

Université Lumière Lyon2  
École doctorale : **Sciences des sociétés et du droit**  
Faculté d'Anthropologie et de Sociologie  
*Centre de recherche et d'études anthropologiques*

# Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ?

**Par Olivier GIVRE**

Thèse de doctorat de Sociologie et Anthropologie

Dirigée par François LAPLANTINE

Présentée et soutenue publiquement le 13 novembre 2006

Devant un jury composé de : M. Dionigi ALBERA, Chargé de recherche au CNRS-IDEMEC (MMSH), Aix-en-Provence M. Alban BENZA, Directeur d'études à l'EHESS, GTMS, Paris Mme Irena BOKOVA, Professeur à la Nouvelle Université Bulgare, Département d'Anthropologie, Sofia M. Dejan DIMITRIJEVIC, Maître de Conférences habilité à diriger des recherches, Université de Nice – Sophia Antipolis M. François LAPLANTINE, Professeur à l'Université Lumière Lyon2, Faculté d'Anthropologie et de Sociologie.



# Table des matières

..	1
<b>Introduction : Pratiques « traditionnelles », sociétés « modernes » . .</b>	<b>3</b>
<b>1) Un sacrifice dans les Balkans .</b>	<b>3</b>
Un rituel transversal dans des sociétés plurielles .	3
Un terrain « balkanique » ? .	6
Quelle anthropologie du sacrifice dans des sociétés « non-sacrificielles » ? .	10
Ce que le rituel dit et fait dire . .	13
<b>2) D'une ethnologie du rituel à une anthropologie des Balkans .</b>	<b>15</b>
Première partie : du terrain à l'objet . .	15
Deuxième partie : du <i>kourban</i> au sacrifice .	17
Troisième partie : du rituel au culturel .	18
<b>Première partie : Du terrain à l'objet . .</b>	<b>21</b>
<b>Chapitre 1 Faire le terrain, appréhender le <i>kourban</i> . .</b>	<b>21</b>
I Apprentissage d'un regard . .	21
II Construction d'un rituel en objet anthropologique .	65
<b>Chapitre 2 La qualification culturelle du rituel .</b>	<b>93</b>
I La typification d'une « humanité balkanique » ? .	93
II Du rituel au peuple : approches folkloristiques du <i>kourban</i> .	118
III Un rituel entre les confessions . .	130
<b>Chapitre 3 Du local au global : pluralité d'échelles de la ritualité . .</b>	<b>143</b>
I « Genre rituel » et « monde local » .	144
II Asénovgrad : la religion entre patrimoine et vie quotidienne .	158
III <i>Anasténaria-Nestinarstvo</i> : rituel local, translocal, transnational . .	179
<b>Chapitre 4 Un rituel et ses pratiquants .</b>	<b>200</b>
I Un travail du monde et un monde du travail .	200
II Tradition et transition .	227

<b>Deuxième partie : Du <i>kourban</i> au sacrifice .</b>	<b>259</b>
<b>Chapitre 5 Du vif au votif en passant par le nutritif .</b>	<b>259</b>
I Entre le sain et le saint : .	259
II La domestication de la mort animale .	282
III Nourriture terrestre, nourriture céleste . .	301
<b>Chapitre 6 Socialisation et incorporation du rituel . .</b>	<b>319</b>
I Echanger, manger, donner, garder .	319
II La fabrication du sujet votif . .	341
III Un rite entre les genres ? .	353
<b>Chapitre 7 Le sacrifice, entre intégrité et transformation .</b>	<b>373</b>
I Islam et christianisme : le sacrifice en partage .	374
II Le sacrifice, de l'« illusion » à la « fiction » . .	395
III Entre don et échange ? Une lecture du sacrifice . .	413
<b>Troisième partie : Du rituel au culturel . .</b>	<b>439</b>
<b>Chapitre 8 La « balkanité », entre souillure et valeur ? .</b>	<b>439</b>
1) Le rituel comme formulation du changement .	439
2) Le « modèle de coexistence » bulgare : une « balkanité » présentable .	448
3) Balkans, balkanisation, balkanité .	454
4) La mixité, ou comment les Balkans sont devenus... balkaniques . .	460
5) « Peuple », « nation », « religion » : métaphores de la pureté .	466
6) Entre <i>ethnos</i> et nation .	473
7) Dépasser ou requalifier les Balkans ? . .	483
<b>Conclusion : Ethnologie européenne, anthropologie contemporaine .</b>	<b>497</b>
1) L'anthropologie à ses marges . .	497
Une unité disparate .	497
« Ni exotique, ni familier » ? .	499
L'entreproduction des ethnologies . .	501
2) Du fait social total au fait social global .	503
De la fin des totalités... .	503

... à la pluralité des échelles de l'anthropologie .	506
3) L'ethnologie, la compréhension dans la distance . .	509
Penser la frontière, négocier la bonne distance .	509
Entre proximité et distance, la tension ethnologique . .	511
La réflexivité et la différence contre les pièges de l'identité et l'altérité . .	513
4) Une fiction du soi et de l'autre . .	515
La fiction culturelle du social .	515
Une « fiction » ethnologique ? . .	517
<b>Glossaire : . .</b>	<b>521</b>
A .	521
B .	522
C .	522
D .	522
E .	522
F .	523
G .	523
H .	523
I . .	523
J .	523
K .	524
L .	524
M . .	524
N .	525
O .	525
P .	525
R .	526
S .	526
T .	526
U .	527

V .	527
Z .	527
<b>Bibliographie . .</b>	<b>529</b>
<b>Ouvrages et articles d'anthropologie, sociologie, histoire, philosophie . .</b>	<b>529</b>
<b>Ouvrages et articles sur la Bulgarie, la Grèce et les Balkans . .</b>	<b>543</b>
<b>Ouvrages, articles et sources divers liés au thème du sacrifice .</b>	<b>557</b>
<b>Sources historiques sur la Grèce et la Bulgarie – divers .</b>	<b>561</b>
<b>Résumé en Français . .</b>	<b>563</b>
<b>English abstract .</b>	<b>567</b>

---

A Margot, pour sa présence A Marie-Pierre, pour sa patience A mes parents, pour leur confiance

***L'élaboration et l'écriture d'une thèse se fait dans une solitude nécessaire, souvent difficile, mais heureusement partagée de temps à autres ! Je remercie tous ceux, amis, parents, collègues, qui m'ont soutenu par une aide pratique ou morale, un avis, un encouragement.***





# Introduction : Pratiques « traditionnelles », sociétés « modernes »

## 1) Un sacrifice dans les Balkans

### Un rituel transversal dans des sociétés plurielles

---

A celui qui, comme c'est mon cas en 1995, découvre la Bulgarie avec un œil anthropologique, l'un des traits frappants du *kourban* est sa large extension dans le paysage festif et célébratif du pays, notamment dans sa partie sud – entendons au sud de la *Stara Planina*, la chaîne montagneuse qui traverse le pays d'ouest en d'est, et que l'on appelle aussi le *Balkan*. On a de fortes chances, se promenant en été en Bulgarie dans les villages de Macédoine <sup>1</sup>, des Rhodopes ou de Strandja (région montagneuse aux

---

<sup>1</sup> Nous parlons ici de la région de Bulgarie désignée comme la Macédoine, souvent appelée en bulgare *Pirinska Makédonija* (Macédoine du Pirin) par distinction avec la Macédoine grecque et la récente République de Macédoine.

confins de la Bulgarie et de la Turquie), d'assister et pour peu qu'on manifeste un certain intérêt, de se voir invité à l'un de ces rassemblements, souvent bigarrés et joyeux. Dans les régions où il est pratiqué, le rituel fait partie intégrante de la vie festive villageoise, mais aussi bien souvent de petites villes voire de villes moyennes.

On comprend rapidement que le terme *kourban* désigne le sacrifice d'une offrande animale, mais aussi le repas sacrificiel, l'offrande elle-même, et enfin la fête qui entoure le rituel<sup>2</sup>. En Bulgarie, cet épisode rituel « participe à tous les registres du système rituel, et souvent au plus haut niveau : rites saisonniers agraires et pastoraux, rites des corporations artisanales, rites de construction/fondation, pratiques de guérison, rites familiaux » (Popova, 1995 : 147). On apprend aussi que le *kourban* est une pratique rituelle fort répandue dans les Balkans, tant dans les populations chrétiennes que musulmanes.

Dès lors que l'on se penche sur cette pratique rituelle, on ouvre un dossier anthropologique aussi documenté que complexe : celui du sacrifice. L'un des premiers éclairages historiques, l'un des champs de recherche dans lequel nous puisons spontanément, est certainement celui du sacrifice dans le contexte de l'Antiquité grecque. Ne lit-on pas, dans un ouvrage célèbre sur *La cuisine du sacrifice* (Détienne et Vernant, 1979), qu'en Grèce, « la mise à mort publique d'un animal domestique, suivie de la consommation réglée des viandes, dans le cadre du culte populaire orthodoxe, constitue apparemment un rite étrange, qui se déroule cependant encore aujourd'hui » (Georgoudi, 1979 : 272) ?

Cette découverte, qui fascine et interroge l'helléniste<sup>3</sup>, est-elle d'un grand secours pour saisir ce que l'on fait en 2006, dans tel village du massif de Rila en Bulgarie, lorsque l'on fait un *kourban* ? On peut tout à la fois le croire et en douter, comme nous le verrons par la suite. L'antiquité du fait sacrificiel constitue en tout cas une pièce à verser au dossier, tant d'un point de vue méthodologique, s'agissant de faire l'anthropologie du sacrifice, que du point de vue des discours portés sur le rituel : ce que nous appellerons sa qualification culturelle. Elle suggère que nous nous trouvons sur un terrain où l'histoire, le passé, l'origine – termes aussi vagues que récurrents dès lors que l'on prend pour objet de recherche une « tradition » – constituent des enjeux symboliques, politiques, mais aussi scientifiques.

Si, tout en le considérant, nous mettons de côté ce vaste domaine du sacrifice dans l'Antiquité, pour appréhender notre rituel dans toute sa diversité et dans toute son actualité, le *kourban* présente immédiatement un autre trait frappant. Voici un genre de rituel qui, en Bulgarie, semble pratiqué aussi bien par des musulmans sunnites ou

---

<sup>2</sup> Une partie sera consacrée à la question de l'usage et des définitions de ce terme. Au cours de ce travail, il sera régulièrement fait mention et usage de termes vernaculaires, provenant notamment du bulgare et du grec. Sauf mention, les traductions sont de moi, ainsi que pour les sources (articles, ouvrages, entretiens...) en langues étrangères : bulgare, grec, anglais... Si le terme bulgare est *kourban* (*kourbani* au pluriel), dans le champ grec c'est le terme *kourbani* qui sera utilisé (*kourbania* au pluriel). La plupart des termes bulgares, grecs ou turcs, se trouvent dans le glossaire en annexes.

<sup>3</sup> « Une sorte d'exotisme intérieur à la conscience grecque » ; « vraiment de quoi convoquer (...) tout l'attirail du sacrifice antique. (...) Oui, il y a véritablement du sacrifice en Grèce paysanne aujourd'hui » (Durand, 1979).

« hétérodoxes »<sup>4</sup> que par des chrétiens orthodoxes ou uniates<sup>5</sup>, et au sein de groupes aussi différents que peuvent l'être des Tsiganes<sup>6</sup> de différentes confessions, des Karakatchanes<sup>7</sup> ou des Bulgares musulmans<sup>8</sup> – pour ne faire référence qu'à des groupes, des « minorités » (*maltzinstva* en bulgare) auprès desquels nous nous sommes enquis du rituel. Tous utilisent le terme *kourban* pour désigner la même pratique : l'égorgeage rituel d'une offrande animale dédiée à un destinataire surnaturel. Et tout en présentant souvent *son kourban* comme particulièrement religieux ou conforme à la tradition, chacun sait généralement que le *kourban* est pratiqué par ses voisins, ceux du village, de la communauté, de la religion d'à côté...

Ce rituel semble nous conduire d'emblée à la frontière entre religions, communautés, aires géographiques, notamment dans les zones historiques de cohabitation entre chrétiens et musulmans. Loin de particulariser une religion, un groupe ethnique, une communauté, qui le détiendraient en propre, qui s'y trouveraient qualifiés ou définis, le *kourban* reflète selon nous la diversité des sociétés dans lesquelles il s'inscrit, la complexité de leur histoire, l'imbrication du religieux, du traditionnel, de l'ethnique, du national. Le christianisme comme l'islam, tout autant que les groupes ethniques, n'y sont pas des blocs homogènes et étanches, mais des ensembles pluriels et eux-mêmes fragmentés, en interaction et en interpénétration<sup>9</sup>.

On sait que le sacrifice sanglant, sur le modèle du sacrifice d'Abraham/Ibrahim<sup>10</sup> constitue l'une des grandes traditions musulmanes (Bonte, Brisebarre, Gokalp, 1999) : les musulmans en Bulgarie le conçoivent ainsi (Blagoev, 2004). Il n'en va pas de même en contexte chrétien, où le sacrifice sanglant est en principe aboli par le Christ et en pratique prohibé par l'Eglise (Béraudy, 1997). Le fait que le *kourban* soit une pratique sacrificielle explicitement insérée dans le champ rituel de communautés chrétiennes en Europe

<sup>4</sup> La population musulmane représente environ 13,1% de la population bulgare, dont 75,3% de Turcs, 13,5% de Bulgares musulmans (Pomaks), 10,5% de Tsiganes (Ragaru, 2002 : 145-146). On appelle « hétérodoxes » les groupes confrériques musulmans Alévis et Bektachis. L'alévisme est une « religion populaire, très liée à l'organisation sociale de certaines populations villageoises d'Anatolie et des Balkans » ; les Alévis sont parfois appelés *kizilbachi* (têtes rouges). « Le bektachisme est une *tarikât* □voie mystique, par extension confrérie□ ottomane » (Bougarel et Clayer, 2001 : 480-481 ; voir aussi Mikov, 1998).

<sup>5</sup> Catholiques de rite oriental.

<sup>6</sup> Sur les Tsiganes en Bulgarie, voir notamment Maruchiakova et Popov (1993a, 1993b ; 1995).

<sup>7</sup> Anciens pasteurs grécophones maintenant sédentarisés (Pimpireva, 1998 ; Reynet, 1998). En Grèce, ils sont appelés Saracatsani (Campbell, 1964 ; 2002).

<sup>8</sup> Les Bulgares musulmans (*Bâlgari miusiulmani*) sont des Musulmans de langue slave. Ils sont fréquemment appelés Pomaks, un terme à caractère souvent stigmatisant : l'une des acceptions supposées du mot est : collaborateur vis-à-vis des ottomans (sur la stigmatisation, voir Poulton, 1994 ; Krâsteva, 1998 ; Ragaru, 2001 ; sur le *kourban* chez les Bulgares musulmans, Blagoev, 2004). Sur les Pomaks en Grèce (Tsibiridou, 2000, 2005).

<sup>9</sup> Sur l'islam dans les Balkans d'un point de vue historique large, voir Norris (1993) ; dans la période contemporaine après 1989, Bougarel et Clayer (2001).

atteste en soi de l'impossibilité d'établir des distinctions tranchées entre traditions religieuses, du moins de tenir la religion et le religieux comme des entités closes et fixes.

Tout comme nous prenons acte des références à l'Antiquité et aux « traditions païennes » parce qu'elles constituent l'un des ressorts du discours sur le rituel, nous devons admettre la juxtaposition et l'interaction des références chrétiennes et musulmanes comme données de base de notre champ de compréhension du *kourban*. De ce point de vue, ce dernier constitue un observatoire de la vivacité, de la variété et de la mixité des conduites rituelles dans une partie de l'Europe marquée de longue date par la pluralité (sinon le pluralisme) confessionnelle et ethnique, mais dans laquelle les problématiques communautaires et religieuses restent cependant porteuses d'enjeux sociaux et politiques fondamentaux. Le *kourban* sera ainsi appréhendé comme un marqueur du jeu de proximité et de distance entre le soi et l'autre, dans les sociétés balkaniques considérées, et à partir de nos travaux ethnographiques et de documentation conduits sur des terrains bulgares et, dans une moindre mesure, grecs.

## Un terrain « balkanique » ?

---

Serait-on d'emblée en plein terrain « balkanique », si l'on entend par là l'inextricable tissu ethnocoreligieux, la « macédoine » culturelle mâtinée de traditions et de survivances, forme sous laquelle on se représente généralement les Balkans<sup>11</sup> ? Traitant d'un rituel *a priori* transversal, il serait aisé d'y déceler une singularité culturelle conforme aux attendus anthropologiques de cette « aire culturelle », qui est aussi une catégorie de « l'autre en Europe » : les Balkans (Todorova, 1997). Si le *kourban* fait partie des « traditions balkaniques » (Popova, 1995), il n'en reste pas moins nécessaire de préciser alors ce que l'on entend par « balkanique ». Or la tâche est non seulement complexe, mais périlleuse. Derrière les « Balkans », on envisage généralement le spectre des appartenances religieuses, ethniques et nationales, une zone de contact et de conflit entre cultures et religions<sup>12</sup>, un contexte culturel commun aux nations d'Europe issues du déclin de l'Empire ottoman (Mazower, 2000).

<sup>10</sup> Bien qu'il s'agisse de références communes à l'islam et au christianisme, nous utiliserons autant que possible des termes spécifiques (noms propres, noms communs...), au lieu d'opter pour un terme unique. Ainsi, Abraham (pour les chrétiens) et Ibrahim (pour les musulmans), *kourban* (bulgare) et *kourbani* (grec), etc. Outre que nous nous sentirons plus proche de la diversité des données de terrain, ce principe suggère l'alternance de la proximité et de la distance, qui nous semble importante sur le champ balkano-méditerranéen. Nous éviterons ainsi d'utiliser une catégorie unique pour désigner des réalités diverses, multiples, nuancées. Tout comme la langue bulgare admet des mots slaves, grecs, turcs, français, etc., tout comme on utilise parfois *zdravé* et *bereket* pour désigner à peu près la même chose...

<sup>11</sup> Pour une critique de la représentation et de la construction d'un « multiculturalisme » balkanique (précisément sur le cas de la Macédoine), voir Cowan et Brown, 2000, Agelopoulos, 2000.

<sup>12</sup> Le nombre de travaux traitant de ces questions est trop élevé et concerne trop de domaines pour être limité à quelques références seulement, mais pour des aperçus généraux, voir Castellan, 1991 ; Prévélakis, 1994 ; Garde, 1994 ; Dérens, 2000. Des aperçus ethnologiques de la question des rapports de contact et conflit chez Cuisenier, 2001 et dans le cas de la Bulgarie Zhelyazkova, 1996 ; Gueorguieva, 1996.

Comme le suggère l'usage des guillemets, de nombreux pièges se glissent sur cette route : bien que traitant du *kourban* dans toute sa diversité, on se gardera cependant de l'usage subreptice de qualificatifs tels que « multiconfessionnel/multiculturel », « interconfessionnel/interculturel », voire « transconfessionnel/transculturel ». Les facteurs religieux et culturel, au sens où on entend couramment ces termes<sup>13</sup>, ne nous semblent pas l'aune absolue à partir de laquelle saisir la pratique du *kourban* ; ils constituent des éléments du contexte d'un rituel que nous aborderons non comme un modèle, mais comme une forme plastique et un réceptacle de multiples manières de dire le soi et l'autre.

Si la dimension plurielle du *kourban* invite à des « comparaisons raisonnées » (Bromberger et Durand, 2001 : 740) entre les différentes formes du rituel, notamment en contexte chrétien et musulman, elle suppose tout autant de ne pas considérer le rituel comme forme close, normée, ou comme une simple mise en œuvre de traits apparemment attestés et significatifs de l'espace culturel et culturel sud-est européen – tels que la commensalité, le rapport sanctifié aux animaux ou le culte des saints peuvent sembler l'être pour le rituel qui nous intéresse. A ce titre, la comparaison a ses limites lorsqu'elle induit une « pensée dichotomique », « de type à contre-type » (Assayag, 2005 : 14) : ce à quoi nous appelle quasi-inévitablement l'usage de qualificatifs aussi massifs que « chrétien » ou « musulman », si l'on n'y prend garde.

Autant que faire se peut, nous aborderons le rituel en termes de contexte, et tous les qualificatifs qui l'entourent comme des réservoirs de significations et de codes culturels dans lesquels on puise ponctuellement pour se signifier sa propre pratique, tant à titre individuel que collectif, et ce notamment lors des événements rituels. S'il n'est bien évidemment pas question de contester les qualifications religieuses qu'opèrent eux-mêmes les pratiquants, leur manière de se percevoir comme chrétien ou comme musulman au travers de la pratique de ce rituel, nous tenterons toutefois de mettre à distance toute velléité d'associer au religieux (« musulman » ou « chrétien ») des identités individuelles ou collectives closes (Albera, 2005b). Dans notre optique, c'est en adoptant une échelle multiscalaire et contextuelle, que nous pouvons éviter l'écueil d'un comparatisme bi-polaire : non pas postuler a priori des appartenances confessionnelles ou ethniques, mais faire jouer l'un avec l'autre des écarts contextuels, des différences petites ou grandes.

Ceci dit, la question se pose toujours de la cohérence du terrain et de l'objet d'enquête, en l'occurrence l'ancrage « balkanique » : existerait-il un « monde balkanique », à l'instar de ce que l'on a pu qualifier de « monde méditerranéen »<sup>14</sup> ? Cela suppose d'abord de savoir si ce qui s'observe dans le contexte de terrains

---

<sup>13</sup> Pris sans examen, « religieux » et « culturel » sont le plus souvent assimilés à des entités, parfois larges (ainsi lorsqu'on parle de « culture(s) balkanique(s) »), parfois équivalentes à d'autres qualificatifs (communautaire, ethnique) ; dans tous les cas, s'opère une réduction à un terme définitoire : il y aurait la religion chrétienne ou la religion musulmane, la culture bulgare ou encore un groupe culturel tsigane, etc.

<sup>14</sup> Pour une revue de la question d'une aire culturelle méditerranéenne, et des problèmes qu'elle soulève, voir Albera, Blok, Bromberger, 2001.

circonscrits, socialement comme géographiquement (des unités d'enquête qui vont du village à la ville moyenne, et concernent des groupes plus ou moins clairement identifiables, sur le plan de l'appartenance confessionnelle ou culturelle), peut constituer un ensemble culturel cohérent et une échelle légitime de compréhension. Cela suppose alors de préciser ce que l'on entend par « balkanique » : il est bien évident que l'entreprise qui consisterait à identifier des traits culturels circonscrits dans des limites spatiales est vouée à l'échec (Kiossev, 2002).

Ne peut-on en revanche user d'un qualificatif comme « balkanique », qui se situe à la lisière entre de multiples échelles de discours (géographique, culturel, politique, etc.), comme d'une manière de « faire monde »<sup>15</sup>, impliquant – ce qui est ici fondamental – l'action de qualification elle-même ? Vastes questions, qui touchent à la notion même de culture, dont on peut se demander ce qu'elle recouvre dans un contexte globalisé, caractérisé par une mobilité généralisée, et qui remet en question nombre des catégories « fondatrices » des sociétés modernes, telles que celle d'Etat-nation (Appadurai, 2001). Pouvons-nous faire autrement, constatant simultanément la « mondialisation de la culture » (Warnier, 2004) et la « fin de l'exotisme » (Bensa, 2006), que de reconsidérer la notion de culture, non pas comme entité, mais comme la production perpétuelle des manières d'envisager les rapports entre soi et l'autre, ce que nous appellerons une fiction au sens fort (Geertz, 1998 : 219)<sup>16</sup> ?

Prenant pour objet un rituel sacrificiel dans cette partie de l'Europe, étant d'emblée confronté à de multiples échelles de temps et d'espace, à autant de contextes culturels et confessionnels, le problème qui se pose à nous est, ni plus ni moins, celui de la pratique de l'anthropologie. On ne peut se contenter d'une approche unidimensionnelle des faits sociaux, comme s'il existait des unités cohérentes et autosuffisantes au sein desquelles ces faits se déploieraient. De même que chacun peut se trouver simultanément inscrit dans une appartenance familiale, un statut social, une identité confessionnelle, un attachement local, mais que ces différents marquages du soi évoluent, se modifient, entrent parfois en contradiction voire s'effacent, il faut multiplier les échelles d'observation et d'analyse et les mettre en tension de telle sorte qu'apparaissent les discontinuités autant que les continuités<sup>17</sup>. Autrement dit, il n'est plus possible de prendre les catégories classiques de l'ethnologie pour acquises, comme si confession, ethnicité, nationalité, langue, profession constituaient des données de base, des composantes déjà-là de l'individu comme reproduction d'une communauté. La question qui se pose est notamment celle de la coalescence problématique des personnes avec lesquelles on est en relation sur le terrain, à des groupes qui les définiraient en propre.

Dans le cas qui nous intéresse, celui d'un rituel sacrificiel dans des sociétés

---

<sup>15</sup> Nous paraphrasons l'expression de Goodman reprise par Assayag (2005 : 59).

<sup>16</sup> Nous utilisons le terme de fiction dans le sens de fabrication : « des fictions au sens où elles sont "fabriquées" ou "façonnées" – le sens initial de *fictio* » (Geertz, 2003 : 219).

<sup>17</sup> Sur ces questions, voir entre autres Bazin, 1996 ; en ce qui concerne l'évolution de la notion de terrain, Céfaï, 2003 ; sur l'anthropologie dans la « globalisation », Appadurai, 2001.

« balkaniques », il nous faut renverser le point de vue : non pas chercher à déceler de la « balkanité » dans ce rituel, mais essayer de comprendre pourquoi ce rituel, qui est aussi support de discours, est éventuellement qualifié (ou qualifiable) de « balkanique », dans quel contexte et à quelles conditions. Indépendamment du *kourban*, c'est le cas lorsque, dans l'île croate de Korcula, le rituel de la *kumpanjija*, qui comprend la décapitation d'un bœuf, est perçu comme un « "divertissement" à la "balkanique" », « "un vieux réflexe inconscient" que l'on peut ranger à côté d'autres "traditions du cru" telles que la saleté, la maltraitance des femmes et des enfants, l'autoritarisme politique, le primitivisme manifesté à travers "l'arrogance, la grossièreté, la cruauté" » (Capo-Zmegac, 2004 : 91).

La mise à mort rituelle et sanglante d'un animal est ici perçue comme déplacée, absurde, dénuée de sens au regard de la modernité dont on se réclame : elle constitue une souillure au sens de Douglas (2001), en l'occurrence une souillure proprement « balkanique » dans une culture revendiquée comme « moderne » ou « européenne ». Autour de « la référence à l'élément balkanique dans la culture croate » (ibid., p.92), se dessine une ligne de partage entre traditions « civilisées » et « barbares », qui opère de manière significative dans le contexte de l'éclatement de la Yougoslavie (Colovic, 1999-2000 ; Dimitrijevic, 1999-2000).

Ce type de rejet d'une pratique sacrificielle comme marque d'une altérité qui fait souillure, évoque le traitement stigmatisant dont le sacrifice musulman fait régulièrement l'objet en France (Brisebarre, 1995 ; 1998). Par contraste, la pratique du *kourban* en Bulgarie ne soulève pas ce genre de tollé : elle signifie néanmoins de multiples lignes de partage qui consistent à identifier ce qui, dans ce genre de tradition, serait « païen », « musulman », « chrétien », « bulgare », « turc », « rural », « balkanique », etc. C'est le jeu mutuel de ces attributions de sens qu'il convient de soumettre à l'analyse, et non pas leur contenu particulier indépendamment les unes des autres, ce qui ferait courir le risque de l'exclusivisme.

Selon nous, seule une approche multiscalaire, qui tente de faire tenir ensemble les représentations singulières des pratiquants du rituel, ses usages locaux ou localisés, ses contenus proprement religieux, les références culturelles qui sont mobilisées pour le qualifier, sans oublier les discours « savants » produits à son propos, permet d'appréhender le rituel comme forme culturelle, au sens de production ou de fiction que nous lui donnons ici. C'est dans ce contexte interprétatif que la pratique du *kourban* reste l'indice de ce que nous pouvons qualifier comme une expression de « balkanité », qui peut tout autant constituer une valeur positive sous la forme d'une tradition revendiquée, attestant d'une manière d'être ensemble fondée sur la coexistence entre cultures et confessions, qu'une mixité inconfortable confinant à la souillure et de laquelle il faut se distancier.

Il s'agira au demeurant de se pencher sur la notion de rituel : nous verrons entre autres qu'un rituel semble traiter d'une manière récurrente et réitérative de transformations, de changements d'états. Il constitue un certain type de construction sociale du changement, pouvant tout à la fois changer lui-même et conserver un potentiel de régulation d'un social perpétuellement dynamique. S'il est souvent accolé à l'idée de « tradition », c'est au sens de ce qui dans une tradition s'invente ici et maintenant en vue de faire socle.

Les travaux qui voient dans la « tradition » « l'œuvre du présent qui se cherche une caution dans le passé » (Pouillon, 1975 : 159), un rapport au temps construit à l'usage du présent (Halbwachs, 1994), et plus spécifiquement l'invention de formes de continuité et de légitimation dans les sociétés « nationales » modernes (Hobsbawm, 1983), nous seront utiles pour comprendre cette tension, dans le rituel, entre changement et continuité. Parce qu'il tient simultanément un discours sur la transformation et sur l'intégrité, le rituel peut certainement être appréhendé comme la fabrication et la manipulation de « valeurs », alternativement incessibles et immuables ou relatives et échangeables (Geffray, 2001 ; Godelier, 1996). Il constitue de notre point de vue un cadre d'observation et d'analyse pertinent pour saisir ce que nous appellerons la fiction culturelle du soi et de l'autre.

### Quelle anthropologie du sacrifice dans des sociétés « non-sacrificielles » ?

---

On peut éprouver une sensation de vertige, au regard de la masse de travaux et de données qui balisent le champ de « l'anthropologie du sacrifice » tant du côté de l'Antiquité grecque, de l'Inde ou de l'Afrique noire que dans les communautés et sociétés musulmanes, sans parler de toutes les autres « aires culturelles » où le sacrifice occupe une place significative. De la multiplicité des contextes et des approches du sacrifice, nous retiendrons un premier constat : si le sacrifice a longtemps été appréhendé comme un objet universel, il se dissout par ailleurs sous la forme de rituels toujours particuliers et souvent polysémiques (de Heusch, 1986). Il en va ainsi du *kourban*, qui comme nous le verrons semble difficile à appréhender sous la seule espèce de la notion de sacrifice. Cette dernière ne préforme-t-elle pas le champ d'observation ? Ne fait-elle pas courir le risque d'une catégorisation religieuse, sociale, culturelle, voire ethnique d'un « milieu sacrificiel », d'une « culture sacrificielle », comme si l'on devait faire coller le rite à la société, la croyance à la pratique ?

Nous sentant confronté au piège d'un triple exotisme de l'objet, de la culture et de la société, une question s'est régulièrement posée à nous, qui concernait à la fois nos choix d'objet et de terrain : quelle est la pertinence et la validité d'une réflexion sur le sacrifice dans le domaine européen (*mais* dans les Balkans), dans une société moderne comme la Bulgarie (*mais* plutôt dans le monde rural), et dans un contexte de pluralité confessionnelle et culturelle ? Plus nous observions et enquêtions sur cette pratique votive qu'est le *kourban*, moins il nous semblait pouvoir identifier un modèle symbolique qui aurait dit une fois pour toutes le sens de la pratique ; plus il nous semblait au contraire que le rituel relevait d'une construction et reconstruction permanente, et comme nous l'avons déjà suggéré, d'une fiction culturelle et sociale.

Le soupçon d'« ethnologisme », cette forme particulière de l'exotisme qui consiste à envisager les faits culturels selon des catégories *déjà-là* de l'autre et de l'ailleurs (notamment des catégories linguistiques, Geertz, 1986a : 196), nous conduit, sinon à douter de l'objet comme de la méthode, en tout cas à ne jamais les prendre pour acquis. D'où l'intérêt d'une réflexion en double perspective, d'anthropologie du religieux et d'anthropologie culturelle : saisir d'une part une forme de ritualité sacrificielle comme



participant de la catégorisation d'une aire géographique et culturelle, « les Balkans » ; appréhender d'autre part le rituel autant comme contexte d'observation et d'analyse que comme construction, comme champ d'un savoir et d'un savoir-faire... et aussi comme création d'un objet ethnologique plus ou moins conforme à une tradition anthropologique.

Plutôt que de fait rituel ou de fait religieux, on parlera donc souvent de « faire rituel » et de « faire religieux », entendant par là le processus d'attribution d'un sens et d'un effet religieux à la vie individuelle et collective par le biais du rituel. On ne s'attachera pas spécifiquement à la place du rituel dans telle communauté identifiée, mais à différents modes de construction d'un « genre rituel », notion que nous tenterons de préciser, qui permet simultanément d'analyser les ressorts rituels du *kourban* et de poser la question de son inscription culturelle et sociale.

L'approche anthropologique du rituel consistera à entrer dans ses formes concrètes et actuelles (la description de *kourbani* se faisant) et l'analyse d'un « faire sacrifice », en partant de l'idée que le sacrifice n'est pas une catégorie en soi, mais un processus dont la forme est aussi le fruit d'une inscription culturelle au sens littéral : l'apposition de signes culturels et sociaux sur le rituel. Le *kourban* est généralement inclus dans des processus rituels plus larges : n'étant pas un isolat, il est possible de le saisir simultanément dans plusieurs contextes rituels et culturels, comme acte privé et collectif, comme pratique autonome et comme élément d'un dispositif plus vaste. C'est dans cette logique comparative que l'accent sera mis sur le « faire rituel », le processus qui fait *kourban*. Cette analyse du rituel comme processus permettra par ailleurs de relire la notion de sacrifice elle-même comme opération de transformation.

Le *kourban* en Bulgarie ou en Grèce ne s'inscrit pas dans ce que l'on pourrait appeler des « sociétés sacrificielles » (Hénaff, 2002), des sociétés « où les gestes rituels fondamentaux, dans la pratique la plus quotidienne, sont de type sacrificiel » (Détienne, 1979 : 7), à l'instar de la Grèce antique. Il n'est pas non plus fondateur d'un ordre social et politique comparable à ce que Mauss et Hubert décelaient « dans un grand nombre de sociétés politico-religieuses » où « la hiérarchie sociale est souvent déterminée par les qualités acquises au cours de sacrifices par chaque individu » (1968 : 270).

Le *kourban* ne peut enfin être extrait des « variables culturelles »<sup>18</sup> qui lui confèrent sa forme au profit d'une supposée constante universelle : telle que nous l'entendons, l'appréhension du rituel comme forme culturelle nous semble difficilement compatible avec un postulat initial d'universalité, d'unité, d'unicité d'un objet déjà-là qui serait le sacrifice. C'est aussi dans ce sens que nous nous intéresserons au « faire sacrifice », aux multiples conditions qui interviennent dans la production d'un *kourban*. Il conviendra ainsi de garder en tête que l'on parle d'une pratique religieuse dans des sociétés « séculières », des sociétés balkaniques modernes, et pour la Bulgarie un pays ex-socialiste communément considéré comme en situation de « transition »<sup>19</sup> (Baïtchinska, 1997).

Par exemple, bien que porteuse d'éclairages anthropologiques, l'idée fréquemment avancée d'un lien entre sacrifice et sociétés pastorales ou d'élevage, où le lien à l'animal

---

<sup>18</sup> Pour Girard, le fondement du sacrifice est la violence, problème humain « universel » sous le vernis des « variables culturelles » (Girard, 1972 : 10).

domestique est fondateur de liens sociaux (Bonte, 1995 ; Godelier, 1996), se dissout dans le contexte balkanique contemporain considéré. Si l'on admet que des groupes anciennement pastoraux<sup>20</sup> ont pu être porteurs de pratiques sacrificielles informées par des discours singuliers sur la relation entre l'homme et l'animal, ces discours en restent désormais à l'état de symboles. De nos jours, le *kourban* est pratiqué aussi bien dans des environnements ruraux, dont une partie de l'univers économique et social accorde effectivement de l'importance au lien à l'animal d'élevage, que dans des environnements urbains, et par des prometteurs qui n'entretiennent qu'un lien distant, voire inexistant à l'univers en question.

L'exemple du sacrifice musulman en contexte urbain (Brisebarre, 1998) suggère à quel point il est difficile d'identifier nettement la ritualité sacrificielle avec une forme sociale spécifique. De ce point de vue, une pratique comme le *kourban* (et comme l'*Ayd* en France nous semble-t-il) n'est pas tant l'expression d'une forme sociale fixée, qu'une manière d'« imaginer la communauté »<sup>21</sup> dans laquelle la ritualité sacrificielle a son importance en ce qu'elle suppose et permet des actes sociaux spécifiques, qui « agissent » ponctuellement la communauté sacrificiante, voire la qualifient dans la société. Il convient dès lors de l'examiner aussi comme pratique de « tradition », voire comme « patrimoine », au sens où l'on parle d'invention de la tradition ou de patrimonialisation : comme processus de fiction d'un présent par le recours à ce que, du passé, on juge déterminant pour soi (sur la patrimonialisation, Rautenberg, 2003).

La question se pose du type de découpage opéré par le concept de sacrifice dans une masse rituelle qui le dépasse largement : une « réduction sacrificielle » qui n'est pas sans effet sur la qualification anthropologique des groupes sociaux auprès desquels on l'étudie. Etudier le *kourban* dans une société comme la Bulgarie comporte à tout le moins le risque d'une dichotomie classique entre tradition et modernité, croyance et raison, culture et société. La notion de sacrifice sanglant est généralement entourée d'une teinte primordialiste : elle renvoie à une double proximité supposée à la nature (le monde animal par lequel il se réalise) et au surnaturel (les forces surnaturelles avec lesquelles il « communique », selon les termes d'Hubert et Mauss, 1968).

Cette forme de communication, partant de proximité et de subjectivation de la nature et de la surnature, ne fait-elle pas du sacrifice une sorte de « génie autochtone » (Ciarcia, 2003 : 174) fondateur de pureté et de plénitude ? Sous les atours primordialistes, n'y aurait-il pas une « tentation sacrificielle », qui érige le sacrifice en opérateur anthropologique de distinction entre sociétés de natures différentes ? Pour l'anthropologue lui-même, le sacrifice serait-il une marque d'altérité, une pratique de ces « autres » avec lesquels il chercherait, à son tour, à entrer en communication

<sup>19</sup> Notion qui, outre qu'elle reste porteuse du présupposé ethnocentrique que l'on aurait affaire à des sociétés encore immatures, en progrès, inachevées, pose problème lorsque l'on considère la durée de la-dite transition : ne désignerait-elle pas, à l'instar de celle de crise, une sorte d'état permanent, chronique ?

<sup>20</sup> Tels que les Saracatsani/Karakatchanes (voir note 6).

<sup>21</sup> Nous paraphrasons Anderson (1983).

anthropologique, comme si leur proximité de la nature et des dieux pouvait servir d'intermédiaire entre l'anthropologue et l'idée de nature ou l'idée de divin ?

Nous nous affrontons ainsi à une forme d'imaginaire anthropologique de la notion de sacrifice, comme mise en scène d'une forme d'altérité et d'exotisme. L'idée du sacrifice comme mécanisme universel mais aussi comme caractéristique d'un type de société entre nécessairement en contraste, voire en conflit avec une approche attentive aux contextes dans lesquels le *kourban* est mobilisé comme construction sociale et culturelle. Autrement dit, lorsque nous utilisons la notion de sacrifice pour traiter d'un rituel comme le *kourban*, que nous appréhendons par ailleurs comme expression du contexte des sociétés balkaniques, nous nous affrontons aux relations complexes, et parfois contradictoires, entre nos catégories anthropologiques et ce que nous avons sous les yeux dans l'ici et maintenant du terrain.

Faire le détour par la conceptualisation anthropologique de la notion de sacrifice aura pour but de situer le *kourban* en regard des anthropologies du sacrifice, de mettre en perspective ce fait sacrificiel par rapport à d'autres, de l'aborder comme construction conceptuelle autant que pratique rituelle. Il y a débat sur la pertinence du terme même de sacrifice, voire l'existence d'une « illusion sacrificielle » analogue à celle que Lévi-Strauss dénonçait à propos du totémisme » (de Heusch, 1986 : 45). C'est pour prendre acte de cette « illusion sacrificielle » tout en évitant d'y succomber, qu'il semblera utile d'introduire l'idée d'une « fiction sacrificielle », suggérant que l'on « fait sacrifice » et que le sacrifice est un processus davantage qu'un principe immanent.

## Ce que le rituel dit et fait dire

---

L'analyse critique de la notion de sacrifice nous met aux prises avec la manière dont on produit une ethnologie, lorsque l'on opte pour l'étude de phénomènes rituels dans des communautés rurales, confessionnelles, voire ethniques, de pays balkaniques. Comme nous l'avons dit, il ne s'agira pas de qualifier une ou des « sociétés sacrificielles », mais de rendre compte d'une ritualité sacrificielle dans une (des) société(s) moderne(s). À l'encontre d'une supposée unité culturelle, symbolique ou logique du rituel, il semble ainsi nécessaire de le traiter comme une pratique et un discours, une situation et une construction. On doit simultanément se demander ce que le rituel dit de la société et de la culture qui le pratiquent, ce que l'ethnologue lui fait dire, et enfin ce qu'il fait dire à l'ethnologue.

La dimension « traditionnelle » et « balkanique » du *kourban* lui confère souvent les teintes surannées du passé encore présent, témoignant d'une sorte de nostalgie vaguant entre quotidien et festif, modernisme et tradition, ville et campagne, communauté et société. Ainsi des pages imagées consacrées à la ritualité populaire dans un livre sur la Bulgarie quotidienne à l'époque du *Vâzrajdaneto* (Renaissance nationale) : « les plus belles fêtes d'été sont liées aux monastères, aux sanctuaires [*obrotchichta*], aux sources sacrées [*aïazmi*], endroits sacrés [*sveti mesta*], où avaient lieu les assemblées [*sborove*] et les *kourbani*. Même en dehors de ces occasions, les Bulgares aimaient sortir "en famille" dans la nature, et le faisaient sans prétexte, mais une fête religieuse attirait des processions entières de la ville, des caravanes de voitures, d'animaux et de gens, de

commerçants et d'invités » (Gavrilova, 1999 : 287).

On peut aussi lire que « le *kourban* collectif [*obchtoselskijat*] à Ohranié se faisait dans un champ en dehors de la ville, ombragé par des tombes en ruine depuis longtemps, parmi de vieux arbres – le sanctuaire *sveti Gueorgui*. À *Guerguiovden* [Saint-Georges] chaque famille venait de son côté et apportait deux grandes *pogatchi* [pains] et une petite, un agneau rôti, farci de légumes, une gourde de vin, de la *rakija*, une *panitza* et quelques œufs peints – c'est le *kourban*. Les propriétaires de moutons apportent aussi une tête d'agneau rôti et deux gigots. Les bergers amènent une faisselle de fromage frais. Tout est mis à même la terre, chaque famille allume quelques cierges. Le prêtre lit au-dessus de chaque *kourban*, asperge chacun, prend son du – un tiers des *pogatchi*, une épaule et un morceau de gigot [*pichtjalkata*] d'agneau, le reste est découpé et laissé dans le plat. Tous mangent et s'amuse. À un autre sanctuaire pour *Spasovden*, on faisait le *kourban* communal [*obchtinskijat*] : on récolte dans toutes les maisons de la farine, du blé, etc., que l'on vend, et avec l'argent on achète un bœuf ou quelques moutons. Le matin du jour-dit, on les égorge au sanctuaire et on les fait bouillir dans des grands chaudrons. On donne une épaule crue et la tête au prêtre. Les arrivants s'assoient à de longues tables, se servent de ce que chacun a amené de la maison, et chacun prend du *kourban*. Les festivités, chants et danses, durent jusqu'au soir » (p.288).

Dans leur ton et leur mode narratif (le passage au présent, le découpage chronologique, l'importance donnée aux détails et à la scène), ces descriptions dessinent comme un contexte culturel et social, dans lequel le *kourban* est un acte révélateur d'un mode de vie, un fait social habituel, quoique lié à des occasions festives et célébratives précises. Les formes que prennent la narration et les différents traitements discursifs du rituel doivent être analysés, pour saisir ce qu'on lui fait dire d'un « peuple », d'une « culture » ou d'une « communauté », et sans s'exclure soi-même du champ des observateurs, descripteurs et interprètes.

Historicisation, ethnologisation, anthropologisation, folklorisation : le même « genre rituel » a été étudié et interprété par différentes « traditions » savantes, qui renvoient elles-mêmes à des contextes historiques mais aussi scientifiques voire politiques différents. Ce n'est donc pas seulement le *kourban* en lui-même, mais aussi son inscription sociale et culturelle, et la lecture qu'en font les ethnologues comme les folkloristes, qui seront à examiner. Si comme le suggère sa nécessaire répétition, le rituel n'est jamais figé, sa fixité est en revanche revendiquée, mise en scène et travaillée sous l'espèce de la « tradition ». L'« invention de la tradition » (Hobsbawm et Ranger, 1983 ; Dimitrijevic, 2004) par le rituel procède d'une configuration culturelle : elle implique des opérations de qualification de ce que sont la tradition et la culture, dans lesquelles les ethnologues ne jouent pas le dernier rôle.

Nous garderons à l'esprit une question centrale : comment définit-on et (re)construit-on une « culture », des « cultures », au travers de ce que l'on identifie comme sa (leurs) ritualité(s) ? Quelle que soit l'approche, se pose la question de l'horizon culturel et social dans lequel le rituel se voit inséré (quelle « culture » et quelle « société » décrit-on au travers du rituel ?), mais aussi la question de la conception des notions de culture et de société qui guide cette approche. Nous serons amené, en questionnant différentes formulations du *kourban* (folkloristique, comparative...) comme du sacrifice

(symbolique, structurale...), à nous interroger sur notre propre démarche de recherche. Et ce d'autant plus dans le cadre d'une réflexion sur la construction, par le biais du rituel, d'une catégorie aussi discutée et discutable que ce que nous appellerons la « balkanité », désignant par là les qualifications culturelles au moyen desquelles un fait social peut être rendu témoin de la spécificité des sociétés balkaniques. Observer le *kourban* de nos jours conduit par ailleurs à demander : qu'est-ce qu'appréhender le rituel, le religieux, la tradition religieuse dans les sociétés contemporaines ?

Etudier un rite sacrificiel « traditionnel » dans une société moderne, c'est donc d'emblée comprendre le rite en question, et le sacrifice, comme concepts culturels avec tout ce que cela suppose de construction, non seulement d'un sens commun mais de sens singuliers, entreproduits voire disputés, au travers du rituel, et de présence du contexte social dans la pratique et la conception du rituel. C'est cette construction, et la narration qui l'accompagne, qu'il faut soumettre à une analyse réflexive. L'appréhension et l'analyse d'un rite reste une démarche de l'ethnologue lorsqu'il isole, au sein d'une société, d'une ville, d'une communauté culturelle ou d'un groupe confessionnel, un fait précis.

Quoiqu'il en soit des multiples voies d'analyse possibles du rituel, elles ne nous satisfont jamais totalement sur le terrain. Le rituel se déroulant déborde de toutes parts l'idée que l'on s'en fait et le modèle que l'on en dresse, d'où l'importance de l'expérience de terrain, et du retour sur le(s) terrain(s), y compris les plus classiques : il y a toujours quelque chose qui n'a pas été dit, observé ou saisi (voir par exemple Houseman et Severi, 1994 ; Copans, 1999). On ne peut se contenter de la pure description, comme si décrire valait savoir : ne rien dire du contexte de la description et de la recherche revient à exercer machinalement la violence symbolique de l'écriture et du savoir.

## 2) D'une ethnologie du rituel à une anthropologie des Balkans

Notre travail articule deux voies d'approche du *kourban* : comme forme culturelle et sociale ; comme pratique sacrificielle. Cette démarche est déployée en trois parties : la première partie, composée de quatre chapitres, est consacrée à l'examen du rituel dans son contexte social et culturel. Dans la seconde partie, composée de trois chapitres, nous envisageons l'ethnologie du *kourban* dans la perspective d'une anthropologie du sacrifice. Dans une troisième partie, à portée conclusive, nous nous interrogeons sur la pratique de l'anthropologie dans le contexte des sociétés balkaniques.

### Première partie : du terrain à l'objet

---

Dans un premier chapitre, nous revenons sur le terrain et ses conditions, son déroulement, son évolution : la construction d'un objet et d'une ethnologie. Nous y développons une approche réflexive du travail ethnographique, devenue selon nous

fondamentale à nos pratiques anthropologiques contemporaines. Nous y voyons notamment l'une des manières de reproblématiser l'anthropologie comme discipline consistant à rendre étrange le familier et familier l'étrange, mais surtout comme travail de la bonne distance (voir par exemple Rabinow, 1988). Une ethnologie contemporaine ne semble plus pouvoir se dérouler dans le cadre holistique d'une monographie au cours de laquelle toutes les dimensions sociales d'un groupe donné seraient passées en revue et constituées en une unité cohérente, stable, pleine. Les cadres du récit commun bâti par l'ethnologue et ses interlocuteurs éclatent sur des terrains locaux/globaux, persistants/mutants, enracinants/migrants.

Par ailleurs, nous verrons en quoi la dimension comparative est nécessaire à la compréhension du *kourban*, non seulement comme rituel, mais comme objet culturel également porteur de catégorisations, de qualifications. Cette dimension comparative se déploiera dans deux directions, qui ne sont pas équivalentes : entre pratiques chrétienne et musulmane d'un côté, entre contextes bulgare et grec de l'autre. On se trouve face à un rituel intégralement inséré dans la tradition religieuse en islam (Blagoev, 2004 ; Brisebarre, 1998 ; Bonte, Brisebarre, Gokalp, 1999), mais peu canonique du point de vue chrétien, et rapporté de ce fait à une unité plus vague et moins prescriptive : la « culture », la « tradition ». Nous envisagerons aussi différentes formes de cette inscription culturelle, selon les champs grec (Aikaterinidis, 1979), bulgare (voir *Bâlgarska mitologija*, 1996), balkanique (Popova, 1995).

Le deuxième chapitre de ce travail est consacré à une analyse de différentes manières de renvoyer le *kourban* à un monde culturel que l'on qualifiera de « balkanique » : les formes de « culturalisation » du rituel en somme, telles qu'elles affleurent dans des descriptions et des analyses produites dans différents contextes. La question de l'approche de ce rituel au travers des discours « savants » qui en sont produits, nous renvoie à notre propre construction d'objet. Les différentes économies de description et de narration du *kourban* aident à préciser certains traits sous lesquels on qualifie anthropologiquement les Balkans. C'est notamment en tant que forme de commensalité rituelle que le *kourban* a fait l'objet de descriptions et de commentaires, de la part d'observateurs et de voyageurs, et ce à des époques variées.

La manière dont ils se représentent les « repas publics » et les « grandes fêtes d'été », ainsi que les « pratiques superstitieuses », les « offrandes païennes », nous renseigne à la fois sur les faits et sur les regards. Elle nous suggère quel type de traits humains on entendait découvrir dans cette « Turquie d'Europe »<sup>22</sup>, qui apparaissait au XIXème siècle comme la porte orientale d'une autre civilisation, mais aussi comme peuplée des traces et vestiges de mondes révolus : les voyageurs, généralement pétris et épris de culture antique et classique, pensaient être en terrain connu (et reconnu). A travers la redécouverte du connu sous la forme des survivances de l'antique dans les traditions et les coutumes, il semble que les traits d'une autre « humanité européenne » se dessinent.

Pour les folkloristes, cet autre proche est souvent un ancêtre du soi : dès lors que le rituel est constitué en tradition, il parle de cette figure tutélaire du soi, le « peuple ». Le

---

<sup>22</sup> Expression forgée dans les années 1830 par le géographe français Ami Boué (voir Todorova, 1997 : 26).

caractère sacrificiel du *kourban* n'est pas des moindres pour le fonder en antiquité, mais aussi lorsqu'il s'agit de relier le singulier à l'universel, en redécouvrant une forme sacrificielle originelle malgré ses « altérations ». Nous esquisserons les grands traits du *kourban* en Bulgarie et en Grèce, vu notamment par cet « exotisme de l'intérieur » que constitue le folklore. L'une des questions posées par la « folklorisation » du *kourban* est probablement l'effacement de la religion derrière la tradition : il est significatif que, fondant le rituel dans sa « balkanité », sa bulgarité ou sa grécité, au sens d'une pratique avant tout « populaire », on n'examine pas l'un de ses aspects pourtant les plus frappants, son caractère pluriconfessionnel et multiculturel.

En revanche, dans les approches contemporaines du rituel, ce caractère permet de tenir un autre discours, plus attentif à saisir la coalescence des pratiques religieuses comme des formes culturelles, et qui pourrait être celui d'une « autre balkanité » : une « balkanité » revalorisée, non plus stigmatisée mais valorisée. La dimension transversale d'un rituel comme le *kourban* est ainsi mobilisée dans les discours arguant d'un certain « modèle de coexistence » en Bulgarie, discours implicitement ou explicitement porteurs de la revendication d'une forme de culture et de socialité balkanique positive (Gueorguieva, 1996 ; Zhelyazkova, 1996 ; Stantchéva, 1995).

Deux chapitres sont consacrés à la description de différents *kourbani*, dans des contextes variés, en commençant par les différents modes d'inscription du rituel « en ses sociétés », sous-entendant par là qu'il s'agira de croiser plusieurs contextes sociaux. L'ethnographie du rituel partira d'exemples touchant autant à des fêtes patronales qu'à des *kourbani* privés, et ce dans le cadre de pratiques chrétiennes et musulmanes. Ce que nous proposons d'appeler un « faire sacrifice », ce sont les manières de se représenter, de pratiquer, d'accomplir ou de « performer » le *kourban*. Le mode de déroulement d'un *kourban* collectif suggère l'exercice de compétences rituelles qui sont aussi des signes sociaux : un savoir « faire rituel » qui explique en partie que le *kourban* se voit généralement associé à un « monde » rural, villageois. Il constitue un mode d'investissement collectif dans un religieux localisé conjuguant les dimensions festives et votives en un espace-temps spécifique, formant un « genre rituel » dans lequel s'inscrivent des parcours multiples.

Le *kourban* est le réceptacle d'attentes et de comportements variés, entre les promesses privées qui le situent comme un marqueur événementiel dans une biographie, et les usages politiques d'une forme rituelle qui est toujours à la lisière entre religieux et festif et à ce titre peut se voir réemployée à différentes fins. On saisira le rituel comme une forme plastique travaillée par des contextes sociaux différents. Il témoigne de différentes manières de s'arranger avec la tradition et le changement, d'investir une intimité affective ou de témoigner d'une appartenance sociale. Cela nous conduira à traiter plus largement de la ritualité et de la religion, dans lesquelles s'agencent des configurations du soi qui peuvent autant en appeler à l'identité nationale qu'à des éléments biographiques, au sentiment de la nature ou à la filiation locale avec une église, un saint, un patrimoine sacré... Nous situerons ainsi le rituel entre local et global, entre tradition et transition.

---

## Deuxième partie : du *kourban* au sacrifice

---

La deuxième partie, composée de trois chapitres, est consacrée à l'analyse du *kourban* comme forme sacrificielle. Partant de la description du *kourban* en différents contextes, nous nous pencherons sur sa définition normative comme sacrifice sanglant. Nous traiterons de la mise à mort proprement dite, de la notion de santé (*zdravé*), du rapport aux animaux, des pratiques commensales, des dynamiques d'échange et de don. Le *kourban* nous semble constituer un opérateur de transformation, servant à articuler des passages d'un état à un autre, à lier lieu de culte et lieu de vie, à susciter la rencontre du particulier et du commun, du privé et du public.

Le sacrifice constitue notamment un discours spécifique sur l'alimentation : la manipulation du vivant et sa transformation en nourriture est un problème moral et religieux, notamment en islam où la maîtrise des comportements alimentaires constitue « une condition stratégique du salut parce que ce dernier exige la soumission des appétits physiques et des passions » (Benkheira, 2000 : 29). Mais c'est aussi le cas dans le champ chrétien oriental : « la consommation de viande, exceptionnelle en milieu rural, était et est encore souvent associée à un acte sacrificiel, pratiqué tant par les Grecs de Grèce (*kurbania*) que par les Arméniens de Turquie (*madagh*) » (Saunier-Leroy, 2001 : 495).

La construction d'un objet ethnologique est en même temps l'élaboration et la réélaboration d'un champ anthropologique. Il s'agira, en saisissant la configuration rituelle étudiée, le *kourban*, de reconsidérer la notion de sacrifice, un objet de référence de l'anthropologie du religieux. Dans ses relations avec le religieux et le rituel, dans les problématiques du don et de l'échange, et de manière diffuse sur de multiples terrains contemporains (concernant le rapport aux animaux, à la violence, à l'alimentation), le sacrifice est simultanément une thématique, un outil descriptif, un concept.

Nous tenterons de comprendre comment le *kourban* reflète des conceptions à la fois proches et différentes du sacrifice, entre islam et christianisme : nous verrons que, par son biais, se constituent des figures de l'autre religieux, social et culturel. Par ailleurs, le sacrifice constitue une manipulation de deux notions qui nous semblent centrales pour appréhender ce passage du vif au votif et au nutritif que représente le *kourban* : celle d'intégrité et celle de transformation. Enfin, nous développerons l'hypothèse que le sacrifice occuperait une place intermédiaire, transitoire voire transitive, entre ces deux modalités de la relation, ces deux paradigmes du social que sont le don et l'échange.

### Troisième partie : du rituel au culturel

---

Un chapitre final nous conduira de l'ethnologie du rituel à une anthropologie des Balkans. Nous ferons retour sur notre questionnement initial : quel rapport entretient le *kourban* avec cette qualification culturelle problématique, la « balkanité » ? La revendication assez large (dans le champ savant comme dans le discours public) d'un multiculturalisme qui ne vaut pas abolition des distances, ouvre une réflexion sur une représentation positivée et renégociée de cette « balkanité », à défaut d'en sortir. Elle consiste à convertir les stéréotypes négatifs, qui voient dans les Balkans une Europe souillée par l'orientalisme, en une vision positive de la diversité culturelle et confessionnelle balkanique, formulée comme une valeur.



Par les discours de la coexistence, en partie produits pour un usage politique, un lien se noue entre « exotique » et « familier », mais aussi entre anthropologie « native » et anthropologie « globale ». La notion de coexistence en Bulgarie serait une catégorie négociée de l'anthropologie balkanique, collant au contexte social et politique global d'un pays en « transition », en phase de redéfinition de sa place dans le monde contemporain. La balkanité effectuée ainsi, en un sens, son entrée sur la scène mondialisée de l'interculturel, signe d'un changement des contextes dans lesquels s'élaborent aujourd'hui les conceptions du soi et de l'autre.

Dans la conclusion, nous nous interrogeons sur les enjeux anthropologiques de ce travail. Les pays balkaniques post-communistes et « pré-européens », tant la perspective de l'adhésion à la Communauté Européenne conditionne leur histoire actuelle, et même s'il y a quelque ironie à les situer en attendant comme en dehors de l'Europe, sont un lieu d'expérimentation d'une anthropologie multi-échelles, « ni familière, ni exotique » (Herzfeld, 1987), attentive aux regards croisés, en miroir, entre ethnologies « natives » et « globales » ou en l'occurrence « européennes » (Váltchinova, 1998b). Programme anthropologique qui passe par une mise en perspective critique de l'unité de l'objet, par le maintien d'un équilibre entre ces deux tentations complémentaires que sont l'identité et l'altérité, et en montrant à l'œuvre, dans le récit que l'ethnologie fait d'elle-même, ce travail de différentes échelles d'expérience, d'observation, d'analyse.

**Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ?**

---

# Première partie : Du terrain à l'objet

## Chapitre 1 Faire le terrain, appréhender le *kourban*

*« Pourquoi es-tu là ? Regardes, toi, tu fais des milliers de kilomètres pour me poser des questions sur le passé alors que nos jeunes n'en ont rien à faire ».*

Dimitâr Méraikov, diado<sup>23</sup> karakatchane, Samokov.

### I Apprentissage d'un regard

---

#### 1) Un champ balkano-méditerranéen en Europe

##### Premiers terrains

Mes premiers pas en Bulgarie sont le fruit d'un « hasard objectif » : l'opportunité qui m'a été offerte en maîtrise d'ethnologie, d'effectuer un stage d'un mois, en été 1995, au musée historique de Samokov, une ville moyenne d'environ 30.000 habitants. Samokov est située à 50 kilomètres au sud de Sofia, dans le massif de Rila, au sud-ouest de la

<sup>23</sup> « Grand-père » : terme de parenté et d'adresse.

Bulgarie <sup>24</sup> . Pour accéder depuis la capitale à cette ville de montagne (900 mètres d'altitude), il faut emprunter le défilé de la rivière Iskâr. La route serpente jusqu'à de vastes plateaux d'altitude : Samokov s'étend le long de la rivière. On longe plusieurs usines avant de bifurquer vers le centre-ville, où l'autobus nous dépose à la gare routière (*avtogara*) après un trajet d'une heure et demi.

Sur quelques centaines de mètres, le centre-ville concentre de multiples strates historiques : traces du passé ottoman, telles que la mosquée *Bairakli* (1845) dont les fresques sont l'œuvre d'artistes de l'école de peinture de Samokov, et la fontaine ottomane du XVII<sup>e</sup> siècle ; monuments représentatifs de la construction nationale, tels que le *tchitalichte* Otetz Païssi (1859, rénovée en 1919) et le musée historique (1931) ; bâtiments et aménagements de l'époque socialiste, tels que la place centrale, qui donne sur l'hôtel de ville, l'annexe du musée avec sa galerie d'art et le cinéma, le *Tzum* <sup>25</sup> . Des vestiges thraces cotoient la statue de Zahari Zograf <sup>26</sup> , et une fresque contemporaine célébrant le tsar Ivan Chichman. Le centre-ville est également cœur commercial et nœud de communication, avec un marché quotidien, des cafés, de nombreux magasins et la gare routière.

Bien que sinistrée depuis les grands bouleversements consécutifs à la chute du communisme, l'économie de Samokov est restée diversifiée : plasturgie, textile, bois, agroalimentaire (fromage, viande). La ville tire aussi une partie significative de ses ressources de l'économie touristique, avec la proximité de la station de sports d'hiver de Borovetz, la plus importante du pays et réputée internationalement, à 10 kilomètres plus au sud. Ainsi, bien qu'adossée à un massif difficile à franchir, la ville ne souffre pas de son emplacement, entre la métropole qu'est Sofia et un pôle local comme Borovetz. Elle n'est pas loin non plus de deux axes de communication majeurs : celui qui traverse la Macédoine Bulgare en direction de la Grèce, *via* la vallée de la *Strouma* ; celui qui relie Sofia à Plovdiv.

Samokov a connu une période faste lors de la Renaissance bulgare (*Vâzrajdaneto*). Sa vie culturelle est marquée par « l'école de Samokov », école de peinture d'icônes contemporaine du début de la renaissance (Semerdjiev, 1913 : 222) ; la ville s'énorgueillit d'avoir engendré des acteurs intellectuels de premier plan, tels Konstantin Fotinov <sup>27</sup> . Au cours de l'époque ottomane et jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, sa vie économique s'est particulièrement développée grâce à l'industrie du fer : la ville tire d'ailleurs son nom du terme *samokov*, martinet.

<sup>24</sup> Nous étions trois étudiants à être partis de Lyon, avec l'aide financière de la Fédération des Ecomusées et Musées de Société (FEMS). Ce stage se déroulait dans le cadre du programme scientifique franco-bulgare OM2 (Observatoire des Montagnes de Moussala), qui bien que centré sur des recherches en physique et en biologie, comportait un volet sciences humaines et valorisation du patrimoine.

<sup>25</sup> *Tzentralen Universalen Magazin*, magasin central universel, galerie commerciale prototypique de l'économie socialiste.

<sup>26</sup> (1810-1853). Le représentant le plus célèbre de « l'école de Samokov », et un artiste bulgare de première importance.

<sup>27</sup> Né entre 1790 et 1800, fondateur en 1844 à Smyrne de la première revue en langue bulgare, *Liobosloviето*.

Tout au long de cette vaste période de transition de l'époque ottomane à la construction nationale, alors que se forment les appartenances sur des modes confessionnels ou nationaux, Samokov comporte des Bulgares, des Turcs, des Grecs, des Juifs, et en termes confessionnels des communautés orthodoxe, musulmane, juive, évangéliste<sup>28</sup>. Aujourd'hui, en termes de diversité communautaire, plus d'un quart de sa population est composée de Tsiganes, de confessions différentes ; la ville compte aussi un millier de Karakatchanes, sédentarisés entre les années 30 et 50. Significativement, ces groupes occupent, comme nous le verrons, des espaces opposés de la ville, mais toujours périphériques.

Lors de notre premier séjour à Samokov, en juillet-août 1995, nous logions à la *metoha* (ou *devitcheskija manastir*, couvent de jeunes femmes), que l'on désignait couramment comme « chez les grands-mères » (*pri babite*), parce que la plupart des religieuses étaient âgées. Pour gagner ce monastère datant du XVIIIème siècle, d'allure romantique, avec ses maisons en pisé, à colombages de bois, il fallait quitter le moderne centre-ville, par la rue du Tzar Boris III, pavée et bordée de maisons avec jardins. La *metoha* constituait tout à la fois un havre de paix, avec ses jardins fleuris agrémentés de sources, un lieu de résidence (le plus régulier était un enseignant néerlandais, que nous retrouvions séjour après séjour), et un espace fréquenté, à l'occasion des liturgies et cérémonies qui se déroulaient dans la petite église.

Par son unité de style et son caractère religieux, rythmé par le son des simandres<sup>29</sup>, l'endroit contrastait avec les quartiers de la ville où nous faisons nos premiers pas d'ethnologues en Bulgarie : le centre-ville, le quartier tsigane (*tsiganskata mahala*), le quartier karakatchane (*vlachkata mahala*), le quartier moderne (*novo samokovo*), situé de l'autre côté de la rivière *Iskâr*, à l'ouest, et jusqu'aux abords imprécis de la ville, terrains vagues où paissent des troupeaux de moutons, champs cultivés pour un peu d'autosubsistance. En parcourant alternativement toutes ces portions de la ville, nous naviguions entre des univers forts différents, du monde rural au centre urbain, des spacieuses villas typiques du *Vâzrajdane*to (Renaissance) aux blocs d'habitation décrépits des années 80, du quartier tsigane aux allures de bidonville aux maisons à trois étages des Karakatchanes partis travailler en Grèce.

Nous passions un temps non négligeable dans l'*avtogara*, pour nous rendre en autocar dans les villages des environs, Raduil, Maritza, Govedartzi, Béli Iskâr, Madjaré, Belchin, Dospeï, Draguchinovo, Chipotchané... autant de terres de *kourban* à mes yeux ! Ces atmosphères villageoises pouvaient me sembler très variables, de l'ennui profond à l'heureuse découverte. J'ai vite eu le vague sentiment d'une opposition entre Raduil et Govedartzi : ce dernier me semblait austère et rugueux, sinistré, j'y voyais un monde masculin, notamment marqué par la boisson et une défiance vis-à-vis de l'« étranger » importun que j'étais. Le premier m'apparaissait comme accueillant, hospitalier, et j'y nouais d'emblée des relations d'enquête agréables, notamment avec les actives veuves qui s'occupaient des petites chapelles disséminées dans ses environs. C'était sans

---

<sup>28</sup> Avec la création à la fin du XIXème siècle d'un séminaire protestant par des Américains.

<sup>29</sup> Pièces de bois sur lesquelles on frappe avec un marteau en bois, pour signaler les offices.

## Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ?

---

compter sur le fait que Raduil avait déjà servi de terrain à une ethnologue bulgare (Anguelova, 1948), et plus récemment à des enquêtes collectives<sup>30</sup>. Sa proximité de Borovetz pouvait aussi expliquer que la présence d'un Français n'y soit pas totalement incongrue...



*La place centrale de Samokov, avec la mairie à gauche*<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Notamment dans le cadre du programme « La culture quotidienne dans le village socialiste », 1993 (Roth, Wolf, Dobrova, Petrov, 1997).

<sup>31</sup> Sauf mention contraire, toutes les photos présentées dans ce travail sont de moi.



*Au centre-ville, l'entrée du marché et l'avtogara (en bas à gauche)*



*Depuis une chambre de la metoha, le réveil au son des simandres (ci-dessous)*

### **Irruption et insertion dans l'espace-temps rituel**

Ma première expérience concrète du *kourban* a ainsi eu pour cadre un village des environs de Samokov, Raduil, situé dans le massif de Rila, au sud-ouest du pays. Il s'agissait d'une fête villageoise en l'honneur de *sveti Ilija* (saint Elie), célébrée le 20 juillet, à l'occasion de laquelle un *kourban* était organisé, par un petit comité principalement composé de retraités, pour l'ensemble des villageois. Mes notes évoquent l'ensemble des opérations sur un mode factuel : il s'agissait de ce qui m'était donné à voir, à entendre, à toucher, à goûter, non pas de ce qu'il m'était permis de comprendre, car à part ce que me traduisaient parfois nos accompagnateurs Bulgares, je ne pouvais me fier qu'à mes sens et ma propre logique. J'avais l'impression abrupte de faire irruption dans un monde vivant, en marche, en ordre selon son rythme et ses finalités propres, mais qui m'échappait sitôt que je tentais d'en saisir un fragment :

« 14 moutons tués, vers 5 heures du matin. Population âgée. Le pope a sanctifié les outils, nous arrivons au dépeçage des moutons. 35 personnes. Office dans l'église orthodoxe. Cierges pour les morts. Débitage en petits morceaux, tablée de découpe. Les chaudrons bouillants : aromates et moutons en cuisson. Mouton coupé sur crochets. Tout se passe dans l'enceinte de l'église. Un ou deux jeunes tournent au milieu. Une femme



prépare le riz. Une table est consacrée à la découpe des légumes, une au riz, une à la viande, une pour les viscères, un lavoir pour les boyaux, un billot pour la découpe grossière. Activité soutenue, ambiance assez gaie, ça discute pas mal. Seuls les abats sont bouillis pour l'instant. Foie. Noter la moyenne d'âge. Un *kourban*, c'est du mobilier. Tables, une commode, des ustensiles (chaudrons, haches, couteaux)... ».

Les notes continuent : « Le pope : pour lui, l'important, c'est la prière, la bénédiction, les cierges, pas le sacrifice, dont les gens ne parlent pas. (...) Six égorgeurs, une femme, Balkana, est chef de cuisine. Nous sommes maintenant à *l'obrok*, sanctuaire. "*Obritcham*" : consacrer, promettre. Source, arbre. L'église n'a qu'une importance institutionnelle. Rite religieux populaire : "c'est une prière en mangeant". L'église récupère le rite. (...) Le soir, le pope sortira pour lire la prière, c'est là que le *kourban* est sanctifié puis mangé. Achat des moutons : cotisation du village, comité d'organisation, présidé par le pope. (...) On prend un mouton entier, sans défaut, c'est un honneur de se faire acheter un mouton pour le *kourban*. La victime : "comme une jeune mariée", on lui offre le pain et le sel. "Comme on choisit une jeune femme : épaisse et belle". Pour le bien de la maison ».

Dans cette évocation des premiers pas en « terre kourbanique », sans que je m'en aperçoive alors, sans que je parvienne à relier entre eux ces faits proches d'un état brut, la plupart des composantes rituelles, symboliques et sociales de cette manifestation socio-religieuse qu'est le *kourban* étaient présentes à l'état d'événement rituel, condensant non seulement une multitude de gestes, de comportements, de paroles et de sensations (dimension importante, ne serait-ce que par l'aspect « gustatif » du sujet), mais aussi de relations sociales, familiales, amicales qui le constituent en tant que fait social, le tout en rapport avec un territoire et une temporalité également marqués, travaillés, agis par la ritualité : le rituel constituait un espace-temps dans lequel j'étais aussi inséré.

De ce premier séjour a émergé un projet d'enquête : étudier la ritualité sacrificielle du *kourban* en tant que telle. Après un mémoire de DEA <sup>32</sup>, je décidais de continuer en thèse sur un sujet qui m'apparaissait alors, il faut bien le dire, d'un exotisme consommé. Le *kourban* me semblait un objet liminal ou transversal, participant d'un véritable maillage social, symbolique, culturel remontant dans l'histoire religieuse, culturelle, voire politique de la Bulgarie et des Balkans. Ces premiers terrains bulgares, dans la région de Samokov et les villages environnants (principalement Raduil et Govedartzi), correspondent ainsi à trois séjours échelonnés de 1995 à 1997. Ils furent à la fois constructeurs d'une approche et porteurs de remises en question, constituant ce que j'appellerai un « sous-terrain », soit un ensemble d'expériences, d'observations générales, d'intuitions, de rencontres, de lectures constituant un panorama anthropologique large, dans lequel on fait l'apprentissage de positions et de clés de lecture variées. Ces différents espaces et temps ethnographiques correspondent à autant d'étapes de la construction d'un objet et d'un regard.

---

<sup>32</sup> « C'est comme ça qu'on prend la vie ». Le *kourban* (sacrifice sanglant) dans la région de Samokov (Bulgarie), Mémoire de DEA, sous la direction de François Laplantine, Université Lumière Lyon2, Faculté d'Anthropologie et de Sociologie, 1996.

### Déplacements et désenclavements

C'est le déplacement sur d'autres terrains, lors de séjours longs ou de déplacements ponctuels, qui m'a permis de renouveler mes interrogations et mes axes de recherche. Ainsi de mes expériences dans la région de Strandja (sud-est) en 1996, les villages de Razgrad et Zlatija (nord) en 1998, la région de Plovdiv et notamment la ville d'Asénovgrad (centre sud) et ses environs en 1999-2000<sup>33</sup> et en 2002. J'y ajouterai des passages divers dans des villages et villes tels que Bobochevo en Macédoine bulgare (1997), Bansko dans le Pirin (2002), Rakitovo dans les Rhodopes (2002). Si Samokov a constitué mon terrain initial, Asénovgrad a représenté une nouvelle approche du fait rituel. D'une part, cette ville située à proximité du deuxième monastère du pays, celui de Batchkovo, et parsemée de nombreux lieux de culte, a fait du religieux un patrimoine et une réputation : à ce titre, elle est bien connue et étudiée par les ethnologues et les folkloristes (entre autres Marinova, 1996, 1998a, 1998b ; Ganeva-Raïtcheva, 2004 ; Bokova, 2004).

D'autre part, le type d'environnement d'une ville moyenne comme Asénovgrad, conjuguant des caractéristiques urbaines et rurales, me semble offrir un cadre fécond pour étudier un rituel qui est associé à un monde local rural. A ce titre, je me suis intéressé à la ville et ses environs, à l'exemple des deux villages voisins de Dolni Voden et Gorni Voden : le premier est un gros village musulman dans lequel j'ai participé au *Kourban baïram* (la « fête du sacrifice », qui commémore le sacrifice d'Abraham) ; le second est un village quasi-exclusivement chrétien, dans lequel se pratique un rituel de fertilité appelé *Zlatnata labâlka* (Pomme d'or). Pour toutes ces raisons, les terrains effectués à Asénovgrad et dans ses environs occuperont une place significative dans ce travail.

Mon expérience ethnographique a ainsi pris la forme d'une dizaine de séjours, de un à sept mois, pour une durée totale d'environ deux ans<sup>34</sup>. Elle porte principalement sur la Bulgarie, la Grèce constituant une sorte de « terrain complémentaire », qui s'est avéré particulièrement enrichissant pour plusieurs raisons<sup>35</sup>. D'une part, on ne peut que constater la similitude des pratiques et des traditions rituelles entre la partie de la Bulgarie sur laquelle j'avais travaillé (au sud du Balkan) et le nord de la Grèce, notamment la Macédoine et la Thrace. Au nord de la Grèce, le *kourbani* constitue une tradition encore vivace (Aikaterinidis, 1979 ; Georgoudi, 1979 ; Papageorgopolou et Brouskou, 1992).

<sup>33</sup> Pour ce séjour, j'ai bénéficié d'une bourse « aires culturelles » du Ministère des Affaires Etrangères, dans le cadre d'une convention entre le Centre de Recherches et d'Etudes Anthropologiques (CREA – Université Lumière Lyon2) et l'Institut de Folklore de Sofia (Académie des Sciences Bulgare).

<sup>34</sup> Il n'est pas possible de mentionner toutes les personnes qui m'ont aidé lors de ces séjours, mais je tiens à remercier Bojidar Alexiev et Malina Stamatova, qui ont plus qu'accompagné les premières périodes de terrain, avant l'apprentissage du Bulgare, ainsi qu'Assia Popova, Galia Vâltchinova, Meglena Zlatkova, Krassimira Krâstanova, Irena Bokova, Tzveta Bâtchvarova.

<sup>35</sup> L'extension de mes recherches en Grèce a notamment été rendue possible grâce à deux bourses d'étude de l'Ecole française d'Athènes (EFA), en octobre 2000 et en mai 2005. Je mentionne aussi l'aide ponctuelle du Groupe de Recherches et d'Etudes sur la Méditerranée et le Moyen-Orient (GREMMO-CNRS), Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon.

D'autre part, la Grèce est un pays sur lequel, en comparaison avec la Bulgarie, les sources et travaux anthropologiques sont d'un accès relativement facile. Un certain nombre d'anthropologues, anglais et américains, mais aussi grecs d'expression anglaise et français, ont conduit des enquêtes de terrain dans ce pays, voire l'ont constitué en un terrain de référence de l'anthropologie de la Méditerranée (l'un des premiers est Campbell, 1964 ; pour une synthèse, voir Zoïa, 1990 ; Papataxiarchis, 2005). Enfin, le fait rituel et le champ religieux sont des domaines bien travaillés de l'anthropologie de la Grèce (Danforth, 1982, 1989 ; Zoïa, 1990 ; Dubisch, 1995 ; Séraïdari, 2005).

Mon intérêt pour les relations entre Bulgarie et Grèce s'est d'abord manifesté par le biais d'une communauté grecophone anciennement pastorale, les Karakatchanes, dont j'avais côtoyé certains représentants à Samokov et à Sliven (centre du pays)<sup>36</sup>. Dès 1997, j'effectuai quelques incursions dans la région de Thessalonique, en suivant des Karakatchanes de Samokov lors de leurs migrations pendulaires<sup>37</sup>. C'est surtout en 1999 et en 2000 que je m'intéressai à la pratique du *kourbani* dans la Macédoine grecque, notamment à Aghia Eleni dans la région de Serrès (2000), l'un des villages où l'on trouve le fameux rituel des *Anasténaria*, fête des saints Constantin et Héléna, qui par ses particularités (dimension confrérique, pratiques de transe, danses sur les braises) a fait l'objet de multiples interprétations (Danforth, 1989, 1991 ; Megas, 1982 ; Romaios, 1949).

Sous le nom de *Nestinarstvo*, les *Anasténaria* sont également connues et pratiquées en Bulgarie, dans le massif de Strandja, aux confins actuels entre Bulgarie et Turquie (Arnaoudov, 1996 ; I. Gueorguieva, 2001). C'est en subissant en 1924 un déplacement en Macédoine grecque, que les populations grecques ont importé le rituel avec elles. La description de ce rituel, qui comporte des *kourbania*, permet de faire apparaître deux dimensions importantes du fait rituel dans les Balkans : d'une part la revendication d'antériorité, d'antiquité, d'autochtonie au travers de la ritualité, d'autre part la mobilité et le changement de cette ritualité, qu'illustre le caractère translocal et transnational des *Anasténaria*. La comparaison d'un même rituel en Bulgarie et en Grèce, qui comporte des *kourbani*, m'a conduit à m'interroger sur les croisements de traditions par-delà les contextes nationaux.

De multiples allers-retours transfrontaliers, de la confrontation de sources bulgares et grecques, ainsi que de la découverte de l'ethnologie de la Grèce (notamment inspirée par les modèles anglo-saxons), a germé l'idée d'une approche multiscalaire du *kourban* : non pas comme un « modèle rituel » appliqué identiquement en toutes circonstances, mais comme un « genre rituel » (expression que je tenterai de définir plus loin) qui varie d'un contexte à l'autre, qui est revêtu de fonctions sociales et symboliques diverses, qui est lui-même interprété différemment en tant que pratique religieuse, tradition, mode festif,

<sup>36</sup> En partageant l'intérêt d'une autre étudiante, Marie-Pierre Reynet, pour cette communauté, et en faisant du terrain avec elle (Reynet, 1998).

<sup>37</sup> Et ce toujours avec Marie-Pierre Reynet : en 1999, nous sommes allés fréquemment dans la commune de Thermi où nombre d'entre eux se retrouvent pour travailler dans l'agriculture, le bâtiment, des usines ou des commerces. Lors d'un autre séjour à Thermi en 2002, j'ai à nouveau retrouvé des Karakatchanes déjà rencontrés à Sliven. Au fur et à mesure, les « migrants » devenaient « habitants », achetant une maison ou un appartement, scolarisant les enfants, achetant un commerce.

etc.

Il me semblait ainsi nécessaire d'interroger des contextes nationaux à la fois différents et similaires, des terrains ou des inscriptions culturelles diversifiés mais comparables (des rituels, des localités, des communautés variés). Il s'agissait de « désenclaver » mon objet de recherche, me sentant peu attiré par une approche monographique ou une problématique d'anthropologie du religieux à strictement parler, commençant davantage à réfléchir à une multiplicité d'usages et de pratiques du rituel. C'est finalement sous cette forme d'un rituel dont on observe la répétition non seulement au même endroit mais dans plusieurs contextes, que le *kourban* m'apparaissait comme un objet pertinent d'une anthropologie des (ou dans les) Balkans.

### Bulgarie-Grèce : des voisins en Europe

Il semble ainsi possible de situer ce travail dans un vaste champ que nous appellerons « balkano-méditerranéen », faisant faute de mieux référence à des « aires culturelles » au sens des anthropologues, mais les croisant afin de ne pas les circonscrire. Notre démarche entend constituer tout à la fois un discours dans ce champ et un discours sur ce champ. Notre objet, le *kourban*, est à la fois une porte d'entrée sur la Bulgarie et la Grèce comme pays du champ « balkano-méditerranéen », et le prétexte à un questionnement sur ce qui les identifie comme tels. Il fait simultanément l'objet d'une ethnologie du rituel et l'objet d'une anthropologie dans les Balkans. La Grèce constituait un choix cohérent parce qu'il s'agit d'un pays en même temps voisin et différent de la Bulgarie.

D'un point de vue historique <sup>38</sup>, ce sont des voisins complémentaires, car ils partagent un héritage commun : celui de peuples du millet chrétien (*rûm millet*) à l'époque ottomane. Ainsi, durant cinq siècles, « Grecs » et « Bulgares » <sup>39</sup> ont fait partie d'une même unité politique, l'empire ottoman, et d'un même groupe confessionnel au sein de cet empire ; ils partagent de nombreux traits culturels (à commencer par leur tradition orthodoxe commune) notamment dans les zones de peuplement mixtes ; ils seront enfin impliqués, entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle, dans des constructions nationales fort comparables mais inévitablement concurrentes. Ce sont donc aussi des voisins dissemblables, tant pour des raisons d'histoire longue que de rivalité territoriale et politique (Castellan, 1991 ; Prévélakis, 1994 ; Mazower, 2000 ; plusieurs contributions sur ces thèmes dans *Balkan studies*, 1984).

L'historiographie grecque a longtemps situé ce pays à part dans les Balkans, comme

---

<sup>38</sup> D'une manière générale, les références historiques mobilisées ne remontent pas au-delà de la période ottomane, soit la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : il s'agit du découpage retenu par Castellan pour son « histoire des Balkans » (Castellan, 1991). Il nous semble judicieux de prendre pour référence historique la construction des cadres des nations grecque et bulgare, y incluant en amont la gestion de l'héritage ottoman, et en aval le projet européen. Bien que connaissant des mutations majeures en contexte de globalisation (Appadurai, 2001), les « sociétés nationales » restent un point de référence.

<sup>39</sup> Nous utilisons ces terminologies nationales par commodité, bien que conscient de l'anachronisme qui consiste à projeter des catégories nationales « modernes » sur des périodes qui précèdent les processus de construction nationale : à l'époque ottomane, les Grecs sont d'ailleurs appelés *Romaioi* (Herzfeld, 1987).

l'un des berceaux de la civilisation européenne (Herzfeld, 1986, 1987). La Bulgarie, quant à elle, a défini sa place en tant que nation à l'aide de marqueurs d'autochtonie tels que l'antiquité thrace, et de facteurs d'unité culturelle tels que la slavité. Sur ces bases identitaires pensées comme concurrentes, l'histoire moderne des relations entre les deux pays est ponctuée par des épisodes conflictuels, notamment dans des zones disputées et qui deviendront frontalières, telles que la Macédoine et la Thrace. Chacun garde un souvenir amer de son voisin : les échanges de population, qui ont largement marqué les Balkans entre les deux guerres mondiales, représentent des blessures vivaces dans les mémoires et les histoires familiales (pour l'exemple de la Macédoine grecque, Karakasidou, 1997 ; voir aussi Agelopoulos, 1995, 1997).

Les relations entre les deux pays oscillent entre un passé ottoman commun puis des constructions nationales différentes et souvent antagonistes, une histoire récente marquée par les oppositions idéologiques de la guerre froide et un processus de réexamen de leurs relations à l'horizon de l'adhésion imminente de la Bulgarie à la Communauté Européenne. Cette échéance peut-elle être conçue comme point de départ d'un nouveau champ de recherche sur les relations entre ces voisins, complémentaires autant que dissemblables, que sont la Grèce et la Bulgarie ?

En effet, la Grèce y gagne son seul voisin balkanique pleinement membre de l'Union européenne, et perd ainsi sa place d'unique acteur communautaire de la région, qui l'isolait autant qu'elle la plaçait dans une situation de levier régional. La Bulgarie voit là l'aboutissement de quinze ans de « transition » post-socialiste, qui l'a conduite à des changements profonds, tant économiques et sociaux que politiques : l'aspiration européenne, parfois porteuse de découragement, a constitué le butoir de la plupart des agendas du pays (Ragaru, 2002). La référence communautaire européenne contribue à modifier la vision de soi et de l'autre de ces deux pays, ce que Michael Herzfeld nomme présentation de soi (*self presentation*) et connaissance de soi (*self knowledge*) (Herzfeld, 1987).

### **Les Balkans dans l'Europe : une histoire à assumer ou à dépasser ?**

L'histoire commune de la Grèce et de la Bulgarie, autant faite de liens en partage qu'en dispute, ne peut se penser indépendamment de l'histoire d'une catégorie elle-même problématique, celle de « Balkans ». L'entité « Balkans » est une aire culturelle, un concept politique, une réalité géographique, mais aussi un système descriptif et normatif, et enfin un imaginaire (sur toutes ces questions, voir Todorova, 1997), né de la « question d'orient » : il s'agit de la désignation par les « grandes puissances », de ce que l'on a longtemps appelé la Turquie d'Europe, au moment où l'Empire ottoman se défaisait, laissant place à des configurations régionales inédites : les Etats-nations (Mazower, 2000).

Il convient d'interroger cette entité conceptuelle, les Balkans, et ses catégories afférentes que sont le « balkanisme » et la « balkanité » (Todorova, 1997), notamment à l'aune des changements majeurs intervenus dans les configurations régionales. Depuis son adhésion à la Communauté Européenne en 1981, la Grèce a vu changer son paysage politique, dans le sens d'une pluralisation et d'une évolution des « discours de la

nation ». De nouvelles questions surgissent dans le paysage politique grec sous l'influence du processus européen, telles que l'adhésion de Chypre, de pays voisins des Balkans, peut-être de la Turquie. Devenue terre d'immigration et porte de la Communauté Européenne, la Grèce est confrontée à de nouvelles formes d'altérité (Papataxiarchis, 2005) issues de changements géopolitiques globaux<sup>40</sup>.

La fin de la guerre froide a entraîné une recomposition globale dont les impacts régionaux sont nombreux : la zone considérée en est un bon observatoire, en croisant des histoires récentes fort différentes et maintenant convergentes. La Bulgarie voit ses références historiques récentes (influence russe et soviétique, discours unitaire de la patrie, modèle socialiste) en plein bouleversement. La société bulgare est à un croisement, avec la constitution en quinze ans d'une diaspora, la réorientation complète (et difficile) de ses bases économiques et sociales. Le discours officiel sur la place de la Bulgarie dans les Balkans et en Europe semble avoir connu de profonds changements, dans le sens d'un renoncement à la vision nationaliste de soi que le pays avait, implicitement ou explicitement, jusque-là. Mais depuis 1989, le pays est aussi dans une situation de crise sociale chronique, euphémisée sous le terme de « transition » (*prehod*, voir Baïtchinska, 1997).

---

<sup>40</sup> Ainsi de l'immigration des Pontiques après la disparition de l'Union soviétique (Bruneau, 2000).



Localisation des lieux cités dans le texte ; Les Balkans (en haut) ; Bulgarie et Grèce du nord (en bas) <sup>41</sup>

Comme nous le développerons à la fin de ce travail, l'un des enjeux semble de positiver la notion de « balkanité » en faisant des pays balkaniques des pays européens à part entière, avec leur propre européanité pourrait-on dire (Ragaru, 2002). On peut s'interroger sur la revitalisation, après plusieurs décennies de neutralisation de cette catégorie par la guerre froide, d'un prisme balkanique pour aborder cette région de l'Europe (Yérasimos et alii, 2002). Le délitement d'un pays voisin, l'ex-Yougoslavie, la crise globale des ex-pays socialistes et ses traductions politiques, ont réactivé le spectre d'une balkanisation.

D'un autre côté, on ne peut nier qu'une commune « balkanité » est parfois revendiquée, en réaction à des modèles de société associés à une Europe occidentale intrusive, bureaucratique, normative : en Grèce, le sentiment européen reste ambivalent

<sup>41</sup> Cette carte a été réalisée par Pierre Sintès, que je remercie pour son aide.

(Herzfeld, 1999). Derrière des objets culturels transversaux qui renvoient à des pratiques communes entre groupes ethniques et confessionnels (par exemple le *kourban*), est pointée une sorte de balkanité positive, « présentable », à l'instar du « modèle de coexistence » bulgare (Gueorguieva, 1996 ; Stantchéva, 1996) censé attester des échanges, des croisements, des fonds communs autant que des « bonnes distances » entre les peuples.

## 2) Du terrain au texte, du texte au terrain

### Du voyage au terrain

La cohue des *babi* (pluriel de *baba*, grand-mère) se précipitant vers nous, une assiette de *kolivo* et une cuiller à la main, à la sortie de l'église ; la torpeur accablante de cette place de village où nous laisse un autobus, et qui semble seulement peuplée d'ivrognes ; la traduction douloureuse des propos de ce berger pomak de Iakorouda racontant, dans un refuge du massif de Rila, la sombre période de la bulgarisation forcée des noms musulmans ; nos colocataires de la *metoha* (couvent) de Samokov, en rupture de ban, semblant se cacher d'une mafia diffuse ; les arbres resplendissants cachant les maisons bourgeoises de la rue Ivan Vazov, à Plovdiv au mois d'août ; ces mulets chargés de valises encore étiquetées depuis l'aéroport d'Amsterdam, croisés sur un chemin de crête désert du mont Moussala<sup>42</sup>, le groupe de touristes loin derrière ; le *horo* (ronde) dansé avec perplexité sur la place centrale d'un quartier tsigane, devant deux cents paires d'yeux ébahies de tant d'exotisme (des Français dans le *mahala* !<sup>43</sup>) ; filles maquillées et habillées de façon provocante allumant solennellement des cierges à Pâques ; limousines allemandes flambant neuves qui se fraient un chemin parmi les trous et la boue des ruelles ; femmes pomaks aux habits incroyablement bariolés attendant l'autobus...

Dans les parenthèses rêveuses de l'écriture, lorsque l'on triche un peu avec un sujet de thèse qui à force d'être objet d'analyse en vient parfois à perdre ce caractère vivant, contrastif qui donne sa profondeur particulière à l'expérience ethnographique, survient la foule des impressions premières, celles des séjours novices, dès 1995. Bribes, détails, impressions, paysages, d'une saveur ou d'une teneur dont on n'est pas toujours certain, mais qui *incorporent* littéralement l'expérience du terrain. Le terrain a ainsi commencé par un voyage, et la Bulgarie s'est d'abord présentée à moi comme un paysage, dans tous ses contrastes.

Ce n'est pas seulement des faits engrangés par l'observation ou des données récoltées à des fins documentaires, dans les livres, les musées, les archives, etc. que provient la perception initiale du « terrain » : il y a la masse de ces détails, sensations, intuitions, accumulés sans autre but que de s'orienter dans un autre quotidien. Un ensemble de choses vues, lues, entendues, palpées, goûtées sans esprit de système (ou de méthode) et que l'on rapporte parfois à son insu, sans les déclarer à la douane : le « relevé » de « nos cinq sens humains » (Agee et Evans, 2002 : 115).

<sup>42</sup> Situé dans le massif de Rila, Moussala est le plus haut sommet des Balkans, avec ses 2925 mètres.

<sup>43</sup> *Mahala* : quartier.



## Rendre compte d'une expérience

Ces impressions premières font partie intégrante de la démarche de recherche : elles nous semblent participer d'un mode « micrologique » de la connaissance (Laplantine, 2003), qui suppose d'admettre que l'on passe par une infinité d'expériences, y compris celles, initiales, de la découverte. La question est alors : comment élaborer ces expériences en connaissances ? La scientificité de la démarche ethnologique me paraît relever de deux exigences indissociables : le travail d'objectivation et l'effort d'ordonnement des données en vue de leur analyse, l'énonciation des multiples positions qui ponctuent cette démarche et lui confèrent sa forme spécifique<sup>44</sup>. Il convient d'explicitement la construction mutuelle du terrain et du texte.

Produit concret de la recherche, ce dernier n'est pas seulement un résultat à visées conclusives, un terme qui marquerait l'aboutissement du mouvement de la réflexion, mais un état déterminé de ce mouvement. Le travail d'écriture est une instance particulière de l'ethnologie : le passage de l'expérience au récit, l'ouvrage et la mise en forme d'un sens et d'un soi, la « construction d'un soi par la fiction » (Clifford, 1996 : 113)<sup>45</sup>. Pour présenter ma démarche de recherche, j'aurai recours à deux modes d'analyse du discours anthropologique : le mode interprétatif et le mode réflexif. Ils permettent d'interroger la manière dont la construction d'un objet renvoie simultanément à la position d'un sujet (Clifford, 1996) et à l'exposition d'un contexte (Kilani, 2000b).

Toute activité de recherche procède initialement d'une expérience globale, plurielle et contrastée, qui déborde le champ patiemment balisé et cultivé par l'enquête et l'analyse. Comment rendre compte, dans le corps de la recherche, des multiples conditions du « terrain » dans son ensemble et de l'ethnologie en construction ? On n'arrive pas ethnologue sur le terrain, on devient ethnologue du terrain se construisant : on est autant construit par le « terrain » qu'on le construit. L'ethnologue et les gens qu'il cotoie sur le terrain négocient mutuellement où se poser, où poser les regards, les mots, les gestes : ils coproduisent ce qui deviendra *une* ethnologie<sup>46</sup>. Le terrain constitue ainsi un

<sup>44</sup> Comme disait Foucault de son propre texte, « à chaque instant, il prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites, se cogne sur ce qu'il ne veut pas dire, creuse des fossés pour définir son propre chemin. A chaque instant, il dénonce la confusion possible. Il décline son identité, non sans dire au préalable : je ne suis ni ceci ni cela. Ce n'est pas critique, la plupart du temps ; ce n'est point manière de dire que tout le monde s'est trompé à droite et à gauche. C'est définir un emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages ; c'est (...) essayer de définir cet espace blanc d'où je parle » (Foucault, 1969 : 27).

<sup>45</sup> « La compréhension ethnographique (une position cohérente de bienveillance et d'engagement herméneutique) doit être considérée davantage comme une création de l'écriture ethnographique que comme une qualité réelle de l'expérience ethnographique ».

<sup>46</sup> Le terme de « coproduction du savoir » par l'ethnologue, ses interlocuteurs sur le terrain et les différents acteurs (professionnels, institutionnels, etc.) impliqués dans la recherche avait été employé par Noël Barbe, Conseiller à l'ethnologie au Ministère de la Culture, Direction Régionale des Affaires Culturelles en Franche-Comté, dans le cadre d'une mission de recherche/action que j'avais accomplie en 2001 au sein du Parc naturel régional du Haut-Jura. Il me semble bien caractériser le travail médian de l'ethnologue, amené à impliquer ses interlocuteurs, quels qu'ils soient, sous une forme ou une autre, dans son écriture, leur demandant implicitement ou explicitement de produire ce que l'ethnologue va re-produire, post-produire, etc.

espace-temps d'interaction avec des personnes, par rapport auquel nous sommes tour à tour impliqué et distancié, en mouvement continu entre plusieurs échelles d'observation et plusieurs perspectives interprétatives.

Un terrain n'est pas seulement construit au travers d'un objet, mais doit être conçu dans sa globalité, impliquant ce que j'appellerai le « sous-terrain » (terme également employé par Abélès, 2002) : les multiples formes que prend l'expérience ethnographique. On trouve dans le sous-terrain tout ce qui échappe aux conceptions exclusivistes et puristes qui voient dans le travail académique le véritable substrat anthropologique, mesuré, épuré, affranchi des préjugés. A l'approche objective et objectivante du terrain, comme travail de construction du contenu, de découpage de l'objet, répond l'approche subjective et subjectivante du sous-terrain, qui restitue le clair-obscur de l'expérience ethnographique. Elle articule les passages de l'expérience à l'analyse, du ressenti au compris, du vécu au narré. Pour reprendre la métaphore cinématographique dont fait usage François Laplantine pour *décrire la description* (Laplantine, Nouss, 2001 : 305-308 ; Laplantine, 2003c : 45-46), le « sous-terrain » est tout ce qui se situe « hors-champ » du travail ethnologique comme construction d'un objet, mais dont la prise en compte s'avère nécessaire pour comprendre la succession des étapes qui ponctuent le terrain et leur réagencement en récit.

Loin de l'héroïsation de l'ethnologue jamais pris en défaut et plein de ressources, qui serait sur le terrain comme dans son « milieu naturel », le travail d'enquête ne m'a jamais paru aussi naturel et évident qu'il ne mérite une explicitation et une formulation. L'expérience d'un terrain étranger mobilise l'intégralité de nos ressources. Il nous met parfois dans des situations d'incompréhension et de naïveté pouvant aboutir à des remises en cause de notre présence même sur le terrain, et de la manière dont nous nous concevons sur ce terrain<sup>47</sup>. Dans l'*ethos* de l'ethnologue au travail, le « bonheur de ne pas comprendre » (Pouillon, 1993) a pour pendant « l'état anxieux » (Devereux, 1966)<sup>48</sup>. Le fait de centrer mon attention sur un rituel comme le *kourban* fut parfois un carcan duquel je me demandais comment m'extraire et rendre compte, en même temps qu'une occasion inouïe de stimuler ce que j'appellerais le travail de fiction ethnologique.

Ce travail suppose d'intégrer tout ce qui est vécu lors de l'expérience ethnographique comme une composante à part entière de notre mode de raisonnement et de ressenti, et non comme une pure succession de « données ». L'expérience de terrain comprend des éléments sensibles, intellectuels, sensoriels, esthétiques, ludiques, etc. Elle accorde une place spécifique au déplacement et à l'improvisation. Elle est enfin porteuse de

<sup>47</sup> Les aléas et les impondérables inhérents à tout travail empirique en sciences sociales se trouvent grandement augmentés s'agissant d'un terrain allogène dont la facilité d'accès diminue en fonction du nombre de préalables à acquérir : maîtrise suffisante des modes d'expression, accoutumance à un mode de vie permettant d'acquérir un minimum d'automatismes, notamment dans les relations quotidiennes qui constituent souvent la nourriture de base de la recherche, mise en place progressive de points de repères culturels, historiques, politiques, etc. qui nous rendent peu à peu aptes à nous orienter dans un certain nombre de situations, à improviser et à décliner des « identités » ou plutôt des « positions » différenciées selon ces situations, découverte progressive enfin de l'étendue du territoire exploré, étendue qui dépasse le seul plan scientifique...

<sup>48</sup> Dans le cas d'une thèse, édifice fragile, conçu dans un relatif isolement, cet état anxieux est souvent un état d'indétermination.

désillusions et de remises en cause : sur le terrain, l'autre n'est pas ce que je croyais et je ne suis pas ce que je pensais. Ainsi, les choses ne se laissent pas comprendre, mais elles sont réagencées par la démarche de recherche. La construction de cette démarche n'est pas un travail linéaire, strictement procédurier ou technique : elle alterne des phases d'accélération, de ralentissement, d'harmonisation ou de chaos, lors desquelles s'opèrent des choix théoriques imprévus qui viennent influencer les options méthodologiques initiales.

### Un « léger gauchissement »

Je me suis longtemps représenté mon approche ethnographique comme une tension permanente entre désir et réalité, une sorte de balancier qui, alternativement, vous projette des nimbes de la spéculation intellectuelle vers le rivage abrupt des faits ou, vous plongeant dans le quotidien, semble différer en permanence le moment de la compréhension. Cette diffraction des données et des pensées est une dimension intégrante de la démarche de recherche, du travail de construction d'un terrain et d'un objet. Le propre de l'expérience ethnologique est le décalage : c'est en expérimentant une position médiane entre immersion et distance que l'ethnologue entend produire une connaissance singulière. Lui-même acquiert cette expérience sur le terrain : qu'on la nomme décentrement, implication, participation, etc., qu'elle soit intuitive ou intégrée à une méthodologie, elle a été abondamment décrite par les ethnologues. Chez certains, elle alimente le journal intime écrit en négatif du travail scientifique proprement dit, chez d'autres elle constitue le texte ethnologique lui-même (Rabinow, 1977) : en tout cas elle constitue le cours normal des choses qui surviennent sur le terrain.

Bien que n'ayant rien de spécifiquement ethnologique (les ethnologues n'ont pas le monopole de l'expérience du décalage), ce sentiment ou plutôt cette posture en décalage sont en général posés comme un préalable : la capacité de se déprendre de soi, d'oublier ses propres catégories et de se mettre à la place de... On s'essaye alors à une forme de mise en veille des catégories du jugement, en goûtant, regardant, touchant, ressentant sans esprit de système, en exacerbant à souhait nos sens et notre conscience. La posture en décalage implique autant de découvertes stimulantes que de déconvenues, de « glissements de terrain », qui participent de notre manière de *faire du terrain*, qui témoignent des modes multiples de compréhension et d'expérimentation que l'on est amené à bricoler sur le terrain. Ce dernier est composé tout autant de morceaux épars que de séquences cohérentes : il prend ses formes à certains moments et dans certains lieux, et pour des raisons qui échappent parfois. Dans le foisonnement du terrain, nous expérimentons l'imbrication des *concepts*, des *prospects*, des *affects* et des *percepts*, pour reprendre des termes qui tentent de qualifier différentes manières de mettre « un peu d'ordre pour nous protéger du chaos » (Deleuze et Guattari, 1992 : 189)<sup>49</sup>.

Mais pour être élaborée en objet anthropologique, il faut admettre que cette posture n'est jamais purement passive, comme un lâcher prise dans lequel on s'abandonnerait au terrain, dans l'idée que l'Autre s'y révélerait dans l'oubli de soi. Elle est nécessairement

<sup>49</sup> Pour Deleuze et Guattari, ces termes désignent des opérations spécifiques, des activités distinctes de la philosophie, qui crée des concepts, de la science qui crée des prospects (des énoncés propositionnels), de l'art qui crée des affects et des percepts. Pourrait-on y ajouter *décept*, *intercept*... ?

active, dès lors qu'elle relève d'une intention (celle qui nous a conduit *ici*), dès lors que l'on décide même de se déprendre de soi, dans l'illusion de l'immédiateté de la rencontre. Plutôt que d'imaginer se défaire des « filtres de l'expérience » (Douglas, 2001 : 56), il nous faut donc les travailler, les élaborer, les éprouver. Dès lors qu'il est problématisé, ce travail de la différence, de l'écart, du décalage, de l'oscillation, du « léger gauchissement »<sup>50</sup>, nous éloigne sensiblement des figures mythiques de l'Autre ou de l'étranger, souvent érigées en absolu de notre discipline. A l'encontre de la fusion empathique, qui n'est qu'une identification de plus, cette pluralité d'expériences reste toujours attentive à l'entre-deux, ou plus exactement à la « tension » ou à « l'oscillation » « entre l'autre et le moi, l'universel et le singulier, la description et l'explication » (Laplantine, 2002), qui n'ont que peu à voir avec la conception romantique d'une ethnologie idolâtre de l'Autre par principe.

### 3) Paysages ex-socialistes dans le brouillard de la « transition »

#### Contrastes et contextes :

Le paysage de la Bulgarie ex-socialiste m'apparut notamment sous la forme de chocs spatiotemporels : immenses blocs d'habitation émergeant de nulle part, en lisière des villes, aux pieds desquels on trouve des troupeaux de moutons mis en commun par des particuliers ; bâtiments d'avant-garde, déjà en ruines faute d'entretien, vestiges du futur déjà désaffectés à peine finis ; complexes industriels inactifs faits pour accueillir des milliers d'ouvriers jouxtant des villages de mille habitants, et au pied desquels quelques villageois armés de faux travaillent un carré de terre ; une certaine unité de ton héritée de la standardisation communiste, de moins en moins sensible au fil des ans, à mesure que s'estompent ses couleurs et ses emblèmes, et que s'en forme la mémoire<sup>51</sup> ... Comme si le futurisme le plus volontaire avait laissé un certain nombre de ruines quasiment susceptibles d'une archéologie (ces complexes industriels surdimensionnés, désaffectés,

<sup>50</sup> « Vous n'auriez pu déceler le moindre détail qui n'eût pas été également possible autrefois, mais tous les rapports s'étaient *légèrement gauchis* » (Musil, 1957 : 74, je souligne). J'emprunte cette expression à Musil, qui accorde une importance particulière à l'idée qu'« une petite variation peut faire une très grande différence » (Bouveresse, 1993 : 32, je souligne).

<sup>51</sup> Une telle mémoire du socialisme apparaît dans de nombreuses enquêtes, émissions, publications, qui tournent généralement autour de questions telles que « qui sommes-nous ? » (*koj sme ?*), « comment nous représentons-nous ce que nous sommes ? » (*kakvi si predstaviamе tche sme ?*), etc. Cette dernière question a fait l'objet en 2002 d'une enquête dont l'un des chapitres s'intitulait « que et comment se rappelle-t-on du socialisme ? » (*kakvo i kak si spomnime ot sotzialisma ?*) : entre autres réponses portant sur les « symboles du socialisme bulgare » : « les queues pour acheter des oranges et du *chpekov salam* [sorte de saucisse], la *boza* [boisson à base de mil fermenté] à 5 *stotinki*, les petits chocolats *kuma lisa*, les chewing-gums *ideal*, *Korekom*, radio *Horizont*, l'émission « Bulgarie – dossiers et documents », qui commence toujours par la même chanson – « *kon do konia, mila moja maïno ljo* », le « réveil gymnique » *fizarjadkata* avant l'école, les voitures russes, les salutations de *bai Tocho* – surnom de Todor Jivkov – aux étudiants le 8 décembre au NDK *Narodnia Dom na Kultura*, Maison Populaire de la Culture, construite alors que Liudmila Jivkova était ministre de la culture dans les années 80, la confection dans les *Detmag* – magasins pour les enfants –, le programme soviétique à la télévision le vendredi soir, les téléviseurs *Véliko târnovo*, les lave-linge *Perla*, les bonbons russes... ».

au cœur de la campagne). Inversement, le passé, voire le passéisme, se sont inscrits au cœur du quotidien par différents biais (la fresque dédiée au tsar Ivan Chichman à Samokov ou les vestiges romains enserrés dans le béton du centre de Plovdiv).

L'écart entre une capitale comme Sofia et des villages perdus dans les Rhodopes est monumental, et un voyage entre différents points du pays nous entraîne d'un extrême à l'autre : de l'ambiance d'une capitale européenne aux charrettes de foin et aux fourches, des embouteillages à des chemins de terre sans éclairage, de l'immigration chinoise ou vietnamienne aux maisons désertes pour cause de départ à l'étranger ou d'exode des jeunes, de la techno au *kourban*. Cette Bulgarie me semblait composée de la coprésence de multiples strates temporelles et culturelles, aux intersections du changement social. Dans ce paysage ex-socialiste, impossible de se défaire de l'impression qu'une Bulgarie, dans laquelle ont vécu plusieurs générations et que seuls les adolescents ou les très jeunes adultes n'ont pas connu directement, cède la place à *une autre* Bulgarie, avec ses incertitudes et ses espoirs, ses changements rapides et irréversibles, mais aussi ses réminiscences. Ces contrastes visibles et aigus, qui semblent de prime abord exotiques... voire balkaniques, tout cela fut probablement l'effet d'un pays méconnu en France, par rapport auquel un Français dispose de peu d'images préconçues.

### Une histoire entre suspension et accélération

Mais c'est surtout du contexte global dans lequel se trouvait alors le pays que provient ce sentiment d'une histoire à la fois en suspension et en accélération : nous sommes, au milieu des années 90, au cœur de ce que l'on a appelé la « transition démocratique ». « Transition » (*prehod*) est le terme par lequel on désigne généralement la période qui suit l'effondrement du communisme, la démocratisation du pouvoir, l'avènement du pluralisme politique, la « désétatisation », l'adoption d'une économie de marché et l'horizon de l'intégration à la communauté européenne. Ce terme aussi imprécis que global<sup>52</sup> suggère à quel point la société bulgare des années 90 est hantée par l'effondrement du socialisme, et déroutée par les mutations rapides qui l'affectent tout entière. Il montre aussi que, dans les tentatives de saisir ce présent inédit, surgit un problème de terminologie : comment dire le changement en cours avec un vocabulaire qui n'emprunte, ni à la rhétorique socialiste, ni à celle de la nation ? La notion de « transition » ne serait-elle pas le pendant « démocratique » et « libéral » d'une notion autrement marquée politiquement et historiquement, bien qu'elle ait été également utilisée à propos des événements de 1989 : celle de « révolution » ?<sup>53</sup>

L'effet le plus visible de cette « transition » est un creusement brutal voire critique des écarts, des clivages, à tous les niveaux et dans des registres variés. La disparition d'une classe moyenne emblématisée par le régime socialiste<sup>54</sup> s'est faite au profit de deux pôles économiquement opposés selon leur adaptation au nouveau contexte libéral<sup>55</sup> ; le

---

<sup>52</sup> « Transition » est le terme usité par les experts, les médias ; dans les conversations courantes, on utilise davantage le terme « changement » (*promjana*).

<sup>53</sup> On a pu parler de « révolution douce » (*soft revolution*) à propos de la Bulgarie, où c'est notamment une classe politique formée par le régime précédent qui se « convertit » aux nouvelles valeurs.

retour à une agriculture manuelle, parcellaire et fruste contraste avec le développement rapide des moyens de communication et la libéralisation des échanges ; au démantèlement des services publics s'oppose l'éclatement des réussites privées et des logiques de réseau ; la ghettoïsation généralisée de certaines catégories de population, comme les Tsiganes, cotoie les professions de foi « droits de l'homme » censées participer de la respectabilité démocratique récemment acquise ; d'un côté l'enclavement critique des régions périphériques de montagne, désertifiées, de l'autre côté l'accroissement de la mobilité par la migration ou les échanges pendulaires... Dans un autre registre, la cohabitation récente entre un président de la République issu des rangs communistes et un premier ministre qui n'est autre que le *Tzar* revenu d'exil, offrait un raccourci emblématique et ironique de ces multiples contrastes.

De la défunte société communiste, la notion de « transition » donne l'impression d'un édifice monolithique qui se serait fissuré et effrité sous les premiers coups de boutoir de la démocratie. Comme si avec la fin du régime Jivkov (officiellement le 10 novembre 1989), c'est tout une vision du monde qui s'était effondrée et qui se remodèle depuis, toute une histoire récente du pays qui subissait une sorte de réexamen pratique, une crise quotidienne chronique, des échelles territoriales qui se voyaient bouleversées et reconfigurées, des modes sociaux entiers qui entraînent en mutation. Il y a pourtant une illusion d'optique à considérer ainsi le passage de l'unicité à la multiplicité, et à le calquer sur une périodicité historique. Ce monolithisme apparent est démenti par la pluralité des expériences singulières et contrastées du socialisme (Dreyfus, Groppo, Ingerflom, Lew, Penetier, Pudal, Wolikow, 2000).

C'est ce qu'illustre le cas de la vie religieuse orthodoxe dans la Bulgarie socialiste : le « réflexe explicatif (...) du renouveau religieux postcommuniste » (Vâltchinova, 2002 : 79), d'un "grand dégel" d'une vie religieuse jusque-là congelée, oppose terme à terme monolithisme et dynamique, unitarisme et pluralisme, socialisme et transition. Il empêche de considérer les multiples manières de « faire (sur)vivre le religieux dans la société communiste », tant du point de vue des rapports entre clergé et Etat que des pratiques rituelles, de la patrimonialisation des lieux et objets de culte, ou de l'apparition de formes alternatives de rapport au sacré (Vâltchinova, 2002). Ne faut-il donc pas commencer par se défaire de l'idée d'un « bloc socialiste » qui serait pleinement identifiable, datable, localisable, etc. et donc reléguable, sinon récusable ? Comment traiter un passé aussi récent, aussi dense, aussi densément passé que densément récent, « un passé qui ne passe pas » (Deyanova, 2001a : 260) ? Qu'est-ce qu'une transition qui prend à ce point le caractère d'une époque ? La « démocratie » elle-même ne fournit-elle pas la preuve de son propre caractère évanescent, insaisissable, fragmentaire ?

### Modernité figée ou « transition » perpétuelle ?

<sup>54</sup> Par exemple les « ingénieurs », que l'on pourrait analyser comme une catégorie sociale en soi, symbole de l'accès à la responsabilité sociale par l'éducation.

<sup>55</sup> Pour une approche empirique de ce creusement des écarts synonyme d'apparition d'une nouvelle pauvreté, voir Lory (2002 : 161-173).

Le paradoxe de la « transition » est que, tout en suggérant un mouvement, un passage vers un autre état, elle semble également constituer un état global et durable. Elle serait non seulement un fait social, et à ce titre un objet d'étude pour les sciences sociales, mais un phénomène qui affecte ces sciences elles-mêmes et les conduit à redéfinir leur place dans la société (Baïtchinska, 1997 : 7). La conception « transitive » des mutations des pays ex-socialistes renvoie à un « modèle hégémonique » occidentalocentré (Vibert, 2003 : 164-166). La notion de transition est généralement considérée d'un œil critique en raison de ses contenus développementalistes voire néo-évolutionnistes (Giordano, Kostova, 1997 : 130-132 ; voir aussi Balandier, 1971). Tout ce qui qualifie un état transitif par rapport à une norme qui correspondrait au modèle dominant des sociétés modernes occidentales est désormais sujet à caution (Assayag, 2005).

La transition s'inscrit par ailleurs dans un mode de lecture du présent, du monde contemporain, finalement assez restreint et partial : ce que Marc Augé désigne comme pensée du « consensus », soit la tendance à identifier un état global (et final) du monde autour de l'alliance entre démocratie et libéralisme (Augé, 1999 : 31-60), un état qu'il suffirait de rejoindre dans le cas des pays ex-socialistes. Elle ne rend plus compte des dynamiques observables dans un contexte globalisé, de même que la notion d'« ordre du monde » semble insuffisante pour appréhender les incertitudes globales actuelles. Ainsi, en Bulgarie, dans une même société, différents « mondes » se superposent, s'entrecroisent et s'entreproduisent : des mondes « pluriels » (Affergan, 1997), qui supposent une anthropologie elle-même plurielle.

Des décloisonnements tels que ceux qui émergent des restructurations en cours dans les ex-pays socialistes, nécessitent certainement des outils d'analyse décentrés et ouverts à des modèles heuristiques différents. Mais il convient aussi de saisir l'expérience socialiste elle-même comme réalité dynamique, à l'exemple des multiples ruses et accommodements déployés pour vivre au quotidien le « projet » socialiste, à l'instar des transformations opérées par les habitants et les usagers dans les lieux de vie et de travail ou les espaces symboliques créés par l'Etat (Ditchev, 1995)<sup>56</sup>. Une approche en termes de continuité et/ou de rupture s'avère ainsi impropre à saisir l'entremêlement de réalités impliquant fortement des expériences vécues et en cours. Le passé ne passe pas toujours par les voies et les voix qu'on lui ménage : il ne suffit pas de dynamiter un mausolée pour réécrire l'histoire<sup>57</sup>.

On ne raye pas purement et simplement de la carte intime individuelle et collective un pan de mémoire ancré dans le quotidien et le paysage. Dans le vécu post-socialiste, la « sphère publique de l'histoire » (Deyanova, 2002) est toujours fortement personnalisée et

<sup>56</sup> Ainsi des complexes d'habitation dans lesquels les « migrants » du monde rural amenaient le « village » (Ditchev, 1995 : 40-41).

<sup>57</sup> En août 1999, il fut décidé de raser le mausolée qui contenait la dépouille du « père » historique du communisme bulgare, Gueorgui Dimitrov, par ailleurs situé devant le musée d'ethnographie à Sofia (Ditchev, 2001). Le dynamitage fut en fait une succession de ratés, le mausolée s'avérant plus résistant que prévu. Surtout, la réaction la plus commune fut de se demander si les « démocrates » au pouvoir n'avaient pas autre chose de plus urgent à faire pour le pays ! Le rejet démonstratif du communisme, pensé comme un gage de modernité et d'« européanité », ou plutôt de « communautarisme européen », atteste de la « guerre des mémoires » (Deyanova, 2002).

personnalisante : d'une part le sens est condensé dans des signes (monuments, personnalités, événements...) ; d'autre part la compétition pour le sens attribué à chaque symbole semble toujours (sauf peut-être chez la très jeune génération) engager un « nous » face à d'« autres ». La mémoire du communisme reste chaude et frictionnelle.

S'il n'est pas opportun d'opposer un avant figé et un présent éclaté, on peut mettre l'accent sur les particularités de l'expérience communiste : en référant toute chose à une idéologie officielle, le régime concevait certainement la société comme un bloc, une unité insécable de l'individu à l'Etat. Déjà tel que formulé par Lénine, le projet socialiste entend subordonner le social et toutes ses composantes à l'autorité du parti (Ingerflom, 1988)<sup>58</sup>. Plus largement, cette conception unitaire du social est au cœur des analyses qui voient dans l'objectif du totalitarisme l'établissement d'une « société de masses », « un système où l'Etat prétend nier l'extériorité du Social, masquer les contradictions de celui-ci et empêcher la transformation du sujet en citoyen » (Ingerflom, 1988 : 248-249).

L'Etat socialiste entendait influencer sur le mode de structuration de la société et la manière dont ses membres, individus ou communautés, se définissent en son sein, en appelant pour ce faire à un avenir toujours radieux et en projet. Les caractéristiques (religieuses, ethniques, sociales) qui permettaient à ces individus ou ces communautés d'articuler des différences au sein de la société, étaient soit niées parce que représentant une menace sociale potentielle, soit neutralisées de telle sorte qu'elles ne devaient pas jouer un rôle significatif, mais seulement secondaire et symbolique, dans un tissu social constitué d'interactions denses et directes entre la personne et l'Etat, l'individu et la société.

Le « socialisme scientifique »<sup>59</sup> consistait à créer et imposer le cadre des relations sociales, en aménageant au besoin les formes sociales antérieures de telle sorte qu'elles coïncident avec la rationalité propre au système. L'idéologie moderniste d'arrachement au lieu et au temps (mobilité des individus, futurisme proclamé) cohabitait avec la référence au passé et à l'autochtonie. C'est toute la spatialité et la temporalité de la société qui pouvait être mise à contribution, afin que tout, du territoire et du passé, entre dans le projet socialiste, et le serve. Les mutations causées par le socialisme ont été parfois fulgurantes, et souvent pensées comme telles : industrialisation, urbanisation, installation de populations, mais aussi catégorisation sociale (état-civil), politisation immédiate de tout trait culturel ou rituel. Il devient alors difficile de saisir la « transition » comme une situation inédite issue du déclin de l'expérience socialiste : au vu des mutations accomplies au nom de la modernité socialiste, on peut plutôt saisir l'expérience de la modernité elle-même comme une « éternelle transition », qui dans les pays ex-socialistes aurait seulement

---

<sup>58</sup> Dans le modèle de l'URSS, selon Claude Lefort, « entre l'Etat et la société civile le clivage se fait invisible » (cité par Ingerflom, 1988 : 247).

<sup>59</sup> Une forme de construction politique qui se conçoit comme application scientifique du marxisme, et se distingue de la social-démocratie basée sur des valeurs avant tout éthiques (Ditchev, 1991 ; Boia 1994). Ainsi des clivages techniques et institutionnels qui compartimentaient, en ethnologie par exemple, les domaines distincts de la « vie matérielle » et de la « vie spirituelle », ou de l'application méthodologique de la distinction entre « infrastructure » et « superstructure » (dont la religion fait partie).



changé de sens avec la fin de l'Etat socialiste (Ditchev, 1995 : 41).

On a pu voir dans cette forme de modernité une « illusion », et dans la chute de l'Union Soviétique « le passé d'une illusion » (Furet, 1994), annonçant par ailleurs la victoire des démocraties libérales. Mais y compris dans ses dévoiements funestes, le communisme en tant qu'idéologie prend entièrement place dans le cheminement de la « modernité », « une modernité autre » (Deyanova, 2001b : 190)<sup>60</sup>. Même si l'on ne peut probablement pas comprendre tout à fait ce que signifiait vivre dans un pays communiste sans l'avoir réellement vécu, ce n'est pas pour autant l'expérience exotique d'« autres » que « nous », un « ailleurs » ou un « avant » inappréhendables.

D'abord parce que cette expérience ne se résume pas à un bloc monolithique, et a elle-même fait l'objet d'une pluralité de vécus, ensuite parce qu'elle a constitué, même dans sa négativité, la forme concrète d'une vision du monde et de la société qui nous renvoie à notre histoire commune : celle de la modernité et de ses limites. Ainsi, le débat qui touche à la « transition démocratique » des pays ex-socialistes ne concerne pas que l'histoire et l'historiographie<sup>61</sup> : il a aussi des conséquences anthropologiques, parce que l'histoire ne constitue pas une force autonome mais prend forme dans des relations sociales et des configurations culturelles contemporaines (Noiriel, 1998). Les objets et les notions étudiés par les anthropologues se constituent dans une histoire (un mouvement d'ensemble qui définit des courants d'idées, des tendances) et dans des histoires (des biographies individuelles ou collectives, des temporalités).

#### **4) Terrain et « sous-terrain »**

##### **Jours tranquilles et intranquilles à Samokov...**

Temps morts, situations floues... Telles sont les impressions que je garde du dernier séjour long que j'ai effectué à Samokov au printemps 1997<sup>62</sup>. C'était mon premier terrain seul en Bulgarie, et bien que ne me sentant pas encore autonome sur le plan linguistique, j'avais renoncé à faire appel à un interprète, ayant pris conscience des travers d'une situation de truchement dans laquelle j'exigeais beaucoup et apportais peu, et qui différerait le moment d'une expérience plus étroitement personnelle. L'écart entre mes propres limites, que je découvrais brutalement, et les exigences du travail de terrain, recouvrait tout d'un voile d'opacité.

Mes quelques incursions sur mes terrains précédents me laissaient un goût amer, d'insatisfaction, de barrière relationnelle. Je ne pouvais m'extraire de la tête l'idée que je dérangeais, que je gâtais mes terrains, que ma présence était trop visible, trop exigeante :

<sup>60</sup> « Le socialisme est une modernité autre, sans société civile, sans institutions publiques autonomes ».

<sup>61</sup> Parce qu'il se présente à la fois comme révision des conceptions idéologiques de l'histoire (au premier chef la conception marxiste), comme jugement sur le rôle politique de l'historien (ce qu'atteste bien la polémique autour du « Livre noir du communisme ») et comme retour sur l'histoire moderne. Un historien aussi peu suspect de néo-libéralisme qu'Hobsbawm fait s'arrêter le « court vingtième siècle » à 1991, soit le putsch avorté qui mènera Eltsine au pouvoir en Russie.

<sup>62</sup> Avril-juin 1997. J'y avais passé cinq semaines en juillet-août 1995 et deux mois en avril-juin 1996.

je ne parvenais plus à me mettre en situation d'enquête. Bref, je vivais mal l'étape du retour sur le terrain, après un DEA et un projet de thèse desquels je me sentais prisonnier. Pourtant, avec le recul, ce séjour ne m'en apparaît pas moins comme une étape nécessaire du terrain en chantier : celle des interrogations et des transitions.

Face à ces doutes, j'ai trouvé un échappatoire dans plusieurs expériences buissonnières, que sur le moment, je ne concevais pas comme relevant d'une pratique ethnographique, ce qui montre bien que l'ethnologie se construit en même temps que le « terrain » se formule. Je me promenais, visitais des gens, plus ou moins familiers, fréquentais des lieux que peut-être je me serais interdit dans d'autres circonstances. Je naviguais dans des eaux qui m'apparaissaient plus agréables que celles de mon terrain « officiel », ou qui tout simplement m'étaient les mieux autorisées à ce moment précis. Mes activités se sont alors partagées entre l'écriture, la lecture, l'écriture de lettres et la fréquentation de ma famille d'accueil et leurs proches<sup>63</sup>.

Je passais aussi du temps au centre de Samokov, dans les cafés, à la bibliothèque avec Mira, la bibliothécaire, sensible et chaleureuse, allant visiter mes amis et connaissances du musée, Mitko son directeur, qui savait joindre l'utile à l'agréable, m'aidant dans mon travail tout en nous proposant des échappées salutaires sous forme d'excursions ou d'invitations à la maison<sup>64</sup>. Il s'agissait ainsi d'éprouver les dimensions cachées du terrain que peuvent être la passivité, l'attente, l'arythmie, l'oubli temporaire des raisons de sa propre présence. Parlons de ces faits microscopiques, ces « tout petits liens » (Laplantine, 2003), illustrations d'un quotidien décalé, qui nous décale et que l'on décale tout à la fois.

### **Performer la relation : au jour le jour dans le « *karakatchanska mahala* »<sup>65</sup>**

Je passais une grande partie de mon temps dans le quartier karakatchane, où nous habitons. Améliorant mon bulgare, ce fut l'occasion de discuter plus librement avec certains interlocuteurs : notre hôtesse, Anguelina, compréhensive et douce, les Panevi, une famille à laquelle je suis attaché, qui elle-même se conçoit à la fois comme partie prenante et en marge d'un quartier communautaire parfois étouffant<sup>66</sup>. Ce quartier est situé à l'extrémité sud de la ville, jouxtant la caserne militaire. Un millier de personnes y vivent, dans des villas souvent spacieuses, logeant plusieurs générations sous le même toit.

Cette bordure de ville, qui donne sur des herbages où paissent des troupeaux de

---

<sup>63</sup> Dans la cuisine, j'écoutais beaucoup RFI sur les fréquences internationales : j'y appris un soir avec surprise que Jospin était premier ministre. Ce contact avec l'actualité française me fit davantage ressentir mon éloignement.

<sup>64</sup> Merci à Anneta pour ses repas !

<sup>65</sup> Le *mahala* (quartier) karakatchane de Samokov est situé tout au sud de la ville ; beaucoup de Bulgares l'appellent « le quartier valaque » (*vlachkata mahala*), le terme « valaque » étant traditionnellement utilisé dans les Balkans pour caractériser les communautés pastorales. Les Karakatchanes eux-mêmes n'utilisent pas cette allodésignation, qu'ils jugent péjorative.

moutons <sup>67</sup>, constitue historiquement l'espace de sédentarisation de la communauté karakatchane de Samokov, dans les années trente et surtout les années cinquante, sous la pression du régime communiste. Depuis 1990 et les migrations pendulaires entre Bulgarie et Grèce (Reynet, 1998 : 75-80), les mutations du quartier sont visibles : agrandissement et modernisation des maisons, vie sociale (relations de voisinage, tâches collectives, mariages...) rythmée par les allers-retours entre Bulgarie et Grèce, accroissement du nombre des voitures et des biens occidentaux importés de Grèce...



*Samokov, quartier karakatchane. Au bout de la ville, les villas cotoient les bergeries.*

Etre Karakatchane à Samokov en 1997 signifiait tout à la fois vivre dans un quartier communautaire structuré par les relations de parenté et d'alliance, mener par ailleurs la vie d'un citoyen bulgare ordinaire, et réinscrire ses compétences communautaires dans un contexte nouveau, celui de la migration en Grèce. Après avoir subi de diverses manières l'assignation de leur identité ethnique, et vécu l'époque socialiste comme une chape sur cette identité <sup>68</sup>, entraînant des changements radicaux de mode de vie, les Karakatchanes puisent à nouveau dans une spécificité retrouvée pour développer leurs

<sup>66</sup> Mitko, le chef de famille, est médecin à l'hôpital de Samokov. Contrairement à la grande majorité des hommes du quartier, il a fait le choix de rester travailler en Bulgarie : il n'a pas voulu renoncer à sa situation pour « faire le manard » loin de sa famille. Cette situation particulière le met à part, bien qu'il participe par ailleurs aux activités « communautaires », au sein de l'association karakatchane. La qualité de notre relation n'est pas sans lien avec cette position « dedans-dehors », qui était aussi en quelque sorte la mienne dans le quartier, d'une manière différente et toutes proportions gardées.

<sup>67</sup> Certains Karakatchanes, généralement retraités, ont gardé des moutons, et constituent des troupeaux collectifs. Ainsi, Athanase Merakov, bien que « descendant » travailler en Grèce de temps à autres, possède une bergerie. Pour ce descendant du premier Karakatchane sédentarisé de Samokov, Tacho Merakov, avoir des moutons est entre autres une question d'honneur.

activités économiques voire politiques.

Comme le montre la création en 1991 d'une fédération karakatchane de Bulgarie, pour valoriser la culture de la communauté et réactiver les liens entre Bulgarie et Grèce<sup>69</sup>, une politique des origines se constitue. Le mode familial y reste particulièrement prégnant, dessinant des réseaux relationnels et géographiques reconnus et actifs, tout comme la parenté constituant toujours, ou à nouveau, un point de repère communautaire<sup>70</sup>. S'il ne s'agit bien sûr pas des seuls éléments structurants, les ancrages lignagers, qu'il s'agisse de parenté ou d'alliance, constituent des paramètres présents à plusieurs échelles, dans les stratégies économiques comme dans le travail de mémoire : le lignage (*soï*) dans son acception familiale recoupe fréquemment le clan (*djin*) dans son acception sociale.

Les hommes étant pour la plupart absents, travaillant en Grèce, et vaquant à leurs occupations ou se reposant lors de leurs brefs séjours à la maison, je fréquentais donc surtout des femmes et des « anciens ». Nous passions notamment du temps à discuter en buvant du nescafé dans la cuisine des Dimitrovi (nos hôtes), où passaient les voisins (*komchi*) qui étaient aussi les parrains (*koumi*) de la famille, reconstituant des arbres généalogiques, parlant des relations familiales (la famille reste une référence fondamentale pour les Karakatchanes), de la vie du quartier. Notre présence était pour Anguelina l'occasion de se confier et de rompre la monotonie d'un quotidien fait de travail à l'usine, de tâches domestiques et de l'attente des hommes. Dans une petite pièce du rez-de-chaussée résidaient ses beaux-parents, *diado* Dimitâr et *baba* Maria, étant de règle pour le fils cadet de s'occuper de ses parents lorsqu'ils sont âgés. Kostadin, son époux, travaillant en Grèce, la gestion de la maisonnée reposait sur Anguelina, qui s'en acquittait courageusement, y voyant par ailleurs l'une des obligations des femmes karakatchanes : « quand elle quitte ses parents pour rejoindre sa famille, la jeune épouse (*bulka*) pleure ».

À une conception coutumière du couple (le rôle de la femme mariée est défini par rapport à son mari et sa belle-famille) se superpose ainsi une condition moderne de la vie de famille, dans laquelle l'épouse travaille à l'extérieur et gère ses relations sociales (par exemple en nous acceptant à la maison de son propre chef). Les grands-parents illustraient quant à eux une forme de distinction rigoureuse entre la position de l'homme et celle de la femme : si *diado* Dimitâr se montrait tour-à-tour prolixe et laconique, évoquant

---

<sup>68</sup> L'ethnologue Vassil Marinov (1964) entendait prouver que les Karakatchanes constituent un *ethnos* prototypique du capitalisme, du fait d'une structure hiérarchique basée sur l'accumulation d'un capital commun, en animaux, en force de travail et en argent, au profit d'un chef, le *kéhaïa*, qui maîtriserait les retombées du travail du groupe et maintiendrait ses membres en état de dépendance. Il entend également prouver la filiation de ce groupe ethnique à l'*ethnos* bulgare : les Karakatchanes seraient des « Thraces hellénisés ».

<sup>69</sup> Le nombre des Karakatchanes bulgares ne semble pas excéder 18000 personnes. Il s'agit donc d'une communauté réduite et à de nombreux égards invisible dans la société bulgare.

<sup>70</sup> « kinship or fictive kinship were the only bases on which Sarakatsani could co-operate with confidence and trust » (Campbell, 2002 : 165).

avec plaisir et emphase « la vie d'avant », le pastoralisme et la connaissance des animaux (« une grande affaire », *goliama rabota*), s'il acceptait même qu'on l'accompagne dans ses pérégrinations dans la montagne, à la recherche des plantes (souvent des orties) avec lesquelles il préparait ses soupes, *baba* Maria ne parlait pas le Bulgare, voire ne parlait pas du tout, et se contentait d'apparitions furtives lorsque nous étions à la maison.

M'intéressant aux traditions, j'avais un rapport plus immédiat avec ceux des membres de la communauté qui ont en quelque sorte la charge de la maison, ou plutôt de la préservation de l'intimité, de la mémoire, et que l'on pourrait définir comme ne participant pas directement, à la différence des hommes, aux « affaires » : en l'occurrence les personnes âgées et les femmes. *Diado* Dimitâr m'apostrophaît à ce sujet : « pourquoi es-tu là ? Regardes, toi, tu fais des milliers de kilomètres pour me poser des questions sur le passé alors que nos jeunes n'en ont rien à faire ». En effet, les jeunes prêtaient peu d'attention à notre présence, qui les intriguait plutôt : comment auraient-ils pu comprendre, eux qui voyaient souvent leur avenir hors du pays, du village ou de la petite ville, attirés par l'« ouest » (*zapad*), qu'un jeune Français vienne s'enterrer à Samokov ?

C'était le cas de Dimitâr (Mitko), le fils de la famille Dimitrov, peu loquace au départ, qui passait généralement en coup de vent à la maison, entre deux sorties avec des copains. Il ne travaillait pas encore régulièrement en Grèce, et Anguelina, sa mère, essayait de nous rapprocher. Les contacts avec Kostadin, son père, étaient à la fois agréables et superficiels : nous passions du bon temps ensemble, mais il était souvent occupé lors de ses séjours à la maison, et il ne jugeait pas utile de s'ouvrir à moi de son travail de chef de chantier à Thermi, en Grèce. Pas facile de faire parler les hommes sur leurs activités professionnelles, surtout lorsqu'ils travaillent à l'étranger, dans des conditions difficiles, voire ressenties comme humiliantes au regard des conditions valorisantes que ce statut, en retour, leur permet d'acquérir en Bulgarie, et dont ils souhaiteraient qu'elles seules apparaissent à mes yeux d'hôte étranger.

Si ces hommes-là parlent peu de leur travail, de leurs « affaires », c'est aussi qu'il y va d'un domaine où l'on doit pouvoir parler d'égal à égal, où l'on s'engage en fait dès qu'on énonce : on en est ou on n'en est pas, à l'instar des situations, inclusives ou exclusives, décrites par Favret-Saada (1977). Dans ce contexte, je répugnais à trop entrer dans la sphère de la vie matérielle de nos hôtes, à les questionner sur des sujets qui me semblaient impudiques ou personnels, et à poser des questions pouvant me faire apparaître comme indiscret.

En connaissant mieux Mitko, et au fur et à mesure que lui me connaissait mieux, sortant de son mutisme gêné du départ, s'affranchissant de sa réserve vis-à-vis d'un étudiant français, au fur et à mesure qu'il devenait adulte et autonome aussi et que je me sentais davantage « chez moi », je me suis rendu compte que prendre langue avec ses « pairs » (des hommes en âge de travailler) implique plusieurs niveaux de reconnaissance, de connivence, de réciprocité. On devient un camarade de sortie, une sorte de membre temporaire de la famille (« *bate* » : « grand frère », me disait la petite Ioana, la nièce de Mitko, comme à tous les hommes de mon âge et de celui de son oncle), voire un associé potentiel.

Nous avons commencé à parler « business », invitation en France, travail, achat de

voitures... Toutes demandes auxquelles je cherchais de bonne foi à répondre, mais qui dépassaient souvent mon champ de compétence. Aucun de ces projets n'a abouti (bien que certains n'étaient pas sans éveiller mon intérêt) ; plus exactement, je comprenais que, loin de constituer une demande d'engagement ferme, ces discussions pragmatiques relevaient d'un jeu de réciprocité, de reconnaissance d'une affinité commune, ouvrant un champ de communication à partir de demandes simples et concrètes : des plans pour ramener une voiture, obtenir un visa, monter une affaire...

Ce rapport était fait des mêmes questions posées (« quels sont les salaires en France ? Combien coûte un appartement ? »), des mêmes déclarations d'intention (« si on ne s'entraide pas, on n'avance pas... »), des mêmes promesses, en un mot d'un rite langagier basé sur une sorte de réitération indéfinie du lien par la *parole qui engage*. Il y a un pas du dire au faire, mais ne pas entrer dans ces considérations qui éprouvent la capacité à « faire commun », à projeter la relation dans une réciprocité, serait refuser le niveau de communication le plus couramment praticable et acceptable. Ce serait répondre ouvertement, effrontément, que nous n'avons pas les mêmes préoccupations, pas le même univers, pas le même horizon : ce serait trancher, entre soi et l'autre, ne pas croire à la relation (sur la relation de « croyance » mutuelle, Jaulin, 1999, 271-297).

Ayant fourni à mes hôtes souhaitant venir en France les papiers et attestations nécessaires aux démarches à l'ambassade, ayant écrit plusieurs lettres d'invitation (du genre de celles que l'on présente au consulat avec sa demande de visa), je me suis finalement rendu compte que cette étape de la relation n'était pas de loin, la plus importante : celle qui consiste à s'engager, à nouer la relation, à élaborer et travailler la relation l'est davantage. Ce qui compte, c'est *l'horizon ouvert* par la relation de communication : le reste (l'accomplissement par une visite en France voire un *business* commun) est une autre histoire (de chance, de temps, d'opportunité, d'argent...).

On n'est pas étranger pareil pour une *baba* que pour un jeune homme. Si parler de mariage, de tradition, de religion vous situe plus directement dans le « culturel », le « nous », le soi, sinon mis en scène, du moins mis en rites, en coutumes, en chants, en récits, en contes, etc., parler d'affaires, de travail, d'argent, de projets commerciaux vous met davantage dans la position d'un pair, d'un associé, d'un allié professionnel... ou alors, ce qui fut le cas au début, d'un étudiant français et donc censément riche, oisif et dilettante. Mais aussi d'un indiscret : pour preuve, on ne répondait pas directement aux interrogations sur le travail et la vie en Grèce, on restait évasif. Lorsqu'on est amené à se positionner plus précisément comme allié, on est par contre mis dans certaines confidences.

Le fait d'entrer en relation personnelle passe ainsi par des moments de réévaluation des positions respectives de chacun, voire de transgression des « images de soi » présentées dans d'autres circonstances. La plaisanterie, voire la moquerie, le contact physique, l'autodérision, même les tensions ou les refus, sont quelques-uns des signes de l'évolution de la relation vers un certain degré de familiarité partagée, qui n'abolit pas les distinctions mais les renverse et les contourne, de même que le patronage transforme « an otherwise impersonal confrontation into a personal relation » (Campbell, 1964 : 218, voir aussi Papataxiarchis, 2001 : 180), ou que la querelle peut constituer une forme du lien social (Herzfeld, 1996 : 450).

## Frontières et préjugés, transgression et « glissement de terrain » : un jour dans le « *tsiganska mahala* »<sup>71</sup>

Un jour d'avril 1997, peu après mon arrivée à Samokov, je me rends dans le *mahala* (quartier) tsigane pour revoir des connaissances et donner des photos prises lors du séjour précédent. Lorsqu'on l'envisage depuis les collines environnantes, le quartier tsigane de Samokov, qui occupe la partie nord de la ville, ressemble à un vaste bidonville de huit mille habitants<sup>72</sup>, pour s'achever en un terrain vague mêlant décharges publiques et pâturages. Comme nombre de ces quartiers en Bulgarie, sa forme et sa position tranchent avec le reste de la ville, ne serait-ce que par le contraste de l'habitat et des équipements, avec d'autres quartiers pourtant eux-mêmes largement vétustes, mais agencés différemment, avec des maisons généralement plus grandes et de meilleure facture.

Surtout, les habitants des quartiers voisins, les « non-Tsiganes », les « Bulgares »<sup>73</sup> maintiennent le *mahala* dans un ostracisme de discours et de fait, le désignant généralement comme un lieu négatif, voire un non-lieu, et comme une zone de danger, d'impureté<sup>74</sup>. La composante tsigane de Samokov est d'abord appréhendée et présentée comme le négatif d'une société urbaine de taille moyenne, qui la maintient en quarantaine et la perçoit comme un ghetto : sa composition communautaire et ses marquages sociaux sont visibles dans l'espace. L'organisation du quartier témoigne d'un développement autonome et relativement récent sur des espaces non urbanisés, ainsi que d'une structuration en quatre groupes désignés par des critères religieux ou corporatifs, et reliés entre eux par une place centrale.

<sup>71</sup> De même que pour les Karakatchanes, le quartier où habitent les Tsiganes est qualifié « ethniquement » : *tziganskata mahala*. Le terme *Tziganin* est une allodésignation, généralement péjorative, utilisée par les « non-Tsiganes », à la différence de l'autodésignation *Rom* (Marushiakova, Popov, 1995 : 3), non stigmatisante.

<sup>72</sup> Soit plus d'un quart de la population de la ville, qui s'élève à environ 30.000 habitants.

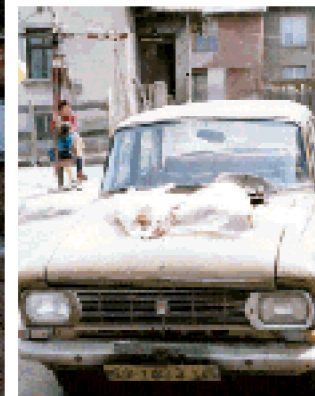
<sup>73</sup> Désignation qui peut fort bien en l'occurrence être religieuse, nationale, mais aussi sociale et urbaine : le fait d'habiter le centre ou les quartiers « classiques », non-ethniques.

<sup>74</sup> Certains disent ne s'y rendre que pour « régler des comptes », suite à des vols de mouton ou de matériel.



L'une des entrées du  
tsiganskata mahala

Jour de kourban dans le  
mahala : gigot à vendre



L'une des entrées du tsiganskata mahala ; Jour de kourban dans le mahala : gigot à vendre

Alors qu'on y accède par plusieurs endroits, l'une des entrées les plus frappantes du *mahala*, celle par laquelle j'y pénétrais pour la première fois, est une sorte de passage entre deux murs, au bout d'une rue qui part du centre-ville, non loin de la mosquée, longe les immeubles et les villas du *dolna mahala*<sup>75</sup> et s'achève comme en cul-de-sac. Ou plutôt cette rue s'achemine vers une sorte de frontière : le bitume prend fin, la voie se resserre brutalement et se heurte à un mur, ne laissant qu'un étroit passage entre les murs chaulés de petites maisons en pisé, de ces maisons rustiques structurées par des traverses en bois et rafistolées par un treillis métallique.

Franchi ce passage, un chemin étroit de terre battue serpente au milieu des maisons basses, obliquant constamment, partant de droite et de gauche ; si l'on suit ce sentier qui devient dédale, on parcourt une sorte de *casbah* veinée de venelles dans lesquelles on ne passe parfois pas à plus de deux. Le contraste est saisissant entre la largeur de la rue que l'on vient de quitter (les villas bétonnées à plusieurs étages, dotées de jardins, de garages, éventuellement d'un petit commerce au rez-de-chaussée ou à l'entresol) et son occultation dès la première habitation du *mahala* : un mur-frontière semble séparer deux villes et deux mondes. Seuls signes de la présence d'un au-delà du mur et de ses habitants cachés, des enfants tsiganes qui jouent dans la-dite rue, des familles qui vont en ville, au marché, sur des charrettes chargées de matériaux de récupération.

Je me rends d'abord chez Gocho, un garçon de mon âge rencontré lors de mon premier séjour en 1995. Il habite à trois maisons de cette entrée labyrinthique. Je vois son visage par la fenêtre petite et sombre, il sort m'accueillir et m'invite à entrer. Sa femme est assise sur le lit orné d'un couvre-lit jaune ; elle porte dans ses bras leur deuxième enfant. Le logement de cette famille de quatre personnes se résume à deux lits disposés en L, un poêle à bois toujours chaud, une table et quelques chaises, un petit évier... et le vélo de Gocho dans un coin de cette pièce au sol de terre battue qui fait peut-être 15 m<sup>2</sup>. Aux

<sup>75</sup> « Quartier du bas », situé entre le centre ville et le quartier tsigane.



murs, des affiches humoristiques et des posters religieux, des canevas brodés. Avec Gocho, quelque chose « passait » : nous nous étions rencontrés lors d'une première visite au *mahala*, chez des membres de sa famille.

Nous avons sympathisé lors d'un mariage auquel nous avons été invités. Puis au fur et à mesure de rencontres fortuites au centre-ville, nous avons ensuite passé du temps ensemble à jouer au billard ou au baby-foot (« Stoitchkov-Platini », plaisantait-il), il m'avait invité chez lui et fait rencontrer des gens. C'est Gocho qui m'avait appris à compter jusqu'à dix en bulgare, ce qui me valut, d'après certains, un accent tzigane tenace dans les premiers temps. Il s'agissait d'une relation agréable, bien qu'intermittente, entre deux personnes du même âge. Gocho s'intéressait à moi <sup>76</sup> et au but de ma présence. Lui expliquant que j'étais étudiant, il me disait : « tu étudies trop, ceux qui étudient deviennent fous ». Il vivait de petits boulots, et était déjà dans un état de santé peu enviable : corps marqué par le travail, mains rêches, calleuses, maladie du cœur, de surcroît.

Décidant de fêter nos retrouvailles, nous sortons nous balader dans le quartier : je ne peux m'empêcher de penser que je suis une sorte de trophée qu'on exhibe au vu et au su de tout le monde. Gocho feint de ne pas remarquer les regards qui nous suivent, les regards sur moi et lui, mais je sais que notre trajet passera ostensiblement par la place centrale du *mahala*, nœud de circulation entre plusieurs quartiers abritant des groupes différents, et lieu de vie avec ses cafés, son restaurant (le *standart*), ses balançoires rouillées. Sur cette place spacieuse en terre battue, on est repéré d'emblée : un espace de visibilité immédiate et totale, où le mouvement comme la station sont réglés, et où surtout, me semblait-il, l'image de soi, l'identité dans le groupe et la vie collective commandent d'y effectuer plusieurs passages quotidiens.

C'est ici que l'on atterrit en premier lorsqu'on arrive dans le *mahala*, c'est ici que l'on se renseigne pour savoir où untel habite et s'il est chez lui ; c'est ici que l'on « montre » les grandes étapes de la vie individuelle et familiale, leur ritualité et leur festivité (mariages, baptêmes, *kourbani*...) ; c'est enfin le lieu de (maigres) échanges commerciaux, épisodiquement d'un marché famélique <sup>77</sup>. La place illustre le difficile quotidien de chacun : on y vaque et on y vague, sans emploi, sans argent ; il n'y a pas grand-chose à y acheter, on attend ensemble. C'est sur cette place, et par le plus banal des actes, faire un tour sur la place, que s'enracine un lot commun, une reconnaissance mutuelle, un être ensemble. On imagine donc en quoi l'arrivée d'un Français en ce lieu fait effervescence, frisson rapide.

La plupart de mes visites dans le *mahala* comportaient ainsi un « tour de quartier », avant lequel on me conseillait généralement de ne parler à personne d'autre (« les autres

---

<sup>76</sup> D'une manière non utilitaire, à la différence de certains autres qui, trop heureux de l'aubaine d'un Français s'intéressant aux « minorités » (*maltzinstva*, terme officiel, parfois utilisé par les Tsiganes à leur propre propos), me demandaient de l'argent, après de brèves circonvolutions. Il ne s'agit pas de généraliser ces comportements, mais d'expliquer que ces questions d'argent font partie intégrante de la relation de terrain (Breton, 2001). Il est réducteur de n'y voir que l'un des symptômes de l'asymétrie de la relation entre « l'ethnologue » et « les indigènes », « eux et moi » (ibid) : il s'agit d'un élément à part entière des enjeux relationnels.

<sup>77</sup> Les Tsiganes se rendent au marché du centre-ville vers la gare routière, non loin de la place sur laquelle ils attendent souvent en vain une embauche temporaire, quelques heures de travail sur un chantier ou dans un champ.

sont méchants, des voleurs, c'est dangereux, etc. »), tout comme les « Bulgares » me conseillaient de ne pas aller dans ce genre d'endroits autrement qu'armé d'un fusil, et en ayant prévenu la police au préalable. Entre Bulgares et Tsiganes, bons Tsiganes et mauvais Tsiganes, on est toujours le Tsigane d'un autre. Et c'est du devoir d'un hôte, d'un ami, de protéger son invité, de le préserver, de le garder et de *se le garder* ; en revanche, c'est du devoir d'un bon invité de témoigner fidélité, de se mettre sous le boisseau, de participer de ces petites mises en scène de l'hospitalité et du prestige<sup>78</sup>. Ma position lors de ces visites dans le quartier tsigane, et la perception que j'en avais, m'ont toujours semblé ambiguës. Il est probable que j'ai moi-même contribué à accentuer cette dimension événementielle de ma présence dans le *mahala*, maîtrisant mal au départ les effets de cette présence, voire en jouant pour (me) donner l'illusion d'un accès facile au quartier, et démontrer mon absence de préjugés.

Je souhaitais certainement garder à ces rencontres leur caractère plaisant et insouciant, dépourvu d'arrière-pensée, d'autant plus que j'y voyais une sorte de soupape d'un quotidien parfois lourd. Ne refusant rien *a priori* des modalités d'accueil qui m'étaient faites, je devenais une sorte d'hôte d'honneur bizarre, ayant le « privilège » de certaines choses (se voir proposer une femme, être invité, être reconnu...), tout en ayant de plus en plus de mal à rendre cette présence heuristique, au sens classique de ce que requiert un travail d'enquête : la discrétion qui assure la possibilité de l'observation, la forme de rigueur qui permet de se faire oublier. N'habitant pas dans le *mahala*, ma présence valait toujours visite : inutile de préciser que, pour les garçons de mon âge que je fréquentais là tout comme pour moi, la faveur d'une visite supposait de « fêter ça ». J'ai en fait subi (de gré, et souvent avec plaisir) ce que mes hôtes réclamaient de moi, et réclament d'un invité en général : une présence démonstrative et festive, la festivité étant une des catégories de l'extraordinaire et sa mise en scène.

Nous passons la place en terre battue, puis longeons l'église évangélique jusqu'à un café dans lequel nous prenons place avec Sacho, un ami de Gocho. Nous commandons une bouteille et commençons à trinquer. C'est le début d'une longue cuite, qui passera par différentes maisons du quartier. Je passe sur les détails, dont j'ai pu me rappeler à l'aide de photos : sur l'une d'elles, nous sommes une douzaine dans une minuscule pièce, buvant, mangeant, dansant au son d'un vieux magnétophone. La nuit tombée, je décide de rentrer, mais les choses s'éternisent, encore une vodka, une cigarette, un *kiotchek*<sup>79</sup> ... Je retransverse finalement la ville en pleine nuit, accompagné de Sacho (Gocho, malade, m'a accompagné jusqu'à la limite du quartier, puis est rentré chez lui) ; pour joindre ces deux quartiers, aussi opposés géographiquement que socialement, il faut bien trois quarts d'heure, dans l'état où nous sommes.

Au fur et à mesure que je me dégrise, que je m'éloigne du *mahala* tsigane, passant le centre-ville et approchant du quartier karakatchane, je suis envahi du sentiment de perdre

<sup>78</sup> Se conformer à l'image que l'autre veut donner de lui-même au travers de soi est une politesse élémentaire autant que pesante, mais on reproche assez souvent à l'ethnologue de « ne pas être revenu », de « ne pas avoir écrit » ou même d'« en être allé voir d'autres », pour qu'il l'accepte sans rechigner.

<sup>79</sup> Danse orientalisante basée sur des mouvements du bassin.

ped : je ne maîtrise plus les effets de ma présence simultanée dans des espaces différents, et auprès de gens qui se conçoivent eux-mêmes comme différents les uns des autres. J'ai l'impression de passer d'un extrême à l'autre : rien ne s'oppose plus au quartier karakatchane, avec ses maisons rénovées, à plusieurs étages, son calme de couvre-feu passé 20 heures, ses voitures occidentales achetées récemment, un quartier où logent peut-être un millier de personnes dont la moitié travaillent en Grèce et réinvestissent ostensiblement dans le bâti, que ce bidonville tsigane qui occupe tout le nord de la ville, jouxtant la décharge municipale, où s'entassent huit mille habitants dans leur grande majorité sans autres ressources que les maigres aides sociales qu'ils quémandent quotidiennement à la mairie, sans installations, avec ses maisons basses et rudimentaires.

J'ai envie d'être seul, mais Sacho me suit, m'enlace, et chante tout le long du parcours, « *Hederlezi !* », la fameuse chanson rendue célèbre par le *Temps des Gitans* d'Emir Kusturica. Je me sens dans une position doublement coupable, craignant d'une part de m'attirer les foudres et la réprobation de mes hôtes, et admettant d'autre part que ce qui me gêne, c'est bien Sacho, ce Tsigane, qui marche avec moi. D'une part, je ne souhaite pas qu'il sache où j'habite, connaissant la phobie des Tsiganes qu'ont la plupart des gens. Je ne veux pas d'agitation ou d'esclandre dans le quartier, et ne tiens pas à être vu avec un Tsigane ivre et dépenaillé, et moi-même dans un état comparable. Je vois d'ici les gens dire que non seulement je suis étranger et sans vergogne, mais que je me permets de menacer leur espace. D'autre part, je me conforme ainsi à la position stigmatisante la plus basique et ordinaire : ce que je souhaite en fait, c'est qu'il reste dans son quartier, et que nos relations soient elles-mêmes confinées à ce quartier, normalisées car ghettoïsées, sollicitées de ma seule initiative et sous mon contrôle...

Une fois arrivé, Sacho s'est en fait éclipsé rapidement. A peine entré dans la maison, l'étudiante bulgare qui habitait alors avec nous est descendue de sa chambre et m'a fait la morale (« il pouvait t'arriver n'importe quoi... », « j'ai appelé la police deux fois... », « tu te rends compte, s'ils reviennent cambrioler Anguelina ? »). A la réflexion, ce que je redoutais avant tout, c'était non seulement d'être vu comme ambigu et indigne de confiance, mais peut-être d'être vu tout court. J'avais mes propres marques dans chaque espace et dans chaque communauté respectifs, et c'était l'interférence possible des deux espaces et des deux communautés par mon truchement qui m'inquiétait.

C'était ma propre position, et la situation intersticielle que créait ma présence alternée dans des contextes d'ordinaire nettement séparés, et non pas ces contextes pris séparément, qui me mettaient mal à l'aise. Bien plus que de mes « terrains », j'étais à l'origine de mes « glissements de terrain ». Si je craignais en somme d'enfreindre les limites et les frontières que s'assignaient mes différents interlocuteurs, il me fallait tout autant prendre conscience que j'étais de fait un opérateur frontalier, qui n'avait certes pas la possibilité d'entrer partout, mais en tout cas celle de s'insérer de manière inédite entre les espaces, les groupes, les individus. Cette position intersticielle était en même temps ma condition sur le terrain et la condition du terrain (voir Rabinow, 1988).

### **L'ethnologue sollicité et rattrapé par le « terrain »**

Ces deux exemples illustrent la construction aléatoire et progressive d'une position sur le

terrain, dans les interstices de la recherche proprement dite, puisque je ne parle pas ici du terrain proprement dit, tel que je l'ai construit en objet (le *kourban*), mais du *sous-terrain* : ce que l'on ne construit pas au sens méthodologique du terme, parce que cela nous échappe et parce que nous y sommes en un sens nous-même l'objet. Le fait de cotoyer, dans une même ville, des personnes *a priori* aussi opposées que Mitko et Gocho, tant du point de vue de leur vie de groupe que de leur parcours de vie voire de leur localisation dans la même ville, me situe dans un espace inédit, créé par ma propre présence.

Par rapport à l'espace propre à chacun de ces interlocuteurs, je suis à la fois dedans et dehors : mais si j'ai la possibilité d'entrer et de sortir de la relation, cela signifie aussi que je peux potentiellement transgresser ces ordres de relation. Il en va probablement de même pour eux : leur relation avec moi oscille entre exercice et outrepassement de leurs compétences sociales habituelles. Enfin, cette nature imprécise et flottante de ce que crée ma présence à Samokov, entre partage d'épisodes de la vie quotidienne et transgression des frontières sociales qui peuvent exister entre Karakatchanes et Tsiganes, apparaît avec le recul. Le décalage dans le temps et l'espace est essentiel pour transformer l'expérience en matériau d'analyse.

On ne se met pas simplement en situation de changement, de décentrement, d'adaptation : on est en situation permanente de sollicitation, d'interrogation, objet de questionnement et d'investigation, voire de spéculation. Nos interlocuteurs nous adaptent à eux-mêmes, parlent de nous en notre absence, nous évoquent : le « terrain » n'est pas seulement constitué de moments aussi « contractuels » qu'un rituel, un entretien enregistré voire la constitution d'un arbre généalogique, mais aussi d'une myriade d'interrelations enchaînées les unes aux autres, une nébuleuse relationnelle dans laquelle les liens sont infiniment tissés, défaits, distendus, retissés. C'est toute cette poussière ethnographique qui passe sous la porte de notre maison, lorsqu'on reçoit un appel téléphonique de quelqu'un auquel on avait laissé machinalement ses coordonnées, lorsque l'on est sollicité pour un service, une transaction commerciale, l'obtention d'un visa, ou lorsque notre présence sur le terrain fait l'objet de commentaires, de suppositions, d'interrogations.

J'ai ainsi appris d'une amie ethnologue de Plovdiv<sup>80</sup> comment *Baba Lentche*, une femme d'une soixantaine d'années avec laquelle je passais régulièrement du temps à Asénovgrad, concevait mes fréquentes excursions dans les églises et chapelles des environs de cette ville : apprenant que nous avions à présent, moi et mon amie, un bébé, elle expliqua que nous étions venus précisément dans ce but. C'est pourquoi je m'étais entre autres intéressé au rite de fertilité nommé « la pomme d'or » (*Zlatnata labâlka*) : tous deux avons voyagé pour obtenir cet enfant et c'est en Bulgarie, à Asénovgrad, que nous avons trouvé la solution à notre problème.

Cette relocalisation et cette réinterprétation du sens de ma démarche de recherche, cette attribution de sens à la présence d'un Français lors d'un rite de fertilité en Bulgarie, est un bon exemple des manières dont on est nous-même travaillé sur et par le terrain. *Baba Lentche* m'apparaissait comme une interlocutrice à la fois précieuse et envahissante, par sa capacité à entrelacer des informations et des considérations très

---

<sup>80</sup> Mégléna Zlatkova, qui m'a fait part de cette histoire par mail et de vive voix.

diverses, portant sur la religion, la vie locale, la morale, la relation d'événements divers dont elle ponctuait nos rencontres.

Ces rencontres étaient souvent le fruit d'un « hasard objectif » qui faisait que l'on se croisait à telle procession ou dans telle église, elle-même passant le plus clair de son temps à accompagner la (dense) vie religieuse locale. Elle faisait partie de cette catégorie d'interlocuteurs qui relaient, en les développant, vos questions, intervenant directement dans une discussion en cours, jusqu'à la faire dériver loin du sujet initial. Lentche était enfin une pourvoyeuse infatigable de légendes et de récits mystiques, touchant l'histoire locale mais aussi ses concitoyens, et se livrant sans peine à la pratique du « commérage religieux », généralement fréquente parmi les *babi* qui peuplent les églises.

C'est dans le décalage des multiples allers et retours sur le terrain que l'on peut constater la contraction ou l'expansion de cette nébuleuse relationnelle : là où, parfois, toutes traces de soi ont quasiment disparu, le « terrain » semblant s'être arrêté le jour du départ, on découvre parfois avec surprise, plusieurs années après dans certains cas, des énergies fossiles, des traces résiduelles susceptibles de réorienter profondément le travail de « terrain ». Dans de nombreux cas, l'ethnologue est ainsi « travaillé » par son terrain, ce dont Jeanne Favret-Saada (1977) a tiré la matière de ses ouvrages sur la sorcellerie. Cette capacité à se laisser travailler, entraîner, est la preuve qu'une relation interpersonnelle s'établit : on nous demande de nous conformer à ce que l'on pense et ce que l'on veut de nous, autant que nous demandons nous-mêmes à nos interlocuteurs, implicitement ou explicitement, de nous parler d'eux-mêmes, de nous montrer qui ils sont, ce qu'ils font et de nous dire pourquoi. Cela apparaît le plus clairement dans des contextes où la mise en scène des relations est particulièrement évidente, voire structurante<sup>81</sup>.

## 5) « Faire du terrain » ou « faire le terrain » ?

### La situation d'enquête, entre échange, don et rétention, malentendu

L'ethnologue est régulièrement sollicité parce qu'il est à la fois « dedans » et « dehors », parce qu'il est à la frontière entre un monde qu'il apprend à connaître et duquel il cherche à se faire accepter, et son propre monde, que ses interlocuteurs, par son biais, observent, découvrent, jugent, et dont ils tentent aussi de mieux maîtriser certaines facettes. Ce qu'il produit sur le terrain, et la manière dont il se produit lui-même, lui est inévitablement renvoyé. De même qu'il essaye de parler la langue de ses interlocuteurs, de s'adapter à eux sans se confondre avec eux, de même que cela n'est pas toujours couronné de

<sup>81</sup> Ainsi d'une fête organisée par des Tsiganes à laquelle nous nous étions rendus, avec plusieurs autres ethnologues apprentis ou confirmés, lors d'un « terrain croisé » organisé par la Société des Européanistes dans les villages de Razgrad et Zlatia (nord du pays). Dans la cour d'une maison, un orchestre jouait et nous avons beaucoup dansé, tentant d'apprendre de nos hôtes le déhanchement lascif du *kiutchek* (danse orientalisante basée sur des mouvements de bassin). Passée la sensation de tomber avec complaisance dans tous les clichés exotisants ou orientalisants, je me suis rendu compte que c'était précisément cette image d'eux-mêmes que nos hôtes avaient produite à notre intention et que nous devions leur renvoyer pour correspondre à notre propre image. Sous les apparences de la spontanéité festive, il s'agissait d'un événement hautement codifié, dans lequel chacun devait jouer simultanément une image de soi (telle que perçue par les autres) et une image de l'autre (telle que donnée à jouer).

succès, beaucoup de malentendus, de ratages, d'incompréhensions émaillant le terrain, ses propres mots, ses comportements, ses propres traces, lui sont réadressés, retournés, après avoir été inévitablement transformés. Et ainsi de suite, puisque l'on reprend à son tour ce qui nous a été renvoyé.

C'est sur ces flux permanents, variables en intensité et en qualité, que se construit le « terrain », lequel se déroule donc aussi autour des questions qui nous sont posées, au travers desquelles nos interlocuteurs ne cherchent pas seulement à connaître le motif de notre présence, mais qui l'on est, comment on vit, ce que l'on pense de différentes questions, etc. Nous devenons alors le lien avec un monde autre, *notre* monde réel ou supposé, que nous devons décrire, expliquer, justifier parfois (Losonczy, 2002)<sup>82</sup>. Comme l'arbre cache la forêt, nous témoignons d'un monde ; par nos comportements, nos réponses aux questions, nous laissons nos interlocuteurs nous écrire, nous décrire, nous interpréter<sup>83</sup>.

Le terrain s'accompagne de prestations interpersonnelles qui nous mettent dans des positions de relation que l'on peut saisir sous les formes de l'échange, du don, de la réception, mais aussi de la rétention, de l'évitement, du malentendu. Parlons de ce que l'on est amené à se voir offrir ou à offrir : lors de mon premier séjour en Bulgarie, j'avais emporté avec moi des biens de consommation courants tels que du café, du chocolat, sur la base de recommandations du genre « on ne trouve pas du bon café », etc. Je me suis vite rendu de la difficulté qu'il y a à donner : que donner, et à qui ? Dans quelles circonstances ? De quoi est porteur l'acte de donner *cela* à *cette* personne à *ce* moment ? Qu'est-ce que j'engage dans ces dons, qui sera reconnu ou pas, accepté ou pas ? Quel est l'esprit de ces dons, pour paraphraser Mauss (voir aussi Godbout, 1992) ? Ces objets n'étant pas infinis en nombre, une économie implicite s'est instaurée, qui supposait de réserver tel type de don à tel type de personne dans telle situation, etc. D'un autre côté, je suis toujours reparti du terrain avec des objets divers, par rapport auxquels je ne pouvais m'arrêter à une supposée valeur intrinsèque, qui m'échappait parfois : ces objets valaient comme relation.

Ces exemples *a priori* anodins ouvrent une question sur laquelle nous reviendrons plus tard, à propos de la qualification du sacrifice en regard des notions de don et d'échange : pour être effectivement donné, reçu et rendu, le don suppose une forme de négociation des attendus, des intentions et des conditions du don, ce que l'on pourrait désigner comme une scène du don. Cette scène peut être à la fois formalisée et renégociée en fonction du contexte : comme on le verra, dans un rituel tel que le *kourban*, les formes de l'échange tournent autour d'objets et de gestes plus ou moins prescrits

---

<sup>82</sup> Anne-Marie Losonczy évoque, parmi plusieurs co-savoirs produits entre l'ethnologue et ses interlocuteurs, la position du premier comme agent d'un savoir extérieur mobilisé par les seconds : « un autre co-savoir faisait jour dans ces conversations devenues échanges et parfois discussions : il portait sur les rapports avec l'extérieur, national et international, sur son statut cognitif, pragmatique et fantasmatique » (Losonczy, 2002 : 98).

<sup>83</sup> Parmi les questions initiales : que font tes parents ? Ta mère sait que tu es là ? Es-tu marié ? As-tu des enfants ? Quels sont les salaires en France ? etc. Des comportements parfois anecdotiques : chanter une chanson française, cuisiner un plat, apprendre des mots en français, montrer des photos de sa famille, raconter une blague, parler d'un sujet quelconque lié à la France...

(l'offrande-repas, les bénédictions, l'invitation à manger), et se déroulent dans un cadre rituel au sein duquel des variations sont cependant possibles (l'animal sacrificiel n'est pas toujours le même d'une année sur l'autre, on peut donner des choses différentes d'une année sur l'autre).

L'important dans le *kourban*, c'est le don (*dar*), don de travail, d'offrandes, d'huile, d'argent, etc. mais dans tous les cas l'acte et la notion de don supposent une mise en forme, un contexte, un lieu et un temps. En ce sens le don n'est pas gratuit ou spontané mais un acte toujours pleinement relationnel, qui engage la relation et ses formes. Ce constat n'est pas sans évoquer l'écart entre les processus formalistes de l'échange tels que Malinowski les décrit, et la théorie générale du don de Mauss : c'est une chose d'identifier les relations de don comme une scène sociale particulière, c'en est une autre de faire du don un principe universel de la société, un « phénomène social total ».

On ne sait pas toujours recevoir, ni comment recevoir. C'est ainsi qu'invité, avant notre départ, lors du premier séjour, par la famille tzigane avec laquelle nous avons sympathisé, je me suis vu offrir : un sabot de mulet ferré, une mosquée miniature estampillée « Samokov » (la ville où nous étions), un *fez* du type, courant, de ceux que l'on distribue dans les mosquées, un collier multicolore destiné à un cheval de trait et une étoffe bleue ! En dehors des explications fournies par nos hôtes, plus ou moins étayées (le fer à cheval pour la chance, la mosquée comme *armagan*<sup>84</sup> de Samokov, le collier comme objet tzigane, etc.), ces objets m'ont autant surpris qu'ému.

Tout en notant au passage que cette famille, qui se disait chrétienne, m'a offert deux objets à connotation musulmane, je me rappelle aussi mon embarras, n'ayant rien prévu pour eux en dehors d'une bouteille d'alcool. J'avais du mal à évaluer ma capacité de réciprocité qui, devant se formuler en termes de traces personnelles, ne pouvait consister dans n'importe quel objet : je me suis séparé d'un objet personnel, parce que j'y étais attaché bien que sans grande valeur, un simple opinel que j'ai présenté comme un couteau français original, et donné à celui que je considérais comme « l'homme » de la famille, en l'occurrence le frère aîné<sup>85</sup>. Mais je suscitais au passage la déception de son cousin Gocho, l'un de ceux que j'avais le plus côtoyé lors de ce séjour<sup>86</sup> : on voit bien alors que le don, ce n'est pas que l'acte du don, mais son anticipation, sa présomption et sa réception, son assomption, parfois sa déception.

Les prestations qui se déroulent entre l'ethnologue et ses interlocuteurs peuvent donc concerner des choses très diverses, si l'on est attentif au travail de négociation qui ponctue un terrain avant, pendant et après son déroulement concret : objets, argent, lettres, photos, mais aussi paroles, nourriture, présence, etc. Trouver le bon registre de prestations est un travail en soi. A un moment donné, je me faisais une obligation d'arriver

<sup>84</sup> Un *armagan* est un cadeau, mais plus précisément un souvenir se rapportant à un endroit ou une personne : il est fortement associé à « l'esprit » qu'il incarne, si l'on reprend une terminologie maussienne.

<sup>85</sup> Qui m'avait formellement invité.

<sup>86</sup> Je lui envoyai, une fois revenu en France, une lettre et des photos, et ne manquai pas de lui rapporter quelque chose la fois suivante.

chez les gens avec une boîte de bonbons, parce que, demandant à mes accompagnateurs sur le terrain ce qui, selon eux, ferait plaisir aux gens, ils me répondaient en désespoir de cause : « achètes donc une boîte de bonbons... ».

Il y avait la sensation de *devoir* donner un tour cérémonial de don/contre-don aux relations humaines, comme si en l'absence de lien fort, on cherchait à matérialiser la relation dans des objets circonscrits et maîtrisables : le don consiste entre autres à déposer la relation en un objet déterminé, censé faire consensus. La plupart du temps, mes interlocuteurs prêtaient peu d'attention à la dite boîte de bonbons qui finissait sur une étagère, et dont personne n'était dupe : cette forme de « don » n'étant pas reçue comme je l'avais anticipé, elle me semblait déplacée. Inversement, elle n'empêchait pas non plus la relation : elle l'accompagnait simplement comme un acte sans signification particulière.

### Le rituel comme niveau relationnel

Ainsi, il y a quelque naïveté dans l'idée du don pur et spontané : sans être taxé d'utilitarisme, on peut avancer que le don et l'échange relèvent de la sphère d'une négociation dont les protagonistes ont déjà une idée les uns et les autres, les uns des autres, et ajustent leurs propositions en fonction de ces idées. Plus précisément, comme nous tenterons de l'expliquer ultérieurement, le don nous semble constituer un dispositif de conversion morale de la relation sociale : dans le *kourban*, la notion de don (*dar*) concerne tout ce qui est donné de soi au saint destinataire et à la communauté officiante (offrande, travail, repas, argent, etc.). Ainsi, des objets très variés, voire triviaux, deviennent dans l'espace-temps rituel des objets sacraux : des dons. Ainsi perçu et pratiqué dans l'enceinte circonscrite du religieux et du rituel, le don relève d'un idéal du social, d'une forme sacrale et sacralisée du social.

Lors d'un rituel comme le *kourban*, les formes de la relation ont tendance à se préciser et à prendre une forme récurrente, chacun jouant une partition qu'il connaît ou dans laquelle il veut se faire reconnaître : c'est ainsi que les rôles votifs se répartissent entre les officiants du *kourban*, le prêtre et les participants, sous la forme de compétences distinctes et complémentaires. Le rituel constitue un cadre relationnel réglé, dans lequel on peut plus ou moins facilement faire face à la nouveauté, au changement, par exemple la participation d'un observateur extérieur, pour peu que celui-ci connaisse un minimum des règles collectives. Ainsi, je sais que lors d'un *kourban* on va m'offrir à manger, à boire, éventuellement des chansons, des invitations<sup>87</sup> ; de mon côté, j'accomplirai certaines actions que l'on attend de moi (manger le *kourban*, féliciter ses organisateurs, recevoir la bénédiction, etc.) ; j'apporterai ou enverrai les photos que je réalise<sup>88</sup> ; je resterai suffisamment de temps pour honorer mes hôtes, puis nous nous séparerons sur une autre invitation et la promesse que je reviendrai. Promettre de revenir et revenir, c'est *inscrire* la relation, la fonder dans une rencontre qui fait date et projet : une rencontre

<sup>87</sup> Le système des échanges de coordonnées et d'adresses, des invitations, des promesses et de tous les projets qui se forment autour, serait à analyser en tant que tel.

<sup>88</sup> Qui sont d'ailleurs à la fois le produit de mes propres préoccupations et de celles de mes interlocuteurs, lorsqu'ils veulent que je les photographie ensemble ou à tel moment.



mémorable.

Ceci dit, la pratique du terrain s'est souvent présentée sous un jour que je trouvais paradoxal : par exemple, j'ai assez rarement assisté à des *kourbani* réalisés par les familles ou les personnes dont j'étais les plus proches, qui m'hébergeaient ou que je cotoyais au quotidien. Il s'agissait le plus souvent de *kourbani* de village ou de fêtes patronales dans lesquelles un *kourban* était réalisé, et auxquelles je me rendais seul ou avec des connaissances ou des amis, qui n'y prenaient pas directement part : dans ce cas, comme à Asénovgrad, je connaissais les *kourbandjii* pour leur pratique mais ne les cotoyais que ponctuellement en dehors de l'espace-temps rituel proprement dit . En ce qui concerne les *kourbani* privés, je rentrais en contact, par relation, avec une famille ou une personne pratiquant un *kourban* personnel et j'assistais au rituel ou bien interrogeais les gens, mais je ne développais généralement pas avec eux des relations plus approfondies ; il m'arrivait aussi de demander au hasard des visites et des opportunités si untel avait un *kourban*.

Il s'agissait au départ d'une pratique à certains égards buissonnière, aléatoire, sauf dans le cas des grands *kourbani* connus de tous. Cette pratique a probablement contribué à « objectiver l'objet », au prix d'une distance au rituel et ses pratiquants, comme si le véritable « terrain » devait passer par cette mise à distance des rapports personnels. On peut y voir une de ces défenses méthodologiques qui selon Devereux (1966) permettent à l'observateur de gérer sa position et ses affects<sup>89</sup> . Dans le *kourban*, la nourriture fait *a priori* office d'opérateur de transaction, puisque le rituel repose en partie sur l'échange alimentaire. De plus, dans la mesure où les pratiquants y sont d'emblée en position de donateurs, d'hôtes, je ne me suis en fait jamais posé la question de savoir s'il fallait amener et offrir quelque chose. Il est par contre évident que l'on me demande de me conformer à mon statut d'hôte, d'étranger, d'homme, etc. Chaque situation relationnelle comporte ainsi des registres expectatifs spécifiques, ce qui nécessite d'autant plus de capacités d'adaptation que l'on cherche ou que l'on se voit amené, sans le vouloir nécessairement au départ, à diversifier les expériences<sup>90</sup> .

Le rituel comme situation d'enquête présente des caractéristiques particulières. Le niveau relationnel qui peut être atteint dans le cadre de rapports informels (entendons cela de deux manières : des situations où les rapports sociaux ne sont pas intégralement réglés, mais aussi sans implication ethnologique directe en termes de construction de l'objet) est assez différent des dispositifs interactionnels qui se mettent en place lorsque l'on pénètre dans un espace-temps aussi contraint qu'un rituel. C'est la distance qui

<sup>89</sup> J'ai déjà noté à quel point j'avais ressenti la cuisine du sacrifice comme un moment fort en ceci qu'elle condense sur un bref intervalle de temps, et sans rupture, des opérations que nous avons l'habitude de séparer mentalement, dans le temps et dans l'espace, en particulier la mort de l'animal et sa consommation. Dans un sacrifice sanglant, le passage du vif au votif en passant par le nutritif est saisissant, complet, rapide, quintessencié en quelque sorte, et la mort de l'animal reste une expérience symboliquement prépondérante pour l'observation, qui évoque un rite de passage.

<sup>90</sup> Il m'est arrivé, dans certains contextes, de produire de la communion religieuse ; je me suis vu proposer une femme ; on m'a confié des prières écrites, etc. Encore faudrait-il aussi considérer d'autres modalités de la circulation qui débordent le cadre de l'échange et ne font quasiment jamais l'objet d'une analyse : appropriation, investissement, délaissement, vol, etc.

sépare le casse-croûte improvisé du repas de gala... ou du *kourban*.

La maîtrise de la langue, les niveaux d'expression mobilisés, le jeu de visibilité et d'invisibilité, d'apparition et de disparition (le fait d'être pleinement acteur de la relation ou de se mettre en retrait), le recours au sous-entendu, à l'adhésion implicite, la patience ou la naïveté qui consistent à mettre en veille au maximum l'expression du sens critique et de la personnalité afin de limiter les « bougés » : tout cela varie fortement en fonction des situations ethnographiques et de l'idée qu'on s'en fait. Le « hors-champ » (Laplantine, in Laplantine et Nouss, 2001 : 305-308) constitue un espace de mobilité, un champ de latitude qui contraste avec les prérequis de la configuration ethnographique classique lors de laquelle on se rend sur le terrain avec une *intention* et un *objet*<sup>91</sup>.

Se pose la question de la position de l'ethnologue dans les opérations rituelles auxquelles il assiste et prend part : comment cette position est-elle travaillée, élaborée, déplacée au travers des différentes situations qui ponctuent le terrain ? En dehors des ratages du terrain, des cas où le travail de la distance et de la proximité échoue, il y a plus fréquemment de nombreux « glissements de terrain » qui entraînent une situation inédite dans laquelle on doit se repérer ; des expériences quotidiennes (car on se met en position d'expérimenter du quotidien) qui ne sont pas forcément anxiogènes, mais nous renvoient notre propre image et témoignent de notre présence, des expériences qui nous entraînent. Cela provient aussi de la situation même que l'on souhaite observer, de ce à quoi on veut porter une attention particulière *dans* cette situation, et du type de matériau ethnographique que l'on souhaite élaborer : réaliser un entretien, à une date déterminée à l'avance, dans un contexte approprié à une discussion calme, ce n'est pas la même chose que se plonger dans une foule lors d'une cérémonie, capter des conversations, chercher à décrire une multitude de faits simultanés.

### Malentendus productifs : un jour à la mosquée Djumaya...

Dans les situations concrètes qui font le terrain, une grande partie du travail consiste à trouver ensemble, puis à respecter une sorte de règle du jeu, de terrain de jeu<sup>92</sup>. Lors de mes passages à la mosquée *Djumaya* de Plovdiv, j'ai pu me rendre compte de l'importance de cet endroit pour nouer des liens pluriels et intriqués, à la fois

<sup>91</sup> Ainsi d'un entretien tendu avec certains paroissiens et le prêtre d'une église des environs d'Asénohrad, qui me soupçonnaient de chercher à voler « leurs » icônes, pourtant sans valeur apparente. Etant arrivé à la nuit tombée (c'était en hiver), je m'étais faulilé discrètement au milieu de la messe, ce qui n'est pas un problème en soi, dans les églises en Bulgarie. Mais ayant décidé d'attendre la fin de l'office pour rencontrer le prêtre tout en tentant de bavarder avec les vendeuses de cierges, j'ai assisté (involontairement et de loin) à plusieurs confessions. Cette arrivée en catimini, ajoutée à cette position indiscreète et à une question mal perçue sur le *kourban* ont concouru à faire de moi un étranger malsain que l'on doit s'efforcer d'éconduire au plus vite. Les sous-entendus se faisant de plus en plus lourds, je suis en fait parti de moi-même, sans chercher à masquer ma colère, en maudissant dans ma voiture ces fichues paysannes et leur abruti de pope !

<sup>92</sup> La métaphore du jeu illustre bien ce qui se joue dans la ritualité, comme le souligne Piette reprenant des pistes avancées par Bateson : en résumé, c'est en faisant *comme si* Dieu était là que le rituel religieux met ses pratiquants *en présence* de Dieu. Le divin est à la fois *là* et *pas là*, une occurrence ne signifiant rien sans l'autre : il n'y a pas de divin en soi et en même temps il y a du divin (Piette, 2003).

confessionnels, sociaux et professionnels. La *Djumaya*, située à deux pas de la place du même nom, se trouve dans l'hypercentre de la ville, au bout du boulevard piéton *Kniaz Alexandâr* (la fameuse *glavnata*, bordée d'immeubles d'inspiration centre-européenne). Ce monument du XIV<sup>ème</sup> siècle est municipal depuis 1975. Après être entré en contact par connaissances interposées, j'y retrouvais régulièrement Hakim Békir, *hodja* de cette mosquée depuis 1989. Cet homme, âgé de 64 ans en 2000, habitait Kuklen, un gros village situé entre Asénovgrad et Plovdiv, mais il était originaire de Kârdjali dans les Rhodopes.

Après avoir travaillé à Bourgas, il a rejoint son frère à Kuklen en 1973, où celui-ci avait une maison depuis les années 60 : « la terre était meilleure, il était possible d'acheter une maison avec du terrain ». Il a travaillé dans différentes usines de la région, jusqu'à sa retraite, qu'il consacre à son rôle de *hodja*. Son bulgare, bien que fortement mâtiné de turc, n'était cependant pas difficile à saisir pour le locuteur étranger que j'étais. J'étais intéressé par la manière dont ils parlaient du *kourban*, dont ils le comparaient avec les pratiques chrétiennes, mais aussi par le rythme de vie de la mosquée. La période sombre des changements forcés de noms est abordée avec pudeur : il raconte à mi-mots certaines brutalités, comme à contre-cœur, dans un demi-silence : « comment est-ce possible ? ». A l'instar de nombreux Bulgares, il y voit une manœuvre des Soviétiques, dans un contexte de durcissement généralisé des relations avec les communautés musulmanes dans le bloc soviétique. Le recours à l'explication géopolitique macroscopique, permet simultanément un changement d'échelle de la souffrance personnelle, et un consensus national tacite.

Notre relation s'est construite au fur et à mesure de ces visites à la mosquée, où le (long) temps consacré à boire le thé et le café permettait de voir défiler de multiples habitués : généralement des retraités, Turcs et Tsiganes, mais aussi de jeunes hommes qui se donnaient rendez-vous à la mosquée à la fois pour la prière et pour discuter d'affaires et d'autres. Ainsi, à côté de mes propres préoccupations liées au *kourban*, la dimension sociale et entrepreneuriale de l'espace religieux m'apparut immédiatement : la pluriculturalité de sa fréquentation semblait indiquer autant d'horizons de « partenariat » possibles (réseau turc, réseau arabe...).

Dans ce contexte, la démonstrativité religieuse confère une plus-value morale et sociale : elle est présentée comme marque de respect et d'intelligence, qualité qui revient souvent pour caractériser le croyant pratiquant (il croit en Dieu *donc et car* il est intelligent, entreprenant, vif d'esprit...). Les autres qualités du croyant mises en valeur sont la tolérance et la socialité : ainsi, on jauge le capital social en même temps que le capital religieux ou moral de l'individu. Tout cela dessine différents niveaux « fonctionnels » de l'appartenance religieuse, auxquels s'agrègent de multiples significations : il s'agit d'un monde masculin, d'un espace d'ouverture des réseaux sociaux, d'un espace au sein duquel se trouvent validées et mises en cohérence des « identités » polyvalentes, qu'il s'agisse de différences de classes d'âge, d'origines et de milieux sociaux...

Début février 2000, après plusieurs entrevues avec Hakim Békir, j'avais pris rendez-vous pour rencontrer le *miufti* du *miuftiistvo* de Plovdiv. Je devais le rencontrer avant la prière du vendredi, qui réunissait 150 personnes environ : c'est dans son bureau que je fis connaissance avec Ismaël, un Pomak âgé de 37 ans, originaire de Smoljan

mais installé depuis une dizaine d'années à Kuklen, un village des environs d'Asénovgrad. Marié, père de deux enfants, il me confie ne plus avoir d'emploi depuis trois ans, après s'être occupé d'« alpinisme » (tourisme de montagne) à la station de Pamporovo. Traitant d'abord ses problèmes, il assistera ensuite à toute ma discussion avec le *miufti* : une discussion portant sur mes centres d'intérêt, la religion, les traditions, à laquelle il prend parfois part. Dans le bureau se trouve aussi Fayez, un Palestinien membre d'une organisation caritative saoudienne : pour tous, l'évocation du sacrifice d'Ibrahim fournit l'occasion de réaffirmer l'unité et la supériorité de l'islam.

Vient le moment de la prière : Ismaël me propose de l'attendre pour aller boire un thé après l'office. Nous nous retrouvons comme prévu, et je me rends compte qu'il a déjà rendez-vous avec trois hommes : nous nous rendons ainsi tous les cinq dans un salon de thé proche de la mosquée, fréquenté par les Turcs. Il y a là Ali, un Turc d'une cinquantaine d'années, qui ne parle pas un mot de bulgare, un autre Turc, Mustapha, habillé de manière très ostensiblement « religieuse », et un Bulgare avec un fort accent turc, dont je n'ai pas compris le prénom. Commence une brève conversation en turc, entrecoupée de nombreux silences, puis ils décident de se rendre au bureau d'Ali, situé près du théâtre, à une quinzaine de minutes à pied. Devant l'insistance d'Ismaël, je les suis et, chemin faisant, il m'explique vaguement qui est qui : Ali dirige un commerce d'import-export entre la Turquie et la Bulgarie, il a une maison à Edirne et à Istanbul, et les autres travaillent pour lui. Le bureau en question est un appartement flambant neuf.

Je réalise que je me retrouve au milieu d'une sorte de négociation professionnelle. Le commerce d'Ali a diverses facettes : achat-revente de blé, import en Bulgarie de livres d'enseignement des bases de l'islam, etc. Ismaël l'a contacté pour étudier la possibilité de faire un « business » ensemble ; quant à moi, il me met rapidement dans le vif du sujet : il m'invite à Smoljan pour discuter des opportunités commerciales avec la France. Il a un cousin qui fait de la sculpture sur bois et qui pourrait réaliser des œuvres sur mesure pour l'export : icônes, portraits, paysages... Tout tourne autour d'une sorte de négociation implicite des services mutuels que nous pouvons nous prodiguer : il entend m'aider à en savoir plus sur le *kourban*, l'islam, les traditions, etc. et en échange je l'aiderais en lui trouvant des débouchés commerciaux ; on serait vraiment amis et j'y gagnerais de l'argent au passage. Ainsi, toute l'entrevue, mais aussi nos autres rencontres, se déroulent sur ce malentendu « heureux » (La Cecla, 2002 : 26), un malentendu productif car une situation ethnographique spécifique en émerge : dans la mesure où je commence à rentrer dans une intimité marquée par le partage de connaissances, je suis potentiellement un associé, y compris en affaires.

Ce n'est pas la seule fois, loin de là, qu'une proposition ethnologique devient commerciale ou inversement : avec une certaine catégorie d'interlocuteurs, des hommes situés *grosso modo* dans ma tranche d'âge, la discussion en vient souvent sur ces registres des affaires (voir plus haut, *Au jour le jour dans le « karakatchanska mahala »*)<sup>93</sup>. Ismaël a fait d'une pierre deux coups : il a rencontré les Turcs avec lesquels il envisage

---

<sup>93</sup> Il m'a parfois semblé qu'il s'agissait de jeux agonistiques, dans lesquels nous sommes des « égaux » et des « rivaux » potentiels, qui *doivent* s'associer, un peu sur le mode de la formule célèbre de Tylor qui énonce « le choix simple et brutal "between marrying-out and being killed-out" » (Lévi-Strauss, 1967 : 50).

d'entrer en affaires, il m'a rencontré et m'a agrippé gentiment mais résolument... Il invoque la trame religieuse pour garantir la probité de la relation : nous nous sommes rencontrés à la mosquée, en parlant de choses religieuses, il est donc impossible que l'on se mente. Au contraire, il y a même une dignité religieuse dans cette proposition d'association, entre « hommes de bien » attachés à se servir et s'obliger mutuellement : on fait du business, chacun y gagne et on se respecte. Dans de tels contextes, le rapport à la religion est mobilisé comme un gage de respectabilité, dont chacun joue pour se montrer sous son jour le plus favorable.

Ce cas précis s'inscrit dans un réseau de relations assez dense qui, autour de la mosquée, mêle appartenance religieuse et commerce. N'y voyons pas d'utilitarisme, c'est-à-dire une conception du religieux sous l'angle des relations d'intérêt qui s'y déroulent, indépendamment du contenu religieux : ce n'est pas que la mosquée sert à cela, mais elle sert *aussi* à cela. Lors de mes passages à la mosquée, je passais du temps à boire le thé avec le *hodja* et ses visiteurs, et j'ai pu croiser certains protagonistes de cet univers socio-religieux, surtout des jeunes actifs dont on vante la réussite en même temps que l'assiduité religieuse, les deux étant intrinsèquement liés. Parlant de religion, on en vient vite à aborder le registre des affaires : untel vend de l'or et « Allah l'aide parce qu'il est croyant », un autre a une fondation partenaire avec l'Arabie saoudite, etc. Les croyants s'y retrouvent aussi pour parler, entre hommes, entre pairs, de leurs « affaires », y compris commerciales : ils s'y investissent pleinement, c'est-à-dire sans considérer le passage à la mosquée, la prière et la discussion d'affaires comme des activités séparées, mais comme un temps masculin commun.

Il est patent que l'un des sous-entendus récurrents de la relation est la possible conversion de l'étranger, la conversion constituant l'un des devoirs du musulman. « Tu cherches quelque chose » (*társich nechto*) : Ismaël m'a souvent dit cela, de même qu'au bout de plusieurs visites le *hodja* Hakim m'a demandé « si j'étais musulman, maintenant ». Si la corréligion constitue un facteur de promiscuité implicite et une sorte d'horizon d'attente, elle n'est cependant pas obligatoire pour entrer dans ce mode relationnel<sup>94</sup> : il y a une sorte de marge de tolérance extensible, qui repose sur la *possibilité* d'une *même* conception supposée de l'humanité, du divin (et de la masculinité, dans ce cas précis).

Cette « tolérance » provient du cadre (la mosquée, lieu de culte) autant que du contenu de l'échange (la religion, la tradition) : l'évocation d'un sujet aussi digne et élevé que la foi agit de manière performative, comme si le sujet abordé contribuait à décider de l'état d'esprit dans lequel on communique. Une sagesse commune sur la base de laquelle on peut donc s'entendre : on peut très bien entretenir des rapports avec des représentants d'autres confessions ou des étrangers, si eux-mêmes témoignent de la

---

<sup>94</sup> Il existe des cas inverses, où l'on se retrouve face à une incommunicabilité sur fond d'incompatibilité culturelle ou confessionnelle : « vous ne pouvez pas comprendre... » (Van de Port, 1999). Lors d'un entretien avec un prêtre et sa famille dans un village de la région de Thessalonique, nous en sommes venus à parler de l'intervention militaire au Kosovo : mes hôtes estimaient que nous ne pouvions pas comprendre, « nous les occidentaux », les liens qui unissaient les Serbes et les Grecs. La discussion se déroulait tranquillement, mais sur fond de cette revendication d'une identité orthodoxe irréductible qui, à leurs yeux, mettait aussi en question toute démarche de recherche concernant le religieux qui ne soit pas spirituelle.

même conception tolérante. Il y a ainsi une sorte de pragmatisme dans l'usage de contenus moraux au cours de l'échange : la tolérance et la coexistence ne sont pas des principes abstraits, mais des situations performées. Cette idée nous sera utile lorsqu'il s'agira d'examiner le discours de la coexistence interethnique et interconfessionnelle en Bulgarie et dans les Balkans.

La situation ethnographique, témoignant d'une disponibilité, d'une souplesse et, en un certain sens, d'une *inscription* dans l'autre, concourt à créer les bases de cette entente tacite : c'est l'*inscriptibilité* qui compte, c'est-à-dire le fait de se situer, mais aussi de pouvoir être situé, dans un espace où les relations peuvent être, non pas dénuées d'arrière-pensées, mais créditées d'une valeur commune. La relation d'enquête est en ce sens une relation de confiance relative, consistant d'abord à ne pas refuser de jouer le jeu de l'autre, car « ne pas croire, ne pas y croire n'aurait pas plus de sens que d'y croire, mais correspondrait à un refus de "vie commune" » (Jaulin, 1999 : 297).

Loin de résider en un abandon à la croyance, ce registre de la réciprocité ou de la reconnaissance est à double sens : il implique aussi d'être reconnu pour participer pleinement à la construction de la croyance commune. Dans l'enquête, il faut être à la fois passif et actif : le maintien de l'équilibre de la relation passe par une vigilance et une présence pour ne pas être agi par le discours, auquel cas on se retrouve en position de recevoir un discours sans risque, ni pour l'énonciateur, ni pour l'auditeur. On doit donc se garder de considérer le registre de la réciprocité comme une vision iréniste du terrain et de l'ethnologie : il ne s'agit pas d'une harmonie préétablie retrouvée dans le dialogue, mais d'une négociation ponctuelle globalement fructueuse de la distance.

Dans le cas présent, le malentendu (je n'envisage pas d'entrer dans la relation commerciale qui m'est proposée) est paradoxalement porteur d'intercompréhension, chacun acceptant temporairement de jouer à peu près le même jeu. Cela ne veut pas dire que l'on *croit* à ce que l'on fait ou dit, ou qu'il y a une véritable volonté de se plier aux principes que l'on énonce (à grands renforts de phrases décisives telles que « chrétiens ou musulmans, nous sommes tous égaux » ou « l'important, c'est de se respecter et de s'entraider ») : *on joue simplement le jeu le plus correctement possible*. Le contexte religieux s'avère propice à cette recherche de la bonne distance, comme si la présence à la mosquée valait probité. La relation part des prémisses d'une proximité, d'une co-présence (au sens de la possibilité d'une mise en rapport directe) qui devient signe d'une co-existence possible. On se retrouve dans le cas « d'une gestion de la contiguïté qui utilise le malentendu comme ressource en vue d'une "pacifique" vie en commun » (La Cecla, 2002 : 26)<sup>95</sup>.

Les différentes situations évoquées jusque-là renvoient à la négociation des positions de chacun sur le terrain. Ces descriptions, qui donnent l'impression de sauts entre des ordres de réalité à la fois contigus et très différents, sont certainement le reflet de ma propre position, de ma propre conformation culturelle, d'un regard extérieur. Mais pour autant qu'elles concernent le travail de construction d'une relation dans telle circonstance, dans tel contexte et avec telles personnes, elles témoignent de la société, ou plutôt des

---

<sup>95</sup> Dans des situations de contact interculturel, « ce type de gestion active du malentendu constitue une stratégie en vue de la solution de nombreux conflits, et en ce sens une issue vers la tolérance » (La Cecla, 2002 : 26).

sociétés dans lesquelles nous évoluons. La manière dont on habite, se déplace et travaille sur le terrain, la manière dont se nouent les relations avec des personnes d'horizons variés, tout cela reflète les mondes sociaux multiples dans lesquels se fait une ethnologie. L'ethnologie est d'emblée multilocalisée<sup>96</sup> : elle se situe aux points de jonction entre différents ordres de réalité. C'est depuis ces positions intersticielles, révélant les écarts et les contrastes, qu'un *ethnoscape* (Appadurai, 2001) singulier prend forme. Au sein de cet assemblage compliqué et hétéroclite d'espaces et de temporalités qu'est le terrain, se compose peu à peu une carte cognitive, sensorielle et affective.

## II Construction d'un rituel en objet anthropologique

### 1) « Egorger le *kourban* » : un « faire sacrifice »

#### « C'est comme ça qu'on prend la vie »

Govedartzi, 15 août 1995, fête de l'Assomption (*Uspenie Bogoroditchno*). Le soleil pointe au-dessus des collines, réchauffant doucement l'air montagnard de ce gros village des environs de Samokov, dans le massif de Rila. Une dizaine de brebis se bousculent dans l'enclos de fortune dressé dans la cour de l'église *sveti Nikolaï*. Aux premières lueurs de l'aube, elles ont été menées sur le lieu du *kourban*. Sous un large auvent, contre le mur d'enceinte, on commence à faire le feu sous les chaudrons remplis d'eau. Les hommes vaquent à leurs occupations au milieu des bêlements : sortir les tables, installer les portiques et les esses, préparer les ustensiles, amener les légumes... Ils ont revêtu des tabliers, des blouses, des survêtements ou des treillis tels que ceux qu'utilisent les chasseurs.

L'ensemble de la cuisine se met en place. Il y a une coordination des compétences implicite : on sait pertinemment qui égorge et qui s'occupe du feu, qui peut porter les chaudrons et qui s'occupera de la découpe des viandes. Il n'est pas rare que certaines tâches de cuisine, telles que la découpe des légumes, aient déjà été effectuées la veille ; il arrive aussi que les animaux soient égorgés la veille au soir, au début en somme de la journée liturgique, bien qu'effectuer le sacrifice au lever du jour a valeur de règle, dans l'esprit des gens.

On procède d'abord au pesage de chaque animal, en vue de déterminer le poids de chair duquel dépendra la préparation du *kourban*. Les animaux, pattes liées, sont pendus l'un après l'autre à une balance romaine tenue, grâce à un manche en bois, par deux hommes, tandis qu'une autre personne note le poids. Des donateurs privés viennent ajouter leur offrande au petit troupeau, échangeant à la hâte quelques mots avec les *kourbandjii*<sup>97</sup> déjà en pleine activité. Il arrive que les bergers amènent eux-mêmes les bêtes qu'on leur a acheté, ou bien, comme pour le *kourban* de Guerguiovdén, que tous les agneaux soient parqués la veille chez quelqu'un, puis montés en camion le lendemain

<sup>96</sup> « Field research is today always located in several kinds of social space simultaneously » (Herzfeld, 2001: 665).

<sup>97</sup> Ce terme, qui fera l'objet d'une approche détaillée, désigne les membres du comité qui prépare le *kourban*.

matin, le monastère se trouvant à deux petits kilomètres du village.

Pour ce *kourban*, les égorgés sont au nombre de deux. La mise à mort va se dérouler rapidement et sans cérémonie. L'un après l'autre, les animaux sont menés au nord de l'église, par rapport à l'entrée principale de celle-ci, pour y être immolés, entre l'autel de l'église et la lumière naissante. On dit ainsi qu'il faut tourner le regard vers le levant, l'orient étant le lieu de consécration, l'autel. La bête privée par ses liens de sa liberté de mouvement, l'égorgé se signe rapidement trois fois, puis lui empoigne la tête, et la tire en arrière. Un geste énergique mais sans ostentation. L'animal est déjà sur le flanc, maintenu au sol, la gorge exposée. Il procède à l'incision au couteau, en cisillant le cou avec le tranchant. Le sang s'échappe en jets rapides. Après avoir largement entaillé le cou, il casse la nuque en appuyant de son genou contre le dos et en tirant énergiquement, à deux mains, sur la tête. De la pointe du couteau enfoncée dans la plaie, il sectionne alors la moelle épinière, puis laisse la victime, prise de quelques convulsions, à même le sol afin que le sang s'écoule, et va chercher un autre animal. « C'est comme ça qu'on prend la vie », nous lance-t-il seulement, accaparé par son travail.

### **Maïstori au travail**

Le sacrifice est d'abord présenté comme une question de savoir-faire, depuis le choix des animaux jusqu'à la distribution en passant par l'égorgement et la cuisine. Spas est l'un des sacrificateurs du village de Govedartzi. Il arbore une véritable batterie de couteaux, dont il prend grand soin : il déploie son savoir-faire avec fierté, dispose chez lui d'un attirail de boucherie très complet, d'après lui, et se vante de posséder deux cents peaux. Ce quadragénaire, qui a appris à égorger et à écorcher à l'âge de dix-sept ans, avec son grand-père, explique que le sacrifice est l'acte de donner, et non pas la destruction de la vie. Pour égorger, il y a une technique : on coupe en même temps l'œsophage et les deux artères, en maintenant la tête en arrière. Pour écorcher, on peut soit entailler les pattes et déshabiller l'animal, soit découper le ventre, comme on le fait pour les bovins. Pour les ovins, on ôte la peau sans la couper parce qu'elle est plus appréciée ainsi.

Face aux questions, Spas reste vague : « tous égorgent de la même manière » mais « chacun égorge à sa façon ». Il précise bien que, traditionnellement, l'égorgement s'effectuait sur une pierre sacrificielle et le sang était recueilli dans un trou creusé dans le sol, « mais c'était avant »... La technique de mise à mort de Spas consiste à décapiter entièrement l'animal, en prenant la peine, à mi-gorge, de casser la nuque, puis en continuant de tailler jusqu'à ce que la tête se sépare du corps. Après quoi il laisse le corps perdre son sang et met de côté les têtes, qui seront dépiautées, vidées et séchées. Il n'y a pas de différence, d'après lui, entre la manière de mettre à mort dans le grand *kourban* ou à la maison, sauf que dans ce dernier cas, on ne décapite pas l'animal, qui doit être préparé et cuit intégralement.





Un passage saisissant de la vie à la mort, du corps à la chair, de l'animal à la nourriture.



Samokov, Hederlezi/Guerguiovden,  
14 avril 1996  
(photos Marie-Pierre Reynet)

*Un passage saisissant de la vie à la mort, du corps à la chair, de l'animal à la nourriture.  
Samokov, Hederlezi/Guerguiovden, 23 avril 1996. (photos Marie-Pierre Reynet)*

Conçu comme travail, l'égorgeage alterne des phases rapides, décisives, « tranchantes » (l'animal, serré fort, égorgé), et ralenties, reposées, retombantes, accomplies (l'animal maintenant juste maintenu à terre et laissé à son agonie). Il requiert une concentration physique et psychologique : les *maïstori*<sup>98</sup>, comme on les désigne, sont absorbés par leur tâche, ils parlent peu, sinon par petites phrases opératoires (« tiens la patte ! ») ou interjections à l'adresse de l'animal (« oh ! », *spokoïno !* « tranquille ! »). Certains, expérimentés, travaillent seuls, et ont une manière de travailler qui les isole temporairement, décidant de bout en bout des opérations : quel animal sera égorgé, à quel endroit, par quel moyen, dans quelle position, quelle gestion de la mort, quel endroit pour laisser « reposer » la bête à l'agonie, quelle manière de préparer les étapes suivantes : l'entaille des pattes, l'incision de l'abdomen, etc.

<sup>98</sup> « Maîtres », spécialistes.

D'autres se mettent à deux voire davantage, d'autres encore ne font qu'assister au travail, aidant mais n'égorgeant pas : le rapport à l'opération concrète de la mise à mort, variable, est affaire de compétence. Aux dires de tous, la maîtrise de l'agonie est en tout cas essentielle : il ne faut aucune hésitation dans la mise à mort, « tout doit aller vite » et s'enchaîner avec rapidité. Dans l'ensemble, le sacrifice s'accomplit sans égards particuliers pour les animaux. L'acte suggère parfois une espèce de combat avec l'animal, lorsque celui-ci se débat ou panique : combat amical et paternel, ou cruel et sans ménagement. Les égorgeurs expliquent qu'« autrefois », on couvrait la tête de la victime d'un voile noir, pour que celle-ci ne « voit » pas sa mort, n'ait pas peur et soit « emportée » de manière assez discrète. On parlait à la victime, en lui annonçant le motif de son immolation et en s'excusant par avance de ce qu'on allait lui infliger. Par contraste, on est parfois étonné de la brutalité du geste.

### Une cuisine du sacrifice

On égorge, écorche, évide et dépèce à tour de bras. A l'église Sveti Nikolai de Govedartzi, en tout, il aura fallu une grosse demi-heure pour abattre une douzaine de brebis et moutons. Pendant que les mises à mort se succèdent, les autres *kourbandjii* pendent rapidement les premières victimes par les pattes, à un portique bricolé entre deux arbres situé à une dizaine de mètres du lieu sacrificiel. On procède au dépiautage des corps encore chauds, en entaillant la peau au niveau des pattes et en la révolvant peu à peu, ce qui ne va pas sans difficultés. A cet effet, on gonfle les peaux à l'aide d'une pompe à air, afin de faciliter l'écorchage.

Après avoir entaillé l'abdomen, on évide l'animal suspendu, dont les chairs sont maintenant à vif. Poches intestinales et viscérales sont saisies, dégagées du ventre et portées à quelques mètres de là, où l'on vide les intestins, ce qui explique la forte odeur d'excréments. Les organes et la graisse sont triés et mis dans un récipient à part, pour être ajoutés à la préparation. Le foie est mis à rôtir dès qu'il est retiré du ventre : il sera mangé au milieu de la matinée, lors d'un premier moment de pause. Mets de choix, il circulera de main en main, de table en table, partagé entre les cuisiniers, les proches de passage et les visiteurs.

Les peaux et les têtes, que l'on écorche également, sont mises de côté : les premières sont laissées à l'église avec le soin d'en tirer un profit qui sera réinvesti dans le fonctionnement du temple<sup>99</sup>, ou bien récoltées par des marchands (notamment des Tsiganes) qui font le tour des villages à l'occasion des grands *kourbani* pour les acheter et les revendre. Les secondes seront bouillies et données aux prometteurs qui ont offert un animal. Trois ou quatre hommes trient les viscères, et sélectionnent dans les poches viscérales mises à nu ce qui sera bouilli. L'odeur est forte : par terre, des excréments et du sang. Evidés, lavés, puis enfilés à l'aide d'une fine baguette de bois, les intestins sont ensuite mis de côté, dans un seau, pour servir à la confection de saucisses sèches.

Pour la *kourban tchorba* (soupe), tous les ingrédients doivent être calibrés. Les chairs

---

<sup>99</sup> Dans les mosquées, elles sont souvent tannées et conservées, puis utilisées comme tapis. « Le *dhakât* [la mise à mort rituelle] ne rend pas seulement licite la viande de la victime, il permet également l'utilisation de ses parties non consommables, notamment la peau » (Benkheira, 1999 : 73), qui participe du vivant.

sont débitées en petits morceaux, après que les membres et la carcasse aient été équarris à la hache. Un homme se charge de prédécouper à la hachette membres et parties charnues amenées sur le billot. Juste à côté, la table de découpe, mixte et composée de huit personnes, dont une se charge de passer les chairs prétranchées aux membres de la table. Assis ou debout, on débarrasse la viande de ses parties nerveuses, et on la coupe en petits morceaux que l'on jette dans les chaudrons. Ceux-ci sont portés sur les foyers : trois hommes s'occupent de la manutention des chaudrons et de l'entretien des feux. La viande débitée en petits morceaux commence par cuire dans l'eau bouillante salée pendant deux heures <sup>100</sup>.



*Kourbandjii au travail* : les animaux sont équarris, la chair débitée et mise dans les chaudrons (en haut, Cavasbulai, 15 jours Bayramshaban, église saint Nikipol, 15 août 1997) Travail des animaux : ains d'équarrissage (ci dessous, Kaduil, Sotrovon, église Sveti Iljovoduta, 21 mai 1996)



*Kourbandjii au travail* : les animaux sont équarris, la chair débitée et mise dans les chaudrons.

<sup>100</sup> Certains insèrent une partie des organes au bouillon, tandis que d'autres font frire tous les organes, ne réservant la cuisson par bouillon qu'aux chairs. Lorsque le *kourban* est réalisé à partir de différentes viandes, on échelonne le versement des chairs dans les chaudrons.

A ciel ouvert, sur des tables, des femmes trient le riz et coupent tomates, poivrons, oignons, aromates... ensuite mis dans les chaudrons, ainsi que les bouteilles d'huile et les bocaux offerts par des villageois. On ajoute enfin herbes aromatiques, sel, poivre, farine, piments, eau. Dans un chaudron à part, on prépare une sauce dense à base d'huile, de farine, d'oignons et de piments : la *zaprajka*. Cette préparation une fois distribuée dans chaque chaudron, on laisse mijoter jusqu'à la distribution, soit trois ou quatre heures, en prenant soin d'éteindre les feux afin que la préparation ne brûle pas au fond des marmites. Les cuisiniers disent avoir appris la recette au fil des *kourbani*, ou auprès de maîtres cuisiniers. Durant trois ou quatre heures, il n'y a pas de temps mort, et tout le monde sait d'expérience ce qu'il a à faire. Les gens parlent peu. Les questions les ennuient, parfois l'ambiance est même un peu lourde, lorsque nous restons « dans leurs pattes » : il est alors temps d'aller faire un tour dans l'église où se déroule la liturgie.

Aux alentours de neuf heures, alors que les cloches sonnent, un mouvement se produit de l'autre côté de l'aire de travail des *kourbandjii*, à l'entrée de l'église. Les fidèles arrivent tranquillement, des femmes âgées pour la plupart, qui portent des assiettes recouvertes d'un film protecteur et des sacs. Tout en discutant, elles achètent plusieurs cierges à l'entrée de l'église, auprès de la *kliotcharka*, la gardienne de l'église qui s'occupe de la caisse et du ménage. Elles vont embrasser l'icône de sveta Bogoroditza, qui trône à l'entrée, puis se signent plusieurs fois. Devant l'iconostase, elles disposent les cierges dans les, l'un pour les vivants, l'autre pour les morts ; elles se recueillent, puis déposent les assiettes de *kolivo*<sup>101</sup> au pied de l'iconostase, à droite de la porte royale, l'accès vers l'autel, interdit aux fidèles.

Une vingtaine de personnes assistent à la liturgie, dans une ambiance à la fois solennelle et détendue. Les gens entrent et sortent régulièrement, venant déposer leurs cierges et embrasser les icônes avant de s'éclipser ; quelques enfants continuent à se déplacer pendant qu'*otetz Ilya*, le pope de Govedartzi, présente l'évangile aux fidèles. Un chœur de femmes accompagne la liturgie. Au pied de l'iconostase, les assiettes de *kolivo*, dans lesquelles sont fichés des cierges allumés. Elles seront bénies, les noms des destinataires des prières seront lus, puis le *kolivo* sera distribué dans le hall et la cour de l'église, à la sortie : chacune se précipite vers sa voisine, pour offrir une cuiller de *kolivo* et en prendre une. Le *kolivo* est préparé et offert en commémoration des défunts, en l'occurrence ceux qui portent le prénom Maria et les défunts récents (Vassas, 2001).

---

<sup>101</sup> Une préparation à base de blé bouilli auquel on ajoute différents ingrédients : sucre, miel, raisins secs..., que l'on fait bénir à l'issue de l'office et que l'on offre aux participants : il sert à commémorer un deuil.



Govedartzi, Assomption, 15 août 1995.

À la sortie de l'église, les femmes âgées donnent et prennent le *kourban* : une gestion alimentaire de la commémoration



Govedartzi, Assomption, 15 août 1995.

### Manger, partager

Les premiers instants de repos viennent lorsque les chaudrons commencent à bouillir. L'essentiel du travail consiste alors à surveiller la cuisson, à remuer régulièrement la préparation et... à la goûter, avec force boissons alcoolisées pour les hommes. On s'assoit, on prend une *rakija*, on devise ; l'ambiance est détendue. Les *kourbandjii* mangent entre eux, un petit chaudron étant réservé à leur déjeuner. Les visiteurs étrangers que nous sommes sont invités à le partager, mais les villageois ne participent pas à ce repas. N'ayant pas pris part active au *kourban*, « leur » *kourban* relève en somme d'un autre chaudron, d'un autre moment social, d'un autre mode d'échange. Le fait d'être ou non présent à tel repas indique la place que l'on occupe dans le système commensal d'ensemble, et les règles de participation ou de non-participation à ce système. Un étranger qui fait montre d'un intérêt peu commun pour le *kourban*, se verra invité chaleureusement à manger (et remanger !) de ce *kourban* que les villageois, quant à eux, ne fréquentent pas.

Le *kourban* est considéré comme un sommet de saveur, ce qui explique l'enthousiasme avec lequel il est décrit et vanté par ses pratiquants : on vous emmène le regarder bouillir dans le chaudron, on en extrait une louche que l'on reverse voluptueusement, on en détaille la recette, etc. « Il n'y a pas meilleure nourriture, ni plus saine ». Cette « succulence », on la perçoit aussi dans les caractéristiques qui l'identifient comme un plat de fête, un mets de choix, et en premier lieu sa richesse : le *kourban* est gras, qu'il s'agisse de l'agneau *tchevermé*, qui mêle du riz préparé avec les entrailles de l'animal, ou de la soupe (*tchorba*) à laquelle, en plus des chairs grasses, on ajoute de l'huile. Un bon animal pour le *kourban* est invariablement décrit comme gras : c'est sa

richesse générale, sa graisse, son « profit » qui le désignent comme particulièrement bon à tuer et à manger.

Le partage a lieu en milieu ou en fin d'après-midi. C'est lors de la distribution et du repas que se manifeste le plus complètement la participation rituelle collective : chacun converge vers le lieu du *kourban* et se retrouve dans un rapport de synchronicité étroite. Enfants, adolescents, adultes, personnes âgées : les va-et-vient dans l'église sont incessants. Les Maria sont particulièrement visibles, en habits du dimanche. Puis on se réunit en autant de cercles qu'il y a de chaudrons, on pose par terre les seaux dans lesquels le *kourban* sera emporté et tout en bavardant, on attend la bénédiction des chaudrons. Ceux-ci sont alors menés précautionneusement au centre de chaque cercle, afin de ne pas déborder, puis les *kourbandjii* armés de grandes louches versent le nombre de parts qui ont été payées par chacun. Dès que l'on a eu sa part, on va recevoir la bénédiction du prêtre. La plupart de ces portions de *kourbani* seront ramenées pour être dégustées à la maison.

La distribution est un moment intense d'échanges de nourriture, de paroles, d'actes votifs, à l'église proprement dite comme lors de la bénédiction du *kourban*, puis chacun se disperse et repart chez lui. Ces échanges prennent notamment forme entre la maison et le temple : le *kourban* du village, distribué en commun et en présence de tout le monde, est ramené à la maison et mangé en famille ; des *kourban* personnels (liés à des vœux personnels) sont menés à l'église pour être partagés, mis en commun, de telle sorte que l'on voit se conjoindre à l'église *kourbani* communautaires (publics) et familiaux (privés). Ces derniers, rôtis et donc cuits et présentés différemment, sont amenés dans un plat : on en offre à ceux que l'on croise (de même que pour le *kolivo*) et l'on mange de celui des autres, etc. Davantage que la mise à mort elle-même, cette circulation des *kourbani*, entre la distribution et la consommation, constitue le point culminant, l'apogée de la célébration. La commensalité semble la réalisation du but du sacrifice.

L'incorporation du rituel, déjà manifeste dans la gestuelle et l'implication des protagonistes au cours des différentes phases du rituel, se prolonge et s'accomplit dans l'ingestion du repas célébratif, moment de forte interrelation, de cohésion collective, de réalisation rituelle de la communauté unie autour du *kourban*. Nous avons vu qu'il y a différentes modalités de la commensalité, différents repas sacrificiels, d'intensité rituelle et festive variable : celui qui se déroule dans le jardin de l'église au cours des préparatifs concerne au premier chef les *kourbandjii*, et ceux qui viennent leur rendre visite. Le repas qui se déroule en commun dans la cour ou au contraire à la maison, une fois le *kourban* distribué, ainsi que les multiples *kourbani* familiaux que l'on vient partager à l'église, sont d'autres formes de commensalité. Dans ce contexte votif, tous ces actes de commensalité s'entrecroisent et réalisent la collusion intense et palpable, bien qu'éphémère, du spirituel et du matériel. Offrir et prendre d'un repas ou d'un mets dans le contexte de la liturgie, de la fête patronale revient à communier matériellement et spirituellement en même temps.



Une ritualité ordinaire. Madjaré, Spasovden (Ascension), 21 mai 1996.

## 2) De la partie sacrificielle au tout social : un paysage rituel

### Comment rapporter le croire rituel au voir anthropologique ?

C'est sous l'angle d'un passage saisissant de la vie à la mort, du corps à la chair, de l'animal à la nourriture, du vif au votif en passant par le nutritif, que le *kourban* apparaît de prime abord. Le sacrifice sous sa forme brute, c'est d'abord ces gestes par lesquels « on prend la vie », pour paraphraser la remarque d'un égorgé (*kolatch*). Pratique d'abattage, de mise à mort, qui a la couleur du sang, l'odeur des excréments, la texture des entrailles : assistant de bon matin à un *kourban*, je me suis souvent demandé ce qui avait bien pu me pousser à choisir cet objet de recherche... L'une de mes préoccupations sera de parvenir à traiter la dimension sacrificielle du *kourban* sans m'enfermer dans une lecture préétablie, qui chercherait à y déceler une « essence » du rituel considéré.

S'impose l'idée que les faits ne sont pas des données brutes, mais des passerelles ou des plates-formes à niveaux et significations multiples, articulant et révélant simultanément différents modes sociaux d'appréhension du religieux.

Simultanément sacrifice, communion, commémoration, événement festif, le *kourban* est impliqué dans une multitude d'occasions rituelles et s'insère dans une vaste trame mythico-religieuse. Il s'inscrit en outre dans une économie générale impliquant le rapport aux animaux, à l'alimentation, à la famille, au foyer, à la communauté villageoise, et du point de vue religieux *stricto sensu*, à des destinataires surnaturels dont on cherche l'intercession par la prière et l'offrande. Les échanges et les transactions permis par le rituel occupent également une place fondamentale dans son déroulement. Enfin, le rituel est également produit sur une scène culturelle et sociale, dans laquelle il caractérise et qualifie des personnes, des groupes locaux et/ou confessionnels, plus globalement des modes de vie, et ce que l'on appellera des « mondes locaux » (Herzfeld, 2004). Ainsi, ni le sacré en général, ni le sacrifice en particulier ne semblent des catégories d'observation et d'analyse devant dicter *a priori* l'appréhension des faits rituels que j'ai sous les yeux : ces notions appellent une représentation implicite du religieux utile s'agissant de caractériser un objet de recherche, mais réductrice lorsque l'on tente d'en saisir la portée et les effets sociaux concrets.

Il faut un double mouvement centripète et centrifuge, à la fois tendu vers un objet à déterminer (plus que déterminé), et vers une lecture reflexive de la démarche anthropologique elle-même. « Faire parler » le rituel, ce n'est pas lui demander son sens, mais le positionner à des intersections suffisamment variées et significatives pour ne pas l'isoler ; le situer « ici » et « maintenant » dans son contexte social et culturel. Un rituel comme le *kourban* renvoie à des représentations culturelles et à des socialités multiples ; il traduit les contrastes d'une société complexe. D'où la diffraction et le désenclavement des terrains et des niveaux d'observation : non seulement le village, mais la ville petite, moyenne ou grande, non seulement la « communauté », mais les parcours croyants individuels, non seulement la ritualité locale mais la ritualité dans le cadre national voire transnational, non seulement « l'extraordinaire », mais le quotidien rituel, etc.

La compréhension des faits religieux et des pratiques rituelles, ne se réduit pas au seul domaine d'un religieux conçu comme monde clos de significations et de pratiques. Alors que l'approche durkheimienne n'est pas exempte d'une sorte de « sacralisation du religieux » qui en ferait un objet « premier » (ou « dernier », au choix), privilégié en même temps que spécifique, Passeron voit dans la méthode comparative wébérienne une manière de « désenclaver l'histoire religieuse (...) en restituant à leurs contextes d'époque et de culture, aux conflits comme aux alliances nouées sur des terrains profanes, tous les phénomènes religieux, les plus effervescents comme les plus ritualisés (...), les plus cristallisés comme les plus fugaces ou les plus minoritaires » (Passeron, in Weber, 1996 : 15).

### Une question de point de vue

L'observation d'un rituel est une question de point de vue. Parce que le rituel engage un croire, sa description constitue un tour de force : comment écouter, voir, ressentir, dire le croire ? Comment rapporter le croire au voir et au savoir anthropologique ? Ni le croire, ni



le sacré n'existent en tant que tels : ils tirent en partie leur efficacité de leur dérobade permanente à tout effort de fixation par l'analyse en un lieu, un temps, un objet, une personne, une procédure, etc. Ce que les « croyants » ne se privent pas de nous faire remarquer, arguant du fait que l'on ne peut voir, comprendre, saisir, ressentir sans croire, qu'il ne sert à rien de désirer comprendre sans expérimenter. Le croire est un ensemble de processus et d'états individuels et collectifs, qui se révèlent dans une situation rituelle.

En disant qu'un rituel nous met face à notre propre croyance et à notre position face à la croyance, ce n'est pas seulement que l'on risque d'être happé par le discours croyant ou tenté de s'y projeter. Certes, cette dimension existe, et ne relève pas que d'une pure fantasmagorie ethnologique du passage « de l'autre côté du miroir » : le croire est d'un certain point de vue contagieux dès que l'on adopte, dans le dialogue avec ses pratiquants, les catégories selon lesquelles il est formulé (Favret-Saada, 1977). Ce qui est peut-être plus évident et plus problématique dans le domaine religieux est aussi vrai pour les autres champs de recherche anthropologiques, si l'on tient pour nécessaire une adhésion minimale, méthodologique, aux discours que le chercheur ne se contente pas de recueillir, mais qu'il suscite et sollicite.

Il y a aussi dans l'appréhension du rituel une croyance en son efficacité anthropologique. Le croire n'est pas seulement construit comme objet anthropologique, il devient objet de croyance anthropologique au sens où il subit un travail d'écriture qui le présente sous la forme d'un ensemble cohérent de faits, de discours, à son tour cohérent par rapport à l'analyse qui en est produite. L'anthropologue ne peut se contenter, ni de le reléguer au nombre des « lunes mortes, ou pâles, ou obscures au firmament de la raison » (Mauss cité par Lévi-Strauss, 1991 : LII), ni de souscrire *a priori* à une heuristique du « fait social total », qui fait courir le risque de la sur-interprétation, autrement dit surcharger l'objet de significations. Il lui faut, à lui aussi, le croire pour le voir, comme objet anthropologique concret, support de pratiques et de discours ; il lui faut malgré tout « croire en la croyance » (Latour, 1996<sup>102</sup>).

En Bulgarie, il est fréquent d'entendre dire « je vais au sacré » (*hodia na svetoto*), pour désigner le fait de se rendre dans une chapelle pour un *kourban* ou dans un sanctuaire. Le *svetoto* est localisé et événementialisé. Si je m'y rends moi-même, si j'y pose un cierge, si j'y mange du *kourban*, est-ce que j'y crois pour autant ? A retenir la leçon du travail de Favret-Saada sur la sorcellerie (1977), on peut au moins supposer que se crée une relation spécifique avec ce lieu, ses acteurs, les actions qui s'y déroulent, etc. sous le prétexte d'entrer dans un rapport au croire.

L'autre tour de force, au sens propre, consiste à « forcer » les traits du croire et du rituel, leurs significations ou leurs fonctions supposées, dans le sens d'une plus grande visibilité du groupe ou de la communauté qui l'accomplit (les « kourbanistes »<sup>103</sup> –

---

<sup>102</sup> Latour voit dans la croyance l'erreur première de la positivité scientifique : est-ce que penser que la croyance disparaît aussi facilement que par sa seule révocation n'est pas également une croyance ? On plaidera plutôt pour une approche renouvelée de la notion de croyance comme fiction : travail de mise en cohérence qui permet de tenir un discours, voire d'élaborer un récit de soi et du monde.

<sup>103</sup> Equivalent « francisé » du terme *kourbandjii*, utilisé par Assia Popova (1995).

*kourbandjii*, les croyants – *viarvachtii*, etc.), de leur faire « rendre raison anthropologique ». La tendance à prêter au groupe rituel des traits sociaux généraux, ou à lui faire représenter localement des tendances culturelles globales, est à double tranchant : s'il semble inévitable d'articuler régime de singularité et régime de généralité, on risque toujours de durcir les contours d'une réalité mouvante et dynamique.

### 3) Un espace-temps rituel

#### L'intensité rituelle, entre extraordinaire et quotidien

Dans les Balkans, on peut avoir le sentiment d'un paysage culturel singulier, formé de pratiques rituelles et culturelles particulièrement vivaces, entretenu par ses pratiquants comme par ses observateurs, ethnologues, folkloristes, voire touristes : « quoi de plus fabuleux que de rencontrer en Grèce et à la fin du vingtième siècle une tradition intacte venue du fond de notre histoire », s'étonne le photographe Camberoque (1995 : 4) à propos des *Anasténaria*. L'art des « rhapsodes » bulgares invite quant à lui à une vision lyrique d'une nature et d'une culture aussi immuables que renouvelées : « bien loin de se fixer une fois pour toutes, les liens de l'histoire, du rite et de la légende se tissent et se retissent jusque dans les temps présents, comme si la majesté du Pirine incitait ses enfants à les renouveler constamment » (Cuisenier, 1998 : 87).

Ce paysage ne participerait-il pas d'une sorte d'*ethnoscape* (Appadurai, 2001) formé en grande partie d'une rencontre romantique autant que scientifique avec ce que l'on peut résumer sous le terme de tradition, simultanément objet de pratique et de théorie<sup>104</sup> ? Il y aurait un sacré et un croire baroques, intenses, paroxystiques : les *Anasténaria* (dont il sera souvent question dans ces pages), une visite à Krâstova Gora (un lieu de culte récent, situé dans les Rhodopes), la rencontre d'un *baïatch* (guérisseur, devin) peuvent en faire partie. Dans ces manifestations, on sort nettement des cadres ordinaires du vivre-ensemble : le croire-ensemble semble se manifester avec une acuité particulière. La mise en scène, la construction d'un espace-temps du rituel en décalage avec les cadres de l'expérience quotidienne y jouent un rôle primordial.

Par contraste, des *kourbani* mobilisant peu de monde et se déroulant hors des grandes fêtes, se présentent comme un croire du quotidien, routinier, familial, ordinaire : celui d'une salle de prière froide dans une mosquée vétuste avant la prière, d'une quinzaine de *babi* échangeant des brioches et se livrant au *muhabet* (discussion, conversation à bâtons rompus) après la messe, ou d'une chapelle isolée au petit matin, alors qu'une brebis devient *kourban*. Un croire « ordinaire » (Piette, 2003) qui serait davantage de l'ordre d'un savoir-faire rituel, d'un travail habituel, régulier, presque anodin dans son insertion au sein de la vie de tous les jours, mais qui tire son pouvoir d'évocation d'être précisément sans relief particulier, de ne pas avoir l'ampleur du fait social total : un « fait social banal ».

N'y aurait-il pas en fait plus généralement un croire intersticiel et intermittent, entre le

---

<sup>104</sup> Ainsi, le numéro d'*Ethnologie française* consacré à la Bulgarie se donnait-il explicitement comme objectif « de présenter l'histoire de l'ethnologie de la Bulgarie et de ses fondements dans la tradition nationale du pays » (Santova, 2001 : 198).

baroque et l'ordinaire, comme une variation d'intensité du rituel, et qui serait à proprement parler sa mise en situation, en scène, en œuvre ? La brebis devenue *kourban*, une foule se forme qui emplit l'église et sa cour, un mouvement se dessine depuis les maisons desquelles arrivent des *kourbani* privés que l'on va offrir à la ronde, le prêtre bénit à tour de bras, tous les participants se pressent autour des chaudrons pour en avoir une part, que l'on mange assis par terre, en devisant, ou que l'on ramène chez soi... On raconte des histoires de *kourbani* personnels, de rêves prémonitoires, d'icônes précieuses retrouvées par des signes surnaturels.

Ainsi, un même contexte rituel, qui est tout à la fois rite sacrificiel, événement festif, pratique sociale, enjeu personnel, peut alternativement relever d'une pratique ordinaire et constituer un moment d'intensité rituelle. Distinguer entre différents niveaux du croire relève autant d'une illusion d'optique que de la mise en scène rituelle proprement dite : il importe de prêter attention au moment et à l'endroit dans lesquels on saisit le rituel, car c'est de ce découpage toujours circonstanciel d'un espace-temps rituel que vont émerger les éléments d'interprétation mobilisés dans son analyse.

L'objet qui nous concerne, le *kourban*, pose des interrogations similaires à celles qu'expriment Houseman et Severi quant au *naven* et à l'une de ses principales caractéristiques : sa « labilité », sa « variabilité », sa « grande diversité » (1994 : 169). Diversité des occasions rituelles, du déroulement, entrecroisement avec d'autres pratiques, variabilité des « traits dramatiques » : le *naven* « ne se déroule jamais selon un schéma préétabli et immuable », « les *naven* que nous avons vus ou que Bateson a décrits ne présentent jamais deux fois le même déroulement ; chacun d'eux est une création originale avec de fortes caractéristiques individuelles » (ibid.).

Leur interrogation « quelle est l'unité de l'objet que nous avons tout au long du livre, appelé *naven* ? », sera en partie nôtre : quelle est l'unité de l'objet *kourban* ? Houseman et Severi résolvent ce questionnement par une approche structurale qui déplace le problème posé par le rituel : devenant notamment un opérateur des relations de parenté et de filiation, il regagne son unité perdue, mais perd une part de sa complexité et de son caractère dynamique. Au lieu de chercher dans une résolution formelle la clé du problème posé par sa « labilité », on tentera de conserver au *kourban* une sorte de déficit structural permettant davantage de l'appréhender comme construction culturelle.

En décrivant un rituel, on décrit avant tout son environnement, son contexte et ses pratiquants, qui sont toujours *ici et maintenant*, et non pas des entités abstraites appliquant purement et simplement un modèle rituel ou une tradition ; de même, l'observateur ne saisit jamais exactement la même chose à des moments ou dans des lieux différents d'un même rituel. L'analyse du rituel n'a pas seulement pour but d'excaver son sens ou sa fonction, mais de saisir un dispositif et un processus, comme assignation de sens ou de fonction, ce qui a pour effet d'identifier, caractériser et qualifier ses pratiquants, culturellement et socialement.

Ce n'est pas que le rituel lui-même, mais son insertion dans un discours et une histoire, qu'il faut envisager : on va chez l'*extrasens* (voyant, extralucide) ou le *hodja* (officiant musulman, mais aussi détenteur d'un « savoir-faire » religieux mobilisable dans de multiples situations « extralituriques », notamment magiques) *parce que* l'on a peur

d'être envoûté ; on donne un coq au monastère de Batchkovo *parce qu'on l'a promis à la Vierge dont une icône miraculeuse se trouve au monastère ; on met un cierge à l'église russe de Chipka parce que l'on est de passage dans la région ; on fait une excursion à Krâstova Gora parce que l'on veut se recharger en énergie et parce qu'il est important d'y être allé, étant de passage dans la région*<sup>105</sup> ...

C'est dans ces interstices d'une intention parfois floue, des ressorts plus ou moins définis d'un événement et d'un avènement individuel et/ou collectif, que le rituel se forme. Plus qu'un fait massif, cohérent, plein, univoque, il est un espace-temps dans lequel des niveaux multiples du croire se superposent, se croisent, se mêlent. Le *parce que* vient signifier l'intention spécifique, le prétexte ou l'événement, l'histoire singulière qui vaut présence et existence rituelles ; entre le quotidien et l'extraordinaire, le routinier et l'intense, qui enserrant par trop les formes polarisées de la ritualité dans *le sacré* ou *le profane*, s'ouvre l'espace du « jeu » rituel (Piette, 2003 : 23-25) : le processus rituel proprement dit. Ce passage de l'intention au rituel, nous proposons d'y voir une *invention du nécessaire*, une manière de créer le sens mis en jeu dans le rituel, qui crée les conditions de sa propre nécessité.

### Un espace-temps de transactions plus qu'un modèle rituel

Le sacrifice musulman a fait l'objet d'une qualification en termes d'« espace-temps » (Bonte, Brisebarre, Gokalp, 1999), visant à saisir, à partir de pratiques contemporaines dans des contextes variés, un « modèle ibrahîmien » et toutes ses implications anthropologiques. Tout en souscrivant à cette approche féconde dans son comparatisme raisonné, on se heurte, à propos du *kourban*, à la spécificité d'un terrain où la dimension pluriconfessionnelle du rituel et le foisonnement des contextes pratiques interdisent de s'arrêter à une religion en particulier. Ainsi, bien que donnant de nombreux exemples de la pratique musulmane du *kourban*, nous prenons largement appui sur ses pratiques chrétiennes, un champ socio-religieux où se pose, à la différence de l'islam, la question du modèle canonique explicite du rituel.

Nous nous sommes intéressé à la variété des recours au *kourban*, et son insertion dans des contextes religieux et rituels d'une grande diversité, posant la question : peut-on parler de modèle lorsque le rituel semble s'accomoder d'autant de formes, d'appréhensions, de discours, de pratiques ? Il ne semble pas similaire de garder un agneau de son propre troupeau pour le *kourban* de *Guerguiovdén* de son village et de l'égorger soi-même le jour dit, ou d'apporter un coq au monastère de Batchkovo pour l'Assomption, à l'issue d'une excursion depuis Stara Zagora, animal qui sera simplement remis aux moines (un couple et sa belle-mère, rencontrés le 15 août 2002) : pour autant que les deux pratiques sont des *kourbani*, elles s'inscrivent chacune dans des espaces et des parcours spécifiques, qui marquent voire identifient la pratique, la *localisent* et la *temporalisent* différemment.

S'il paraît difficile de transposer une approche en termes de modèle, en revanche l'idée que le *kourban* se présente comme un espace-temps spécifique, marqué par la

---

<sup>105</sup> Tout comme le *hadj*, pèlerinage, devient un élément biographique et est associé au nom de famille comme trait distinctif : on devient *hadj*, pèlerin, on est dit *hadj*.

dimension sacrificielle, et constitue un dispositif mobilisé dans des contextes rituels plus vastes, prend tout son sens au vu de la diversité des occurrences repérables sur le terrain, et doit faire l'objet d'une réflexion plus large sur l'ethnologie du rituel. La qualification en termes d'espace-temps permet de tracer différents périmètres de réflexion autour d'une problématique générale : que signifie la pratique d'un rituel sacrificiel dans une société contemporaine en général, dans un pays des Balkans comme la Bulgarie en particulier ? Cette qualification sera également utile d'un point de vue méthodologique, pour saisir la pratique de terrain et l'approche du fait rituel. L'espace-temps du rituel tel qu'appréhendé ici, n'est pas seulement un cadre culturel, social, symbolique, dont le rituel serait porteur *a priori* ; il est aussi celui de l'observateur lorsqu'il choisit d'aborder le rituel sous *tel* angle, lorsqu'il l'appréhende dans *tel* contexte, à *tel* endroit, *tel* moment et auprès de *telles* personnes.

Le choix de ce mode d'approche constitue un fil conducteur réflexif, grâce auquel il s'agit de rendre compte à la fois de l'objet et de sa construction, du rituel, de sa place dans la société, des discours portés sur le rituel, de son anthropologie. Ainsi, les cadres du rituel sont en partie ceux que les gens eux-mêmes lui attribuent, en partie ceux que l'observateur élabore dans un mouvement spiralaire. Il y a non seulement ce qui se passe le jour du *kourban*, les événements, les faits désignés comme le rituel proprement dit, mais tout ce qui le précède et lui succède, en termes d'*intention* rituelle ou de *mémoire* rituelle, soit les discours expectatifs ou rétrospectifs (narration, évocation, etc.) qui contribuent à conférer au rituel sa ou ses significations dans la vie quotidienne de ses pratiquants.

Un travail de distinction dans la continuité s'élabore dans le rituel, qui peut varier d'un individu ou d'un groupe à l'autre : dans le cadre commun, chacun produit *son* rituel, le rattachant à son histoire, lui donnant un prolongement personnel, l'élaborant en un ordre discursif qui établit du sens *pour lui* non seulement pendant, mais avant et après le rituel. La question des limites de l'objet et du terrain, de l'adéquation du concept aux faits s'est aussi posée à nous parce que la plupart du temps, le *kourban* constitue une étape ou une composante d'un processus rituel plus vaste : tout en désignant un acte votif mobilisé dans des circonstances précises et claires aux yeux des pratiquants, il ne relève pas d'une définition unique, ni d'une norme liturgique explicite. Il constitue une « manière de faire » rituelle.

En essayant de saisir le processus d'élaboration de l'espace-temps du *kourban*, on sort aussi des frontières tangibles du rituel que sont le sacrifice, la liturgie, le repas, etc. pour s'intéresser aux marges de l'objet : ce qui en est dit, perçu, connu, pensé. Le rituel n'est en somme pas uniquement un objet pratique ou un fait, mais un objet de pensée et de discours. La mécanique rituelle est aussi narrative : de l'ordre du discours, de l'histoire, donc du sens dépend la cohérence, ou plutôt la cohésion rituelle, la possibilité de faire converger des histoires multiples en un lieu commun. Ces « petites histoires » rituelles se superposent à la « grande histoire » religieuse, contée toujours sur le même mode, avec la « diction » liturgique adéquate ; elles ne se confondent pas avec elle, elles ne s'y résolvent pas dans une hypothétique plénitude du sens religieux : elles l'infléchissent parfois.

L'une des caractéristiques du rituel est de condenser et d'endiguer la surcharge

événementielle et narrative qui s'y déploie par une gestion rigoureuse et rythmée du temps et de l'espace, ainsi que des actes et des significations qui sont associés à chaque séquence temporelle et à chaque lieu. Le rituel peut se lire comme création, non pas d'un état séparé (le sacré distinct du profane), mais d'un état condensé. Au sein d'un *continuum* étalé dans le temps individuel et collectif, il constitue une phase ordonnée et agrégée, apte à des raccourcis, des synthèses, des processus rapides, ce que l'on perçoit dans les récits d'accidents ou de maladie suite auxquels un *kourban* a été promis : on résume dans le rituel une période douloureuse, des épisodes troublés de la biographie personnelle ou familiale.

Il ne s'agit pas d'une sphère autonome, en apesanteur, en tout cas pas d'un espace-temps sacré au sens classique, ou d'un événement transcendant, mais d'une récurrence, d'un rythme, prenant place dans des occurrences, des territoires et des « moments » auxquels on confère ou accorde une signification et une légitimité spécifiques. Le rituel est davantage un espace de négociation, de transaction des valeurs et du sens, qu'un lieu clos « plein de sens ». Intermittent, nous le rapprocherons de l'église, qui n'est pas tout le temps au même niveau de sacralité : devenant pour les femmes qui la nettoient une maison particulière et familière, après avoir accueilli la liturgie et la foule des croyants, elle ne revêtira pas la même charge affective et symbolique pour le visiteur extérieur que pour le fidèle du quartier.

Ce dernier peut ne rien savoir sur l'architecture ou sur la religion mais ressentir et *connaître* l'église comme « sienne » ; le premier, armé d'un bon guide, peut y déchiffrer des informations inconnues du fidèle ou inutiles à ses yeux, tout en la concevant comme un objet *lambda*, nullement associé au vécu ou à une mémoire personnelle. L'ethnologie, considérant qu'aucune des deux expériences n'a priorité ou légitimité sur l'autre, se situe en quelque sorte entre *savoir* et *connaissance*. Il n'est possible, ni d'opposer la connaissance subjective et le savoir objectif comme s'ils n'avaient pas de commune mesure, ni de les confondre comme si chaque discours n'avait pas sa spécificité.

#### 4) La notion de « genre rituel »

##### Pratique culturelle, discours culturel : une double perspective

L'approche anthropologique d'une pratique rituelle, le *kourban* ou sacrifice sanglant, en Bulgarie et dans le nord de la Grèce, sert donc un double but : d'une part appréhender un rituel dans son contexte culturel, soit des sociétés balkaniques contemporaines ; d'autre part étudier, sous l'angle de ce rituel, les notions de sacrifice et de rituel en anthropologie. De ces deux thématiques, posées en miroir, émergent deux questions qui parcourent tout ce travail, et qui sont deux versants d'une même problématique : comment, en décrivant un rituel, qualifie-t-on les gens qui le pratiquent ? En quoi les caractéristiques sacrificielles du *kourban* jouent-elles un rôle dans cette qualification ? Comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, il s'agit ainsi de traiter simultanément le *kourban* :

- comme pratique rituelle individuelle et collective, forme sociale, modalité du rapport au religieux,

· comme construction culturelle d'une forme rituelle qui n'apparaît pas liée en propre à un groupe religieux en particulier, mais constitue une pratique traditionnelle répandue au sud des Balkans.

Au cours du terrain puis du travail d'écriture, il nous est apparu qu'à une analyse du rituel devait répondre une réflexion sur la notion de sacrifice, permettant non seulement d'opérer un retour critique sur la construction de notre objet, mais de prendre du recul vis-à-vis de certaines catégories préétablies associées à cette notion. Réfléchir en double perspective nous a conduit à formuler l'expression de « genre rituel », pour désigner non seulement le *kourban*, mais sa construction culturelle, non seulement l'ethnographie du rituel mais le champ anthropologique qu'il évoque. Cette expression, qui vise à appréhender le *kourban* à la fois comme pratique culturelle et discours culturel, mérite d'être argumentée.

Il ne s'agit pas de la notion de genre telle qu'employée par l'anthropologie anglo-saxonne, soit les statuts sociaux en fonction des rapports entre les sexes et des représentations que l'on s'en fait. Proche de l'acception du genre comme ensemble vaste, l'idée de « genre rituel » vise à qualifier la multiplicité et la diversité des univers de sens et des occurrences pratiques du rituel en question, de même que Bastide estimait que « le sacrifice n'est pas une espèce spéciale de rites, mais un genre qui en contient beaucoup » (Bastide, 1947 : 90). Elle suggère aussi que le rituel que l'on appelle *kourban*, l'ensemble des opérations qui le constituent, les différentes définitions qui ont pu en être données sont le fruit de regards et d'élaborations culturelles diverses.

Nous partons de l'idée qu'autant que pratique, signification religieuse ou contexte social, le *kourban* s'est constitué en un « genre rituel » en étant identifié, décrit, analysé, situé dans une histoire, mis en discours par des ethnologies, inséré dans des dispositifs de savoir qui renvoient nécessairement au pouvoir de dire ce qu'est le rituel et ce que sont ses pratiquants (Foucault, 1969 ; de Certeau, 1975). Ce qui nous intéresse est alors la formation d'un discours sur le rituel. L'objet de l'anthropologie est constitué et configuré par l'anthropologie, et pas seulement observé comme s'il s'agissait d'un « donné », d'un fait en soi. Ce n'est pas seulement un objet situé à mi-chemin entre les catégories « indigènes » et celles de « l'observateur » (Lévi-Strauss, 1950 : XXXVII-XL) mais déjà un ensemble complexe, où le contexte social autant que le « terrain », les pratiques concrètes autant que le mode descriptif, la terminologie autant que les théories et les concepts, jouent un rôle dans son appréhension.

L'idée de genre rituel emprunte en partie à l'idée de « genre flou » (Geertz, 1986b) ; elle suggère un type de « phénomène rituel » (Turner, 1990) à la fois identifiable et polymorphe, et qui à ce titre peut difficilement faire l'objet d'une approche unitaire postulant d'emblée sa cohérence ou son homogénéité. Elle vise en tout cas à éviter la notion de modèle, trop abstraite et fixative, et à suggérer toute la complexité d'un fait rituel qui est à la fois support de pratiques et de discours, monde social et mode descriptif, dispositif votif et objet culturel. Elle nous semble constituer une formulation acceptable de l'une de nos questions initiales : un rituel comme le *kourban* peut-il constituer un angle d'approche anthropologique des sociétés balkaniques considérées, au travers de ce qui *s'en produit* dans la ritualité ?

### Du rituel au culturel

Cette question en appelle une autre, épistémologique celle-là : comment passe-t-on du microcosme que constitue *ce rituel ici et maintenant* au macrocosme culturel et social dans lequel il se déroule, soit des sociétés dans leur histoire ? L'approche de Clifford Geertz en est une bonne illustration, lorsqu'il saisit dans le combat de coq certains traits de la société balinaise (Geertz, 1983), ou identifie dans le souk de Séfrou les traits d'une forme d'économie à part entière, celle du « bazar » (Geertz, 2003). Nous nous interrogeons sur l'usage de ce rituel pour aborder et qualifier les sociétés du sud-est de l'Europe, un certain monde « balkanique », notamment dans ses aspects ruraux et proche de ses traditions, malgré une modernisation rapide, voire brutale, et de multiples bouleversements récents, en particulier en Bulgarie.

Nous parlons également de l'idée de « genre rituel », davantage que de « pratique religieuse », pour ne pas limiter le champ du *kourban* à l'analyse de sa pratique dans un contexte religieux déterminé. Abordant le rituel comme pratique transversale ou agrégative, il ne s'agit pas d'établir des distinctions claires et nettes entre le même rituel pris dans des contextes religieux différents, ou plus exactement d'isoler et de qualifier ce qui serait *le kourban musulman* ou *le kourban chrétien*. Ce faisant, nous prêtons attention aux caractéristiques communes mais aussi aux distinctions opérées par le rituel, en tant qu'il crée un espace-temps spécifique qui mobilise le religieux et le sacré, mais ne s'y résume pas. En termes de méthodologie, c'est l'observation et la comparaison de différents *kourbani*, pris dans des contextes, des régions et des communautés diversifiés, qui permet de tracer les traits récurrents de la pratique rituelle en question, en étant attentif à la multiplicité des intentions et des manières de se représenter le rituel.

Pratique et logique transversale, procédure plus qu'objet, le rituel *poly-signifie* et *méta-signifie*. Il constitue une expérience pratique qui ne se laisse pas réduire à une forme modélisée, une formule logique : son sens provient de sa performance. Sur ce point, il n'est pas certain que le rite diffère du mythe, lequel « ne se définit pas seulement par sa polysémie », mais « met en jeu une forme de logique qu'on peut appeler, en contraste avec la logique de non-contradiction des philosophes, une logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité. (...) Une logique qui ne serait pas celle de la binarité, du oui ou non, une logique autre que la logique du *logos* » (Vernant, 1979 : 250).

Ces réflexions suggèrent d'abandonner toute conception holistique et d'articuler plusieurs échelles d'observation et de raisonnement. Conserver un certain déficit structural à l'analyse du rituel semble constituer une voie médiane, évitant de choisir entre « sens » et « fonction » du symbolique comme du rituel, et suggérant que ce sont précisément les rapports entre sens et fonction qui doivent être saisis (Lenclud, in Bonte et Izard, 1991 : 688-691). Ce qui nous intéresse, c'est autant ce qui s'organise grâce au, et autour du rituel, que le rituel proprement dit, le religieux laissant place à la notion élargie de ritualité.

Du point de vue de l'observateur, l'économie pratique et l'économie symbolique du rituel ne se recouvrent pas comme s'il y avait pleine adéquation de la forme au sens, d'une pensée à un acte. C'est en partie cette distance entre ce qu'il a sous les yeux et



l'analyse qu'il tente d'en faire, qui distingue *de facto* l'observateur du pratiquant, lequel ne se pose pas en ces termes la question de sa propre pratique<sup>106</sup>. Le faire rituel ouvre sur une multiplicité d'intentions et de conceptions, dont il permet la convergence et le croisement en un même lieu et un même temps, en un cadre négocié perméable au changement, à l'innovation ou à la dérogation.

Ainsi, les opérations de cuisine ne sont pas fermement ritualisées, c'est-à-dire enserrées dans une procédure dont une dérogation quelconque annulerait le sens de l'acte entier ; en revanche elles se déroulent selon des étapes et dans un espace-temps visant à circonscrire, maîtriser, gérer le passage de l'état vivant à l'état votif, en passant par l'état alimentaire, et ce jusqu'à la consommation elle-même. La difficulté consiste à trouver le point d'équilibre entre les caractéristiques structurelles et les caractéristiques contextuelles de la pratique rituelle.

Traiter du rituel, non pas comme d'un fait abstrait, mais comme d'un objet construit et manipulé par ses pratiquants et d'un espace-temps dans lequel le chercheur opère son propre découpage, permet le jeu de différents niveaux d'observation et d'analyse. La teneur sacrificielle est l'un des horizons seulement à partir duquel envisager le *kourban*. Les notions de localisme, de festivité, de commensalité, de vœu, d'événementialité, le rapport au corps, à l'alimentation, à la santé, à l'événement que l'on cherche à maîtriser dans le rituel, sont tout autant impliquées dans son appréhension ethnologique. Le rituel permet de conférer *de la valeur* à des actes, des objets, des mots, des animaux, des personnes, etc. : des valeurs mises en circulation, sous la forme de supports concrets (nourriture, prières, offrandes, actions...), au sein d'un groupe, d'une famille, d'une localité, mais aussi entre les hommes et des puissances religieuses incarnées dans les saints : une communauté s'imagine (Anderson, 1983) dans le rituel, et ces valeurs trouvent leur justification dans le croire partagé qu'elles rendent possible, dicible, sensible, transmissible.

### Un objet liminal

En qualifiant le *kourban* de « genre rituel », nous partons donc de l'idée qu'aucun fait culturel, tel qu'un rituel, n'est un objet figé dont l'énoncé des règles de sa production suffirait à rendre compte. La connaissance d'un objet singulier, qui procéderait à son démontage en autant d'éléments que le permet l'observation et le réarticulerait en quelque sorte de manière logique, ne semble pas suffisante pour appréhender la dynamique dans laquelle il prend son sens. Les objets, les faits, les données se fabriquent et se refabriquent sans cesse, constituant une configuration particulière entre le discours objectivant, l'expérience subjective, l'héritage conceptuel, le corpus documentaire, etc. Si les isoler constitue une étape nécessaire de leur « efficace anthropologique », les restituer au contexte de leur fabrication permet de franchir ce pas vers une « science de la subjectivité » (Lacan, 1966) qui ne laisserait pas de côté, comme

---

<sup>106</sup> Et ce « du fait même qu'en tant que spectateur qui prend un *point de vue* sur l'action, qui s'en retire pour l'observer, pour la regarder de loin et de haut, [l'observateur] constitue l'activité pratique en *objet d'observation et d'analyse* » (Bourdieu, 1972c : 160). Il y a nécessairement hiatus dans la « construction élaborée par la science pour rendre raison des pratiques », pour signifier ce qui « se trouve à l'état pratique dans la pratique des agents et non dans leur conscience » (p. 171).

non-pertinents, la complexité des rapports sociaux, humains, le « clair-obscur » (Bachelard, 1962 : 7) dans lequel une connaissance se déploie.

Deux processus distincts sont généralement mis en œuvre dans l'analyse d'un rituel : son agrégation en un modèle suffisamment cohérent pour englober un grand nombre de ses variantes réelles, et sa diffraction ou sa dissolution dans un vaste ensemble culturel, qui en dessine l'image comme en négatif. Nous serons conduits à osciller entre ces deux caractères, centrifuge et centripète : le rituel n'est pas un isolat stable, mais tient sa forme de ces différentes modalités que sont la pratique, le discours, la description, etc. La notion de « liminarité », le fait que dans le rituel « [des] situations et [des] personnes échappent ou passent au travers du réseau des classifications qui déterminent les états et les positions dans l'espace culturel » (Turner, 1990 : 96), peut nous aider à saisir l'idée que le rituel construit un espace-temps à la fois cohérent et poreux. Cette liminarité n'est pas un caractère « intrinsèque » du *kourban* en particulier ou du rituel en général : elle constitue une voie d'approche, une posture méthodologique permettant de conjuguer des éléments d'observation et d'analyse, et leur mode de construction, en d'autres termes la formation d'un « objet » sur un « terrain ».

Parlant de caractère liminal du rituel, il s'agit tout autant de le rendre apte à traduire un contexte culturel et des réalités sociales, de le faire « travailler » entre différents horizons sociologiques (communauté et société, ruralité et urbanité, tradition et modernité) et différents usages du religieux, notamment ces deux niveaux, discutables par ailleurs, que l'on définit comme « institutionnel » ou « populaire » : d'un côté le caractère transcendant de l'acte de foi qui est à la base du rituel, de l'autre les usages magico-pratiques qui peuvent en être faits. Derrière ce que l'on désigne comme la « religion populaire », pratiques du sacré réglées et transmises par la tradition, identitaires au sein de communautés spécifiques mais écartées de la légitimité sociale, on doit être attentif à la place que le corps social dans son ensemble accorde au rituel, pour comprendre ce que sa pratique (ou sa non-pratique) véhicule d'enjeux sociaux, culturels, voire politiques (Isambert, 1982 : 73). On ne peut appréhender le rituel dans le système des pratiques, des symboles, des savoirs, des objets, que l'on décrit précisément comme relevant de cette « religion populaire », sans admettre que celle-ci est elle-même construite comme une limite entre institué et tacite, contractuel et traditionnel, écrit et oral, savant et populaire.

Jamais figé, toujours en tension, l'espace rituel peut être simultanément l'occasion de liens identitaires *exclusifs*, dessinant les marges du groupe qui le pratique, ou *inclusifs*, touchant l'ensemble des composantes de la société locale, notamment dans sa dimension festive. Le *kourban* s'insinue dans des contextes rituels très différents ; il prend des formes multiples, ce qui en rend une définition exhaustive illusoire ; on le trouve dans les interstices d'un grand nombre de pratiques rituelles, toutes tendances religieuses confondues. Tout en gardant à l'esprit la trame sacrificielle, une approche ethnographique du *kourban* doit donc être attentive à saisir des situations rituelles qui ne sont pas des écarts par rapport à une norme, mais des productions perpétuelles de normes négociées : si les hommes « doivent produire de la société pour vivre » (Godelier, 1996 : 141), le rite ne constitue pas une forme sociale préalable ou un donné, mais un processus, un espace-temps circonstancié et négocié.

Le terme *kourban* ne se résume ni au seul sacrifice sanglant, ni au religieux : un festin donné par des instances politiques locales, lors duquel on égorgera des brebis pour faire une *tchorba* peut très bien être appelé *kourban* sans référence ni sanction religieuses. A l'inverse, il peut arriver qu'un acte d'offrande réalisé dans un contexte religieux, mais sans sacrifice sanglant ni commensalité, un don de vêtement ou même, cas fréquent, l'abandon d'une portion de tissu en un endroit qui est censé purifier et retenir le mal, puisse être appelé *kourban*, pour peu que les explications qui en sont données mettent en avant le caractère substitutif de l'acte en question. On doit se garder de résoudre le sacrifice à la seule mise à mort, et examiner son inscription dans une chaîne opératoire élargie qui vient lui donner sens.

Il n'est pas pertinent de dissocier la mise à mort en tant que telle de son contexte et de la ramener uniquement à la dimension canonique. Cela permet de ne pas chercher « du sacrifice » derrière toute mise à mort, et de distinguer les régimes rituels qui impliquent une victime animale sans pour autant les renvoyer à un modèle sacrificiel préétabli. L'expression « genre rituel » a pour objectif de garder au *kourban* sa polysémie et sa plasticité tout en admettant qu'il constitue bel et bien une forme pratique et symbolique, support d'action collective et opérateur rituel. C'est pour cette raison que, tentant de ne pas l'enfermer dans la catégorie de sacrifice, le *kourban* est envisagé comme processus et construction, qui produit lui-même sa propre tradition, sa propre modélisation, par les pratiques et les discours croisés émis à son sujet.

## 5) Rituel et société

### Le rituel polymorphe ?

Confronté, dans un cas comme le *kourban*, à l'épaisseur du « faire » rituel, il nous faut comprendre en quoi le rituel synthétise une multitude d'expériences et d'attentes en un espace-temps singulier. Les seuls mots et gestes à proprement parler rituels (ce dans quoi on va généralement chercher le sens du rituel, par exemple des formules de bénédiction) lui sont insuffisants pour exister : encore lui faut-il un lieu, un temps, un corps social, des objets, mais aussi des vecteurs sensoriels (images, sons, goûts...), des discours et des narrations, enfin des mémoires et des histoires qui permettent de se dire individuellement ou collectivement par le rituel. Par ailleurs, il faut prendre en compte les discours sur le rituel, ses élaborations légitimantes (savantes, politiques...) ou simplement ses qualifications culturelles.

Cette épaisseur et cette polymorphie obligent à se déprendre d'une conception positive du rituel, en admettant « que ce terme ne peut pas être utilisé pour désigner un geste qui serait en soi rituel, mais plutôt qu'il désigne un cadre contextuel spécifique » (Piette, 1997). A ce titre, il est important de souligner que nous ne chercherons pas une logique du rituel, au sens où, d'un point de vue structural, on chercherait la logique de la pratique, en décomposant l'objet-rituel en éléments définis par leurs relations (complémentarité, opposition, etc.), le tout formant système. Nous tenterons davantage de comprendre en quoi le rituel permet d'articuler des discours sur le soi et l'autre. D'un point de vue interprétatif et réflexif, on cherchera plutôt à saisir la pratique de la logique :

comment des faits rituels, qui comprennent un *modus operandi* mais aussi des qualifications culturelles, sont conçus comme formes des rapports sociaux.

Cette perspective permet d'appréhender les multiples usages, fonctions, interprétations du rituel, comme partie intégrante du fait social qu'il constitue, comme son caractère même de fait social. Autrement dit, on tentera de ne pas réduire le rituel à la catégorie sociologique de rite, mais de traiter du rituel comme construction culturelle. Le fait rituel est polymorphe et plastique car il constitue une expression de la complexité, de la polymorphie, de la polysémie du social. Ce caractère polymorphe provient de la propension à condenser, à agréger en un espace-temps circonscrit, en un *continuum*, la diversité de tous les éléments de l'expérience, des éléments qui sont d'ordinaire, dans l'expérience habituelle, vécus comme relativement disjoints les uns des autres, non formulés explicitement, non reliés entre eux, non investis d'un sens précis, et qui, dans l'expérience rituelle, participent d'une cohérence globale et dense.

Cette condensation constitue une forme ordonnée, attestable, reconnaissable, reproductible et transmissible. Mais il est primordial de prendre conscience de la variété des modes d'approche et des investissements du rituel, de comprendre comment il fait « lieu commun » tout en étant constitué d'autant de demandes et de représentations particulières. Dans notre perspective, le rituel n'est donc pas tant un reflet de la société, au sens où il condenserait à petite échelle des caractéristiques sociales générales, qu'un état inédit du social marqué par cette condensation. Il est polymorphe et métasignifiant parce qu'il peut souvent se voir assigner une multitude de sens et de fonctions.

### **Du microcosme au macrocosme**

Cet angle d'approche nous mène à reconsidérer les rapports généralement établis entre rituel et société. On a longtemps pu voir dans un rapport étroit à la ritualité le trait distinctif des sociétés étudiées par l'ethnologie, qu'elles soient qualifiées de « simples » ou de « traditionnelles ». C'est dans les trente dernières années que l'on a vraiment prêté attention à la question des rites dans les sociétés contemporaines (Ségalen, 1998). Le rituel et la ritualité sont vus comme des formes extrêmement plastiques (Smith, 1991 ; Ségalen, 1998). Selon l'angle choisi, il est possible d'assigner au rituel une grande variété de fonctions : il peut être une pratique localisée indissociable de son contexte ou une structure logique dont on va repérer de grandes familles. Il peut concerner la manifestation des émotions aussi bien que la répétition routinière d'une pratique codifiée, socialiser ses pratiquants tout en recevant un sens personnalisé et individualisé.

Ainsi chargé de faire le lien entre des usages sociaux multiples voire parfois contradictoires, le rituel serait partout et tout serait rituel, au risque de faire perdre « toute efficacité sémantique » au terme même (Ségalen, 1998 : 4), ce que suggère l'extension de la notion de rite à des dimensions multiples de la vie sociale. Le rite est en quelque sorte le fait rituel lui-même, dont le rituel peut être considéré comme un « déploiement cérémoniel » (Smith, 1991 : 630) : le rite est une catégorie sociologique, une forme des rapports sociaux (par exemple chez Goffman, 1974), alors que le rituel est une configuration singulière, ce que l'on peut appeler une production culturelle du social, qui relève d'une historicité, d'interprétations, d'assignations de sens.

Il est fréquent de voir dans le rituel la démonstration d'un « soi » individuel et collectif convergents, entremêlés, un « fait social total » qui agrégerait de multiples niveaux de la vie sociale des acteurs en une totalité ordonnée. Le rituel serait une production et une projection de l'image que la société a d'elle-même, voire un état fusionnel dans lequel individu et société se confondent. Il y aurait dans le rituel ce que Turner appelle la *communitas* par opposition à la structure : un état commun, générique, qui affirme une unité là où la structure établit des hiérarchies et scande des différences<sup>107</sup>.

La *communitas* s'appuie sur autant de frontières qu'elle entend en abolir. Les hiérarchies peuvent et doivent s'effacer dans certaines circonstances, s'affirmer dans d'autres : la structure a besoin d'instances fusionnelles qui lui soient temporairement sa propre négation. La ritualité est ici une dimension éminente de la vie collective, un catalyseur de fonctions sociales variées voire contradictoires, exprimées avec une intensité et une cohésion particulières lors de son déroulement. Elle condenserait et cristalliserait le social de telle sorte que celui-ci s'y révélerait dans une pureté voire une fixité inaccoutumées, contrastant avec le flux du quotidien, l'impermanence et l'instabilité des expériences ordinaires. Les épisodes rituels seraient comme un écorché du social, éclairant par à-coups ses zones d'ombre, ou plutôt condensant la lumière sur un point charnière.

L'idée qu'une société se donne particulièrement à voir dans des situations spécifiques, qui créent les cadres du « commun », n'est pas spécifique au champ rituel : la fameuse étude du combat de coq balinais par Geertz n'est pas exempte de cette perception holographique du fait social, qui dans ses expressions les plus infimes contiendrait la totalité de la société. L'ethnologue voit dans le combat de coq simultanément un entre-soi cohérent dans le cadre d'une activité ponctuelle et un reflet de la société balinaise : dans cet épisode particulier se refléteraient certains des aspects fondamentaux de cette société, tels que la théâtralité qui suppose de se fondre dans un personnage tout en sachant qu'il ne renvoie pas à une « identité profonde », en suggérant plutôt qu'il n'y a pas de « moi » social véritable, et que la notion de sujet est illusoire (Geertz, 1983). Ce n'est pas la démonstration de Geertz qui nous retient ici, mais la manière par laquelle elle lui fait appréhender une pratique déterminée : elle le rend capable de relier le microcosme des actions rituelles au macrocosme des représentations culturelles, elle tire de l'un à l'autre les fils d'une compréhension *en continu* de la société balinaise. En cela, il souscrit à une lecture conjointe du combat de coq en termes de pratique *et* de représentation, d'acte *et* de discours.

Mais cette méthode ne va pas de soi, y compris pour son utilisateur : « caractériser des civilisations entières à partir de l'une ou l'autre de leurs institutions clefs est une

---

<sup>107</sup> Les mouvements millénaristes en constituent le meilleur exemple : « l'homogénéité, l'égalité, l'anonymat, l'absence de propriété (...), la réduction de tous au même niveau de statut, le port de vêtements uniformes (...), la continence sexuelle (ou son contraire la communauté sexuelle), la réduction au minimum des distinctions liées au sexe (...), l'abolition du rang, l'humilité, le mépris de l'apparence personnelle, le désintéressement, la totale soumission au prophète ou au chef, l'enseignement des choses sacrées, l'insistance sur les attitudes et le comportement religieux (...), la suspension des droits et obligations liés à la parenté (...), la simplicité de la parole et des manières, la folie tenue pour sacrée, l'acceptation de la peine et de la souffrance » (Turner, 1990 : 110-111).

entreprise problématique » (Geertz, 2003 : 57). En effet, si le personnage du joueur traduit des conceptions de la personne ancrées dans la culture balinaise, rien ne nous dit que ces conceptions culturelles marquent en toutes circonstances l'individu, comme s'il se pliait en toute nécessité à sa culture, comme s'il fusionnait avec son groupe. Telle personne prise en situation de jeu ne sera pas forcément identique à elle-même (c'est-à-dire à son personnage de joueur) dans d'autres occurrences de l'espace social global. Il n'est pas inutile de distinguer ici la personne et le personnage, et de réfléchir à la personnification comme le fait d'entrer « dans la peau de », de se mettre en situation, en action, en jeu : cela permet d'appréhender le social comme un faire davantage qu'un fait.

Bien que présentant des « caractéristiques formelles » (Bromberger, 1997), bien qu'étant un ensemble cohérent non réductible à la somme de ses pratiquants ou à sa fonction, ce faire est un processus variable à chaque fois réincarné, rejoué, réitéré, socialement contextualisé. Faire parler une « culture » au travers de ce faire social, un rituel par exemple, relève déjà d'une assignation, d'une « ethnologisation » au cours de laquelle on fait en sorte que l'individu et le groupe coïncident, se déterminent l'un l'autre. C'est bien l'ethnologue qui opère ce passage du microcosme au macrocosme, qui passe du fait social à la société. Ainsi de l'épisode fameux de la descente de police, qui oblige l'ethnologue à fuir au même titre que les joueurs balinais : d'un coup, il partage l'intimité d'un groupe parce qu'il partage ses limites et ses dangers, mettant en balance son statut d'étranger, de blanc, d'occidental et prouvant ainsi son lien au jeu et au groupe qui le pratique.

### **Postulat identitaire et conception « équilibrante » du social**

Affirmant que « tous les rituels ont ce caractère exemplaire : ils exhibent un modèle » (Turner, 1990 : 116), Turner souscrit à une tradition ethnologique qui consiste à chercher des schémas invariants des conduites collectives dans certains épisodes de la vie sociale. Le modèle dont le rituel serait la manifestation est d'ordre symbolique : il constitue un état mental et social de l'homme, actualisé et formulé à certains moments et dans certaines circonstances. Cette idée de modèle n'est pas pour rien dans le sentiment que le rite, l'espace et le temps de son déroulement, vient donner une réalité accrue ou plutôt une forme précise, saisissable, observable aux structures sociales.

La notion même de rituel est ainsi porteuse de modèles cognitifs récurrents. Suggérant certaines manières de poser les yeux sur la société autant que le décalage dans lequel on se situe soi-même en tant qu'« observateur », le rituel comme catégorie fait partie de ces « filtres » de l'expérience qui font que « plus notre expérience est conforme au passé, plus nous avons confiance en nos suppositions » (Douglas, 2001 : 56). Conçu comme un miroir grossissant ou un hologramme du social, le rituel est porteur d'une conception implicite de la société : il serait notamment l'expression d'une société formelle, correctrice, harmonisatrice<sup>108</sup>. Cette conception du rituel comme équilibrage de la société, que l'on trouve chez Turner, tenant de « l'approche de la théorie rituelle dans

---

<sup>108</sup> Même dans ses excès transgressifs, puisque ceux-ci, tels le charivari qui renverse ponctuellement les hiérarchies et les conventions, opèrent en fait des « transferts d'énergie » d'un domaine vers un autre, inversant des pôles d'intensité et permettant à la société de se rééquilibrer.

les sciences sociales » (Geertz, 1986b : 38) est porteuse d'une forme de « sociodicée », de justification de la société, qui a certainement joué un rôle clé dans les sciences sociales, et se trouve actuellement en crise chronique.

Maîtrisable par sa taille (des groupes circonscrits, en des lieux et des temps précis, etc.), vérifiable par sa récurrence (une manifestation périodique, réitérative, reproductive), le rituel serait une sorte d'atome du social particulièrement adapté à l'approche ethnographique. Non seulement on s'intéresse par prédilection aux rituels « explicites », présentés en tant que tels par leurs acteurs et les institutions qui les performent, mais on analyse en termes de ritualité, de conduites rituelles ou de ritualisation tout ce qui, du quotidien, tend à la procédure, à la *routine* au sens anglo-saxon, voire à la compulsion.

Le concept de rite d'interaction (Goffman, 1974) sert à caractériser les règles comportementales mises en œuvre dans les situations sociales les plus anodines, supposant qu'à chacune de ces situations correspond une gamme de comportements appropriés, que les acteurs connaissent et mettent en œuvre plus ou moins intuitivement, notamment en fonction de leur vision d'eux-mêmes et de leurs intérêts du moment. Goffman caractérise la place de l'individu dans les interactions sociales comme la mise en œuvre d'un « moi » rituel autocontrôlé qui garantit un état relationnel stable face aux risques de la relation. Dans le cas des interactions verbales, « chaque fois que quelqu'un risque un message, [il y a] un danger possible pour l'équilibre rituel » ; « s'agissant de maintenir un flux ordonné de messages verbaux, il est (...) bon que le moi ait la structure rituelle qu'il a reçue » (Goffman, 1974 : 36-37).

La principale fonction du rituel semble ainsi d'équilibrer les relations, et en cela il refléterait la société elle-même : « les sociétés, pour se maintenir comme telles, doivent mobiliser leurs membres pour en faire des participants de rencontres autocontrôlés » (Goffman, 1974 : 41). Dans ce mode d'appréhension du social en termes de cadres, des opérations récurrentes se déroulent, qui sont à elles-mêmes leur propre règle et qui font « tenir » le social en le performant : les cadres s'éprouvent à chaque fois qu'ils se négocient. Mais si le rituel en vient à représenter une forme stable du social (un cadre), c'est aussi que pour constituer l'objet social en tant qu'objet d'observation et d'analyse, pour expliquer sa constance dans son devenir, pour pouvoir en fait continuer à parler du social et de la société, on est amené à identifier de telles procédures stables, des modèles variant suffisamment peu d'une pratique à l'autre pour que l'on puisse parler de « fonctions », de « structures » ou d'« invariants ». Il s'agit d'un paradigme de la société comme corps constitué et cohérent, avant tout préoccupé par sa propre reconduction, sa perpétuation telle quelle ou avec le moins de changements possibles risquant d'affecter sa structure.

Les notions de structure et de système renvoient à la conception d'un tout social tendant vers la cohérence, et que la modification d'un de ses éléments altère entièrement. Cette modélisation suppose que le système en question est d'emblée un tout (qu'il s'agisse d'une société ou d'un texte), et que si ses éléments en eux-mêmes n'ont pas de signification, chacun a nécessairement une signification dans le système. Le social « tiendrait », c'est-à-dire évoluerait dans la continuité, en partie par des soupapes rituelles absorbant les tensions que génère le changement, l'événement, les transformant en une énergie productrice d'un sens acceptable car stabilisé dans la « tradition » et référé à une

« origine ».

Il y aurait une puissance sociale restituée du rituel, ce que Lévi-Strauss nomme son « efficacité symbolique » (Lévi-Strauss, 1974) : des effets concrets pour l'individu et le groupe, dont le premier est la reconduction d'une sorte de contrat rituel basé sur le croire-ensemble<sup>109</sup>. Il est important de noter que ce croire-ensemble procède d'un contexte et relève d'une pratique : dans le cas d'un rituel thérapeutique, l'efficacité symbolique n'est pas le fait d'un agent guérisseur sur un patient malade, mais la situation particulière dans laquelle les uns et les autres performant ensemble la maladie et sa guérison.

### 6) La fiction rituelle, le rituel comme fiction

Pourtant, en général, le rituel colle mal au modèle structurel que l'on en produit. Lacune pratique de pertinence logique ? Manque de « pureté structurale » ? On sait qu'au rituel, le structuralisme lévi-straussien préfère le mythe comme langage autoréférentiel, expression *per se* de la puissance logique des sociétés humaines, et éventuellement démonstration de la supériorité et de la prééminence de l'esprit sur la matière<sup>110</sup>. La méthode structurale, se situant d'emblée dans une perspective d'élucidation rationnelle qui ne tolère qu'un savoir total et sans reste, ne parle pas de ce qui affleure selon nous dans le rituel : l'enchevêtrement des « ordres de réalité », le cumul de positions changeantes qui rend nécessaire l'étude de son contexte (donc la réintroduction du temps et de l'espace au détriment d'une sphère structurale idéale), la coprésence d'arguments logiques et d'artifices narratifs ou plus simplement de « silences » que l'on ne peut résoudre à « de l'inconscient » qu'il suffirait d'excaver ou à des « trous dans la langue » (l'expression est de Bourdieu, 1987 : 110, cité par Piette, 2003) qu'il suffirait de combler, puisqu'ils constituent la trame de ce que l'on peut appeler « l'effet de croyance ».

Cet effet de croyance concerne ce qui est énoncé, ce qui peut se transmettre, être crédité d'une valeur, ce qui fait consensus dans l'espace-temps du rituel ; il implique aussi l'observateur, non pas parce que sa présence modifierait une règle préalable (altérerait le contenu et la forme rituels « purs », ce qui renvoie là encore à une idéalité), mais parce que sa propre pratique est précisément constituée de ces pratiques. Le travail de formalisation et de modélisation, important pour « séquencer » le(s) langage(s) du rituel, ne doit pas empêcher de reconnaître que, si le mythe « structuralisé » parle un langage, le rituel pratique davantage une langue et une parole : il est une fiction qui repose autant sur des qualités esthétiques, morales, narratives, stylistiques, poétiques ou purement phatiques, que sur des règles logiques ou syntaxiques. La relégation du rituel (et comme nous l'avons vu spécifiquement du sacrifice) au rang des objets secondaires parce

<sup>109</sup> La correspondance entre le contrat et le rite repose sur le sentiment d'une même adhésion liant les contractants en vue d'un bien commun supérieur.

<sup>110</sup> Ce qui semble découler assez nettement de la conviction « que la science sociale ne se bâtit pas à partir de la réalité manifeste, mais en élucidant l'ordre inconscient où se révèle l'adéquation rationnelle entre les propriétés de la pensée et celles du monde », conviction que Philippe Descola prête à Lévi-Strauss. « Réalité manifeste » vs « ordre inconscient », « pensée » vs « monde » et « adéquation rationnelle » finale : c'est la « profession de foi » cartésienne du structuralisme (Descola, 1996 : 130).



qu'incomplets occulte la question des insuffisances de la méthode elle-même à cerner ce que *fait* le rituel.

Tout en estimant que les rituels « exhibent un modèle » (Turner, 1990), ce qui tend à réintroduire le recours à un invariant, Turner continue sa phrase d'une manière significative, qui marque aussi la difficulté que constitue la ritualité en tant qu'objet et concept : « en un sens, on pourrait dire qu'ils [les rituels] "créent" la société, tout comme Oscar Wilde considérait la vie comme une "imitation de l'art" » (Turner, 1990 : 116). Ce que suggère cette dernière phrase, c'est la teneur voire la fonction fictionnelle du rituel, le rituel comme fiction.

Cette dimension fictionnelle (et non fictive) a des conséquences importantes sur la notion même de rituel, à commencer par la nécessité d'une formulation, voire d'une narration, sous quelque forme que ce soit (verbale ou non) de ce qui *se passe* dans le rituel. La « créativité » rituelle suggère que le rite génère une configuration sociale inédite : « les rites sociaux créent une réalité qui, sans eux, ne serait rien. (...) Ces actes quotidiens, symboliques, que sont les rites, ont plusieurs fonctions : ils nous permettent d'isoler certains phénomènes et de les mettre en valeur, ils nous fournissent une méthode mnémonique et, enfin, un moyen de dominer notre expérience » (Douglas, 2001 : 81).

La fiction rituelle a affaire à l'événement et au changement. En mettant en scène des transformations, le rituel tient un discours sur le changement. Autant qu'un passage, le rituel est un événement, c'est-à-dire une performance réalisée dans un espace-temps, avec des protagonistes et un public : il faut que certains des protagonistes (y compris l'ethnologue) jouent un rôle testimonial, d'accréditation. Le rituel condense en un événement codifié et maîtrisé ce qui par ailleurs échappe au contrôle : le changement, l'impermanent, le flou, l'expectatif, le mouvant. Ainsi, dans le cas du sacrifice, de la maîtrise rituelle de la vie et de la mort, de leur articulation contrôlée et intentionnelle au sein d'un dispositif symbolique constitué par la prière, la relation au saint, la bénédiction...

L'idée que le rituel constitue une fiction et un événement, et qu'il a affaire avec le changement, qu'il constitue une gestion du changement, implique une vision plus large que la notion de rite de passage de Van Gennep (que l'on retrouve notamment dans l'interprétation du sacrifice par Hubert et Mauss, 1968). Celle-ci focalise sur un impétrant support des opérations rituelles et suppose que des sphères séparées (généralement le sacré et le profane) sont réunies dans l'espace-temps rituel : ce faisant, elle ne saisit pas la dynamique rituelle à proprement parler, cette capacité d'articuler des contradictions, de conjointre des sphères disjointes, de condenser et de formuler les tensions du corps social. Elle ne rend pas la dimension de fiction du soi et de l'autre par le rituel.

Nous comprenons le rituel comme une mise en sens et en scène de la question du soi et de l'autre : ainsi, lors du *kourban*, les échanges et les dons marquent des scènes sociales distinctes. Nous verrons aussi que le rituel ne renvoie pas tant à une identité religieuse ferme qu'à un ensemble de compétences sociales locales mobilisées à son occasion. Il faut donc se déprendre d'un raisonnement en termes d'identité et d'altérité, et envisager des jeux de position mouvants et parfois flous. La ritualité religieuse est une instance de soi qui prend, dans la Bulgarie post-socialiste <sup>111</sup>, le tour d'une affirmation

---

<sup>111</sup> Mais le constat semble valable dans nombre des sociétés dites séculières (Hervieu-Léger, 1993).

personnelle, d'une autonomisation et d'une particularisation, en même temps que d'une refondation symbolique et historique. Les faits de ritualité témoignent des efforts individuels et collectifs pour circonscrire un univers commun de signification, qui n'est jamais donné une fois pour toutes puisqu'il suppose sa réitération.

Ces faits se nourrissent tout autant de la production symbolique qui les entoure et qui les énonce : l'anthropologie fait partie de ces modes d'énonciation, et témoigne à ce titre de ce qui se dit et se pense du rituel *autour* du rituel. Elle est elle-même tributaire d'une conception plus ou moins normative de ce qui qualifie le rituel : elle ne se contente pas de l'expliciter mais le situe dans une sphère sociale déterminée, le rattache à des groupes sociaux, l'identifie à ces groupes et à leurs caractéristiques (locales, ethniques, confessionnelles, sociales...), ou identifie ces groupes en partie par leur attirail rituel. C'est donc aussi au repérage et à la qualification de traits culturels par le biais du rituel qu'elle procède. L'anthropologie est une porte d'entrée parmi d'autres pour saisir non seulement ce que l'on dit de ce que l'on fait, mais ce qui est compris (voire analysé) de ce qui est dit. Ainsi, on n'appréhende pas le rituel comme un élément autonome ou abstrait, mais comme une forme singulière de la production culturelle du social<sup>112</sup>.

### Le rituel : polysignifiant, hypersignifiant... insignifiant ?

Le fait rituel est aussi bigarré et fragmentaire que cohérent et intégratif : il s'agit certes d'un jeu en tension entre *communitas* et *societas* au sens de Turner (1990), mais aussi d'un entre-deux dans lequel se rencontrent des expériences apparemment contradictoires (Piette, 2003). Il n'est pas possible de tirer un fil continu entre la pratique et le sens, entre le geste et le symbole, à moins de figer le rituel dans une forme immuable, ce qui revient à le *ritualiser*. Paradoxalement, la fixation du sens (l'institutionnalisation du sens) semble possible précisément parce que le sens, dans le rituel, est par ailleurs flottant, abstrait, et soustrait à l'examen : « il n'y a pas d'expérience trop banale pour être intégrée à un rite et chargée d'une signification qui la dépasse » (Douglas 2001 : 130)<sup>113</sup>.

Peuvent ainsi coexister de multiples niveaux de sens, qui s'accommodent les uns des autres : la focalisation sur les usages institutionnels du rituel ne doit pas masquer le fait qu'aux yeux de ses pratiquants la question du sens n'est le plus souvent pas déterminante, voire ne se pose pas dans la pratique. Derrière cette « banalité », ne doit-on pas admettre que le rituel, derrière une surcharge de signes et de sens, cache une forme creuse dont l'usage et l'invention, y compris dans toutes ses variations par rapport

<sup>112</sup> Et ce aussi loin que possible, en incluant également l'anthropologue dans ces interactions. Parmi les échelles d'observation entrecroisées, notons sans souci de clôture : l'usage de l'appartenance nationale, le rôle du localisme, l'investissement personnel ou familial, le rapport à un cosmos sacralisé duquel on estime faire partie, les relations interconfessionnelles établies par le biais du rituel, etc.

<sup>113</sup> La méthode de Douglas, dans la veine de l'anthropologie britannique illustrée par Evans-Pritchard, consiste d'ailleurs à décentrer les significations symboliques en les mettant en correspondances au sein d'un système social, les uns et les autres se structurant mutuellement. Récusant les tendances psychologisantes, méfiante à l'égard des théorisations, elle déploie son approche au fil d'exemples suffisamment variés pour qu'une comparaison s'avère possible, sans en tirer une axiomatique ou une définition mais une grille de lecture.

à une norme qui n'est jamais plus qu'une convention, est largement plus significatif que le discours qui l'accompagne et les significations positives qu'on lui attribue ?

Douglas continue : « plus personnelle et intime est la source du symbolisme rituel, plus éloquent est son message ». Cette personnalisation est l'une des caractéristiques du rituel, qui doit être capable de recueillir, sans que cela contredise sa forme générale et sa valeur collective, la pluralité des parcours personnels de ses pratiquants. Cette approche du rituel comme forme synthétique, polysignifiante, s'applique aussi au « sacré » : « c'est parce qu'il est *la synthèse visible* de tout ce qu'une société veut présenter et dissimuler d'elle-même que l'objet sacré unifie en lui le contenu – imaginaire, symbolique et "réel" – des rapports sociaux. Et c'est parce qu'il est l'objet culturel qui condense et unifie plus intimement et efficacement que tout autre l'imaginaire et le réel qui composent la réalité sociale qu'il en est en même temps le symbole le plus fort, le signifiant le plus plein, le terme le plus riche de sens d'une langue qui déborde la parole, la langue parlée dans la société et qui parle tout autant à travers les gestes, les corps et les objets, naturels ou fabriqués, qui les entourent. L'objet sacré, parce qu'il dit l'indicible, parce qu'il représente l'irreprésentable, est l'objet chargé de la valeur symbolique la plus forte » (Godelier, 1996 : 243). Parce que le rituel est un objet *hypersignifiant*, rien ne s'oppose à ce qu'on lui assigne une signification finale aussi permanente qu'intangible, qui est à la pratique ce que le modèle est à la réalité : une simple abstraction, une pure formule, une convention. Ce que le rituel et le mythe présentent comme leur fondement, n'est-ce pas alors leur propre labilité, leur variabilité intrinsèque, leur indécidabilité permanente ?

## Chapitre 2 La qualification culturelle du rituel

**« *Devant presque toutes les portes, des moutons écorchés sont pendus à des crocs, des viscères en chapelets s'alignent sur des perches, des paysans dépouillent des cabris qu'on vient de saigner... A la vue de ces hécatombes destinées à célébrer l'Assomption de la Vierge très sainte, je ne puis m'empêcher de songer aux vers de l'hymne homérique : "que chacun de vous, dit Apollon aux premiers habitants de Krisa, que chacun ait dans sa main droite un couteau pour égorgé sans cesse les brebis..." Les Krisiens ont oublié sans doute le commandement du fils de Zeus. Mais si les bêtes égorgées ne réjouissent plus les dieux nouveaux, elles réjouissent toujours les hommes* »**

Louis Bertrand, 1908, cité in Berchet, 1985 : 279-280

### I La typification d'une « humanité balkanique » ?

---

#### 1) *Kourban* : les enjeux d'un terme turc dans l'espace balkanique

##### Un même terme pour une conception plurielle du sacrifice

Le terme *kourban* dérive de l'Araméen *korbân* ou *qorbân* (La Sainte Bible, 1961 : 1338)

qui signifie « offrande sacrée promise à Dieu » (Marc 7, 8-13). Il s'agit d'« un terme général pour désigner les dons que l'on offre à Dieu en se présentant devant lui... ; il comprend tous les sacrifices proprement dits, sanglants et non sanglants, volontaires ou obligatoires, ainsi que les prémices et les dons en argent » (Georgoudi, 1979 : 273, note 3). La notion d'offrande constitue le noyau sémantique du *kourban*, terme présent dans les trois religions du livre que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam. Il est par ailleurs fréquent d'associer à la notion d'offrande celle de rapprochement, de proximité au divin par le sacrifice : « le vocable *qorbân*, offrande sacrifice, de la racine *qaraba*, s'approcher. Le Qurân le mentionne à trois reprises, tantôt dans sa conception hébraïque, tantôt dans le sens de moyen d'approche de la divinité. De cette même racine dérive le terme *qorba*, parenté. Le sacrifice entraînerait donc une sorte de parenté entre le sacrificiant et la puissance invoquée grâce au pouvoir d'approche qu'elle confère » (Chelhod, 1955, 183).

« *Qorban* désigne tout ce que l'homme consacre volontairement à Dieu, y compris la chair immolée – i.e. souligne l'action rituelle comme initiative de la part du donateur. C'est pourquoi y compris dans les versions les plus tardives de la Kabala *qurban* et *olah* s'emploient comme synonymes dans le sens de "rapprochement" et d'"élévation". Dans les textes des anciens rabbins, le mot est utilisé comme formule votive, par laquelle quelque chose est consacré à Dieu, le plus souvent comme don. Au travers de sa désignation comme objet votif, il se défait de sa destination initiale et se consacre à Dieu. (...) Dans la dogmatique chrétienne, le mot continue à être utilisé pour désigner une offrande au nom de Dieu, mais perd son lien avec le sacrifice sanglant. Dans les traductions en ancien bulgare du Nouveau Testament, "korbana", "korban" signifie don, offrande non-sanglante [*bezkrâvna jertva*] à Dieu (...). Selon certaines bénédictions orthodoxes, le mot provient de "korab" [vaisseau, bateau] (...), qui est dans le contexte de son sens initial lié avec un "rapprochement" à Dieu » (Blagoev, 2004 : 29).

Ainsi, le même terme peut recouvrir des conceptions différentes, selon que le sacrifice est ou non considéré comme une pratique légitime. Dans la variété de ses acceptions et de ses interprétations par chaque religion, le terme renvoie à la diversité des acceptions du don et du sacrifice dans les religions du Livre. Le champ sacrificiel est d'emblée multiple et ne recouvre pas une acception unique : il n'y a pas une définition unique et cohérente du sacrifice et de l'offrande dans les monothéismes, ni non plus dans chaque religion prise isolément. L'islam illustre fort bien la diversité des acceptions d'un champ sacrificiel qui renvoie à différentes procédures, contextes oblatifs, catégories d'offrandes (Benkheira, 1998, 2000 ; Bonte, 1999 ; Blagoev, 2004), à tel point que l'on a pu se demander si la notion de « sacrifice » convenait le mieux à la diversité des pratiques d'abattage rituel (Benkheira, 1998).

La polysémie du rituel ne se limite pas à la multiplicité des pratiques votives et oblatives : elle se traduit par une grande variété d'objets pouvant être appelés *kourban*, pour autant qu'ils participent d'une même opération rituelle. C'est aussi parce que l'usage courant du terme *kourban*, tel qu'usité en Bulgarie de nos jours, désigne lui-même un type de rituel et comporte plusieurs acceptions, que l'on peut parler de « genre rituel ». C'est dans ce cadre que la démarche comparative prend son sens : plutôt qu'un modèle rituel (ou un rituel modèle) en permanence contredit, on considère une nébuleuse rituelle composée de différentes matrices religieuses (christianisme, islam) à la fois dotées de

points communs (le sacrifice d'Abraham) et de spécificités (ritualisme musulman, communion chrétienne...), et travaillées par de multiples influences culturelles, traditionnelles, etc. Il ne s'agit plus de statuer sur le caractère des rites en question ni de les spécifier en tant que tels, mais de les comparer au carrefour de significations, de logiques, de pratiques, que l'on fait jouer les unes par rapport aux autres.

Ce faisant, ils révèlent certaines pierres de touche de la relation entre soi et l'autre, les enjeux et les limites du fait de se concevoir comme partie prenante d'un espace commun tout en conservant le sens des distinctions. La dimension comparative ne consiste pas à traiter d'entités nettes bien séparées, dont on saisirait alternativement les points de jonction et de rupture, mais à comprendre ce qui fait simultanément jonction et rupture, et pourquoi. Le *kourban* est l'un des ces points de jonction/rupture, proximité/distance, tout comme le sacrifice est un élément commun et distinct du christianisme et de l'islam, un même objet traité différemment. Si l'on veut éclairer le sacrifice comme mise à mort, c'est l'islam qui donne le plus de clés ; si l'on veut appréhender le sacrifice comme résultat et consommation, le christianisme donne des outils particulièrement opérants.

### Un champ sémantique

L'usage du mot *kourban* dans les Balkans est d'emblée un signe de l'inscription historique de cette région dans l'espace ottoman<sup>114</sup> : comme nous l'avons déjà vu, c'est à la langue turque que le mot a été emprunté<sup>115</sup>, les musulmans nommant *Kourban Baïram* le sacrifice du mouton en commémoration du sacrifice d'Abraham<sup>116</sup>. Si un terme turc sert à désigner des pratiques également bulgares ou grecques, c'est qu'il recouvre un champ sémantique spécifique que ne rendent pas les langues « nationales ».

En effet, il existe dans chaque langue des termes spécifiques pour la notion de sacrifice : en bulgare, le terme *jertvoprinochenie* désigne le sacrifice d'une offrande, tandis que *jertva* veut dire victime ; en grec moderne le mot *thusia* signifie sacrifice, avec les mêmes acceptations qu'en français (par exemple dans l'expression composée *aimatiries thusies* : sacrifices sanglants)<sup>117</sup>. Mais le terme *kourban* sert à qualifier ce que nous appellerons un « genre rituel » particulier, dont la richesse sémantique s'avère impossible à restituer ou traduire par un terme équivalent en bulgare ou en grec.

<sup>114</sup> En Bulgarie, le joug ottoman va de 1396 à 1878.

<sup>115</sup> « *Qourban*, sacrifice, offrande faite à Dieu. *Qourban baïrame*, "fête des sacrifices", cérémonie du pèlerinage, le 10 du mois *zoul-hiddjè* ; ce jour-là, les dévôts immolent chez eux un mouton, à l'imitation du sacrifice fait à la Mecque ; ils goûtent un morceau de la victime et donnent le reste aux pauvres. – *qourban âye*, le mois de *zoul-hiddjeh*, le dernier mois de l'année arabe. – *qourban kesmek*, "immoler une victime", le jour du Baïram. – *au fig. saña qourban olaïem*, "que ma vie te soit sacrifiée !" formule de politesse (...) – *qourbanleq*, bête du sacrifice, holocauste ; *au fig.* personne douce et simple qu'on exploite. – *oghoulouq qouiounuñ qourbane haram der*, "mouton volé ne peut être offert en sacrifice", bien mal acquis. – *qourbansez suru olmaz*, "il n'y a pas de troupeau sans victime", quelqu'un paye toujours pour les autres » (Barbier de Neynard, 1886 : 506-507).

<sup>116</sup> Il est important de noter que Gokalp, à propos du sacrifice dans les traditions turques, indique que le mot *kurban*, qui désigne le sacrifice, est lui-même « un terme générique d'origine étrangère » (Gokalp, 1999 : 268).

« *Kourbania* (...) signifie en même temps le sacrifice et la victime. Notons que le terme grec *thusia* est connu du peuple, mais que le mot d'origine turque *kourbania* est d'un usage plus fréquent et représente le mot propre » (Romaïos, 1949 : 50). Le mot *kourban*, relevant de l'usage courant, est ainsi largement partagé : il évoque non seulement un rituel et une notion (celle de sacrifice), mais un objet, une pratique sociale, une tradition... Les différentes définitions produites par les ethnographes et folkloristes, tout en se recoupant, n'insistent d'ailleurs pas sur les mêmes caractéristiques et ouvrent des interprétations aussi multiples que le sont les occasions de *kourban*.

Dans un dictionnaire encyclopédique bulgare, on trouve à l'article *kourban* : « 1) sacrifice sanglant (*krāvna jertva*), caractéristique de l'ensemble du territoire ethnique bulgare, de même que des Bulgares installés en groupes compacts dans des régions situées hors des frontières du pays. 2) *Kourban* du grand-père (*kourban na djadoto*), *kourban* nominal (*naretchen kourban*), *kourban* promis (*obretchen kourban*) – appellations d'une pratique populaire, dédiée à un *stopan* (esprit propriétaire), *namestnik* (remplaçant) anonyme ou un saint chrétien protecteur de la communauté familiale-lignagère d'une personne, d'une localité sur le territoire communal » (Stoïnev, dir., 1994 : 194).

Dans un manuel d'ethnographie bulgare, on parlera de sacrifice (*jertvoprinochenie*), autrement appelé *kourban* ou *obrok* : « offrande d'une victime à des forces surnaturelles fantastiques (*vâobrajaemite*) dont les gens se pensent dépendants, pour en disposer, gagner ces forces pour soi, sa famille, son lignage (*roda*), et assurer par ce moyen la santé (*zdravé*), la chance, la fécondité du bétail, la fertilité des champs, etc. L'offrande est sanglante (immolation d'un porc, d'un agneau, d'une poule, d'un mouton) ou pas (pain rituel, œufs, fromage, miel, etc.). Ces offrandes sont amenées à des endroits définis, désignés comme des sanctuaires (*obrotchichta*), des églises, des croix, etc. Les sanctuaires se trouvent en général à proximité de sources, appelées *aïazma*, ou d'arbres, en général des chênes centenaires, etc. Beaucoup d'*obrotchichta* se trouvent sur les ruines d'anciens sanctuaires païens ou d'églises chrétiennes » (Kolev, 1995 : 40). Plusieurs critères du *kourban* retiennent l'attention : il s'agit d'une pratique votive traditionnelle, principalement liée au foyer et à la famille ; le sacrifice semble entretenir un lien particulier avec le lieu dans lequel il est accompli ; enfin, le *kourban* est d'un côté défini comme sacrifice sanglant, de l'autre comme offrande en général.

La définition suivante, tirée de l'Encyclopédie de la Bulgarie, ouvre encore sur d'autres acceptions : « *Kourban* – 1) Sacrifice ou offrande sanglante (animal sacrifié ou offert) ; 2) Repas rituel préparé avec l'animal sacrifié à des occasions déterminées par les croyances populaires ; 3) Fête avec un repas rituel à base d'un animal sacrifié ; 4) Plat préparé avec un animal sacrifié ; 5) Sacrifice (au sens figuré : victime innocente). Dans les pratiques rituelles traditionnelles, le *kourban* est offert lors de fêtes religieuses, à caractère ethnique – Saint Georges, l'Ascension –, à l'occasion de « foires », pour les

---

<sup>117</sup> Selon Lawson, la traduction du terme *thusia* par « sacrifice » constitue une réduction de son champ sémantique : « now the word *thusia*, which we commonly translate "sacrifice", was a term of very wide meaning ancient Greek. In Homer, the word *thuein* was used of making any offering to the gods, and never denoted, though naturally it sometimes connoted, the slaughtering of animals – an act properly expressed by the verb *sphazein*. And in later times the substantive *thusia* was still applied to almost any religious festival, at which undoubtedly some offerings, but not necessarily animal sacrifices, were always made » (Lawson, 1910 : 335-336).

fêtes familiales, dans le but de solliciter une aide surnaturelle (d'un saint protecteur), en vue de la réalisation d'un souhait particulier (*obrok*), lors de rites funéraires. Pour les Bulgares, l'animal sacrifié est le plus souvent la brebis. Aujourd'hui, la tradition de manger rituellement de l'agneau rôti est transposée au sein de grandes fêtes populaires » (*Entziklopedia na Bălgarija*, tome 3, 1982).

Selon cette définition, outre la notion de sacrifice, le *kourban* apparaît comme un rite de religion populaire associé à la fête ; il désigne autant l'animal sacrificiel que l'acte sacrificiel, la cuisine du sacrifice et son résultat, le repas rituel, et enfin le concept de sacrifice d'une « victime innocente ». Le terme *kourban* n'établit pas de distinction entre le sacrifice comme acte et l'ensemble de la manifestation rituelle et festive dans lequel il s'insère. Dans son usage courant, il possède une richesse sémantique supérieure aux termes *jertva* et *thusia*, permettant d'un même mouvement de qualifier l'offrande, le sacrifice, le repas, la fête, la prière, etc., tout en étant moins généralisant ou abstrait que le terme *jertvoprinochenié*, proche de l'acception classique de sacrifice comme acte religieux en tant que tel.

Le terme *kourban* ouvre à une lecture à plusieurs niveaux de la pratique rituelle : non seulement l'offrande mais son moyen (un sacrifice), sa procédure (un rassemblement collectif passant par la cuisine et le repas), ses objectifs (obtenir l'aide des saints), son contexte social et festif. La dimension festive est également nettement marquée : fêtes familiales, fêtes populaires, foires, *kourban* et fête semblent liés en tant que « pratiques rituelles traditionnelles », sans réelle distinction entre le *kourban* du village et celui que l'on pratique en famille, ni entre les différentes occasions rituelles (pratique saisonnière, commémoration d'un événement déterminé, demande de protection, etc.).

### **Le sacrifice, entre universel et singulier ?**

On remarquera que ces définitions n'abordent pas le *kourban* dans sa dimension multiconfessionnelle : le fait que dans de nombreuses régions de Bulgarie, il s'inscrit dans les pratiques calendaires des populations chrétiennes orthodoxes et musulmanes, touchant aussi bien le domaine collectif que la sphère privée, mais aussi d'une multitude d'autres groupes confessionnels. Le rituel est renvoyé à une sphère traditionnelle homogène, décrite comme typique de la Bulgarie : il est une « pratique populaire » accompagnant des « fêtes religieuses ».

La définition folklorique du *kourban* comme une pratique populaire, une longue tradition sacrificielle éventuellement teintée de paganisme, tend à renvoyer à des entités culturelles traditionnelles, que l'on suppose stables dans le temps. La cohérence interne du rite sacrificiel semble admise dans bon nombre de travaux ethnographiques et folkloristiques qui l'appréhendent comme un objet particulier de la ritualité traditionnelle, une composante du système rituel et festif, ou qui visent à recenser dans une perspective taxinomique la quasi-totalité de ses occurrences (Aikaterinidis, 1979).

L'appréhension du *kourban* par les folkloristes (Megas, 1911 ; Kyriakidis, 1917 ; Arnaoudov, 1972), s'inscrit la plupart du temps dans une anthropologie orientée vers la compilation et l'érudition, comme si l'accumulation et la comparaison systématiques valaient en soi explication ou analyse, la tradition constituant un objet autonome, un

ensemble de pratiques rituelles enserrées dans une gangue calendaire et locale, bien situées dans le temps et l'espace.

Par ailleurs, dans les définitions du *kourban* citées plus haut, le sacrifice est renvoyé à la « religion populaire », de laquelle il est une manifestation universelle : « le sacrifice est l'un des mécanismes universels de régulation des interactions entre l'homme et le monde environnant. (...) Chez les Bulgares, de même que parmi les autres peuples slaves et balkaniques, l'offrande sanglante, ordinairement appelée *kourban* chez nous, est la forme la plus répandue et la plus persistante » (*Bălgarska mitologija*, 1994 : 119-120). Le *kourban* est dès lors une hypostase d'une fonction sacrificielle qui traverse le temps et l'espace : « il est resté identique, le profond, le secret désir du peuple de fêter au printemps la renaissance de la nature, de sacrifier et par ces sacrifices et ses fêtes, de se rendre favorables les dieux de la végétation et de la production, afin que la terre soit féconde et les troupeaux prospères » (Spyridakis, 1952 : 144).

Ce travail de continuité permet d'articuler l'universel sacrificiel, fait religieux et humain, et le particularisme sacrificiel d'une culture déterminée, grecque ou bulgare. Le monde grec est représenté comme un milieu syncrétique entre polythéisme grec et systèmes religieux « venus d'Égypte, du Proche-Orient, d'Israël (...) jusqu'au fameux édit de 392 émis par Théodose Ier, interdisant tout culte païen – en particulier les sacrifices » (Papamanoli-Guest, 1991 : 6). Malgré cela, il existe au sein des communautés orthodoxes grecques une multitude de pratiques sacrificielles accompagnant les actes liturgiques et votifs les plus divers (Georgoudi, 1979).

Le sacrifice est-il un des ressorts des pratiques rituelles des sociétés traditionnelles, en Grèce comme en Bulgarie ? En tout cas, il constitue pour certains l'un des symboles de la survivance d'une antiquité païenne (Papamanoli-Guest, 1991), plus ou moins assimilée par le christianisme : c'est cette synthèse qu'opère la lecture folkloristique du *kourban*. Sans être totalement dénuée d'intérêt, cette opération de jonction de l'universel et du singulier ne permet pas de problématiser l'objet « sacrifice », comme construction anthropologique et non pas simple notion admise ou simple fait d'observation. Par exemple, elle occulte le fait que le sacrifice constitue à la fois un point de rupture et de continuité entre antiquité païenne et christianisme, et entre christianisme et islam, et qu'à ce titre il représente moins un « donné » brut qu'un mode d'articulation, ou de distinction, de la diversité culturelle et confessionnelle.

### Un *kourban* exemplaire : Saint-Georges

En Bulgarie comme en Grèce, le *kourban* de la saint-Georges (*Guerguiovden* en bulgare, *Aghiou Yorghiou* en grec, 23 avril selon le calendrier grégorien, 6 mai selon le calendrier julien) est présenté comme le *kourban* chrétien par excellence. Parmi tous les *kourbani* effectués au long de l'année, il s'agit du premier : « on n'égorge pas avant la saint-Georges ». Identifié aux activités pastorales, il renvoie à une caractéristique emblématique du monde rural : l'agneau est simultanément un produit de ce monde et un symbole religieux. La saint-Georges a avant tout un caractère familial : le sacrifice « se fait dans toutes les maisons de la communauté, chacun l'accomplissant séparément » (Aikaterinidis, 1979 : 72).



Dans la mesure où la notion de foyer y tient une place centrale, *Guerguiovdn* est décrit comme l'archétype du *kourban* privé : « il y a de la fumée qui s'échappe de chaque maison du village », a-t-on coutume de dire, suggérant que chaque famille immole et cuisine « son » agneau. C'est une occasion de fête qui favorise le regroupement de la famille. Ceux qui ont un vœu particulier lié au saint, au premier chef ceux qui portent le prénom Gueorgui/Yorghos, sont tenus de l'accomplir. Le lien entre sacrifiant et offrande est particulièrement mis en valeur : la victime prescrite, un jeune agneau, est ornée d'une couronne de fleurs, on l'entoure d'un soin inhabituel dès qu'elle pénètre dans le foyer, et avant la mise à mort on doit lui donner de l'herbe fraîche, de l'eau et du sel <sup>118</sup>.

La mise à mort s'effectue à domicile, « pour le bien de la maison » : son sang est crédité de vertus bénéfiques et prophylactiques, une goutte en est mise sur le front des enfants, on s'en sert pour marquer d'une croix le linteau de la porte d'entrée, on le mêle à du pain... Le mode de préparation traduit un souci constant de préserver l'intégrité de l'animal : la viande n'est pas débitée, les os doivent rester intacts, l'animal entier est rôti et mené à l'église pour être béni. Condensant plusieurs caractéristiques rituelles, le *kourban* de *Guerguiovdn* semble à même d'offrir des prises interprétatives saillantes, car il est plus « prescriptif » que les autres : sacrifice d'une primogéniture, victime préférentielle (l'agneau), modes spécifiques de consécration, de mise à mort et de préparation (rôti).

Les liens entre le sacrificateur et la victime y sont plus étroits que d'habitude : l'agneau choisi est mieux traité que le reste du troupeau, on lui offre du pain et du sel, sa tête est ceinte d'une couronne de fleurs, etc. Des chants populaires et des cantiques spécifiques associent l'agneau sacrificiel à un enfant promis en offrande, à l'instar de l'Isaac d'Abraham. La proximité avec Pâques et le thème du meurtre du fils induisent un parallèle avec la mort du Christ : le *kourban* de saint Georges constitue une variante du « véritable » agneau mystique. La fête de *Guerguiovdn* est même parfois décrite comme « plus grande que le Grand-Jour de Pâques » (Popova, 1995 : 167) <sup>119</sup>.

Ainsi, le *kourban* de la saint-Georges présente toutes les caractéristiques d'un rite modèle de célébration du monde domestique, de l'unité familiale autour de la maisonnée. Cependant, pour Aikaterinidis, le rituel a connu un passage du privé au public : « on pense que c'était au début une manifestation familiale, dans les grandes et riches familles, qui, à cause des pasteurs, des *tselingata* <sup>120</sup>, est peu à peu devenue publique » (Aikaterinidis, 1979 : 72-73) <sup>121</sup>. Ce passage introduit des variations dans le *modus operandi* rituel : quand le *kourbani* est public, c'est la communauté qui achète les

<sup>118</sup> En Grèce, c'est en Thrace que le rituel est le plus développé et entouré du plus de prescriptions : on immole obligatoirement un agneau mâle, dont la couleur importe peu. A Iraklia, on colle des cierges sur les cornes de l'animal, que l'on présente à l'icône de Saint Georges. A Tzorlou, on baigne l'agneau, puis on l'enduit de henné sur le front, la queue et le flanc, voire sur le dos et les cornes (Aikaterinidis, 1979).

<sup>119</sup> En Grèce, le redoublement de Pâques par la saint-Georges se manifestait lors de « jeux paysans de Pâques », dont le prix était un agneau de Saint Georges et qui étaient placés sous le patronage du saint (Loucatos, 1954).

<sup>120</sup> Unités socio-économiques des pasteurs semi-nomades, composées de familles mettant en commun une partie de leurs biens, notamment le lait, et réunies de manière saisonnière sous la houlette d'un chef.

offrandes, ou l'église, aux frais de chaque membre de la communauté<sup>122</sup> ; l'animal est égorgé à l'église, devant l'entrée, ou dans la cour ; la distribution de la viande se fait après la bénédiction, puis chacun rentre à la maison pour le dîner, ou bien le repas a lieu à l'église.

Le rituel met ainsi en interaction le foyer et la communauté villageoise autour d'une identité religieuse locale matérialisée par l'église : « les villageois des environs se réunissent autour de l'église, tôt le matin du jour de saint Georges, chaque homme portant un enfant ou un agneau ; le service liturgique dûment accompli, le prêtre sort et bénit chaque animal l'un après l'autre, après quoi ils sont tués et rôtis, puis une fête a lieu, accompagnée de pratiques divinatoires par l'intermédiaire des victimes » (Spyridakis, 1952 : 141 ; Lawson, 1964 [1910] : 322-323).

Lorsque le sacrifice a lieu à la maison, l'animal est égorgé sous l'icône du saint, béni par le prêtre avant ou après la mise à mort, le sang est utilisé pour dessiner des croix sur les linteaux, poutres, sous l'icône, sur la porte de l'étable et le seuil de la maison ; il sert également à des pratiques divinatoires ; seul ou associé aux os, il est à la base de rituels de protection. On prend garde de ne rien jeter du *kourbani*, ni les os, ni le sang, ni les fleurs : rien ne doit rester du *kourbani* le jour suivant, c'est pourquoi tout est systématiquement distribué. On doit garder l'animal intact : la victime doit conserver tous ses membres, il ne faut pas la « séparer » du lieu sacré mais l'égorger, la préparer et la manger au même endroit, et laisser les restes (os et cendres) sur place<sup>123</sup>.

Certains de ces *kourbania* visaient à conjurer la maladie : « le lieu du sacrifice pouvait être la cour de l'église, ou la maison, ou la bergerie, ou encore une chapelle. En Thrace, on privilégiait un grand arbre, situé au bout du village, ou une grotte qui disposait d'un *aïasma*. A Aghiohori Serron, il s'agissait d'un rocher abrupt, lieu où se déroulaient tous les rituels traditionnels visant à chasser la maladie hors du village » (Aikaterinidis, 1979 : 77). Ainsi, la même occasion rituelle (la saint-Georges) peut donner lieu à de multiples déclinaisons, à des usages et des pratiques différents.

### Un saint support de transitions et de transformations

L'exemplarité de la saint-Georges peut également être décelée dans la relation privilégiée à ce saint dans le christianisme oriental, et notamment dans les sociétés orthodoxes des Balkans. En général, un saint opère des transformations spirituelles dans le monde

<sup>121</sup> L'idée que le *kourban* constituait à l'origine une fête familiale est fréquemment avancée, jusqu'à nos jours : « in the past, the *kourbani* had been a family-based celebration, prominent among pastoralists, in which a family would open its home to relatives and friends on the day of the family's patron saint » (Karakasidou, 1997 : 196).

<sup>122</sup> Des donations, des cotisations permettent d'acquérir l'animal (parfois un bœuf), ou encore le système des ventes aux enchères qui voient les villageois enchérir entre eux pour avoir l'honneur de payer l'offrande qui servira à l'action de grâces collective : un mode de participation financière faisant intervenir l'honneur, la dépense et le jeu, fréquemment attesté dans les sources relativement anciennes.

<sup>123</sup> La pratique qui consiste à enterrer les os, fournissant ainsi une sépulture à la victime, indique qu'à un certain niveau, le *kourbani* relève du rite funéraire et que l'offrande ainsi que sa dépouille sont considérés comme sacrés.

matériel, et du monde matériel au monde spirituel. Dans le cas de saint-Georges la fonction médiatrice est triple : c'est un saint de la conversion, de la transition, de la résurrection. La victoire sur le dragon entraîne la conversion du territoire, le passage du paganisme au christianisme<sup>124</sup>.

L'un des miracles attribués à Saint Georges suggère un lien étroit entre conversion et sacrifice : « Théopistos perdit ses deux bœufs et ne pouvant les retrouver, il pria Saint Georges de l'aider, lui promettant de tuer l'une des deux bêtes en son honneur. Et Théopistos, sur ses indications reçues en songe, retrouva ses bœufs. Mais au lieu du bœuf, il sacrifia un bouc. Offensé, Saint Georges lui apparut en songe et, le menaçant de le brûler, lui et sa maison, l'obligea à sacrifier non plus un, mais ses deux bœufs et à l'inviter au banquet avec de nombreux habitants du pays. Désolé, Théopistos dut s'exécuter. Au banquet, le saint se présenta sous l'aspect d'un grand chef entouré de cavaliers. Après le repas, on rassembla les os des bœufs sacrifiés que Saint Georges ressuscita, plus robustes qu'auparavant. Puis il disparut » (Spyridakis, 1952 : 140). C'est ainsi que « les habitants étaient païens et que, voyant le miracle, ils s'étaient convertis au christianisme » (Spyridakis, 1952 : 130-131).

Ce saint militaire et guerrier occupe donc une place particulière dans les pratiques agropastorales. Le fait que la saint-Georges, d'un point de vue rituel, marque la venue du printemps ajoute à cette idée d'une renaissance du monde (désormais royaume du Christ) par la conversion à la vraie foi. Il se présente dans de nombreux chants populaires sous les traits d'un seigneur arpentant et protégeant la terre (« Saint-Georges s'est levé très tôt, il s'est levé très tôt le jour de saint-Georges, il a fait le tour de tous les champs, de toute la campagne... », recueilli par Anguelova, 1948). Patron des bergers, mais aussi des militaires, il entretient une relation privilégiée avec le territoire et ses habitants, par extension le monde terrestre en général, conçu comme royaume de Dieu que le saint rend fertile et verdoyant.

On prête par ailleurs au saint une dimension protectrice contre les « infidèles » (« il ne permet pas aux infidèles de profaner les sanctuaires qui lui sont consacrés », Spyridakis, 1952 : 135) mais aussi d'évangélisation de ces mêmes infidèles, vis-à-vis desquels il se montre capable de mansuétude<sup>125</sup>. Il devient apte à figurer la transition entre l'Antiquité et le christianisme mais aussi la médiation entre plusieurs traditions et religions, bien entendu dans les limites d'une conversion à la foi chrétienne.

L'explication de l'importance et de l'ancienneté de son culte en Bulgarie, mais aussi dans les Balkans, s'appuie fréquemment sur l'exemple du fameux « cavalier thrace » auquel Saint Georges<sup>126</sup> aurait succédé : « au IX<sup>e</sup> siècle, Saint-Georges était déjà vénéré

<sup>124</sup> Héros « dragonocote » (tueur de dragon) du monde chrétien, il est le « porteur de victoire » (*pobedonosetz* en bulgare, *tropaiophoros* en grec) : sa geste culmine dans un acte de conversion ou d'évangélisation qui consiste à débarrasser le monde de la Bête, soumettre la communauté libérée à la foi triomphante et (ré)inaugurer le règne de Dieu sur le monde. Elle permet la conversion du souverain, dont le saint a sauvé la fille en abattant le monstre, et l'évangélisation d'une communauté humaine qui payait son impiété des épreuves endurées sous le joug du dragon.

<sup>125</sup> G.F. Abbott relate par exemple le double exploit de saint Georges sauvant une jeune fille poursuivie par un Turc et convertissant ce dernier (1969 [1903] : 43).

en sa qualité de saint, protecteur des guerriers (...) le culte de Saint-Georges était très répandu parmi le peuple et ceci peu de temps après la conversion de la Bulgarie au christianisme. Il devait donc être très populaire avant même que la religion chrétienne ne soit imposée aux Bulgares (...). Pendant une très longue période, à certains endroits même jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle le peuple vouait un culte aux divinités des temps païens, qu'il confondait avec le personnage de Saint-Georges. Il a été mentionné à maints endroits que le peuple édifiait les églises qu'il dédiait à Saint-Georges, sur l'emplacement d'anciens sanctuaires célébrant le Cavalier thrace » (Pascaleva, 1988 : 19).

Le folkloriste grec Mégas estime quant à lui que « plus que tout autre saint, peut-être, Saint Georges est l'incarnation du héros idéal de l'Antiquité. Les hymnes composés pour lui ont incorporé très tôt plusieurs légendes anciennes, et lui ont ainsi valu d'être associé avec les demi-dieux et les héros de la mythologie grecque antique » (Mégas, 1982 : 113). Ce saint se voit aussi attribuer, aux côtés de ses qualités religieuses (don de soi, foi inébranlable, évangélisation), nombre de vertus typiquement masculines (esprit chevaleresque, bravoure, mais aussi séduction), qui le rendent particulièrement populaire.

### Usages sociaux et contenu culturel d'une catégorie rituelle

Le *kourban* de *Guerguiovdan* (saint-Georges) est un exemple parlant de synthèse folkloristique : aussi bien en Bulgarie qu'en Grèce, il condense une multitude de traits que l'on entend déceler dans la « ritualité populaire ». La tendance à renvoyer les figures des saints les plus emblématiques et les rites les plus « identitaires » à la plus haute antiquité, n'est évidemment jamais neutre dans un contexte où l'ancrage historique conditionne l'identité nationale. Par contraste, le terme *kourban* renvoie à une période historique souvent occultée par les folkloristes, celle de la domination ottomane : certains auteurs utilisent ainsi des expressions plus neutres et plus universelles pour désigner la ritualité sacrificielle, telles qu'*aimatiriès thusies* (sacrifices sanglants, Aikaterinidis, 1979).

Ainsi découplé de son contexte social contemporain, le *kourban* comme pratique rituelle commune à un grand nombre de pays des Balkans, semble s'inscrire dans un large champ sacrificiel. L'abondante littérature relative au domaine grec classique ou la large diffusion, dans cette aire géographique, du motif panbalkanique de la « jeune femme emmurée »<sup>127</sup> suggèrent que l'on a affaire à une nébuleuse sacrificielle très élargie et polymorphe, renvoyant à une multitude de traditions : le *kourban* serait une forme rituelle particulière de ce champ, comme un ersatz, mêlé d'influences « turques », d'une forme sacrificielle antérieure.

La conséquence directe de ces lectures est la valorisation d'une continuité culturelle du rituel, son inscription dans un modèle désormais légitime auquel toutes ses manifestations sont réduites. Mégas renvoie ainsi le *kourbani* à une origine antique, ce qui

<sup>126</sup> Ainsi que Saint Dimitri et d'autres saints militaires. Walter (1989) évoque ces « filiations », tout en restant prudent. Pour une version folkloristique et mythologique, voir l'article Cavalier thrace (*trakiiski konnik*) dans *Balgarska mitologija*, 1994 : 369).

<sup>127</sup> Ce motif, qui parle du sacrifice d'une femme pour donner vie à un édifice, en général un pont, revient sous la plume de nombreux ethnographes, folkloristes, historiens, mais aussi d'écrivains balkaniques (Arnaoudov, 1972 ; Eliade, 1970, 1994 ; Mégas, 1976 ; Parpulova, 1984 ; Kadaré, 1981).

lui permet en particulier d'éluder la question des influences musulmanes : si le *kourbani* dans le nord-est de la Thrace est certainement un terme turc, rappelant l'égorgement de l'agneau (*arnion*) en commémoration du sacrifice d'Abraham (*Kourban Baïram*), il apparaît néanmoins « avec certitude » au savant grec que la pratique actuelle présente des caractéristiques issues de l'Antiquité (Megas, 1911 : 167-168).

S'appuyant sur Nikolaos Politis, la référence savante en matière de laographie (*laographia*, science du peuple en grec), Megas rattache la pratique contemporaine du *kourbani* au sacrifice archétypal du taureau et du bélier, dont on sait que, pour le premier, il a pu être érigé en trait structurant « méditerranéen » (sur cette construction, voir Saumade, 2001a, 2001b ; Dossetto, 2002, 2004). L'« illusion rétrospective qui transforme le moindre "agneau à la palikare" en repas homérique » n'affecte pas seulement les « occidentaux » pour lesquels « le vieil Orient commence à incarner un rêve de permanence » (Berchet, 1985 : 18) : elle teinte les ethnologies nationales en cours de formation ou de consolidation, pour lesquelles chaque preuve de cette permanence peut se traduire en termes nationaux voire territoriaux.

L'un des objectifs de ce travail est de cerner les mondes culturels et sociaux désignés par le biais du *kourban*, bien évidemment sans recourir à l'hypothèse des survivances, qui tend à aplanir les distinctions entre formes rituelles au travers d'une conception universelle du sacrifice, mais en prenant cette hypothèse comme une manière de « faire » ces mondes. D'emblée, l'usage du terme *kourban* n'est pas neutre. En choisissant de nous centrer sur cette catégorie rituelle, nous souhaitons donc interroger simultanément ses usages sociaux et son contenu culturel spécifique. Comment, lorsqu'on définit un rituel comme le *kourban*, définit-on en même temps les acteurs qui le pratiquent ?

Cette question de la construction sociale et culturelle de l'objet est primordiale dans les Balkans, où l'identité religieuse est généralement pensée comme étroitement imbriquée avec l'identité culturelle, linguistique et politique : le discours anthropologique sur la ritualité est simultanément un discours culturel et social. En questionnant la représentation « balkanisante » du *kourban*, nous interrogeons les préconceptions qui voient dans les Balkans un milieu spécifique et un état culturel. A l'instar de l'orientalisme (Said, 1984), le « balkanisme » est un concept, une imagerie, un système descriptif, un cadre idéologique et imaginaire apposés sur une aire géographique désignée à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles (Todorova, 1997). En folklorisant la ritualité dite populaire, ne renforce-t-on pas les connotations de mixité ethnique et religieuse qui voient dans les Balkans une sorte de patchwork en risque permanent de délitement, de déchirement, toujours en butte à un processus historique régressif : la « balkanisation » et ses dangers ?

La question récurrente de la multiethnicité et de la multiconfessionnalité de cette région sert par ailleurs, comme elle l'a fait pendant longtemps, de repoussoir politique à l'Europe occidentale et maintenant « communautaire », qui s'envisage comme universaliste et moderne. Elle sert également de frontière culturelle et sociale sous l'effet d'« orientalismes internes » aux sociétés envisagées (Todorova, 1997). C'est ainsi que, pensé comme « science du peuple » (Boyadzhieva, 2001), le folklore opère une sorte de sélection des matériaux légitimes de l'identité et de l'altérité : il crée une « altérité nôtre », de chez nous.

L'enjeu d'une analyse anthropologique d'un « genre rituel » comme le *kourban* est de comprendre comment, autour d'un rituel, se trament une sociologie et une anthropologie mobilisant un certain nombre des catégories sociales et culturelles pour décrire et analyser les populations qui le pratiquent : les notions de tradition, de survivance, d'archaïsme, mais aussi les concepts de coexistence religieuse ou de multiculturalisme en font partie. La « culturalisation », l'« ethnologisation », la « folklorisation » du rituel participent de l'invention et de la qualification d'une « humanité balkanique »<sup>128</sup>.

On cherchera ainsi à saisir une assignation culturelle sur le rituel : l'une des ces assignations est sa « balkanité », alternativement pensable comme souillure (une tradition arriérée et mélangée) et métissage (une preuve de la coexistence interculturelle). Nous verrons que la catégorie de « Balkans » se forge au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans le contexte de la construction des nouvelles nations issues de l'espace européen de l'Empire ottoman. Cette construction s'opère en partie par une double assignation d'orientalité et d'occidentalité, par la requalification de la « Turquie d'Europe » comme simultanément européenne et orientale.

Les différents modes d'appréhension du *kourban* (comme interconfessionnel, mixte, païen, balkanique, abrahamique, voire bulgare, protobulgare, slave, thrace...) renvoient à autant de discours sur le soi et l'autre dans les Balkans. Les catégories utilisées pour le qualifier, au double sens du terme, sont bâties sur des prismes du savoir et du pouvoir qui changent selon les époques et les contextes : ceux de la nation bulgare moderne, puis de l'Etat socialiste, enfin de la Bulgarie post-socialiste et en voie d'« intégration européenne » depuis les années 90. Nous devons garder en tête qu'il s'agit ici de constructions idéologiques modernes et contemporaines : il serait fallacieux de parler des « Balkans » avant le XIX<sup>ème</sup> siècle, et d'identité nationale avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle.

Pour examiner la place de la ritualité commensale dans les pratiques festives et votives, nous utiliserons des textes variés, tant par leur ancienneté que par leur propos et leurs auteurs (voyageurs, anthropologues, folkloristes). Ce faisant, il ne s'agit pas d'établir un corpus de sources au sens strict, mais de multiplier les points de repère montrant quels types de configurations culturelles ont pu être décelées derrière, ou investies dans ces pratiques. Il faut donc faire attention au contexte historique et narratif de ces descriptions, et ne pas les prendre comme équivalents de terrains d'aujourd'hui, structurés autour de problématiques anthropologiques. L'assertion du caractère « balkanique » d'un rituel comme le *kourban* ne peut s'appliquer, à strictement parler, à des récits datant du XVI<sup>ème</sup> siècle, un contexte fort différent du milieu du XIX<sup>ème</sup> ou du XX<sup>ème</sup> siècles.

Entretemps, des nations se sont formées, contre la domination ottomane et dans un contexte de compétition entre projets nationaux. Les communautés, généralement regroupées en *millets*, sur des bases confessionnelles, sont devenues des peuples, des

---

<sup>128</sup> Le choix du terme « humanité » renvoie à la manière dont les penseurs allemands, notamment Hegel (1979) ou Husserl (1976), envisageaient des civilisations particulières comme « types » de la réalisation de l'Humanité dans l'absolu. Chaque peuple est ainsi conçu comme porteuse d'un contenu moral, participant à l'Esprit du Monde (Hegel, 1979 : 300) ; en revanche, pour ces penseurs, l'« humanité européenne » est philosophique par excellence. Il est frappant que pour Husserl, les Tsiganes, « qui vagabondent perpétuellement en Europe », n'en font philosophiquement pas partie (1976 : 352)...

« majorités » ou des « minorités », subissant et réagissant à des discours qui relèvent de ces mêmes constructions nationales. Le recours à ces textes variés dans le temps et l'espace permettra plutôt de saisir différents contextes : empire ottoman, Etat-nation, société communiste, société post-communiste actuelle. Ce recours n'est pas chronologique mais contextuel ; ces textes sont mobilisés lorsque l'argumentation le permet, mais ne peuvent servir de cadre argumentaire. Il ne s'agit pas en fin de compte de se livrer à une histoire du *kourban* lui-même, mais de saisir la manière dont le *kourban* a pu être pratiqué et décrit dans des contextes historiques différents, les différents régimes d'historicité de ce « genre rituel ».

## 2) « L'usage si ancien des repas publics »...

### Un Orient proche

Entre universalité et exotisme, l'Orient a fasciné l'Europe des Lumières et ses voyageurs, lettrés ou savants ; les XVIIIème et XIXème siècles notamment abondent de récits de ce « voyage en Orient » qui avait caractère initiatique autant qu'imaginaire. Dans cet Orient proche que constitue la « Turquie d'Europe », ils pensaient de plus redécouvrir quelque racine ancienne de leur propre civilisation, à l'instar de la croyance que « les marges orientales de l'Europe présentaient une vision unique sur l'aube de l'humanité, le stade prémoderne de l'Europe, le musée historique du propre passé de l'Europe » (Todorova, 1997 : 126). L'intérêt des voyageurs, souvent en quête d'une orientalité mystérieuse ou des vestiges de grandes civilisations antiques, celle de la Grèce classique au premier chef, se porte avec une plus grande facilité sur les indices ou les signes de permanence, de rémanence : savoir ce que l'on identifie au présent comme marque du passé, coutume pure, état primitif.

Ce qui frappe leur imagination touche très souvent aux coutumes collectives, représentatives des relations entre communautés, parmi lesquelles figurent de nombreuses pratiques de commensalité. Le regard des voyageurs et autres savants semble s'orienter facilement vers des faits qui conjuguent plusieurs caractéristiques frappantes à nos yeux : la participation de toute une communauté lors de grands repas collectifs, le rapport d'hospitalité qui met les hôtes étrangers en position d'acteurs impliqués, le caractère rituel de ces manifestations qui passe notamment par le sacrifice, cette manière de manger et de prier en même temps. Par leur caractère festif autant que célébratif, qui donne à voir de multiples rapports d'échange, ces usages alimentaires, au sens large, constituent un prisme privilégié de mise en scène et d'observation de la différence culturelle.

Parmi les témoignages les plus suggestifs, celui de Cousinéry<sup>129</sup>, qui évoque des usages communs aux Grecs et aux Bulgares : « à Pella, les Bulgares pratiquent, comme les Grecs, l'usage si ancien des repas publics, dans les grandes fêtes d'été. (...) Vers les quatre heures après-midi, chaque chef de famille arrive sur le lieu destiné aux assemblées publiques, portant avec lui les mets qu'il a fait préparer ; il se place à la suite des groupes déjà assis, et invite les étrangers à partager son repas. Il les fait asseoir

<sup>129</sup> Consul de France à Salonique à la charnière entre le XVIIIème et le XIXème siècle.

vis-à-vis de lui ou à sa droite. Les femmes ne sont pas admises dans ces réunions » (Cousinéry, 1831 : 92-93). La commensalité est l'une des dimensions qui revient avec le plus de régularité dans les descriptions des « mœurs » et « coutumes » locales.

De Launay décrit un repas collectif dans le village de Mandamono, sur l'île de Lesbos, d'une telle manière que l'on pourrait le situer de nos jours dans tel village des Rhodopes : « Là, on prépare une fête, qui aura lieu dans deux jours (...). Sous un grand arbre, en pleine foule, un boucher, qui abat des agneaux pour la fête. Tout se fait publiquement en Orient ; il a renversé, sur un baquet, la tête en bas, le mouton, qui se démène, et lui a ouvert la gorge. Maintenant, pour le dépecer, il fend la peau des jambes et, à pleins poumons, en appliquant sa bouche, il y insuffle de l'air entre la peau et la chair ; les pattes dépouillées, tout le reste s'enlève comme un gant (...). Les quartiers de viande rose sont accrochés dans le feuillage et le boucher turc passe à un second mouton noir, qui bêle désespérément » (1897 : 73-75).

Cet entretien de Cousinéry avec un caloyer (moine) du monastère Saint-Jean Prodromos de la région de Serrès, évoque également les ambiances festives des grands *kourbani*, bien que le mot lui-même n'apparaisse nulle part : « il nous dit que la fête de la saint-Jean attire annuellement, non seulement de la ville, mais encore des villages voisins, une très grande réunion de chrétiens, et que le monastère est dans l'habitude de leur fournir du vin et des alimens [sic]. Nous vîmes en même temps les grands chaudrons employés ce jour-là à préparer les mets qu'on distribue aux personnes qui se réunissent pour manger ensemble, à l'ombre des bois. Ce même caloyer m'avoua que ce concours annuel était très-lucratif pour le couvent, par la quantité des donations que chaque fidèle y laissait, quoiqu'il n'existe là-dessus aucune obligation formelle » (Cousinéry, 1831 : 214).

La description de la saint-Dimitri à Volisso, village du nord de Scio, atteste de la fréquentation festive des lieux de culte lors des grandes célébrations qui incluent des sacrifices : « on allait célébrer la fête du saint, dans une église dépendante d'un monastère peu éloigné. Un grand nombre d'habitans [sic] du voisinage y étaient rassemblés ; la curiosité m'y conduisit. Le matin, dès que la messe fut terminée, on amena un bœuf qui y fut immolé en présence d'un grand nombre d'assistans [sic]. Pendant qu'on en dépeçait les membres, on préparait le feu et les chaudrons où les viandes devaient être apprêtées [sic], soit pour la soupe, soit pour les ragoûts, qui furent assaisonnés avec beaucoup d'oignons et d'épiceries. Quand tout fut prêt, les chefs des familles campées aux environs vinrent, ainsi que d'autres assistans, prendre la portion qui leur était destinée, suivant le nombre des personnes réunies à chaque table » (Ibid.).

Au détour de cette relation, d'autres détails affleurent qui dessinent la société locale telle que perçue au travers de ces festivités, mais aussi la position spéciale du visiteur, objet de sollicitude : « la quantité de vin variait en raison de la faveur dont jouissaient auprès des frères distributeurs, soit par le rang, soit par des liaisons d'amitié ou de parenté, les personnes à qui se faisait la distribution ; les plus accréditées recevaient, au lieu de verres, un cratère d'argent. Chacun ayant pris place à son gré sous les arbres des environs, la joie commença bientôt à s'établir. Elle se manifesta par des chants et par des décharges réitérées des armes. La danse ne tarda pas à se mêler de l'allégresse ; mais on n'y voyait figurer que des hommes : les fêtes de ce genre sont censées religieuses, et, d'après ce principe, les femmes ne peuvent que les regarder. Le primat chez qui j'étais



descendu me fit l'honneur de m'admettre à sa table, où se trouvaient quelques personnes invitées. Sa femme et ses enfants étaient demeurés au logis, pour y recevoir les étrangers qui avaient, comme dans les temps antiques, droit d'hospitalité chez eux » (Cousinéry, 1831 : 214-216).

### Statuts sociaux et culturels à la « table balkanique »

La convergence entre l'hospitalité du foyer et la commensalité collective occupe une place centrale dans l'ordre social ainsi décrit : bien que l'on ne puisse s'appuyer sur un récit datant de deux siècles comme s'il s'agissait d'une source ethnographique, ce texte suggère un certain nombre des traits saillants du rituel en question. Lors des *kourbani*, des relations de complémentarité s'établissent entre espace public et espace privé ; autour des pratiques de commensalité et d'offrande alimentaire, la fête patronale est ponctuée par différents niveaux de ritualité, entre communion religieuse et hospitalité familiale.

Le rapport à la nourriture sanctifiée, l'usage sanctifié des aliments, ou encore les conduites alimentaires dans un contexte religieux, traversent l'ensemble des sociétés balkaniques, proches par ailleurs du système symbolique méditerranéen dans lequel « il s'agit de "donner à manger", notion fondamentale de la conception sociale et religieuse du sacrifice, et même, but ultime de celui-ci, car il n'est pas rendu obligatoire par le dogme, et parce que la religion est conçue comme une communion » (Kanafani-Zahar, 1999b : 202).

Des termes tels que *tchorbadjija* (propriétaire, patron) ou *kourbandjija* (terme qui désigne les pratiquants du *kourban*, comme on l'a vu) suggèrent que celui qui nourrit, matériellement et spirituellement, et celui qui égorge ou sacrifie, jouissent d'un statut social particulier : le service de la nourriture confère une fonction rituelle et la charité, comme marque du dispensateur des bienfaits du monde, fait partie des gestes fondamentaux de la socialité<sup>130</sup>. Les statuts différenciés de ceux qui nourrissent et de ceux qui se nourrissent renvoient à l'image du seigneur ou du patron dispensateur auprès des siens des bienfaits terrestres et célestes à la fois.

Tout un ordre social et symbolique se dessine au travers des pratiques alimentaires rituelles, impliquant à la fois les rapports de propriété, les rapports entre sexes, entre statuts sociaux, la notabilité liée à la possession ou du moins à la maîtrise des biens matériels et spirituels et de leur circulation. Ces dernières seraient la mise en scène, et en œuvre, de structures sociales opérantes à la fois dans le cadre de communautés spécifiques bien localisées, villageoises et/ou confessionnelles, mais aussi sous forme du modèle symbolique qui leur confère un sens religieux, moral, spirituel, par exemple dans la figure hospitalière d'Abraham.

Le même Cousinéry qui décrivait la socialité et l'hospitalité des grands repas publics villageois, consacre dans le second tome de ses récits de voyage quelques pages à un autre genre de coutume festive alimentaire, celle des *guvendéjis*<sup>131</sup>, montagnards-guerriers établis en une sorte de compagnie. Le narrateur évoque leurs

---

<sup>130</sup> La « cuisine rituelle » occupe une place essentielle dans beaucoup de cultures, par exemple en Inde : « la nourriture *pakka* est cuite par un brahmane, de façon à permettre au plus grand nombre de consommer » (Dumont, cité par Malamoud, 1989 : 37).

pratiques de brigandage en vue de se livrer à des fêtes « bacchiques », « orgiaques » : « ils exigent des provisions, et surtout du vin, qu'ils vont souvent consommer dans l'intérieur des forêts. Les bergers sont aussi mis à contribution pour des moutons et des agneaux » (tome 2, 78). En outre, ils enlèvent des femmes, « des bohémiennes » aux mêmes fins d'orgies et de danse : « tandis que ces danses s'exécutent, on ne cessait de fumer et de boire de la liqueur. A quelques pas de là, un agneau, embroché à une branche d'arbre, tournait sur deux piquets de bois, pour être servi tout entier avec quelques plats champêtres » (p.81).

Cette description d'un « repas sauvage » rejoint l'imagerie balkanique de ces bandes masculines, mi-bandits, mi-révolutionnaires, vivant dans les montagnes et razziant régulièrement les pauvres paysans autant que les riches dignitaires turcs. *Haïduti* bulgares ou *klephtes* grecs sont des figures largement folklorisées (Damianakos, 2003), notamment quant à leur spécificité alimentaire. Pour preuve la « virilité » des mets et des modes de consommation : agneau à la broche, alcool fort, tabac... mais aussi femmes dont ces hors-la-loi sont finalement décrits comme des prédateurs.

Serait-on en présence d'un *homo balkanicus* qui fournirait, à des yeux occidentaux, une sorte de pendant européen du sauvage américain ou africain ? En tout cas, ces « primitifs dans la modernité », pour paraphraser le titre d'un ouvrage consacré au brigandage et à la révolte en Europe (Hobsbawm, 1966), seront, à l'heure des mouvements de libération balkaniques, emblématisés dans de multiples chansons ou récits épiques, comme les résistants à l'ordre imposé, les gardiens de la pureté naturelle et de la vitalité de l'*ethnos* (Koliopoulos, 1987; Hobsbawm, 1966).

Ces agapes champêtres et viriles évoquent aux yeux des observateurs une primitivité et une antiquité. Buchon<sup>132</sup> croit ainsi « assister à un repas homérique. Des moutons composaient le fond de ce dîner de campagne. Pendant que quelques pallikares, habitués à des festins de montagne, faisaient tomber des arbres propres à alimenter un grand feu (...), leurs compagnons saisissaient les moutons amenés vivants, les égorgaient près des eaux du torrent, les attachaient à un arbe, les dépouillaient en un instant de la peau (...), nettoyaient leurs entrailles (...). Ainsi préparés, les moutons étaient embrochés dans un long pieu que tournait un pallikare devant un énorme feu qui flamboyait en plein air (...). Les entrailles, enveloppées autour d'une baguette de fusil et bien nettoyées et épicées, sont braisées plus promptement et forment un mets véritablement excellent appelé *koukouretze*. Il faut environ une heure pour cuire le mouton entier, et plusieurs moutons rôtaient à la fois (...). Un Européen s'imaginerait que, cuit sitôt après être tué, un mouton doit faire un fort mauvais mets et que la chair doit être fort dure ; il n'en est rien, et ce mouton, préparé ainsi à la manière homérique, est tendre et succulent » (Buchon, 1843, cité in Berchet, 1985 : 196)<sup>133</sup>.

Le voyageur prend soin de noter que ce repas entre hommes est une occasion de

<sup>131</sup> Nous n'avons pas trouvé de sources concernant la signification du terme *guvendéji* : aurait-il un lien avec *giovendija* ou *gevendija*, signifiant « femme de mœurs légères, prostituée », désignant des hommes fréquentant des prostituées ou des proxénètes ?

<sup>132</sup> Jean-Alexandre Buchon (1791-1846).

réunion sans considération de nationalité ou de confession : « autour de cette table rustique étaient assis des hommes de toute nation, Grecs, Turcs et Francs ; c'était un mélange curieux de toutes les langues et de toutes les races, et les notables du village voisin étaient venus se joindre en amis à notre fête » (ibid). Sur fond d'antiquité, la commensalité dessinerait un espace d'interconnaissance dans lequel les communautés convergent sans s'annuler (car chacun chante ses chansons et exécute ses danses). Une typification des différentes « humanités » rencontrées par ces voyageurs s'élabore, notamment par le biais de leurs coutumes, rituels, pratiques, qui concourent à la fixation de caractères culturels tour à tour singuliers ou renvoyant, selon l'angle choisi, à des traits plus universels, partagés dans le temps et l'espace.

### La culture du mangeur

Chacun des épisodes festifs décrits jusqu'à présent met en lumière un certain type de liens sociaux et de représentations culturelles ; la comparaison entre ces différentes formes de commensalité met en évidence une multitude d'« étiquettes alimentaires de l'altérité » (Vältchinova, 1998a). Non seulement « les aliments sont aussi des signes, qui déploient leur fonction communicative surtout pendant les fêtes » (d'Onofrio, 1998 : 203), mais les comportements alimentaires peuvent être conçus comme discours sur soi et sur l'autre, mode de relation autant que de distinction. Parce qu'ils supposent de multiples opérations symboliques et sociales (tuer des animaux, transformer des matières premières végétales ou animales, mais aussi inviter, donner) qui sont autant de questions (que, comment, avec qui mange-t-on ?), les actes de cuisiner et de manger mobilisent des « représentations (...) liées tant au pouvoir qu'aux considérations religieuses ou morales, qui participent de la définition des limites de l'altérité » (Sauner-Leroy, 2001 : 502).

Les manières de table, autant que les aliments, indiquent la culture du mangeur ; elles sanctionnent l'appartenance à un groupe déterminé, en opposition ou en distinction par rapport à d'autres groupes (humains ou non au demeurant)<sup>134</sup>. Dans des descriptions telles que celles de Cousinéry s'opèrent ce genre de distinctions : le repas public suppose un ordre social villageois « civilisé », où les rapports privé/public, hommes/femmes, invité/habitant, dignitaire/quidam, etc. attestent de la conformité des conduites collectives avec une norme morale généralement sanctionnée par le caractère religieux de la fête. Inversement, les orgies des *güvendéjis* semblent relever de la « sauvagerie », d'une amoralité paillardes, que traduit tout autant leur lieu d'habitation – la forêt – que leur mode d'approvisionnement – le vol et la déprédation – et leurs goûts alimentaires – animal cuit entier à la broche, nourritures « fortes », etc.

<sup>133</sup> Buchon décrit une table « tout aussi champêtre que le repas. On abat un énorme amas de feuillage (...). On en fait une sorte de lit de deux ou trois pieds de hauteur, et ce lit de feuillage, c'est la table. (...) Des oignons verts, des œufs durs et du pain sont placés devant chacun des assistants ; puis un pallikare saisit le mouton, et de son yatagan sépare les membres et le jette sur la table de feuillage ».

<sup>134</sup> Ainsi du passage du *livre des Juges* où « "l'Eternel dit à Gédéon : tous ceux qui laperont l'eau avec la langue comme lapent les chiens, tu les sépareras de tous ceux qui se mettent à genoux pour boire". Cela signifie que l'animal n'a pas de manières de table, que ce qui est humain, c'est d'avoir justement des civilités » (Gourarier, 1986 : 93).

Au travers de la commensalité, ce sont des figures de l'homme en société qui s'opposent. Si l'homme respectable apparaît toujours en fin de compte comme un « possédant » et un nourricier, ses conduites de possédant le situant dans la culture, il existe un contre-modèle : celui de sociétés masculines marquées par un imaginaire de la marginalité sociale et de la contestation libertaire de l'ordre établi : les brigands, leur vie clandestine, l'économie parallèle, etc. Une opposition qui prend fond sur des vertus différentes : socialité, hospitalité, notabilité d'un côté ; communauté, égalitarisme, liberté de l'autre.

Le propriétaire, au sens terrien, est lui-même possédé en dernier ressort, payant ses biens de l'obligation de munificence sociale et spirituelle<sup>135</sup>. Inversement, l'absence de possession est présentée comme un état de nature : le « montagnard-guerrier » possède à la fois tout et rien. Son mode de vie est fait de ponctions dans un environnement conçu comme « zone de chasse » : au dénuement objectif de sa vie quotidienne s'oppose l'abondance soudaine, immédiate (et immédiatement consommée et consumée) des « orgies ». L'homme « sauvage » est en même temps insoumis et jugé libre de rapports sociaux et religieux aliénants, il n'est pas plus possédé qu'il ne possède.

Cette double conception de la masculinité semble traverser nombre de sociétés rurales balkaniques et méditerranéennes, dans lesquelles l'opposition entre la vie rurale sédentaire et le pastoralisme a longtemps constitué une réalité sociale mais aussi un imaginaire culturel (Campbell, 1964). La « poétique de la virilité » (Herzfeld, 1985) n'est pas homogène et se décline différemment selon le contexte : la masculinité des usages et des enjeux commensaux est déclinée différemment selon le type de « société » dans lequel on se trouve. Si dans les deux cas, c'est le rôle central de la masculinité qui est pointé, celle-ci ne présente pas les mêmes caractéristiques selon le degré d'intégration sociale ou de marginalité (transposé en degré de « civilisation » ou de « sauvagerie ») des groupes concernés.

### ***Tchorbadjija et haïduti***

Le terme *tchorbadjija*<sup>136</sup> est passé dans le langage courant comme le « patron », incluant les notions de possession, de propriété et d'autorité : littéralement celui qui, régnant sur un domaine comprenant à la fois des hommes, des terres, des bêtes et en assurant l'économie générale, assure la *tchorba* (soupe) à ses employés, produit et donne la nourriture, le gîte et le couvert. Entre autres significations du terme, « le *çorbaci* désigne le chef de village qui a la charge d'assurer le gîte et le couvert » (Voillery, 1983 : 246). Le *tchorbadjija* est un notable qui interfère dans les affaires politiques de la communauté, voire la dirige, et dont la munificence est censée être un trait caractéristique : il fait preuve, par son influence comme par ses dons, de son pouvoir, de son importance sociale.

Cette figure du « maître » (*tchorbadjija* : « maître, notable, patron, richard », Yaranov, 1991 : 750), fondée sur le prestige et la réussite sociale dans tous les sens du terme, est

<sup>135</sup> On pourrait parler d'un modèle « patriarcal » : en bon « patriarche », son statut le soumet à Dieu et aux règles de la religion transposées en règles de société.

<sup>136</sup> Egalement orthographié *chorbadjiya*, *çorbaci* ou *tsorbadji*.

à certains égards celle de l'homme de bien(s), tant matériellement que moralement <sup>137</sup> : elle a pour pendant spirituel une autre figure classique de l'homme d'honneur dans le bassin méditerranéen, celle du parrain (le *koumbaros* grec) évoquée par Campbell (1964) <sup>138</sup> .

Cette pluralité des fonctions du *tchorbadjija* est traduite par les différentes significations que le terme revêt : à la fois maître de maison, notable riche, « ancien » ou maire du village, médiateur et arbitre au sein de la communauté. Bobcev insiste avec emphase sur la fonction socialisatrice de ces personnalités locales : fondation d'écoles, de *tchitalichta* <sup>139</sup> , aide aux monuments religieux, collaborant étroitement avec les *esnafi* (corporations) et les *obchtini* (« communes », conseils municipaux), participant à la levée des impôts, etc. Les *tchorbadjii* deviennent ainsi, au cours du XIXème siècle, « une institution officielle ayant un caractère social-administratif », à la fois sous la pression des Ottomans désireux de s'assurer de nouveaux relais locaux <sup>140</sup> , puis dans le cadre du processus de renaissance nationale, auquel ils participent à plusieurs titres <sup>141</sup> .

Intimement lié au prestige social d'une position économique dominante, le statut de *tchorbadjija* témoigne en outre de la longue transition de l'Empire ottoman aux Etats-nations, alors qu'émerge une « bourgeoisie rurale » à la fois ancrée localement, rompue au commerce et porteuse d'aspirations nationales : « les intérêts privés et les

<sup>137</sup> Ainsi de la bienfaisance des *çorbacis* de Samokov Srébarnika et Mano : « on raconte que ces deux *çorbacis*, à la veille des plus grandes fêtes chrétiennes de l'année, allaient au marché acheter un grand nombre de chaussures, de fez, de bas, même d'habits dont ils remplissaient quelques sacs ou grands paniers et ils chargeaient leurs domestiques de les distribuer aux pauvres ou y allaient personnellement » (Bobcev, 1938 : 436).

<sup>138</sup> En dehors de la dimension spirituelle de la fonction de *koumbaros*, Campbell insiste sur l'importance sociale des liens tissés dans le cadre du parrainage, instance de reconnaissance mutuelle servant à des relations d'ordre politique, économique, juridique. Dans le cas des Sarakatsani, le parrainage servait à étendre les relations de la famille à d'autres sphères de la société, notamment en dehors de la communauté : « un homme qui a baptisé beaucoup d'enfants dispose donc de beaucoup de relations qui seront disposées à le soutenir dans les affaires commerciales et autres. (...) Les activités de ces personnes sont variées : marchands de fromage, d'animaux, présidents de village, membres du conseil municipal, boutiquiers, villageois influents, propriétaires de camions, vétérinaires, hommes de loi, membres du parlement, instituteurs, tailleurs... Leur point commun : ils peuvent aider ou gêner les familles qui souhaitent établir un lien de parenté spirituelle avec eux » (Campbell, 1964 : 223). Non seulement le parrain « gagne en prestige », mais ce « contrat » de parenté spirituelle sanctionne un contrat social et moral : « un système de valeurs commun régule leur comportement mutuel, dans lequel l'amitié et la confiance remplacent l'hostilité et la suspicion » (p.224).

<sup>139</sup> Les *tchitalichta* sont une institution culturelle clé de la Bulgarie dès l'époque du *Vâzrajdane*, que le régime communiste a particulièrement soutenu en raison de leur caractère d'organes de diffusion d'une culture populaire unifiée et emblèmes de la constitution d'une conscience culturelle bulgare. De même pour l'instituteur et le système éducatif, symboles de cette conscience et relais de l'Etat naissant (Crampton, 1993 ; Lory, 1985).

<sup>140</sup> Leur qualité d'intercesseurs ainsi que leurs diverses fonctions et les modalités de leur élection ont fait l'objet de lois telles que celle de 1857 sur le *çorbacilik*.

<sup>141</sup> Par exemple lors de la conspiration (*zavera*) de 1821 marquant l'assistance aux insurgés grecs et celle de 1835 (*velcovata zavera*) à Elena.

rôles publics ont contribué à la puissance croissante, l'autorité, et l'identité de groupe de cette élite locale chrétienne naissante » (Karakasidou, 1997 : 52)<sup>142</sup>. Les *tsorbadjidhes* se distinguaient par leur munificence, des pratiques d'évergétisme et de clientélisme : « au travers de ces rôles dans les rituels, l'élite locale d'Assiros cultivait une image de bienfaiteurs personnels et familiaux. Dans le même temps, dans leur capacité en tant qu'administrateurs locaux du pouvoir communal, les *tsorbadjidhes* parrainaient également les vacances publiques et les commémorations cérémonielles. Certains d'entre elles avaient un caractère local, comme les *kourbani*, valorisant la notion de communauté locale » (Karakasidou, 1997 : 195)<sup>143</sup>.

Par la suite, dans l'historiographie bulgare, le *tchorbadjiya* formera l'archétype du propriétaire terrien exploiteur des masses paysannes, et sera à ce titre nettement négativisé à l'époque communiste, qui y reconnaît un emblème bourgeois doublé d'une conception quasi-féodale de la société. Une conception qui n'est pas sans lien avec l'idée d'un « despotisme oriental » résiduel hérité de l'époque ottomane : « après le 9 septembre 1944, l'approche de classe et du Parti introduisit un nouvel élément – l'image du *chorbadjiya* (grand propriétaire) bulgare, un exploiteur impitoyable, comme un pair du Turc » (Moutaftchieva, 1996 : 29)<sup>144</sup>. La collusion supposée du bourgeois avec l'autorité est également compromission avec le Turc, aboutissant à une double souillure culturelle et sociale. La sélection de la tradition passe par l'attribution d'une identité sociale : le *tchorbadjiya* est un ennemi de classe.

A l'inverse des *tchorbadji*, les *haïduti*, en devenant des symboles de l'héroïsme viril de la nation, sont crédités d'un esprit de résistance à l'ordre établi, qu'il soit impérial ou « bourgeois », tout comme le Klephte grec, « le rebelle armé de la montagne, que le peuple admire et redoute » (Spandonidis, 1954 : 3). À l'instar de leurs homologues grecs les *klephtes*, les *haïduti* sont perçus dans l'imaginaire social comme des « brigands avec cause » (Koliopoulos, 1987), dont les aspects brutaux et excessifs de leur mode de vie sont compensés par un tempérament libertaire : c'est mus par ces instincts libertaires, proto-révolutionnaires, qu'ils servent un destin national supérieur. Selon une lecture révolutionnaire, *klephtes* et *haïduti* témoignent d'une oppression de classe qui ne leur laisse d'autre choix que l'insoumission, la clandestinité et la rapine, à l'instar d'autres « primitifs de la révolte » (Hobsbawm, 1966). La construction culturelle et l'usage politique

<sup>142</sup> « Private interests and public roles contributed to the growing power, authority, and group identity of this nascent local Christian elite ».

<sup>143</sup> « Through such roles in life-course rituals, the Assiros local elite cultivated an image as personal and familial benefactors. At the same time, in their capacity as local administrators of township government, the *tsorbadjidhes* also sponsored public holidays and ceremonial commemorations. Some of these were local in character, such as the *kourbani*, promoting the notion of a local community ».

<sup>144</sup> « After september 9, 1944 the class and Party approach introduced a new element – the image of the bulgarian *chorbadjiya* (big landlord), a ruthless exploiter, as a peer to the Turk ». Il y a compétition, en arrière-plan, pour le sens de la Renaissance nationale : lutte bourgeoise, donc pré-prolétaire, dont la révolution socialiste se veut l'achèvement, tout comme la vulgate marxiste situe la dictature du prolétariat et l'instauration du communisme comme étapes suprêmes couronnant un premier processus historique d'affranchissement économique : la bourgeoisie et le capitalisme.

de ces identités « rebelles » en Grèce (Damianakos, 2003) et en Bulgarie (pour une lecture critique sur les *haïduti*, Voillery, 1983 : 245) a des traductions ethnologiques, lorsque le mode de vie de ces « bandits d'honneur » était décrit au travers de leurs mœurs, chansons ou « traditions ».

Les distinctions de statut social en termes de rapport à la propriété et au pouvoir ont pu être mises à contribution d'une catégorisation sociale et culturelle implicite ou explicite. Les différences de pratiques commensales, d'usages alimentaires ou de mode de mise à mort des animaux en sont des illustrations. Les ritualités alimentaires et commensales sont vues au travers de structures sociales érigées en archétypes (la naissance d'une bourgeoisie rurale, le peuple paysan, les marginaux...) et traitées différemment selon les idéologies. La hiérarchie des légitimités culturelles, telles qu'exprimées dans les descriptions de comportements alimentaires, est réversible en fonction de buts idéologiques : intégration sociale et respectabilité d'un côté, insoumission et instinct libertaire de l'autre, en viennent à désigner deux conceptions adverses de la société.

Ainsi, nous intéressant à la manière dont les pratiques alimentaires ont pu servir à décrire et qualifier une « humanité balkanique », nous suggérons que les termes *haïduk* et *tchorbadjija* désignent des types sociaux distincts voire opposés. En comparaison de ces deux figures polarisées, celle de *kourbandjija* est beaucoup plus discrète car elle ne fait pas l'objet d'une élaboration idéologique et n'a en somme pas été élevée à la dignité d'un type social et culturel. Le particularisme alimentaire des « kourbanistes »<sup>145</sup> (non pas au sens de ce qu'ils mangent, mais de la spécificité alimentaire de leur activité) n'est ni sauvage et asocial à la manière des *haïduti*, ni « bourgeois » ou élitiste comme celui que l'on attribue aux *tchorbadjii*. En revanche, si les figures du « monde local » que constituaient *haïduk* et *tchorbadjija* n'ont plus d'existence en dehors d'un imaginaire social du passé de la nation, il existe encore bel et bien des *kourbandjii* !

### 3) Du religieux à la tradition

#### De la quête de la pureté au constat de la tradition

Hasluck, dans son imposant « Christianity and Islam under the Sultans » (1929), donne des informations spécifiques quant au *kourban* dans les Balkans : « dans la pratique turque moderne, qui est bien sûr basée plus largement sur l'usage musulman, [le *kurban*] est considéré principalement comme un sacrifice de substitution (*vicarious*), une vie donnée pour une vie menacée ou une vie épargnée. Il est nécessaire que la victime saigne » (Hasluck, 1929 : 259). Entre autres motifs de *kourban* : une maladie, un danger, une affaire périlleuse, un retour de la Mecque, des rêves prémonitoires... A toutes les périodes critiques de la vie, circoncision, mariage, etc., peut être associé un *kourban*. Avant une « opération », quelle qu'elle soit, un *kourban* est généralement pratiqué, et Hasluck, citant Belon, donne l'exemple des mines de l'île de Lemnos, aux abords desquelles on faisait un tel sacrifice avant d'en extraire la terre aux vertus thérapeutiques (p.675) : le chroniqueur français notait que « les animaux sacrifiés vont prier pour leur sacrificateur au jour du jugement » (Belon, 1555).

<sup>145</sup> Le terme est ainsi rendu en français par Assia Popova (1995).

Pour Hasluck, le *kourban* fait partie de ces pratiques rituelles « partagées » par les chrétiens et les musulmans, mêlées d'influences diverses, « traditionalisées » par des populations plus ou moins mixtes. Prenant l'exemple des visites au tombeau dans l'islam populaire, il fait remarquer que « la procédure concrète lors d'une visite à un tombeau musulman créditée de pouvoirs de guérison [*mohammedan healing-shrine*] est familière aux Chrétiens au travers d'usages folkloriques communs à l'ensemble de la population, sinon partagés ou soutenus par leur propre religion, tels que nouer des chiffons, planter des clous, l'incubation, le contact avec des reliques, le sacrifice propitiatoire [*kurban*], l'offrande de cierges votifs, l'exorcisme en "lisant sur" [*reading over*<sup>146</sup>] » (1929 : 80).

Bien que particulièrement attentif à la dimension pluriconfessionnelle, Hasluck voit néanmoins dans le *kourban* une forme adaptée, dérivée d'usages plus « purs », estimant que, peu à peu, « le sacrifice tend à dégénérer en un simple repas » (1929 : 260). Le *kourban* serait passé progressivement de la communion en Dieu à la pratique magique apotropaïque puis au simple repas cérémoniel. Les chrétiens en viennent à le pratiquer, en liaison avec les fêtes pascales, mais aussi sous l'influence d'un paganisme résiduel, se servant du *kourban* comme victime apotropaïque, à l'instar d'autres pratiques superstitieuses visant à transposer ses maux sur un objet-tiers : faire des nœuds, planter des clous, se séparer d'un vêtement ou d'un fil (Hasluck, p.261)<sup>147</sup>.

Selon Lawson, qui cherche dans le folklore moderne les survivances des coutumes antiques, le sacrifice se réduit désormais à sa fonction sociale, et sert seulement de prétexte au « *social entertainment* » : « *philothutis*, qui aime à offrir des sacrifices, en est venu à signifier "hospitalier" » (1910 : 336). Il subordonne le sacrifice à la prière : « la prière est un élément nécessaire du sacrifice », qui « est un ajout non nécessaire à la prière » (p.335). En raisonnant par déviation progressive d'un supposé sens originel, il décèle un fond païen derrière des pratiques transformées : les intentions rituelles demeurent, les méthodes évoluent.

Ainsi, « les offrandes sont les moyens ordinaires de gagner un accès aux dieux, d'acheter leur bienveillance et de racheter leur colère. Le moyen ordinaire de l'échange dans un tel commerce était, lorsque la Grèce était ouvertement païenne, la nourriture, et, maintenant que la Grèce est nommément chrétienne, des cierges » (pp.336-337). Noyé dans une multitude de pratiques superstitieuses, le sacrifice semble perdre sa spécificité, et sa signification se dégrader par rapport à sa pureté originelle. La fonction initiale du sacrifice antique a été profondément modifiée par son insertion dans la festivité chrétienne et le choc avec d'autres traditions religieuses : on ne peut que se référer à sa signification passée pour comprendre sa pratique présente.

### Un rituel déroutant ?

Il semble que la pratique multiconfessionnelle du *kourban*, mâtinée de paganisme, de superstitions, de survivances, d'influences diverses, dérouté parfois les observateurs, qui

<sup>146</sup> Référence à l'usage de lire des prières sur l'objet ou la personne que l'on souhaite sanctifier, par extension à toute bénédiction, que l'on appelle souvent « lire ». Ainsi, le pape « lit » le *kourban* lorsqu'il effectue les bénédictions d'usage pour un repas de fête.

<sup>147</sup> La disparition, la désagrégation des supports entraîne la dissolution des maux, des péchés, des maladies.



cherchent à comprendre ce qui s'est passé entre le sacrifice « originel » et ces formes abâtardies : elle les confronte pleinement à cette « Turquie d'Europe » à la diversité linguistique et confessionnelle frappante. La description des cérémonies communes aux musulmans (Turcs) et aux chrétiens (notamment les Grecs) est en général un morceau de choix des récits de voyage et des ouvrages d'histoire de cet « Orient proche ».

Ainsi des rites de prélèvement de la « terre sigillée » de Lemnos, réputée depuis l'Antiquité pour ses vertus thérapeutiques. L'extraction s'effectue sous la direction religieuse d'un pape mais en présence de dignitaires ottomans : « les notables de l'île, les habitants des villages voisins, et les turcs eux-mêmes réunissent leurs prières à celles du clergé (...) [La terre est extraite], rapportée à l'église, on en forme (...) de petits pains sur lesquels le chiffre du Grand-Seigneur remplace l'image de Diane qui jadis les distinguait, la plus grande partie de cette terre ainsi préparée est envoyée à Constantinople, pour la pharmacie du Sérail » (comte de Choiseul-Gouffier<sup>148</sup>, 1842 : 228).

On souligne la continuité des rites d'extraction de cette même terre : « ce qu'il y a d'également remarquable, c'est que, de tous temps, cette extraction s'est faite avec les mêmes cérémonies, décrites par Galien, Belon, Conze, etc. et que la terre s'est vendue avec les mêmes formalités. C'est à un jour de l'année seulement et par la main d'un prêtre que doit être recueillie la terre sigillée. Prêtresse grecque, prêtre catholique, *chodcha* turc et pape grec sont successivement intervenus avec le même succès. Actuellement encore, le 6 août, à la fête du Christ Sauveur, le *chodcha* turc et le pape grec arrivent en grande pompe, avant le coucher du soleil ; on récite des prières ; les Turcs abattent un agneau, tandis que les Grecs qui sont, à ce moment, en plein jeûne de quarante jours de la *Panagia*, se contentent de poisson » (de Launay, 1897 : 122-123).

Turcs et Grecs participent à un même rituel, ensemble mais séparément, chacun effectuant, de son côté, ses prières et ses repas. Les appartenances confessionnelles respectives sont subsumées et réunies, sans être gommées, en un même fait rituel. Le « produit religieux » du rituel, la terre sigillée, n'est pas réservé à un usage communautaire exclusif : sanctifiée par un prêtre chrétien selon la première description, extraite à l'occasion d'une fête chrétienne dans la seconde, l'argile est en quelque sorte créditée d'une « valeur sacrée générale », qui la rend accessible aux musulmans comme aux chrétiens, indépendamment de toute sanction religieuse.

Dans cet exemple, quelque chose semble rendre évidente la coexistence des communautés confessionnelles : une tradition au sens fort (la transmission d'une origine), dont l'habillage confessionnel est contingent, et avant tout liée à un lieu<sup>149</sup>. Ces pratiques coutumières sont à la fois territorialisées et immémoriales, le caractère réitératif du rituel en sanctionnant la fixité, donc la « vérité » d'un certain point de vue. Le particularisme local (l'extraction ancestrale de la terre) prend le pas sur les particularismes religieux, et ce d'autant plus qu'il remonte loin dans le temps, et que ces bienfaits sacrés semblent

<sup>148</sup> Il s'agit d'une édition postérieure à la mort du Comte de Choiseul-Gouffier (1752-1817).

<sup>149</sup> « If you ask them why they do this, they reply that many customs have survived from antiquity the utility of which has been proved by long experience ; the ancients, they say, knew and could see more that we can, and customs which they approved ought not to be wantonly disturbed » (Busbecq, cité par Mazower, 2000 : 61-62).

conçus comme naturels davantage que culturels et confessionnels. La terre sigillée de Lemnos est connue « de tous temps », les rites chrétiens et la participation des musulmans s'étant simplement superposés aux rites antiques.

Ce primat du lieu identifié comme sacré, indépendamment du type de sacralité qu'on lui confère, est certes l'une des marques de la ritualité « locale » ou localisée, qui constitue souvent simultanément un discours sur la « nature », la « terre » locales<sup>150</sup>. Cet exemple suggère surtout une lecture de la problématique confessionnelle dans l'Empire ottoman, où la religion désignait davantage des communautés multilingues et multiethniques en rapports mutuels que des identités closes et exclusives : « tandis que la religion servait à démarquer les communautés et les individus les uns des autres, et même à les diviser, elle constituait aussi une vision partagée des problèmes et dilemmes de la vie, spécialement dans un système de gouvernement qui, comparé à d'autres courants ailleurs en Europe, offrait un degré sans égal de tolérance religieuse » (Mazower, 2000 : 57). L'appartenance n'avait pas le sens qu'elle allait acquérir avec le développement des conceptions politiques modernes, et la notion de nation notamment.

### Exotisation et culturalisation du religieux

Ces différentes descriptions relèvent d'une certaine appréhension anthropologique du fait religieux : ainsi conçu dans son environnement culturel et social, il ne témoigne plus seulement de lui-même, dans une perspective purement théologique ou théocentrique, mais d'une histoire, de relations sociales, de représentations collectives. En mettant en avant les aspects superstitieux et populaires des croyances religieuses, en retenant le plus souvent le mélange des cultures religieuses et des traditions locales, elles jettent « plus de lumière sur la conception particulière du christianisme (et de la religion elle-même) détenue par ces observateurs – les visiteurs occidentaux, les savants, les clercs en recherche de l'erreur doctrinale, les professionnels de la chasse à l'hérétique – que sur les gens ordinaires des Balkans et leurs prêtres » (Mazower, 2000 : 60). Ainsi catégorisés sous le signe de la mixité culturelle et religieuse, les Balkans constituent de longue date un objet exotique.

Chez un savant comme Hasluck, se dessine une approche générale de la ritualité comme reflet d'une société et non plus comme discours religieux, accusant au passage une conception primordialiste selon laquelle, au fur et à mesure que l'histoire avance, les religions, les confessions, les peuples s'éloignent toujours plus d'un tronc commun, d'une sorte de religion de l'origine. La supposée « perte de pureté » du rituel originel, postulat des approches évolutionnistes, traduit un glissement vers l'approche scientifique de la coutume, devenant seule capable de déceler le fond de vérité caché derrière les scories du changement social. Ainsi, les pratiques chrétiennes et musulmanes sont conjointes dans des « usages folkloriques communs à l'ensemble de la population » (Hasluck, 1929). Mais alors que du point de vue de l'islam, l'abattage rituel conditionne l'accès aux chairs et constitue un acte indépendant, pour les chrétiens le sacrifice comme mise à mort

---

<sup>150</sup> Ainsi des *obrotzi*, *ayazma* et autres sanctuaires « fondés en nature », avant tout localisés, conçus comme cadre naturel et renvoyés à une fixité littéralement minérale ou végétale, dans le cas de grottes, de sources ou de rochers : un tel rapport aux objets et aux lieux du sacré renvoie aux modes d'appartenance et d'appropriation d'un territoire et de ses « rythmes ».

s'efface au profit de son usage votif, communiel ou festif.

On peut déjà lire, dans ces recensions, l'évolution et la spécialisation d'une appréhension anthropologique du fait religieux qui le transforme en savoir sur une société en particulier et sur l'homme en général, le construisant du même coup en altérité. Comme le note Michel de Certeau, le religieux devenu fait de science « prend la figure du *marginal* et de l'*atemporel* » dont l'ethnologie est d'emblée considérée comme l'une des approches déterminantes : « la science constituait un champ de purs "phénomènes" religieux dont le sens se retirait dans un autre ordre, caché. Elle les situait du côté de l'ethnologie, et liait un exotisme de l'intérieur à un *essentiel* perdu, dans le quartier de l'imaginaire ou du symbolique social » (de Certeau, 1975 : 42).

La religion ainsi renvoyée à un « essentiel perdu » laisse le champ libre à la notion de tradition comme processus d'historicisation : considérée comme « un corps de pratiques traditionnelles fixées » (Tarot, 1999 : 532), la religion devient *praxis* d'un corps social, ouvrant la voie d'une sociologie du religieux. En pointant le caractère adaptatif et mutant de la ritualité, en adoptant un point de vue historique rétrospectif qui situe le présent en regard d'un passé et d'une origine, ces descriptions témoignent d'une autonomisation du champ culturel et social du rituel vis-à-vis des critères religieux. Ce qui compte dans ces modes descriptifs, ce sont les traditions religieuses et non plus les religions en tant que telles, la coprésence intercommunautaire et interconfessionnelle devenant un trait social et culturel. Mais ces ritualités commensales et ces « survivances » sacrificielles sont également perçues comme une ligne de partage entre Orient et Occident : sous les airs de famille, on y trouve ce que nous ne serions plus.

« Lorsque nous pénétrons dans le village, nous le trouvons tout en émoi, à cause de la fête qui se prépare. Il est à peine six heures du matin, et déjà les cabarets sont pleins. La rue sent le raki et le vin résiné. Les femmes se penchent aux fenêtres, épiant curieusement l'étranger. Elles se coiffent, s'attifent pour la grand'messe. Quelques-unes, habillées dès l'aube, exhibent des toilettes neuves, des toilettes absolument européennes, qu'elles étrennent en l'honneur de la Panhagia. Je me persuade que je traverse un de nos chefs-lieux de canton, le matin de la fête votive. Un seul détail révèle l'Orient : les viandes de boucherie étalées partout avec une négligence et une rusticité qui froissent un peu nos nerfs. Devant presque toutes les portes, des moutons écorchés sont pendus à des crocs, des viscères en chapelets s'alignent sur des perches, des paysans dépouillent des cabris qu'on vient de saigner... A la vue de ces hécatombes destinées à célébrer l'Assomption de la Vierge très sainte, je ne puis m'empêcher de songer aux vers de l'hymne homérique : "que chacun de vous, dit Apollon aux premiers habitants de Krisa, que chacun ait dans sa main droite un couteau pour égorger sans cesse les brebis..." Les Krisiens ont oublié sans doute le commandement du fils de Zeus. Mais si les bêtes égorgées ne réjouissent plus les dieux nouveaux, elles réjouissent toujours les hommes » (Bertrand, 1908, cité in Berchet, 1985 : 279-280).

La conception selon laquelle ce genre de pratiques remonte à la plus haute antiquité ne faisait pas de doutes pour des voyageurs pétris de culture classique, « ardemment désireux de se faire rouvrir les sources antiques et de recueillir quelques gouttes du flot de vie qu'elles peuvent encore épancher » (Barrès, cité par Berchet, 1985 : 13). Inclus dans un ensemble pittoresque, le sacrifice comme acte rituel est doublement altérisé et

altérisant : comme preuve de la survivance de rites antiques et comme pratique exotique à des yeux étrangers ; les populations qui le pratiquent sont culturalisées en tant qu'autres dans le temps et dans l'espace.

Il est évident que l'on a ici l'exemple d'une lecture occidentale, doublement formée à des critères de rationalité et de jugement éthico-religieux, dans lesquels un rite sacrificiel constitue une étrangeté dans le temps comme dans l'espace. Les catégories de l'« autre » religieux, social, culturel sont régulièrement mobilisées dans la notion de sacrifice (Brisebarre, 1998, sur la place du rituel musulman dans l'espace urbain français) : le rituel n'est pas seulement une logique sociale et symbolique, mais une construction culturelle et une fiction. Dans sa description, on découpe un social, on transforme un mode social en catégorie culturelle : en l'occurrence, le *kourban*, tel qu'appréhendé dans les descriptions qui précèdent, nous semble participer de la qualification d'une « humanité balkanique ».

## II Du rituel au peuple : approches folkloristiques du *kourban*

---

### 1) L'*ethnos* et le rituel

#### Nationalisation, rationalisation, folklorisation : édifier le peuple et sa science

La typification d'une « humanité balkanique » au travers du *kourban* et de la ritualité commensale ne procède pas seulement d'un regard extérieur : cet « exotisme de l'intérieur » que constitue le folklore produit aussi des qualifications culturelles du rituel. L'une des définitions déjà évoquées suggère l'ancrage national du rituel : « sacrifice sanglant (*krāvna jertva*), caractéristique de l'ensemble du territoire ethnique bulgare, de même que des Bulgares installés en groupes compacts dans des régions situées hors des frontières du pays » (Stoïnev, dir., 1994 : 194).

Ailleurs, c'est l'ancrage slave et balkanique du rituel qui est mis en évidence : « chez les Bulgares, de même que parmi les autres peuples slaves et balkaniques, l'offrande sanglante, ordinairement appelée *kourban* chez nous, est la forme la plus répandue et la plus persistante » (pp. 119-120). Que le rituel soit appréhendé à partir des catégories de l'ethnique ou du national, indépendamment de la variété des groupes confessionnels le pratiquant, n'est pas pour surprendre : le folklore se veut avant tout une « science du peuple » (Boyadzhieva, 2001).

Cette expression provient de l'époque de la Renaissance nationale bulgare et traverse le temps : « après la libération de 1878, l'esprit patriotique continue d'habiter les "sciences du peuple" qui s'émancipent progressivement. Cet esprit a marqué ces sciences jusqu'à nos jours, tout en subissant des métamorphoses régulières » (Boyadzhieva, 2001 : 209). Le « peuple » et sa « science » naissent en même temps : ce mouvement inspiré des Lumières, qui conjoint rationalisme et nationalisme dans l'expression « sciences du peuple », s'envisage comme libération, avènement politique et s'accompagne d'une forme de sécularisation. La lutte pour le peuple passe à la fois par l'affranchissement du joug ottoman et par la lutte contre le pouvoir religieux universel et

moral (Danova, 1992) représenté par le clergé phanariote.

Au fur et à mesure que se forme une conscience nationale bulgare, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, les coutumes populaires (*narodni obitchai*) font ainsi l'objet de nombreuses collectes, descriptions, publications. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une des grandes publications savantes de la Bulgarie est le Recueil des œuvres populaires (*Sbornik za narodni umotvorenija*), véritable édification de cette science du peuple comprenant des chants, des proverbes, des descriptions de croyances et de coutumes, des études diverses (sur ce sujet voir Stoykova, 2001).

En enquêtant sur la place d'un rituel dans la production ethnographique bulgare ou grecque, on se confronte à des traditions ethnologiques spécifiques, qui renvoient à la position de ces « sciences du peuple » (*laographia* grecque, *folklor* bulgare) dans les sociétés concernées. Les interprétations folkloristiques, antiquisantes ou traditionalistes de la ritualité populaire témoignent de la problématique plus large de la revendication historique et territoriale implicite ou explicite qui a souvent constitué l'enjeu de ces disciplines attachées à la connaissance des us et coutumes pour mieux cerner (et éventuellement étendre) les limites d'un patrimoine culturel : toute qualification culturelle est en même temps qualification sociale et politique<sup>151</sup>.

Conférer, par le biais de la tradition, un fondement culturel à la nation et un fondement national à la culture, est le propos explicite de l'ethnologue bulgare Hristo Vakarelski : « le Bulgare, en sa qualité de descendant de la grande race slave, a naturellement conservé les traits intellectuels et ethniques fondamentaux de ses ancêtres. Il développe parallèlement à ses frères de race l'ancien patrimoine culturel hérité de ses aïeux » (Vakarelski, 1936 : 512). L'histoire, notamment porteuse de « contact avec des pays et des civilisations différentes », est le processus de la transformation de ces « traits fondamentaux » ; suit une liste de rituels qui attestent tous de l'unité d'un « monde » de la tradition dans lequel homme et nature sont en symbiose totale.

### Entre « sous-religieux » et « survivances antiques »

Mettant en avant les caractéristiques agricoles et pastorales du « Bulgare », Vakarelski consacre quelques lignes au *kourban* de la saint-Georges, qu'il décrit comme un « genre de sacrifice (...) accompagné d'une multitude de procédés magiques ayant pour but la prospérité du bétail, ainsi que de tout autre avoir » (p.516). Il évoque à nouveau le *kourban* dans un paragraphe consacré à des « coutumes ayant trait au calendrier », lors desquelles « le peuple manifeste (...) des conceptions et des croyances primitives qui sont incorporées dans les rites officiels de l'église. (...) Beaucoup d'autres fêtes plus ou moins

<sup>151</sup> L'héritage thrace a ainsi pu servir des visées nationales concurrentes, selon qu'il était revendiqué par les Grecs ou par les Bulgares. A la suite de la déclaration d'indépendance de la République de Macédoine en 1991, on a pu saisir la portée polémique de l'usage par le nouvel Etat du terme même de Macédoine, et de symboles antiques tels que l'étoile de Vergina, emblème de la royauté macédonienne fondée par Philippe, père d'Alexandre le Grand (Danforth, 1995 ; Karakasidou, 1997). Le désir d'antériorité et de refondation culturelle peut conduire à tirer des conclusions anthropologiques suffisamment englobantes pour noyer le poisson des conflits régionaux d'appropriation : ainsi d'une supposée filiation chamanique des *nestinari* (Kaloïanov, 1995). Les revendications d'« hellénité » ou de « slavité », voire la « balkanité » elle-même, peuvent se voir mobilisées aux fins de garantir l'unité d'une nation, d'un peuple, d'un *ethnos* en dehors des frontières d'un Etat.

importantes sont également observées et s'accompagnent de différents genres de "kourban" (sacrifices). Certains de ces "kourbans" qui revêtent un caractère plutôt privé ou familial, sont connus sous la désignation de "services" (*sloujba*). Les services et les *kourbans* familiaux ont toutefois un caractère presque entièrement religieux et rituel » (pp.517-518).

Dans les faits de tradition populaire, on s'attache aussi à découvrir des « fondements » qui ancrent un groupe social (ethnie, communauté nationale) dans son environnement, et sont censés témoigner des rapports de l'homme et de son « milieu », conçu à la fois comme monde naturel et monde mystique. Si l'on donne au *kourban* cette teinte de « religion populaire », si l'on cherche l'origine du rituel, si on cherche à le distiller de telle sorte que l'on accède à une « pureté » ou des fondements, se pose la question de l'ancienneté des groupes culturels qui le pratiquent : la question des « survivances » postule l'idée de la continuité de l'*ethnos*.

Les folkloristes s'emploient à démêler l'écheveau de pratiques traditionnelles situées dans le cadre de la ritualité chrétienne, mais de toute évidence fortement influencées par le sacrifice musulman et renvoyées à un fond antiquisant. Ainsi du *gourpani* dans la région de Farassa, décrit par deux folkloristes, qui attestent des sacrifices pratiqués dans l'église même pour les commémorations funéraires, le jour du saint, en cas de vœu : « à côté de la sainte table [*aghia trapeza* – l'autel], il y avait une grande pierre rectangulaire, on l'appelait le *thali*. Elle était ancrée dans le sol, inamovible, ou alors sans fondements et facile à déplacer. Au centre il y avait un petit orifice par lequel coulait le sang des animaux sacrifiés » (Loukopoulou et Petropoulou, 1949 : 46).

Les donateurs du *gourpani* accomplissaient plusieurs rituels dans l'église : un enfant devait « mener l'animal au saint », devant la porte de l'église, le prêtre le bénissait (le lisait – *diavaze to gourpani*) avant d'entrer dans le temple, le *noikokiris* (maître de maison) qui « avait le sacrifice, et sa famille entraient dans le temple, et déposaient de l'encens dans l'orifice du *thali* ». On entourait le *thali* d'une couronne en sarments de vigne ornée de fleurs, le *noikokiris* devait aller chercher l'animal dehors, et lui faire accomplir trois tours du *thali* pendant que le pape effectuait la liturgie, il faisait ensuite, avec le couteau, trois fois le signe de croix sur le *gourpani*, lui tournait la tête à l'est et l'égorgeait en priant que « Dieu puisse le rendre *gapouli* » (du turc *kabul* : conforme, juste).

La prédominance des termes turcs, y compris dans la bénédiction du sacrifiant (l'usage du terme *gapouli*), est en quelque sorte compensée par des références antiquisantes : le trou dans le *thali* est ainsi rapporté à des pratiques relatées par Pausanias, la source par excellence des premiers antiquisants, qui se font fort de suivre ses pas dans la Grèce moderne. Il est significatif que l'on n'a que rarement cherché à étudier le *kourban* comme forme rituelle spécifique ainsi que les rapports entre sa forme chrétienne et sa forme musulmane : soit la question ne se pose pas, soit elle ne paraît pas déterminante.

Plus exactement, la question semble ailleurs, dans une antiquité et une profondeur culturelle qui précèdent les particularismes religieux. Est-il besoin de distinguer entre chrétiens et musulmans si l'on admet que le sacrifice renvoie à quelque chose de plus profond, d'antérieur ? Ainsi, la plupart du temps, « dans la littérature spécialisée (...), le *kourban* musulman est étudié comme élément du système pratico-rituel bulgare »

(Blagoev, 1996 : 70). C'est le cas lorsque le grand ethnographe Mihaïl Arnaudov compare et relie des pratiques sacrificielles chrétiennes et musulmanes, sans toutefois véritablement spécifier leurs rapports<sup>152</sup> : on suppose seulement qu'il y a une « tradition commune », qui est comme une « raison suffisante » de la coutume.

Il semble que la dimension folklorique du *kourban*, conçu comme élément d'une culture ou d'une tradition qui vaut en elle-même explication, n'ait pas donné lieu à des théories unitaires, mais se manifeste par l'interférence de plusieurs modèles interprétatifs, parfois non-exclusifs les uns des autres, grâce à la rhétorique des survivances ou des emprunts. Les travaux appréhendant le *kourban* en tant que modèle rituel spécifique sont assez récents, et font principalement appel, non pas à des références antiquisantes, mais à des sources vétérotestamentaires et leurs variations dans les « traditions balkaniques » (Georgoudi, 1979 ; Popova, 1995 ; Krâstanova, non daté ; Krâstanova et Bokova, non daté ; voir aussi Miltenova et Badalanova, 1996), ou l'envisagent dans le cadre d'une religion spécifique, l'islam (Blagoev, 1996, 1997, 2004).

Aux yeux des folkloristes, le mot *kourban* lui-même ne plaiderait probablement pas pour une approche ethnonationale du rituel, mais suggérerait une forme altérée, mixte et mélangée, de ritualité sacrificielle. Ainsi, tout en notant que le mot *kourban* est apparu dans l'aire balkanique par le biais turc, Arnaudov relève la large extension du motif de la jeune femme emmurée (*vgradena nevesta*), dont il décèle des variantes dans les sacrifices de fondation qui consistent à donner vie à l'édifice en offrant tout ou partie d'une victime animale au *stopan-talasâm*, cet esprit propriétaire des lieux qui prend parfois forme animale. Il insiste sur la signification magique du sacrifice : « dans de nombreux cas, le *kourban*, particulièrement chez les chrétiens, en conservant les rites païens préexistants, a la valeur d'une simple opération magique et est comparable à une conception "sous-religieuse", par l'intermédiaire de laquelle directement, sans passer par la prière et l'aide des divinités ou esprits, s'obtient la réalisation d'un souhait défini » (Arnaudov, 1972 : 250).

Cette « sous-religiosité » inclut un grand nombre de pratiques, attestant de la malléabilité du rituel, sur lequel on plaque éventuellement, après coup, des significations reconstituées et homogénéisées, telles que la référence au sacrifice d'Abraham. Hormis la différence de nature que l'on a coutume d'établir entre registre magique (technique) et registre religieux (sotériologique), considérer le *kourban* comme pratique magique permet de passer outre les différences confessionnelles, l'efficacité du rituel prévalant sur son inscription liturgique ou dogmatique. Cette « sous-religiosité » sanctionne un partage entre religion « populaire » et religion « institutionnelle », entre magie et religion, aux intersections desquelles se tient le rituel.

### **Le rituel contre la religion : le problème de la canonicité**

Le recours à la tradition, au paganisme, à la magie introduit une causalité attentive à

<sup>152</sup> Décrivant les pratiques sacrificielles de fondation d'une maison, il note simplement que les Pomaks s'y adonnent au même titre que les chrétiens : le *hodja* tue un bélier noir, on le cuisine et on en dépose trois morceaux au grenier pour le *stopan*. « La différence avec les chrétiens est que, ici, à la place d'une poule noire, c'est un bélier noir qui doit être égorgé, et à la place des femmes, ce sont trois hommes qui accomplissent tout, dont l'un doit être *hodja* » (Arnaudov, 1972 : 230).

déceler des continuités, des résurgences, des avatars d'une pratique originelle supposée stable, une sorte de « forme élémentaire ». On touche au cœur du problème que pose la qualification de « pratique populaire », qui implique une catégorie essentialisée, le « peuple », défini par des critères fondamentaux qui tendent parfois à abolir la distinction entre nature et culture, et généralement crédité d'une sorte de morale intrinsèque. Quant au rituel, c'est le recours au symbolisme qui, *in fine*, en fournit la substance, de telle sorte que l'ethnographe se met en devoir de débarrasser le rituel de ses scories accumulées au cours du temps pour en retrouver la forme pure, le sens originel. Dans la mesure où, en contexte chrétien, le *kourban* n'est pas canonique, son fondement religieux peut se voir contesté et on estime qu'il faut chercher ailleurs, plus profondément, ses origines.

Une telle pensée des origines est peu à même de rendre compte de la complexité pratique qui entoure tout rituel : opposer la « pratique officielle » à la « pratique officieuse » revient à attester que deux ordres, religion et magie, existent côte à côte, comportant chacun leur raison d'être. La coexistence du religieux et du folklorique, conçue comme un trait spécifique de l'*ethnos* bulgare, est classiquement relevée par les ethnologues : « pendant les XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, la culture ethnique des Bulgares se compose de deux sous-systèmes culturels relativement indépendants, mais entre lesquels s'exercent de puissantes influences internes : la culture religieuse et la culture folklorique » (Koeva, 1992 : 165). Chez les folkloristes, cette distinction entre « culture religieuse » et « culture folklorique » peut prendre la forme d'une opposition entre la pureté populaire, privilégiant un lien direct et naturel de l'homme à Dieu, et le pouvoir religieux, auquel échappe « la foi profonde de ces êtres simples » (Romaïos, 1949 : 35).

L'ethnologisation du religieux, la « nationalisation » des rites « populaires » tranche au passage le problème de leur canonicité : entaché d'erreurs et de superstitions pour les élites religieuses, le peuple intrinsèquement bon et premier devient l'idéal de pureté et de spontanéité des folkloristes, ces « savants du peuple ». La référence antiquisante et primordialiste est l'une des manières de dépasser le « moment » religieux, perçu comme historique et historiquement dépassable dans une optique positiviste (puis marxiste). La folklorisation de la ritualité s'accompagne d'une décontextualisation religieuse, au profit d'une revendication d'antériorité ethnonationale : le rituel est comme relocalisé (indice d'une « bulgarité » ou d'une « grécité ») et déglobalisé (coupé de ses racines religieuses).

Renvoyer le rituel à une sorte d'origine ethnonationale en quelque sorte supraconfessionnelle permet de suggérer une pérennité identitaire, et d'éviter le sujet doublement délicat, pour cause de gestion du passé ottoman autant que de gommage des appartenances confessionnelles dans une société séculière, des influences mutuelles de l'islam et du christianisme mais aussi des particularismes religieux. C'est un moyen d'éviter de poser cette question de la mixité, ou de la transversalité des conduites religieuses, bref du changement et de la dynamique dont le rituel est le reflet : une fois qu'on a posé les bases de l'*ethnos*, et ses formes stables dans la tradition, le reste ne serait que détail ou altération.

La « nationalisation » ou l'« ethnonationalisation » de certains rituels passe outre les questions de conformité au canon ou au dogme, critères particuliers aux autorités religieuses, et dénoncés comme violence faite au « peuple ». Cet aspect apparaît quant aux accusations portées sur les *anasténarides* : « les *nesténaria*, en tant qu'hérésie



religieuse, s'étaient attiré l'implacable persécution de l'église (...). Mais la résistance des *anasténarides* était inébranlable, et ils finissaient toujours par avoir gain de cause. L'évêque (...) les laissa libres de s'adonner à leur coutume, quand il vit leurs pieds nus supporter le contact du feu sans porter la trace de la moindre brûlure. Mais ce qui contribua plus que toute autre chose à perpétuer cet étrange culte dans le sein de l'orthodoxie, ce fut incontestablement la haute estime dans laquelle les *anasténarides* étaient tenus par la majorité de leurs compatriotes et le chaleureux appui qu'ils trouvèrent auprès d'eux » (Romaïos, 1949 : 27). La valorisation de la tradition populaire et du peuple joue un rôle dans cette forme de sécularisation et de culturalisation du religieux, et la modification des rapports de force entre religion instituée et religion dite populaire.

Séparer la religion de la tradition a de nombreuses implications, notamment lorsqu'il s'agit de saisir la place du *kourban* dans le système rituel « institutionnel ». Ainsi lorsque les *kourbani* organisés lors des cérémonies de vénération des icônes miraculeuses sont dépeints comme des rituels qui ont lieu « hors de l'enceinte du monastère », avec « une composante utilitaire très nette » : pour preuve, « l'offrande est faite au saint patron et, par son intermédiaire, à Dieu pour demander aide et protection. Le repas pris en commun après le *kourban* termine la fête » (Bakalova, 2001 : 265).

On peut se demander si, en distinguant des usages utilitaires et des usages désintéressés de la religion, on ne réintroduit pas sous une autre forme la distinction évoquée plus haut entre « religieux » et « sous-religieux », religion authentique et religion populaire, magique et religieux, voire culture matérielle et culture spirituelle. Ce raisonnement ne prend pas en compte la spécificité des recours au religieux, et les relations qu'entretiennent entre eux les rituels, édulcorant « l'aspect homogène et cohérent que revêt cet ensemble rituel pour la communauté villageoise en tant que telle, et pour chacun de ses membres » (Georgoudi, 1979 : 290). Or, le *kourban* est aux yeux des croyants un mode d'investissement rituel privilégié, en tout cas une modalité spécifique de la religiosité, sans laquelle celle-ci n'aurait pas la même efficacité, ni la force collective qui permet d'éprouver et d'« agir » le tissu socio-religieux.

## 2) Ambiguïtés des « sciences du peuple »

### Liminalité religieuse, centralité sociale ?

Le *kourban* serait-il religieusement liminal mais socialement central ? S'il remplit, dans ses variantes orthodoxes, une fonction parallèle à la liturgie, ce qu'atteste sa localisation « hors de l'enceinte du monastère » (Bakalova, 2001 : 265)<sup>153</sup>, s'il occupe par la commensalité et son caractère festif les interstices de l'espace rituel « institutionnel », c'est aussi que l'événement religieux ne revêt pas un seul sens et une seule forme, localisés dans un point qui serait central (la liturgie ou la procession ou la vénération de l'icône), mais tire ses sens et ses formes d'une multitude de situations et de rapports : entre l'église et le lieu du repas, entre la liturgie et les festivités, entre les communautés religieuses et les communautés sociale ou familiale, entre la ritualité ecclésiale et la ritualité commensale.

---

<sup>153</sup> Au monastère de Batchkovo, le *kourban* se déroule quant à lui dans l'enceinte du monastère (Assomption, 15 août 2002).

La coalescence des actes rituels ne doit pas se penser uniquement en termes de rapports entre sacré et profane, spirituel et matériel, désintéressement et utilitarisme : elle correspond à la variété des usages sociaux du fait religieux dans son ensemble, à la multiplicité des expériences et des vécus de ce fait religieux, à la myriade des investissements personnels et collectifs, à l'événementialité que crée le rituel, son « ici et maintenant ». C'est d'autant plus le cas dans une Bulgarie qui redécouvre le religieux comme un mode d'expression apte à concilier les aspirations individuelles et collectives les plus diverses, et à recevoir des formes aussi variées que le sont ces aspirations.

Des registres d'ordinaire maintenus dans une relative séparation prennent part, le temps de la célébration, à un ordre rituel commun, se confondent et se croisent. Ainsi de l'icône habituellement conservée dans le temple, et sortie dans la cour du monastère ou menée dans un sanctuaire local ; ainsi de la réunion lors des processions des instances religieuses, civiles et des paroissiens ; ainsi des offrandes littéralement laissées sur place comme traces de soi et témoignages intimes (des vêtements aux animaux en passant par les fleurs, pièces, bouteilles d'huile...) ; ainsi des multiples « objets de partage », au premier rang desquels les mets rituels et la logique sacrificielle qui les accompagne, qui ponctuent le « vécu » de ce genre de célébrations religieuses.

C'est aussi parce qu'il ne fait pas partie des pratiques chrétiennes canoniques que l'on est parfois tenté de faire remonter le rituel à des traditions sacrificielles plus ou moins antiques, plus ou moins balkaniques, plus ou moins fondées dans un *ethnos* et un *ethos*. Inscrit dans des contextes particuliers, le village, la famille, le monastère, etc., il est en quelque sorte le volet festif de la pratique religieuse, en parallèle au volet liturgique. Bien qu'intimement lié à la liturgie, il semble répondre à sa logique propre, échappant aux cadres institutionnels, et a d'ailleurs pu être combattu par les autorités religieuses (Romaïos, 1949 ; Markou, 1975).

Plus que d'un ordre rigide entre sacré et profane, c'est de la confrontation et de la coexistence de ces différentes manières de se penser dans la vie sociale que sont, entre autres, le soi individuel, la famille à laquelle on appartient, le groupe villageois, la communauté monastique, que témoigne le fait religieux. Le *kourban* y concourt au même titre que la liturgie : il n'y a donc aucune raison de le considérer comme périphérique. Comme le suggère Georgoudi (1979), cela reviendrait à nier l'importance religieuse du rituel pour les populations qui le pratiquent, puisqu'on cherche à leur prouver qu'il ne s'agit pas d'un acte véritablement religieux.

La dimension festive du *kourban* et le « flou » liturgique qui l'accompagnent parfois traduisent certes sa position en décalage vis-à-vis de la religion comme institution. En revanche, ils attestent de la diversité des formes de la religion comme pratique, que l'on ne peut pas considérer comme des écarts et des déviations par rapport à une centralité ou une normativité rituelle. Du point de vue de l'anthropologie du religieux, il y a d'autres raisons à cette « marginalité » dans laquelle on confine souvent le *kourban*, spécifiquement en contexte orthodoxe, et qui jouent un rôle important dans sa folklorisation.

A la différence de genres bien représentés, soit qu'ils mettent en scène des composantes nationales, comme la poésie épique, soit qu'ils constituent une sorte d'entité

symbolique et rituelle comme le *nestinarstvo* ou les *kukeri* (rites de travestissement), le *kourban* est le plus souvent l'un des éléments d'une ritualité plus globale, et semble se tenir dans un clair-obscur qui rend son usage folkloristique impropre car impur : selon l'assertion déjà citée d'Arnaudov, il s'agirait d'un élément d'un système « sous-religieux » intégrant des « rites païens préexistants » et ayant la valeur d'une « simple opération magique ».

L'approche folkloristique dédouane d'une analyse plus poussée des pratiques en question, dont le fondement païen et magique semble se suffire à lui-même : la conception « sous-religieuse » est une sorte de mécanisme par l'intermédiaire duquel « directement, sans passer par la prière et l'aide des divinités ou esprits, s'obtient la réalisation d'un souhait défini » (Arnaudov, 1972 : 250). Tout en posant les problèmes déjà évoqués, cette dimension médiane pourra cependant nous aider à comprendre ce qui rend le *kourban* apte à une réinsertion rituelle dans des pratiques festives et célébratives non-religieuses, par exemple la ritualité socialiste où, sans être explicitement qualifié de *kourban*, il conserve cependant ses grands traits sociologiques et devient « table commune » ou « repas en plein air » (Petrov, 1997).

### « Rural donc folklorique », « folklorique donc rural »

Ayant fait l'expérience d'aborder le sujet avec des interlocuteurs divers, d'âge, de niveau d'études et de milieux professionnels variés, nous avons constaté que le *kourban* est plutôt appréhendé par les « citadins » comme un rite archaïque : d'un côté, il n'est pas « canonique » (pour les chrétiens), de l'autre il est fortement identifié aux modes de vie rural et pastoral. Entendons par « citadins » des personnes qui, y compris dans des petites villes voire des villages, se situent elles-mêmes en dehors de ce qu'elles décrivent comme des mœurs villageoises, incluant notamment la possession d'animaux domestiques.

Cette dimension « ruralisée » et « localisée » explique que ce rituel a principalement reçu des lectures « folkloristiques » : celles-ci renvoient à la recherche de la continuité dans l'*ethnos* et l'*ethos*, par le recours à la tradition, voire la survivance. Dans les approches folkloriques, le rituel sert de preuve attestant du maintien ou de la dégradation des éléments originaires qui sont censés le constituer. Comme acte formel engageant tout ou partie de la société décrite, il semble en outre un des faits sociaux les mieux observables, les mieux descriptibles, un « fait social total » doté d'une sorte de positivité : tout concourt à sa « manipulation ».

Une sorte d'opposition entre tradition et modernité apparaît dans les réticences à l'égard du *kourban* et de ce qu'il représente aux yeux de ses détracteurs : une Bulgarie archaïque, superstitieuse ou croyante, paysanne, terrienne, etc. bref une certaine idée de ce à quoi on veut échapper, par comparaison avec l'idée que l'on se fait du modernisme. L'imaginaire moderniste, lié à une conception du progrès et de la civilisation, joue un rôle certain dans un pays qui se pense et se vit souvent comme « arriéré », *nazad*, par opposition à des pays « avancés », *napred*<sup>154</sup>. La revendication de modernité conjure un certain traumatisme de l'être-dans-l'histoire, que l'on attribue à de multiples « fractures » (période ottomane, régime autoritaire).

<sup>154</sup> Voir le sentiment d'être des « paysans de l'histoire » en Roumanie (Mihailescu, Popescu et Pânzaru, 1992).

Ainsi, le caractère liminal du *kourban* est aussi l'effet d'une norme sociale qui pèse sur l'appréhension du rituel : il n'est jamais véritablement perçu comme un comportement purement religieux par ceux qui ne le pratiquent pas ou en dénoncent le caractère superstitieux en regard de leur propre pratique religieuse, mais comme une initiative privée ou collective sanctionnée par la religion. Pour ses observateurs critiques, il relève d'une culture populaire plus ou moins spontanée qui indique un manque de discernement ou de hauteur de vue. Si les tenants d'une sorte de pureté religieuse voient dans le *kourban* une fausse ferveur ou une foi mal exprimée, entachée de profane, les citadins le rejettent souvent à la périphérie du religieux, comme païen (*ezitcheski*) et populaire (il relève d'une coutume populaire, *narodnija obitchai*), en un sens fruste et rural.

Dès lors, une distinction s'établit entre le religieux (la spiritualité, *duhovnost*) et le coutumier (la superstition, *sueverie*) : le *kourban* devient symptomatique d'un état primitif, qui peut être valorisé (on le pratique « au village » – *selo*, « à la montagne » – *planina*, comme une coutume – *obitchai*) autant que méprisé (arriération des mentalités, archaïsme, pratique peu civilisée). Il témoigne d'un ordre flou, de croyances mélangées. Deux jeunes femmes de Rakitovo (Rhodopes) font ainsi remarquer que le *kourban* n'est pas tout-à-fait religieux, et relève d'un fonds pré-bulgare hérétique : une pratique païenne que l'on assimile d'un même élan à l'Ancien Testament, à l'Antiquité et au joug ottoman. Ce stigmate païen est parfois intériorisé par les pratiquants eux-mêmes : le caractère sacrificiel du *kourban* est alors ressenti comme marque d'arriération.

Ainsi, lors de notre premier séjour, le maire d'un village de la région de Samokov, qui participait à la cuisine du *kourban* local, se déclarait « honteux, car il s'agit d'une coutume sauvage ». Il n'est pas fortuit que cette réaction émane du représentant légal du village, tenu à ses propres yeux de présenter une image « moderne » aux étrangers que nous sommes : elle révèle l'usage variable des catégories de modernité et de tradition, l'une et l'autre pouvant être valorisée ou rejetée selon le contexte. La « bulgarité », voire la « balkanité » du rituel s'avère d'autant plus ambiguë qu'elle est formulée par des protagonistes prompts à reprendre à leur compte un discours de la tradition et de la modernité.

C'est par exemple le cas de personnes ayant l'expérience de la France, de la mobilité, ou engagées de par leur métier (ethnologues, historiens, responsables d'institutions culturelles, érudits locaux, etc.) dans une pratique d'objectivation des faits culturels, des traditions, etc. Cette « bulgarité » ou « balkanité » peut tour à tour être perçue comme stigmate ou source de fierté, distinction négative ou positive. Renvoyer le *kourban* au folklore, au rural, au populaire, à l'autre en (dans) soi, c'est marquer sa propre proximité/distance, se faire « passeur » d'une culture de laquelle on est aussi observateur, trouver une place spécifique dans le truchement, la médiation (Rabinow, 1988 ; Laplantine, 2003b : 42)<sup>155</sup>.

### **Rhétorique de l'origine et homogénéisation : que faire du folklore ?**

Le *kourban* apparaît au détour d'un nombre considérable de travaux folkloristiques, sans pour autant devoir mériter, la plupart du temps, une approche spécifique. Renvoyé à un horizon symbolique immuable, il témoignerait de modes traditionnels de cohésion sociale,

liés à la ritualité calendaire, notamment saisonnière, et servirait à des célébrations familiales commémoratives (Vakarelski, 1936). L'approche folkloristique est souvent attentive à déterminer des continuités, car elle repose sur l'idée qu'un système culturel traditionnel est un tout homogène, inséré dans des cycles saisonniers, dans un environnement naturel auquel il répond culturellement et notamment rituellement. La dimension chronologique occupe une place significative dans l'édifice folkloristique<sup>156</sup> : l'attention portée à la saisonnalité, aux rythmes de la nature, aux coutumes, illustre la dimension « continue » du folklore. Elle est censée garantir que l'on a affaire à une totalité signifiante dont tous les aspects sont liés.

L'approche folkloristique, en thématissant et classifiant à outrance ses objets d'étude, relève de l'idéal d'un savoir final, qui se manifeste par la recherche d'une pureté et d'une unité culturelles décelables dans ces formes de continuité que constituent les traditions. Or, la continuité est moins une donnée scientifiquement pertinente qu'une catégorie discursive porteuse d'une conception de la tradition et de la culture. Ces dernières sont posées somme des « faits » attestant d'une « origine », là où nous devons y voir des modes d'énonciation, de fiction culturelle du social.

En Bulgarie, *etnografija* et *folkloristika* sont « issues d'un berceau commun : l'étude du "peuple" et de ses traditions, de son "âme" (...). Alors que l'une privilégie les témoignages directs, matériels et palpables, attestant la présence du passé (voire du temps des origines) dans le présent, l'autre se concentre sur la fonction du langage comme véhicule de la tradition orale qui demeure l'axe de la culture "folklorique" » (Vâltchinova, 1998c : 146). L'expression de « sciences du peuple », qui regroupe folklore, ethnographie et ethnologie (Boyadzhieva, 2001), entérine ce travail de continuation basé sur un projet de connaissance scientifique d'un objet que dès lors on suppose lui-même stable : « le peuple ».

Or, cet objet se crée en même temps que sa science, et par sa science, acte auto-instituant : « il y a et il y aura toujours un peuple, il y a et il y aura toujours sa science », semble nous dire la folkloristique. Le peuple est notamment opposé à l'Etat,

---

<sup>155</sup> Lorsque je ne maîtrisais pas suffisamment le bulgare pour être « autonome » sur le terrain, et me faisais accompagner d'amis ou de connaissances susceptibles de me traduire ce qui se disait, j'ai parfois été frappé par une volonté de maîtriser cette position spécifique d'intermédiaire, notamment en articulant les registres de la tradition et de la modernité dans un sens valorisant. Pour reprendre la distinction entre *self presentation* et *self knowledge* (Herzfeld, 1987), des modes de présentation de soi distincts de la connaissance de soi se mettent en place, renvoyant à une situation spécifique de contact avec un étranger à l'intention duquel on filtre les expériences. Il s'agit de l'envers de la situation que créaient ma propre présence, mes intentions réelles ou supposées et mes propres tactiques d'observation.

<sup>156</sup> Ainsi de l'ouvrage du folkloriste grec Mégas consacré aux coutumes calendaires grecques (1982), insistant sur l'opposition et la complémentarité entre Démétrios (saint de l'hiver, des agriculteurs) et Georges (saint de l'été, des éleveurs), deux saints militaires qui se partagent l'année des activités rurales, ou plutôt annoncent les changements de saison. Mégas insiste sur les moments cruciaux de la vie du Christ, qui encadrent toute la saison rituelle, scandée par des périodes de purification : carême, préparation, prières spéciales, diverses phases, et toute une ritualité « populaire ». Rien n'y échappe à une rythmique ultra-codifiée, qui suggère par ailleurs le rapport au temps spécifique du christianisme, profondément marqué par la vie et la mort du Christ, mais aussi des principaux protagonistes du Nouveau Testament, sans parler du culte des saints.

dont on comprend que ce sont les excès idéologiques, et leurs conséquences pour le « peuple », qui sont à mettre en cause : « c'est un siècle dynamique, de bouleversements et d'épreuves que subissent le peuple et l'Etat. L'Etat national connaît des transformations idéologiques, mais qu'en est-il pour le peuple ? » (Boyadzhieva, 2001 : 209)<sup>157</sup>. On a le sentiment que la science du peuple étant précisément tournée vers le peuple, elle ne peut pas être tout à fait « mauvaise », ses « défauts » éventuels (« idéologisation, conformisme, manque de réflexivité ») provenant plutôt de son dévoiement par des forces « extérieures ».

### Un patrimoine anthropologique

On ne peut faire l'économie d'un débat sur le type de démarche que l'on adopte lorsque l'on fait l'ethnographie du religieux, impliquant l'examen de modes de représentation, de croyances et de faits rituels. Ces objets qui semblent parfois relever d'une archéologie passéiste peu en prise avec les enjeux actuels de l'anthropologie, ne peuvent pas se passer complètement du folklore à la fois comme d'un réservoir de descriptions, de faits, de dits, de « données », mais aussi comme discours servant à l'élaboration d'un objet : la société dite traditionnelle. Il en va de même en Grèce : « il semble qu'on ne puisse bâtir une véritable anthropologie en Grèce en refoulant systématiquement la tradition laographique » (Zoïa, 1990 : 144). Ces discours et ces objets peuvent être appréhendés comme une forme de patrimoine anthropologique : à ce titre ils font partie intégrante des discours sur soi et sur l'autre. En période de « transition », avec l'effritement d'une idéologie culturelle officielle unitaire, les approches folkloristiques, soupçonnées de servir des conceptions puristes ou « fondamentalistes » de la culture, du peuple, de la nation, sont confrontées à de nouveaux enjeux. Se pose le problème de la continuité de cadres conceptuels et méthodologiques fortement associés, historiquement, à la recherche et la valorisation d'une unité culturelle nationale.

Il ne suffit pas de professer le rejet ou l'ostracisme du folklore, en en faisant le reflet ethnologisé de tous les spectres qui sont censés menacer la « modernité » : il s'agit plutôt d'initier une réflexion sur la manière de négocier un tel héritage scientifique, encore « moderne » si l'on veut, puisqu'il a pleinement participé de la construction de la nation et de la société bulgares et qu'il se retrouve, à une multitude de signes, dans le corps même de la société bulgare actuelle<sup>158</sup>. Le folklore subit une tentative de rénovation, en étant perçu à la fois comme patrimoine et comme objet de nouvelles pratiques, « folklore contemporain » (Mitzeva, 1997). D'une part les « études folkloristiques » ont un champ d'action et de visibilité effectif (des chercheurs, des laboratoires, des instituts, des revues, des musées...), d'autre part elles entendent continuer à jouer un rôle heuristique dans la fameuse « transition » : on a ainsi pu parler en Bulgarie, d'un « folklore du changement », saisissant les modes d'expression populaires de la transition sociale et politique (Ivanova,

<sup>157</sup> Après avoir énoncé quelques-uns des usages négatifs d'une « science du peuple » en elle-même positive, elle demande : « quelle est la place de la "science du peuple" dans ces processus, à qui et comment servent ses disciplines et de quelle manière s'engagera-t-elle dans le XXIème siècle ? » (p.210).

<sup>158</sup> C'est un champ de questionnement similaire qu'aborde Colovic (1992) à propos de l'ex-Yougoslavie.

1999).

Si l'on accepte de voir dans les « sciences du peuple » autre chose que de pures survivances scientifiques appelées à disparaître, elles peuvent contribuer à une interrogation sur la manière dont les sociétés balkaniques pensent leurs particularismes et se posent la question de leur prétention à l'universalité. Dans le contexte de la globalisation culturelle, le folklore constitue ainsi simultanément une ressource culturelle, un patrimoine et une mémoire (Bokova, 2006). Après avoir été synonyme du rural et introduit à ce titre dans les représentations urbaines de la tradition dès les années 60, dans le cadre de festivals, il devient aujourd'hui un synonyme du local, produit pour de multiples publics, et à de multiples échelles : « aujourd'hui le folklore se pense et s'utilise comme expression du "local", du spécifique, de l'unique. Et cela se projette au niveau "international". Le schéma est tel, parce que notre tradition se pense et sa valeur se légitime au travers de la participation internationale – l'intérêt des autres envers nous » (Bokova, 2006). Si cette transformation du folklore en ressource culturelle est rendue évidente par la globalisation des échanges et ses effets en termes de réancrages locaux, il est cependant trompeur de la mesurer à l'aune du changement de système politique survenu après 1989. En effet, dès les années 70, le folklore n'est pas considéré uniquement comme une pratique et un discours scientifiques, mais comme une pratique culturelle et un type de culture artistique porteuse d'une esthétique.

### Survivance et survivalismes

L'assignation culturelle du religieux est une reconstruction qui entend se présenter comme refondation : la forme qu'elle prend s'ancre dans des cadres sociaux contemporains. Ce type de réinvention est un bon exemple de ce que Maurice Halbwachs voit dans la mémoire collective : non pas du passé réactivé, comme si les formes anciennes étaient présentes à l'état latent, mais du présent qui se construit dans la référence au passé. La mémoire est un présent en exercice, en devenir : « on assiste en effet, quelquefois, à des renaissances imprévues, à des retours offensifs de croyances anciennes. (...) Il arrive que les circonstances sociales se modifient en ce sens que de nouvelles aspirations se font jour, qui se grossissent de toutes celles que la religion officielle a jusqu'à présent refoulées. Il ne faut pas se figurer, d'ailleurs, que c'est là effectivement une résurrection du passé, et que la société tire en quelque sorte de sa mémoire les formes à demi effacées des religions anciennes pour en faire les éléments du nouveau culte. Mais, en dehors de la société, ou, encore, dans les parties de celle-ci qui ont été soumises le moins fortement à l'action du système religieux établi, quelque chose de ces religions subsiste (...) dans d'autres groupes qui sont demeurés davantage ce qu'ils étaient autrefois, c'est-à-dire qui se trouvent encore engagés en partie dans les débris du passé » (Halbwachs, 1994 : 182-183)<sup>159</sup>.

<sup>159</sup> Une confusion demeure : pourquoi certains groupes sont-ils plus « arriérés » que d'autres ? Ce jugement d'arriération ne participe-t-il pas lui-même de la construction des registres de légitimité qui consiste à assigner sans cesse des positions de centralité ou de marginalité, de conformité ou d'exception, d'évidence ou d'incongruité, de norme et d'anormalité ? En continuant à utiliser l'idée de passé comme réalité objective, Halbwachs ne tire pas toutes les conséquences de son approche de la mémoire comme travail au présent : à savoir qu'il n'y a pas de passé « simple », neutre, en soi, qu'il est toujours saisi, énoncé, perçu selon les prismes présents, qu'il s'agisse de mémoire ou d'histoire.

La notion de survivance est un moyen commode d'intégrer l'exception dans la norme, perçue par référence à la tradition, et de renforcer la norme par l'exception. La singularité, que l'on attribue à une survivance, n'est pas l'indice social des décalages, des écarts de position voire des luttes entre le groupe et la société, mais l'indice culturel d'une altérité de soi, d'un « autre nous » vis-à-vis duquel on a dès lors l'affection révérencieuse pour ses ancêtres. Reléguée sur un plan d'altérité historique, une histoire « refroidie », elle ne dit rien d'autre de la société que ce que celle-ci entend dire elle-même de son passé. L'accent fréquemment mis sur des notions telles que l'hospitalité ou l'honneur, ne relève-t-il pas de la tentation « survivaliste » (Herzfeld, 1987) qui consiste à prêter à des groupes culturels identifiés, voire à des ensembles larges tels que des aires culturelles, une ou des « valeurs » considérées comme spécifiques, constitutives, intrinsèques ?

Une culturalisation s'opère, qui consiste à conférer à ces valeurs un tour identitaire tout en les faisant relever d'une forme d'altérité : elles décrivent autant ce que sont les autres que ce que nous ne sommes pas ou plus. Tout se présente comme si les valeurs en question étaient culturellement valorisées à mesure qu'elles se voient socialement archaïsées, ce qui pose le problème du passage de la culture comme unité de cohérence et de totalité à la société comme espace de mobilité, de hiérarchie et de contractualisation des rapports interpersonnels. Le regard sur l'objet étant regard sur soi, l'approche du *kourban* témoigne elle-même des interrogations sur les sciences de la société et sur les notions de culture, de peuple, de tradition, en Bulgarie et dans les Balkans.

### III Un rituel entre les confessions

---

#### **Le fond vétérotestamentaire, ciment anthropologique du *kourban* comme rite transconfessionnel ?**

##### **Contextes et enjeux de la description**

Au travers des descriptions « exotiques » et « endotiques » du *kourban* et de différentes formes de ritualité sacrificielle et commensale, nous avons suggéré comment on qualifie des cultures et des sociétés, leurs liens et leurs différences au travers d'une pratique rituelle. La plupart des approches se rejoignent autour de l'idée que, dans les Balkans, le facteur religieux a contribué à façonner de grandes tendances culturelles communes, ponctuellement matérialisées en actes rituels. Le fait que dans de nombreuses régions bulgares, mais aussi ailleurs dans les Balkans, le *kourban* soit pratiqué à la fois par les populations musulmanes et les populations chrétiennes, souvent sous des formes comparables, oblige à aborder la question de leur trame commune mais aussi de leurs différences. Le rituel constitue un marqueur apparent de contiguïté et de distinction entre les appartenances confessionnelles. Ainsi, à propos d'une famille de Tsiganes musulmans de Bansko, Cuisenier note que « les Suleimanovi continuent de pratiquer leur *kurban*, le sacrifice rituel de l'agneau, à la fin du Ramadan, tandis que des Tziganes voisins, plus anciennement installés en Bulgarie, sacrifient l'agneau aux fêtes chrétiennes de la saint Georges ou de l'Assomption » (Cuisenier, 2001 : 447).



La manière dont le rituel est abordé reflète les contextes et les enjeux de la description. Ainsi, le caractère transversal du *kourban* est objet d'interrogation de la part des voyageurs, savants et folkloristes, qui y décèlent en général la preuve d'une altération de formes rituelles anciennes. Le *kourban* nous semble aussi un bon exemple de la complexité des rapports entre le national et le religieux, entre revendication d'un lien d'origine et lutte symbolique pour la primauté du sens. Dans le contexte d'un savoir lié à la construction nationale, tel que les « sciences du peuple », le religieux est mis au service de la nation : d'un côté, il constitue l'un des critères du soi et de l'autre, et on établit une équivalence entre Bulgare et chrétien orthodoxe d'une part, entre Turc et musulman d'autre part.

De l'autre côté, il est tenu à distance et éclipsé par les approches en termes d'origine, de tradition, de peuple : les folkloristes préfèrent asseoir le rituel dans une sphère traditionnelle magico-religieuse (Arnaoudov, 1972), éventuellement assimilée à un *ethnos* bulgare (Vakarelski, 1936). Le rituel et ses pratiquants sont confinés dans l'espace-temps de la tradition. Certaines études réalisées lors de la période socialiste inscrivent le *kourban* dans des cadres scientifiques explicitement marxistes (voir Blagoev, 2004 : 15). Dans les années 80, la pratique est abordée au travers de travaux portant sur des ensembles rituels particuliers, tels que la saint-Georges, ou sur des régions dont les traditions accordent une place significative aux pratiques sacrificielles, notamment les Rhodopes (Blagoev, 2004 : 15-16).

L'appréhension du rituel comme point de contact entre traditions religieuses, et comme pratique contemporaine située dans le temps et la société présents, semble avoir récemment pris gain de cause. Cette évolution coïnciderait-elle avec la fameuse « transition », cet état de changement aussi flou que durable dans lequel se situe la Bulgarie post-communiste et pré-européenne ? Alors que les cadres de l'anthropologie en général nous semblent soumis à interrogation, dans le contexte bulgare, c'est la possibilité même d'une « science du peuple », le statut de la tradition et des recherches sur les traditions culturelles, les rapports entre le soi et l'autre (culturel, religieux, national...), qui font question. Quoiqu'il en soit, dans les années 90, des études historiques, sémiologiques ou ethnologiques attestent de l'intérêt pour le système rituel dans lequel le *kourban* prend place, qui renvoie à des sources véterotestamentaires autant que traditionnelles (Popova, 1995 ; Miltenova, Badalanova, 1996 ; Blagoev, 2004). Dans ce contexte, le religieux constitue un angle d'approche légitime : le *kourban* est ainsi étudié en tant que tel chez les Bulgares musulmans (Blagoev, 1996, 1999a, 2004).

Parallèlement, le *kourban* semble alors constituer une porte d'entrée suffisamment large pour poser la question d'une pratique « balkanique » (Popova, 1995) : on ne considère plus le rituel selon des cadres idéologiques liés à la nation ou à un discours politique particulier (marxiste), mais dans le champ d'une anthropologie générale, qui prend pour référence aussi bien des sources folkloriques que des méthodes structurales (ibid.). Le *kourban* est enfin envisagé comme caractérisation de la tradition, notamment comme stratégie individuelle et collective prenant appui sur la pratique et la revendication de la tradition (Krâstanova, Krâstanova et Bokova, Bokova, 2004), des questions qui suscitent aussi l'intérêt d'anthropologues étrangers (Bochew, 2002b, 2002c ; Givre, 2002).

Bien que l'on ne puisse toujours comparer terme à terme ces différentes approches,

les reconfigurations dans les manières d'appréhender un même rituel traduisent selon nous un changement des enjeux, des contextes et des outils de l'anthropologie. Pour notre part, s'il nous semble nécessaire d'aborder le rituel de manière multiscale, c'est aussi afin de prendre acte de cette pluralité d'approches : nous avons choisi de considérer tout à la fois ce que dit le rituel et ce qu'il fait faire, mais aussi ce qu'il fait dire.

### Croisements et partages

On identifie en général deux fêtes sacrificielles emblématiques que sont, pour les musulmans, le *Kourban Baïram*, avec le mouton ou le bélier comme victimes préférentielles, et pour les chrétiens la saint-Georges, *Guerguiovdén*, lors de laquelle on immole des agneaux. Ces deux fêtes prennent toutes deux appui sur un archétype sacré tout en le reformulant : le *Kourban Baïram* commémore explicitement le sacrifice d'Abraham/Ibrahim ; le *kourban* de *Guerguiovdén* entretient un lien implicite avec les Pâques chrétiennes. La référence commune la plus fréquemment mobilisée, entre chrétiens et musulmans est certainement le mythe d'Abraham, commenté par beaucoup d'ethnologues (Miltenova et Badalanova, 1996 ; Blagoev, 1999), et qui revient parfois dans les propos des pratiquants eux-mêmes.

Pour Assia Popova (1995), le rituel s'inscrit dans une double spécificité sacrificielle et balkanique dont le point de repère initial est la nature abrahamique du sacrifice sanglant, qui non seulement constitue une prescription de l'immolation rituelle des animaux, mais fonde une conception vétérotestamentaire commune aux traditions hébraïque, chrétienne et musulmane. Envisageant une « typologie-échafaudage » de « l'espace kourbanique » (p.151), à même d'intégrer des occurrences spécifiques d'un même modèle sacrificiel telles que la « fête des poules » (*kokochka tcherkva*), le *kourban* des saints Constantin et Hélène, le *kourban* réalisé lors de la construction d'un bâtiment ou le *kourban* de saint Georges, elle dresse un tableau croisé de plusieurs formes de ritualité, propres à chacune de ces religions, et liées à une fonction sacrificielle : circoncision, *Kourban Baïram* ou *Ayd-al-Kabîr* musulmans, sacrifices hébraïques, Eucharistie, *kourban* orthodoxe.

Le modèle sacrificiel abrahamique constituerait le fondement d'une approche anthropologique susceptible de rendre compte de cette tradition balkanique. Georgoudi (1979), Krâstanova (non daté) ou Blagoev (1999) rappellent eux aussi la teneur abrahamique du *kourban*, de sorte qu'un modèle se dessine, qui serait à même d'inscrire le rituel au-delà des clivages confessionnels ou ethniques : « de même que chez les musulmans, le thème de la consécration [promesse sacrificielle] d'un futur enfant se retrouve chez les chrétiens » (Blagoev, 1999a : 317). On retrouve ce motif, sous diverses formes, dans un grand nombre de légendes slaves (Dragomanov, 1889 ; Miltenova et Badalanova, 1996).

Malgré les divergences <sup>160</sup>, le discours ou plutôt le récit abrahamique permet de passer par-dessus les différences religieuses en renvoyant à un « tronc commun » entre christianisme et islam. La référence à l'épisode fondateur du sacrifice de son fils par le patriarche Abraham/Ibrahim se présente comme un plan de signification et de narration commun, qui permet de situer les pratiques sur une même échelle : il intervient

---

<sup>160</sup> Pour les chrétiens, c'est Isaac qui est la victime, pour les Musulmans c'est Ismaël, fils d'Agar, la servante égyptienne de Sarah.

notamment dans les explications des responsables religieux, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, étayant d'arguments bibliques leur « version officielle » du *kourban*. On n'insiste pas toujours explicitement sur ce fonds commun, mais on procède par analogie : « le *Kourban Bairam*, c'est l'équivalent de Pâques », ou alors « le sacrifice d'Abraham, c'est comme le sacrifice du Christ ».

Les relations entre groupes confessionnels évoquent tout un paysage rituel et mythique. Ainsi du motif du saint tueur de dragon, figure transversale des mythologies balkaniques, mais aussi de la chrétienté et de l'islam en général. Chez les Coptes, Saint Georges est martyrisé sous le règne du roi Tatien, lui-même surnommé « le dragon » : « les Coptes ont aussi une tradition de résurrections de saint Georges » (Hasluck, 1929 : note de la p.334). Selon Hasluck, le dragon comme emblème aurait été introduit par les Croisés, et pour les musulmans, saint Georges était leur protecteur<sup>161</sup>. L'une des hypostases musulmanes du saint tueur de dragons est El-Khidr, également identifié à saint Elie, et parfois nommé *Hetir Ilias* (Hasluck, 1929, note de la p.334), le fameux Hederlez, « mixte » de saint Georges et de saint Elie particulièrement présent dans la mythologie tsigane. El Khidr est aussi le « verdoyant », autre attribut fréquemment associé à saint Georges, saint printanier du renouveau<sup>162</sup>.

## 2) Loger la différence : pluriconfessionnalité n'est pas transconfessionnalité

### Une (re)construction anthropologique

Bien que les récits de voyage et les observations ethnographiques ne relèvent pas des mêmes objets ni des mêmes discours, on peut souligner que l'intérêt pour le *kourban* dans le contexte balkanique est somme toute à la fois ancien et récent, puisqu'il apparaît fréquemment dans les descriptions des sociétés balkaniques de l'époque ottomane, et fait l'objet depuis une vingtaine d'années d'un certain nombre de travaux. On peut esquisser quelques pistes concernant l'intérêt « balkanique » pour ce genre de rituel : il s'agit d'aborder le contemporain par la mise en lumière, sinon la valorisation de certains éléments de la tradition : ainsi, le *kourban* musulman devient-il une clé de lecture des traditions, et donc des populations musulmanes en Bulgarie et dans les Balkans (Blagoev, 2004).

<sup>161</sup> Pour Hasluck, Jacques de Voragine aurait le premier livré la légende de saint Georges tueur de dragon, l'animal mythique représentant un adversaire à de multiples égards : « en vertu de ses prouesses contre les dragons, saint Georges est, comme saint Michel, un guérisseur réputé des esprit malades ». La victoire sur le dragon est l'équivalent de l'expulsion du démon, qui pervertit l'esprit et rend mauvais.

<sup>162</sup> L'un des rares saints musulmans cavaliers, il est représenté comme un voyageur sur un cheval gris, aidant les autres voyageurs en détresse. Il arrive qu'il se substitue à un autre saint dragonoctone, saint Théodore : ainsi, l'identification de Khidr à saint Georges, « que le roi tyrannique essaya en vain de tuer » (Hasluck, 1929 : 334), laisse la porte ouverte à d'autres métissages. Hasluck postule un lien entre l'ancêtre Elie, immortel, et le jeune soldat Georges, plusieurs âges et périodes de la vie humaine comme de la nature s'y trouvant superposés, symbole d'un saint permettant d'articuler de nombreux passages. L'un de ces passages fondamentaux consiste précisément dans le remplacement d'une foi par une autre, d'un pouvoir par un autre, d'une royauté et d'une souveraineté par d'autres : aussi insiste-t-on fréquemment sur l'animosité du despote envers ce saint subversif.

Par ailleurs, dans la mesure où on s'intéresse à des ensembles pratico-rituels et à des matrices de sens communes à plusieurs religions (par exemple le mythe d'Abraham), le débat est généralement situé sur un plan inter-confessionnel, inter-religieux, voire inter-culturel. La question des relations entre communautés est immanquablement posée et le *kourban* devient l'un des multiples exemples des croisements pratico-rituels, des influences communes et réciproques de ces communautés et de ces confessions.

Par ailleurs, il s'agit de présenter une ethnographie du soi et de l'autre, où apparaît le jeu de la distance et de la proximité aux objets construits, entre une ethnologie *at home* et une anthropologie du religieux à visée « universelle ». Par le comparatisme, l'emploi de méthodologies diverses et le recours à des questionnements thématiques, c'est une manière de faire participer une ethnologie de et dans les Balkans à un cadre scientifique élargi, qui témoigne de l'ouverture du champ anthropologique à des influences nouvelles. Ce nouvel intérêt pour une pratique comme le *kourban* peut sembler-t-il être compris dans le cadre d'un renouvellement des perspectives anthropologiques : tout en ne relevant d'une perspective d'anthropologie du religieux proprement dite, des travaux portant sur l'usage social et politique de tels rituels (Petrov, 1997 ; Bochev, 2002b, 2002c) s'inscrivent dans ce renouvellement. Le présent travail se veut une lecture à plusieurs échelles de ce « genre rituel », à la fois en tant que situation rituelle contemporaine et construction sociale.

### La question de la légitimité sacrificielle

Existe-t-il un système relationnel intercommunautaire et interconfessionnel ? C'est une chose de se demander comment le *kourban* est pratiqué et pensé par les chrétiens d'un côté, les musulmans de l'autre ; c'en est une autre d'étudier comment il est pratiqué et pensé *entre* chrétiens et musulmans, et s'il l'est. Le *kourban* joue un rôle dans le système relationnel entre les différentes communautés parce qu'il implique des procédures d'échange, de dons réciproques, de commensalité. Ainsi, il est de coutume d'offrir une partie de la chair ou du repas sacrificiels aux voisins, amis, parents, pauvres...

L'échange de présents symboliques est l'un des aspects les mieux étudiés par les ethnologues : « les voisins "infidèles" d'en face ou d'à côté bénéficient toujours d'offrandes et de présents rituels. En effet, lors des *bayrams*, les musulmans offrent une partie du *kurban* à leurs voisins chrétiens et en reçoivent, à la fête de Pâques, des œufs peints en rouge » (Ts. Gueorguieva, 1993 : 167). On observera que ces procédures d'échange ne sont pas complètement symétriques : ce n'est pas tout à fait *kourban* contre *kourban*, mais d'un côté la chair sacrificielle, de l'autre côté les œufs, qui ne sont pas un *kourban*. « Du côté de la pratique chrétienne, on offre des œufs peints et des *kozunatzi* [brioches], de la viande et de la *baklava* du côté de la pratique musulmane » ; par ailleurs, « en fonction de l'interlocuteur, l'accent sera mis sur l'usage spécifique d'un type de viande – ovine ou bovine, ou "non porcine" » (Bokova, 2004 : 25).

D'ores et déjà, dans la pratique, des éléments distinctifs apparaissent, qui marquent en quelque sorte la différence *dans* et *par* la relation. Le sacrifice en tant que tel n'a pas le même statut dans chaque religion : chez les musulmans, pour lesquels « abattage et sacrifice ne se distinguent pas » (Kanafani-Zahar, 1999a : 121), il s'agit d'un acte majeur

et officiel, qui rattache ses exécutants à l'ensemble de la communauté religieuse ; chez les chrétiens, la dimension sacrificielle proprement dite n'obéit pas à une prescription explicite, et son caractère officieux, voire « parallèle », prend son sens dans une histoire locale et une dimension festive.

Il y a aussi le problème des interdits alimentaires : en principe, les musulmans ne peuvent consommer d'une chair que si elle a été rituellement abattue selon leurs canons, alors que pour les chrétiens, les interdits alimentaires ne portent pas sur le mode de mise à mort mais sur la consommation de produits animaux en période de carême. Si, dans les faits, ces interdits ne sont pas systématiquement respectés, ils n'en demeurent pas moins, en contexte rituel, des traits distinctifs : se pose en filigrane la question de la légitimité sacrificielle, différente pour les chrétiens ou les musulmans.

Entre les deux religions, il s'agit d'une sorte de pratique à la fois voisine et en décalage : entre différence et similitude, ni les rythmes, ni les lieux ne coïncident tout à fait. Ainsi, les coordonnées spatiales et temporelles du *kourban* varient selon les rythmes rituels des groupes qui le pratiquent. Les différences d'inscription calendaire ont un effet sur la rythmicité propre à chaque communauté confessionnelle, donc sur la *conception* et la *construction temporelle* du rituel : les prestations interconfessionnelles en dépendent. Tsvetana Gueorguieva note ainsi que « la fête luni-solaire de Pâques ne coïncide pratiquement jamais avec aucun des *baïrams* liturgiques. Ces fêtes canoniques sont célébrées séparément par chacune des communautés religieuses » (Ts. Gueorguieva, 1993 : 167).

Les rapports entre les religions sont eux-mêmes vus en termes de continuité autant que de différence : on se trouve en présence simultanée d'explications conciliantes des liens fondateurs entre religions du Livre, et de revendications d'une spécificité irréductible. Ainsi de l'argument de la supériorité de l'islam comme la dernière des religions révélées et donc la plus complète : « le Christ n'a pas eu le temps d'accomplir sa mission, il a été crucifié et Mahomet est le vrai envoyé de Dieu » (*hodja* de la mosquée *Djumaya*). Tout en attestant des rapports intimes entre christianisme et islam, on use de la rhétorique de la succession des révélations et des prophètes : l'islam est *la* religion parce qu'il unifie et dépasse les prophètes précédents. Les règles d'accès au « sacré », et notamment au temple qui le matérialise, sont un autre de ces traits distinctifs : il s'agit en fait des espaces communautaires intimes du religieux, où, d'un certain point de vue, présence vaut appartenance. On y loge la différence, comme si cette différence était localisable.

Ainsi, Hakim Békir *effendi*, le *hodja* de la mosquée *Djumaya* de Plovdiv, estime qu'il est sale de pénétrer dans un temple avec des chaussures et les pieds non lavés, comme le font les chrétiens ; de même, ils font le *kourban*, mais « pas comme les musulmans [pas dans les règles], puisqu'ils égorgent tous les animaux, y compris le cochon » (entretiens à la mosquée *Djumaya*, Plovdiv, janvier-février 2000). Par contraste, un prêtre officiant à Samokov mais originaire de Sofia, *otetz* Emil Hristov, relève que le *kourban* n'est pas obligatoire, et que de multiples autres formes de don peuvent s'y substituer : « c'est seulement dans l'esprit des gens. A la place, on peut offrir un tapis, des vêtements. On peut même acheter de la viande de boucherie ».

Plus précisément, il rejette l'acception sacrificielle du rituel : « les gens ressentent le *kourban* comme un sacrifice sanglant, pour eux, il faut faire couler le sang. Mais ce n'est

pas chrétien. C'est une survivance païenne, que l'église tolère par pitié ». Il rapproche cette pratique des comportements religieux des Tsiganes : « ils vont indifféremment chez le *hodja* ou chez le pope, ils se font baptiser s'il le faut, ils visitent l'église pour obtenir un profit particulier. Mais à quoi sert d'être baptisé, et de prier, si juste après on va au marché pour voler ? ». Pour ce prêtre, relativement éloigné des pratiques locales et notamment des particularités rituelles du monde rural, le *kourban* est un signe d'impureté et de mélange, au même titre que la versatilité religieuse des Tsiganes, par ailleurs stigmatisés comme voleurs.

Le *kourban* pose des problèmes de compatibilité avec les cadres chrétiens, notamment les prescriptions alimentaires du mercredi et du vendredi : « les gens veulent faire le *kourban* à telle date, sans respecter les interdictions. Je ne peux pas leur interdire de manger de la viande pendant le carême, mais ils ne peuvent pas me forcer à bénir le *kourban* ». Toute une gamme d'attitudes permettent de limiter l'implication du prêtre dans l'acte sacrificiel : bénir seulement le sel, inciter les gens à offrir de la viande de boucherie, offrir les animaux vivants. Le *kourban* est rejeté du côté d'une impureté rituelle globale : *otetz* Emil précise que le rituel a d'ailleurs été largement récupéré par les communistes.

Sur la désignation religieuse, chrétienne ou musulmane, se greffe une critériologie culturelle du soi et de l'autre : la religion est un des éléments du codage culturel des relations sociales. Cela ne signifie pas qu'un seul discours est invariablement tenu ou possible : au contraire, si codage il y a, c'est toujours en contexte ou en situation. Davantage qu'une identité en dur et immuable, la religion constitue un réservoir symbolique et notionnel, parmi d'autres, dans lequel on peut être amené à puiser pour se situer par rapport aux autres. Aux règles supposées de la relation, on peut superposer les négociations perpétuelles du sens de soi et de l'autre.

### **Ensemble mais séparés : un récit de coproduction rituelle**

La dimension interconfessionnelle du *kourban* ne va pas de soi : la différence entre règle instituée et absence de règle, qui peut prendre dans le cas libanais (Kanafani-Zahar, 1999a, 1999b) le tour d'une véritable co-pratique, sert tout autant, dans l'exemple bulgare, à instaurer une ligne de partage entre pratique chrétienne ou musulmane. En l'absence d'exemples tirés de l'observation, voici un récit dans lequel apparaissent certaines des modalités et des limites de la coproduction rituelle. A Rakitovo (Rhodopes), en 2001, un *kourban* commun (*obcht kourban*) fut décidé, réunissant les communautés musulmane (Bulgares musulmans, appelés aussi Pomaks) et chrétienne du village.

Ce genre d'événements s'inscrit en général dans des circonstances hors-normes : sécheresse, catastrophe, etc. Dans le cas présent, c'est un nombre anormalement élevé de décès dans le village, notamment chez les jeunes gens, de quelque confession qu'ils soient, qui conduit les habitants à décider d'un tel *kourban* interconfessionnel mais pas transconfessionnel. A circonstances exceptionnelles, *kourban* exceptionnel : chacun a réuni de son côté les moyens nécessaires à l'achat des animaux et des ingrédients, à l'église et à la mosquée, puis on s'est retrouvé dans un endroit situé « en dehors du village », où les *kourbani* ont été préparés, sanctifiés et distribués parallèlement.

On explique donc que chaque communauté avait ses animaux, ses équipes de

cuisine et qu'il y a eu des bénédictions séparées, par le *hodja* d'un côté, le pope de l'autre côté : « nous prions à la chrétienne, eux prient à la musulmane » dit *Otetz Sacha*, prêtre à Rakitovo. Mes interlocuteurs ne s'étendent pas sur le sujet, n'y voyant d'ailleurs pas matière à réflexion, ce genre de pratiques étant pour eux le reflet de la mixité villageoise, de l'entrelacs des communautés. Pourtant, elle désigne tout autant le travail de la proximité et de la distance à l'œuvre dans la qualification du soi et de l'autre, et de leurs relations. Qui est le soi, qui est l'autre ? Il s'agit le plus souvent de rapporter l'autre à soi : *otetz Sacha* décrit une situation d'interconnaissance intense, au sein des quartiers, mais il confie par ailleurs que de nombreux jeunes Bulgares musulmans (Pomaks) viennent se faire baptiser en douce, et assistent aux grandes fêtes chrétiennes telles que Pâques ou l'Assomption, preuve pour lui de la supériorité de la foi chrétienne. Si plusieurs « Turcs », ainsi qu'il les appelle, ont aussi aidé à la restauration de l'église, c'est « parce qu'ils ont gardé l'esprit bulgare, et se sentent Bulgares tout en étant Pomaks »...

Dans ce cas précis, la mixité religieuse semble admise dans la mesure où elle se voit réduite à une origine supposément commune ; le prêtre cherche une explication diachronique à un fait synchronique, et le discours de la coexistence entre les confessions n'empêche pas l'insinuation ou la stigmatisation. L'argument de la coexistence ne se laisse pas facilement appréhender : dans sa fréquence, il correspond souvent à un effet rhétorique, qui renvoie en partie aux questions posées et en quelque sorte à la situation d'interaction au cours de laquelle il est sollicité et mis en scène. Comme conscientisation et problématisation de la question de la différence et de la proximité, il est tout à la fois inscrit dans le quotidien et dispensé d'un point de vue extérieur, comme si l'image donnée devait se conformer à l'image postulée. Comme nous le verrons par la suite, la notion de coexistence est une manière de neutraliser la problématique de la mixité, constamment hantée par l'idée du soi et d'une forme de pureté : il y a une conscience de soi dans la conscience des autres.

Des distinctions implicites attirent l'attention dans ce récit : on décrit les pratiques sacrificielles, sacramentelles et culinaires comme effectuées ensemble mais séparément, en parallèle ; de même, on dit que, chez les musulmans, l'obligation de donner est plus fondamentale que chez les chrétiens, qui accordent quant à eux davantage d'importance au fait de manger le *kourban*<sup>163</sup>. Ainsi, chacun trouve, dans un cadre commun, le mode d'expression de son appartenance confessionnelle propre. Le choix d'un espace religieusement neutre, décrit comme situé en dehors du village, où les deux communautés se sont réunies, est révélateur de ces négociations tacites qui permettent de privilégier une « communalisation », davantage qu'une communautarisation du *kourban*. Le récit qui est fait de ce grand *kourban* par les musulmans comme par les chrétiens, suggère une négociation de la relation interconfessionnelle, sur la base de rapports de proximité qui permettent de situer correctement chacun dans l'espace commun : on aménage un espace-temps commun, on coproduit le rituel, mais en faisant

<sup>163</sup> A simple titre d'exemple, ces quelques lignes sur le *kourban* de *Gueorguiovden* dans la région de Bourgas : « Tôt le matin, on amène l'agneau, on lui donne quelques poignées de sel, on fixe un cierge allumé sur l'une de ses cornes et on l'encense. Après cela on l'égorge (...). Chaque famille égorge un agneau et le mange elle-même (*i samo si go iade*). (...) On invite des proches et on organise un banquet », in *Bulletin du musée national de Bourgas* (1950 : 288, je souligne) : ainsi, rien n'est distribué en dehors du groupe, ou plutôt l'offrande en nourriture s'effectue sous forme d'invitation au repas.

attention à ne pas tout « mélanger », car il y a des critères sacrificiels, alimentaires et liturgiques différents qu'il convient de respecter.

Si ce *kourban* réunit effectivement les deux communautés, c'est sur le plan de l'espace-temps rituel, en décidant d'un jour, d'un lieu et surtout d'une *intention* communs, qui vont aussi faire mémoire commune. Mais on est loin des pratiques médianes qui permettent de conjuguer les règles de chaque communauté religieuse de telle sorte qu'il y ait réellement une ritualité sacrificielle commune, comme dans le cas des communautés libanaises où les musulmans cuisinent pour les chrétiens qui en retour les invitent au repas. La coproduction du *kourban* n'aboutit pas à un tel gommage des spécificités religieuses qui supposerait de faire la cuisine ou de manger ensemble.

Le *kourban*, même quand il est coproduit, sert autant à relier qu'à séparer les communautés en question ; même dans ces cas où l'on serait tenté de parler d'interconfessionnalité, on se rend compte qu'il s'agit plutôt de coappartenance locale. La coexistence religieuse ne serait-elle pas en fait reconnaissance locale, au sens de re-connaître comme réitération du lien, ce qui suppose d'investir la relation sociale dans des valeurs sûres, stables, « froides », telles que celles qu'est censée produire la ritualité religieuse ? C'est en partie pour cette raison qu'elle se présente généralement comme anhistorique, cyclique, voire originelle, et que les forces de changement que sont l'histoire ou la politique lui sont perçues comme antagonistes, dangereuses.

### Emprunts et croisements : la coexistence au quotidien

On atteste par exemple que « depuis la deuxième moitié du XV<sup>ème</sup> siècle (...) il n'y a pas eu de production agricole spécialisée selon des principes religieux ou ethniques » (Ts. Gueorguieva, 1996 : 163). En parallèle, les systèmes alimentaires tendent à s'uniformiser, « tant en termes d'ingrédients que de mode de préparation », de telle sorte que « la tradition locale européenne type dans laquelle la nourriture basique est le pain fut aussi bien adoptée par les Musulmans » (ibid. ; voir aussi Gueorguieva, 1992). Cette homologie alimentaire, observable non seulement en Bulgarie mais dans l'ensemble des Balkans, outrepassa dans certains cas les tabous religieux, tels que l'interdit de la consommation du porc ou de l'alcool chez les musulmans (Mikov, 1998).

Inversement, les chrétiens comptent dans leur régime alimentaire un grand nombre de mets d'origine ottomane, à l'instar du *baklava*, sucrerie turque devenue « une nourriture rituelle traditionnelle lors des vacances de Noël » (Ts. Gueorguieva, 1996 : 163). De même, dans les Rhodopes, le terme *molitvi* ou *pita*, désignant le *kourban akika*, réalisé par les musulmans pour la naissance d'un enfant, est transposé dans les pratiques chrétiennes : on appelle ainsi le banquet organisé au troisième jour après la naissance (Blagoev, 1996 : 72).

Ces dérogations ou emprunts illustrent l'interpénétration des spécificités musulmanes et chrétiennes au sein d'un monde rituel local, éventuellement attestée dans des discours légitimants devenant eux-mêmes des explications traditionnelles. Tsvetana Gueorguieva donne des exemples parlants de ces traditions composées : « tu ne peux pas avoir un *Baïram* sans *rakija* [eau-de-vie], mais elle doit être bue après les prières à la mosquée », ou bien tel propos recueilli dans un village proche d'Asénovgrad peu avant Noël : « à



partir de maintenant, nous devenons chrétiens pour 40 jours. Nous mangeons du porc et buvons du vin. Puis nous serons à nouveau musulmans » (1996 : 164-165).

On remarque également l'existence de nombreux lieux sacrés similaires voire communs aux deux communautés, et faisant l'objet de dévotions multiconfessionnelles à l'instar du fameux gisement de Lemnos déjà évoqué : c'est le cas du monastère de *Sveti Vratsh* (« saint guérisseur » [*vratch* signifie aussi sorcier], en fait les deux saints Kosma et Damian, connus pour leur efficacité thérapeutique), dans les environs de Kuklen (entre Asénohrad et Plovdiv), dont la source miraculeuse est fréquentée des chrétiens comme des musulmans (le fait que dans la cour de ce monastère se trouve un *türbe* – pierre tombale ottomane, mausolée – n'y est probablement pas étranger).

Souvent cependant, ces lieux sont périphériques, ou délocalisés sur la « carte du sacré » : ils sont caractérisés par la présence de cultes non-institutionnels, « populaires », qui échappent en partie au pouvoir religieux officiel ou n'en attendent pas une reconnaissance effective pour exister. Quoiqu'il en soit, ces exemples s'inscrivent, dans les Balkans comme en Méditerranée, dans la « longue durée de la mixité culturelle » (Albera, 2005b : 138), propre à relativiser les lectures essentialistes et strictement culturalistes du religieux et des religions. Entre pratiques chrétiennes et musulmanes, les relations sont tout autant de distance que de proximité, de distinction que de mixité.

Sans pour autant remettre en cause les sentiments d'appartenance ou de différence, « la circulation interreligieuse est multiforme et emprunte toutes les directions » ; elle s'inscrit dans un « flou confessionnel », une « religiosité en mode mineur », matérialisée dans ce que Dionigi Albera appelle des « pratiques "de frontière" » (Albera, 2005b : 143-144). L'idée que le religieux peut se présenter comme une formulation « frontalière », une frontière mouvante tout autant susceptible de clôture que de franchissement, d'exclusion que d'inclusion, est à retenir : il s'agit pleinement d'une manière d'articuler des relations.

Des personnalités telles que les *hodjas* sont parfois réputées pour des prestations magiques qui, tout en relevant d'une culture religieuse spécifique, « fonctionnent » pour tout un chacun, musulman comme chrétien : lorsque l'efficacité magique est au centre du rituel, les barrières religieuses tombent d'autant plus facilement que ce n'est pas l'identité religieuse, mais une croyance diffuse au surnaturel, qui est au centre de la démarche. Ainsi des séances de divination exécutées par le *hodja* du village de Rakitovo, Ahmet Krobotchev : l'un de ses clients était un Bulgare chrétien, qui le consultait régulièrement avant de prendre des décisions importantes, et pour se « recharger ». Mario, le client, porte en permanence l'amulette (*muska*) que lui a confectionné Ahmet, une petite pochette triangulaire en cuir qui contient un verset du Coran : il estime que « les musulmans ont une foi plus forte » pour régler les affaires de mauvais œil.

Enfin, on ne compte plus les saints transposés de l'une à l'autre religion (Ts. Gueorguieva, 1996 : 166), tels que El-Khidr, parfois nommé Hetir Ilias, le fameux Hederlez déjà évoqué. La description de la fête d'Hederlez par le *hodja* de la mosquée *Djumaya* de Plovdiv, Hakim Bekir, ne laisse aucun doute sur les similitudes avec la saint-Georges : lui-même le dit, « c'est la même chose », on célèbre le printemps, on fait la fête et on mange ensemble, dans le *mahala* (quartier), les *bulki* (jeunes femmes) se réunissent et chantent, ceux qui ont leur anniversaire invitent la famille, on se livre aux

mêmes jeux que les chrétiens (se balancer sur des escarpolettes, se peser pour mesurer le poids pris au cours de l'année), etc.

La coexistence religieuse semble produire ses fruits mêlés dans les détails de la vie quotidienne comme dans les représentations collectives, comme le suggèrent ces lignes évoquant la vie quotidienne dans la Bulgarie de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle : « les assemblées (*sâborite*) faisaient la joie de toute la population, sans distinction de religion. D'un côté, la population turque aimait énormément les banquets en plein air (*teferitchite*) et les *zifafite*, de l'autre côté, on partageait avant tout le respect des endroits saints, sanctuaires, églises et les fêtes avec *kourbani* – comme le montre l'adoption d'un terme unique pour le sacrifice. À la foire mémorable de sveti Ieremija dans la région d'Elen, venaient des Turcs de la Tuzluk voisine. À la fête de la localité de Voïtchovetz, région de Kalofer, "l'aga s'est installé dans un kiosque spécialement préparé avec des arbustes". A la fête de Trjavna le *soubach* (lieutenant de police) et les *tchorbadjii* se sont assis dans le kiosque au bord de la rivière et se sont réjouis ensemble de la fête » (Gavrilova, 1999 : 289).

Ces renvois incessants d'une tradition et d'une religion à l'autre constitueraient le quotidien d'une « stratégie de coexistence », telle que celle que l'on décèle dans les pratiques communes aux musulmans et aux chrétiens en contexte libanais : « une stratégie qui permet à l'inter-religieux de se développer. La coexistence est définie ici comme l'établissement de relations et non pas comme une situation politique d'équilibre dans le partage du pouvoir » (Kanafani-Zahar, 1999b : 203).

« Les sacrifices à l'occasion du mariage, de la commémoration de la mort d'une personne, de l'accomplissement d'un vœu, sont communs pour les musulmans et les chrétiens ; *adha*, et la circoncision sont célébrées par les musulmans, et le baptême et le carnaval *marfa'* par les chrétiens. On sacrifie aussi pour l'inauguration d'une nouvelle maison, le retour d'un voyage, et pour honorer un invité ou un notable » (Kanafani-Zahar, 1999a : 141). Ce panorama des pratiques sacrificielles libanaises évoque celles du *kourban* en Bulgarie. Mais, tout en suggérant que les interactions communautaires et religieuses se déroulent, sinon dans l'harmonie, du moins dans un ordre entériné par la tradition, le terme de stratégie implique aussi un rapport perpétuellement négocié.

Mais en envisageant le *kourban* comme « stratégie rituelle » on doit se garder d'en faire une pratique *a priori* transconfessionnelle ou interconfessionnelle, puisqu'il sert tout autant à ménager des distances communautaires qu'à en permettre le franchissement. Les pratiques de coexistence visent autant à dépasser rituellement les différences dans un espace-temps déterminé, qu'à réaffirmer ces différences dans l'acte même de la rencontre. L'espace-temps de l'échange, précisément en vertu de sa dimension ritualisée, formule en somme la relation intercommunautaire, identifiant les parties en présence à mesure qu'il les relie, instaurant simultanément la frontière et son franchissement.

Parlant des échanges interconfessionnels, on touche d'emblée à la notion de frontière : comment se transmettent les choses (biens, personnes, paroles, symboles...) d'une communauté à l'autre ? Comment se manifestent l'échange et la relation interconfessionnels ? Ont-ils des formes établies, clairement admises et travaillées, usitées, par les gens ? Ou plutôt, ne peut-on pas déceler certaines lignes de convergence, qui relèvent de ce que l'on pourrait appeler des pratiques de

reconnaissance, mises en œuvre dans des contextes et des circonstances précis, sans qu'il soit pour autant possible (ou nécessaire) d'en tirer un « modèle » ?

En effet, tout en insistant sur la dimension abrahamique du rituel, et la fraternité des religions du livre, on reste arc-bouté sur les spécificités de chaque communauté : ainsi « notre manière d'égorger est la seule bonne », diront les musulmans, « nos *kourbani* sont chrétiens » diront les orthodoxes. Plutôt que de modèle de coexistence, on pourrait parler de constructions sociales communes où se gèrent les différences culturelles. Une explication en termes de multiculturalisme laisse à penser que des cultures bien distinctes coexistent ponctuellement et se séparent le reste du temps (Agelopoulos, 2000).

Toutes choses égales par ailleurs, la comparaison semble possible avec l'exemple libanais, dans lequel « nous ne sommes pas (...) en présence d'une société multi-culturelle, mais plutôt d'une culture de référence à deux variantes religieuses, une culture mère, une matrice culturelle, où la religion est différente, mais où celle-ci est tempérée, transformée » (Kanafani-Zahar, 1999a : 125-126). Bien que « les Chrétiens saignent les animaux lors de l'abattage, (...) la différence [avec les Musulmans] provient de l'absence d'un texte, donc d'une loi » (Kanafani-Zahar, 1999a : 124). En conséquence, « pour les Shi'ites, l'abattage suivant la pratique chrétienne n'est pas *hâlal*, car tous les gestes légitimants ne sont pas accomplis » (p.125). Les Maronites, en « l'absence de codification rituelle », laissent alors le soin aux Shiites d'égorger le mouton, car ces derniers disposent de critères de jugement « officiels » de la légalité de l'acte.

Afin de permettre à chacun de participer à la fête commune, se dessine un partage implicite des tâches, lié à la légitimité à accomplir tel ou tel acte, et indice d'une interpénétration très forte. « Le maronite accepte que le rite d'une autre religion soit appliqué à une pratique liée à la célébration d'une fête qui lui est propre, pratique que sa religion n'interdit pas. Il n'établit pas les catégories du pur et de l'impur comme le fait le shi'ite car sa religion ne les établit pas. C'est cette asymétrie qui rend possible l'adaptation à la contrainte rituelle des shi'ites » (pp.126-127).

La notion de commensalité justifie également l'interconfessionalité : « les familles chrétiennes font appel aux Shi'ites pour l'abattage "pour les introduire dans la festivité, afin qu'ils ne soient pas exclus. C'est le sens de la communion et du partage. La religion, c'est avant tout la communion ; on accomplit notre sacrifice selon leur rite pour qu'ensemble on puisse prendre part à la communion entière du village" » (p.126). Les termes *hâlal* et *harâm* sont utilisés par les Maronites eux-mêmes, une transposition langagière qui indique la recherche d'une légitimité de l'acte rituel ou l'adoption, en l'absence de ceux-ci dans la matrice chrétienne, de critères de légitimité relevant de la matrice musulmane. « Ces correspondances s'expriment dans un espace "neutre" que nous avons appelé espace de "laïcité" relative où l'interreligieux s'épanouit et où elles sont accomplies afin que la différence religieuse ne soit pas une cause de distance » (p.127).

### **La « coexistence » : modèle culturel, modélisation anthropologique**

En Bulgarie, la thématique de la coexistence interconfessionnelle forme tout à la fois un système culturel, un mode social conçu comme traditionnel, un prisme au travers duquel

apparaissent les relations sociales, un modèle anthropologique et un argument politique. La coexistence est un trait rhétorique qui sert à qualifier, non seulement l'état normal des relations entre groupes, mais une caractéristique de la société bulgare, héritée de l'empire ottoman (Ts. Gueorguieva, 1996). La dimension interconfessionnelle du *kourban* est ainsi souvent mise en avant comme argument en faveur d'une « communauté de pratiques », qui permet à différents groupes confessionnels d'entrer en relation par le biais de la ritualité tout en conservant leurs spécificités dogmatiques et rituelles<sup>164</sup>.

Il s'agirait d'un registre de reconnaissance mutuelle s'inscrivant dans un vaste ensemble relationnel, voire un système symbolico-rituel mixte, historiquement attesté par la coexistence prolongée sur des territoires identiques de communautés de confession et d'origine ethnique ou nationale différentes : « les siècles durant lesquels des groupes ethniques et religieux variés ont coexisté en Bulgarie, ont conduit à la formation d'un système flexible de régulateurs sociaux gouvernant les interactions entre eux. Il avait pour but d'élargir le champ des contacts de bon voisinage entre eux et de réduire les chances d'éclatement de conflits destructeurs. Les Bulgares tirent fierté de la nature rationnelle de ces régulateurs traditionnels, de leur attitude pondérée à l'égard de "l'altérité" et de leur tolérance » (Tomova, 1995 : 17).

Faisant de la tolérance une tradition pluriséculaire de la Bulgarie et un trait de caractère des Bulgares, cette formulation n'est pas sans poser un problème historique et anthropologique, à commencer par le fait que la nation bulgare est somme toute une construction récente. Bien que puisant à des strates historiques et anthropologiques prétendument antérieures et profondes, l'idée d'une coexistence entre les peuples au sein de la société bulgare reste intrinsèquement liée au cadre historique et politique statonational. En écrivant que « le "modèle ethnique bulgare" n'a de valeur que dans le contexte politique actuel des Balkans » (Barouh, 2001), Emmy Barouh suggère que la coexistence constitue un regard porté sur la société et son histoire à partir de ce contexte national et des changements qui l'affectent avec la « transition ».

Ainsi, l'une des questions que pose la notion de coexistence réside dans les changements d'échelle qu'elle tend à opérer, comme si ce qui s'observait au niveau d'un terrain de recherche délimité, un quartier ou un village, témoignait d'une réalité politique plus vaste, à l'échelle d'un pays comme la Bulgarie, voire d'une région telle que « les Balkans ». Il semble nécessaire d'appréhender cette notion dans une perspective multiscalaire : tels que décrits plus haut, les exemples de croisement rituels entre chrétiens et musulmans traduisent principalement l'interpénétration, dans le « monde local », d'une multitude de critères du soi et de l'autre, parmi lesquels figurent non seulement l'appartenance religieuse, mais les affinités construites dans le voisinage, les relations professionnelles voire familiales, la co-participation à la vie sociale et festive, etc.

Mais il serait osé, fort de ces exemples, de voir dans le *kourban* une véritable stratégie de décommunautarisation, tant l'effort de différentialisme et de particularisme a marqué l'émergence des logiques nationales dans les Balkans et s'avère l'un des identifiants majeurs de la place de chacun dans la société globale. Fortement associée à l'échelle locale, la notion de coexistence ne semble pas transposable telle quelle à

---

<sup>164</sup> Un *kourban* réunissant orthodoxes et catholiques est présenté dans le film *Bulgaria : models of coexistence* (Bokova, 2001).

l'échelle nationale, et on peut douter qu'elle permette de caractériser les relations entre communautés confessionnelles et ethniques à l'échelle d'un ensemble de sociétés telles que les sociétés balkaniques. La coexistence ne constitue pas un modèle relationnel isolé ou préservé des multiples échelles de construction des rapports entre le soi et l'autre, notamment le discours politique national. Au contraire, elle répercute ces rapports avec d'autant plus d'acuité, et parfois de violence, qu'elle les transforme en expériences intimes et en composantes du « monde local ».

Ainsi, dans le cas de la Bosnie, les relations de voisinage, loin de devoir être idéalisées, marquent plutôt un ordre de construction de l'intimité dans le voisinage, qui pour autant qu'elles servent à réguler les relations intercommunautaires, interconfessionnelles, interfamiliales, interpersonnelles, n'en sont pas moins aussi efficaces dans les cas extrêmes de la guerre civile et du déchirement social que dans un contexte de relations normalisées : entre « bon voisinage » et « crime intime », les mêmes mécanismes sont à l'œuvre (Bougarel, 1996).

Comme nous l'avons déjà dit, la « coexistence » n'est pas un modèle binaire : elle peut en même temps être poussée jusqu'à l'affirmation du même et servir à exprimer le différent. Elle porte sur des objets précis, à propos desquels s'opère une négociation, et qui cristallisent, souvent en les mettant en scène, les rapports de proximité et de distance entre communautés. Ces objets ne préexistent pas à la coexistence, mais sont produits à cet effet : la coexistence n'est pas tant un modèle qu'une pratique. A ce titre, elle affirme d'un même mouvement, et comme l'une par l'autre, la proximité et la distance : « l'invitation aux cérémonies religieuses, par exemple, ouvre les frontières communautaires mais ne les efface pas, l'association aux cérémonies familiales compense l'endogamie communautaire mais ne la remet pas en question » (Bougarel, 1996 : 84).

Cette forme de reconnaissance n'est pas à confondre avec l'intimité, les mécanismes internes selon lesquels un groupe se considère et considère le monde, ce que l'on pourrait qualifier de « valeurs » en ce qu'elles s'avèrent déterminantes pour la vie du groupe, et qu'en leur absence celui-ci estime qu'il encourt des transformations irréversibles<sup>165</sup>. Pour distinguer différents registres de la relation, la familiarité (« l'espace de proximité et de quotidienneté », Bougarel : *ibid*) se situerait entre l'intimité (partage d'une identité commune, endogamie, etc.) et la reconnaissance (partage d'une socialité commune, ou d'une mitoyenneté, dans la distance).

## Chapitre 3 Du local au global : pluralité d'échelles de la ritualité

---

<sup>165</sup> L'intimité a alors à voir avec la ritualité en ce sens qu'il s'agit à chaque fois de processus d'ordre, qui déterminent un ordre des choses, et confèrent une existence propre : sans eux, le sujet ou le groupe semblent ne plus exister en tant que tels.

## I « Genre rituel » et « monde local »

---

### 1) Religion locale et ritualité familiale

#### Localisation et temporisation du religieux

Parce qu'il permet l'interaction entre des éléments tirés d'une matrice religieuse (calendrier liturgique, prières, etc.) et des pratiques ancrées dans un territoire familial, localisé, tissé d'interconnaissance, rapporté à une histoire et une mémoire des lieux (les chapelles, etc.), le *kourban* renvoie à une religiosité associée au « localisme ». La « religion locale » implique « un flux de biens, de services, d'informations et de personnes insérés dans un réseau topographique qui recoupe en partie les grandes frontières politiques et ethniques » (Váltchinova, 1999 : 51 ; Charuty, 2001 : 361).

Cette définition dépasse le cadre de la pratique religieuse pour envisager le ou les groupes qui sont impliqués dans cette pratique en tant que composantes d'un système social local. Le cadre d'observation du *kourban*, c'est la Bulgarie contemporaine certes, mais avant tout la Bulgarie des villages, des petites villes, des quartiers, où cette pratique religieuse est une marque de co-appartenance, d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance, un événement social local et une occasion festive autant qu'un acte religieux : religion locale et appartenance locale sont liées, le religieux étant l'un des éléments de la construction du tissu social local.

Le religieux constitue donc une facette du « monde local », au même titre que les relations sociales quotidiennes, les modes professionnels, les rapports politiques, les parcours personnels : la ritualité du *kourban* constitue un travail collectif au sein de ce monde local. S'il a trait à des valeurs impalpables et à des rapports de croyance, le rituel constitue d'abord une pratique : il se veut notamment une forme incorporée de valeurs telles que l'entraide, la coopération, le fait de donner de soi, bien traduit par les expressions « cela vient du cœur » (*ot sârtzeto*) ou « c'est un désir » (*mérak*). Il n'est pas dissociable de son contexte : constituant une « manière de faire », il renvoie à des « manières de vivre ». Bien que situé en décalage avec le flux du quotidien, il en constitue une formulation.

Ce n'est pas la seule dimension religieuse qui est mobilisée dans le *kourban*, mais à travers elle l'appartenance au quartier ou au village, et une conception localisée de la religiosité, ce qui confère sa spécificité à chaque rituel, dans la relation à tel saint, l'histoire particulière de cette relation, etc. : si dans tel village, on fait un *kourban* pour *Ilinden* (Saint-Elie), dans un autre ce sera pour *Spasovden* (Ascension) ou pour *Uspenie Bogoroditchno* (Assomption), sans compter toutes les chapelles dédiées à un saint en particulier, qui accueillent aussi leur *kourban*.

Que ce soit une famille, un quartier ou un village entier qui le réalise, le *kourban* est localisé et contextualisé : il met en scène et en évidence la multiplicité des socialités qui traversent ce monde local. Ces socialités sont investies dans la ritualité, qui contribue en retour à « recharger » la société locale en socialité, par exemple par les multiples dons qui

ponctuent la vie rituelle : « le *kourban* est très important, c'est une occasion pour tous de participer, en offrant des animaux, des légumes, des ingrédients variés » (*Baba Ratka*, Bansko, août 2002). Parce qu'il implique des organisateurs, des donateurs, des participants, des instances religieuses (le prêtre), le rituel permet d'inclure l'ensemble des composantes de la société locale dans un cadre religieux et festif.

La participation religieuse prend des formes variées : dons en argent, dons d'animaux ou d'ingrédients pour la préparation du *kourban*, travail bénévole sous différentes formes (réunir les fonds, acheter les animaux, cuisiner), mais aussi parfois prestations rémunérées lorsqu'un cuisinier professionnel est engagé. Aux dons privés en nature (animaux, ingrédients) s'ajoutent les petites sommes récoltées auprès des villageois au cours de collectes annuelles ; il n'est pas rare que l'église participe à la mise de fonds.

Souvent, ces différentes formes de financement se conjuguent, misant à la fois sur les dons, sur les cotisations et sur les avances de l'église, en équilibrant les comptes par la fixation d'un prix modique de la portion de *kourban*. Les bénéficiaires seront alloués à une tâche pieuse (rénovation d'une chapelle, restauration d'icônes) ou à la préparation d'autres *kourbani*. Il y a des *kourbani* gratuits, ceux organisés par des monastères qui possèdent le cheptel et l'argent nécessaires, fruits de dons réguliers des visiteurs : le *kourban* s'apparente alors d'autant plus à une action à portée caritative.

Le rituel marque une relocalisation périodique des personnes autour du village, de la vie de quartier, de la famille, des travaux domestiques et d'une existence collective dans laquelle le calendrier religieux ou rituel joue un rôle de repère et de marqueur social, à certains moments-clés. La tradition et la religion font partie des facteurs de continuité individuelle et collective auxquels ont recours les représentants d'une société en mutation rapide, bouleversée dans ses structures. La religion « locale » se manifeste par une ritualité « familière » : une composante de l'identité personnelle et collective, qui prend pour cadre un *topos* sacré, voire un milieu naturel précis auquel on estime appartenir, qui convoque une mémoire locale ou familiale, qui fait le lien entre pratique religieuse et société locale.

Le rituel joue un rôle dans la vie collective conçue comme milieu d'interconnaissance : il met en œuvre différents niveaux de familiarité, y compris entre représentants de groupes confessionnels différents, vivant en voisins ou partageant des liens divers (familiaux, professionnels, d'âge, etc.). Ainsi, par le système des dons liés à des intentions, le *kourban* s'inscrit dans le cadre des pratiques de patronage qui permettent de retraduire les liens entre individu et communauté en termes de co-participation religieuse (pour le cas d'Asénovgrad, voir Haïtov, 1983 ; Solakova, 1999). A côté des dons en nature et en travail, les dons en argent et en *kourbani* occupent une place significative dans l'économie sociale et symbolique locale : « la fête annuelle du *kourban* ou *kourbani* était une expression symbolique importante de bienfaisance locale dans la vie de la communauté » (Karakasidou, 1997 : 195)<sup>166</sup>. Un commerçant qui fonde une boutique offrira ainsi un agneau pour la fête patronale du village ou l'église du quartier.

<sup>166</sup> « the annual *kourban* or *kourbani* feast was an important symbolic expression of local corporate beneficence in community life ».

À Tràn, où un *kourban* est réalisé pour sainte Petka le 14 octobre, « la bête sacrificielle est offerte par le “businessman” et/ou par son fils, homme d'affaires lui aussi. Chaque année, une liste des donateurs indiquant les sommes offertes par chacun est exposée dans l'église, une autre dans la chapelle » (Váltchinova, 2001 : 95). La prise en main religieuse locale ne se manifeste pas seulement par le *kourban*, mais par la restauration des lieux de culte, la mise en place de « comités d'initiatives ». Il s'inscrit dans les modes d'expression du sentiment d'appartenance locale, dans laquelle les positions et les statuts s'éprouvent et se formalisent. La ritualité s'exprime entre les liens locaux et les parcours morcelés des individus : elle les agence en un espace-temps commun, négocié localement.

La localisation et la temporisation du religieux constitue un carrefour ou une plate-forme où s'entrecroisent des parcours, des expériences et des attentes dans une configuration rituelle donnée. Le « rendez-vous » religieux fait communion de manière spécifique : il est toujours porteur, en même temps que de cet espace-temps circonscrit qui lui confère sa matérialité observable, d'une utopie et d'une uchronie rêvées : celles de la dévotion, de l'expérience fervente, du croire ou de la vision. Les hauts lieux religieux et spirituels, tels que les monastères, les sanctuaires, à partir du moment où ils sont également des hauts lieux communautaires, ont en outre une primauté rituelle : ils s'avèrent particulièrement « aptes » à accueillir le *kourban* et il est fréquent que l'on fasse son *kourban* dans un monastère (Bakalova, 2001).

## 2) De la cérémonie à la fête

### ***Kourban, praznik, sâbor, panair...***

Le *kourban* est associé à l'idée de fête villageoise, lors de laquelle la communauté resserre ses liens et se montre sous un jour festif, ce qui n'exclut pas la solennité lors des moments liturgiques : le terme *praznik*, qui sert à désigner la fête patronale, la fête religieuse, rend bien l'articulation de ces dimensions liturgiques et festives. Un *praznik* articule différents environnements concomitants mais distincts : la célébration religieuse proprement dite, dont le lieu est l'église ou la chapelle et dont le déroulement est celui d'une liturgie normale (y compris les offrandes en nourriture, comme le *kolivo*) ; le *kourban* généralement organisé dans la cour de l'église, espace prédéterminé par sa proximité au lieu de culte, sa position centrale et les installations temporaires ou permanentes permettant l'accomplissement des opérations de boucherie et de cuisine, mais qui n'est pas un espace cultuel à proprement parler : autour de cet espace se déploie le caractère festif du *praznik* ; enfin les maisons privées dans lesquelles on accomplit un *kourban* personnel (*litchniat kourban*), lié à une promesse personnelle, individuelle et familiale, et qui ressortit de l'espace domestique.

Les interactions entre ces ordres sont multiples et fréquentes : on vient faire bénir l'animal à l'église avant la mise à mort, on assiste d'autant plus au service religieux que l'on a par ailleurs une promesse personnelle, ou une commémoration d'un proche qui portait le nom du saint honoré, on vient partager son *kourban* personnel dans la cour de l'église où tout le monde est réuni pour la distribution du *kourban* collectif, etc. La notion



de partage est au cœur de la convivialité et de l'hospitalité rituelles : on accueille volontiers les visiteurs, de même que l'on invite les plus pauvres (à Dospeï, région de Samokov, une demi-part du *kourban* du village était réservée aux retraités – *pensionari*).

Autre indice de la collusion entre la dimension festive et la dimension célébrative, l'usage des termes de *sâbor* (réunion, assemblée, mais aussi concile, foire, kermesse) ou de *panair* (fête, foire) pour désigner le jour du *kourban*. Autant qu'une preuve de religiosité, le *kourban* est considéré comme une fête tout à la fois populaire, communautaire et familiale. La dimension festive implique par exemple des arrangements avec la ritualité proprement dite : il n'est pas rare que l'on déplace sa date pour la faire coïncider avec un samedi ou un dimanche, jours de repos, de détente et de regroupement familial<sup>167</sup>.

Cette intrication de la liesse populaire et de la ferveur religieuse est explicite dans les propos des pratiquants : « on aime bien le *kourban*, parce qu'il porte bonheur, donne la santé et qu'on y boit ! ». Le *kourban* de saint Georges à Govedartzi, dans la région de Samokov, illustre l'interpénétration du liturgique et du festif : lors de cet événement régional significatif, connu au-delà des limites du village (on insiste sur le fait que « c'est un des plus gros *kourbani* de la région »), une foire se tient sur l'emplacement du monastère de saint Georges, où des marchands vendent sur des stands divers objets, où des buvettes sont installées, où l'on joue de la musique, où l'on danse.

La liturgie et ces activités « ludiques » sont séparées et reliées par le va-et-vient permanent entre l'église située au cœur du monastère, l'aire de travail des *kourbandjii* (une enceinte grillagée située dans la cour du monastère) et le lieu de la foire, dans les prés en dehors du monastère. Une graduation spatiale perceptible dans la pratique : c'est à l'entrée du monastère donnant sur les prés que les chaudrons sont amenés pour la bénédiction et la distribution du *kourban*. Alors que chacun, après avoir reçu sa portion, mange en plein air, assis dans l'herbe, le prêtre et les *kourbandjii* s'octroient une collation dans l'une des pièces du monastère.

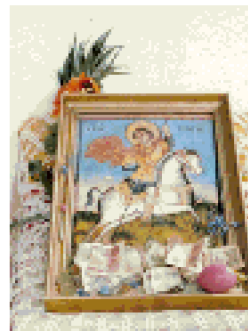
---

<sup>167</sup> Dans un village de la région de Samokov, pour Ilinden (saint-Elie), on disait même avoir égorgé les animaux plusieurs jours avant, puis congelé la viande, ceci afin de faire le *kourban* un dimanche (6 août 1995) tout en accomplissant le rituel à la date patronale (le 2 août – calendrier julien).

## Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ?



« C'est comme une petite foire » (Guerguiovdén, Govedartzi, monastère sveti Gueorgui, 6 mai 1996)



« C'est comme une petite foire » (Guerguiovdén, Govedartzi, monastère sveti Gueorgui, 6 mai 1996)



« C'est comme une petite foire » (Guerguiovdén, Govedartzi, monastère sveti Gueorgui, 6 mai 1996)

À Bansko (observations faites le 25 août 2002), le *kourban* d'un *mahala* (quartier) se présentait comme une appropriation privée mais collective de l'espace public. Depuis 6 ou 7 ans, le dernier dimanche d'août, les gens du quartier se réunissent autour du *kourban* fait avec le mouton payé par des cotisations, mais aussi par les recettes du *kourban* de l'année précédente. Ainsi, l'argent récolté lors de la vente des parts est gardé pour financer le suivant. Lorsque nous arrivons avec le prêtre, qui a été requis spécialement, trois chaudrons sont disposés au carrefour de deux rues ; des tables ont été dressées, pleines de pains. *Otetz Zagorchin* effectue son office promptement, le *maïstor* du *kourban*, Ivan Letchov, à ses côtés, l'aidant dans son office en prenant une braise dans le foyer du *kourban* pour allumer l'encensoir, qu'il tiendra tout au long de la bénédiction. Ivan est une figure locale de ce genre de célébration, un *kourbandjija* réputé et expérimenté, qui participe depuis vingt ans aux *kourbani* de Bansko. Il est l'organisateur et le coordinateur de ce *kourban*, et supervise l'équipe d'une quinzaine de personnes : à ce titre, il occupe

une place visible dans les différentes étapes, aidant à la bénédiction, versant ensuite les parts de *kourban* aux participants.

Les gens du quartier, une cinquantaine de personnes, sont réunis en cercle autour des trois chaudrons, « pour la santé du quartier », puis une fois la *tchorba* distribuée, les femmes rentrent à la maison pour le repas, tandis que les hommes s'attablent en pleine rue. On mange ainsi entre hommes, avec force boissons, plaisanteries, musique et chansons macédoniennes : Ivan tente visiblement de garder une contenance, qui contraste avec l'humeur grivoise de ses camarades. L'investissement liturgique et festif de l'espace du quartier est le marquage localisé de ce *kourban*. Il est frappant de mettre en contraste la socialité masculine spécifique qui se déploie dans la préparation et surtout le repas de fête, et la présence féminine qui est en fait une éclipse rapide : les femmes, les *babi*, les enfants, se signent, reçoivent leur portion et rentrent la manger dans l'espace domestique. Ainsi, les hommes ont leur table, les femmes la leur ; quant au prêtre, il ne reste pas. Le moment de la distribution proprement dite correspond à un pic d'intensité, dans la présentation publique du *kourban* et sa sanction sacrale, à laquelle succède une dispersion des participants, et un regroupement en fonction de leurs affinités.

Le jour du *kourban*, on prévoit de ne pas travailler, afin de profiter de la journée. Comme il a déjà été noté, c'est aussi un moment de « retour au village », duquel on profite pour venir rendre visite à la famille, qui lors des plus grandes fêtes (les deux plus citées étant *Guerguiovden* – saint-Georges ; *Uspenie Bogoroditchno* – Assomption) fait généralement son propre *kourban* le même jour (Krâstanova et Bokova : 7). Il faut mettre l'accent sur l'entrain des *kourbandjii* : tout en travaillant, on y parle beaucoup, les hommes y boivent parfois abondamment, chacun s'attelle à la tâche dans la bonne humeur. Il n'est pas rare de trouver dans une équipe de cuisine plusieurs personnes de la même famille, ou des gens qui ont été collègues de travail. D'une année sur l'autre, d'un *kourban* à l'autre, on retrouvera souvent les mêmes personnes remplissant les mêmes fonctions ; il y a un réseau social mis en place pour et par le *kourban*.

Le moment du partage des abats grillés<sup>168</sup>, en milieu de matinée, le repas de l'équipe une fois la préparation terminée, l'arrivée des participants et la distribution constituent des points d'orgue de cette convivialité. Le rituel représente un marquage de la vie de la communauté dont les gens sont fiers. On y projette l'image du village ou du quartier, par des manifestations de satisfaction, à l'égard des étrangers notamment : « cela, vous ne le verrez pas ailleurs », « regardez comme nous sommes tous très religieux », « ce *kourban*-là, c'est le meilleur repas ». La représentativité du *kourban* passe par ce déploiement dispendieux et cette surenchère au sentiment local : la communauté locale se fait fête à elle-même. Quant à la religiosité, le simple fait de « pratiquer la tradition » suffit parfois à en attester, le maintien du rituel (*obred*) dans sa topographie et sa sanction liturgique valant argument.

<sup>168</sup> La consommation « entre soi » des abats grillés est également fréquente dans les cas musulmans : « la partie interne est destinée aux repas du midi et relève à ce titre du grillé. La partie externe est consommée aux dîners et relève du bouilli » (Brisebarre, 1998 : 96), introduisant ainsi une triple distinction culinaire : interne-« communauté »-rôti vs externe-« société »-bouilli, si l'on admet que « communauté » désigne ici les acteurs directs du sacrifice et « société » les protagonistes de la fête qui lui succède, destinataires de l'échange et commensaux invités.



Qata Zegerchin hérit le *kourban*, assisté par Ivan, Banske, *kourban* de *mahala* *vañtor* du *kourban* (ci-dessus).

Ivan supervise toutes les opérations (en haut à droite, ci-dessous)

À la *troupe* des *kourbandji*, une commensalité masculine (ci-dessous)



*Bansko, kourban de mahala*

### Le mouvement rituel et la célébration d'un terroir

La fête n'est pas qu'une facette du rituel, ou son ornementation sociale, mais un élément central de transmission et de réinvention de la tradition locale, parfois indépendamment de son ancrage religieux comme le montrent les usages politiques des pratiques festives (Petrov, 1997). Ce contexte festif ou célébratif permet d'exprimer simultanément plusieurs registres d'appartenance (confessionnelle, familiale, locale...) qui débordent le seul cadre religieux. A l'occasion du *kourban*, la dimension familiale se superpose fortement à la dimension communautaire, et l'occasion religieuse, ou rituelle, devient un espace-temps d'articulation de ces dimensions. Des rapports étroits unissent le foyer, la maison et le temple, l'église, où se retrouve l'ensemble du village ou du quartier. Il est frappant que les repas sacrificiels transitent en permanence entre ces deux lieux emblématiques que sont la maison et l'église : on emmène son *kourban* personnel à l'église, on repart à la maison avec une portion du *kourban* collectif. Plus globalement, le produit du sacrifice est « mis

en circulation » selon des règles d'offrande, d'invitation, de paiement, etc. qui impliquent tous les protagonistes et qui dépassent le strict cadre de l'église comme lieu de la religion.

Le jour du *kourban*, l'église n'est pas seulement un temple : elle sert de lieu de rendez-vous, de travail, d'aire de pique-nique, d'espace de loisir et d'amusement (dans les grandes occasions : foires, danses traditionnelles, jeux divers...). Un *kourban* s'inscrit dans une sorte de « mouvement religieux », une dynamique rituelle qui comporte peu de temps morts : allumer des cierges, embrasser les icônes, aller d'une église à l'autre, suivre le parcours qui va de l'entrée aux icônes et aux chandeliers puis ressortir, prier, chanter, aller boire l'eau à la fontaine sacrée, participer au *kourban*, manger, donner, prendre... Il y a une socialité affective, mais aussi une vitalité du religieux, une intensité rituelle qui suppose des « pics » et des « creux ». Le *kourban* prend place dans un ensemble rituel où chaque élément, de l'encens à la flamme des cierges, occupe une position précise, concourant à un ordre du sacré ; il laisse aussi la place à des investissements rituels particuliers et ponctuels. Comme le notait *otetz* Kostadin, prêtre du village de Maritza (massif de Rila), « il y a des gens dont le seul acte religieux est de venir au *kourban* », la seule occasion d'aller à l'église et d'avoir recours à une prestation religieuse. Le rituel constitue un religieux partagé, au carrefour des investissements collectifs et individuels.

Un *kourban* villageois (*obchtoselskijat kourban*) est généralement effectué pour la « santé » (*zdravé*) du village, du quartier, de la ville, pour que le saint préserve ses habitants, à titre collectif autant qu'individuel. Comme nous l'expliquerons plus loin, *zdravé* est une manière générique de désigner l'équilibre et le « bien porter » sous toutes ses formes. Le *kourban* réalisé en l'honneur du saint nominatif de l'église, ou des saints auxquels sont dédiés des sanctuaires, participe de l'entretien et du renouvellement des liens particuliers avec ces forces divines, territorialement présentes. Lorsqu'un *kourban* est effectué pour un saint, les gens se rendent à sa chapelle pour la liturgie, même si la cuisine est réalisée ailleurs (le plus souvent dans la cour de l'église).

La topologie des sanctuaires dédiés à tel ou tel saint restitue l'histoire légendaire des relations de la communauté locale avec ce saint, souvent liées traditionnellement à des composantes « socioprofessionnelles ». Dans le village de Govedartzi (région de Samokov), le monastère dédié à saint Georges, dans lequel un *kourban* public est réalisé, renvoie dans la mémoire locale à la place de l'élevage dans ce village entouré de pâturages, et dont le nom signifie « bouviers ». Le *kourban* est dans ce cas associé à une activité et un terroir, parfois via une corporation qui célèbre son patron : pour les bergers, le *kourban* de saint-Georges a un caractère de rite corporatif<sup>169</sup> lors duquel on mange le « saint-Georges » (ou « saint-georgien », *aghiorghiti*) un agneau ou un chevreau (Aikaterinidis, 1979 : 74).

D'autres rites spécifiquement réservés à la corporation, par exemple la première taille des vignes pour *Trifonovden*, fête patronale associée à la viticulture, indiquent ce lien privilégié, voire personnel, qu'entretiennent ses membres avec le saint. On peut aussi considérer comme « corporatifs » au sens large les *kourbani* réservés à tel groupe d'hommes ou de femmes selon l'âge et le statut familial (célibat, veuvage, etc.). Le

<sup>169</sup> *Adelphotitas*, fraternité en grec, confrérie au sens de reconnaissance d'une même activité et d'un même mode de vie.

*kourban* prend généralement place comme une opération votive parmi d'autres dans un large dispositif rituel aux objectifs spécifiques : c'est le cas du *kourban* réalisé lors de *zlatnata iabâlka* (pomme d'or), un rite de fertilité bien pratiqué dans la région d'Asénovgrad.

Le *kourban* collectif est rarement accompli en soi et pour soi : il est une des pièces de la ritualité calendaire, un des moments d'une procédure rituelle dont les attendus sont par ailleurs bien définis. Seule la saint-Georges (*Guerguiovden*), « la fête plus grande que le Grand-Jour de Pâques » (Popova, 1995 : 167), qui fait office de fête familiale, requiert explicitement un *kourban*, lequel, même s'il ne relève d'aucune obligation, s'accompagne de prescriptions fermes. La relation qui s'établit entre destinataires et destinataire peut aller du particulier au général, de la requête spécifique et circonstanciée à la formule imprécise et générique, toujours lorsque l'on dit faire le *kourban* « *za zdravé* » (pour la santé), sans autre explication.

### « C'est comme aller à l'église »

On établit une équivalence entre le *kourban* et les autres actes de la vie religieuse : « c'est comme aller à l'église », « c'est comme prier ». De même que le fait de se rendre à l'église importe en soi, accomplir le *kourban* actualise la foi et la concrétise : « les croyants vont à l'église [*se tcherkuvaf*] puis prennent le *kourban* ». Si cet exercice de la foi est collectivement jugé indispensable, les prêtres estiment souvent que l'on peut lui substituer beaucoup d'autres pratiques votives ou célébratives, insistant notamment sur l'équivalence entre l'offrande sacrificielle et les dons en objets (tapis, vêtements, huile pour l'église...), en travail (aider l'église) ou en argent.

Tout en relevant l'attachement des gens à la tradition, ils disent de manière édulcorée que le sacrifice sanglant n'est pas à leurs yeux un acte canonique : « cela revient beaucoup trop cher » ; « il ne s'agit pas d'un acte de foi essentiel ». Pour *otetz* Emil Hristov, prêtre à Samokov, « lorsque le village n'organise pas le *kourban*, les gens redoutent que l'année soit mauvaise, ou que de nombreux décès surviennent » ; « pour les croyants, ces dons serviront dans l'au-delà : c'est ce qui explique que les gens offrent toujours, même dans les périodes difficiles ». D'après lui, la crise que traverse le pays influence pourtant la pratique rituelle : les grands animaux, tels que les bovins, se font de plus en plus rares pour les *kourbani*, car « les gens n'ont pas les moyens ».

La place du prêtre dans le rituel est celle d'un protagoniste crédité d'une compétence spécifique et « institutionnelle » : la sanctification. La cohérence du *kourban* réside dans la légitimité que le sacrifice revêt, en termes d'acte de foi, aux yeux de ses pratiquants : « la présence du pope n'est sûrement pas étrangère à la conviction, solidement enracinée chez tous les *kourbanistes*, que sacrifier un animal en l'honneur d'un saint est faire œuvre de bons chrétiens, et qu'inversement, s'en abstenir provoquerait la colère d'en haut et entraînerait des catastrophes pour la communauté tout entière » (Georgoudi, 1979 : 290-291).

Dans le *kourban*, la place du prêtre varie d'une communauté et d'une personnalité à l'autre : il arrive qu'elle se situe nettement en retrait du sacrifice proprement dit, dans une forme de présence-absence. Ce n'est pas la place ni la fonction d'un religieux que de

sacrifier. Il est la plupart du temps absent ou dans l'église lors des différentes phases du *kourban*, et n'intervient pas, en dehors des prestations liturgiques, dans son déroulement. Les bénédictions portent sur les animaux encore vivants ou les *kourbani* prêts à être distribués, mais jamais sur la mise à mort proprement dite, à la différence du *kourban* musulman, dépourvu de légitimité religieuse si le geste sacrificiel n'est pas accompagné de la prière usuelle. Faut-il parler d'« égorgement sanctifié » (Georgoudi, 1979) plutôt que de sacrifice sanglant, afin de pointer pudiquement les problèmes spécifiques que pose la pratique sacrificielle d'un point de vue chrétien, et de suggérer qu'il s'agit là d'un rite non canonique ?

Pour *otetz* Plamen, prêtre à Dolna Bania (région de Kostenetz), issu d'une « lignée de prêtres depuis sept générations », le *kourban* est un acte de piété émanant de gens qui vivent des situations difficiles : la référence explicite aux saints lui confère sa légitimité chrétienne. Il estime qu'il s'agit de la continuation d'une longue tradition de religion populaire, qui a permis de construire et d'affirmer l'identité bulgare en tranchant avec la notion de religion d'Etat. L'église doit s'adapter à la religiosité populaire et répondre aux besoins spirituels des gens et, par son intégration à la vie religieuse orthodoxe, le *kourban* a été épuré de tout résidu païen.

La manière dont ce prêtre considère le *kourban* et le rôle de l'église par rapport à cette pratique est avant tout celle d'un habitant de Dolna Bania, institutionnellement chargé du culte, mais imprégné de la culture locale, fier de sa ville natale et fondu dans l'exercice d'une fonction familiale. Elle dénote par rapport à celle de jeunes prêtres venant de Sofia, avec un attirail théologique qui n'est pas supérieur à celui de Plamen, mais généralement moins souples à l'égard de la « religion populaire » : si la question embarrasse parfois les religieux, elle les conduit à réintroduire une distinction entre foi populaire et foi « véritable ».

### Religion locale ou localisation du religieux ?

La notion de « localisme » doit être questionnée de manière suffisamment large pour appréhender la variété des contextes sociaux du rituel : si religion locale il y a, elle s'inscrit néanmoins dans un contexte de diversification des parcours croyants et des conduites rituelles, qui conduit à la réinterpréter et à en déplacer le centre de gravité. L'idée d'une fixation strictement locale des traits du rituel est insuffisante, car les participants de tel *kourban* dans leur village d'origine assistent par ailleurs à d'autres *kourbani* dans des villages voisins, vont donner un *kourban* à un monastère éloigné (en profitant pour faire une excursion), ou bien peuvent faire leur propre *kourban* à la maison indépendamment de toute démarche collective.

Plutôt que de religion locale, qui suppose un centre auquel viendrait se fixer le rituel, ne convient-il pas de parler de localisation et relocalisation *du* et *par* le religieux, incluant à la fois une forme de mobilité et un « retour au local » par le biais de la ritualité, la convergence ponctuelle de mouvements et de parcours par ailleurs disjoints ? Dans des villes comme Samokov ou Asénovgrad, dont l'exemple sera développé plus loin, la ritualité contribue à montrer que l'urbain et le rural (ou plutôt les attributs qui leur sont associés) se chevauchent, dessinant des espaces mobiles, intersticiels, interpénétrés<sup>170</sup>.

Comme on le comprendra avec l'exemple d'Asénovgrad, les villes et villages d'une même région sont insérés dans une topographie religieuse incluant des petits monastères, des chapelles, des sanctuaires disséminés sur le territoire local, et dans lesquels on se rend à certaines occasions, en procession, pour des *kourbani* et des services liturgiques. L'espace qui circonscrit la localité est rendu palpable et représentable par les marquages rituels ponctuels qui le jalonnent. Un territoire spirituel, qui est aussi un territoire rituel et coutumier, ressenti comme traditionnel, se superpose aux espaces urbains au sens large (habitations, services, industries, commerces).

Ainsi que le suggère le savoir-faire rituel comme « travail d'un monde » (comme nous le développerons plus loin), ces villes sont au cœur d'un réseau géographique qui les relie aux villages environnants, ce qui implique des échanges multiples entre villes et villages. On trouve ainsi à Samokov un marché aux bestiaux hebdomadaire qui regroupe les éleveurs des environs et où l'on peut entre autres acheter les animaux pour le *kourban*.

Le local a longtemps été l'échelon de prédilection des ethnologues, notamment dans son lien avec la notion de communauté rurale (Chiva, 1992), qui semble en prise avec les méthodes d'observation et les concepts de l'ethnologie<sup>171</sup>. La (sur)localisation de l'objet de recherche<sup>172</sup> ne répond pas aux problématiques d'une mobilité et d'une dynamique généralisées : elle doit être contrebalancée par le recours à des échelles différentes d'observation et d'analyse. Le travail de localisation, qui consiste à repérer ce qui fait sens ici et maintenant pour un groupe social lui-même conçu dans sa « localité », néglige des mouvements du religieux beaucoup plus erratiques, au profit d'une sorte de centralité ethnographique<sup>173</sup>.

Ce que l'on appelle religion locale est alors par bien des aspects une autre manière d'aborder ce qui a longtemps été qualifié de « religion populaire », enserrant les pratiquants dans le localisme après les avoir circonscrit dans le « peuple ». Il nous faut ainsi décentrer et délocaliser le religieux, pour lui faire rendre ses incertitudes, ses mouvements saccadés, car loin de ne résider que dans une seule configuration de lieu et

<sup>170</sup> Il pourrait s'agir d'une forme de rurbanité, en un sens différent de celui que l'on est habitué à employer en France, qui désignant surtout des mécanismes de « retour à la campagne », insiste sur une urbanité « centrale » et une ruralité « périphérique ». Le rurbain en Bulgarie, ce serait davantage ces bourgs ruraux industrialisés et peuplés artificiellement par la « modernisation », mais aussi des villes moyennes ayant accueilli massivement des populations villageoises attirées par l'industrialisation et le « standard » de vie moderne, et où subsiste une activité d'élevage et de culture (bergeries, troupeaux, champs...) aux côtés de caractéristiques urbaines : usines, blocs d'habitation, services et administrations divers.

<sup>171</sup> On sait le succès des *community studies* dans le cas précis d'une ethnologie européenne qui devait se démarquer de l'exotisme classique de la discipline tout en trouvant sa spécificité vis-à-vis d'une sociologie du monde contemporain ; la *local history* est également convoquée comme échelle pratique et théorique ethnologiquement pertinente.

<sup>172</sup> Voir en faire un isolat, ce qui a pu servir à affirmer la spécificité disciplinaire de l'ethnologie vis-à-vis de l'histoire, de la sociologie, de la géographie, etc.

<sup>173</sup> La même centralité qui consiste à homogénéiser l'objet de recherche de telle sorte que l'on va décrire d'un même mouvement ce que les gens font, disent, et possiblement pensent ou ressentent (sur l'approche monographique, voir Kilani, 2000b).



de temps, il se présente comme un kaléidoscope combinant des parcours individuels multiples, ponctuellement insérés dans une ritualité collective qui ne les résorbe pas. Non seulement il y a des localismes différents selon le contexte, mais cette localisation est perçue différemment par ses acteurs. Ne pourrait-on parler de « localisation » comme d'un processus qui tend à faire d'un lieu précis un événement religieux ?

Le local ne disparaît pas dans une multiplicité d'échelles territoriales et temporelles, mais se réaffirme comme « lieu événementiel », par exemple lorsque des villageois ayant émigré reviennent pour l'occasion du *kourban*. La « localisation » relève elle-même d'échelles variables et superposables, en fonction des contextes et des niveaux auxquels on l'appréhende (communauté, famille, individu, village). L'événement religieux s'y inscrit dans un espace-temps conçu comme homogène car susceptible d'appropriations multiples.

Plus qu'une forme fixée d'avance, la localisation est un mode d'insertion négociée dans l'événement rituel, lors duquel on peut passer de l'inclusion à l'exclusion, de l'adhésion au recul, de l'activité à la passivité. Entre un prêtre et un agnostique qui accompagne sa famille à l'église, entre un *kourbandjija* et un villageois émigré de passage, entre une personnalité mystique locale et un ethnologue, un rituel est le lieu et le temps d'expériences hétérogènes voire contradictoires, sans pour autant perdre sa cohérence.

Une conception étroite de la religion locale ne permet pas de rendre compte de la mobilité intense qui entoure par exemple le pèlerinage de Medjugorje (Claverie, 2003). On saisira difficilement sa portée religieuse si on l'appréhende à partir des seules échelles locales, sans l'inclure dans un espace multiterritorialisé, ouvert et retravaillé par les flux pèlerins qui le traversent<sup>174</sup>. Or, si le pèlerinage est « un phénomène local avec des connections non localisées » (Dubisch, 1995 : 41)<sup>175</sup>, c'est bien qu'il existe une conception locale du pèlerinage, qui n'est pas uniquement un fait de mobilité. Inversement, la ritualité locale ne se résout pas à un périmètre clos, mais procède d'une localisation, d'un mouvement qui fait converger les intentions rituelles en un lieu et un temps, *ici et maintenant*.

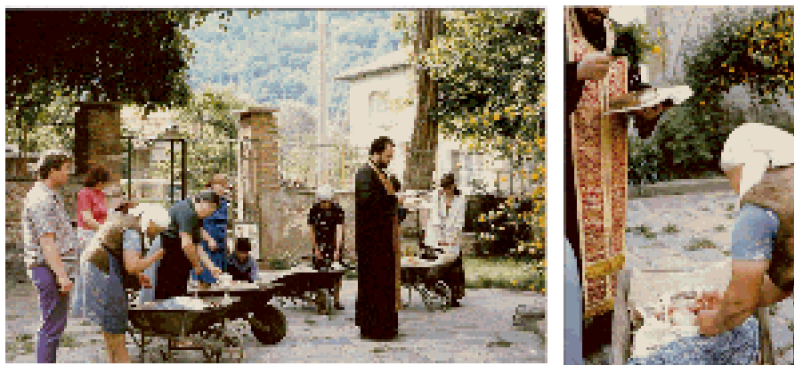
---

<sup>174</sup> Comme le dit Elisabeth Claverie, il y a Medjugorje et "Medjugorje", et c'est seulement entre ces deux occurrences qu'est possible l'anthropologie des apparitions qu'elle entend mener : « les deux termes Medjugorje et "Medjugorje" ne désignent pas des substantifs posés pour maintenir une séparation. Ils n'alternent pas comme espaces objectivés opposant sacré à profane. (...) Ils sont l'un dans l'autre, se confondent, se superposent et se distinguent quelquefois. Pèlerins étrangers et habitants, ou travailleurs locaux, ont à utiliser l'un et l'autre, ont à passer de l'un à l'autre, sans cesse, mobilisant, quand c'est nécessaire, les ressources de l'un et de l'autre » (Claverie, 2003 : 36-37).

<sup>175</sup> « a local phenomenon with nonlocalized connections ».

## Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ?

---



Les couronnes de korovaa, les serments promis (souvent en mariage) sont mises à l'église pour être bénies



Dans l'église, le kumjia se déroule en même temps que se prépare le korovaa dans la cour (korovaa).

Les assiettes de korovaa sont bénies (en tout à droite) puis offertes après l'office (en turbe).



*Spasovden, Raduil, église Rojdestvo presveta Bogoroditza, 23 mai 1996*



La distribution, moment d'effervescence et de rassemblement



Chaque  
amène de  
qui rassemble  
sa position de  
routage  
(à gauche)  
Un espace-  
temps de  
rencontre et  
d'échange  
(à droite)

La distribution, moment d'effervescence et de rassemblement.



Pendant que les kourbandjii distribuent (ci-dessus)...

...on fait les comptes (en bas à gauche)

Les kourbandjii privés sont associés à l'église au moment de la distribution de kourbandjii public (ci-dessous).



*Pendant que les kourbandjii distribuent ...on fait les comptes*

## II Asénovgrad : la religion entre patrimoine et vie quotidienne

---

### 1) Une « ancienne pratique »

Dans le chemin, boueux pour cause de pluie récente, quelques voitures patinent lentement, au milieu du va-et-vient des promeneurs, portant besaces et couvertures. En montant, on discerne déjà des échos de *narodna musika* (musique populaire festive). Le chemin débouche sur une esplanade alternant champs et sous-bois. Il y a foule : une multitude de petits groupes, devisant et pique-niquant, assis sur de larges couvertures, le va-et-vient des enfants qui courent au milieu des barbecues improvisés et des étals proposant aux badauds une théorie de bibelots et gadgets, jouets en plastique, accessoires de maquillage, objets votifs... Les vendeurs de *kebapche* (rouleaux de viande hachée) enfument la colline ; un concours de lutte est organisé, dont les

commentaires enfiévrés sortent en crépitant d'un haut-parleur ; ailleurs, un *horo* (danse populaire) se forme...

Ce 1<sup>er</sup> février 2000, la fête de *Trifon zarezan* bat son plein. Nous sommes sur les hauteurs d'*Ambélino*, vieux quartier, encore désigné par ses habitants sous son nom grec, de la ville d'Asénovgrad, à la charnière entre le massif des Rhodopes et la plaine de Thrace. Un peu à l'écart de la foire, la chapelle de *sveti Trifon* (saint Trifon) surplombe l'étroit défilé rocheux de la rivière *Tchaïa* qui serpente dans le Rhodope commençant. L'ambiance paraît plus calme, on perçoit presque le flot sourd de la rivière en contrebas. Mais dans la chapelle, les gens se pressent, plusieurs cierges en main, pour accéder à l'icône du saint, la toucher, l'embrasser, se signer ou se prosterner brièvement devant. Dans la chaleur de la promiscuité, on approche patiemment de l'icône et des bougeoirs, au rythme des chants liturgiques entonnés par trois femmes postées face à l'iconostase. Sur l'icône (une reproduction), une grappe de raisin sec (Trifon est le patron des vigneron, sa fête s'accompagne de la première taille de la vigne – *zarezan*, un rite essentiellement masculin), des pièces, des fleurs, des mouchoirs, divers petits dons.

Après s'être signé devant l'icône, avoir déposé les cierges dans les chandeliers, puis reçu la bénédiction (le prêtre dessine un signe de croix sur le front avec un bouquet trempé dans l'eau bénite, puis on baise la croix qu'il tend de l'autre main), on ressort au grand air. Les litanies font à nouveau place aux airs enjoués du *horo*, le fumet des grillades succède à l'encens. Pour ces gens de toutes conditions et de tous âges, le passage par la chapelle, l'icône, le *kourban* et la bénédiction du prêtre, sont le moment proprement rituel du *praznik* (fête patronale) de *Trifonovden* (jour de Trifon, saint-Trifon). Bientôt, devant la chapelle sont disposés quelques chaudrons, autour desquels se pressent plusieurs dizaines de personnes, de tous âges, une assiette creuse ou un seau en plastique à la main. Deux *kourbani* ont été réalisés, dont un *posten* (maigre), réalisé sans viande, à base de haricots. Pour l'autre, trois brebis (« des dons de particuliers ») ont été égorgées par les *kourbandjii*, le comité des « kourbanistes » qui prennent en charge toute l'organisation du *kourban*.

Après la bénédiction du prêtre, qui fait le tour des chaudrons en les aspergeant d'eau bénite, les six *kourbandjii*, pour la plupart des *pensionari* (retraités), s'occupent de la distribution de la soupe, au milieu de la foule vivace. On joue vaguement des coudes, on « garde sa place », on prépare les récipients que l'on tendra le moment venu, on discute entre voisins ou connaissances. Les *kourbandjii* sont parfois obligés de rappeler à l'ordre l'assistance impatiente. Après avoir reçu leur portion, les uns s'éloignent vers un coin d'herbe pour la manger rapidement, accompagnée de grosses tranches de pain, les autres repartent à la maison où le *kourban* sera mangé en famille. Tout sera bientôt distribué, la chapelle et ses environs retrouveront peu à peu leur sérénité, tandis que la fête continuera ; il restera pour les *kourbandjii* à nettoyer leurs ustensiles et à se sustenter de leur propre *kourban*, dont ils ont mis de côté un petit chaudron. Leur part de travail pour *Trifonovden* est bientôt terminée...

Célébration festive d'un patrimoine viticole local, *Trifonovden* est l'une des manifestations emblématiques de la vie rituelle d'Asénovgrad. Dans un ouvrage consacré aux coutumes locales, on lit que *Trifon Zarezan* est « la plus grande fête de la ville », célébrée simultanément dans plusieurs quartiers : « dans chaque quartier, les

organisateur se répartissent en trois groupes – les uns réunissent l'argent dans le *diskos* [plateau servant à la quête] auprès de chaque foyer pour acheter les animaux du *kourban* ; le deuxième groupe va dans la forêt (...) pour ramasser le bois qui servira à cuire le *kourban* ; le troisième groupe collecte du vin dans les maisons de viculteurs (...). La veille de la fête, on égorge les animaux rituels [*obrednite jivotni*], généralement de jeunes veaux ou des vaches. Les *kourbani* sont bouillis [*se variat*] à des endroits prévus à cet effet, tout au long de la nuit. Tôt le matin, tous vont dans les églises pour la liturgie solennelle [*târjestvena liturgija*]. Après la messe, les prêtres sortent, lisent une prière [*tchetat molitva*] et bénissent les *kourbani*. Les vigneron, qui vont tailler la vigne, emportent dans des récipients une petite portion de *kourban* et avec leur gourde de vin partent à la vigne. Avant de couper la vigne, le vigneron verse un peu de vin à sa racine pour le *bereket* [terme turc, baraka, chance] et ensuite taille les sarments. Dès ce moment commencent les libations [*potcherpkite*] – ils boivent du vin et mangent du *kourban*, pour que les vignes soient saines et fertiles » (Marinova, 1996 : 68-69).

Dans un autre ouvrage d'histoire locale, on apprend qu'autrefois les donateurs de ce *kourban* fermaient la procession qui précédait la fête, installés dans un fiacre : ils étaient particulièrement à l'honneur, et l'on mentionnait notamment quel animal (un bœuf en général) ils avaient offert (Solakova, 1999 : 22). L'auteur note aussi que les pratiques du *kourban* et de la taille de la vigne n'ont pas disparu avec la collectivisation imposée par le régime socialiste, seule la cérémonie religieuse et la bénédiction des vignes étant proscrites ; mais la fête prenait un caractère plus corporatiste, parmi les coopérateurs vigneron. Depuis la « démocratisation », on est revenu à « l'ancienne pratique » [*star obitchai*], qui réunit des centaines d'*Asénovgradtchani* (habitants d'Asénovgrad) et remet le saint, ainsi que la cérémonie religieuse, à l'honneur.

Pour Otez Borislav, prêtre de l'église saint-Georges, qui officie ce jour-là à la chapelle de saint Trifon, *Trifonovden* est d'abord une fête religieuse « dont les gens ont fait une foire ». Une visiteuse de la chapelle s'immisce dans la discussion, lui demandant si toute cette ritualité n'est pas plutôt issue de l'antiquité païenne. En guise de réponse, il s'étend sur les aspects proprement hagiologiques et liturgiques de *Trifonovden*, m'expliquant, comme il l'a fait lors de la liturgie, que Trifon était un martyr des débuts du christianisme exécuté pour ses convictions religieuses. Les termes d'un débat entre religion et tradition se trouvent ainsi posés au cœur même de l'événement rituel. Sonia, l'une des femmes qui l'assiste en vendant les cierges et en notant les noms pour les prières, a aussi son point de vue sur le *kourban* : « les gens ne vont pas à l'église, et en tout cas ils ne croient pas en Dieu. Ils sont plus proches des traditions que de la religion. C'est pour cela qu'ils viennent à la fête de saint Trifon, mais pas pour la religion ».

## 2) Une ville moyenne au cœur d'un topos sacré

Le cas d'Asénovgrad illustre le type de socialité religieuse locale dans lequel le *kourban* constitue un acte votif habituel : nous le développerons en apportant des éléments d'histoire permettant de comprendre le contexte culturel/culturel d'une ville moyenne qui a développé par certains aspects une conception patrimoniale de l'orthodoxie<sup>176</sup>. Cette ville peuplée d'environ 52.000 habitants<sup>177</sup>, est située dans un *topos* sacré particulièrement dense, qui rejoint l'histoire nationale et qui se manifeste par un riche

patrimoine religieux, tant architectural que coutumier : on ne se prive pas d'y rappeler que la ville compte onze églises et cinquante-trois chapelles, sans oublier la proximité du monastère de Batchkovo (le deuxième du pays en termes de prestige et de fréquentation) et des lieux de culte qui l'entourent, de trois autres monastères (Svetii Kirik et Iulita, Svetii Kosma i Damian, Sveta Petka Muldavska), enfin d'un lieu mystique comme Krâstova Gora dans le massif des Rhodopes, où reposerait un morceau de la croix du Christ (d'où le nom de « forêt de la croix ») et qui fait l'objet d'intenses pratiques dévotionnelles.

Cette présence patrimoniale religieuse et cette superposition d'activités dévotionnelles plus ou moins récentes témoignent de la vitalité des formes de la religiosité locale en Bulgarie, tout comme de spécificités régionales<sup>178</sup> et d'une influence nationale<sup>179</sup> : le religieux est, à plusieurs échelles, densément présent dans la région d'Asénohrad. Par sa localisation et son urbanisme, la ville présente un double visage : ancien et moderne. Située au pied septentrional du massif des Rhodopes, le long de la rivière *Tchaïa* (également appelée *Asénitza*) la ville s'ouvre sur la plaine de Thrace en direction de Plovdiv, deuxième ville du pays, à environ 20 kms au nord. Par sa situation, la ville se situe ainsi sur l'un des axes reliant la Thrace bulgare à la mer Egée *via* les Rhodopes.

La ville forme comme un delta, depuis le défilé dans lequel coule la rivière jusqu'à la plaine : une sorte de gradation historique est perceptible, au fur et à mesure que l'on quitte le défilé pour rejoindre la plaine. Au sud, les quartiers anciens, étagés sur les contreforts rocheux, datant de l'époque de la *Stanimaka* grecque (la ville est rebaptisée Asénohrad en 1934), comportent ainsi de nombreux pavillons dotés de jardins, de petits immeubles ainsi que des maisons de maître, caractéristiques de la période de la Renaissance, avec leurs encorbellements, leur *moucharabiehs* et leurs teintes douces, témoins de la richesse que cette ville prospère, peuplée de nombreuses familles grecques, tirait notamment de son activité vinicole<sup>180</sup>. Au fur et à mesure que l'on sort du

<sup>176</sup> Il ne sera pas fait référence ici à l'ensemble des groupes confessionnels d'Asénohrad, mais plus spécifiquement à la conception d'un religieux comme patrimoine fortement portée par les Chrétiens orthodoxes. Pour une mise en perspective incluant les communautés musulmanes, voir Bokova, 2004.

<sup>177</sup> 65.000 avec les communes environnantes (Ganéva-Raïtcheva, 2004 : 6). Un site consacré à la ville fait cependant état de 75.000 habitants, dont 60.000 pour la ville et 15.000 répartis sur les communes périphériques (source : site internet officiel asenovgrad.info).

<sup>178</sup> Par exemple le rite de fertilité *zlatnata iabalka*, « la pomme d'or », pratiqué dans un large périmètre entre plaine de Thrace et Rhodope commençant.

<sup>179</sup> Voire internationale avec la valorisation touristique des monastères bulgares. Ainsi de la brochure bilingue bulgare-anglais sur les « lieux saints » de la région de Plovdiv, rédigée par Kisiov (1999) et accompagnée d'une carte. Notons que cette brochure ne mentionne que les lieux saints orthodoxes : ni ceux des Musulmans, ni ceux des Catholiques n'y figurent.

<sup>180</sup> L'épidémie de phyloxera de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a fortement affecté la ville, qui reste malgré tout, y compris de nos jours, réputée pour ses vins, notamment le cépage local *mavrud*. Hormis le vin, la ville est connue pour sa production de tabac et de nombreuses autres industries.

défilé vers la plaine, du sud au nord, le centre ville se présente comme un nœud de communication urbain donnant accès à différents quartiers ainsi qu'aux communes environnantes par plusieurs axes routiers ; la ville est aussi desservie par voie ferroviaire (tandis qu'un aéroport peu fréquenté est situé entre Asénovgrad et Plovdiv).

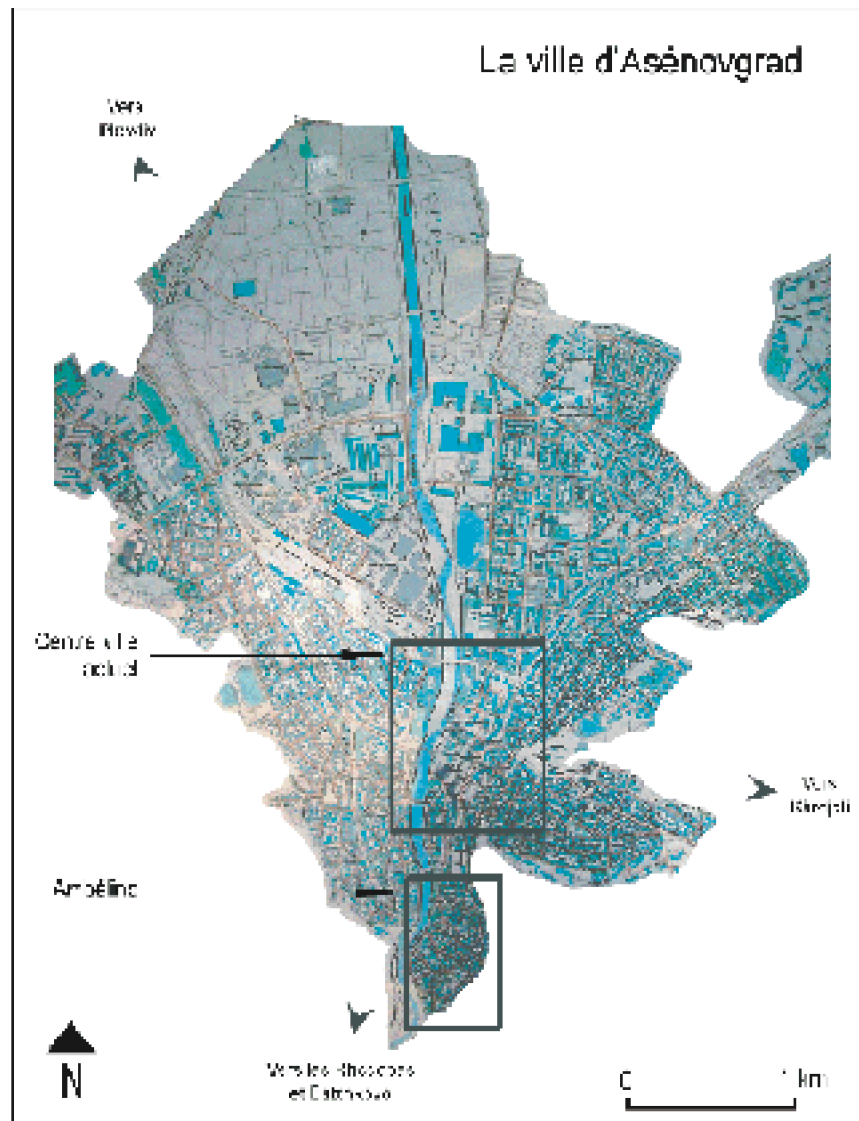
Ce centre-ville comporte la plupart des édifices publics (musée, théâtre, mairie, *tchitalichte*<sup>181</sup>) ainsi que des immeubles de rapport : il est marqué par une unité de style caractéristique de l'urbanisation socialiste, les bâtiments anciens, tels le musée, enserrés dans des ensembles modernes, le tout relié par de vastes places publiques et une rue piétonne commerçante. De part et d'autre de ce centre, en direction de l'est, le long de la route de Kârdjali et de l'autre côté de la rivière à l'ouest, des quartiers d'habitation (*jilichni kvartali*) construits dans les années 70 sur le modèle des blocs d'immeubles, s'étendent assez loin en périphérie de la ville. C'est également en centre-ville, à proximité des gares routière et ferroviaire, que se tient chaque jour un gros marché, à la fois alimentaire, artisanal et « forain » (*bit pazar*), où l'on trouve vêtements, ustensiles, jouets, objets divers... Plus au nord, en direction de Plovdiv, blocs d'habitation, pavillons et usines se succèdent dans la plaine, ainsi que les villages et les gros bourgs voisins de la ville.

Tout en conservant de nombreux traits historiques et patrimoniaux, Asénovgrad présente ainsi les caractéristiques de la modernisation rapide engagée à l'époque socialiste, passant par un volontarisme urbain et industriel qui a drainé dans les années cinquante et soixante des populations rurales et montagnardes. Parmi elles, de nombreuses familles pomaks et turques, souvent installées dans les villages délaissés par les Bulgares partis habiter en ville (Antonov, 1996). Elle témoigne d'une histoire urbaine moderne commune à la plupart des pays ayant connu un régime socialiste autoritaire : « ainsi, naissent en Europe de l'Est des sociétés industrialisées sur le modèle de celles de la fin du XIXème siècle (...) ; apparaissent de grandes agglomérations industrielles dont la main d'œuvre est alimentée par un exode rural accéléré et considérable. (...) La collectivisation a partout un résultat essentiel : elle accélère l'exode rural, elle intensifie le regroupement des terres et la mécanisation de l'agriculture ; enfin, elle crée les bases d'une dépendance de la campagne par rapport à la ville. (...) L'industrialisation forcée et la collectivisation donnent naissance à une société modernisée et urbanisée vers la fin des années 50 et le début des années 60. (...) L'exode rural est souvent perçu par les nouveaux urbains comme une promotion sociale » (Wolikow et Todorov, 2000 : 226-227).

---

<sup>181</sup> Littéralement « salle de lecture ». Les *tchitalichta* étaient des maisons culturelles organisées autour d'une bibliothèque, qui jouèrent dès le milieu du XIXème siècle un rôle central dans la diffusion culturelle, y compris dans les villages les plus reculés. Le premier *tchitalichte* créé à Stanimaka/Asénovgrad date de 1873.





Carte réalisée par Olivier Givre, avec l'aide de Pierre Sintès.

### Localisme bulgare et supralocalisme orthodoxe : rituel local, religion globale

Asenovgrad est une ville où la culture religieuse orthodoxe fait office de patrimoine. Lorsque l'on interroge les *Asenovgradtchani* sur leur patrimoine religieux, on constate que ce qui est orthodoxe mais ancien est parfois qualifié de « grec », et à ce titre simultanément proche et lointain. Cet héritage sert de cadre de pensée autant que de repoussoir : « nous avons quelque chose de grec »<sup>182</sup>, donc peut-être de plus religieux, renvoyant notamment à l'Empire byzantin *via* un haut-lieu du religieux tel que le monastère de Batchkovo, mais « nous sommes Bulgares ». L'usage de références culturelles non spécifiquement bulgares, tout comme l'origine géorgienne du monastère

<sup>182</sup> Indépendamment du patrimoine, nombre d'histoires personnelles et familiales sont elles-mêmes marquées par une « empreinte grecque », car en même temps que les Grecs d'Asenovgrad quittaient la ville et la Bulgarie, de nombreux Bulgares de « Macédoine grecque » venaient s'y installer du fait des échanges de population.

de Batchkovo<sup>183</sup>, a pour effet de renvoyer la religion locale à une religion globale qui en accroît le prestige, signe d'une aura religieuse dépassant les frontières locales voire nationales.

L'investissement collectif dans la religiosité argue de ce prestigieux patrimoine, et d'une densité rituelle palpable au travers de la topographie sacrée comme de la festivité religieuse. L'espace et le passé religieux vont de pair, devenant l'un des ressorts et enjeux de la vie locale. Le nombre des lieux de culte dans la ville et aux alentours, ainsi que leur ancienneté et leur rôle dans la topographie locale, instaure une surprésence et une visibilité religieuses, perceptibles dans l'expression « deuxième Jérusalem » (*vtorjat Ierusalem*) qu'on revendique régulièrement<sup>184</sup>, notamment aux yeux des étrangers, ou la référence diffuse à Tzarigrad (Constantinople)<sup>185</sup>.

Cette réputation synthétise la spécificité spirituelle de la ville, permettant de dépasser le cadre strict d'une appartenance nationale par le recours à un contexte symbolique mais aussi politique plus vaste : celui du christianisme orthodoxe, de la chrétienté comme forces supralocales, et de son cadre d'expansion, l'empire byzantin. Entre l'affirmation localiste d'une spiritualité spécifique et l'insertion consciente, ressentie avec fierté, dans un espace religieux qui recoupe l'histoire byzantine, la « petite histoire » rejoint la « grande histoire », devenant signe de grandeur, de valeur, de respectabilité.

Ce supralocalisme prend sa source dans l'histoire locale, permettant d'intégrer dans un *continuum* bulgare aussi bien l'héritage grec (problématique car il rappelle la main-mise du clergé phanariote sur toutes les communautés chrétiennes, y compris les Bulgares) que la mémoire spécifique du monastère de Batchkovo. L'adjonction de plusieurs spécificités, correspondant à des éléments différenciés du christianisme oriental, fait de la région d'Asénohrad un haut-lieu de religiosité, aux yeux de ses habitants.

Pour comprendre la formation de cette culture en patrimoine, l'époque de la Renaissance bulgare, lorsque commence à se défaire la mosaïque ottomane au profit des affirmations nationales, est décisive. La Stanimaka de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup> siècle est décrite par Haïtov (1983) comme une ville riche, dominée par une élite de marchands grecophones et un clergé phanariote soutenu par le puissant monastère de Batchkovo, situé dix kilomètres plus au sud. Les relations locales entre

---

<sup>183</sup> Le *typikon* du monastère relate sa fondation, son étendue, ses règles de fonctionnement ainsi que son équipement rituel (icônes, objets de culte...), le tout assuré par Bakouriani, un serviteur Géorgien d'Alexis 1<sup>er</sup> Comnène (1081-1118) qui avait reçu le titre de Sébaste et grand seigneur de l'ouest, incluant la région de Stanimahas (actuelle Asénohrad). L'octroi de terres à des seigneurs étrangers constituait un moyen de contrôle de la cour impériale sur les populations bulgares inféodées. La décision de créer ce monastère s'inscrit notamment dans un contexte de renforcement du pouvoir religieux byzantin sur ces populations et de lutte contre certaines hérésies telles que le bogomilisme. Je remercie Mégléna Zlatkova de m'avoir fait part de sa documentation sur le monastère.

<sup>184</sup> Comme dans de nombreuses autres villes créditées d'une histoire et d'une « intensité » religieuses. On dit aussi *malkiat Ierusalim* (petite Jérusalem) ou encore *Rodopskata Sveta Gora* (le Mont Athos des Rhodopes).

<sup>185</sup> Lélé Olga, aujourd'hui la principale figure mystique d'Asénohrad, estime que c'est au peuple bulgare, dont Asénohrad est un haut-lieu sacré, qu'échoira le privilège de « récupérer » Tzarigrad et de rétablir la chrétienté, contre les infidèles.

« Grecs » et « Bulgares »<sup>186</sup>, jusque-là aussi paisibles que le rendait possible la chape impériale ottomane, ont commencé de se détériorer à mesure que s'éveillaient les identités nationales : « avec la fin de l'autonomie de Batchkovo arrive la fin du voisinage paisible » (Haïtov, 1983 : 142)<sup>187</sup>. En un siècle et demi, sur fond de transition de l'Empire ottoman aux Etats-nations balkaniques (si le Royaume de Bulgarie est créé en 1878, la Roumélie orientale, où se trouve Stanimaka, ne lui est rattachée qu'en 1885), la mixité de la ville succombe à l'éveil des nationalités, et les derniers habitants grecs partiront en 1924 du fait des échanges de populations<sup>188</sup>.

Dans la mémoire religieuse de la ville, les traces grecques sont fortement présentes, dans ces églises où inscriptions et icônes sont « grecques », parfois dans la toponymie ou dans un vocabulaire religieux résiduel<sup>189</sup>. Elles forment un héritage aussi évident dans ces multiples traces qu'absent du tissu social de la ville d'aujourd'hui. Une rupture visible dans la structuration de la ville comme dans les lieux de culte : dorénavant situées dans les parties anciennes, que l'on appelle parfois quartier grec (*grâtzka mahala*) et qui a même conservé son ancien nom d'*Ambélino*<sup>190</sup> les églises « grecques », de même que le monastère de Batchkovo ou la forteresse d'Asénova Krâpost (XIè-XIIIè siècles), renvoient du point de vue des habitants à une « longue durée » orthodoxe.

<sup>186</sup> Il faut se garder de l'anachronisme qui consisterait à parler de Grecs et de Bulgares, au sens de nations constituées, avant l'éveil des nationalismes à partir de la fin du XVIIIème et du début du XIXème siècles. Avant cette période, les différents groupes composant l'empire ottoman étaient regroupés sur des bases religieuses en *millet*, ou communautés. « Bulgares » et « Grecs » faisaient ainsi partie d'un même *millet* chrétien, le *rûm millet* (de « romain »). L'emploi des termes nationaux doit ainsi être toujours circonstancié, afin de ne pas insinuer une continuité intemporelle, par exemple entre Grèce antique et Grèce moderne.

<sup>187</sup> Ce monastère fondé en 1083 par un Géorgien, Grégoire Bakouriani, devient en 1745 directement dépendant du patriarcat de Constantinople, essentiellement grec, qui cherche ainsi à accentuer son contrôle sur les sujets chrétiens orthodoxes d'une région qui était encore désignée comme la Roumélie orientale. Cette reprise en main (conçue par Haïtov comme une perte d'autonomie) fait suite à des revendications d'autonomie « antipatriarcale » en 1740-42 : elle constitue un épisode significatif de la lutte qui s'engage alors, dans les Balkans, contre l'autorité impériale et bientôt pour la suprématie nationale. Les phanariotes, Grecs d'Istanbul proches du patriarcat et revendiquant à ce titre le pouvoir sur l'ensemble du *millet* chrétien, constituent dès lors l'un des principaux adversaires des indépendantistes bulgares, qui voyaient dans la main-mise grecque sur les questions religieuses une entrave à la libération du peuple bulgare. Haïtov, historien et écrivain plutôt conservateur en la matière, parle de « joug phanariote » au même titre que le fameux joug ottoman, les phanariotes étant suspects de panhellénisme à une époque où les projets de libération nationale se concrétisent. Mais il prend soin de préciser que la plupart des Grecs de Stanimaka se tiennent à l'écart des questions politiques, et que les véritables fauteurs de trouble au service des phanariotes sont en fait les « Grécomans », des renégats de son point de vue, y compris des Bulgares dévoyés. Le monastère de Batchkovo est rattaché à l'exarchat bulgare en 1894.

<sup>188</sup> Sur l'organisation du *kourbani* de saint Trifon (*aghiou Triphona*) à Gouménissa par des réfugiés de « Sténimaho en Roumélie orientale », Papageorgopoulou et Brouskou (1992).

<sup>189</sup> Ainsi du terme *pentakuchti*, directement issu du grec *pentakosti* (Pentecôte), fréquemment utilisé à la place de son équivalent bulgare *petdesetniza*.

<sup>190</sup> *Ambéli* signifie vigne en grec.

Il y aurait une forme d'anachronisme à faire remonter trop loin ces « traces grecques » : bien que l'on y ait trouvé des traces d'une utilisation culturelle antérieure<sup>191</sup>, la plus ancienne église grecque de la ville (*Uspenie Bogoroditchno*) date de 1765. Ainsi, la polarisation « Grec/Bulgare » provient de la réinterprétation du patrimoine religieux à la lumière d'enjeux contemporains de la période des réveils nationaux<sup>192</sup>. En effet, les bâtiments culturels plus récents signalent quant à eux des ancrages historiques et urbains modernes, nettement associés à l'affirmation d'une « bulgarité », dont les signes s'inscrivent dans l'histoire (on trouve parfois un bref historique rappelant le contexte de la construction de l'église), la topologie, les fresques murales ou les icônes (en bulgare). Sur la continuité supposée d'une histoire au long cours se greffent les différentes ruptures d'une histoire événementielle qui tourne principalement autour de l'axe de la construction de la nation bulgare moderne.

Ainsi constitué en référence à la construction des nations bulgare et grecque modernes, le patrimoine religieux d'Asénovgrad porte la marque d'une période lors de laquelle une même appartenance religieuse devient disputée par deux nationalités. Il n'est pas possible de lire cette double inscription, bulgare et grecque, de la ville, sans préciser que le prisme choisi est celui de l'éveil des nationalités dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>193</sup>. L'édification de l'église sveta Troïtza, commencée en 1857<sup>194</sup> et située au centre-ville actuel, est restée un symbole de cette concurrence entre Bulgares et Grecs. Haïtov parle à son sujet d'église « disputée » (« *spornata tsârkva* », Haïtov, 1983 : 190) car elle ne cesse de faire l'objet d'une concurrence entre Bulgares et Grécomans : pour la construction, pour le financement, pour les liturgies, pour l'installation d'une école dans ses dépendances... Dans une ville en partage telle que la Stanimaka du XIX<sup>e</sup> siècle, les constructions religieuses sont l'un des sujets de cristallisation des tensions entre communautés nationales<sup>195</sup>.

<sup>191</sup> On pense qu'une première chapelle a été bâtie sur les lieux en 313.

<sup>192</sup> Alors que, comme on l'a vu, au long cours, c'est davantage une influence géorgienne qui est significative dans la région de Batchkovo.

<sup>193</sup> De même, lorsque nous utilisons le terme de « mixité » pour caractériser la coprésence de groupes confessionnels, ethniques, nationaux divers, il faut garder à l'esprit que cette notion de mixité est elle-même une création moderne, à mettre en regard des processus d'homogénéisation nationale qui prennent partout forme à la même époque (pour une discussion critique du caractère « multiculturel » souvent appliqué aux Balkans, voir Cowan, 2000). Ainsi, et dans la mesure où nous tenterons ici de saisir comment la caractérisation culturelle de rituels comme le *kourban* renvoie à la notion de « balkanité », éminemment « moderne » (liée à l'époque en question), nous tenterons au maximum de circonscrire notre cadre temporel à la période où, en même temps que des Etats-nations succèdent à l'empire ottoman, se crée, s'invente précisément ce cadre « balkanique ».

<sup>194</sup> L'année même où ils obtiennent que l'office, au moins le dimanche, soit célébré en langue liturgique slave : « entre la commune [*obchtina*] grecque et bulgare on est parvenu à un compromis pour la construction d'une nouvelle église – "*sveta troïtza*", dans laquelle la liturgie [lecture, *tcheteneteto*] s'organise : un dimanche en grec, un autre en bulgare » (Haïtov, 1983 : 182). On dit aussi que *sveta troïtza* est la première église entièrement construite par des Bulgares. A Plovdiv, la première église spécifiquement bulgare, Sveti Gueorgui, à laquelle est adjointe une école bulgare, date de 1847.

## Une réputation religieuse à maintenir

Autour de cette religiosité retraditionalisée et patrimonialisée se forme un réseau relationnel large, mêlant des religieux, des bénévoles, des donateurs, des personnalités locales et l'ensemble de la population ponctuellement engagée dans les grandes célébrations. La fréquentation des églises reste intense, y compris en dehors des grandes célébrations ; on met en valeur la profusion des célébrations (*praznitzi*) « disponibles » sur l'espace de la ville, entre les *kourbani* à telle ou telle chapelle, les processions, les cultes plus spécifiques comme *zlatnata iabalka* (la pomme d'or, un rite de fertilité), les divers monastères outre Batchkovo<sup>196</sup>.

La régularité des rassemblements, l'assiduité des *viarvachtî* (croyants, fidèles), la fréquence des *kourbani*, l'existence de multiples *nastoiatelstva* (conseils d'église), enfin l'activité dense du *drujestvo*, compagnie féminine de chant religieux, objet de fierté pour les paroissiens et lieu d'émergence de personnalités mystiques telles que sa fondatrice, la fameuse *baba* Sultani (Marinova, 1998 : 15) ou *lélé* Olga, l'actuelle figure emblématique du paysage spirituel local, tout cela participe d'un paysage spirituel largement valorisé. Les églises ne manquent apparemment pas de personnel et de bonnes volontés pour les gérer et les entretenir : aux huit prêtres que compte Asénovgrad s'ajoutent les nombreux bénévoles qui viennent assurer des tâches ménagères, logistiques, participer au chœur, ou qui prennent en charge la restauration d'une chapelle.

Beaucoup sont des retraités ou des gens sans emploi, qui consacrent une grande partie de leur temps à ces activités, devenant de véritables piliers d'église ajoutant à leur bénévolat (ou un travail modestement rétribué) une certaine prise d'initiative. Ainsi, *baba* Dantche, *klioutcharka* (gardienne des clés) de l'église *sveti* Gueorgui, qui assure aussi la vente des cierges et la garde du bâtiment, s'occupe de plus de récolter des fonds pour l'entretien, organise des collectes de matériaux, tient le cahier des charges des opérations de restauration, et enfin confectionne les pains cérémoniels.

Chaque église de quartier fonctionne à l'aide de ces équipes bénévoles, souvent relativement indépendantes du clergé, qui assument les tâches quotidiennes et assistent les prêtres : chanteurs d'église, femmes de ménage, *maïstori* intervenant ponctuellement sur tel chantier, jusqu'à des personnages dont le statut reste imprécis, marginaux ou désœuvrés, dont certains vivent parfois au crochet de la communauté paroissiale. Il faut aussi compter les mécènes et bienfaiteurs, les *sponsori*, dit-on en accentuant le caractère de don librement consenti de ces habitants ayant une situation aisée : tel ressortissant établi à l'étranger, tel *businessman* rappelant par leur participation financière à la vie paroissiale leur appartenance locale autant que leur réussite. Depuis les *tchorbadjii* jusqu'aux *sponsori* en passant par les corporations (*esnafi*), le système religieux local

<sup>195</sup> Même si Haitov, se conformant à la doxologie socialiste, explique que les faits religieux cachent les vraies raisons, économiques celles-là, de la lutte des nationalités entre Bulgares et Grecs, qui est en fait assimilée à une sorte de lutte des classes (p.171).

<sup>196</sup> Notamment *svetii* Kosma et Damian à Kuklen, *svetii* Iolita et Kirik au dessus de Dolni Voden, deux gros bourgs situés au nord-ouest d'Asénovgrad, à cheval sur le Rhodope commençant et la plaine de Thrace (Kisiov, 1999).

continue de fonctionner en partie grâce à des liens de patronage financier, social, voire politique.

L'accession à la « réputation religieuse » ne va pas sans tensions, dissensions ou effets secondaires : on regrette parfois le caractère plus confidentiel ou plus humble de la religion d'antan, le temps où la religiosité ne se confondait pas avec les loisirs, et restait festive sans devenir ludique (allusion aux foires qui entourent la plupart des grands événements religieux). Certains évoquent le temps où « la foi se méritait », où il fallait marcher trois heures pour atteindre Krâstova Gora, où l'on dormait à la belle étoile et non sous les étoiles d'un hôtel, le temps où la procession de *Prépolovenié* (entre Batchkovo et Asénovgrad) s'effectuait entièrement à pieds, en cortège, en non en voiture ou en bus. De même, la prise en charge du patrimoine religieux se heurte pour les fidèles à la vétusté des lieux de culte, à l'absence de moyens et de politique de préservation, et à la difficulté, souvent soulignée, de mobiliser la population dans un but strictement religieux, qui excluait la dimension festive.

Cela transparait dans la remarque d'un des bénévoles de l'église sveti Gueorgui, impliqué dans la restauration des lieux de culte : « les gens veulent bien aider à restaurer la chapelle de sveti Todor, mais à condition qu'il y ait un *kourban*. Sans *kourban*, les gens ne s'y intéressent pas ». En même temps, ces « gens de l'église » s'avèrent soucieux de la valorisation de ce patrimoine religieux et, notamment lorsqu'ils reçoivent la visite d'étrangers, le considèrent comme un levier de développement possible. Le tourisme religieux leur apparaît comme une légitime mise en perspective et en usage du sacré, à l'instar de ces hauts-lieux que sont les monastères de Rila, Batchkovo ou Trojan, Krâstova Gora, l'église de Vanga à Rupite, vantés comme des réussites économique-religieuses (« ils y ont fait de beaux hôtels » me précise-t-on).

Il est fréquent que ces acteurs locaux impliqués dans la gestion des églises parlent moyens, rentabilité, investissements, retombées, en plus que d'appeler à une sensibilisation locale au patrimoine sacré. Cette sorte de « libéralisme du croire », loin d'une simple marchandisation du religieux, signale l'apparition, dans le domaine du patrimoine religieux comme ailleurs, d'une sphère d'autonomie dans laquelle on peut s'engager à titre individuel et collectif<sup>197</sup>. On est d'autant plus ouvert aux perspectives de

---

<sup>197</sup> Le couvent (*métoha*) dans lequel j'avais pour habitude de loger à Samokov a ainsi connu en quelques années une évolution sensible, avec l'apparition d'un tourisme local, national mais aussi international : une boutique flambant neuve d'objets pieux et de souvenirs a pris place en 1997 à l'entrée du couvent ; aux chambres austères, sanitaires insalubres et prix dérisoires ont peu à peu succédé des locaux repeints, des prestations rénovées et des tarifs revus à la hausse... Rejeter cette dimension économique du religieux serait méconnaître les spécificités de la situation que connaît un pays comme la Bulgarie, dans lequel le religieux constitue un des domaines d'expression parmi d'autres de la liberté individuelle et collective, mais aussi un enjeu de développement, tout en puisant dans la tradition. J'ai sur ces questions l'opinion inverse d'un ethnologue italien rencontré lors d'un rituel de *nestinarstvo* à Bâlgari (région de Strandja), qui conspuait une pratique devenue à ses yeux « complètement commerciale » : les danseurs étaient payés, le rite était très médiatisé et présenté comme un show télévisé, des jeux d'éclairage et une illustration musicale folklorisante venaient dramatiser la mise en scène, etc. Or, précisément pour ces raisons, on se trouvait à mes yeux en plein « terrain », en pleine production, reproduction, superproduction d'une tradition, dans un village surinvesti par les journalistes et les ethnologues ; on pouvait littéralement sentir un double contexte de folklorisation et de mise en scène, d'exposition d'une intimité rituelle, et d'explosion des cadres culturels du rituel, par la médiatisation, la foule cosmopolite, la libéralisation du rituel.

développement qu'offrirait un certain tourisme religieux, que la religiosité a été réaffirmée à proportion de sa dévalorisation par le régime socialiste. Le religieux est une image de soi retrouvée, que l'on mobilise en même temps à des fins de *self-presentation* et de *self-knowledge* (Herzfeld, 1987), dans la communauté locale comme vis-à-vis des étrangers. Par la réappropriation du *locus* religieux, la mobilisation pour la préservation et la gestion des lieux de culte, les habitants s'identifient à un territoire sacré auparavant nié ou manipulé, et dans lequel aucun investissement personnel n'était possible du fait de la captation d'héritage culturel par l'Etat socialiste<sup>198</sup>.

### Emulation religieuse locale et « valeur ajoutée » miraculeuse

Une distinction se fait jour entre la ville ancienne organisée autour de la rivière *Tchaïa* et du défilé rocheux, où de nombreux lieux culturels puisent dans l'occupation ancienne de l'espace environnant, notamment les surplombs et les hauteurs naturelles, et la ville moderne : les églises renvoient à une identification topographique par quartiers (on est de *sveti Gueorgui* ou de *sveta Bogoroditza*) mais aussi par traditions. Dans les parties anciennes de la ville, l'insertion patrimoniale de l'église dans le quartier est particulièrement revendiquée, bien que sa place dans la vie de quartier varie selon son « sacré » spécifique. L'église *Sveta Bogoroditza Blagovechtenié*<sup>199</sup> située au cœur du vieux quartier, est très visitée car s'y trouve la « fille » de l'icône miraculeuse de *Batchkovo* ; cette spécificité identifie l'église aux yeux de ses fidèles, notamment de ces groupes de femmes qui se réunissent au jour le jour pour aider à la vie du temple mais aussi deviser à l'ombre des arbres de la cour. Parlant de leur « coin », et de la religion, comme autant de lieux familiers et d'activités quotidiennes pour elles, la narrativité religieuse sert peu à peu à raconter des vies<sup>200</sup>...

Ce sont donc aussi les habitudes des habitants du quartier et ce que l'on pourrait appeler la « capacité d'accueil », au sens large, de l'église, sa capacité à articuler différentes fonctions sociales, qui en désignent l'importance locale. La *ribnata*, comportant une grande cour et des bâtiments (maison du prêtre, *trapezaria* – salle à manger,

<sup>198</sup> La lutte contre le religieux ne prenait pas tant la forme d'une interdiction et d'une destruction, que d'une confiscation idéologique du religieux à des fins autres que religieuses (culturelles, scientifiques, ludiques...), qui visaient à couper tout lien de familiarité avec un patrimoine dès lors ressenti comme vestige. Le fait que le religieux est d'autant plus « subjectivé » qu'il était auparavant « objectivé » explique aussi l'engouement pour les pratiques festives telles que le *kourban*, qui sert souvent de moteur social et convivial du religieux. Le *kourban* s'avère d'ailleurs propice à la conciliation du religieux et du festif, voire constitue, dans le cas de *Trifonovden* par exemple, un véritable événement ludique et commercial. Sous le vocable *kourban*, on désigne aussi la fête, dont la spécificité religieuse se fond, comme argument, dans des pratiques ludiques : un jour chômé éventuellement, un pique-nique, une excursion, un bal champêtre, une petite foire. Le religieux sert de pierre de touche à un ensemble de relations sociales qui l'impliquent dans un cadre plus large.

<sup>199</sup> Egalement nommée *ribnata* (« poissonneuse ») car dans la crypte située sous le bâtiment, se trouve un petit bassin dans lequel évoluent des poissons.

<sup>200</sup> Ainsi d'une des habituées de la *ribnata*, *Baba Maria*, octogénaire, née à *Serrès*, en Macédoine grecque, puis « déplacée » à *Gotze Deltchev*, où elle s'est mariée après la guerre, avec un « Macédonien » dont le père gréco-bulgare fut interné 20 ans à *Thessalonique*...

remises) formant une enceinte, est apte à accueillir les réunions quotidiennes de *babi* venant passer un moment ensemble, ainsi que ces moments-clés de la vie culturelle du quartier que sont les *kourbani*, et qui nécessitent de la place pour les animaux, le rassemblement de toute la population, des installations pour les opérations de boucherie et de cuisine, etc.

Parce qu'elle dispose d'un espace pratico-rituel adapté, cette église joue à l'échelle d'Asénovgrad un rôle comparable aux églises de village, ou aux nombreux petits monastères que compte la campagne bulgare ; elle peut accueillir les *kourbani*, qui sinon se déroulent dans les chapelles situées en périphérie de la ville, parfois assez loin, là où l'espace le permet. C'est le cas de la chapelle sveti Todor, le long de la route de Kârdjali, à un kilomètre d'Asénovgrad : rénovée récemment, elle se situe au milieu de champs plats, un lieu idéal pour le *kourban* qui s'y déroule à *Todorovden* (premier samedi du carême de Pâques)<sup>201</sup>.

Vu par le prisme de l'organisation d'un rituel comme le *kourban*, un lieu de culte comme la *ribnata* est représentatif d'un type d'espace, le quartier (*mahala*) qui enchâsse des caractéristiques rurales et urbaines. De même, les chapelles situées « en ville » jouent un rôle micro-local important : en l'absence de liturgies régulières, leur gestion quotidienne est laissée à des femmes du quartier, qui s'y retrouvent, l'entretiennent, y chantent parfois. Dans un contexte religieux marqué par une abondance de légendes et de récits (Marinova, 1996, 1998b), l'appartenance à telle église suscite parfois une émulation, au quotidien comme dans les occasions solennelles et festives.

On évoque les qualités miraculeuses de son église (du fait d'une icône, d'un *aïazmo*, d'une relique, etc.), on déplore l'état de telle chapelle par rapport à celles des autres quartiers, on affiche la fierté que procure la restauration d'une icône ou l'organisation d'un *kourban*. L'attachement aux particularités sacrales des lieux de culte locaux se perçoit sans détours dans la réplique agacée de *baba* Dantche, de l'église sveti Gueorgui, lorsque je lui fais remarquer que beaucoup de gens vont à la *ribnata*, l'église *Blagovechténié*, probablement la plus réputée de la ville, parce qu'elle recèle une icône miraculeuse de la Vierge et une source sacrée : « comment ça, nous n'avons pas d'icône miraculeuse ? Nous en avons cinq ! » et de me les citer ainsi que leurs attributs respectifs.

---

<sup>201</sup> Cette fête constitue l'une des phases de l'entrée dans le carême pascal ; ce jour-là, on réalise un *kourban* de haricot (*fassoul kourban*) sans viande. Sveti Todor, saint du VI<sup>e</sup> siècle, est associé au respect du carême : en leur disant de refuser toute nourriture, il a sauvé ses correligionnaires de la manœuvre impériale destinée à les souiller en arrosant leur nourriture avec le sang d'animaux immolés.





Eglise Sveta Bogoroditza  
Blagovestenié, un espace  
adapté à la pratique des  
*kourbanii* (en haut à gauche)

Eglise Sveta Troïtza (ci-  
dessus).

Religion et nation : à côté des  
offrandes (chocolats, *rotija*),  
un portrait de Vassil Levski,  
héros révolutionnaire bulgare  
(église sveti Nikolaï)

*Asenovgrad, un topos sacré riche en lieux de culte*

Le rapport au religieux s'inscrit dans une prise de conscience et une mobilisation vis-à-vis d'une spécificité locale, insérée dans un topos sacré régional. Il y a par ailleurs une sorte d'investissement dans le miraculeux, qui vient identifier et différencier les églises, les chapelles, les quartiers, et par rapport auquel on ne doit pas être en reste : il faut pouvoir soutenir la comparaison non seulement avec les églises voisines, disposant de reliques « fortes », d'icônes miraculeuses ou d'une source bienfaisante, mais aussi avec les autres « hauts-lieux sacrés » d'une région bien lotie, entre le monastère de Batchkovo et *Krâstova Gora*, un sommet voisin en pleine expansion religieuse, sur lequel ont été édifiés plusieurs chapelles et des bungalows pour accueillir les pèlerins. Cette « surenchère au miracle » est perceptible derrière les propos d'Arguire Maltchev, un sexagénaire de Plovdiv, ancien élève du collège uniate français Saint-Augustin, vantant les mérites des reliques de sveti Kiprian, déposées à l'église Sveta Troïtza, où il fait fonction de diacre. Cette église située en centre-ville, réputée pour être la première entièrement contruite par des Bulgares, et bien que fort belle, avec ses dômes, ses

coupoles et son clocher neuf, ne semble pas bénéficier du prestige de la fameuse *ribnata*, avec sa source miraculeuse et son icône miraculeuse, « fille » de celle de Batchkovo.

C'est Arguire qui a ramené de Grèce ces reliques préservées dans une petite chapelle et assorties d'une pancarte « ne touchez pas les reliques [*mochtite*] », ainsi que celles de Sveti Mina et Sveti Panteleïmon. Selon lui, les reliques de Kiprian sont particulièrement efficaces contre les sorts, les sorciers, les maléfices envers les animaux<sup>202</sup>. Le caractère miraculeux, la plus-value sacrale, viennent donner sa coloration spécifique à l'engagement religieux : en conférant à la ville une valeur ajoutée religieuse, une identité transmutable en objet d'intérêt, de curiosité, voire d'investissement, et bien sûr de culte, la « charge » miraculeuse concrétise cet engagement, lui donne le poids d'un acte social palpable, ne cantonne pas la foi à la seule dimension spirituelle.

Outre la reconnaissance de la communauté par elle-même, la visibilité extérieure, la légitimation par la réputation et la respectabilité jouent un rôle dans la teneur et la forme de l'engagement religieux, qui tout en étant formulé comme intériorité, besoin intime, désir profond, suppose aussi une démonstrativité et une visibilité. L'acte religieux passe par des effets concrets : un *kourban*, la restauration d'une chapelle, l'organisation d'un pèlerinage<sup>203</sup>. Il est lui-même mis en sens dans une « socialité religieuse » plus large par rapport à laquelle il prend sa signification : l'effort pour avoir son pèlerinage local au même titre que d'autres villes, le développement de spécificités rituelles qui donnent à la communauté sa particularité, la prise en charge du patrimoine religieux comme travail de soi-même sur soi-même et sur son image.

L'exemple suivant, observé lors des liturgies du carême pascal (le 25 mars 2000), illustre cette forme d'émulation implicite par la ferveur. Dans l'église *Blagovechténié* (la fameuse *ribnata*) la liturgie se termine par les hymnes acathistes<sup>204</sup>. Les fidèles quittent peu à peu le temple, seules quatre femmes continuent à chanter, face à l'icône de la vierge. La *popadija* (femme du pape) leur dit d'arrêter, leur faisant remarquer que la messe est finie : offusquées, elles rétorquent qu'elles ont le droit de chanter autant qu'il leur plaira. Le groupe est mené par Blagovesta, une sexagénaire qui souffre d'un sévère handicap physique, l'empêchant de marcher. Alors que je lui demande pourquoi elles continuent à chanter après l'office, elle s'empresse de préciser : « nous ne chantons pas, nous prions ». Aujourd'hui est sa fête (*imenden*), et elle me convie à les suivre. En chemin elle m'apprend qu'elle souffre d'arthrose, ce qui est à ses yeux la preuve qu'elle est une grande pécheresse.

Nous arrivons à un petit magasin dans lequel nous nous asseyons. Nous dégustons

---

<sup>202</sup> Ce « privilège » qui consiste à recueillir des reliques pour en doter l'église, ainsi que ses connaissances en matière liturgique, confèrent à Arguire le statut particulier d'un homme de connaissance qui, sans être prêtre, joue un rôle de premier plan dans la vie de l'église. Il conseille, voire corrige, les prêtres, notamment les novices, sur des sujets aussi divers que la manière de faire le prêche, le chant ou encore les relations avec les fidèles.

<sup>203</sup> On pourrait aussi citer l'ouverture d'une classe de soutien dans le cas de la communauté uniate de Kuklen, gros bourg de 8000 habitants des environs d'Asénovgrad.

<sup>204</sup> Chants spéciaux dédiés à la Vierge, chantés seulement lors du carême pascal.

des anchois sur du pain, des bonbons et du soda, puis elles m'expliquent qu'elles ne font pas vraiment partie du *drujestvo*, la compagnie de chant, mais qu'elles chantent entre elles, notamment des chants religieux dont elles composent les textes, sur des airs traditionnels légèrement remaniés. Elles ont commencé à chanter (prier) il y a longtemps : elles le font non seulement pour la Bulgarie, mais pour le monde entier. Blagovesta mène ce groupe avec énergie, décidant des chants à exécuter, tenant et détenant la parole lorsqu'il s'agit d'expliquer leurs convictions religieuses : lorsqu'elles chantent, ses compagnes sont nettement moins expressives qu'elle et semblent se plier à ses volontés. C'est alors qu'elle me confie qu'elle est une cousine de Lélé Olga, la grande figure mystique locale, et qu'avec ses amies, elles se réunissent régulièrement toutes les quatre pour chanter. Elle explique, faisant référence à sa parenté avec Lélé Olga : « on a la foi dans le sang, dans cette famille ». Cette pratique en petit comité s'avère ainsi un décalque fidèle des idées et comportements d'Olga, ainsi que du *drujestvo* qui réunit les femmes croyantes de la ville.

### Une métaphore familiale : liens de parenté et liens de localité

Les liens religieux locaux se tissent selon des mécanismes qui visent à densifier les relations : à ce titre, la métaphore familiale est fréquemment tissée dans le domaine religieux, et constitue l'un des ressorts d'un « être ensemble » comparable du groupe familial et du groupe religieux. Ainsi du pèlerinage de *prépolovénié* (25 jours avant Pâques, à la mi-carême), lors duquel a lieu la réunion de deux icônes de la Vierge, celle du monastère de Batchkovo et celle de l'église *Sveta Bogoroditsa blagovechténié*.

Les deux icônes sont considérées comme mère et fille : la procession annuelle qui consiste à porter l'une à la rencontre de l'autre s'apparente ainsi à des retrouvailles, à la réaffirmation d'un lien de parenté (Baeva, 2000 : 68). La manière dont les icônes ont acquis ce lien de filiation, et les raisons pour lesquelles ce lien doit être rituellement et périodiquement renoué, prend sa source au confluent de l'histoire du pays et d'histoires locales particularisées. A la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, la lutte des Bulgares contre les tentatives d'assimilation par les Grecs bat encore son plein. C'est en 1894, lorsque le monastère de Batchkovo et certaines des églises de la ville deviennent bulgares, que ce pèlerinage prend forme : il s'agit « d'un côté de retirer l'initiative aux Grecs, de l'autre d'affirmer la "bulgarité" du monastère de Batchkovo » (Marinova, 1998 : 14).

Jusque-là, la population grecque accomplissait, aux alentours de Noël, une procession à *Asenova Krâpost*, la forteresse de l'époque byzantine située à quelques kilomètres de la ville, et comportant une église. Les Bulgares, dans le but de s'affirmer comme religieusement, mais surtout nationalement distincts, décalent leur pèlerinage (*chestvié*) dans l'espace et dans le temps : il se déroulera dès lors à Batchkovo, au cours du cycle pascal. Dans le même temps, un quartier bulgare prend forme vers ce que l'on appelle « l'*aïazmo* aux poissons »<sup>205</sup>. Les habitants de ce quartier (*mahala* de *Tchiprohori* ou *Ambélino*, comme il est encore appelé aujourd'hui) demandent aux autorités religieuses une église et une icône permettant de dédier cette église, de la

<sup>205</sup> Comme nous l'avons déjà dit, la source autour de laquelle s'est construite l'église *sveta Bogoroditsa Blagovechténié*, et qui lui vaudra son surnom de *ribnata* (poissonneuse).

consacrer à un saint : c'est ainsi qu'une copie de l'icône de Batchkovo aurait été « donnée » aux Bulgares par le monastère, en même temps que l'église *sveta Bogoroditza*.

En disant que l'icône d'Asénovgrad est la fille de celle de Batchkovo, on opère en quelque sorte la synthèse de cette succession d'événements, qui prend pour cadre la compétition entre identités religieuses et nationales. Ce maillage religieux local affirme l'identité nationale bulgare du territoire, la prise en main par les Bulgares de leur patrimoine religieux prenant forme par la filiation de deux éléments centraux de la religiosité locale, les icônes miraculeuses, et par leur « réunion » symbolique à *Prépolovénié*. On raconte que c'est une mystique locale, Baba Sultani Chichmanova, qui se voyant révéler en rêve leur lien de parenté, aurait décidé qu'il fallait dorénavant réunir les icônes lors d'un pèlerinage : depuis, on emmène la « fille » voir sa « mère », et on prend soin d'embrasser d'abord la « mère » puis la « fille »<sup>206</sup>.

Par la métaphore familiale, parentale, on approprie et qualifie le territoire, à l'instar des liens de parenté qui unissent les icônes de saint Constantin des villages où se pratiquent les *Anasténaria*, et qui sont la cause de processions en guise de « visites de famille » : « il est aussi de coutume d'effectuer des sorties nocturnes d'un village à l'autre, car le saint (i.e. son icône) d'un village doit visiter son "frère" de l'autre village » (Megas, 1982 : 125). Que les icônes soient dotées d'une filiation, atteste qu'elles sont créditées d'une personnalité, d'une biographie. L'icône miraculeuse du monastère de Batchkovo aurait été léguée au monastère par l'épouse de Bakouriani, fondateur du monastère, en 1098<sup>207</sup>.

Son nom de *Pétritziotissa* (on dit aussi *Sveta Bogoroditsa Petritchka*) provient d'un village proche du monastère, mais elle était également appelée *Vlaherniotissa*, en référence à la Vierge protectrice de Constantinople<sup>208</sup>, ce qui la reliait au centre impérial. Elle a notamment acquis sa force miraculeuse à la suite de sa « disparition »<sup>209</sup> puis de sa redécouverte au XVII<sup>e</sup> siècle par un berger du monastère, dans les environs de Batchkovo, précisément au lieu-dit *Klouviata*. On raconte qu'elle aurait brillé pour signaler sa présence. Après avoir regagné le monastère, elle serait repartie « d'elle-même » plusieurs fois à l'endroit où elle fut retrouvée, ce qui a suscité un autre pèlerinage, qui se déroule encore actuellement entre Batchkovo et Klouviata.

<sup>206</sup> Une autre légende vient sanctifier l'église en question : une nuit, une *popadija* nommée Fanka aurait eu la vision d'une procession d'anges descendant de Batchkovo pour accomplir la messe dans l'église d'Asénovgrad, appelant ainsi à matérialiser le lien entre les deux temples.

<sup>207</sup> Dans la typologie iconographique, elle représente la Vierge *glycophiloussa*, qui embrasse tendrement son enfant. Malgré les inscriptions en géorgien du revêtement initial, donné par deux frères géorgiens en 1311, on estime qu'elle est probablement l'œuvre d'un maître local du XI<sup>e</sup> siècle (Bakalova, 2001 : 266). Je remercie Mégléna Zlatkova de m'avoir fait part de sa documentation sur le sujet.

<sup>208</sup> En référence au « couvent des Blachernes, lieu du culte de la Vierge le plus important de Constantinople » dès l'Antiquité tardive (Besançon, 1994 : 157).

<sup>209</sup> Certains estiment qu'elle aurait été cachée par des moines avant l'incendie du monastère par les Ottomans.

## La religion en nature

Ce pèlerinage, relaté par la fresque qui recouvre le mur de la *trapézaria* (réfectoire) du monastère, a lieu le deuxième jour de Pâques : l'icône, entourée de fleurs, juchée sur un brancard que les pèlerins se relaient pour porter, est menée en procession jusqu'au lieu supposé de sa redécouverte. La procession matinale emprunte un circuit précis, passant par des oratoires situés en pleine nature et des *a'azma*, dont l'un est équipé pour que s'y pratique un *kourban*, autant d'étapes lors desquelles on opère des bénédictions. Une foule assez dense se tient à cet endroit, proche de la grotte de *klouviata* où une chapelle rudimentaire a été aménagée.

Un escalier mène à cette enclave rocheuse ; on y attend patiemment d'accéder à la chapelle simplement munie d'une icône et ornée des fleurs et des cierges déposés par les pèlerins. La plupart viennent ainsi passer la journée, mettre les cierges, recevoir la bénédiction et manger le *kourban*. La procession est une occasion de promenade, de pique-nique ; c'est aussi l'occasion de se retrouver entre habitués des célébrations religieuses de la région, dont certains sont apparemment bien connus des pèlerins<sup>210</sup>. Dans la queue, quelques *babi* poussent pour accéder à la chapelle et se mettent à entonner des chants religieux : une activité collective qui les identifie fortement, et dont elles ne se privent pas dans ces occasions.



<sup>210</sup> On me confie qu'il est facile de reconnaître les femmes du *drujestvo*, car « elles portent toutes un foulard sur la tête », en quoi elles ne se distinguent cependant pas des autres *babi*...

### *La chapelle rupestre de Klouviata, dans les environs de Batchkovo*

L'exemple de Klouviata illustre, dans le cadre localisé de la région d'Asénovgrad et de Batchkovo, les rapports étroits entre nature et religion : en Bulgarie, de nombreuses grottes, sources, collines ou montagnes accueillent des célébrations religieuses ou sont des protagonistes à part entière de légendes religieuses. Les lieux mêmes illustrent une configuration naturelle ou naturaliste du religieux, la chapelle de Klouviata étant pour le moins rudimentaire, et ne semblant pas faire l'objet d'un entretien régulier : l'icône extérieure est très détériorée et sans valeur, la grotte est délabrée et sombre. Ce « primitivisme » suggère un état de dépouillement, une sorte d'« état de nature », en l'occurrence quasi-minéral, conforme à l'idée que l'on se fait d'un mode de vie religieux valorisé dans la tradition orthodoxe, l'érémisme. L'histoire de la *Pétriziotissa*, à l'instar de celle de saints comme Jean de Rila, renvoie à une retraite fusionnelle dans la nature, dans la proximité spirituelle avec la Création, loin des hommes et de leur société (ce qui n'empêche pas ces histoires légendaires de jouer par ailleurs un rôle politique, dans le cas de saint Jean de Rila).

Ce mysticisme de la nature rejoint une conception plus globale de l'environnement comme réceptacle de l'esprit, y compris l'esprit national, la montagne, le *Balkan*, étant un refuge du soi bulgare (Deyanova, 1998 ; Brunnbauer et Pichler, 2002 : 83-92 ; Todorova, 1997 : 55) face aux vicissitudes de l'histoire, et en premier lieu la période ottomane. Une pancarte affichée sur la chapelle de Klouviata rappelle d'ailleurs que les dégradations endommagent un patrimoine national : « celui qui dégrade ne se sent pas bulgare » est-il annoncé, comme la conjonction évidente d'un site naturel, d'un espace religieux et d'un esprit national. Les chapelles et monastères isolés indiquent également, ou suscitent un rapport à l'environnement comme objet de vénération, site solennel « naturellement » sacré au sein duquel ces bâtiments forment des enclaves en quelque sorte « culturellement » sacrées.

On valorise autant le panorama que les caractéristiques géologiques et l'histoire religieuse de ces sites monastiques, générateurs de sacré à plusieurs titres : comme supports d'une histoire ou d'une légende, mais aussi en tant que tels, comme milieux naturels préservés, propices à l'isolement et la sérénité. Le fait de construire un édifice religieux sur un site précis peut s'appréhender comme un devenir-nature du temple et un devenir-temple de la nature. Des grottes-chapelles telles que celle de Klouviata, ou la grotte dans laquelle aurait séjourné *sveti* Ivan Rilski dans les environs de Bobochevo, village de Macédoine<sup>211</sup>, constituent des ensembles discrets et secrets, parfois difficiles à localiser, restés à l'état minéral, seulement recouverts de quelques signes culturels. Le lieu est censé porter lui-même sa « charge » religieuse, et les seuls signes de son occupation rituelle périodique sont de vieilles icônes détrempées, le dépôt noirâtre des cierges consumés ou les traces de cire sur les parois, quelques restes de pratiques votives : fleurs sèches, pièces de monnaie, petits billets contenant les noms d'une famille pour laquelle on est venu prier...

La mythologie religieuse de la nature, composant une sorte d'histoire naturelle de la religion locale, s'inscrit dans une topographie et passe par des manifestations périodiques

---

<sup>211</sup> Dans lequel j'ai séjourné en mai 1997 et qui constitue le terrain de référence de Sandrine Bochev (2002b, 2002c).

<sup>212</sup> . Qu'une icône soit enfouie dans la nature, conférant sa sacralité au site en même temps que sa naturalité à l'icône, qu'un morceau de la croix du Christ repose quelque part à Krâstova Gora, ou que la région ait accueilli la Vierge et son enfant en fuite, lesquels l'auraient doté en retour de richesses naturelles utiles aux hommes (Marinova, 1998b), le lien entre le religieux et le territoire conçu comme composante naturelle vise à asseoir une présence humaine au sein d'un espace naturellement et spirituellement harmonisé <sup>213</sup> . Cette écologie sacrée est d'ailleurs une composante récurrente du culte des saints en Méditerranée, « une religion terre à terre, aussi parce qu'elle s'inscrit généralement dans le paysage (les signes de la présence surnaturelle ont souvent été localisés dans des pierres, arbres, sources et sommets). Les territoires de grâce qu'elle dessine s'emboîtent avec les niches écologiques et les réseaux de communications qui ont fait l'histoire de la Méditerranée » (Albera, 2005b : 144).

Le rapport à la nature, au paysage, le sentiment d'insularité qui naît de l'insertion d'une pratique cultuelle dans un environnement naturel déterminé devient l'une des composantes du religieux, qui s'étend ou se déplace de ses monuments, de ses foyers consacrés, vers ses sites, ses reliefs et ses paysages : un religieux ancré en nature, révélé par son environnement. Ce rayonnement est particulièrement manifeste lorsqu'il s'agit de marquer une territorialité du sacré en cours d'expansion ou au contraire menacée, morcelée et donc sujette à différentes formes de réappropriation, confrontée à d'autres formes de territorialité du sacré <sup>214</sup> .

Dans des régions où la « concurrence » religieuse était forte, notamment à l'époque ottomane, et dans des zones fortement sanctuarisées telles que les montagnes (où se trouvent les monastères les plus prestigieux), les marquages sacraux du paysage abondent, de même que les manières de l'arpenter et le célébrer rituellement. Les pèlerinages qui gravitent autour du monastère de Batchkovo relient ce point névralgique de la carte sacrée de l'orthodoxie bulgare aux éléments (paysagers, urbains, villageois, patrimoniaux) du sacré qui l'entourent ; des lieux à forte charge sacrée comme Krâstova Gora requalifient un espace naturel en espace sacré et culturel.

<sup>212</sup> Hormis les pèlerinages tels celui de Klouviata, beaucoup de légendes de la région d'Asénovgrad prennent pour décor un triangle géographique Asénovgrad-Batchkovo-Krâstova Gora, dans lequel la forteresse Asénova Krâpost est également un élément de décor récurrent (voir la carte dans Kisiov, 1999).

<sup>213</sup> Cette écologie sacrée se retrouve dans la cosmologie traditionnelle, qui attribue aux saints des fonctions de régulation et de contrôle des éléments naturels : sveti Ilija maîtrise des phénomènes atmosphériques comme la grêle et en use parfois pour signifier sa colère ; sveti Trifon veille sur la vigne et lutte contre ses parasites ; sveti Gueorgui marque la victoire du printemps sur l'hiver et veille sur les activités pastorales... Le temps de la nature y coïncide avec le temps du sacré, dans lequel l'homme est un élément parmi d'autres.

<sup>214</sup> Que l'on pense à la notion de « corps mystique », introduite par Kantorowicz. Denis Cercllet propose un commentaire de cette notion à partir de l'exemple hongrois, étudié par Andras Zemplény, de l'exhumation des reliques des héros nationaux enterrés hors de l'espace national : « notons que les territoires retranchés à la Hongrie par le Traité de Trianon (1920) ne sont pas concernés. Cela signifie-t-il que, malgré ces transformations politiques et territoriales, le corps mystique a conservé son intégrité ? », (Cercllet, 2001 : 16). Ainsi, le(s) territoire(s) du sacré ser(ven)t-ils tout autant à recomposer et réaffirmer l'imaginaire que la réalité de la communauté, nationale dans le cas présent.

Le tourisme religieux, répandu en Bulgarie, s'inscrit souvent dans cette célébration d'une nature-sanctuaire, qui va des visites de monastères aux rites champêtres en passant par les processions aux chapelles et sanctuaires d'un territoire communal, étant souvent l'occasion de sorties et de pique-nique en famille, entre amis, ou de *kourbani*. Comme nous l'avons déjà noté, la Bulgarie et ses attributs naturels, notamment les montagnes, sont perçues par les croyants comme un refuge naturel du religieux, autant que des lieux de la mémoire nationale. Tout comme elle est censée avoir fourni un refuge aux communautés chrétiennes, la montagne sert de refuge, de cachette, d'écrin à des emblèmes fondamentaux : icônes, croix, trésors que l'on peut retrouver par miracle ou par voie magique<sup>215</sup>. Lorsque ces « trésors » touchent au domaine religieux, ils jouent généralement un rôle dans la genèse d'un mouvement religieux local.

Le morceau de la vraie Croix du Christ dont on dit qu'il repose quelque part à Krâstova Gora, est au centre d'un récit qui mobilise une vaste partie de l'histoire et du territoire du christianisme oriental : cette relique aurait d'abord été emmenée par Hélène, mère de Constantin et découvreuse de la Croix, de Jérusalem à Constantinople. Elle aurait, bien plus tard, été rachetée par des Russes ou des Géorgiens aux Turcs, devenus entretemps maîtres de la ville, puis enfouie après diverses pérégrinations à Krâstova Gora. La narrativité légendaire conjugue les espaces et les temporalités pour universaliser, en quelque sorte, l'« ici et maintenant », et offre en raccourci une histoire globale du local. On se rappelle également que la *Petritziotissa* de Batchkovo, icône « géorgienne » de par son premier propriétaire, disparaît alors que les Turcs brûlent le monastère, puis est redécouverte par un berger bulgare, guidé par un « éclat » dans la montagne.

A la trame de l'histoire naturelle de la religiosité locale, à une sorte de « naturalité » du sentiment religieux local, se mêle la grande histoire du christianisme oriental et l'histoire nationale avec ses revers. Ce qui est mis en récit, c'est un « règne du royaume de Dieu », suivi d'une période plus ou moins longue de troubles et de dangers, que viennent surmonter la résurgence et le triomphe de la vraie foi, la résurrection. La Bulgarie se présente, dans ces récits, comme conservatoire naturel de la permanence spirituelle, enfouie, endormie, mais jamais morte, toujours promise à sa réapparition, à l'instar des légendes du retour de l'empereur Constantin à Constantinople. Tzarigrad et Jérusalem sont deux berceaux, terres plus ou moins lointaines dont vient le religieux, la Bulgarie lui fournissant une terre d'accueil. La conception d'un continuum géographique et historique du religieux, qui enchevêtre religion locale et religion universelle, puise dans l'intuition d'un corps mystique de la nation, liant les caractères culturels qui « nous » identifient comme représentants d'un esprit national particulier, à une « vérité » religieuse transcendante.

<sup>215</sup> Assez répandue, la croyance en des trésors datant souvent des premiers souverains bulgares, qui viennent se rappeler aux élus par certains signes qu'ils parviennent à interpréter (rêves, arc en ciel, phénomènes naturels hors-normes), est à rapprocher de cette conception de la nature en général, de la montagne en particulier, comme réservoir et conservatoire de richesses symbolisant le passé national ou local. Butins de *haïduti*, trésors protobulgares, icônes, il n'est pas rare que des chasseurs de trésors ratissent la montagne au gré de leurs intuitions et de leurs croyances. *Diado* Mitko, le patriarche de la famille karakatchane qui nous logeait à Samokov, avait tenu à nous emmener sur la colline de Rido, qui surplombe l'est de la ville, afin de nous montrer les endroits qu'il devrait selon lui prospecter pour découvrir un trésor datant de la période ottomane.



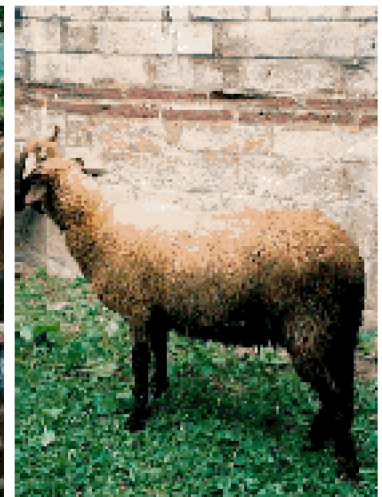
Ainsi, la religion est tout à la fois projetée en un lieu lointain et dans l'intériorité du sujet religieux, lui-même inscrit dans un territoire sacralisé. On peut en voir certains effets dans les manifestations d'un sentiment spirituel « traditionnel » incluant des croyances et des ritualités très variées, emblématique d'un rapport « localisé » au sacré. A l'instar d'Asénovgrad, on ne compte plus les « deuxième Jérusalem » (*vtorjat Ierusalem*) et les révélations locales d'un destin universel du peuple orthodoxe bulgare. Il s'agit d'établir une parenté profonde entre communauté sociale (locale ou nationale) et communauté religieuse (ou rituelle). Le religieux rejoue aussi et refonde une historicité antésocialiste : le remodelé d'une Bulgarie unifiée et cohérente se fait simultanément autour de l'église et de l'histoire nationales, de l'héritage byzantin et de la vie locale.



*Kourban* de l'Assomption (*Uspenie Bogoroditchno*), monastère de Batchkovo, 15 août 2002

Lors de la fête, les fidèles vivent, mangent et parfois dorment sur les lieux (en bas à gauche).

Un animal offert au monastère (en dessous)



*Kourban* de l'Assomption (*Uspenie Bogoroditchno*), monastère de Batchkovo, 15 août 2002.

### III *Anasténaria-Nestinarstvo* : rituel local, translocal, transnational

## 1) La stratégie antique contre l'événement moderne

### Un « classique » de l'anthropologie balkanique

Asénovgrad constitue un exemple de *topos* sacré au sens large d'un territoire, d'un maillage religieux et rituel local. La construction territoriale en question puise autant dans ses particularités microlocales que dans des échelles larges, où la territorialité le dispute à la mobilité (qu'il s'agisse de l'importation de reliques, des pèlerinages, du passé byzantin...), où la topographie et l'histoire deviennent tributaires l'une de l'autre, où différentes caractéristiques du territoire sont mises en relation dans le cadre rituel (milieu naturel dans le cas du pèlerinage à *klouviata*, agriculture s'agissant de la viticulture et du *kourban* de saint Trifon). A tous points de vue, le « local » n'est pas un monde clos, mais une échelle dans laquelle se superposent de multiples niveaux d'appréhension, qui engagent des échelles plus réduites (individuel, microlocal) et plus vastes (nationale, internationale). C'est en croisant ces échelles que l'on parvient à désigner des régimes mobiles de l'activité rituelle et de sa réinvention perpétuelle. Car le rituel, qui donne le sentiment d'une densité locale, et dont le sens semble relever de la dimension locale *stricto sensu*, s'apparente en fait davantage à un travail de localisation. Il permet la convergence autour d'une conception et d'une construction commune du « monde local », le jour de son déroulement.

Comme nous le verrons plus loin, le *kourban* est l'un des éléments de cette construction du monde local dans le rituel. Ainsi lorsque le *kourban* fait l'objet d'un « retour au village » ou lorsqu'il vise à attirer un public vaste par son caractère festif, imbriquant une variété de parcours, de logiques, de points de vue, au propre comme au figuré. Mais cette construction du monde local n'a rien d'immuable, dans la mesure où, passé le rituel, chacun retourne à son parcours propre, parfois dans d'autres mondes locaux (par exemple dans la ville où l'on travaille). Il y a des contextes rituels partagés, mais aussi disputés, autrement dit des rituels qui non seulement font l'objet de discours, mais se voient chargés d'enjeux et de problématiques multiples en termes de signification de la tradition, de revendication d'antériorité, d'assignation culturelle, etc. Les *Anasténaria* (*Nestinarstvo* en bulgare) en sont un bon exemple : un détour par la Grèce, particulièrement la région de Macédoine (nord), et dans la région bulgare de Strandja (sud-est du pays), nous permettra non seulement d'appréhender notre objet d'étude dans un autre contexte rituel, mais de saisir les variétés d'échelles du fait rituel. Nous serons amenés à parler d'un rituel simultanément local et transnational, pratiqué par deux groupes nationaux distincts qui cohabitaient auparavant dans une même localité. Le cas grec sera plus particulièrement évoqué, qui nous permettra de décrire un type particulier de ritualité, et ce que l'on peut appeler un événement rituel.

Les pratiques de marche sur le feu connues sous le nom d'*Anasténaria* (en grec) et de *Nestinarstvo* (en bulgare) font partie des « grands classiques » de la ritualité (et de l'anthropologie) balkanique. Elles mettent en scène la relation privilégiée entre les saints Constantin et Hélène (fêtés le 21 mai ou le 2 juin, selon le calendrier retenu) et une confrérie composée d'*anasténarides* (*nestinari* en bulgare), lors des trois jours de célébration que comporte la fête <sup>216</sup>. Cette dernière comporte un ensemble dense

d'opérations successives et d'obligations, dont de multiples processions autour du village et ses lieux de culte (églises, chapelles, *obrotzi*, *aïazma* ou *aghiasma*), qui convergent toutes autour du *konak* ou *konaki*, considéré comme la maison des *anasténarides* et des icônes lors de la fête, en fait une église parallèle. L'aspect le plus spectaculaire du rituel, devenu le point culminant aux yeux des observateurs, est une cérémonie nocturne lors de laquelle les officiants dansent sur un tapis de braise, munis des icônes des saints et d'objets votifs divers. Lors de cette danse, préparée tout au long de la fête et accompagnée par la musique rituelle, les saints descendent sur les *anasténarides*, leur permettant de franchir le feu sans se brûler mais aussi de guérir leurs maladies psychologiques ou physiques, et éventuellement celles d'autres personnes qu'ils portent lors de leur passage sur les braises.

Ces rituels ont fait l'objet d'un grand nombre d'études de la part des folkloristes, ethnographes, ethnomusicologues, anthropologues, « natifs » comme « étrangers ». En Bulgarie comme en Grèce, les *Anasténaria/Nestinarstvo* ont été en quelque sorte hyperinvestis par les anthropologues, à coup de qualificatifs souvent évocateurs : « orgiaque »<sup>217</sup>, « dionysiaque » (« cérémonie des plus étranges, au caractère archaïque et dionysiaque », Romaios, 1949 : 9), « sacrificiel », « extatique », voire « chamanique » (Kaloïanov, 1995 : 111-125), leur conférant dans la ritualité populaire un statut particulier et même privilégié. La littérature et la documentation abondent, de telle sorte que le rituel est bien connu tant des savants que d'un public plus ou moins large ; avec les moyens de diffusion modernes, les *Anasténaria/Nestinarstvo* ont acquis une renommée internationale, comme en attestent les sites internet, les documentations touristiques mais aussi la composition du « public » (qui devient parfois acteur) lors de la fête.

On trouve, chaque année, des comptes-rendus très détaillés de ces cérémonies, avec le déroulement chronologique, des transcriptions de chansons, des photos, etc. dans les exemplaires de la revue *Thrakika* (Mihail-Dédé, 1978), consacrée aux coutumes thraces. De nombreuses pages ont été écrites au sujet du *Nestinarstvo* dans les villages de la région de Strandja, comprenant des descriptions ethnographiques, des tentatives de définition, des analyses comparatives (Arnaoudov, 1996 ; Vakarelski, 1974 ; Fol et Neïkova, 2000). Une foule d'articles, d'ouvrages, de descriptions plus ou moins savantes, touchant à l'ethnomusicologie comme à la parapsychologie, et ce dans de multiples langues, garnissent la bibliographie du rituel<sup>218</sup>.

<sup>216</sup> Il s'agit des *Anasténaria/Nestinarstvo* auxquels j'ai assisté. La durée est en fait variable, Megas parle d'une fête de sept jours.

<sup>217</sup> Romaios parle de conversions spontanées, de repas dans la forêt, d'orgies... La fascination pour l'antique rejoint celle pour un « sacré sauvage ».

<sup>218</sup> L'étude consacrée aux *Anasténaria* par l'américain Loring M. Danforth dans les années 70 et 80 (Danforth, 1989) constitue un moment significatif de leur anthropologie : elles sortent de leur spécificité balkanique, de la question des survivances de pratiques antiques et du contexte politique des déplacements de populations, pour être intégrées à la mouvance des *gender studies* américaines. Devenant un mode de résolution rituel des tensions familiales, notamment entre belle-mère et bru lors de l'installation de la mariée dans la famille de son mari (Danforth, 1991), les *Anasténaria* « gagnent » en universalité ce qu'elles « perdent » en antiquité.

Nous avons donc affaire à un « grand classique », qui est tout à la fois un rituel local prenant sens pour des populations déterminées, une coutume chargée d'une valeur nationale par les savants, une tradition de renommée internationale, mais aussi ce que nous appellerons un rituel translocal, qui articule entre Bulgarie et Grèce des lieux de production rituelle séparés autour de la mémoire d'une commune origine. Pour Mégas, les *Anasténaria* sont une coutume particulière de la fête des saints Constantin et Héléna, « que l'on trouvait primitivement dans un périmètre restreint près d'Agathoupolis, en Thrace orientale, mais qui a été ensuite diffusée en Macédoine, où les Grecs de cette région se sont installés après l'échange de populations effectué en 1923. Cette coutume – ou plutôt cérémonie – (...) se présentait sous sa forme la plus pure dans le petit village thrace de Kosti, qui était étroitement associé aux deux saints » (Mégas, 1982 : 122<sup>219</sup>).

Selon le folkloriste, « il est très probable (...) que les *Anasténaria* sont un héritage pré-chrétien trouvant ses origines dans les orgies du culte dionysiaque », ce dont il trouve des preuves dans la localisation géographique du rituel et l'état de transe des adeptes, rappelant selon lui les Ménades. Ivanitchka Gueorguieva note quant à elle une double influence « protochrétienne » et « paléobalkanique » : si « la population de la Strandzha a conservé, sous une forme archaïque, l'une des manifestations du culte du début du christianisme, combinant la célébration de l'empereur et celle des saints », le *Nestinarstvo* comporte « une série d'éléments pré-chrétiens. Ce phénomène a sa source dans la culture paléobalkanique, dont les Bulgares et les Grecs sont les héritiers actuels » (Gueorguieva, 2001 : 258 ; voir aussi Fol et Neïkova, 2000). Concernant les *Anasténaria/Nestinarstvo*, on pourrait pourtant s'interroger sur le fait que le récit rituel renvoie fort souvent à l'époque ottomane<sup>220</sup>, ou que les pratiques rituelles en question peuvent présenter des similitudes avec celles de certaines confréries musulmanes telles que les Mevleviye, ordre soufi connu sous le nom de Derviches tourneurs (Zarcone, 2004 : 278, 290)<sup>221</sup>.

<sup>219</sup> C'est d'ailleurs la photographie d'un *anasténaris* qui illustre la couverture de cet ouvrage.

<sup>220</sup> Au moins deux récits entendus à Bâlgari (1996 et 2006) et renvoyant l'origine du rituel à l'époque ottomane se partagent la scène rituelle : l'un explique que la première *nestinarka* a sauvé sans se brûler les icônes des saints de l'incendie d'une église provoqué par des soldats ottomans ; l'autre fait état d'une épreuve ordalique visant à prouver la supériorité du culte chrétien sur l'islam : musulmans et chrétiens se seraient lancés des défis, jusqu'à ce qu'une femme chrétienne marche sur des braises, surpassant ses adversaires.

<sup>221</sup> L'usage rituel de la musique et de la danse est la base des pratiques religieuses des Mevleviye (Zarcone, 2004). Mais il y a de nombreuses autres similitudes. Outre que l'épreuve du feu est parfois attestée parmi les pratiques de certaines confréries mystiques qui y voient une forme de prière particulière (*zikr*) souvent basée sur la souffrance, le fonctionnement « confrérique » est caractéristique des *anasténarides* : l'*archianasténaris* ou *pitrope*, chef de la confrérie, est aussi nommé parfois *vekilin*, référence claire au turc *vekil* (mandataire) (Popovic, 1993 : 66). C'est le *konak*, bâtiment officiel ottoman, qui sert de lieu de base de la confrérie ; les confréries musulmanes sont basées dans un *tekke*, un lieu qui leur est réservé : les deux types d'espaces sont bien évidemment distincts de l'église comme de la mosquée. De même, certains détails (consécration du couteau, repas réservé aux membres de la confrérie, don de la chair crue aux autres villageois) rapprochent le *kourban* des *Anasténaria* de la pratique musulmane.

## L'autochtonie fondée et refondée

Nous n'entrerons pas dans la multiplicité des discours et des « preuves » avancées pour attester de l'ancienneté du rituel. Ce qui nous intéresse ici est que ces lectures font du rituel l'héritier d'une antiquité prestigieuse (Mégas) ou un symbole « balkano-chrétien » (Gueorguieva), dans la tradition d'une approche ethnofolklorique attentive à construire ses objets d'étude en termes d'origine et de continuité : elles le rendent témoin d'une histoire, d'une nation et d'une « aire culturelle ». Indépendamment des arguments produits, cela pose une question d'échelle et de contexte du savoir produit. Une sélection des registres de légitimité historique et symbolique du rituel est inévitablement à l'œuvre dès que l'on en produit une interprétation suggérant des filiations, des survivances, des reprises, qui ne voit dans les mutations du rituel que des accidents recouvrant le noyau symbolique originel sans l'affecter véritablement. Dans cette « invention de la tradition » par le folklorisme, un savoir rétrospectif est à l'œuvre, qui consiste à fonder au présent une lecture du passé qui explique le présent (sur la rétroactivité en histoire, voir Copeaux, 1997, 1998) : l'argument génétique bloque l'interprétation sur un fond initial en définitive inquestionnable.

Il n'est pas anodin que, pour les folkloristes grecs et bulgares du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui, deux éléments d'interprétation soient généralement valorisés : la survivance chrétienne et la survivance antique. La première assimile le rituel à un foyer de résistance spirituelle face à l'islam, et met en scène l'excellence et la supériorité d'une foi sur l'autre (mais aussi d'un peuple) par l'épreuve ordalique de la danse sur les braises. Tout en l'annonçant, elle cache l'autre, plus « fondamentale », qui permet de faire le départ entre deux entités culturelles partageant une même confession orthodoxe : la bulgarité et la grécité.

Par un processus ethnonational typique, c'est en fait l'antiquité du rituel qui, sautant par-dessus l'identité religieuse orthodoxe, explique sa pérennité malgré les ruptures. La déshistoricisation du rituel le renvoie à une ethnogénèse affranchie du temps. On pourrait parler d'une double recherche de généalogie, entre la généalogie antique (qui fonde l'hellénité du rituel) et la généalogie thrace (qui fonde sa grécité). C'est en tout cas l'antériorité qui est censée receler le sens du rituel. Il est significatif que Romaios (1949) s'appuie à la fois sur des sources antiques et sur un texte dont l'ancienneté relative sert de pivot à nombre d'études : celui d'Hourmouziadis, relatant des cérémonies observées en 1873 dans la région d'origine, Strandja (*Strandza* en grec), témoignage d'une localité révolue.

Enjeu archaïque, les *Anasténaria* sont simultanément un enjeu religieux, ethnique, territorial et national, autour de leur « berceau », la Thrace, et de leurs pratiquants : Grecs et Bulgares. Le rituel renvoie à deux pans majeurs de l'histoire de l'Europe orientale, la fondation de l'empire byzantin et la période ottomane. Les saints Constantin et Héléna, auxquels le rituel est consacré, personnifient la première : en transférant à Byzance la capitale de l'Empire en 330 et en reconnaissant le christianisme, Constantin est considéré comme le fondateur de l'empire byzantin chrétien oriental, tandis que sa mère Héléne y a fait ramener la vraie Croix de Jérusalem. Les deux saints jouent un rôle éminent dans la tradition orthodoxe, Constantin étant le premier d'une série de plusieurs souverains

portant même nom, dont le dernier empereur déchu par la prise de Constantinople en 1453<sup>222</sup>.

Sous cet angle, le contexte du rituel est la période ottomane et la confrontation entre conquérants musulmans et sujets chrétiens : on raconte qu'une femme s'est jetée au milieu des flammes d'une église incendiée par les soldats ottomans et en a extrait l'icône des saints sans la moindre brûlure, grâce à la protection des saints. Selon une autre version de l'origine du rituel, alors que des chrétiens et des musulmans mettaient à l'épreuve leur foi respective, une femme chrétienne aurait prouvé la supériorité de sa foi en marchant sur des braises sans se blesser, avec l'aide des saints<sup>223</sup>. Dans le rituel et ses destinataires (Constantin et Héléna) la mémoire politique et religieuse de l'empire byzantin constitue un symbole de résistance chrétienne à la domination ottomane.

En dix ans, entre les guerres balkaniques (1912-1913) et les échanges de population des années 1923-24, le massif de Strandja, dans lequel se situent les villages *anasténarides*, devient une région frontalière entre Bulgarie et Turquie. La région de Kosti, dont sont originaires les *anasténarides* d'Aghia Eleni, est intégrée à l'Etat bulgare : ils subissent alors les échanges de population. Ainsi, les *anasténarides* grecs sont des « réfugiés grecs venant du nord-est de la Thrace (...) qui, en 1923, après l'échange des populations, se sont dispersés dans diverses régions de Macédoine » (Romaios, 1949 : 13). La pratique « migre » notamment dans le nord de la Macédoine, où s'implantent les communautés déracinées, comme dans le gros bourg d'Aghia Eleni (région de Serrès, Macédoine grecque)<sup>224</sup>. Malgré différentes vicissitudes, les villages de la région d'origine, désormais bulgares, continuent de pratiquer le *Nestinarstvo* (Arnaoudov, 1996 ; Gueorguieva, 2001). Les *Anasténaria* sont donc une illustration des changements majeurs qui peuvent affecter la ritualité, les significations sociales qu'on lui prête et le « lien au lieu » qu'elle représente.

Les *Anasténaria* s'inscrivent entre hyperlocalisation et translocalisation, comme un « rituel local transnational », avec entre le lieu d'origine et le lieu de réimplantation les mêmes récits fondateurs, un *modus operandi* similaire et une transposition terme à terme des mots et gestes rituels. Le rituel « grec » témoigne d'une mémoire délocalisée, transplantée, et scindée en deux villages : l'ancien et le nouveau<sup>225</sup>. Témoin de ruptures historiques, telles que les échanges de population et le démantèlement final de l'ordre ottoman, il se veut aussi objet de continuité, par le maintien d'un culte des icônes, d'une filiation rituelle et l'intégration de ces ruptures de l'histoire événementielle dans son histoire biographique propre. La relocalisation, la refondation topographique du rituel

---

<sup>222</sup> L'un des motifs des traditions post-byzantines est le retour de Constantin et la reconquête de Constantinople.

<sup>223</sup> Danforth (1989) relève encore une autre histoire, qui atteste du maintien inébranlable de la foi chrétienne : il y avait le feu dans une église dédiée aux saints, les icônes appelèrent au secours, quelqu'un y est allé pour les retirer et ne fut pas brûlé.

<sup>224</sup> « By 1924 the majority of Kostilides had settled in Ayia Eleni, Langadas, and several other villages in Greek Macedonia » (Danforth, 1989 : 134).

<sup>225</sup> Matérialisation de ce lien, un petit musée, comportant des images, objets, chants, photos, textes, évoquant Kosti, jouxte le *konaki*, lieu de culte des *anasténarides*.

appellent des processus complexes de renvoi entre lieu d'origine et lieu d'implantation, mémoire du *topos* fondateur devenu un « ailleurs », et mémoire de l'événement déracinant/réenracinant qu'est l'échange de population.

Ces ruptures assumées ou subsumées dans le rituel se retrouvent dans le rapport entre les « autochtones locaux » et ces « étrangers locaux » que sont (et restent dans la mémoire locale de leur installation) les réfugiés : à Aghia Eleni, on distingue ainsi les *dopii* (de *ntopos*, *ntopoi*, locaux, i.e. « Macédoniens ») des *kostilides* (réfugiés originaires de Kosti), venus dans les années 20 (Danforth, 1989). Les *Anasténaria* sont une pratique de *kostilides*, les icônes viennent de Kosti : tout du rituel constitue un marquage de la différence au cœur du local. Après plus de vingt ans de clandestinité, la première performance publique des *Anasténaria* a lieu en 1947 : suivra une longue période de conflit avec les autorités religieuses, jusqu'à la création en 1971 d'une Société de Folklore chargée de prendre en main le rituel. De pratique étrangère, les *Anasténaria* deviennent pratique (re)localisée, sans pour autant cesser d'affirmer leur origine transplantée : un passage s'opère de la clandestinité à l'espace public, mais aussi « du mystère religieux à l'attraction touristique » (Danforth, 1989 : 132-167).

Cet « exotisme de l'intérieur » se traduit par l'inclusion dans la communauté de nouveaux *anasténarides* qui n'entretiennent de lien ni avec Kosti (« ancien » lieu d'origine), ni avec Aghia Eleni (« nouveau » lieu d'origine) : parmi les nouveaux *anasténarides*, un nombre significatif sont des urbains, originaires d'autre part que de Kosti et Aghia Eleni. Une sorte d'« extériorisation de la tradition » s'opère ainsi, dont témoigne aussi l'emblématisation du rituel, par ses protagonistes comme par ses observateurs, et sa publicité. Comme si le rituel assurait sa survie par un mouvement perpétuel entre localisation et délocalisation, comme s'il avait fait l'une de ses fonctions de la capacité à intégrer le changement qu'ont constitué les déplacements de populations, et que constitue la venue régulière d'éléments « extérieurs ». Le rituel constitue une forme de mode relationnel au sein de la communauté locale, ainsi qu'entre cette communauté et le monde extérieur (Danforth, 1989 : 213).

Les *Anasténaria* grecques témoignent du déplacement, de la migration, puis de la relocalisation et de la refondation d'un rituel dans une mémoire qui intègre le changement. Elles nous disent quelque chose de la capacité d'intégration d'éléments nouveaux ou extérieurs à la forme de départ postulée du rituel ; enfin elles supposent de tenir compte du travail d'information, de légitimation, voire de coproduction du rituel par ses observateurs (public, médias, ethnologues, etc.). Non seulement « les émigrés grecs provenant de Kosti (...) retournent périodiquement dans leur village natal et dansent sur le feu » (Gueorguieva, 2001 : 251), mais leur retour en 1990 après le changement politique a semble-t-il marqué une sorte de « retour du rituel » : « les Grecs sont venus et avec eux sont revenus les saints », dit-on (Gueorguieva, 2001 : 253).

La fonction intégrative du rituel n'est ni nouvelle, ni fortuite : « durant ces huit jours [que durent les *Anasténaria*], les signes sacrés sont répétés : de nouveaux candidats à l'entrée dans la confrérie dansent sur le feu et sont acceptés comme *anasténarides* » (Mégas, 1982 : 125). Mais elle consiste autant à inclure de nouveaux pratiquants dans une socialité villageoise qui puise à un particularisme rituel, qu'à permettre une forme de *self-presentation* (Herzfeld, 1987) vis-à-vis des « autres locaux » comme des multiples

étrangers qui contribuent par leur présence et souvent leur discours à ce particularisme, lequel peut devenir raison d'être.

### Contexte rituel et changement social : instantanés ethnographiques <sup>226</sup>

Les conditions actuelles du rituel en Bulgarie, telles que j'ai pu les appréhender dans le village de Bâlgari en juin 2006, posent quant à elles la question de la multiplicité des scènes sociales de la tradition : maintien fragile d'une ritualité locale, spectacularisation de la danse sur les braises, rôle des ethnologues dans l'attestation de la conformité rituelle, appropriation du rituel par une foule d'observateurs-acteurs extérieurs, patrimonialisation par les autorités locales. Entre mon premier séjour (1996) et mon deuxième séjour (2006) dans ce village, divers signes de cette patrimonialisation sont apparus : le plus frappant est le panneau du Parc naturel Strandja situé à l'entrée du village, qui indique que nous entrons dans une « réserve ethnographique (*etnografski rezervat*). La tradition païenne préservée du Nestinarstvo (danse rituelle sur les braises avec les icônes) est pratiquée au début du mois d'août – le jour des saints Konstantin et Eléna. Un environnement magnifique avec beaucoup de chapelles chrétiennes. Au sud-est du village – Silkosija – la plus ancienne réserve naturelle de Bulgarie ».

C'est ainsi à un environnement rituel requalifié comme patrimoine et comme élément d'un paysage que nous sommes confrontés : panneaux explicatifs à l'entrée du village, supports d'interprétation sur la place centrale du village, fontaine ornée d'une mosaïque représentant une *nestinarka*, quelques signes parmi d'autres de cette repolitisation du rituel et de cette requalification du territoire <sup>227</sup>. Au cours des trois jours du rituel, je ne cesserai de consigner ces multiples signes de la production patrimoniale et touristique du rituel : l'un des deux musiciens seulement <sup>228</sup> a revêtu un costume traditionnel ; le 2 juin, jour de la saint Konstantin, une exposition historique est présentée devant le *konak*, tandis que non loin de là, se tient un stand du Parc naturel Strandja, dont la documentation évoque abondamment le rituel ; une nouvelle *jarava* (le cercle où est réalisé le tapis de braises) a été construite sur la place centrale du village, en face de la future mairie, etc. Outre notre groupe, la présence des étrangers se fait sentir dès le matin du rituel : une équipe de télévision allemande réalisant un documentaire, des touristes de tous âges (des Américains d'une cinquantaine d'années, de jeunes Françaises, un couple de Tchèques...) et surtout une multitude de jeunes Bulgares, dont certains entourent Ivo, un

<sup>226</sup> Les notes qui suivent sont en partie tirées d'un séjour de terrain effectué en juin 2006. Bien que très « fraîches » et à certains égards encore à l'état d'ébauches, j'ai décidé de les inclure dans le présent travail, au titre des informations qu'elles donnent sur le *Nestinarstvo* aujourd'hui en Bulgarie et de la présentation d'un nouveau type de situation ethnographique me concernant.

<sup>227</sup> Dont je connais les ambiguïtés pour en être partie prenante dans mon activité professionnelle actuelle, en tant que chargé de mission dans un Parc naturel régional, en matière de valorisation des savoir-faire.

<sup>228</sup> Le rituel est non seulement encadré mais en partie produit par la musique qui scande toutes ses étapes. Deux musiciens accompagnent en permanence les *anasténarides/nestinari* : un *gaidar* et un joueur de *tâpan* (gros tambour) à Bâlgari, un joueur de lyre et un joueur de tambour à Aghia Eleni.



Bulgare musulman reconverti au christianisme qui est en train de fonder un mouvement néo-religieux.

Non des moindres parmi ces « touristes », un car arrive dans le village sur le coup de 10h00 : en descendent des Grecs, retraités pour la plupart, qui habitent les régions de Xanthi et d'Aghia Eleni, où se pratiquent les *Anasténaria*. Pour certains, la plupart descendants de *kostilidès* (habitants de Kosti, commune voisine de Bâlgari), c'est la première visite dans la région de leurs aïeux. Parmi ce groupe accueilli avec ferveur par le maire de Bâlgari, quatre *anasténarides*. Je reconnais l'un des joueurs de lyre du village d'Aghia Eleni, qui peu après jouera brièvement dans le *konak*. Son fils, qui travaille à l'ambassade de Grèce à Sofia, semble assez content de rencontrer un Français ayant séjourné à Aghia Eleni : « c'est une tradition grecque, que les Bulgares ont repris. Cela remonte à Byzance », m'explique-t-il. Les Grecs suivront l'ensemble de la journée, avant de repartir le lendemain pour Kosti, le village d'origine. Parmi les points culminants de leur visite à Bâlgari, la procession à l'*aïazmo* de sveti Konstantin : après la présentation des icônes et pendant la distribution de l'eau sacrée, Grecs et Bulgares joueront tour à tour les musiques rituelles, échangeant les instruments, et danseront ensemble le *horos*. En revanche, les *anasténarides* ne danseront pas ce soir-là sur les braises : leurs homologues bulgares expliquent que le feu leur semblait trop fort...

Par contraste avec l'implication croissante d'acteurs extérieurs et temporaires<sup>229</sup>, aux motivations multiples et parfois divergentes, la population du village restera nettement en retrait du rituel. En 1996, une forme d'équilibre s'établissait entre un rituel villageois et un spectacle rituel. Certes, la séparation entre le groupe villageois chargé de garder des icônes des saints Konstantin et Eléna, avec à sa tête le *pitrope*, et les danseurs, des professionnels venant des villes touristiques du littoral de la Mer noire, était déjà un fait établi. Mais les étapes rituelles, telles que les processions aux sources sacrées, autour et dans le village, dans les maisons privées des *nestinari*, processions accompagnées de bénédictions du *pitrope* et de dons des villageois, restaient la preuve de l'importance du rituel dans la vie locale. En 2006, pas de donations, pas de procession dans le village. Le *pitrope* lui-même porte sa tâche comme un fardeau : « c'était un cousin qui le faisait, puis il a été malade et il a fallu quelqu'un pour le remplacer ». Son mutisme témoigne de la pression engendrée par l'afflux massif d'autant de visiteurs, d'observateurs mais aussi de nouveaux acteurs du rituel, puisqu'à l'issue de l'intervention des *nestinari*, une dizaine de personnes marcheront sur le tapis de braises, s'en emparant dans un mouvement désordonné.

<sup>229</sup> Dont nous faisons partie, moi et mes compagnons (une danseuse, un producteur, une Bulgare résidant en France, responsable d'une association culturelle franco-bulgare) : il est important de préciser que ce séjour se déroule dans le cadre d'un projet de « création ethnographique » porté par une compagnie de danse française, et auquel je suis associé en tant qu'« ethnologue-témoin ». Le projet consiste à initier une collaboration entre la compagnie française et les *nestinari*, autour de la question de la mise en performance et en spectacle d'une « tradition ». Entre autres raisons de m'inclure dans ce projet, il me semble qu'en me situant ainsi au cœur de la production de la tradition *comme* tradition dans le cadre d'un projet artistique, je disposerai d'un nouvel éclairage sur la position d'acteur et d'interprète de la culture comme forme de création. Conscient des écueils de la démarche, j'y vois aussi une manière de mettre à l'épreuve le point de vue de l'ethnologue avec ceux des autres acteurs du projet. Il s'agit d'une matérialisation de la « contemporanéité » comme contexte d'interaction et d'interlocution dans lequel je suis immédiatement acteur (Bensa, 2006 : 197-216).

Ainsi, de même que les rites sacrificiels des populations chrétiennes gagnent à être appréhendés en regard des traditions sacrificielles musulmanes, et non pas seulement renvoyés à un fond originel antiquisé, de même que le *kourban* peut être envisagé comme la formulation de valeurs traditionnelles du « monde local » mises en contraste avec le contexte changeant du « monde moderne », les *Anasténaria/Nestinarstvo* constituent un contexte rituel à la croisée de multiples régimes de sens : celui de la communauté locale, celui des savants, celui de l'histoire nationale, celui des publics et acteurs du rituel contemporain qui introduisent de nouveaux usages. Le changement qui affecte le rituel n'est pas un accident, mais une création et une question. Plus exactement, le rituel se présente comme une formulation du changement, tout autant que le contexte contribue à reformuler le rituel. Le rituel opère toujours dans un contexte déterminé, par rapport auquel on le charge des identités et des distinctions en cours, tout comme la mémoire religieuse forme une lecture du passé au présent et en fonction d'enjeux du présent (Halbwachs, 1994).

## 2) La formation de l'événement rituel

### **Self-presentation et performance : parcours d'anasténarides**

Pour Mégas, les *anasténarides* « forment un genre de confrérie religieuse, dirigée par l'un des plus anciens ou des plus capables parmi les *anasténarides*, appelé l'*archianasténaris*. Le siège de cette confrérie est habituellement un bâtiment particulier ou une pièce à part dans la maison du chef *anasténaris*. C'est là que la confrérie garde les "grâces" ou les "aïeux" [*sires*] (des icônes portables ornées de grelots, représentant saint Constantin et sainte Héléna dansant ensemble) durant la fête. La danse est l'élément fondamental du culte des *anasténarides*. Dans ce bâtiment ou cette pièce, appelé *konak* [un mot turc désignant un relais administratif ottoman, où pouvaient séjourner les voyageurs], le groupe conserve aussi différents instruments de musique tout au long de l'année : le grand tambour sacré, la viole à une corde, la flûte et la cornemuse ; ils y entreposent également la hache sacrée, le billot et le couteau qui seront utilisés pour tuer le taureau sacré » (Mégas, 1982 : 122-123).

Le soir, « une procession menée par les musiciens et le grand tambour quittait le *konak* et se dirigeait vers l'église. L'*archianasténaris* entrait, embrassait les icônes du Christ et de Marie, et remettait les icônes de saint Constantin et sainte Héléna à ses compagnons *anasténarides*. La procession faisait alors le tour du village, s'arrêtant sur la place du village, où l'un des villageois mettait le feu à la pile de bois. Allumer le feu était un privilège traditionnel très ancien, transmis de père en fils dans une famille donnée. Le chef *anasténaris* commençait à danser autour du feu ; il était bientôt suivi par les autres *anasténarides*, portant les saintes icônes. Le rythme, particulièrement lent au départ, gagnait graduellement en vitesse. Les danseurs produisaient de profonds halètements, ou plutôt des soupirs, en dansant ; cela explique leur nom : *anasténaris*, d'*anasténazo* (soupirer) » (pp.123-124, des querelles étymologiques ont ponctué le débat sur l'origine du mot "*anasténaris*", voir Kaloïanov, 1995 ; Kyriakidis, 1917 ; Romaios, 1949).

Une multitude d'actes permettent de lier entre eux les *anasténarides*, en leur

attribuant une fonction déterminée de telle sorte qu'ils s'y trouvent toujours intimement impliqués, et que de cette implication personnalisée dépend le bon accomplissement de l'événement rituel. Ainsi qu'on l'a relevé, certains officiants n'entretiennent pas d'autres liens entre eux que ceux qu'ils retissent durant les trois jours<sup>230</sup> de célébration que durent les *Anasténaria* : l'implication totale dans le rôle rituel qui leur est assigné est en fait le rituel lui-même, ce pour quoi ils sont là. De fait, ce qui se joue dans les *Anasténaria* (et ce que l'on vient voir et saisir), c'est aussi le « devenir-*anasténaris* » au moment du rituel, la performance rituelle proprement dite, l'existence confrérique que chacun recouvre temporairement, « se retrouver » pour le rituel étant une fin en soi.

Dans les récits qui en sont fait, ce devenir (et redevenir) *anasténaris* n'est pas le fruit du hasard, d'un automatisme ou d'une appartenance : il est un événement réitéré périodiquement. La pratique des *Anasténaria* ne suppose pas une prédisposition individuelle à l'égard du saint, mais un événement déclencheur, l'« appel » du saint, et l'intégration à un groupe d'« élus ». Les hommes et les femmes qui composent le groupe des *anasténarides* s'estiment « appelés » par les saints à accomplir ce rite de la « danse sur le feu » ; l'intimité établie avec les saints au cours du rituel, qui passe par de nombreux moments d'abandon physique et mental, leur permet de subir cette épreuve sans dommage : les *anasténarides* disent sentir la présence des saints, qui leur transmettent leur pouvoir par les icônes portées lors de la danse. Les intersections entre l'individu et le groupe sont multiples : la pratique de la danse en est une, les officiants dansant seuls et selon leur inspiration propre dans une même pièce. A cette occasion, ils renouent entre eux des liens qui se trouvent distendus du fait de la distance (migration, mobilité), ou qui n'existent que dans ce cadre précis.

C'est le cas de cet architecte de Thessalonique prénommé Phaïdon, *anasténaris* « d'adoption », qui ne revient à Aghia Eleni que pour le jour des saints Hélène et Constantin, sans que cela l'empêche d'être un membre à part entière du petit groupe des danseurs. Cet homme d'une quarantaine d'années est originaire d'Athènes et habite Thessalonique ; nous ayant identifié, il nous parle en français : il a étudié en Italie et connaît la France, où il a vécu. Il est spécialisé en architecture religieuse et a longtemps travaillé au Mont Athos, à la restauration de monastères. Il explique qu'il a commencé à s'intéresser aux *Anasténaria* il y a 17 ans, alors qu'il souhaitait réaliser un « travail » (un livre) sur le rituel et la religion. Après avoir participé deux ans de suite en spectateur, il s'est mis lui-même à danser et depuis se rend chaque année pour la saint Constantin et Eléna à Aghia Eleni : il est devenu *anasténaris*. Un certain nombre d'*anasténarides* sont comme lui, des « étrangers » au village, souvent issus des grandes villes du pays, et venus il y a plus ou moins longtemps aux *Anasténaria*. Ils n'ont ni lien de parenté, ni attaches dans le village, mais sont « appelés » en découvrant sur place le rituel.

### La spectacularisation du rite

Aux dires de Phaïdon, danser est difficile et épuisant, mais le plus dur reste la pression des visiteurs, des curieux, des journalistes qui les photographient sans cesse. Depuis une dizaine d'années, selon lui, la pratique a vraiment changé : des étrangers viennent en

<sup>230</sup> A la différence des huit jours constatés par Mégas, la célébration à laquelle j'ai assisté durait trois jours.

grand nombre et le rituel s'est « spectacularisé ». Yannis est lui aussi *anasténaris*, un de ceux qui n'habitent ni n'ont de parents à Aghia Eleni. Entre deux séances de danses-transes au *konaki*, il semble vidé et heureux, serein : presque davantage que du rituel proprement dit, nous parlons en fait avec ces *anasténarides* des interactions entre le rituel et son environnement, son « public » notamment, et de toute la myriade de « témoins » qui entourent chacun de leurs mouvements et de leurs gestes. J'ai rarement ressenti à ce point l'effet de ma position d'observateur et de ma présence, par les questions posées, les photos prises, ou même le simple fait de suivre avec de nombreux autres « spectateurs » l'itinéraire rituel.

Le dispositif mis en place autour du rituel et de ses pratiquants est indissociable du rituel lui-même. Différentes scènes et différentes temporalités s'articulent, au cours desquelles les « spectateurs » se retrouvent et forment peu à peu une sous-communauté familière, apprenant à s'identifier mutuellement comme en « faisant partie » ou pas, ou en fonction du degré de familiarité avec le rituel. Ces « péri-*anasténarides* » se reconnaissent et, à défaut de contact avec les *anasténarides*, d'autant plus investis dans leur pratique que la pression est forte, échangent entre eux sur les motifs de leur présence, voire sur leurs interprétations des faits se déroulant sous leurs yeux. Apprenant que je suis ethnologue, Adonis, un jeune homme venant d'Athènes, me demande ainsi de lui expliquer la signification anthropologique du rituel et son lien avec le religieux... ce que je me trouve bien en peine de faire.

Ainsi se construit l'événement rituel comme fruit d'une rencontre entre une réalité locale et une présence extérieure, de regards croisés sur des faits qui semblent échapper d'autant plus que s'en approchant, se dresse un bouclier invisible entre le rituel et son environnement. La tradition n'existe pas sans l'attestation de la tradition par le regard porté sur elle, qui la construit en tant que telle. A la différence d'un office religieux quotidien peu fréquenté, d'un *kourban* de village préparé dans la quiétude matinale, ou même d'une célébration massive dans un grand monastère, par exemple l'Assomption à Batchkovo, les *Anasténaria* constituent à proprement parler un spectacle rituel. Concernant un groupe de petite taille possédant l'exclusivité de la ritualité, elles polarisent fortement la ritualité et son environnement tout en se situant à leur point de contact.

Les *Anasténaria* mettent littéralement en scène ce groupe sous les yeux des autres villageois et des spectateurs et convertissent le rituel en une dramaturgie qui, bien que réglée, n'échoue jamais à susciter une émotion rituelle, car on peut dire que tout le monde est là pour ça : les *anasténarides* et le « public » contribuent de concert à construire l'émotion rituelle. Dans l'ensemble, les danseurs affichent une concentration qui contraste avec le bouillonnement qui se manifeste autour de la fête. Ils semblent alternativement détachés de la pression et débordés par elle. Leurs attitudes contrastées (sourires, manifestations de joie, souffrance, renfermement voire colère) marquent les multiples écarts entre leur position d'acteurs du « sacré » et la foule des témoins « profanes ». Elles constituent autant de réponses au stress ambiant, aménageant simultanément les barrières entre ceux de l'intérieur et ceux de l'extérieur et leur franchissement ponctuel.

### Le rituel à l'épreuve de son environnement

« 20-21 mai 2000. La procession avec les icônes a lieu à la nuit tombante, vers 21h ; elle part de l'église et y aboutit. L'*archianasténaris*, les *anasténarides* portant les icônes font le tour du village, accompagnés d'une fanfare et du maire, s'arrêtent pour chanter le *Kyrie Eleison*, se mêler aux villageois qui "accueillent" les icônes. Elles resteront à l'église pour la nuit. Au *konaki*, après la procession, 7 ou 8 personnes dansent avec des icônes portatives, munies d'une poignée à la base. La formation musicale se réduit alors au tambour et à la lyre.

Au début des cérémonies, l'*archianasténaris* a donné un objet (foulard, fleur...) à chaque *anasténaris*, lui affectant une position dans la procession et dans le groupe : des *simadia* (signes) que chacun conservera en propre pendant toute la durée des cérémonies, et qui sanctionnent la relation établie avec les saints. Les icônes sont couvertes de *tamata* [vœux], de fleurs, et enchâssées dans leur chemise rouge sang, également appelée *simadi*<sup>231</sup>. Elles se "transmettent" de père en fils, et sont conservées à l'année dans la maison de l'un des *anasténarides* vivant au village : on les y prend chaque fois que le groupe accomplit le rituel.

Les danseurs sortent régulièrement par les portes latérales du *konaki*, portant les icônes et des encensoirs, et les présentant aux gens qui se tiennent à l'extérieur, en une sorte de bénédiction, tout en dansant : à leur vue, tout le monde se signe. De dehors, la musique parvient, un peu étouffée, lancinante, de rythme rapide, répétitive et stridente ; des parties longues, jusqu'à vingt minutes, scandées par le son aigu de la lyre. Au son obsédant se mêlent une forte odeur d'encens et des fumigations fréquentes. Le *konaki* est une sorte d'église parallèle, où musique et danse sont permises.

Ces danses sont souvent circulaires, mouvementées, entre la marche et des mouvements plus déhanchés, plus libres. Chacun a un style particulier, qu'il cherche, qu'il accorde à la musique, qu'il fait varier en vitesse et en intensité. Un état autre semble progressivement atteint. Ils ferment les yeux, suent beaucoup, semblent souffrir parfois, sont concentrés, jamais relâchés. Il y a beaucoup de personnes extérieures au village. La plupart des hommes ont entre quarante et cinquante ans. Un homme plus âgé a dépassé la soixantaine. L'un d'entre eux est jeune : 25 ans environ. Au cours d'une des séances de danse, il s'effondre, en état de catalepsie. Deux femmes ont une cinquantaine d'années : tout en dansant, l'une d'elles sort régulièrement du *konaki* avec un air de souffrance sur le visage et, les yeux clos, invective la foule : « laissez-nous ! Allez-vous en ! ».

L'*archianasténaris* porte un foulard sur les épaules comme un prêtre vêtu du chasuble. Il est assis, on vient baiser sa main. On embrasse les icônes. Les danses continuent, on s'arrête parfois, les visages expriment la fatigue ou la concentration, la tension. L'état d'*anasténaris* provient des effets cumulés de l'encens, de la chaleur, de la musique, de l'effort... Le contact avec les objets est primordial. Les icônes sont au fond du *konaki*, à l'est. Des gens sont assis autour de la "piste" et regardent, sans mot dire. Des cierges brûlent dans les bacs emplis de sable. La musique emplît la salle.

Les icônes trônent, avec les effigies des saints tenant la croix, conformément à la

<sup>231</sup> Une châsse textile dont on entoure l'icône, parfois appelée les « vêtements du grand-père » – *ta rouha tou papou*.

légende. Elles sont décorées, habillées, recouvertes de pièces, de fleurs et d'*ex-voto*. La tension retombe peu à peu. A la fin, on ramène les icônes habillées "à la maison", chez l'*archianasténaris* et dans une autre maison. Après avoir déposé les icônes, le groupe retourne au *konaki*, fait le tour du bûcher, et entre dans le *konaki*. Deux femmes se tiennent à la porte avec des cierges. Dans le bâtiment, une dizaine de personnes du village, plus quelques suivants. On ne passera pas à l'église, on dansera une bonne partie de la nuit au *konaki* ».

Lors des trois jours que durent les *Anasténaria*, une densité rituelle est perceptible en permanence, travaillée et « exploitée » par les officiants à leurs propres fins, pour atteindre les états de concentration et de disponibilité requis. Les *Anasténaria* comprennent une série de séquences faisant varier les lieux, les temps, les intensités et les relâchements. Le rituel constitue une prestation religieuse globale, constituée entre autres de processions, de dévotions, de sacrifices : « ces activités font partie d'une tentative plus générale d'assurer les effets bénéfiques de la puissance surnaturelle de Dieu en établissant une relation personnelle d'obligation mutuelle avec un saint particulier » (Danforth, 1989 : 71). L'ordre de la procession, le circuit du cortège dans le village et à sa périphérie, sont l'objet d'une définition et d'un rythme rigoureux. À un rituel sur-organisé, sur-codifié, font contreponds des périodes de libération, de transe, de spontanéité, de débordement.

Lors des déplacements, les participants sont toujours en file indienne, dans un ordre défini par l'*archianasténaris*, et munis de leurs attributs respectifs : icônes, fleurs, cierges, encens pour le chef, mouchoirs... Ils se déplacent rapidement, la marche elle-même suivant un rythme complexe, alternant des pauses, des stations et des accélérations, le tout marqué par la musique (un tambour et une lyre). Ils suivent des itinéraires précis, qui les conduisent vers l'église, le puits, les maisons dans lesquelles ils entrent. Tout au long de cet itinéraire, les villageois saluent les *anasténarides*, leur prodiguant des marques de respect, baisant la main de l'*archianasténaris*, et font des dons en argent, qui seront ensuite comptés et affectés à une dépense commune, notamment pour l'entretien du *konaki* et l'organisation des *kourbani*. C'est dans le même ordre, au son de la même musique qu'ils se rendent à Péponia où les attend le bélier sacrificiel.

La gravité et l'impression d'une codification stricte proviennent de la densité des obligations rituelles des participants, chaque intervalle dans ces obligations marquant un repos et un changement de comportement notable chez les danseurs<sup>232</sup>. La danse elle-même est un moment de charge émotive, rituelle, physique et psychologique qui ne laisse aucune place au relâchement, bien que tout concourt à créer une débauche de mouvements, d'états d'âme, de sensations, de musique. L'état de tension et de condensation produit par le rituel se traduit sur le corps : la danse sur le feu est un point culminant de libération de l'énergie collective accumulée dans le *konaki*. La ritualité enferme tout ce qui pourrait être cause de désordre ou d'entropie : la suractivité du corps se veut l'envers de l'ordre de l'âme et comme sa preuve. On trouve d'autres exemples de cette équation dans la ritualité orthodoxe : les mouvements collectifs de Pâques, la

---

<sup>232</sup> Remarquons qu'ils ne se définissent d'ailleurs pas par ce terme : ce n'est pas de la danse à proprement parler, c'est « le rite », la prière spécifique aux saints Constantin et Eléna.

pression collective, la promiscuité des corps, la chaleur, l'odeur de l'encens, le bruit, les chants, etc., tout un ensemble de phénomènes de condensation parfois accentués par le jeûne, l'heure tardive, la fatigue, qui produisent le rituel comme un ordre séparé du quotidien, spécifique, voire qui paraîtrait un désordre au quotidien<sup>233</sup>.



Les *anasténariotes* en procession, sur fond de fête foraine. Chacun porte un *stivani* qui lui a été remis par l'*archianasténariote* (ci-dessous).

La danse du saint mène souvent en dehors du *kovati* (en haut à droite).

*Anasténaria*, Aghii Konstantinos kai Eléni, Aghia Eleni, 21 mai 2000.



Le *helier noir* est ramené en procession du village voisin (à gauche) : les affilées sont immolées à côté du *kovati* (ci-dessous).



*Anasténaria*, Aghii Konstantinos kai Eléni, Aghia Eleni, 21 mai 2000.

### Un clergé parallèle

La « confrérie » fait office, lors des trois jours que dure la fête, de clergé parallèle, une instance rituelle locale dotée d'un prêtre, l'*archianasténaris* (« le chef des *Anasténaridès* (...) était pour les villages attachés au même culte une sorte d'évêque », Romaios, 1949 : 15), et d'officiants (les *anasténarides/nestinari*) aux fonctions rituelles claires qui les

<sup>233</sup> On pourrait convoquer ici la matrice des schémas inversés de Devereux (Devereux, 1986) : à un ordre dans le quotidien correspond un désordre dans le rituel et inversement.

engagent aux yeux de la communauté locale, ce qui se matérialise par de nombreuses interactions rituelles : processions dans le village et les bourgs voisins, dons en argent, *kourbani*, visites à domicile, etc. Le cas des *Anasténaria* illustre bien l'articulation et la coexistence de différents niveaux du religieux : local et universel, communautaire et clérical, rituel et liturgique. Le doublement des fonctions et des attributions rituelles, la diffraction de la pratique religieuse locale en deux niveaux à la fois indissociables et en tension, sont fréquemment attestées dans les travaux portant sur le champ méditerranéen (Andézian, 2001 ; Charuty, 2003). Cette coexistence peut concerner de multiples occasions rituelles, allant du parrainage (parenté spirituelle) à des dispositifs liturgiques que l'on peut désigner comme parallèles.

L'*archianasténaris* (parfois appelé *pitrope* ou *épitrope*), chef spirituel de cette confrérie, constitue un double para-institutionnel du prêtre, qui administre des bénédictions, notamment les fumigations, et joue un rôle moteur dans le rituel, en répartissant les tâches, ouvrant les processions, manipulant et attribuant les objets du culte. Ce « prêtre *anasténaris* » dirige les différents moments cérémoniels, distribue l'eau bénite de l'*ayazmo*, reçoit le gigot gauche du *kourban* (partie habituellement réservée au prêtre). Au *konaki*, c'est l'*archianasténaris* qui remplit la fonction sanctificatrice : il encense le *kourban*, puis les *anasténarides*, au cours de leur danse, se rendent à tour de rôle dans la cuisine pour danser autour du *kourban*, l'encenser, et passer les objets du culte au-dessus du chaudron. Plus largement, l'*archianasténaris* est le dépositaire de l'ordre rituel et le garant de son maintien, par l'entretien des lieux sacrés (*ayazmo*, *konak*) et en gardant à son domicile les icônes sorties lors des cérémonies des saints Constantin-Eléna.

En revanche, à la différence du prêtre, il peut aussi assumer la fonction de sacrificateur : « l'*archianasténaris* trace le signe de la croix avec l'icône du saint au-dessus du taureau, et l'immole avec de grandes précautions, de manière à ce que son sang s'écoule dans les fondations de l'église » (Romaïos, 1949 : 24). Dans un rituel aussi codifié que le *Nestinarstvo*, les réseaux locaux, familiaux et amicaux, débordent les autorités cléricales, parfois astreintes à une place ambiguë, entre caution et répression. Ainsi, « les *nesténaria* s'étaient constitués en culte populaire distinct du culte officiel et en même temps en contact étroit avec lui » (p.29), ce qui fait l'objet de réactions souvent violentes du clergé, telles que celles de l'évêque Théophilos, auteur de lourdes charges « contre ceux qui tiennent les saintes icônes et ceux qui entrent en démençe » (p.33).

A cette « confrérie » dotée de ses propres règles, formules et gestes rituels, s'ajoutent des objets de culte (icônes habillées à l'aide de housses en velours rouge, elles-mêmes ornées de pièces de monnaie, accessoires divers : fleurs, mouchoirs, chandeliers...), des lieux propres au culte (*konak* ou *konaki*, aire de danse, *aïazmo*, mais aussi musée...), un calendrier propre (Danforth, 1989). Le *konaki* est l'un des points nodaux du rituel : c'est là que se préparent les *anasténarides*, qu'ils se retrouvent pour manger, danser, prier, et atteindre l'état de concentration nécessaire au rituel. Il fait office de maison de culte et de « temple » à l'usage spécifique des *anasténarides*<sup>234</sup>. Le *konaki*, couvert de *kilimi* (tapis), comporte des objets et relève d'une disposition spatiale

---

<sup>234</sup> Ce qui ne laisse pas de faire penser aux *tekke*, lieux de confréries mystiques musulmanes.



rappelant une église (lampes à huile, bacs à cierges, table-autel, porte-icône, bancs latéraux) à laquelle s'ajoute cependant la cheminée et, au centre, la « piste de danse ». Lors des séances de danse, les musiciens y occupent un coin de la pièce, tandis que les villageois et les visiteurs assis le long des murs, massés aux fenêtres et dans l'embrasure de la porte, assistent aux progressions des officiants. Le *konaki* est situé au centre du village, face à l'esplanade sur laquelle se déroulent les danses sur le feu.

Sur cette esplanade, des installations assez récentes sont spécialement prévues pour les *Anasténaria* : des gradins, un parterre en herbe d'une trentaine de mètres de diamètre, des barrières séparant les danseurs du public, le bûcher disposé au milieu. A côté il y a un petit musée où se trouvent des photos des précédentes cérémonies, ainsi que des vues de Kosti, « le village d'origine » ; un peu plus loin, l'*aiazmo* (ou *aghiasma*) où se puisera l'eau qui servira au *kourban* et à toutes les parties de la liturgie qui impliquent l'eau, ainsi que la distribution d'eau bénite, et une toute petite chapelle. Au bord du chemin, entre la source et le *konaki*, le trou qui est rouvert chaque année pour accueillir le sang des *kourbania* et dans lequel sont laissés les ossements et d'autres « déchets ».

Le parallélisme vis-à-vis du culte officiel est flagrant : le prêtre n'assiste pas au rituel, il joue seulement son rôle lorsque les *anasténarides* et l'ensemble du village, ainsi que le maire, se rendent à l'église pour la « version officielle » de la fête des saints Constantin et Eléna, la liturgie. Les pratiques chorégraphiques des *Anasténaria* ont contribué à leur qualification païenne ou non-chrétienne, le rituel consistant d'un certain point de vue à « danser à l'église », ce qui est interdit dans un temple chrétien. Plusieurs éléments attestent d'un ordre rituel parallèle à l'ordre officiel – éventuellement facteur de désordre : la pratique du *kourban*, la hiérarchie religieuse parallèle (*pitrope*, *archianasténaris*), la procession réservée aux initiés, le culte en partie nocturne qui gravite autour du *konak*, temple confrérique, les éléments même du rituel (source, arbre, brasier, musique, danse, feu), le caractère semi-privatif des icônes, dont l'*archianasténaris* est dépositaire... Se dessine un rituel non pas inversé, mais parallèle, transposé, alternatif, marqué par une surcharge d'éléments mystiques, affectifs, sensoriels : usage excessif de l'encens, musique (qui commande au rituel de se dérouler hors de l'église), danses, cris, pratique du feu, intensité de la manipulation des icônes (entraînées dans des pratiques qui contrastent avec les baisers, le toucher simple...).

### « Souffrir du saint »

Les danses se pratiquent individuellement, mais en groupe, c'est-à-dire que les danseurs évoluent seuls, côte à côte. Très éloignées en cela du *horo*, les rondes qui sont l'ordinaire des fêtes en Bulgarie comme en Grèce, elles évoqueraient davantage les pratiques des derviches tourneurs : le danseur tourne souvent sur lui-même, décrit des virages, des circonvolutions qui le mènent d'un bout de la pièce à l'autre, les yeux fermés, très longtemps, dans une atmosphère confinée, le *konak*, et jusqu'à atteindre un « sommet » psychologique et physique marqué par l'entrée dans des « états de conscience modifiée ». Il peut dès lors se livrer aux pratiques de marche sur le feu. L'accession à cet état second, qui est aussi le moment où le saint « prend possession » du danseur, est présenté comme un épuisement libérateur et purificateur ; la fatigue, la tension, voire la

souffrance mentales et physiques, lors desquelles il est peu à peu « investi » par le saint, préparent le danseur, physiquement et spirituellement purifié, à surmonter l'épreuve du feu « grâce à la puissance du saint » (Danforth, 1989 : 100).

Danforth (1989) interprète le culte comme un opérateur des relations intrafamiliales et intracommunautaires, notamment lorsque des femmes mariées à des habitants du village parviennent à intégrer la communauté en devenant *anasténarisses*. L'importance locale du rituel influe sur la relation que ces « pièces rapportées » vont nouer avec lui, et avec la communauté par son intermédiaire. Le récit mythique du voyage de Constantin symbolise la femme nouvelle-venue aux prises avec sa belle-mère : cette dernière maltraite sa bru en l'absence du fils et celui-ci tue sa mère à la fin. Mise en récit métaphorique de l'alliance et des problèmes que pose la virilocalité, les *Anasténaria* seraient un mode de résolution des conflits potentiels générés par l'alliance, notamment l'arrivée d'une femme extérieure dans le giron familial, et son acceptation par sa belle-mère.

Expression des « relations de genre », de leurs conflits et de la résolution symbolique de ceux-ci, le rituel rend aussi possibles aux femmes des comportements et des positions inhabituelles parce qu'elles sont « chevauchées » par le saint, voire « mariées » à lui : ce n'est pas elles, mais le saint qui danse. Par ailleurs, les *anasténarides* sont une « société » de guérison<sup>235</sup> par les danses sur le feu, et les caractéristiques de l'état d'*anasténaris* (possession, état de transe) entretiennent un lien avec la notion de maladie, voire de châtiment, faisant du rituel un système de reconnaissance de la déviance. S'il ne s'agit pas de maladie au sens physiologique, on dit souffrir d'*anasténaria*, avec des symptômes tels que la mélancolie, le soupir, l'altération du comportement : on n'est pas malade, mais on « souffre du saint » (Danforth, 1991)<sup>236</sup>.

Les icônes miraculeuses sont gardées à la maison de l'*archianasténaris*, et sorties pour être promenées lors des processions et des danses. Ce n'est pas l'icône qui appartient à l'*archianasténaris*, c'est l'*archianasténaris* qui appartient à l'icône et à ce titre doit lui accorder l'hospitalité, la protéger en la logeant. Le religieux se manifeste par une appartenance réciproque : la communauté sanctionnée par une élection extatique a autant propriété spirituelle sur les icônes que inverse. La dimension familiale est également très souvent présente dans la représentation des relations au divin : le Christ est un mari, Marie est une mère, Hélène et Constantin sont des « *papoudes* » (grands-parents, Camberoque, 1995)<sup>237</sup>.

Le vœu religieux s'exprime souvent sous forme de liens de filiation ou de mariage :

<sup>235</sup> Ils peuvent aussi danser à la demande, pour guérir des gens, ce qui évoque la confrérie masculine des *calusari*, connue en Roumanie et dans les régions du nord de la Bulgarie comportant des populations roumanophones (Kligman, 1977). On danse avec des foulards de couleur rouge, dotée d'une vertu thérapeutique. Selon Danforth, les danses des *anasténaridès*, symbolisant l'union de l'*anasténaris* et du saint, sont comparables à celles du mariage.

<sup>236</sup> On assimile parfois cet état à des maladies nerveuses : *chorée* – *nevrika* en grec. Par ailleurs, on trouve fréquemment l'interprétation de la maladie comme rencontre avec des êtres surnaturels féminins, qui rendent fou, soumettent la personne à un « vent de folie » (Mesnil).

<sup>237</sup> De même que les saints hiérarques (Séraïdari, 2001).

les *anasténarides* sont des enfants ou des soldats de Constantin (*o papous*) ou bien le saint est conçu comme mari. D'autres termes d'adresse tels qu'*afendiko* (patron) ou *nikokiris* (chef de famille) attestent de cette personnification. Dans cet ordre d'idée, la notion d'appartenance familiale est à prendre en considération : l'interprétation selon laquelle les *Anasténaria* sont une métaphore de la relation conjugale, et notamment de l'acceptation de la femme étrangère par la famille du mari (Danforth, 1989), peut être rapportée à une trame plus générale qui fait jouer, dans la ritualité populaire, tous les registres des relations de parenté et d'alliance.

### ***Kourbani* et *Anasténaria* : un rite dans une ritualité**

Le *kourbani* constitue l'une des opérations du cadre rituel dense des *Anasténaria*. Le jour du *kourbani* (21 mai 2000), la procession des *anasténarides* arrive vers 11 heures au *konaki*, le lieu de culte de la confrérie, point nodal au sein et autour duquel s'effectuent toutes les opérations rituelles des *Anasténaria*. On y dépose les icônes des saints Constantin et Héléna, certains y dansent, puis l'*archianasténaris* distribue les objets : roses, foulards, cierges, corde pour le mouton. Le groupe ressort et se dirige vers un tracteur équipé d'une remorque dans laquelle chacun prend place : direction Péponia, le village voisin. C'est là que l'on achète le bélier noir qui sera sacrifié, l'offrande collective étant obligatoirement un mâle de couleur noire.

Le maire, l'*archianasténaris*, quelques officiels réalisent la transaction, dans la cour de la ferme, devant un public consistant : on paie « sans discuter » et on orne l'animal d'une couronne de fleurs. Il sera mené à pieds jusqu'au bout du village de Péponia, puis monté dans le tracteur qui rentre à Aghia Eléni. Le bélier est ensuite mené vers le trou sacrificiel situé à côté du *konaki*, entre l'arbre et l'*aghiasma* (source sacrée), où il sera immolé en compagnie de quatre dons (*tamata*) de particuliers : des agneaux décorés de fleurs et de rubans rouges. Un boucher (« un professionnel ») égorge les cinq offrandes à la suite, en commençant par le bélier : le sacrifice se déroule rapidement, au bord du trou qui recueille chaque année le sang du *kourbani* et dans lequel on prendra soin de déposer les os, avant de le reboucher.

Son acte accompli, il laisse les têtes pendre au bord, le sang s'écoulant. Puis les instruments du sacrifice sont donnés par l'égorgeur à l'*archianasténaris*, qui les confie à l'un des *anasténarides* : ils seront enroulés dans une étoffe et conservés pour l'an prochain. L'ensemble des opérations de boucherie se déroule ensuite derrière le *konaki*. Pendant ce temps, nombre d'autres villageois font leur propre *kourbani* à la maison et viendront le manger en partie au *konaki*. Selon certaines descriptions, lorsque l'offrande était un taureau, il était égorgé au nom du village, tandis que les particuliers immolaient des moutons, mais il est important de réunir et de manger ensemble, à un moment donné, ces différents *kourbania*.

Quant au pope, s'il a accompli la liturgie de la veille en l'honneur des saints Constantin et Héléna, liturgie à laquelle les *anasténarides* ont pris part, il n'a assisté ni à la procession visant à aller chercher le bélier, ni au *kourbani*, et les chaudrons ne sont pas bénis ; il n'interviendra pas non plus lors du point culminant des *Anasténaria*, les danses sur les braises qui se tiennent dans la soirée du 21 mai. Il apparaît ainsi nettement que

l'ensemble rituel des *Anasténaria*, qui comprend les processions, les séances de danses collectives au *konaki* puis sur les braises, le *kourbani*, se déroule dans un espace-temps simultanément lié et séparé du « religieux officiel » proprement dit.

Dans le chaudron qui cuit lentement dans la cuisine à côté du *konaki*, un *kourbani* préparé très simplement, à base de viande, d'eau et d'oignons, le tout bouilli. Les hommes ont préparé la viande, les femmes s'occupent de la cuisson. On a distribué des morceaux de *kourbani* aux voisins, amis, parents, faisant le tour du voisinage en donnant la viande crue. Mais certains viendront manger le repas directement au *konaki*. Tout comme le couteau, les instruments qui servent au *kourbani* (chaudrons, couteau, ustensiles...) sont gardés au *konaki* et ne servent qu'à l'occasion des *Anasténaria*<sup>238</sup>. Les obligations rituelles sont ici plus rigoureuses que d'ordinaire : cacher le couteau à l'animal, conserver les outils du sacrifice dans une étoffe et ne les utiliser que pour cette occasion précise, faire s'écouler le sang dans un trou, parfois enduire les flancs de l'animal de son propre sang, ce qui évoque l'onction au henné.

De multiples détails suggèrent l'identification étroite entre l'offrande et la communauté des *anasténarides* : ces derniers se rendent en cortège chez le propriétaire pour repartir avec l'animal, en ordre processionnel. L'animal<sup>239</sup> n'est jamais choisi au hasard mais doit être un mâle de couleur noire : il est désigné par ses parures et il y a une brève cérémonie de passation entre son propriétaire et ses sacrifiants. Ce sont ces mêmes *anasténarides* (dans le *konaki*, lieu de culte attitré de la confrérie) et les villageois (à la maison), mais pas le public en général, qui consommeront le repas sacrificiel. Autre indice d'un « investissement » accru dans le rituel : le sacrificateur use pour immoler l'animal d'un couteau servant exclusivement à ce sacrifice, et précieusement remis le reste du temps, au même titre que les objets sacrés des *anasténarides* (icônes, instruments de musique accompagnant le rituel). Ce trait<sup>240</sup> est le signe d'une attention et d'une intention sacrificielles qui impliquent de séparer de multiples manières le rituel et ses objets des actes et objets ordinaires.

Dans le dispositif d'échange sacrificiel des *Anasténaria* se laisse deviner une gradation des implications rituelles : à l'espace-temps de la confrérie, qui agit et constitue à proprement parler le rituel, et consomme le *kourbani* entre-soi, dans l'espace clos du sanctuaire, se superpose celui du village, dans lequel et pour lequel le rituel est en partie accompli, mais qui consomme le *kourbani* dans l'enceinte domestique (faisant entrer l'événement rituel dans ce lieu du quotidien), et enfin la masse des spectateurs exclue de

<sup>238</sup> Cela rappelle les précautions prises par les musulmans, qui n'utilisent les instruments du sacrifice qu'à des fins sacrificielles. Les objets du sacrifice sont eux-mêmes sacrés, et parfois dotés d'une véritable personnalité surnaturelle ; l'un des protagonistes du sacrifice d'Ibrahim dans les traditions post-coraniques est ainsi le couteau qui ne coupe pas car Allah lui avait dit : « ne coupes même pas un cheveu de l'enfant » (Blagoev, 1996). Humanisé, doté d'une voix, le couteau n'est pas un objet indéterminé mais un acteur à part entière du sacrifice, une entité dont la volonté doit être gagnée.

<sup>239</sup> S'il s'agissait avant d'un bovin, dans le cas que j'ai pu observer en mai 2000 dans le village d'Aghia Eleni (région de Serrès, Macédoine), l'offrande était un bélier noir doté de cornes proéminentes.

<sup>240</sup> Également caractéristique de la pratique musulmane du *kourban*.

la communion. Le degré de participation, et même la non-participation, sont l'une des modalités du rituel, qui en désignent les contours et les limites, les logiques d'inclusion et d'exclusion.

On notera que « les préparatifs du repas, de même que le festin, n'ont pas lieu sur place, comme presque partout ailleurs dans les *kourbania*, mais les chairs sont coupées en rations et sont envoyées dans les maisons (...). Mais ceci ne signifie pas que le sacrifice a un caractère privé, et que tout le village n'y participe pas » (Romaïos, 1949 : 57). Un partage s'établit, qui consiste à donner la viande crue aux villageois, tandis que les *anasténarides* entre eux mangent la viande cuisinée au *konaki*. Le mode d'offrande et le lieu de consommation fonctionnent comme critères distinctifs : tandis que la viande crue est portée dans les demeures, on vient manger la viande préparée, les deux opérations se déroulant simultanément. Il en va de même dans les villages de Strandja, où les habitants bulgares pratiquent le *Nestinarstvo* : « la viande crue est distribuée à tous les gens du village, et une petite partie est bouillie pour la table rituelle » (Gueorguieva, 2001 : 254).

Un chaudron est réservé aux *anasténarides* : la spécificité de leur petite communauté temporaire, leur séparation de l'espace social conventionnel est également signalée par une commensalité restreinte, un entre-soi. Le *kourbani* est ainsi un des moments forts de la ritualité des *Anasténaria*, auquel tous les *anasténarides* et bon nombre de villageois assistent : à ce titre, il constitue un rite dans une ritualité, une des composantes d'un ensemble rituel cohérent et spécifique. Il constitue tout à la fois un mode de cohésion villageoise, par la désignation d'une offrande commune et la réalisation simultanée de plusieurs *kourbania*, et un opérateur de distinction, en matérialisant différents espaces de production, d'échange et de consommation du repas votif : si les *anasténarides* mangent le *kourbani* dans le *konaki*, les villageois le mangent en partie en privé, en partie en public.



*Nestinarstvo, Svetii Konstantin i Elena, Bâlgari, juin 1996.*

## Chapitre 4 Un rituel et ses pratiquants

**« Il y a des gens dont le seul acte religieux est de venir au kourban »**

Otetz Kostadin, village de Maritza, mai 1996.

**« Alors que notre parti était aux commandes de la ville, on a souhaité organiser une fête de la ville avec un kourban, et on a décidé de continuer pour faire une tradition »**

Docteur Panev, Samokov, août 1998.

**« Les gens veulent bien aider à restaurer la chapelle de sveti Todor, mais à condition qu'il y ait un kourban. Sans kourban, les gens ne s'y intéressent pas ».**

Un bénévole de l'église Sveti Gueorgui, Asénovgrad, mars 2000.

**« Le kourban est très important : c'est une occasion pour tous de participer, en offrant des animaux, des légumes, des ingrédients variés »**

Baba Ratka, Bansko, août 2002.

**Deux babi s'interrogent sur les nouveaux prénoms qui commencent à émerger en Bulgarie : ces prénoms n'étant pas dans le calendrier, on ne pourra pas faire un kourban à l'imenden (fête nominale) de leurs porteurs.**

Rakitovo, août 2002.

## I Un travail du monde et un monde du travail

---

### 1) Une catégorie socio-rituelle floue : les *kourbandjii*

Si « la célébration d'un *kourban* requiert : des officiants, des participants, une victime, un destinataire, un autel » (Popova, 1995 : 151), en abordant le rituel comme savoir « faire rituel », nous nous attacherons d'abord plus particulièrement aux « officiants », qui constituent un groupe aux contours flous, bien que partie intégrante de la socialité villageoise ou du quartier : les *kourbandjii*. Ce terme substantivé, intraduisible de manière littérale, désigne les pratiquants du *kourban* : on peut rendre sa dimension corporative par « kourbanistes » (Popova, 1995). Il peut aussi s'appliquer à tous les participants à un *kourban* : ainsi Markou (1975) désigne comme *kourbantsidès* tous ceux qui prennent part au *kourbani* quel que soit leur rôle, donc potentiellement tous les villageois lors du *kourbani*. De ces deux acceptions, nous retiendrons davantage la dimension corporative, la plus fréquemment mobilisée par les acteurs : les *kourbandjii* sont les membres actifs de l'équipe qui organise, confectionne et distribue le *kourban*, les participants « passifs » étant plutôt désignés par des termes plus larges et neutres quant à l'implication dans le rituel, tels que *viarvachtî* (croyants) ou *mirjani* (laïcs). Le comité des *kourbandjii* regroupe les personnes, hommes et femmes, qui se retrouvent régulièrement pour œuvrer aux *kourbani*.

Le terme de *kourbandjija* ne désigne pas un statut social au sens fort : il renvoie à

une activité ponctuelle et parcellaire, celle de membres de la communauté qui prennent en charge le *kourban*, lui-même pratique ponctuelle et circonstanciée. Leur rôle rituel et social les associe à une forme d'identité rurale et villageoise : les *kourbandjii* témoignent en un sens du « peuple », dans l'acception paysanne et communautaire du terme (Markou, 1975)<sup>241</sup>. Bien qu'ils ne s'autodésignent pas forcément eux-mêmes comme tels, les *kourbandjii* matérialisent un genre flou de groupe social, chargé du maintien d'une tradition rituelle fortement liée à l'appartenance locale. De ce dernier point, les pratiquants du *kourban* sont pleinement conscients : s'ils ne situent pas explicitement leur rôle dans un « système social », ils estiment que ces manifestations rituelles renvoient à des valeurs collectives, et sont des démonstrations d'une persistance traditionnelle, notamment dans un monde contemporain incertain.

### ***Kourbandjija* et *nastoïatelstvo* : interconnaissance et participation**

L'organisation d'un *kourban*, la restauration d'une église ou la participation à une chorale d'église sont autant de formes d'investissement collectif dans un religieux identifié localement, référé à une tradition autant qu'à des « savoir-faire » et un « savoir-vivre ». Le groupe des *kourbandjii* ne se confond pas avec le *nastoïatelstvo* (comité ecclésial) dont se dote chaque paroisse, et qui a pour fonction d'assister le représentant local du clergé dans ses missions en assurant des tâches gestionnaires et logistiques liées au fonctionnement général de l'église. Le *nastoïatelstvo* est un comité composé du prêtre et de laïcs, gérant les dons faits à l'église (produit de la quête, objets, vêtements, éventuellement animaux...) et décidant de leur affectation (distribution aux démunis, vente afin de dégager de la trésorerie, réinvestissement dans des opérations rituelles telles que le *kourban*, etc.), tenant la comptabilité engendrée par les diverses prestations payantes du clergé (mariages, baptêmes, funérailles...) et assurant des tâches périlurgiques : vendre les cierges et autres objets pieux, nettoyer le temple, etc.

Les membres du *nastoïatelstvo* sont élus pour un mandat de quatre ans, et considérés comme garants, aux yeux de la communauté, de la bonne gestion de l'économie de l'église. Ils ont en charge la vie sociale de l'église, dont les *kourbani* collectifs sont une forme parmi d'autres<sup>242</sup>. Dans les villes, il y a un comité par église : à Bansko, dans le Pirin, une ville touristique réputée pour son patrimoine bâti, le *nastoïatelstvo* de la magnifique église sveta Troïtza comporte trois personnes, élues pour

<sup>241</sup> Le *kourban*, bien que débaptisé en *obchta trapeza* (table commune), faisait même partie des rituels promus par le régime socialiste, par exemple dans le village de Raduil : « l'élément rituel le plus important qui est conservé, est le repas collectif en plein air. D'un même mouvement s'y maintiennent la socialité rituelle et les modèles gastronomiques. Les gens se regroupent comme auparavant [avant le communisme] par familles, et échangent la nourriture avec les autres groupes » (Petrov, 1997 : 114).

<sup>242</sup> Il arrive que le comité s'occupe lui-même du *kourban* : c'était le cas dans le village de Madjaré (région de Samokov) en 1996 : Maria, la « femme de l'église », comme on me la désigne, réunit notamment le groupe des femmes qui s'occupent des légumes lors du *kourban*. Le comité ne récolte pas d'argent, mais achète une brebis et compte sur les dons privés : l'église avance donc la somme qui sera recouvrée grâce à la vente des parts de *kourban*. Selon elle, le prêtre reste le personnage-clé du comité : non seulement il le préside, mais il constitue un interlocuteur vis-à-vis des autorités religieuses de Sofia. Elle souhaiterait que les habitants s'impliquent plus dans l'organisation du *kourban*, qui est réalisé « pour le salut du village ».

quatre ans. *Baba Ratka*, qui tient régulièrement la caisse de l'église, vendant les cierges et d'autres objets de piété, précise que le comité participe à l'organisation des *kourbani* lors des grandes fêtes ; chacun des huit quartiers de la ville organise également ses *kourbani*, sans compter ceux qui se tiennent dans les chapelles et les monastères des environs. Cette dame de 82 ans (en 2002), alerte et serviable, s'est investie dans la vie paroissiale après être revenue vivre à Bansko, sa ville natale, qu'elle avait quitté pour exercer sa profession d'institutrice à Sofia.

Le comité s'occupe de gérer les « revenus » de l'église et l'ensemble des activités qui s'y déroulent autour de la dimension liturgique (vente des cierges, livres et autres objets, quêtes, tenue des comptes, organisation de visites, participation aux chœurs, répartition des diverses tâches que nécessite l'entretien d'un lieu de culte et les activités qui s'y déroulent : le ménage, les réparations...). A Pâques, les vêtements, foulards, mouchoirs déposés par les fidèles sont ainsi vendus au profit de l'église ; des donateurs aisés soutiennent financièrement les réparations de telle chapelle (Bansko est une ville touristique réputée et un lieu de résidence secondaire) : les revenus peuvent être affectés à des actions caritatives (dons aux pauvres), à des opérations de restauration des bâtiments religieux, ou à l'organisation d'événements pieux comme les *kourbani*. Surtout, la plupart des personnes impliquées dans la vie de la paroisse donnent de leur temps et de leur travail : c'est le cas d'un artiste de Sofia qui participe gratuitement à la restauration de fresques.

À la différence du *nastoiatelstvo*, les *kourbandjii* ne sont liés par aucun mandat avec la communauté des fidèles ou le village, ni même avec le prêtre : ils ne sont pas élus, mais se proposent bénévolement, et sont connus de tout le village pour leur activité. Leur groupe fonctionne sur le mode d'une association de fait, dont les membres se (re)connaissent entre eux sur des bases implicites, d'amitié, de voisinage, d'appartenance à une même classe d'âge. Groupe informel, variable en taille et en compétences, il puise dans la société locale, témoignant de formes d'engagement spontanées dans le sens où elles ne sont pas déterminées par l'attribution de fonctions sociales identifiées et hiérarchisées, mais par une participativité sur la base d'appartenances locales, amicales, générationnelles ou intergénérationnelles, lorsqu'un *kourbandjija* a appris le « métier » avec l'un de ses parents ou des « anciens ».

Cette forme de coopération renvoie aux modes d'appartenance localisés que sont le village ou le quartier, dans lesquels des liens multiples se tissent sans base institutionnelle précise. Planifiant leur travail d'une année sur l'autre, se répartissant les tâches, les *kourbandjii* tiennent à faire montre de leur bonne gestion de ce qui devient vite une affaire publique : on insiste sur le réinvestissement des bénéfices éventuels, il arrive même que l'on fasse une présentation publique des comptes. Dans de nombreux cas, des personnes dotées d'un statut légitimant, qui leur confère une position spécifique de reconnaissance et de maintien de l'identité locale, jouent un rôle de déclencheur : un prêtre, un maire, un érudit local, un instituteur viennent ainsi fournir la caution officielle, par le discours qu'ils tiennent sur la pratique, à l'action en apparence spontanée des *kourbandjii*.

Ainsi d'un *kourban* en l'honneur des saints Petâr et Pavel dans le village de Bobochevo, décrit par Sandrine Bochow. Le principal organisateur raconte comment fut



prise en 1979 la décision de refaire ce *kourban* jusque-là oublié : « nous étions trois amis. En 1978, dans une *kratchma* [bistrot, taverne], nous avons rencontré un pope et je lui ai demandé pourquoi cette église [st Petâr et Pavel] était désaffectée et qu'est-ce qu'il fallait faire. Il dit "je ne sais pas qui en était responsable, mais à cet endroit on faisait un *kourban*" et le docteur G. m'a donné 10 *leva* et m'a dit : "tu es maintenant le trésorier du *kourban*" » (Bochew, 2002b : 78). Au cours d'une discussion informelle touchant un thème localement significatif, des effets de position statutaire s'activent et engendrent une pratique sociale au sein de laquelle des rôles implicites sont rapidement répartis : le prêtre énonce la tradition, le médecin lui apporte une caution matérielle, le « villageois » la réalise<sup>243</sup>.

La distinction entre comité ecclésial et « kourbanistes » touche à la représentation d'une institution. Par contraste avec le *nastoïatelstvo*, inscrit dans un fonctionnement hiérarchique, entretenant une relation de légitimité avec les autorités religieuses centralisées (le prêtre est généralement responsable du comité), le groupe des *kourbandjii* est une sorte d'association villageoise informelle dont les modes de formation et de fonctionnement ne sont pas basés sur l'institution mais sur l'appartenance locale et l'interconnaissance. L'organisation de ces groupes est à la fois codifiée et souple, cadrée et modulaire, puisqu'elle ne requiert pas l'approbation des villageois mais repose sur le volontariat en même temps qu'elle exige certaines compétences. Il s'agit d'associations de bonnes volontés, qui ont pour tâche d'assurer la viabilité économique du rituel en réunissant des moyens financiers, techniques et humains.

Cette distinction n'empêche pas que, dans certains cas, le comité d'organisation des *kourbani* se confond avec le *nastoïatelstvo*, dont les membres se chargent alors de déterminer le nombre des participants (cuisiniers et consommateurs), afin de réunir les fonds nécessaires à l'achat des animaux et, une fois le *kourban* réalisé, de calculer le prix de vente de la part de nourriture. Les tâches des *kourbandjii*, « personnes-ressources » davantage qu'acteurs institutionnels, sont financières, logistiques, et supposent de connaître les gens susceptibles de cuisiner le *kourban*, les éleveurs qui fourniront les animaux, la population qui s'associera par ses cotisations à cette manifestation, etc. Ils assument de ce fait un rôle de représentants informels de la société locale dans la vie rituelle, là où le comité ecclésial constitue davantage une représentation de la paroisse auprès des habitants.

### **Mérak : le plaisir de donner de soi**

Le bénévolat est le fait de gens qui ont du temps à consacrer au *kourban*, et qui le désirent : « pour travailler ici, il faut un désir [*mérak*] qui vient du cœur ». Le facteur religieux n'occupe pas forcément une place centrale dans cette prise d'initiative collective

<sup>243</sup> C'est probablement ce qui fait dire à S. Bochew que le *kourban* en question provient d'une « volonté extérieure » (*tchujda volia*) : en effet, on peut considérer que l'autorité du prêtre et du médecin *investit* le villageois, dans les deux sens du terme (il est désigné, et il intériorise une fonction qui lui est attribuée). On peut considérer que, dans ce cas précis, chacun contribue de son point de vue à un même objectif : restaurer la tradition. Pour tous, la tradition *fait* autorité, et vaut engagement mutuel. L'un (le prêtre ou le médecin) n'est pas plus libre que l'autre (le villageois) de s'y soustraire, et le blanc-seing que les uns donnent à l'autre consiste à le reconnaître *de facto* comme dépositaire de la tradition, au même titre qu'eux.

qui relève tout à la fois de la tradition et d'un mode de vie villageois. Le prêtre du village de Maritza (massif de Rila) estime qu'« il y a des gens dont le seul acte religieux est de venir au *kourban* », se gardant, à l'instar de beaucoup de prêtres en milieu rural, de porter un jugement dévalorisant sur le *kourban* et ses pratiquants. Une particularité de ces groupes assumant une partie de la vie rituelle de la communauté sans être pour autant investis d'un rôle religieux précis, est donc leur bénévolat, sur lequel insistent tous les protagonistes. Le fait de travailler *bez pari* (sans argent), *po jélanié* (par désir) entre pour une part essentielle dans la participation au *kourban* ainsi qu'aux diverses occasions rituelles qui ponctuent le rythme religieux local. Perçus comme un don de soi, le bénévolat et le dévouement prennent des formes multiples, reflétant à la fois les parcours individuels, la place de chacun dans la communauté, les valeurs auxquelles celle-ci souscrit à travers l'implication de ses membres, et les usages sociaux qui la traversent et la font exister rituellement.

L'espace-temps du rituel constitue un circuit dans lequel plusieurs flux circulent, dont certaines valeurs tenues pour primordiales à l'échelle du monde local : ainsi des notions mises en avant par les officiants pour qualifier leur implication rituelle, telles que *mérak* ou *jélanié* (désir, souhait), une forme de bonne volonté qui situe l'investissement rituel entre œuvre sociale et religieuse. L'interconnaissance à partir de laquelle les *kourbandjii* se réunissent « spontanément », témoigne en fait des positions respectives de chacun dans une unité de vie commune, à l'échelle du village ou du quartier (*mahala*).

Lorsque l'on interroge les organisateurs d'un *kourban* sur leurs motivations, on se rend compte que la constitution d'un comité de *kourbandjii* repose sur des liens interpersonnels autant que sur des compétences. La plupart des membres appartiennent à une même classe d'âge qui possède une mémoire commune et investit alors une communauté générationnelle dans sa pratique, trouvant dans la « tradition » l'expression d'un attachement à la transmission d'un soi collectif : « des retraités, qui furent camarades d'école, exerçant des métiers similaires, étant voisins ou ayant connu un parcours de vie analogue de déménagement en ville, ne font pas qu'échanger des souvenirs de compagnonnage [*drugaruvaneto*] (...), mais planifient des actions communes en faveur du bien-être [*blagoustrojavaneto*] du village » (Krâstanova et Bokova : 10). La ritualité est dans ce cas un mode de construction du local, autant que son expression.

Un *kourban* collectif se prépare sur plusieurs mois et représente un investissement financier (la collecte des fonds, parfois la rémunération d'un cuisinier embauché pour l'occasion), logistique (des tables, des chaises, des ustensiles : chaudrons, haches, couteaux...) autant qu'humain (l'équipe de la cuisine, le comité d'organisation) qui nécessite une planification, la mise en œuvre et la coordination de compétences variées. Les *kourbandjii* se disent souvent personnellement engagés dans leur rôle, qu'ils présentent comme une responsabilité individuelle et collective autant qu'un acte désintéressé, mêlant religiosité et implication locale.

Dans le village de Raduil, pour l'Ascension, parmi les trois égorgeurs, Iordan (67 ans en 1996) était le seul à faire un signe de croix juste avant d'officier. Il dit avoir appris à égorger lors d'un *kourban* de saint Elie, et se rappelle de sa joie lorsqu'on lui avait dit « c'est ton tour d'égorger ». Il revenait du service militaire et c'était « le jeune ». Pour lui, cela signifiait que l'on a reconnu sa foi autant que sa compétence. Il accorde une

importance particulière aux *kourbani* de l'Ascension (*Spasovden*), de l'Assomption (*Uspenie Bogoroditchno*) et du « Voile de Marie » (*Pokrovitelnitza*), car son père a fait la bataille de Bulaïr, lors des guerres balkaniques, qui est considérée comme l'événement lors duquel on a promis ce *kourban* du 1er octobre à Raduil : « Marie a couvert les soldats avec son voile, et ils offrent depuis cette date ».

Jordan fait également un *kourban* personnel (*litchev*) à saint-Elie, pour son petit-fils : ainsi, son engagement de *kourbandjija* prend de multiples formes et puise dans une histoire personnelle localisée et circonscrite, les motifs personnels et collectifs se superposant. Parmi la communauté des officiants, il n'est pas toujours possible de saisir la part de l'implication personnelle et de la responsabilité collective, de même que *kourban* privé et *kourban* public s'entremêlent dans un va-et-vient entre le temple et le foyer. Il n'est pas rare que les *kourbandjii* offrent eux-mêmes un animal pour le *kourban* du village, ou accomplissent le même jour le *kourban* à la maison et le *kourban* à l'église. Certains épisodes du rituel, tels que le partage des abats grillés ou le repas pris à l'écart avec le prêtre, avant ou après la distribution, indiquent des modalités particulières de la relation entre l'entre-soi rituel et l'espace public rituel.

Dans la répartition des rôles et des fonctions, le savoir-faire est un critère distinctif : de même que l'on recourt parfois, pour l'égorgeur, à des « professionnels », les cuisiniers qui dirigent la préparation du *kourban* sont parfois des cuisiniers de métier, desquels on loue les services. De même que l'égorgeur, le cuisinier du *kourban* est un *maïstor* (maître), au sens professionnel et corporatif du mot : un spécialiste qui, d'expérience, sait faire ce que les autres ne savent pas faire et qui, à ce titre, investit d'abord une compétence, ensuite et éventuellement une croyance, dans sa pratique. Ivan, cuisinier de métier, et responsable de la préparation du *kourban* dans un village des environs de Samokov, explique qu'un bon chef doit « diriger l'équipe, choisir les membres et répartir les tâches : qui s'occupera des feux, qui des légumes, etc. ». Il intervient dans le choix des ingrédients, en qualité et en quantité, étant à même de se représenter le résultat culinaire souhaité.

### **Le prêtre et les *kourbandjii* : ritualités parallèles et convergentes**

Il s'agit, entre savoir-faire et croyance rituelle, d'un savoir « faire-rituel », et en l'occurrence un « faire-sacrifice », formé d'un ensemble de dispositions physiques et mentales, de connaissances, de sensations, de comportements, de représentations. Il tient autant à des dispositions individuelles que collectives, investies dans un projet commun ; il n'est pas codifié par la norme ou la loi, mais inventé par l'usage et la pratique. Ce savoir-faire est autant un « travail du monde » où le rituel agit sur un environnement, qu'un « monde du travail » nécessitant des compétences situées : il suppose un contexte et une transmission et se trouve fortement associé aux conditions locales dans lesquelles il prend son sens.

D'avantage que des motifs strictement religieux, c'est le sens du travail pour la communauté, le but collectif visé par le rituel, qui est important aux yeux des *kourbandjii*. Le sentiment d'œuvrer pour le groupe, pour la paroisse, pour le village, voire pour le patrimoine ou la tradition (Krâstanova et Bokova ; Bochow, 2002c : 5) sert parfois de raison suffisante. Il y a ainsi deux manières de s'inscrire dans le rituel : comme

« croyant » (*viarvacht*) ou comme « pratiquant », au sens d'acteur technique et social du rituel, *kourbandjija*.

Le *kourban* permet une implication collective forte dans un religieux dont l'église ou le prêtre ne sont pas les seuls acteurs, et qui ne se résout pas à une pratique institutionnelle ou formelle. La distribution sociale des compétences rituelles n'y est pas centrée sur la personne du prêtre, le « religieux professionnel » du village, formé, payé et agissant dans le cadre d'une mission institutionnelle. Il arrive même que le religieux « global » et institutionnel et le religieux « local » et communautaire entrent en tension mutuelle, leurs territoires sémantiques et pratiques se faisant en quelque sorte concurrence. On oppose sa foi en tant que conviction personnelle, et sa compétence pratique, au religieux « légitime » représenté par le prêtre, ainsi que le révèle ce retraité, *kourbandijija* à Raduil : « moi, je suis très croyant, mais ce que je n'aime pas, c'est le pape ».

La gamme des attitudes à l'égard de la dimension liturgique est large : certains placent explicitement leurs actes sous des auspices religieux, en se signant et en attestant de leur foi, d'autres ne cacheront pas leur anticléricalisme, par sincérité ou provocation voire moquerie. Plus largement, la relation vis-à-vis du « sacré officiel » et de ce « fonctionnaire du culte » qu'est le prêtre peut osciller entre estime, reconnaissance mutuelle, indifférence ou désinvolture. Il arrive d'assister à des *kourbani* où rien, sauf à renvoyer à une prière toute intérieure, ne laisse penser que les officiants attachent au premier chef une importance religieuse à leurs actes. La sanction religieuse est l'affaire du prêtre, après tout : c'est sa partie. « Il s'occupe de la liturgie et de la bénédiction, nous nous occupons du *kourban* » : une division des tâches qui renvoie chacun à sa position dans l'ordonnement collectif du rituel. Cela n'empêche pas les *kourbandjii* d'accorder de l'importance à la bénédiction du prêtre lors de la distribution, qui sanctionne leur travail et leur foi aux yeux du village réuni pour prendre le *kourban*.

A un partage des compétences rituelles se superpose un décalage dans les significations et les prééminences attribuées au rituel. La mise à mort révèle cette différence de statut et de fonction : les bouchers du *kourban* sont investis d'une mission technique et d'un rôle social qui n'est pas à la portée de tous, mais ne se résout pas à une conception purement sacramentelle de la fonction de sacrificateur. Leur rôle doit être saisi dans un « environnement » religieux qui comporte un espace-temps rituel, l'église et la fête patronale, des protagonistes variés comme le prêtre, les croyants et les habitants en général, mais aussi les saints avec lesquels les relations varient de l'indifférence à l'intimité spirituelle.

Comme nous l'avons vu, par contraste avec le *nastoïatelstvo*, les *kourbandjii* ne sont pas spécifiquement crédités d'un statut religieux : il n'y a pas d'investiture rituelle comparable à celle qui confère au prêtre son rôle liturgique, ou aux membres du *nastoïatelstvo* leur fonction paroissiale. Le flou institutionnel et liturgique ne signifie pas qu'un *kolatch* agit au hasard, mais que son implication individuelle dans le *kourban* s'inscrit dans la compétence, dans la participation à une tâche collective et dans la durée : avoir appris dans sa jeunesse, retrouver des amis de sa génération, consacrer du temps à la vie du village, etc.

L'équipe des *kourbandjii* emmenée par les *maïstori*, et les groupes de fidèles ou croyants (*viarvachtî*) à la suite du pape (*otetz*), interviennent donc simultanément mais

séparément dans la sphère qui leur revient, occupant des espaces et des temps contigus, accomplissant des procédures spécifiques et parallèles. Le fait que les *kourbandjii* travaillent généralement dans la cour de l'église sanctionne une unité de lieu avec le prêtre, qui a souvent, dans les villages, son domicile dans la même cour ; les rythmes rituel et liturgique se superposent également en une même unité de temps, le prêtre accomplissant la liturgie au moment où les opérations du *kourban* battent leur plein.

Cette proximité des fonctions rituelles fait que la distinction n'est pas toujours formelle au point de séparer nettement opérations sacrificielles et cultuelles : le va et vient des fidèles les relie en permanence. A preuve du caractère homogène que revêt, aux yeux des pratiquants, le rituel dans sa globalité, le *kourban* est fréquemment assimilé à la liturgie, ainsi qu'en atteste l'appellation *slujba* (service, au sens de service religieux) : « certains de ces "*kourbans*" qui revêtent un caractère plutôt privé ou familial, sont connus sous la désignation de "services" (*sloujba*). Les services et les *kourbans* familiaux ont toutefois un caractère presque entièrement religieux et rituel » (Vakarelski, 1936 : 518). Les bouchers assument ce que ne peut le prêtre, auquel il est interdit de sacrifier, à la différence du *hodja* musulman qui, comme ses correligionnaires, peut sacrifier s'il en a le désir, et le doit s'il en a les moyens.

Dans le *kourban*, le sang n'est véritablement palpé, manipulé, travaillé, que par les abatteurs, qui assurent le passage de la vie à la mort, et l'utilisent parfois à des fins rituelles, telles les onctions en forme de croix sur le front des enfants, censées leur garantir la santé. En dehors de toute prescription, le rôle du sacrificateur oscille entre des critères purement techniques (ne pas craindre ce genre de travail, en avoir l'expérience, avoir reçu un savoir, être un *maïstor*) et une fonction rituelle implicite, qui va de la conformation au cadre liturgique représenté par le prêtre, à l'endossement de responsabilités dans le processus de sanctification du *kourban*. Il arrive qu'au moment de la bénédiction du *kourban*, le chef de cuisine, à la fois boucher, cuisinier, porteur de chaudrons, chargé de superviser l'ensemble des préparatifs, démontrant par son empressement et son zèle qu'il en est la « pierre de voûte », devienne un adjoint informel du prêtre, par exemple en tenant l'encensoir ou en lui présentant au fur et à mesure les objets liturgiques. Lors de cette étape de la présentation du *kourban* au saint, à Dieu et à la communauté, les ritualités parallèles du prêtre et des *kourbandjii* se rejoignent et s'enchevêtrent. Le *kourban* crée temporairement un espace commun votif et festif.

## 2) Un « travail du monde » et un « monde du travail »

### L'espace-temps rituel comme champ de compétences

Le mode de présentation de leur propre activité par les *kourbandjii*, les pratiquants du *kourban*, s'organise autour de ce que nous appelons le savoir « faire-rituel ». Le rituel est en effet pensé comme un travail, un ensemble de tâches qui produit un résultat, positionne chacun dans une organisation collective, et témoigne de l'environnement social et culturel dans lequel ce travail est rendu possible. En abordant le *kourban* comme un savoir-faire, il ne s'agit donc pas de le réduire à ses dimensions techniques mais de l'inscrire dans cet environnement, d'aborder le rituel à la fois comme un « monde du travail » et un « travail du monde ». Dans le rituel se déploient des « savoirs efficaces »

(Chevallier, 1991), des compétences actualisées par leur mise en œuvre, tirant leur réalité des transformations concrètes qu'elles opèrent. Ces savoir-faire sont aussi des « savoir-vivre », au sens de la pratique de représentations, de valeurs, de liens, de lieux, conçus comme participant d'un ensemble cohérent et partagé.

C'est ce que nous désignons comme un « monde local » au sens propre : non pas un territoire balisé, nommé ou circonscrit, mais le *locus* dans lequel le rituel opère. Ce *locus* est ainsi composé de personnes, d'objets, d'animaux, de saints, de gestes, de paroles, d'actes... Le rituel opère une condensation du « monde local », par la relation aux saints et à leurs sanctuaires qui sont des symboles locaux et globaux aux « compétences » identifiées, mais aussi par les pratiques concrètes qui supposent des compétences techniques et sociales notamment dans sa gestion et sa préparation. Le *kourban* fait partie des pratiques qui mettent le croyant en lien avec le saint. Aux yeux de ses pratiquants, il représente d'ailleurs souvent une forme plus « directe » d'acte votif, dans laquelle ils sont directement impliqués. Il suppose des compétences rituelles qui ne sont pas celles du seul prêtre comme agent institutionnel du religieux, des compétences variées, qui renvoient au monde social local.

Dans le *kourban*, un travail de transformation est à l'œuvre. Au travers des transformations opérées sur un objet rendu commun aux officiants, aux destinataires et aux commensaux, l'offrande, se dessine une économie au sens large, comportant des biens tels que les animaux, les ingrédients, les sommes investies, et des produits tels que le repas rituel mais aussi d'autres produits (peaux, argent) réinvestis localement. Aménageant un cadre simultanément religieux et festif, le rituel consiste en différentes prestations et modes d'échange qui se manifestent dans la distribution, des dons sous de multiples formes, la commensalité. Il redessine ponctuellement le territoire local, autour des visites aux sanctuaires ou des interactions entre la maison et l'église.

Le rituel constitue un espace-temps de fiction collective du monde local. L'idée que le *kourban* révèle simultanément un « monde du travail » et un « travail du monde » rend nécessaire une interrogation sur la tension entre l'expression, voire la fiction d'un monde local, et les changements qui affectent la société dans son ensemble. Ce travail de « condensation » est rendu d'autant plus visible, notamment sous l'espèce de la tradition, que ce monde se diffracte et se morcelle en permanence dans les parcours et les mouvements individuels et collectifs : « c'est aussi le moment de se revoir, parce que sinon, qui reste ici ? ».

Comme on a pu parler de « communauté imaginée » (Anderson, 1983), le *kourban* relève en ce sens d'un imaginaire collectif découpé dans les dynamiques multiples du social : il constitue un espace-temps tampon entre les dynamiques centrifuges et les mouvements centripètes affectant le « monde local ». Le « faire-monde » prend son sens dans de tels contextes dynamiques, dans les processus de transition, de changement, de mutation ; il suppose une lecture à plusieurs échelles, qui problématise ses caractéristiques postulées, telles que la communauté, le local, le don ou l'échange. La procédure du *kourban* permet de pointer les opérations de transformation d'un vœu en rituel, d'une offrande animale en repas et en prière, travail qui se déroule dans un contexte social déterminé et prend forme dans une variété de conduites.

Le *kourban* est ainsi pensé comme un tout, et pas sous la seule dimension

sacrificielle, restrictive, de la destruction d'une victime. La mise à mort n'épuise pas le sens du *kourban*, mais constitue une étape du rituel, l'un des jalons de la transformation de l'animal en offrande, victime puis nourriture : « la mise à mort de l'animal promis au saint, même quand elle revêt un aspect très solennel, n'apparaît que comme un simple prélude à la répartition de la nourriture carnée, qui seule, en dernière analyse, permet au fidèle de s'acquitter de sa dette envers le saint » (Georgoudi, 1979 : 304). L'habillage sacrificiel du *kourban* relève d'une pratique et d'un processus, un « faire sacrifice » ou un « savoir tuer » (Brisebarre, 1999 : 107) articulant une triple compétence sociale, religieuse et technique.

### La chaîne du travail sacrificiel

Le *kourban* peut être conçu comme représentation rituelle d'un « monde local », un ensemble qui inclut l'économique, le domestique, le local, le social, le religieux. En cela, il renvoie à la notion de communauté rurale, conçue comme « une forme de vie sociale stable et distincte » (Chiva, 1992 : 157), et qui à ce titre est largement une construction, partant un « support idéologique idéal » (ibid., 159) : nous avons vu par ailleurs que le local est davantage une échelle elle-même en construction permanente qu'une catégorie positive. La coalescence du rituel à un « monde local » conçu comme homogène se remarque à plusieurs niveaux : on a soin de noter que dans le rituel, les disparités de classe sont gommées – ce qui ne veut pas dire annulées – par la logique de l'offrande collective, de la commensalité : « pauvres ou riches, le *kourban* est pour tout le monde ».

Par ailleurs, l'économie rituelle proprement dite relève de l'autoproduction, de l'autoredistribution de proximité et de l'autoconsommation ; en cela elle tranche avec les formes anonymisées mais aussi segmentées de l'économie globale, dans laquelle les biens de production et de consommation passent par des circuits qui échappent largement à la maîtrise locale. Le *kourban*, qui repose sur des dons collectifs, la mutualisation des moyens et des fins rituels, la consommation collective et la gestion locale, est un mode de cohésion et de maîtrise, dans l'espace-temps du rituel, du destin collectif local et de son économie.

Le rituel prend un sens particulier dans un contexte de pauvreté relative du quotidien et de difficulté d'exister dans une société où les écarts se creusent : fréquents sont les discours sur l'absence de moyens, la nécessité de la mobilité, le chômage, l'impossibilité de subvenir à ses propres besoins. Il opère la condensation et la cohérence du monde local autour d'un événement, la fête patronale, d'un lieu, la cour de l'église et d'une pratique : la transformation votive d'une offrande en repas commun. Plus encore, le rituel produit des valeurs culturelles communes que l'on oppose, sous l'espèce de la tradition comme fond intangible et préservé, au changement et à l'impermanence, à la dynamique du social.

Le rituel et la société entrent en tension dans une rhétorique du monde local qui voit la réinsertion des destins privés dans la coutume locale (Verdier, 1989), par exemple dans les figures des *kourbandjii* et des donateurs divers qui mettent leurs compétences et leurs moyens au service d'un bien commun. Il articule des valeurs centripètes du monde local, opposées à un contexte social présenté sous les catégories centrifuges de la pauvreté, de la dévitalisation, de l'exode et de la coupure du lien au terroir. Sous cet angle, il peut être

appréhendé comme l'est le « travail à côté » (Weber, 1989) : une activité personnelle qui, à la différence du travail rémunéré, n'est pas seulement productive, mais dessine un espace de reconnaissance, voire de dignité, dans le cas du *kourban* un espace moral dans lequel on s'investit en vue d'un bien moral.

### **Le *kolatch* : entre abattage et sacrifice**

Les explications du sacrifice données par ses pratiquants ne renvoient pas à des motifs strictement religieux : on parle plutôt d'un rituel « pour la santé » (*za zdravé*) ; on dit, pour justifier le versement prolongé du sang, qu'il faut laisser l'animal mourir tranquillement ; on renvoie l'acte de l'égorgeur, et les jugements sur sa qualité, à un savoir-faire technique davantage que religieux. L'égorgeur n'est pas un prêtre ni même un « homme de religion », mais un *maistor*, un expert ou un maître dans l'acception artisanale du mot. Les termes d'usage indiquent l'accent technique mis sur l'acte sacrificiel : le terme *kolatch* (égorgeur, abatteur, « tueur de bétail dans un abattoir », Yaranov, 1991) est le plus souvent employé pour désigner ces hommes, également qualifiés de *maistori* (« maîtres », dans le sens de spécialistes). Alors que *kolatch* et *maistor* portent l'idée d'un savoir-faire, d'un métier, le terme *jretz* (sacrificateur), plus savant et renvoyant explicitement à une fonction cérémonielle, n'est quant à lui jamais utilisé.

Le *kolatch* se situe ainsi entre le sacrificateur et l'abatteur professionnel : sa compétence consiste à maîtriser la proximité à la mort animale, une situation où « la distinction entre “souillé” et “propre” est réduite à sa plus simple expression », où « la mise à mort n'est pas (...) matériellement séparée de la dépouille et celle-ci n'est pas, comme dans la chaîne industrielle, morcelée entre plusieurs postes de travail » (Vialles, 1992 : 134-135). La mise à mort n'est pas plus au centre du *kourban* que la distribution, la bénédiction ou la promesse : toutes ces opérations se recouvrent mutuellement et contextualisent le moment de la mise à mort. On n'a pas besoin de s'entourer de précautions rituelles à ce moment précis, puisqu'il n'est qu'une des étapes d'un dispositif socioreligieux plus vaste. Bien que l'acte soit accompli avec sérieux et intensité, comme une mise à l'épreuve de compétences, les *kourbandjii* ne craignent pas que le rituel échoue ni ne ressentent leur activité comme potentiellement dangereuse ; la mise à mort est insérée dans un processus technico-rituel où priment la compétence et la reconnaissance sociale. Le soin qu'ils mettent à cet acte (qui n'exclut pas une certaine forme de brutalité pouvant agir dans le sens d'une dédramatisation de la mise à mort) et leurs qualités en la matière, reconnues par le groupe, suffisent à gérer cette dimension rituelle, en l'absence de prescriptions religieuses explicites.

### **La foi comme polyvalence et multicom pétence**

Dans un *kourban* collectif, on se retrouve dans le cas où, si « l'abatteur ne peut pas ignorer que c'est bien lui qui tue l'animal », la mort n'est pas personnalisée : elle n'est « qu'une partie d'une activité globale qui métamorphose un animal en carcasse consommable » (Vialles, 1992 : 135). Il peut sembler déroutant que le sacrifice soit aussi proche de la simple technique de boucherie : il s'agit d'un moment délicat qui laisse une grande place au savoir-faire individuel, mais ne se présente pas comme l'acte-limite entre le profane et le sacré, et par extension l'acte dangereux que serait le sacrifice (Mauss,



1968). Son mode de déroulement implique différentes phases de « fabrication » du sacrifice, mais pas une opposition classique entre sacré et profane : entrée dans le domaine sacré, définition d'une sphère sacrée dans laquelle se trouvent tous les protagonistes, sortie du sacré. La mise à mort des animaux promis en *kourban* oscille entre application d'un modèle rituel assez homogène et variabilité des pratiques et représentations voire absence de prescription.

L'expression « faire sacrifice » vise à éviter l'écueil d'une définition positive du sacrifice, en ne limitant pas le sacrifice à la « pureté » gestuelle ou formelle mais en le restituant dans un processus : que la mise à mort dans le *kourban* soit peu encadrée sur le plan religieux est aussi l'indice de la mécanique sociale et rituelle qui l'entoure et la conditionne. Le « faire sacrifice » ne se résout pas à un modèle préétabli et légitimant, mais relève d'un savoir et de pratiques, d'une mise en œuvre progressive : caractérisation de l'événement, dynamique de la promesse, prise en charge collective du projet sacrificiel. Si *sacrum facere* il y a, ce « faire sacré » n'implique pas une distinction nette entre sacré et profane, mais un travail de production du sacrificiel. On serait presque tenté de penser que ce sacrifice n'en est pas vraiment un, tant les modèles théoriques sont contrebalancés par la pratique.

Une enquêtrice confiait son désarroi devant l'imprécision des critères de qualification du sacrifice : « la réponse qui m'était donnée dans tous les entretiens reposait sur un cliché : "le couteau, me répondait-on à chaque fois, était tenu par le plus habile de la bande : père, frère ou cousin, l'égorgeur était le plus habile". Même si les femmes savaient à chaque fois qui était l'égorgeur, elles ne donnaient son nom qu'accessoirement, après avoir mentionné "l'habileté". Comme si les hommes étaient, à ce moment précis, dépouillés de leur identité et de leur place dans le réseau de parenté, pour plonger dans l'anonymat que la compétence technique leur accorde. Ainsi, c'est "le plus habile" de chaque bande qui égorge dans plusieurs maisons » (Melissinou, 2004 : 355). Elle élabore alors une interprétation visant à rendre compte de cette lacune explicative en termes d'évitement du danger que constitue la mise à mort : « c'est comme si le tueur (...) préservait ainsi son innocence à travers l'anonymat » (Melissinou, 2004 : 355).

Cet exemple illustre la difficulté de saisir l'acte technique comme représentation, non pas d'un modèle symbolique établi, mais d'un monde complexe et mouvant, un monde élargi dans lequel le rituel constitue la mise en pratique de ses compétences et de sa personnalité. Dans le *kourban*, ce n'est pas l'anonymat ni l'évitement du danger qui importent, mais la mise en perspective du rituel comme coparticipation à un même monde. Si le *kolatch* met en avance sa compétence technique, ce n'est pas aux fins de dissoudre son acte dans la procédure, mais d'assumer, souvent avec fierté, les qualités qu'il met en œuvre dans le rituel. Ainsi, la dimension du savoir-faire rituel permet d'aborder le rituel sous l'angle de sa production sociale locale.

### Savoir tout faire

Alexandâr, le *kourbandjija* de l'église sveti Nikolai d'Asénovgrad, se décrit comme un *penkiler*, terme turc qui signifie « panacée », remède miracle, mais qui comporte ici une autre acception : un « homme à tout faire », un homme complet et habile, capable de

s'adapter et de déployer des compétences multiples en fonction des circonstances. Un *penkiler* fait lui-même sa maison, sa *rakija*, de la mécanique, un *kourban*, bref toutes les tâches qui permettent de vivre au quotidien. À la qualification du monde local correspond une conception de l'individu capable d'autonomie dans ce monde. Alexandâr habite dans une petite dépendance de l'église : une chambre de plain-pied sur la cour. Lui-même décrit l'église comme une « maison » (*dom*), dans laquelle chacun a son rôle.

Il n'est pas rare de trouver ainsi des hommes ou des femmes d'église, au sens pratique, qui passent la majeure partie de leur temps, voire vivent sur les lieux. Dans le cas d'Alexandâr, âgé de 49 ans (en 2005), plusieurs ruptures dans sa vie personnelle semblent l'avoir mené à cette vie chiche et dévouée : des ruptures (alcoolisme, divorce, chômage) qu'il évoque sans peine, car elles participent de sa conception d'une vie reconstruite et assainie au sein d'un monde local matérialisé par l'église. Sa fonction de *kourbandjija* constitue une compétence rituelle qui le situe dans ce monde local : s'il insiste sur la manière de faire le *kourban*, c'est parce qu'il s'agit de sa fonction propre, qu'il distingue de celle des autres protagonistes de la vie religieuse locale.

- « Normalement, le *kourban* se fait pur [*tchistf*], avec seulement la viande, le sel et l'eau. On appelle cela le *haïdouchki kourban*, car à l'époque du jourg turc, les *haïduti* dans le Balkan n'avaient pas d'épices ou d'aromates. On prend un agneau, on l'égorge, on le nettoie, on le fait macérer [*nakisvat go*] un certain temps, 3 ou 4 heures, et on le met dans un grand chaudron, on met de l'eau et on le font bouillir... et... purement [*tchisto*].
- Avec des légumes ?
- Non, sinon, c'est une soupe. Certains mettent des légumes, des herbes, mais alors c'est une soupe, ce n'est pas un *kourban*.
- Toi, tu égorges, tu fais le *kourban*, tu cuisines... Où est-ce que tu as appris ?
- La vie m'a appris, tout simplement. Je n'ai pas de « titre » [*titla*] de cuisinier. J'ai bien un titre de constructeur, un enseignement technique, mais dans le contexte de notre société, de notre démocratie...
- Tu n'as pas appris, je ne sais pas, avec ton père...
- Mon père cuisine. D'ailleurs, les meilleurs cuisiniers sont les hommes.
- Tu sais égorger, comment fait-on ? Y a t-il une manière définie ?
- Non. Il faut prendre la vie rapidement, de l'animal qui est promis au saint, pour la santé [*zdravé*], la chance [*chtastieto*].
- Tu dois prier ?
- Non. Le prêtre prie. Mon travail [*rabota*], c'est lui qui me le donne, après avoir chanté [*upee*].
- As-tu un couteau particulier ?
- Non, ce qui tombe sous la main.
- Vous êtes combien de *kourbandjii*, dans l'église ici ?
- Un seul, moi. Les autres cuisinent aussi, la *popadija* [épouse du pape] mais cela

dépend des quantités. Moi, c'est les grosses quantités, eux les petites.

- Tu récoltes l'argent pour le *kourban* ?
- Non. Ici, c'est une maison, nous sommes une maison [*doma*], tu comprends ? Notre protecteur est *sveti Nikolaï*, et nous sommes consacrés à lui. Nous sommes les intermédiaires entre lui et les croyants [*mirjanite*]. Quand il arrive quelque chose à l'un de ces croyants, et qu'il souhaite prier le saint pour qu'il l'aide, il donne un *kourban*. Il choisit ce qu'il donne. Nous avons sept recettes différentes, et en fonction de ce qu'ils veulent, si c'est carême ou pas, s'ils ont promis un agneau ou un poulet, on fait. Après, ces recettes, je ne les connais pas toutes par cœur, mais d'expérience.
- Vous écrivez les noms des donateurs dans un cahier ?
- Oui, car ils sont beaucoup, si on n'écrit pas, ils peuvent être une dizaine par jour ; en écrivant, on limite à deux ou trois, pour les répartir sur le mois.
- Donc, chaque dimanche, on vous amène des animaux
- Les gens les amènent déjà préparés, en portions la plupart du temps ; le reste, on le prépare. Quand ils sont déjà découpés, nous n'avons plus qu'à les cuisiner.
- À part ça, durant la semaine, tu travailles où, que fais-tu ?
- La semaine, je fais de la construction, différents travaux... de tout ! Comme on dit : *penkiler*. En turc, *hepsi tcherda*. Tout. Il n'y a rien que tu ne puisses faire.

Pour preuve de l'organisation du mode de cuisine, les recettes sont consignées sur une fiche dactylographiée qui mentionne les ingrédients et les quantités requises pour chaque *kourban* : *fassoul kourban* (*kourban* de haricot, pour le carême), *pilechko* (au poulet), *agnechko* (agneau), *ribena soupa* (soupe de poissons), *hardalo* (à base de veau), *pilechka soupa* (soupe de poulet), *giovetch* (ragoût avec des pommes de terre). On sait ainsi comment préparer chaque offrande. Cette distinction en recettes se double de jugements sur la forme du *kourban* : ainsi le *kourban haïdouchki*, dépouillé de tout artifice, et qui met en avant la relation de l'homme à l'offrande (l'agneau), se voit crédité d'une simplicité et d'une pureté qui le distingue de la *tchorba*. Cette dernière, qui comprend des légumes et des aromates, est déjà une élaboration qui masque en partie la pureté de l'offrande : « c'est une soupe, ce n'est pas un *kourban* », comme si en se rapprochant de la cuisine, on s'éloignait du sacrifice.

Le *kourban*, et le travail des *kourbandjii*, semble osciller entre ces deux modes d'élaboration que sont le sacrifice et la cuisine, l'un et l'autre aussi complémentaires et indissociables que distincts. La « cuisine du sacrifice » (Détienne et Vernant, 1979) pose le problème de la transformation du vif en nutritif *via* le votif, sur lequel nous reviendrons plus tard : le *kourbandjija*, acteur de cette transformation, occupe à ce titre une position d'intermédiaire, entre l'animal et le repas, l'offrande et la commensalité. Cet extrait d'entretien suggère par d'autres aspects cette position particulière du *kourbandjija* au sein de l'église et de la communauté locale. Hébergé par le prêtre dans une des dépendances de l'église, Alexandâr se dit néanmoins bienveillant au sens plein du terme : son activité ne lui procure ni revenu, ni statut. De plus, elle ne se résume pas à la seule réalisation du *kourban*, mais comprend des travaux divers : réfection des parties communes de l'église, entretien des bâtiments, voire gardiennage et accueil.

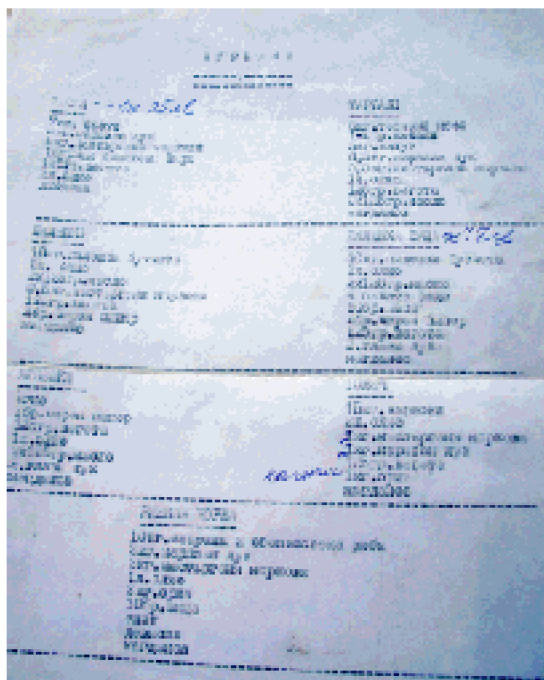


*Le kourbandjija sur son lieu de travail. Alexandâr, église Sveti Nikolai  
(Asénovgrad)*

*Le kourbandjija sur son lieu de travail. Alexandâr, église Sveti Nikolai (Asénovgrad)*



« Il n'y a pas meilleure nourriture »



Dans un cahier, Alexandâr note les promesses de kourban

Liste de sept recettes de kourban

Dans un cahier, Alexandâr note les promesses de kourban Liste de sept recettes de kourban

Bien qu'elle ne soit pas explicitement reconnue comme telle, on peut néanmoins

estimer qu'il s'agit d'une pratique religieuse au sens propre et au sens large : une implication dans le religieux comme activité quotidienne, locale, régulière. Elle est d'ailleurs renvoyée à une relation personnalisée avec le saint de l'église, Sveti Nikolai en l'occurrence : tout ce qui se fait dans sa « maison » se fait sous son patronage et en son nom. Cette pratique, que l'on a décrit comme un savoir « faire le rituel », est tout à la fois complémentaire et distincte de celle du prêtre, qui concerne l'activité liturgique proprement dite. Il est ainsi révélateur qu'Alexandâr estime ne pas devoir prier ou se signer lors du *kourban* : c'est le travail du prêtre. La pratique du *kourban* est ainsi envisagée comme un travail [*rabota*], ce qui suppose un mode d'organisation basé sur des compétences, et une partition des tâches : tout comme un prêtre ne sacrifie pas car ce n'est pas son rôle, il serait impropre qu'un *kourbandjija* effectue la bénédiction à la place du prêtre.

Comme l'indique cette coexistence entre clergé et *kourbandjii*, la distinction n'est pas tant dogmatique que sociale : chacun participe avec son statut et ses compétences à la vie religieuse. La métaphore de la maison (*doma*) revient régulièrement : l'église est une maison dans laquelle on vit, que l'on habite, où l'on mange et boit, avec ses tâches domestiques et son maître de maison : le saint. Tout comme une maison, elle suppose une gestion matérielle et financière. Dans l'église-maison se croisent les demandes votives les plus personnelles et les comportements rituels les plus basiques ; elle fait simultanément l'objet d'une appropriation privée et d'une expérience collective. Le *kourban* est à ce titre perçu comme une fête, un événement qui permet l'accueil des croyants autour d'un repas rituel : autant qu'une « prière en mangeant », il constitue une forme de socialisation des pratiques votives.

### Compétence et moralité : une socialité locale

Le *kourban* se formule ainsi en termes de compétence rituelle et religieuse. Les *kourbandjii* prennent part au religieux par le biais d'une activité communautaire locale, dans le village ou le quartier et auprès des connaissances locales, voisins, parents, amis. Le *kourban* consiste en une expression rituelle du voisinage au sens large, un mode d'expression du sens de la collectivité qui peut se manifester aussi dans la participation collective aux tâches agricoles saisonnières ou l'entraide lors de la construction d'une maison. Il n'est pas étonnant que la moyenne d'âge des *kourbandjii* soit en général assez élevée, aux alentours de 50 ans et au-delà : les retraités (*pensionari*) ne bénéficient pas uniquement du privilège de l'âge, ils s'investissent davantage dans la vie locale. A l'Ascension dans le village de Raduil en 1996, je comptais une dizaine d'hommes, dont un seul n'était pas retraité, et quatre ou cinq femmes ; à Govedartzi pour saint Georges, une seule femme, Maria, faisait partie de l'équipe, composée d'une quinzaine de membres ; c'est d'ailleurs cette dynamique retraitée qui supervisait la cuisine.

L'organisation du *kourban* de Petrovden (29 juin) dans le village de Petkovo (région de Smoljan, dans les Rhodopes) coïncide avec le regroupement saisonnier des hommes issus du village pour le fauchage des prés (Bokova et Krâstanova) : le fait que les mêmes hommes prennent une part active à l'organisation du *kourban* rend indistincte la limite entre les deux types de travail collectif, participant d'une même « socialité » (pp. 7-8). On pense au voisinage (*sâsedstvoto*) et aux relations qui unissent les voisins (*sâsedi*,

), marquées par une forte réciprocité. *Kourbandjija* et *nastoïatelstvo* ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, tant en ce qui concerne les motifs de l'engagement que la position sociale qu'ils engendrent ou soulignent, mais il est révélateur que ces modes d'implication différenciés du *nastoïatelstvo* et des *kourbandjii* traduisent des rapports différenciés à l'institution ecclésiale elle-même, le premier étant un véritable comité paraclérical, le second un groupe villageois basé sur des logiques informelles.

Dans l'esprit des *kourbandjii* comme de tous les participants, le *kourban* doit être une manifestation spontanée alliant le sens de la collectivité à la ferveur religieuse : la dimension festive accomplit cet amalgame. Dans ces groupes, l'activité est soutenue mais gaie, entre le travail et les moments de détente où l'on discute, plaisante, mange et boit. À l'instar du « travail à côté » (Weber, 1989) qui relève d'un plaisir actif, l'implication dans le *kourban* constitue un mode d'investissement personnel et volontaire distinct d'une activité professionnelle : cette « prière en mangeant » est aussi une « prière en travaillant ». Ce faire ensemble n'est pas seulement un travail en vue d'un résultat, mais en lui-même un acte de communion, d'équité et de partage. Cotisation, dons, cuisine, distribution : tout le monde peut participer à un niveau ou un autre au *kourban*. Le choix des cuisiniers et des membres de l'équipe de cuisine oscille entre l'association spontanée de bonnes volontés et la contractualité entre la communauté qui réalise le *kourban* et des « professionnels ».

Les *kourbandjii* sont donc des villageois acteurs de la festivité religieuse. Il est d'autant moins possible d'en dresser un portrait exhaustif que le plus souvent leur implication ne se limite pas aux *kourbani* : ils peuvent participer par ailleurs à d'autres activités de la vie paroissiale (travaux d'entretien, chorale...) ou faire partie du comité ecclésial ; leurs motivations sont variées, de ceux qui, pour une raison ou une autre, ont du temps (retraités, chômeurs, adolescents en vacances...) à ceux qui, portant le nom du saint célébré ou ayant une promesse privée envers lui, se sentent personnellement liés à ce saint<sup>244</sup>, en passant par ceux qui participent par amitié ou relation de parenté avec d'autres *kourbandjii*. Des noyaux durs de *kourbandjii* se chargent à chaque fois du travail, et tendent à s'impliquer ailleurs : on retrouve les mêmes visages derrière les tables de découpe et derrière les stands de cierges vendus à l'église. Ces groupes fonctionnent ainsi comme réseaux affinitaires, comportant un noyau dur autour duquel il y a un « turn-over » de gens qui arrivent ou repartent en cours de route, qui rendent visite aux cuisiniers et donnent un coup de main, etc.

Les préparatifs du *kourban* incluent aussi les travaux de viabilisation du lieu du rituel. A Govedartzi (région de Samokov), les *kourbandjii* présents à la saint-Georges (6 mai 1996 ; observations réalisées en avril/mai 1996) ont aussi participé à la rénovation du monastère éponyme, entreprise en 1987. Le membre le plus actif de cette assemblée informelle tient à ne pas confondre son action avec celle du *nastoïatelstvo*, qui gère l'ensemble des affaires de la paroisse et dont les membres, élus par le village, doivent être acceptés par le synode (il critique au passage l'attitude du pape, « qui se vante de

<sup>244</sup> A Raduil (région de Samokov) pour l'Ascension, l'un des officiants, prénommé Spas, réalise également un *kourban* privé à l'Ascension, pour ses petits-fils. Il y a sept ans, l'un des enfants, âgé d'un an, et sa mère enceinte du deuxième ont été impliqués, aux alentours de cette date, dans un accident. L'agneau privé a été égorgé et cuisiné la veille, et sera mangé ce soir après le retour des enfants de l'école.

tout faire »). Le fait que ce retraité se prénomme Gueorgui n'est pas étranger à l'ardeur qu'il met à la tâche : « au travail, au travail, disait Lénine, puis il s'est couché à l'ombre », lâche-t-il entre deux va-et-vient, une planche sur l'épaule, un seau de peinture à la main, quatre clous dans la bouche et un marteau dans la poche.

Une semaine avant le *kourban* de *Guerguiovdén*, lui et les autres bénévoles ont beaucoup de pain sur la planche : repeindre le monastère, réparer la dalle de la fontaine d'eau sacrée (*sveta voda*), monter l'auvent sous lequel l'équipe de cuisine officiera et l'enclos qui accueillera les agneaux, réaménager les alentours, notamment le chemin qui mène au monastère, etc. « Saint Georges, c'est une fois dans l'année : tout doit être parfait », dit-il. La plupart d'entre eux prennent sur leur temps de travail pour venir aider ; d'autres sont des chômeurs (*bezrobotnitzi* – sans emploi). L'un des anciens du comité s'occupe aussi de l'église, en vendant les cierges, nettoyant la cire ou récoltant l'argent laissé sur les icônes. Gueorgui, qui dit vouloir « être connu comme quelqu'un de bien », travaille avec un dévouement quasi-obsessionnel. L'exercice bénévole et inconditionnel de la compétence dans le cadre rituel est étroitement associé à une démonstration en actes d'une forme de moralité, qui suppose la mise à disposition de soi pour la communauté. Au faire ensemble et à la construction collective du rituel comme forme d'entraide en vue d'un bien commun, s'agrègent des démarches individuelles en termes de dignité ou de moralité, qui font du *kourban* une activité valorisante aux yeux de ses protagonistes.

Le rituel est là encore un espace-temps tampon, entre les contraintes de la vie sociale et les parcours individuels : tout comme on donne un *kourban* lorsque l'on a connu une bonne fortune, il s'agit de restituer à la communauté, en l'occurrence la paroisse, une partie de la force de travail que l'on investit d'ordinaire dans ses affaires personnelles. En un contexte d'incertitude et de difficultés existentielles parfois quotidiennes, le *kourban* est invariablement décrit comme un moment nécessaire de solidarité. Il se présente fréquemment comme l'expression d'un « nous » particulier, revendiqué avec fierté : « nous, les Bulgares, sommes comme ça : nous avons peu, mais nous donnons tout ce que nous avons » ou bien « dans une maison bulgare, tu n'auras jamais faim : tout ce que nous avons, nous le mettons sur la table ». Les notions de don, de charité, de générosité, d'hospitalité ou de solidarité mises en avant dans la ritualité religieuse sont le résultat d'une construction d'un sens collectif de la communauté locale : davantage qu'un acte en soi, le don est conçu comme une modalité de régulation des dysfonctionnements que l'on perçoit dans un monde social éclaté, âpre voire injuste. Il relève de valeurs que l'on oppose et que l'on cherche à soustraire à l'incertitude et à l'impermanence.

### 3) Une tradition peu présentable ?

#### Le monde local à l'épreuve des catégories culturelles

Si le *kourban* est un mode d'investissement présenté comme valorisant par les *kourbandjii*, certaines catégories de la population, notamment les personnes ayant fait des études ou résidant en ville, portent un jugement dépréciatif sur une pratique « païenne, archaïque, villageoise ». De nombreux *kourbandjii* observent que la ritualité est peu investie par les plus jeunes, et déplorent un désintérêt pour la tradition. De fait,



beaucoup de jeunes gens originaires d'un village sont amenés à suivre leurs études et trouver du travail en ville ou à l'étranger ; ils rompent une bonne partie de l'année avec le rythme de vie et les différentes classes d'âge du village. S'il n'est pas rare qu'un *kourban* soit l'occasion pour eux de revenir au village, ou que leur famille profite de ce retour pour faire un *kourban*, ils ne baignent pas dans l'atmosphère rituelle locale et participent rarement à son organisation. Ils en sont davantage des participants passifs lors de la distribution, voire se contentent du repas pris à la maison.

Ils peuvent le cas échéant tenir un discours extérieur sur le rituel, qui marquera la distance prise au lieu d'origine, éventuellement par des jugements dépréciatifs, avec la reprise de stigmates supposés de la vie rurale traditionnelle, de la superstition à la rugosité. Le mode de mise à mort du *kourban* est parfois jugé choquant ; le type de croyance qu'on lui associe est mal identifié, ni tout à fait chrétien, ni complètement païen, etc. Il ne fait pas partie des éléments de la tradition que l'on va chercher à valoriser aux yeux d'un étranger ; au contraire, le flou qui l'entoure, en raison de la mixité des influences supposées du rituel, le rend assez peu présentable et représentable. Il est fréquent que le rituel soit renvoyé à une origine païenne bien commode pour assimiler le rituel à une fixité, voire une arriération culturelle, et pour faire le départ des bonnes et mauvaises conduites religieuses<sup>245</sup>.

Tout ceci indique que le *kourban* ne constitue en tout cas pas un rituel neutre ou « universel » au sens d'institué ou officiel : bien que fréquent et répandu, il est particularisé et particularisant, il constitue un trait, voire un signe de religion populaire, de pratique populaire (*narodni obitchai*). Le rituel est porteur, ou chargé, de valeurs sociales et culturelles qui le définissent de l'intérieur, en fonction de ce que ses pratiquants disent de ce qu'ils font, mais aussi de l'extérieur, selon le discours tenu non seulement par les observateurs et les participants « passifs », mais par de multiples franges de la population qui le situent différemment sur leur propre échelle de valeurs sociales et culturelles.

### **Les *kourbandjii*, groupe stigmaté ?**

Ainsi, les modes d'investissement religieux ne sont pas tous porteurs de la même légitimité sociale, et les distinctions entre ces investissements peuvent recouper des distinctions sociales : alors que le *kourbandjija* relève de la pratique « populaire » et de tâches matérielles assimilées à des savoirs paysans, la participation au *nastoïatelstvo* demande des compétences de gestion et une représentativité sociale que l'on prête davantage aux professions dites intellectuelles (à l'exemple de mon interlocutrice de Bansko, institutrice retraitée) ; d'autres activités enfin, telles que la participation à un chœur d'église, sont valorisées pour les talents spécifiques et la sensibilité religieuse qu'elles demandent. L'un des aspects qui semble émerger de l'analyse du « monde social » des *kourbandjii* est que le type d'investissement religieux renvoie à une catégorisation sociale, voire un type de population, dont les contours se laissent davantage saisir par contraste qu'en plein : en ce sens, le terme *kourbandjii* est une construction autant qu'une autodésignation.

---

<sup>245</sup> Ainsi d'une journaliste de Plovdiv qui me questionnant sur mon sujet de thèse, s'étonnait que je puisse confondre ces pratiques « païennes » (*ezitcheski*) avec l'orthodoxie !

Tel que nous avons décrit le rituel et ses pratiquants, les *kourbandjii*, en regard du *nastoïatelstvo*, le *kourban* serait-il un investissement religieux socialement configuré, plutôt en milieu rural, et plutôt le fait de personnes qui ne peuvent s'impliquer que pratiquement, par leur travail, dans le religieux, et non en fonction d'un statut social, économique ou politique valorisant ? Aurait-on affaire à un rituel « modeste », sinon « du pauvre » ? On n'ira pas trop loin dans ce sens, afin de ne pas résoudre la configuration sociale du rituel à des déterminants socio-économiques, ou de retomber dans les ornières d'une qualification de la religion « populaire » comme seul mode d'accès des populations dominées au religieux. Le tableau est plus complexe qu'une lutte des classes par investissement religieux interposé : le *kourban* ne se résume pas à ses acteurs pratiques et aux catégories culturelles dont on les affublerait, mais il articule des rapports sociaux.

Si le *kourban* n'est pas l'œuvre de laissés-pour-compte ou de marginaux, il témoigne en revanche de compétences socialement identifiées et situées et à ce titre socialement qualifiées et parfois stigmatisées : les donateurs sont généralement distincts des *kourbandjii*, les uns « sponsorisent » et les autres réalisent. C'est dans le regard mutuel de différents genres d'acteurs du religieux, du rituel ou du votif, que résident les stigmatisations éventuelles, comprises ici comme le fait de qualifier culturellement et socialement tel rituel comme l'expression de telle catégorie de population, avec ses attributs postulés ; ce n'est pas intrinsèquement dans ces « catégories » sociales par ailleurs floues que seraient contenues telles compétences et aptitudes rituelles.

Ainsi, lorsqu'un *kourbandjija* avoue qu'il « aime bien le *kourban* mais pas le pape » et inversement lorsqu'un prêtre note que « le *kourban* permet la participation de tous », s'articulent des positions socioreligieuses différentielles. Lorsque l'on insiste sur la participation d'un *sponsor* (mécène, bienfaiteur) à la restauration d'une chapelle, on signale une position socioéconomique particulière, qui se traduit par un mode de participation lui-même spécifique, tel *businessman* rappelant localement par sa participation financière à la vie paroissiale sa réussite personnelle. Le mode de participation n'est socialement pas neutre : ainsi de ce *kourban* « validé » par le prêtre, « financé » par le médecin et « réalisé » par le villageois (Bochew, 2002b : 78). Si chacun réalise la tradition et agit le religieux à sa manière et à sa place, on comprend par ailleurs que ce n'est pas au médecin ni au prêtre d'égorger le *kourban*.

Si l'on ne doit pas en tirer des stratifications sociales rigides, il n'en existe donc pas moins différents régimes de participation au religieux, qui font appel à des compétences, des statuts sociaux et des sentiments de soi variés. Le patronage en est un : depuis les *tchorbadjii* (propriétaires terriens, notables) jusqu'aux *sponsori* en passant par les corporations (*esnafi*), le système religieux local fonctionne en partie grâce à des liens de patronage financier, social, voire politique (y compris par le biais des parrainages financiers entre communauté locale d'origine et ressortissant installé dans une grande ville ou à l'étranger).

Autant qu'à des dons en nature et à un investissement en travail collectif, le *kourban* fait appel à des dons en argent, à l'instar d'autres domaines de la vie religieuse locale conçus comme socialement valorisants : restauration d'icônes, construction de chapelles, etc. Le *kourban* consiste en un investissement collectif, par la participation au sein d'un groupe dans lequel les hiérarchies ne sont pas *a priori* structurantes, dans lequel l'autorité

est davantage celle de la compétence technique que du statut social. Le patronage quant à lui met au devant de la scène un individu, un groupe ou une famille qui se distinguent par un apport spécifique et affirment ainsi une distinction sociale, économique ou politique.

La perception dépréciative des *kourbandjii* villageois transparaît dans l'article d'un juriste grec, qui décrit pour une revue de droit canonique les *kourbania* et les *kourbantzidès*, posant la question d'un ancrage juridico-religieux du rituel (Markou, 1975). Il s'attache à relater les *kourbania* effectués dans la région de Kilkis (Macédoine grecque) par les populations de réfugiés de Roumélie orientale, notamment à la saint-Georges et pour la pluie, et lors desquels les hommes offrent les *kourbania*, et les femmes les pains de blé fermenté (p.33). Le rituel (ici associé à une occasion précise : la sécheresse) réunit seulement les habitants et se déroule en dehors des frontières du village ou à la chapelle de Saint Georges, ouverte seulement pour les *kourbania*.

Chaque *mahala* avait auparavant ses animaux et s'occupait de son *kourbani*. La liturgie et le *kourbani* se déroulaient en parallèle : « dès que le prêtre a commencé la Divine Liturgie dans le temple, les villageois se préparent pour le "sacrifice" » (p.34) et les différentes opérations de cuisine ; une fois le *kourbani* prêt, et après le passage à l'*aghiasmo* (source sacrée), on redescendait puis « les hommes restaient sur les lieux, pour manger ensemble en "voisins" (*mahaladès*), les femmes retournant à la maison en emportant des petites portions du "sacrifice" (*thusia*) » tandis que le prêtre mangeait avec les « officiels » (p.35).

Le *kourban* apparaît comme une pratique villageoise parallèle à la liturgie, et en conjugant ethnographie et droit l'auteur s'interroge sur son bien-fondé. Pour Markou, les *kourbantsidès* sont l'ensemble des participants au *kourbani*, tous ceux qui prennent part au *kourbani* quel que soit leur rôle, donc potentiellement tous les villageois : dans sa description, la spécificité du rituel se confond avec une sorte d'exotisme et d'anachronisme villageois. Il cite des témoignages de ces coutumes populaires à l'époque byzantine, notamment des documents du XII<sup>ème</sup> siècle mentionnant des pratiques sacrificielles pour des actions de grâce (vœux, promesses) et lors des fêtes patronales locales ou à Pâques, des pratiques attestées dès les premiers temps du christianisme.

Traditionnellement associées au culte chrétien dans de nombreuses régions de Grèce et de Bulgarie, elles n'ont jamais cessé d'exister, ainsi qu'en témoigne un nommé Théophilos Kabanias (1715-1795) qui les juge « barbares » et décrie ces « chrétiens stupides, qui égorgent les *kourbania* en guise de promesse et avec empressement, rôtissant, mangeant, chantant, dansant, tirant au fusil, et des milliers d'autres choses licencieuses » (p.39)<sup>246</sup>. La festivité commensale et sacrificielle appelle en somme deux types de jugements opposés mais complémentaires : l'un qui voit dans la tradition une base culturelle, voire civilisationnelle, commune à différents peuples des Balkans, ou renvoyant à une origine antique ; l'autre qui disqualifie des pratiques irrationnelles, superstitieuses, contraires aux normes. Ces deux approches culturalisent le rituel, en l'identifiant à un « groupe », une culture, comme si l'un traduisait l'essence (ou l'âme) de l'autre. Autour de ces descriptions et de ces qualifications, un dispositif objectivant se met

<sup>246</sup> Le même Kabanias est régulièrement cité par Romaios, 1949.

en place, comme le montrent les différents types de discours portés sur le *kourban* en particulier et la ritualité commensale dans les Balkans en général.

### 4) Une caractérisation du « monde local »

#### Un rituel « villageois » ?

Le *kourban* prend place dans une ritualité qui l'englobe : il constitue un élément récurrent du « faire rituel », un épisode sacrificiel et communial, mais aussi festif. Plus largement, le *kourban* est l'un des ressorts de la religiosité locale, qui témoigne d'un « monde local » sur lequel un travail s'opère par le biais du rituel : le rituel est fortement identifié et associé à son environnement, que par son biais on réactualise en quelque sorte. Supposant d'égorger des animaux, de se livrer à des opérations de boucherie, nécessitant des installations, des ustensiles, toute une logistique, le *kourban* est associé à une certaine catégorie de population : ruraux, bergers ou paysans, qui ont l'habitude des animaux, de leur élevage et de leur mise à mort. « N'est pas *kourbandjia* qui veut » (*ne vseki moje*) : une telle phrase revient souvent dans la bouche des « kourbanistes », ce qui suggère, par contraste, que l'on est conscient de l'image rurale du rituel, du « travail du monde » spécifique qu'il suggère.

Les qualités associées au *kourban* sont élaborées en mode relationnel. Associé au milieu villageois et à une sorte de proximité à la nature, le *kourban* participe également d'une revendication de simplicité morale : à une nourriture saine, simple, complète correspond une *self-presentation* basée sur la cordialité, l'hospitalité, l'absence d'artifices dans les relations humaines, ce que traduisent des phrases récurrentes telles que « on fait ça avec le cœur », « il n'y a pas meilleur repas », « cela rassemble les gens ». La dimension rurale inclut des villes petites ou moyennes dans lesquelles se superposent des caractéristiques « urbaines » et « villageoises » : on y trouve des troupeaux, des bergeries, de fortes populations venues des villages voisins, etc. On y trouve aussi, dans les cours des églises, des installations qui permettent de réaliser ce genre de rituel : chaudrons, bois, eses pour suspendre les animaux égorgés, tables, chaises, etc.

Il y a donc des conditions pratiques qui rendent le rituel possible, que l'on retrouve difficilement dans les grandes villes voire dans le centre des villes moyennes, et dans la plupart des édifices religieux en ville ; ces conditions posent des questions comparables à l'*Ayd-al-kabîr* en France, interrogeant la place d'un « sacrifice musulman en milieu urbain » (Brisebarre, 1995, 1998). Les liens sociaux particuliers révélés et construits à l'occasion du *kourban* étant souvent perçus comme typiques du monde rural, il n'est pas rare que le rituel soit considéré comme arriéré, archaïque, notamment par les citadins : d'un côté, il n'est pas « canonique » et porte un parfum païen, de l'autre il est identifié à un mode de vie rural voire pastoral. Le *kourban* est aussi perçu comme un rite archaïque, par rapport à des spiritualités plus « mobiles », urbaines, modernes : un phénomène rituel comme le *kourban*, reposant sur un « espace-temps » précis, localisant, temporisant, circonscrivant le religieux dans un faire et un vivre référés à la tradition, contraste avec ce que l'on entend généralement par « recomposition du religieux » (Hervieu-Léger, 1993 ; Bastian, Champion, Rousselet, 2001 ; *Sciences humaines*, 2003).

Au rituel correspond un espace : dans les villages, le *kourban* est généralement organisé au centre, là où se trouve l'église, avec sa cour dans laquelle est gardé tout au long de l'année le matériel nécessaire à l'organisation d'un *kourban* (chaudrons, esses, tables, bois, ustensiles). De même, souvent isolés dans la nature, éloignés des espaces habités et insérés dans une topologie sacrée, les monastères et les chapelles sont des lieux propices à l'organisation de *kourbani*. L'espace du *kourban* renvoie à la structure de l'espace villageois ou du *mahala*, quartier traditionnel, qui contrastent fortement avec l'espace urbain comme organisation en espaces hiérarchisés aux fonctions définies.

Si le premier pense étroitement l'interaction entre espaces (domestique, de production, de consommation), l'espace urbain dissocie les lieux d'habitation, de travail, de service, d'approvisionnement, etc. La forme d'habitat, maison villageoise ou bloc d'habitation, est l'illustration de cette différence d'organisation et d'usage de l'espace, qui dans certaines petites villes, fait l'objet de ruptures architecturales explicites<sup>247</sup>. Plus largement, un jeu entre les « statuts » de la ruralité et de l'urbanité se fait jour : « être citadin dans un pays en voie de modernisation n'implique certainement pas un mode de vie radicalement opposé à celui du village » (Ditchev, 2000 : 91).

Parmi mes interlocuteurs vivant en bloc ou en immeuble, à Asénovgrad, Samokov et surtout à Plovdiv, beaucoup possèdent encore, *via* leurs parents ou grands-parents une maison au village (« *na seloto* »), considérée à la fois comme lieu d'approvisionnement, de villégiature, de rupture avec le mode de vie urbain, enfin de retrouvailles familiales ou avec les amis restés au village. La fonction du village, et de la maison de famille au village, s'avère importante : le monde rural, qui peut être appréhendé comme l'emboîtement du monde domestique et du monde local, est un lieu d'échange (Chevalier, 2000 ; Kaneff, 1998), de bricolage, d'autoproduction et d'autoconsommation, de lien social enfin.

Dans des villes qui conjuguent des caractéristiques urbaines et rurales, le « rural » peut être envisagé comme ce qui fait l'objet d'une éviction hors des espaces centraux : c'est le cas du monde animal, de l'élevage mais aussi, à propos du *kourban*, de la mort animale et du sang. La présence de troupeaux dans un « complexe d'habitation » (*jilichten kompleks*) est le signe de la « périphérisation » d'activités qui seraient centrales dans le village : par leur forme et leur proximité aux espaces naturels, ces complexes deviennent des espaces hybrides, à la fois urbains et ruraux.

Ainsi, les rapports du *kourban* et du monde rural sont à la fois denses et lâches : il reste associé à un contexte de relations étroites entre les hommes et les animaux, d'interconnaissance forte entre habitants soucieux de marquer une identité rituelle collective, et plus largement à l'existence d'un rythme rituel et festif dans lequel l'ensemble d'une communauté villageoise se sent inscrit. Mais on ne peut s'en tenir à résoudre le *kourban* dans un « rural » qui par de nombreux aspects se dérobe à l'observation et à l'analyse. Ainsi que le montrent les « retours au village » dont il est l'occasion, le *kourban* constitue davantage un événement villageois, un temps de resserrement des liens autour des lieux et des pratiques, qu'il ne traduit une identité

---

<sup>247</sup> Ainsi de Smoljan (centre des Rhodopes), où un réseau de trois communes est redistribué autour d'un centre-ville massif et moderne composé de services et d'administrations (Ditchev, 2000 : 93).

spécifiquement rurale. Il suggère par contraste la communauté rurale imaginée (en reprenant Anderson, 1983), en la recentrant alors qu'elle est fortement soumise à mobilité et modification, au morcellement des parcours individuels et familiaux, aux ruptures générationnelles et sociales.

Même si, dans le mode de vie villageois moderne, la possession d'animaux d'élevage ou de basse-cour reste courante, de même que la plupart des villageois produisent une partie importante de ce qu'ils consomment, l'économie domestique rurale est moins un mode de vie et un « monde du travail » en tant que tels, qu'une activité d'appoint et de complément. Les réseaux familiaux dispersés en ville ou à l'étranger jouent autant dans l'économie locale que le produit du monde rural proprement dit. En conséquence, le type de « monde du travail » auquel le *kourban* est associé est en partie fantasmé : il est lui-même une production rituelle et événementielle qui s'inscrit en décalage par rapport à la réalité quotidienne du « village », qui crée le décalage. Se posent des problèmes typiques de transmission et de préservation, voire de réinvention de la tradition : en disant qu'il faut faire le *kourban* pour maintenir la tradition, on vise autant une coutume religieuse qu'un type de socialité locale et une conception du monde rural qui implique entre autres les savoir-faire considérés.

### Le village éclaté

La Bulgarie post-communiste des villages et des petites villes dans lesquels, à certaines périodes de l'année, le *kourban* est une coutume ordinaire et usuelle, ne se présente pas sous le visage unifié d'un monde clos soustrait au changement : « retour au village » ne veut pas dire « retour du village ». Dans des villages comme Govedartzi (Rila), Pokrovan (Rhodopes) ou Bâlgari (Strandja), loin d'un monde rural homogène et figé, on est au contact d'une réalité sociale marquée par le changement, la déprise et la désertification, l'incertitude économique et morale. Il semble hasardeux de résoudre le monde rural bulgare contemporain à une opposition pure et simple entre ancien et nouveau régime, qui postulerait un découpage chronologique linéaire « avant », « pendant » et « après » le socialisme.

Après-guerre, le monde rural s'est trouvé au cœur d'une dialectique entre les représentations traditionnelles et les conceptions modernistes, « entre le changement et la tradition » (Dobrova, Ganeva-Raïtcheva, Roth, 1997) ; il a connu la marche plus ou moins forcée d'un projet politique « révolutionnaire », avant de vivre, avec la fin de l'Etat socialiste, le morcellement, l'atomisation de ses structures. Car tout en subissant des bouleversements majeurs, une structure villageoise avait été en partie maintenue et rationalisée par le système coopératif (et ses tractoristes, coopérateurs, bouviers, bergers, bouchers, abatteurs...) : « de maintes façons, le programme socialiste a perpétué l'importance de l'agriculture » (Creed, 1995 : 850)<sup>248</sup>. Après 1989, contrairement à ce que laissent penser les mesures de restauration de la propriété privée, la « transition » n'a pas constitué un retour à ce qui serait un état « pré-socialiste », mais un effondrement des équilibres généralement informels qui s'étaient mis en place entre logiques administratives globales et initiatives privées locales<sup>249</sup>.

<sup>248</sup> « In many ways the socialist program perpetuated agriculture's significance ».

La décollectivisation des activités agricoles amorcée dès 1989-1990, les projets de restitution des terres à leurs anciens propriétaires (Creed, 1993 ; Swain ; Billaut, 1996), n'ont pas abouti à recomposer le « village », mais à le décomposer de nouveau. Au bouleversement socialiste du monde rural (exode rural et promotion de la mobilité sociale, centralisation des politiques de production et de commercialisation, fonctionnarisation des métiers agricoles) succèdent les incertitudes de la « transition » (morcellement des terres et du cheptel, bradage ou vétusté de l'outil de production, disparition des réseaux commerciaux étatiques). Malgré l'apparition de fermes privées et d'un « agrobusiness » embryonnaire, les écarts se creusent globalement au sein d'une population appauvrie, vieillissante<sup>250</sup>, isolée, dont les structures collectives sont vétustes voire désaffectées, et où une économie de subsistance, notamment basée sur l'entraide familiale, a refait surface ces dernières années<sup>251</sup>.

Cette décollectivisation « libérale » se présentant comme le solde de la période communiste et de ses erreurs, contribue en fait davantage à déstructurer le monde rural que la collectivisation socialiste, qui prenait par ailleurs appui sur une tradition coopérative<sup>252</sup>. Avec la liquidation d'un système agricole unifié et la déprise agricole, ensuite avec le probable regroupement à terme en exploitations privées employant peu de personnel, le « village » subit un nouveau cycle de changements. Loin de corriger les mutations brutales du village socialiste, le village « post-socialiste » les accentue, rendant encore plus criant le besoin de recourir à toutes les ressources conjuguées de tous les parcours sociaux des membres d'une famille, d'un réseau relationnel, voire d'une communauté. Ainsi, une famille installée dans une ville moyenne devra souvent mobiliser les ressources cumulées des grands-parents restés au village, d'un ou deux enfants partis à l'étranger, d'un cousin ayant monté une affaire à Sofia, d'un beau-frère fonctionnaire et de multiples connaissances ou collègues participant eux-mêmes d'autres réseaux interpersonnels similaires<sup>253</sup>.

<sup>249</sup> Dès les années 60, une part non négligeable de l'économie agricole est générée par la propriété privée, autorisée et contractualisée par l'Etat : « although the private household plot was seen as "bad" in the 1950s, by the 1960s it was encouraged as a means of supplementing family income, and by the 1970s it was actively encouraged to produce commercially » (Swain, non daté : 3).

<sup>250</sup> « Selon le recensement de 1992, un tiers des actifs de l'agriculture avait dépassé la cinquantaine » (Billaut, 1996 : 134).

<sup>251</sup> Pour une illustration de cette économie, des modes d'échange qu'elle suppose et des représentations qui lui sont associées, voir Kaneff (1998 : 532-539).

<sup>252</sup> Elle-même à comprendre dans le contexte des mouvements agrariens et socialistes apparus dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, dont les figures historiques sont Dimitâr Blagoev, fondateur en 1891 du parti social-démocrate bulgare, d'inspiration marxiste révolutionnaire, et Alexandâr Stamboliiski, chef de l'Union Agrarienne, au pouvoir d'octobre 1919 à juin 1923 (il sera assassiné le 14 juin).

<sup>253</sup> Une organisation comparable, quoique moins formelle encore, à la « maisnie diffuse » en Roumanie, produite et parcourue par une population « trans-catégorielle » (Mihailescu, 2000).

### Représentations croisées

Il convient donc d'examiner les interactions qui font jouer les représentations de soi et de l'autre comme « urbain » ou « rural ». Il n'est pas rare que des citadins pratiquent le *kourban* conformément à leur mode de vie et leur espace de vie : ils achètent l'animal et le confient à un spécialiste, refusant parfois de voir ce qui se passe entre l'animal « sur pattes » et la viande débitée ; on peut aussi se contenter d'acheter de la viande de boucherie que l'on fait ensuite bénir. Plusieurs modalités permettent d'accomplir le rituel en l'absence des conditions perçues comme optimales, qui sont celles du village : le rituel perdure en l'absence de son environnement habituel.

Le relatif défaut des cadres rituels collectifs du *kourban* en milieu urbain n'empêche pas sa pratique, qui passe alors par une adaptation à des modes d'approvisionnement, de consommation, mais aussi de consécration spécifiques. La spécialisation, la dissociation des opérations du rituel, la solution de continuité entre le vœu et sa réalisation, lorsque l'on achète de la viande de boucherie ou lorsqu'on appointe un boucher pour la mise à mort, interrogent la notion de sacrifice et son « intégrité sociale », tout comme, en contexte urbain européen, le sacrifice musulman se trouve morcelé et pose des questions sanitaires, juridiques, sociales spécifiques, étant « rituellement correct et politiquement incorrect » (Brisebarre, 1998 : 181-188).

Un *kourban* collectif dans un village participe d'une conception homogène de la ritualité locale : il est important qu'il soit accompli en commun dans son intégralité, la participation et l'implication signalant plus largement l'appartenance à la communauté villageoise, l'interdépendance et l'inter-reconnaissance de ses membres dans tous les secteurs de la vie sociale. Certaines conditions actuelles de la vie rurale jouent un rôle dans le maintien du rite : retour à une micro-propriété privée dans le domaine pastoral, repli relatif sur la communauté locale (le village ou la petite ville), redynamisation sociale autour des temps et des lieux de culte parce que la concurrence festive et célébrative est maigre...

Ce mode de vie villageois (*selskiat natchin na jivot*) est perçu comme un « milieu » social, une sorte d'adéquation de dispositions individuelles et collectives à ce « milieu », formant un ensemble de connaissances, de sensations, de comportements, de représentations. Il s'agit aussi d'une ressource, basée sur des échanges informels au quotidien : avec les difficultés économiques, mais aussi la désagrégation d'un système social unifiant au sein duquel l'éducation et le parcours professionnel supposaient une spécialisation et une séparation des compétences comme des activités, le cumul de plusieurs activités, voire une certaine forme de pluriactivité<sup>254</sup>, sont redevenus des traits distinctifs de la ruralité, et constituent des ressources spécifiques au milieu rural. Événement typique de la vie rurale, voire signe d'un « retour au village », le *kourban* peut faire l'objet de jugements ambivalents, entre exaltation de la tradition et stigmat

---

<sup>254</sup> La pluriactivité, comme ailleurs en Europe (par ex. Mayaud, 1988), était l'une des caractéristiques marquantes de la vie villageoise avant le socialisme. L'une des informatrices de Gabriele Wolf décline ainsi les différentes « professions » de ses parents avant la seconde guerre mondiale : son père était « commerçant, propriétaire de magasin, tavernier, boucher, agriculteur, tandis que sa mère s'occupait des tâches domestiques et agricoles » (Wolf, 1997 : 42).



d'arriération.

## II Tradition et transition

---

### 1) Contexte mouvant, vécus spécifiques

L'étude du *kourban* dans la Bulgarie contemporaine nous conduit à questionner les usages de la religion, de la ritualité et de la tradition dans le contexte d'un pays communément décrit comme en situation de « transition » (Baïtchinska, 1997). L'appartenance et le sentiment religieux, les multiples pratiques rituelles qui émaillent l'existence individuelle et collective s'insèrent dans des parcours complexes et variés de cette « transition », des vécus différents selon le sexe, l'âge, le rapport aux appartenances culturelles, sociales, confessionnelles, les parcours scolaires et professionnels. Le milieu social peut être conçu comme englobant à la fois le potentiel économique, le niveau d'éducation, le lieu d'habitation, le rapport au « projet de vie », qu'il s'agisse de la capacité à se projeter dans l'avenir ou de la volonté de rupture avec les conditions de la vie présente... Si « dans la dernière décennie, la religion se révèle comme l'une des formes du changement dans la société bulgare » (Eltchinova, 1999 : 6), c'est entre autres qu'elle participe d'une « modernité active » : « la libre profession de foi [*izpoviadvane*] se pense aussi comme manière de vivre les changements démocratiques qui s'accomplissent actuellement, et cela comme citoyen [*grajdanin*], "conformément au modèle européen du pluralisme" » (Bokova, 1998 : 13).

Expression de la tradition, la religion joue en période de transition un rôle phare car elle permet précisément de construire de la continuité : « la compréhension de la religion comme part de la tradition, comme élément de l'appartenance "lignagère" [*rodovata*] et culturelle de l'individu, peut éclairer la préservation dans le temps d'une sensibilité envers le religieux, et son activation dans la transition vers la démocratie de la société bulgare. (...) Dans la recherche d'une nouvelle identité (ou plus exactement d'un repère sûr dans leur identité changeante, se modifiant), les gens se sont retournés principalement vers les choses profondes, fondamentales, qui les unissent – la famille, le lignage, le folklore, la langue, l'art, la religion, et aussi l'appartenance ethnique et nationale » (Eltchinova, 1999 : 8-9). Il faut pourtant se garder de ne voir qu'un « retour aux sources » dans la réaffirmation de ces valeurs « profondes, fondamentales », car le paysage social dans lequel elle se déroule est largement inédit. Parler de « retour du religieux », dont le corollaire serait un « retour à la tradition », donne une idée partielle des multiples configurations et usages du religieux, comme s'il s'agissait seulement d'un retour en arrière.

Comme le montre la variété des comportements religieux, la tradition, et plus spécifiquement la ritualité, ne relèvent pas d'une vie monovalente et tout entière orientée ou réorientée vers des valeurs figées, uniques, intrinsèques, mais sont retravaillées comme matériaux vivants de continuité entre un ordre culturel à la fois intime et communautaire, conçu comme participant d'un « nous », et des situations quotidiennes changeantes, variées, relatives, sans lien nécessaire avec une supposée normativité traditionnelle, voire en rupture avec l'idée de fondement. Ces matériaux sont donc autant

des éléments de « modernisation », de transition, d'évolution, de mouvement, que de « fixation ».

Les replis constatés sur des valeurs « fondamentales » ne suffisent pas à rendre raison du changement et de l'incertitude identitaire qu'il générerait : parmi les stratégies personnelles élaborées pour constituer des points de repère dans un monde changeant, certaines recourent à la « tradition », comme lieu de fixation des valeurs. De nombreuses autres constituent des mouvements de rupture, qui consistent par exemple à partir à l'étranger, à se lancer dans l'économie de marché ou à changer d'un coup son affiliation politique. Plus encore, ces différentes stratégies coexistent, s'imbriquent, se bricolent. Lorsque l'on examine les parcours sociaux et personnels des pratiquants du *kourban*, on se rend compte qu'il est absurde de raccorder leur conception de la ritualité à une identité continue et homogène qui prouverait une sorte de « fondamentalité » du rituel : on devine au contraire comment le recours au rituel crée sa propre cohérence, définit sa continuité même, comme un récit permanent qui évoquerait tout à la fois le passé, le présent et l'avenir, un acte narratif explicatif<sup>255</sup>.

### La tradition revendiquée : le rituel fait mémoire

Dans le village de Petkovo (Rhodopes), l'idée de restaurer l'église saint-Jean Baptiste et les chapelles qui entourent le village émerge au début des années 80, au moment où des retraités issus du village mais ayant accompli leur parcours professionnel ailleurs, notamment en ville, reviennent s'installer à Petkovo : « ainsi se constitue un grand groupe de personnes parties du village à l'âge de 14-15 ans dans les années 40 et 50. Ils ont entamé leur processus de socialisation au village, où s'est dessinée l'orientation de leur futur itinéraire professionnel, puis par la suite, des conditions socio-économiques variables les ont conduits vers d'autres horizons. Les nouvelles conditions impliquent un autre rythme de travail au cours de l'année et le retour périodique à l'occasion de Petrovden évolue lui-même en pratique. La partition saisonnière de l'année et l'entrelacs des métiers se modifient brusquement. Une partie des savoir-faire disparaissent, les autres changent de forme (...). En même temps, des groupes de villageois commencent à se former dans les villes, dont l'installation aura une portée économique et sociale, de même que par la suite le nouveau développement territorial et économique des Rhodopes et de la Thrace. Pour toutes ces raisons, il est symptomatique que ce retour s'accomplit au moins une décennie avant l'année [1989] marquant des changements significatifs dans la société bulgare » (Krâstanova et Bokova, 11-12).

Le prétendu « retour du religieux », qui aurait suivi les changements politiques de 1989, est nuancé par cet exemple : une dynamique de restauration des cadres collectifs bouleversés par la modernisation rapide du pays, passant entre autres par la réactivation d'une mémoire rituelle commune ou la valorisation d'un patrimoine religieux local, existait avant les-dits changements. Le *kourban* occupe une place de choix dans cette mémoire retrouvée, non pas tant comme indice d'une « sacralité » que comme pratique locale de

---

<sup>255</sup> C'est dans le pouvoir performatif du rituel que réside sa capacité d'adaptation et de multisingnification, de polysémie, et non pas dans une sorte de contenu positif qui le ferait exister en dehors de sa mise en acte : si l'on peut admettre d'une église qu'elle continue d'exister en dehors de ses « usages » (quels qu'ils soient d'ailleurs), un rituel « n'existe » que lorsqu'il se pratique.

socialité, lors de laquelle on cuisine et mange ensemble. Il puise dans des modèles de socialité qui ont toujours été valorisés, sinon réactivés et réinvestis à des fins politiques (Petrov, 1997). C'est cette socialité qui permet en partie un réinvestissement religieux, lorsque l'on « retrouve », en même temps que la pratique du *kourban*, les lieux qui lui sont associés, et qui sont en général des sanctuaires marquant l'espace local, les occasions qui en justifient la pratique (fête patronale, fêtes saisonnières), et les actes rituels traditionnels qui le ponctuent (bénédiction des animaux et du repas, réunion dans la cour de l'église, prière et participation à l'office).

Le rituel peut aussi constituer un lien particulier au lieu de la tradition, comme c'est le cas pour les « réfugiés bulgares » (*voulgaroprosphighès*) d'Asénovgrad installés à Gouménissa, en Macédoine grecque suite aux échanges de population de 1924. Dans ce cas, il sert de refondation locale d'une communauté déracinée (Brouskou et Papageorgopoulou, 1992) : « le *kourbani* est organisé par l'association des réfugiés de Roumélie orientale "saint Trifon", fondée en 1979, avec pour but principal de sauvegarder la coutume "comme nous l'avons reçue de nos ancêtres" [*pappoudes*]. La période de préparation dure quelques mois. Une collecte est organisée auprès des maisons des réfugiés et de tous les commerces de Gouménissa, par une commission principalement composée de membres de l'association, dans le but de réunir le nécessaire en argent pour le *kourbani* (achat du veau, du vin et des autres nécessités, paiement de l'orchestre). On placarde des affiches qui annoncent la fête et on prépare les décorations des rues qui mènent à la chapelle. Dans le cadre des relations publiques de l'association, on envoie des invitations et de brefs communiqués paraissent dans la presse, dans le but d'élargir le nombre des participants » (Papageorgopoulou et Brouskou, 1992 : 281).

Il est souvent difficile de savoir pourquoi tel village en particulier organise tel *kourban* pour tel saint. Ayant affaire à une tradition collective dont on n'atteste que rarement une origine précise, on se heurte souvent à des explications tautologiques telles que : « c'est parce qu'il y a un sanctuaire de saint Elie dans le village » ou « on célèbre le saint dont l'église porte le nom ». Demander « pourquoi ? » équivaut à induire une causalité stricte, incluant une origine, un enchaînement de causes et d'effets, là où la croyance finit par imposer une « raison suffisante », une justification qui tient donc dans son existence même : « nos ancêtres l'ont toujours fait », « c'est pour montrer que nous sommes croyants ».

Si autour du rituel s'élabore et s'agrège une mémoire plus ou moins longue, plus ou moins précise et imaginée, le rituel peut aussi constituer sa propre mémoire. Pour le *kourban* de saint Georges à Govedartzi, l'un des principaux organisateurs explique qu'à l'époque du joug ottoman, des pasteurs étaient allés faire paître les bovins appartenant au monastère de Rila puis constatèrent, à leur retour, que ce dernier avait été détruit. Sans demeure, ils ont migré vers un village pour demander l'aide des habitants, lesquels leur ont construit un monastère. Après y avoir habité 18 ans, ils ont regagné le monastère de Rila reconstruit. Cet épisode aurait conféré au village son nom (Govedartzi signifie les bouviers) et, saint Georges étant notamment le patron des pasteurs, un *kourban* lui aurait été dédié<sup>256</sup>.

A Raduil, le *kourban* dédié au voile de Marie est rapporté à l'époque des guerres balkaniques : on y relate la promesse effectuée par les soldats issus du village d'offrir

chaque année un *kourban* en l'honneur de Marie protectrice. Plusieurs versions convergent autour de l'histoire suivante : lors d'une bataille (probablement Bulaïr, mentionnée sur le monument aux morts local), ces jeunes soldats se sont retrouvés encerclés dans la forêt par les troupes turques. Au cœur de cette situation tragique, un brouillard s'est levé, forçant les Turcs à battre en retraite et permettant aux soldats de sortir indemnes du piège : on estime que c'est le voile de Marie qui a recouvert les soldats en péril, et depuis, le village effectue, le 1er octobre, un *kourban* en l'honneur de Marie protectrice (*pokrovitel'nitza*)<sup>257</sup>. Ce cas illustre la constitution d'un récit rituel au carrefour de l'histoire locale et de l'histoire globale.

### L'aptitude au changement

D'un point de vue fonctionnaliste, on pourrait supposer que le sens même d'un rituel comme le *kourban*, et donc sa pratique, soient amenés à disparaître ou se voir marginalisés à mesure que son environnement physique et social change. A l'époque communiste, sous la pression antireligieuse des autorités, du fait de l'imposition de nouvelles ritualités, de la mobilité des habitants, voire en l'absence d'une volonté locale forte de maintenir telle ou telle pratique, des pans entiers de la ritualité étaient rejetés dans la sphère privée, voire la clandestinité. Les difficultés rencontrées pour maintenir une ritualité religieuse au jour le jour étaient multiples : stratégies visant à forcer les gens à travailler le jour de la fête, diminution drastique du nombre des prêtres et des crédits alloués aux lieux de culte, sans compter les pressions exercées sur les fidèles (surveillance, présence des membres du parti voire de la police). Mais le *kourban* n'a jamais totalement disparu du champ des pratiques collectives et familiales, de même que le centre de gravité de la ritualité religieuse se déplaçait du côté de l'intimité et de certains rites en particulier (les rites funéraires étaient plus volontiers laissés à la religion, Vâltchinova, 2002a : 88).

Les formes multiples de réinvestissement de la ritualité locale et familiale remettent en cause les conceptions figées de la tradition comme témoignant d'un passé homogène, renvoyant à un monde intégré, cohérent, un « tout » culturel et social : la tradition est au contraire un présent, et une négociation du passé au présent. Elle se présente comme un *modus operandi*, scène de la répétition rituelle, et à ce titre jonction entre temporalités différentes, transmission *sui generis*. Aux yeux des *kourbandjii*, l'idée d'un éloignement inexorable des conditions de la tradition est certes très répandue, et perce derrière des phrases telles que : « on le fait car on a du bétail, si on n'en a plus, on ne le fera plus » ou « les jeunes ne s'y intéressent pas ». Mais elle est en général contrebalancée par une

<sup>256</sup> D'autres histoires relatent la découverte par les habitants d'une religieuse qui vivait dans la forêt, et aurait décidé, avec leur aide, de construire une chapelle à saint Georges, restaurée par la suite, et à laquelle l'actuel monastère aurait été adjoint en 1985. Entre temps, un moine de Rila, qui serait parti du monastère après la transformation partielle de celui-ci en musée, se serait installé dans les lieux et aurait beaucoup œuvré pour l'entretien de la première chapelle.

<sup>257</sup> Selon d'autres versions, les soldats auraient effectué la promesse d'un *kourban* avant de partir. On attribue parfois l'initiative de cette promesse au responsable militaire de ces soldats locaux. En tout état de cause, il y a bien un *kourban* collectif à Raduil le 1er octobre lié à la commémoration des morts au combat du village et de la mobilisation lors des hostilités contre les Turcs.

défense inconditionnelle de la tradition et l'affirmation d'un attachement profond à la pratique collective, « même si on n'a plus les moyens » : « le *kourban*, c'est obligatoire ».

La retraditionalisation du rituel traduit des aptitudes au changement : la « tradition » provient en partie de la capacité d'intégrer les bouleversements de la vie individuelle et collective dans une pratique maintenue. La mobilité dans le temps et dans l'espace contribue à la créer, lorsqu'il s'agit de « revenir au village » ou d'acheter un agneau alors que l'on travaille en ville. L'appropriation politique des pratiques de « religion populaire » et l'imposition brutale de nouvelles ritualités ont pour principal effet que « dans tous les cas, les gens réagissent au changement par des changements » (Pétrov, 1997 : 117), des changements qui sont d'ailleurs eux-mêmes susceptibles de faire tradition.

Ces caractéristiques dynamiques se manifestent dans de multiples initiatives collectives, lorsque la ritualité sert à réenchaîner des liens rompus par la mobilité (Bokova et Krâstanova) ou le changement (Bochew, 2002b). « Revenir au village », ce n'est pas seulement réinsérer dans le présent des formes de socialité passées ; c'est maintenir le village dans une socialité au long cours, une mémoire commune que l'on souhaite soustraire à l'histoire, une mémoire longue (Zonabend, 1980) à l'encontre des temps courts et erratiques du présent. De même qu'il sert à la transmission intergénérationnelle diachronique dans la famille, le *kourban* permet le maintien de liens générationnels synchroniques, entre personnes de la même génération<sup>258</sup>.

## 2) Ruptures et réenchaînements de la « chaîne sacrificielle »

Les changements qui affectent le rituel et les adaptations à ces changements, qui entraînent d'autres, sont autant de ruptures et de réenchaînements de la « chaîne sacrificielle », conçue comme travail du monde local. Lorsqu'une famille habitant une grande ville ou des ex-villageois installés depuis longtemps loin de leur village décident un *kourban*, leur mode relationnel à l'animal et leur perception de la mise à mort ne sont pas identiques à la situation pastorale ou agricole dans laquelle les animaux offerts font partie du quotidien domestique, leur abattage s'inscrivant dans une économie d'ensemble. On n'a pas d'animaux à disposition, et il faut une transaction préalable qui consiste à acquérir l'animal qui sera ensuite offert. Le fait que la victime n'est plus un animal issu du troupeau personnel mais un achat, peut constituer l'une de ces ruptures du contexte rituel.

Sacrifier un de ses animaux ou acheter de la viande de boucherie pour la faire bénir ne revient pas au même : la viande de boucherie ordinaire contraste avec la chair sacrificielle du *kourban*, par le rapport de proximité symbolique avec l'animal vivant avant sa consommation. Pourtant le rite demeure alors que son contexte change, ou plutôt le rite change en même temps que son contexte. Ce qui peut apparaître comme une « chaîne brisée » se recompose sous d'autres formes ; ainsi, l'appropriation et la gestion

---

<sup>258</sup> Tant que l'unité de lieu et de temps du rituel continue à jouer un rôle dans des parcours éminemment diversifiés, tant que l'événement rituel demeure, le rituel conserve son efficace sociale : celle-ci sort peut-être même accrue de l'événementialité inédite que prend un rituel de plus en plus confronté au changement. Comme c'est le cas du *Nestinarstvo* : plus la quotidienneté du rituel disparaît, plus le rituel devient tradition, plus il provoque un contraste événementiel et social. On entre dans un registre de représentation festive et d'imaginaire rituel social, impliquant de plus en plus la participation de la « société environnante », en contraste avec la « communauté agissante » du rituel.

de l'animal, souvent problématiques en contexte urbain (Brisebarre, 1995, 1998), prennent une importance accrue et deviennent l'un des actes rituels par lesquels on fait rupture avec le quotidien en général et avec les pratiques alimentaires habituelles en particulier.

Le *kourban* d'*Ilinden* à Zlokoutchené, dans la région de Samokov (observations faites le 6 août 1995) donne plusieurs exemples de ces ruptures dans le contexte rituel : alors que le *kourban* se prépare en général dans la cour de l'église, aménagée à cet effet, les douze chaudrons du *kourban* avaient été installés dans un pré à l'extérieur du village. Tout autour, des buvettes, des stands de vente, une estrade réservée à un groupe de musiciens : le *kourban* tenait ici de la fête foraine franchement profane. Les organisateurs laissent comprendre que rien n'a été béni : « le pape n'a pas voulu venir parce que l'on souhaitait faire un *panaïr* [foire]. De toutes façons, on ne l'aime pas trop ». Ils expliquent que les animaux ont été sacrifiés trois jours avant et mis au congélateur en attendant la date du repas : on a différé la date du *kourban* pour qu'il tombe un dimanche, plus propice au rassemblement des villageois.

S'adaptant à de nouvelles situations (accidents de voiture, nouveaux genre de projets, critères évolutifs de la santé) et à de nouvelles pratiques (congélation des animaux sacrifiés, déplacement des dates en fonction d'impératifs socioprofessionnels), le rituel fait l'objet de réévaluations constantes. Ces changements du rituel et les dérogations à la règle générale peuvent révéler des fractures dans la communauté pratiquante, des conflits d'interprétation du rituel, comme dans le cas cité. L'idée de « réenchaînement sacrificiel » vise à montrer les ressorts multiples de la dynamique du « faire-sacrifice », les différentes stratégies mises en œuvre pour faire ou refaire le *kourban*, y compris lorsqu'il se présente, non pas comme une tradition continuée, mais rénovée, redécouverte, réapprise.

### Intégrer le rituel dans la biographie

Il y a des gens qui font un *kourban* personnel tout en percevant cet acte rituel comme en contradiction avec l'image qu'ils ont d'eux-mêmes. Le mode de vie, la formation, le milieu social, parfois la sensibilité semblent contester le recours à une pratique qu'ils assimilent eux-mêmes tantôt à un anachronisme, tantôt à une tradition qu'il est bon de préserver dans les villages, mais à laquelle ils se sentent étrangers. De telles ruptures expliquent la réticence de certains interlocuteurs à parler de « leur » *kourban*, ou encore les questions qu'ils admettent s'être posées avant de recourir à ce rituel, comme s'ils se pliaient à une pratique allogène, étrange, qu'ils comprennent mal, mais ont peu à peu appris à ressentir comme indispensable. La décision de faire un *kourban* est parfois prise quelques années après un accident ou une maladie, suite à des discussions avec des amis, ou à des démarches diverses qui aboutissent peu à peu à une formulation rituelle de ces malheurs. Dans les cas où elle s'impose à la suite d'une recherche de sens et d'aide, voire d'une forme de « travail sur soi », la pratique du *kourban* n'est pas exclusive d'autres recours, religieux ou autres (médicaux, psychologiques).

C'est le cas d'un couple de Samokov, dont l'homme travaillait dans une banque coopérative et la femme était ingénieur en bâtiment : suite à la maladie du mari – une opération à la hanche suivie de complications – ils ont décidé de promettre un agneau à

saint Georges car la date de l'opération coïncidait avec la fête du saint. Au travers du *kourban* et de l'acte de foi qu'il suppose, Raïko explique avoir « redécouvert » la tradition et s'être en partie redécouvert lui-même dans la tradition : « quand on l'a fait, on s'est tout de suite senti mieux ». Ce couple est représentatif de l'ex-classe moyenne du système socialiste, formée de cadres ou d'ingénieurs ayant accédé à la dignité sociale par l'éducation et le travail et connu la mobilité sous différentes formes, des gens « modernes » en somme <sup>259</sup>, qui ont volontiers recours à un système rituel duquel ils se sentent en même temps proches et éloignés. Raïko et Katia évoquent avec une ferveur mêlée de tension cette redécouverte d'un soi rituel jusque-là imperçu et obscur : « on n'y croyait pas, cela peut sembler absurde, mais il y a quelque chose ». Ainsi, il n'est pas rare d'entendre, chez les citoyens qui font le *kourban*, des expressions paradoxales telles que : « on n'aime pas cela [faire le *kourban*], mais on pense qu'il le faut », ou bien « peu à peu, on s'est dit qu'il faudrait peut-être un *kourban*, mais on a dû demander des conseils ». Il y a fracture entre ce que représente un acte de foi populaire tel que le *kourban* et un état d'esprit *a priori* peu enclin à la religiosité et rétif à cautionner une pratique sacrificielle.

Parfois, c'est au sein d'une même famille que les avis divergent sur le bien-fondé de la pratique rituelle : une amie de Plovdiv pour laquelle ses parents ont promis un *kourban* des suites d'une maladie, ne cache pas son aversion vis-à-vis d'une pratique qu'elle juge « barbare », comprenant mal que l'on puisse « penser que le sacrifice d'une vie va en sauver une autre ». Mais comme pour ses parents, « il faut le faire », elle se plie à leur volonté : sa mère est « très croyante », va régulièrement à l'église et suit le calendrier religieux ; son père est moins « démonstratif », mais assez sensible aux choses religieuses. Ce *kourban* a été décidé sur les conseils de *baba Vanga*, à laquelle ses parents étaient allés demander conseil : elle avait recommandé d'offrir un animal mâle le jour de l'Assomption. « Depuis, le 15 août, on achète juste l'animal (un agneau, un coq ou autre chose) et mon père l'apporte à un berger ou à des gens capables de l'égorger et de le préparer. Il n'y a nulle part où faire ce genre de choses en ville, et de toutes façons mon père n'en est pas capable. C'est pour cela qu'il fait appel à des personnes averties. Il le reprend prêt à cuisiner. Une fois farci et cuit, il est divisé en portions, que l'on va offrir aux voisins, amis, parents... à moins qu'ils ne viennent à la maison. La moitié est distribuée, l'autre est gardée, mangée entre nous et offerte aux invités ». Elle note toutefois que son *kourban* est de moins en moins l'occasion de réunion familiale.

A travers ces discours sur les bienfaits ou les méfaits de la tradition retrouvée, le *kourban* est un rituel qui questionne les gens sur leurs propres conceptions et convictions, qui les met en face de leur propre liberté de choix rituel et religieux. Si en milieu rural il s'insère dans une économie domestique et villageoise qui lui confère en partie son sens, pour ces classes urbaines revendiquant une forme de modernité, il devient d'autant plus objet spirituel que l'on n'en maîtrise pas la « fabrication ». C'est souvent de l'avis d'un tiers, d'un parent, voire d'un prêtre que provient l'idée de faire un *kourban*, en dernier

<sup>259</sup> Cet accès à la dignité sociale par l'éducation et la qualification était l'un des piliers structurels des régimes socialistes, l'une de leurs réalisations majeures et reste un motif de nostalgie rétrospective pour cette période : « la scolarisation de masse (...) est aussi le résultat de l'industrialisation, qui exige une main d'œuvre plus éduquée. (...) dans les pays les plus pauvres, ces mesures contribuent largement au soutien populaire du régime, qui a contrebalancé le mécontentement des classes sociales, frappées par les nationalisations et les confiscations » (Wolikow et Todorov, 2000 : 227).

recours, et tout reste alors à inventer : comment promettre, que promettre, où acheter l'animal, comment l'abattre, etc. ? La pratique du *kourban* constitue alors un nouveau type de compétence.

Beaucoup se demandent si ce rituel est chrétien, païen, musulman, comme le montre une discussion entre plusieurs jeunes femmes de Rakitovo : « le *kourban* est sûrement un rite païen. Peut-être que cela vient de l'Ancien Testament ? » ; l'une des interlocutrices, d'origine russe et mariée à un musulman, donne son avis : « en tout cas, pour moi, c'est très "bulgare" » ; une troisième explique alors qu'« en fait, les Pré-Bulgares (*prabългарite*) faisaient ce genre de sacrifices. Boris a christianisé le pays, mais le peuple est resté "hérétique" » (entretien réalisé le 21 août 2002). Ces hésitations ou plutôt ces marges d'interprétation suggèrent bien le contexte de redécouverte et de réinvention de la tradition et du religieux, et qui consiste à tenter de fixer le sens de pratiques largement flottantes. C'est notamment le cas des chrétiens, le rituel constituant pour les musulmans la forme traditionnelle de l'abattage et la bonne manière de tuer. Ainsi, il y a plusieurs manières de se représenter sa propre pratique « kourbanique » : comme une tradition jamais rompue, comme le retour à un monde local que l'on avait quitté, comme une redécouverte et une nouveauté.

### Un *kourban* très personnel...

Le cas de Miufet Pachov, né en 1948, Turc marié à une Bulgare, illustre la multiplicité des usages du rituel, l'entrecroisement des pratiques, l'invention du rituel dans un contexte social mouvant et dynamique. Ce couple d'enseignants en biologie et mathématiques habite Samokov (dont Miufet est originaire), dans le quartier *Dolna Mahala*, au nord de la ville, en compagnie de la mère de Miufet. Une villa sobre, datant des années 60, une cour dans laquelle déambulent quelques chèvres (Miufet possède aussi une vache). Nous longeons un garage, montons un escalier et sommes conviés à nous installer au salon : nos hôtes nous proposent cafés et petits gâteaux et nous commençons à discuter sans cérémonie. Miufet, qui a appris (puis oublié, dit-il) le français, nous gratifie amicalement de quelques mots. Sa mère et son épouse suivent l'entretien de loin en loin, tout en vaquant à leurs tâches.

Au moment de l'entretien (11 mai 1996), Miufet et son épouse sont mariés depuis 23 ans. Ils reviennent sur ces années en donnant de nombreux détails sur le contexte de leur rencontre et de leur parcours de représentants d'une classe moyenne instruite, formés dans la Bulgarie socialiste des années 60-70 : un mariage mixte (*smesen brak*), uniquement civil, célébré à Plovdiv, où tous deux étaient étudiants, suivi de la naissance de jumeaux (le couple aura ensuite un troisième enfant), un premier poste dans un village des environs de Plovdiv et enfin la réinstallation à Samokov en 1975, après avoir été mutés dans le lycée de la ville. Un parcours normal de « progressistes » ou de « démocrates » s'étant rencontrés dans le cadre neutre de l'université : ces termes sont ceux qu'utilise Miufet pour marquer le peu d'importance qu'il accorde aux appartenances religieuses. Ce qui ne l'empêche pas de parler de la « discrimination » dont sont victimes les Turcs, selon lui, notamment au travers des changements de noms imposés par l'Etat en 1984-85 : « j'ai ressenti cette discrimination quand j'étais enfant, lorsque l'on disait par exemple "travail de turc" [*turska rabota*<sup>260</sup>] ».



Miufet parle de l'origine de son *kourban*, dédié à saint Michel (*Sveti Arhanguel*), sans émotion particulière, d'autant plus qu'il n'en a appris les détails que par son père et sa mère, étant bébé au moment des faits. « Alors que j'étais âgé d'un peu moins d'un an, je suis tombé très malade. Mon père avait demandé à des spécialistes, des médecins juifs [sic], de venir me voir. Mais ils n'ont pas pu m'aider ». Une voisine, « une Bulgare » (i.e. une chrétienne) a alors rêvé qu'un vieillard à barbe blanche lui disait que « le fils d'Idriss est bien malade. Il faut faire un *kourban* à saint Michel ». La femme s'est rendue chez les parents de l'enfant pour les avertir de cette vision, et depuis la famille égorge chaque année une brebis à *Arhanguelovden* selon le calendrier chrétien. « Dès que mon père a fait ce *kourban*, je me suis rétabli très vite ». Plus de quarante ans après, la famille accomplit toujours ce *kourban*, devenu une tradition familiale, aux côtés du *Baïram* et des Pâques, puisque l'épouse de Miufet pratique les fêtes chrétiennes. « On donne aux amis, aux voisins, même aux gens que l'on ne connaît pas, qu'ils mangent pour la santé [*da iadat za zdravé*]. Il y a des gens âgés, qui ne peuvent pas se déplacer, on leur porte le *kourban*. Il faut consommer le *kourban* avec un état d'esprit très ouvert ».

Ce *kourban* se déroule entièrement dans l'enceinte familiale, mais Miufet fait appel à un égorgé expérimenté : « l'animal est égorgé dans le jardin, à un endroit défini, toujours sur la même pierre. L'homme [qui égorge] doit être pur, dans le sens honnête, respectable. Sa religion n'a pas d'importance ; il suffit qu'il soit intègre [*tchesten*] ». Ainsi, « l'homme qui faisait notre *kourban* était musulman, un Turc, mais après sa mort, un autre a commencé à participer à ce rituel, un chrétien ». Miufet précise que l'animal n'est pas mené à l'église pour être béni, ni sanctifié par la prière coranique. Le choix de l'offrande n'est lui-même pas déterminant, ou plutôt correspond à la situation du moment : « depuis quelques temps, j'ai des chèvres. L'année dernière, ma mère est allée voir un prêtre pour lui demander s'il était possible d'en offrir une en *kourban* ; il a répondu que oui, si l'on n'avait pas de brebis ». Les prescriptions suivies pour ce *kourban* sont donc largement issues de la pratique familiale, mais aussi de la conjoncture : de multiples adaptations viennent assouplir un mode opératoire spécifique, devenu habituel.

Ainsi, une sorte de pragmatisme est de mise, qui consiste à déplacer le centre de gravité du rituel : dans le cas du *kourban*, selon le cas dans lequel on se trouve et la représentation que l'on se fait du « rituellement correct », on mettra plutôt en avant le sacrifice, ou la charité, ou l'hospitalité, ou encore l'intention, etc. Miufet pourra simultanément affirmer qu'« il faut que le sang coule » et que « ce n'est pas tout le monde qui peut faire le *kourban*, il faut avoir les moyens : c'est pour cela qu'il nous arrive d'acheter de la viande, pourvu que ce soit du mouton pour le *Baïram* ». La cohérence du rituel ne réside pas dans un seul de ses éléments pris séparément, mais dans son économie générale, et entre autres une économie narrative qui lui confère son sens à la fois « ici et maintenant », et dans la continuité d'une histoire intime.

260

Ce genre d'expression dévalorisante (que l'on trouve sous la même acception méprisante en France : « travail d'Arabe ») ne désigne pas seulement le travail mal fait, mais plus généralement « une affaire » ou « un problème » de Turcs, de Tsiganes (*tsiganska rabota*), de Bulgares (*bălgarska rabota*). Elle participe éventuellement de l'autodérision un peu fataliste qui consiste à s'affubler de travers ataviques : un Bulgare dira lui-même *bălgarska rabota* de ce qui lui semble typique des dysfonctionnements de son pays.

D'autre part, le rituel, ses contraintes et le type de croire que l'on y investit évoluent au fil du temps et des épisodes de la vie : « il y a quatre ans, nous avons fait le *kourban*, pour *Arhanguelovden*. Ma mère m'avait dit de ne pas travailler ce jour, mais j'y suis allé. Dès que je suis rentré à la maison, j'ai appris que mon fils cadet s'était cassé la jambe en jouant. Peut-être est-ce une coïncidence, mais depuis, le jour du *kourban*, je ne travaille jamais. Je n'avais pas respecté le rituel, j'ai été puni par l'intermédiaire de mon enfant. Nous aimons nos enfants plus que nous-mêmes, et c'est le châtement le plus cruel ».

Il est révélateur que, dans cette famille peu attachée aux distinctions religieuses, où chacun admet la co-pratique des rites musulmans et chrétiens dans un quotidien largement laïcisé, le *kourban* « chrétien » n'est cependant pas accompli de la même manière que le *kourban* « musulman ». Pour le *Baïram*, c'est un mouton mâle qui est égorgé de préférence, et une partie de la chair est donnée crue aux voisins et aux pauvres (« des retraités, des chômeurs... »), l'autre consommée en famille ; par contre pour le *kourban* d'*Arhanguelovden*, on invite amis et parents à la maison et on mange ensemble, rien n'est donné. De même, on met un bandeau sur les yeux de la victime uniquement pour le *Baïram*. Enfin, Miufet explique qu'en islam le *kourban* ne connaît pas de variantes (« le *kourban* que font les musulmans à Samokov est le même que dans les autres pays musulmans »), à la différence des pratiques orthodoxes ou catholiques. Librement abordé dans le récit, le double ancrage religieux de cette famille n'est pas vécu en tant que tel au quotidien, mais il affleure ponctuellement, lors des célébrations chrétiennes et musulmanes emblématiques.

Il se manifeste alors par des stratégies rituelles variables : c'est la *baba*, dont le père s'occupait de la mosquée, qui récite la prière pour le *Baïram* ; mais elle se rend aussi à l'église pour la saint Michel, offrant des petites bouteilles d'huile pour l'icône du saint (« Ma mère consulte des femmes âgées chrétiennes, et bien qu'elle n'aille pas à l'église, elle porte une petite bouteille d'huile pour l'icône à *Arhanguelovden*, qu'elle donne à la gardienne de l'église. Elle met aussi des cierges. Moi, je n'y vais pas, je n'ai pas la foi ») ; elle donne à son fils l'argent nécessaire à l'achat de la brebis (« ma mère m'a dit "tant que je serai vivante, je donnerai" »), etc. ; l'épouse de Miufet teint les œufs à Pâques, ce que ne fait pas sa belle-mère, qui cuisine par contre les beignets donnés le jour du *Baïram*, en souvenir des morts (*mevlid*) ; la *baba* interdit à sa bru de cuisiner ces beignets « parce qu'elle est chrétienne », et lui demande de ne pas travailler le vendredi, point culminant de la semaine musulmane (« mais après la mort de ma mère, c'est ma femme qui accomplira ces rites ») ; Miufet précise que, si « pour le *Kourban Baïram*, l'alcool est strictement interdit, pour la saint Michel, on achète de l'alcool : bière, vin, *rakija* ».

Tous ces détails indiquent un cadrage rituel variable et souple, dans lequel une sorte de neutralité subsumée dans la laïcité est également possible : ainsi de leur mariage civil ; de même, les trois enfants ne sont ni baptisés, ni circoncis pour les garçons, et mangent du porc, mais pas à la maison (« moi, je n'en ai jamais mangé de ma vie. Ma mère tient beaucoup à la tradition »). Plus encore, les aspirations rituelles de chacun concourent à inventer, en fonction des circonstances, une tradition familialement négociée. Chacun s'investit et est investi de rôles rituels éventuellement amenés à changer dans l'espace comme dans le temps : les cadres confessionnels hérités et ressentis ne sont pas plus immuables que les statuts familiaux, les critères d'âge ou les réactions aux péripéties

individuelles et familiales. Plusieurs composantes rituelles apparemment contradictoires sont aménagées dans un ensemble cohérent. Cet exemple résume bien ce que nous tentons d'analyser dans ce travail : la coprésence de multiples manières de se penser, mais aussi de penser soi et l'autre, en saisissant leur imbrication dans un fait rituel particulier, le *kourban*.

### **3) Rupture et continuité rituelle : le rite (comme) politique**

#### **Le quotidien socialiste comme aliénation chronique**

Les récits de l'époque socialiste suggèrent les contrastes dans lesquels s'inscrit la vie rituelle, qui semblait tout à la fois sous contrôle et tolérée, dans la mesure où elle constitue un interstice social, une forme hybride et résiduelle. Tout comme il pensait s'assurer la maîtrise de la nature et des besoins humains par la planification dans tous les domaines, le pouvoir communiste entendait prescrire les formes de la vie en société, y compris les formes rituelles. L'un de ses ressorts idéologiques semble l'imposition de la conception d'un sujet social total, en principe un individu libre et autonome, mais aussi un citoyen représentant directement l'Etat et que l'Etat représente directement.

Comme projet politique unitaire basé sur la rhétorique de la nouveauté, de l'édification d'une société et d'un homme nouveaux, le communisme recelait une force d'adhésion censée dépasser les particularismes : « l'expansion communiste ne doit pas s'entendre de façon exclusivement géographique mais également en termes sociologique et culturel. En effet, la diffusion des idées communiste témoigne d'une expansion en direction de nouveaux champs de la vie sociale, par exemple l'enseignement et la culture, ainsi que vers de nouvelles catégories telles que les paysans ou les classes moyennes » (Wolikow et Todorov, 2000 : 220).

Selon cette conception du sujet, les caractéristiques culturelles de l'individu sont subordonnées à ses caractéristiques sociales : l'appartenance à une communauté (ethnique, religieuse, nationale) doit être secondaire par rapport à l'appartenance à une classe, comme le proclame l'article 1 de la nouvelle constitution du pays, en 1971 : « la République populaire de Bulgarie est un Etat socialiste des travailleurs des villes et campagnes avec la classe ouvrière en tête » (Spasov, 1971 : 19). Dans le cas des populations rurales, l'exode rural, la collectivisation, l'accès aux études, la mobilité sociale, l'urbanisation et l'industrialisation sont autant de facteurs de remplacement d'une structure sociale par une autre, mais aussi d'une conception du sujet par une autre.

Ainsi, dans la région de Trân, « les dernières *zadrougas* sont recensées dans les années cinquante ; dix ans plus tard, la moitié des villages sont en voie de disparition » (Váltchinova, 2001 : 88). Dans les récits qui en sont faits, « le communisme » n'est pas un bloc homogène mais un vécu au quotidien sur lequel alternent les jugements positifs et négatifs : on en regrette certains aspects tels que la stabilité des prix, des salaires, des rythmes de la vie collective. En revanche, le constat le plus fréquent est celui d'une sorte d'aliénation chronique et d'une insupportable normativité : « c'est l'Etat qui décidait où on allait travailler », tandis que de multiples organisations collectives encadraient la vie sociale, à l'exemple des « brigades » au sein desquelles « les étudiants devaient travailler

dans les champs pendant un mois, en été », comme se rappelle un quadragénaire de Samokov.

Par des dispositifs de contrôle social touchant tous les échelons d'une société administrative, ou par des instances censées régir la société civile par une intervention de proximité dans les affaires collectives, telles que le Front de la Patrie (*Otetchestven Front*<sup>261</sup>), le pouvoir entendait influencer sur les composantes intimes de la personne et de la famille, pesant sur les rapports à soi et aux autres et les biographies<sup>262</sup>. Dans le système soviétique, l'individu témoin de sa classe était directement en prise avec l'Etat, qui lui-même devait se refléter en chacun, « la position de classe attribuée officiellement à un individu [ayant] des implications pratiques importantes » (Fitzpatrick, 1990 : 73)<sup>263</sup> en matière d'accès aux études, au travail, aux biens de consommation.

Dans les discussions touchant au vécu du socialisme, on relève que l'un de ses effets, en prescrivant politiquement les normes du comportement social et en pesant sur tous leurs actes, y compris ceux qui leur semblaient les plus anodins, était en fait de conduire les gens à séparer nettement les affaires privées des affaires publiques, tout en masquant cette séparation par une illusion de transparence. La pression sociale qui s'exerçait sur l'individu et le groupe consistait à policer le quotidien, sans interdire formellement la plupart des actes en question, mais par un règne des apparences d'autant plus insidieux qu'il prend la forme, dure ou douce, d'une illusion partagée, d'un « grand décor » (Deyanova, 2001a).

Dans ce contexte, la religion était bien sûr considérée, dans des termes marxistes classiques, comme une idéologie contre-révolutionnaire : l'exemple des procès de prêtres uniates du début des années 50 atteste du contexte de lutte idéologique de la guerre froide, dans lequel des représentants de l'église catholique étaient clairement assimilés à des agents de l'occident capitaliste<sup>264</sup>. Mais si le régime et l'administration socialistes, qui se manifestaient comme une intrusion plus ou moins permanente dans la vie personnelle, concevaient nécessairement la religion comme une force concurrente, ce n'est probablement pas tant pour des raisons proprement idéologiques, que parce qu'elle s'avère apte à fournir des cadres à la conduite personnelle et à la vie intime.

<sup>261</sup> Le Front de la Patrie était le rassemblement des forces progressistes en lutte contre le fascisme durant la seconde guerre mondiale. En prenant le pouvoir, le parti communiste l'a maintenu et cantonné dans un rôle péripolitique ou parapolitique, sans véritable pouvoir. Il pouvait jouer un rôle d'animation mais aussi de contrôle de la vie locale, culturelle et sociale.

<sup>262</sup> On sait que les Partis Communistes étaient très sensibles à l'approche biographique, afin de souligner les changements effectifs de la personnalité selon l'évolution sociale : l'histoire personnelle était soumise au même régime dialectique que l'histoire générale et il fallait donc franchir des étapes significatives vers un socialisme « intérieur » (Fitzpatrick, 1990 ; Perrot, 1992 : 88-96).

<sup>263</sup> Fitzpatrick note, pour marquer le caractère artificiel de l'ingénierie sociale soviétique, que l'invention d'une classe par les bolchéviques culminait dans l'élimination de cette classe : « ainsi pouvait-on considérer la liquidation soviétique de la classe "koulak" comme l'étape définitive, finale, de son invention » (p.78).

<sup>264</sup> La béatification de ces prêtres en 2002 par le Pape Jean-Paul II peut également être perçue comme un symbole de rejet du passé communiste et de réhabilitation de ses « martyrs ».

Ainsi, il ne s'agissait pas tant de combattre la religion que de la soumettre et de donner à voir cette soumission : le remplacement d'une ritualité par une autre, le maintien d'un clergé acquis au pouvoir, la valorisation et la reconversion patrimoniale des monastères ou la désaffectation des lieux de culte avaient pour but de modifier les perceptions individuelles et collectives du religieux, dans un sens idéologiquement convenable. La norme sociale impliquait de se séparer ouvertement de toute expression d'un attachement à la tradition religieuse, comme d'un corps mort, un anachronisme dont seuls certains vestiges étaient légitimement donnés à voir et servaient à asseoir la rhétorique du progrès moral et social. Hormis des périodes critiques, comme les procès uniates ou la bulgarisation des noms turcs, les particularismes ne semblaient pas tant gommés que manipulés, enserrés dans le cadre étroit du culturalisme ou du folklorisme (Vältchinova, 2001).

### Entre adhésion et refus

La restauration rituelle et les formes d'engagement collectif qui la matérialisent, par exemple chez les *kourbandjii*, sont l'indice d'une recommunialisation (plus que d'une communautarisation) et d'une réappropriation des usages festifs locaux. Le maintien de la ritualité est présenté comme une adaptation à l'imposition d'un régime rituel artificiel par une volonté politique centralisatrice qui se superposait elle-même aux manières de faire traditionnelles. Les pratiques rituelles que l'on entend continuer à pratiquer, par exemple le baptême ou la circoncision, ne relevaient pas d'un « cryptochristianisme » ou d'un « cryptoislam » prenant la forme de mouvements organisés, mais du maintien, à titre personnel ou familial, d'une continuité cérémonielle et festive à connotation religieuse, d'une forme d'intimité et de résistance individuelle pas forcément conscientisées.

La religiosité est évoquée comme un interstice dans le système, à l'instar du maintien d'une petite activité commerciale ou pastorale, voire de formes de débrouille ou d'arrangements, qui permettaient d'osciller entre adhésion et refus : « on allait quand même à l'église », « on a toujours continué à pratiquer le *kourban* », « on se cachait, mais on continuait à pratiquer ». De nombreuses pratiques tenues secrètes sont évoquées, notamment les mariages ou les baptêmes en catimini, dans des églises excentrées, où l'on a peu de chance d'être identifié par des « agents ». *Diado Mitko*, un retraité reconverti dans la vente de bibelots, habitant non loin de l'église *sveta Nedelia* du vieux Plovdiv, relate différents épisodes significatifs de cette vie religieuse intersticielle (entretien le 19 janvier 2000) : le baptême de ses enfants dans une église d'un autre quartier, la milice montée à cheval qui faisait le tour de l'église le jour de Pâques pour empêcher les gens d'entrer, les voitures de policiers en civil qui attendaient à la sortie de la messe, les visites discrètes des fidèles des villes et villages des environs de Plovdiv ou des autres quartiers de la ville, cherchant ainsi à se soustraire au risque d'être vu ou dénoncé... et enfin le retour à l'église des anciens cadres du parti, après la « révolution » de 1989.

Le maintien de certaines pratiques religieuses malgré les interdictions officielles s'inscrivait dans un vécu caractéristique de l'époque socialiste, où la pression sociale sur l'individu conduisait à des « stratégies de recherche d'une issue au travers d'un comportement duplice (*dvulitchno*) : les gens participent aux pratiques cérémonielles officielles, tout en accomplissant secrètement les rituels dénoncés par le pouvoir »

(Petrov, 1997 : 114). L'adaptation au régime passe par une sorte de conception duelle de la personne, d'une part comme acteur sur une scène publique qui commande de souscrire à des obligations civiques (le fait d'être citoyen – *grajdanin*), d'autre part comme individu privé tentant de maintenir une sphère autonome soustraite au contrôle social, et comportant notamment des options religieuses ou rituelles conçues comme identitaires.

Dans les évocations qui en sont faites, le système totalitaire se caractérise non pas tant par sa violence ou sa morbidité que par une hypernormativité, tout devant y répondre à une règle à peu près unique : l'individu et l'Etat répondent l'un de l'autre. Une normativité, une conformité à des énoncés produits par une idéologie, pouvant devenir monstrueuse lorsqu'elle cherche à s'appliquer par tous les moyens. Mais il y a infiniment d'exemples de ces petites subversions ordinaires qui tout en témoignant de la duplicité du « système », ont aussi fait que ce système, vivable en somme, a perduré quasiment un demi-siècle et qu'on est loin de se le représenter uniquement comme un carcan, dans la mémoire individuelle et collective. Il y avait du « jeu » malgré tout, et une sorte de balance s'établissait entre pression collective et liberté privée<sup>265</sup>.

Cette mémoire « pacifiante », je l'ai ressentie lors de multiples discussions, et plus particulièrement avec un couple d'amis de Sliven, maintenant quinquagénaires, et qui accompagnaient souvent ces évocations de la « Bulgarie d'avant » de photographies d'époque. Toute une « jeunesse socialiste » s'offrait alors au regard : on se rappelle notamment des moments d'échappée, lorsque la pesanteur du système s'effaçait au profit de ses bons aspects : voyages dans « l'Union » (*Sâyuz* – l'Union Soviétique), vacances dans les complexes touristiques, jours chômés, fêtes de quartier, événements de la vie nationale, mais aussi sociali(sti)sation de la vie individuelle et familiale (mariage, baptême, départ à l'armée, départ à la retraite...), etc. Même les « brigades », qui étaient imposées aux élèves en été, deviennent des souvenirs positifs, en tout cas des témoins d'un monde cohérent, avec ses mauvais et ses bons côtés : d'un côté « tu te rends compte, être obligé de travailler pour rien, et de défiler, etc. », de l'autre « on voyageait, on s'amusait aussi... et puis c'était sain »<sup>266</sup>.

Le cas de la Bulgarie évoque une forme de coexistence entre religion populaire et socialisme d'Etat : « mises à part les périodes (relativement brèves) de persécutions antireligieuses ouvertes et violentes, le régime communiste bulgare fait évoluer la vie religieuse vers des expressions plus feutrées et discrètes » (Vâltchinova, 2001 : 86). Tout comme la sécularisation dans les sociétés occidentales coexiste avec le développement de nouvelles pratiques religieuses, l'athéisme d'Etat dans un pays socialiste

---

<sup>265</sup> Bien qu'il ait connu de réels durcissements, le « socialisme triomphant » des années 70-80 est souvent perçu comme une sorte de scène sur laquelle il s'agissait de jouer le jeu. Sous la chape pesante de l'Etat total, il y avait malgré tout la place pour une croyance religieuse (Vâltchinova, 2002a).

<sup>266</sup> Parmi les photos « d'avant », celles qui concernent les cérémonies officielles, remises de diplômes, départs à la retraite, participation à des manifestations, etc. sont peut-être le condensé le plus frappant de ces sentiments et souvenirs mêlés : car ce qu'elles mettent précisément en scène, c'est l'émotion codifiée, le sujet social, socialisé, « socialistisé ». Des photos qui retracent selon des règles quasiment immuables les événements rituels par lesquels se produit la cohérence du sujet, les mêmes étapes sociales scandant la vie de chacun.

s'accommodait d'une vie religieuse cependant déplacée vers des manifestations moins visibles : « les études ethnographiques sur les réalités de l'époque socialiste, tout comme certains éléments du *boom* religieux d'après 1989 suggèrent que la vie religieuse entre le milieu des années 40 et 1989 n'est pas réductible à la persécution, à la coercition ni au "vide religieux" » (Váltchinova, 2002a : 81).

La même rhétorique qui consiste à légitimer le concept de religion populaire par des arguments empruntant à la lutte des classes (Isambert, 1982), est appliquée au sujet des cultes populaires, pour autant qu'ils sont porteurs, au moins potentiellement, d'une certaine dose d'anticléricisme. Ainsi, la pression du régime sur la pratique religieuse s'exerçait lors des occasions rituelles emblématiques, telles que Pâques, Noël, ou le mariage en ce qui concerne le christianisme. En revanche certains épisodes rituels du cycle de vie étaient laissés à la religion, tels que les funérailles qui en voyant la personne sortir du monde représentent un moindre enjeu de socialisation (Váltchinova, 2002a). Des expressions religieuses très localisées, où le religieux est dilué dans les dimensions sociales et culturelles de la ritualité ou dont la canonicité est sujette à caution, sont mieux tolérées dans la mesure où elles donnent prise à un usage idéologique anticlérical. La question de la canonicité a pu ainsi jouer un rôle politique lorsqu'il s'agissait de décrédibiliser les fondements de la religion : cette dernière devenait en somme politiquement correcte sous sa forme culturelle <sup>267</sup>.

On observe toute une gamme de processus affectant la vie rituelle et religieuse, de la manipulation politique (réemploi de genres rituels comme le *kourban*, paganisation de certains cultes devenant d'autant plus identitaires qu'ils attestent d'une origine populaire ancienne, voire exaltation de figures religieuses « pré-socialistes » <sup>268</sup>) à la privatisation culturelle. En 1986, sont publiées cinq brochures de directives concernant les « cérémonies et les fêtes socialistes », fruit du travail d'une commission nationale créée en 1978 (Roth, 1990 ; Cuisenier, 2001). Il s'agit de fournir un cadre rituel, validé par l'Etat, aux différents éléments de la vie individuelle et collective : baptême, mariage, funérailles... « La finalité de ce cérémonial est ouvertement proclamée : diminuer l'influence de la religion et conforter le sentiment patriotique. Les moyens sont eux aussi clairement indiqués : incorporer certains éléments des langages symboliques issus de la tradition populaire, répondre à la demande de formes cérémonielles propres à exprimer les sentiments et les émotions » (Cuisenier, 2001 : 452).

<sup>267</sup> Si l'église « n'a pas changé » (ce qui reste aussi à prouver), n'est-ce pas que le pouvoir a fait en sorte qu'elle ne change pas, lui assignant un rôle mortifère de maintien patrimonial d'un trait culturel (la religion) ? En faisant en sorte qu'elle ne change pas, en la figeant par tous les moyens, on l'a en fait profondément changée : fonctionnarisation définitive des prêtres, muséalisation, folklorisation... On pourrait donc dire que le recours au religieux marque, autant qu'un souhait de permanence, des changements rapides dans l'église et les structures religieuses : elles s'adaptent aussi aux conditions actuelles, recevant des fonds de businessmen, sanctifiant de « nouveaux » objets ou comportements, se commercialisant nettement, se rapprochant parfois de nouvelles formes de religiosité, etc.

<sup>268</sup> Cyrille et Méthode, Clément d'Ohrid, le pape Bogomile ou Païssi Hilendarski sont par exemple hissés au rang de héros de la nation dans Figures du panthéon bulgare (1971).

### Du *kourban* à la *obchta trapeza*

Il y a plusieurs stratégies de cette rupture rituelle, orchestrée par les instances politiques : rebaptiser la fête, la déplacer dans le temps et l'espace, l'extraire de son espace habituel, en sélectionner des éléments qui sont réinjectés ailleurs pour produire un glissement d'une ritualité à l'autre. La réinvention d'un rituel est aussi « pragmatique » que guidée par « la volonté d'épurer le culte de son contenu ancien » (Dimitrijevic, 2004 : 57). La création de « rituels socialistes » était explicitement souhaitée par les instances politiques, qui recommandaient de s'appuyer sur des éléments pertinents de la vie sociale locale : « une décision du Politburo du BKP <sup>269</sup> en 1957 insistait sur la nécessité, à l'occasion des anniversaires de la fondation du TKZC <sup>270</sup>, de "créer des cérémonies populaires" » (Petrov, 1997 : 118). Dans le village de Raduil, la création d'un « jour du coopérateur » visait ainsi à substituer une pratique festive célébrant la collectivisation agricole aux rituels religieux dédiés aux saints patrons des éleveurs et des agriculteurs. Ce changement de nom assigne une nouvelle visée célébrative à la festivité rituelle : ce ne sont plus les saints, mais les hommes eux-mêmes, plus précisément la catégorie sociale de « coopérateur », qui sont mis à l'honneur.

Parmi les éléments rituels traditionnels, la commensalité est maintenue et érigée en valeur à la fois traditionnelle et « socialiste » : le *kourban* est rebaptisé en *obchta trapeza* (table commune). « L'élément rituel le plus important qui est conservé est le repas collectif en plein air. D'un même mouvement s'y maintiennent la socialité rituelle et les modèles gastronomiques. Les gens se regroupent comme auparavant [avant le communisme] par familles, et échangent la nourriture avec les autres groupes. Le menu – l'agneau roti – correspond au contenu rituel de la pratique. Dans la mesure où les agneaux sont bénis la veille, la nourriture est *pratiquement* sacrificielle » (p.114). Les rites commensaux sont souvent maintenus car « dans la culture populaire, la nourriture est créditée d'une haute valeur, en même temps comme produit et comme prétexte à interactions sociales. La table est un endroit qui offre la possibilité de rencontres et de contacts interpersonnels intenses. Les organisateurs du "Jour du coopérateur" étaient de toute évidence conscients que la commensalité est en mesure d'influer sur les motivations à participer, et de conduire les gens à se réunir. Le maintien de cet élément a pu rendre la pratique acceptable » (p.114).

Il est intéressant de noter que le mode alimentaire sert de trait distinctif pour séparer les pratiques selon leur caractère « traditionnel » ou « réinventé » : « à la fête des coopérateurs, la nourriture (du veau) était bouillie dans un chaudron commun, tandis que pour la nouvelle fête chaque famille apporte son agneau rôti comme auparavant pour l'Assomption » (p.120). Ilija, un habitant du même village, septuagénaire en 1996, indiquait que l'on avait institué, à l'époque communiste, une fête du travailleur agricole à la date de l'Assomption et non loin du sanctuaire de saint Georges, et critiquait la manière dont on se servait alors des lieux de culte à des fins politiques.

<sup>269</sup> *Balgarska Komunisticheska Partija*, Parti communiste bulgare.

<sup>270</sup> *Trudovo-kooperativno zemedelsko stopanstvo*, domaine agricole de travail coopératif, coopérative agricole.



Les « kourbanisants » fervents font généralement remarquer que ces tentatives ont toujours échoué devant leur indéclinable foi, et évoquent ce que le maintien, sous une forme ou une autre, des « pratiques anciennes » recelait de résistance à l'ordre politique : ainsi du prêtre conduisant la procession au détriment des interdictions publiques (comme on le rappelle souvent à Raduil), ou de la population croyante continuant, dans la clandestinité, à célébrer les *kourbani* à la date appropriée, au nez et à la barbe du régime. Mais selon Ilija, on continue de nos jours, pour l'Assomption, à se rendre au sanctuaire de saint Georges, ce qui suggère que le changement de contexte n'implique pas systématiquement l'abandon de la pratique modifiée et le retour à une pratique « initiale », mais une normalisation du changement.

Du *kourban* à la *obchta trapeza*, l'investissement politique de la ritualité passe par un « volontarisme festif » : discours, manifestations et divertissements (démonstrations de danses traditionnelles), participation d'éminences politiques locales... Une « spectacularisation » du rituel sur fond de modification sociale du monde rural, puisqu'un des objectifs est de faire accepter par la population le passage de la propriété privée à la collectivisation, en recourant à certaines de ses propres catégories festives. On ne supprime pas en tant que telles les pratiques rituelles, on les « décharge » de leur contenu religieux pour les « recharger » de significations nouvelles. Cet exemple suggère une marge de manœuvre des pouvoirs locaux vis-à-vis des directives du pouvoir central, et une influence du « substrat » rituel local sur la nouvelle ritualité en construction : « observant les techniques culturelles que les gens inventent en réaction à la politique "d'en haut", on ne peut ignorer le rôle de la culture populaire comme part active du discours public au travers duquel s'est articulée la politique "d'en bas" » (p.117).

Le rite n'est pas en tant que tel un facteur de continuité ou de changement, mais un opérateur politique par lequel s'établissent des rapports de force et des compromis, et sur lequel on influe directement : « dans tous les cas, les gens réagissent au changement par des changements ». Dans des contextes localisés où un choc frontal entre tenants et opposants à la ligne du pouvoir signifierait *de facto* un déchirement intime, dans chaque village, dans chaque quartier, voire dans chaque famille, les conflits politiques sont, à terme, transposés sur des « objets communs ». En manipulant ces objets, par exemple des rituels, qui offrent une marge de manœuvre entre la dimension votive et la dimension festive, on entend manipuler leurs pratiquants, en déterminant selon des critères politiques généraux ce que doit être *leur* pratique : « la fête *des raduiltzi* devient une fête *pour* les *raduiltzi* » (p.120). Devenant l'objet d'un calcul implicite, le rituel est retravaillé à des fins étrangères à la religion ; on s'efforce cependant de substituer une symbolique à une autre, afin de garantir une fonction double du rituel : assurer une sorte de lien entre local et l'universel, fondant le local dans des valeurs « absolues », incarner ces valeurs dans une pratique de proximité.

Dans le village de Dospëi (région de Samokov), un habitant nous précisait que le déplacement du *kourban* local datait de l'époque communiste, et que l'on en avait fait une fête en l'honneur de Zahari Zograf<sup>271</sup>. Une version confirmée par le maire de l'époque, d'obédience communiste, et qui à défaut de marquer le caractère religieux de la fête,

<sup>271</sup> Dont le père et fondateur de l'école de Samokov, Hristo Dimitrov, était originaire du village (Semerdjiev, 1913 : 222).

faisait de nombreuses références aux personnages ou événements historiques du village. D'autres critères commandaient selon lui le déplacement du *kourban* vers un lieu dénué de signification religieuse, et sa transformation en une affaire « municipale » : l'état de l'église et de sa cour y rendaient impossible la tenue d'une telle manifestation, ainsi que la faiblesse de la représentation religieuse dans la commune<sup>272</sup>. Changer la date, le lieu et le but du rituel était un moyen d'appropriation à un contexte désacralisé des manifestations difficilement supprimables en raison de leur popularité et de leur ancrage traditionnel. En décomposant les liens étroits entre le marquage du temps religieux et la vie communautaire, la tradition est à la fois maintenue et décontextualisée : on fait du neuf avec de l'ancien<sup>273</sup>.

On pourrait appliquer le même type d'analyse à un *kourban* organisé à Samokov par la section locale du SDS (*Sâyuz na Demokratitchnite Sili* – Union des Forces Démocratiques) le parti des démocrates, en lien avec le représentant local de l'église dite dissidente (fête de l'Assomption, 15 août 1998). À la dimension politique se superposait une sorte d'« urbanisation » de la pratique du rituel, tranchant avec ce qui se déroulait dans les villages : le temps de préparation et l'ensemble des opérations du *kourban* avaient été raccourcis et abrégés.

Alors que dans tous les *kourbani* auxquels j'ai assisté, la distribution se fait plutôt en milieu d'après-midi, les gens s'asseyant sur place pour manger et converser, ici le tout durera une grosse demi-heure, puis chacun rentrera chez soi. Tout avait été préparé à l'avance, avec un souci d'efficacité : les chaudrons arrivent à l'église vers 11h, acheminés par camionnette. Des chaudrons brillants, en acier blanc, semblant sortir d'une cantine moderne, qui tranchent avec les lourds chaudrons en fonte, noirs, pâtinés par l'usage, des *kourbani* de village. Les volontaires du parti, bien habillés (les femmes maquillées, en robe et talons hauts, les hommes en chemise et pantalons propres) s'installent pendant que l'office bat son plein.

Le prêtre sort enfin et accomplit une rapide bénédiction au milieu de la foule massée dans la cour de l'église ; on amène les chaudrons sur une estrade où chacun, de manière très ordonnée, doit monter pour obtenir sa portion de *kourban*, sa tranche de pain et son

---

<sup>272</sup> Un facteur de « sécularisation » bien attesté : « contre les trois prêtres assignés à la seule "sainte Petka" dans les années trente, la réglementation de la période communiste prévoyait un poste pour la ville de Tràn et la quarantaine de villages qui en dépendait » (Váltchinova, 2001 : 93).

<sup>273</sup> Dans le même village, une sofiote possédant une résidence secondaire à côté de l'église explique qu'en 1995, deux *kourbani* ont eu lieu, l'un organisé par les « communistes » (socialistes) début juin, avec de la musique, l'autre effectué par les « fascistes » (il n'est pas rare que les « démocrates » anticommunistes soient appelés ainsi) à la date patronale, sans musique. Le maire de l'époque, du parti CDC (démocrate), ne souhaitant pas trancher entre les deux, aurait déclaré en substance : « vous voulez la musique, voilà la musique [parlant du *kourban* "communiste"], vous voulez le *kourban*, voilà le *kourban* [parlant du *kourban* "fasciste", à la date patronale] » ! Derrière le schématisme de cette distinction politique, perce le problème du culte orthodoxe sous l'ancien régime, de la ritualisation politique et notamment des tentatives de récupération de la dimension festive populaire du *kourban* à d'autres fins que la stricte dimension célébrative religieuse. C'était le cas pour de nombreux *kourbani* réutilisés par les dirigeants politiques locaux à l'époque communiste : les témoignages abondent en ce sens, avec parfois de nettes allusions à des élus locaux en place à l'heure actuelle, qui s'immiscent à tort, selon les « kourbanisants », dans des affaires villageoises.

morceau de *panitza*. Des ustensiles neufs en inox sont tirés de cartons disposés sous les tables, les parts de *kourban* sont rapidement distribuées, en même temps que le pain précoupé, et le *kozunak* (brioche) acheté à la boulangerie. Les membres locaux du parti se sont donné rendez-vous : poignées de mains, retrouvailles... Les cercles se forment, et ces citoyens, dont de nombreux quadragénaires actifs bien investis dans la vie professionnelle et politique, tranchent avec la population du quartier, des personnes âgées et des « semi-ruraux » qui vivent encore, pour certains, de l'élevage.

Ainsi de l'un des organisateurs, le docteur Panev, un samokovite maintenant installé à Sofia, qui s'est frotté de politique après ce qu'il appelle la « soft revolution », a fait un peu de journalisme et s'est impliqué dans la vie sociale locale. Il se montre très clair sur l'objectif de ce *kourban*, tenu pour la première fois il y a quatre ans : « alors que notre parti était aux commandes de la ville, on a souhaité organiser une fête de la ville avec un *kourban*, et on a décidé de continuer pour faire une tradition ». C'est le seul grand *kourban* de Samokov, et il se tient toujours au même endroit, car l'église de Pimen (du nom du fondateur de l'église orthodoxe dissidente) est assimilée aux démocrates, tandis que l'église officielle du patriarche Maxim est qualifiée de « rouge » (*tchervenik*). *Episcop lakov*, le plus haut représentant local de ce clergé alternatif, semble d'ailleurs à l'aise parmi ce groupe de démocrates, serrant des mains, tout sourire...



*Kourban* de l'Assomption, *mitropolitskata tsârkva*, Samokov, 15 août 1998  
Chaudrons neufs, habits du dimanche, église dissidente, sympathisants politiques du SDS  
« On a souhaité organiser une fête de la ville avec un *kourban*, et on a décidé de continuer pour faire une tradition »



*Kourban* de l'Assomption, *mitropolitskata tsârkva*, Samokov, 15 août 1998.

#### 4) Religion « retrouvée » ou bricolage de compétences locales/globales ?

##### Le religieux comme réappropriation individuelle et collective

Le recours au *kourban* ne diminue donc pas lorsque les acteurs dotés de compétences pour le réaliser changent, ni lorsque se modifie le contexte d'ensemble dans lequel le *kourban* est traditionnellement pratiqué. Un raisonnement fonctionnaliste ferait supposer que la forme rituelle spécifique du *kourban* n'est plus « adaptée », dès lors que les besoins, les exigences, et les conditions qui l'entourent ne sont plus réunis. C'est vrai dans certains cas, mais par ailleurs des pratiques adaptatives du *kourban* voient le jour : se rendre dans un monastère avec un animal acheté, faire bénir de la viande de boucherie, retourner dans le village d'origine le jour du *kourban* pour renouer avec la tradition, ou encore s'investir dans des pratiques rituelles locales lorsque l'on s'installe au

village à la retraite, etc.

Si le mode de vie change, la tradition et ce qui fait tradition, changent aussi : loin de disparaître à l'époque socialiste, la ritualité traditionnelle devenait parfois d'autant plus signe d'attachement à la tradition, comme entre-soi maintenu dans l'intimité d'un *kourban* ou d'un baptême, qu'elle dérogeait à la normativité sociale. L'investissement rituel s'inscrit ainsi dans une sorte de liberté d'affichage et de mouvement dont la surveillance chronique était la chape quotidienne du régime socialiste. Davantage que dans la fonction, c'est dans la représentation que se joue le changement : lorsque telle pratique est perçue comme typique d'un état social, d'un mode de vie auquel on estime participer ou duquel on cherche au contraire à se distinguer. Ainsi des réactions embarrassées de certains de mes interlocuteurs qui entendaient produire une image conforme à ce qu'ils pensaient devoir m'être montré d'eux-mêmes, et à ce titre ne disaient pas ouvertement qu'ils avaient eux aussi un *kourban* personnel ou dans leur famille.

Il ne suffit pas de dire que la religion, la famille, la tradition, la langue sont érigées en valeurs-refuges parce qu'elles diraient ou représenteraient quelque chose de plus fondamental : c'est aussi parce qu'elles sont parfois les seuls « domaines de compétences », les seules « libertés » actuelles pour des individus et des groupes sociaux par ailleurs privés d'autres compétences politique, sociale ou économique. Cela transparait des évocations du passé communiste, où l'on estime que les bases d'un développement personnel et collectif reposaient sur des bases plus sûres : « avant, cela voulait dire quelque chose de faire des études », « avant, on savait qu'on allait trouver du travail et ce que coûtait chaque chose », i.e. il y avait un contexte favorable au développement et à l'expression d'autres « compétences ».

Le discours sur la « transition » amène à relativiser nombre de jugements préformés sur le rapport entre « libéralité » et « liberté », et ses formes politiques ou idéologiques. Non seulement « on se sentait parfois plus libres, alors qu'on était moins libres », mais la liberté en question consiste en la capacité et la possibilité de tirer parti au mieux des conditions d'un contexte donné, à maîtriser individuellement et collectivement le monde dans lequel on évolue. Connaissant le contexte, on s'y ménage une ou des libertés conçues comme « compétences ». Dans un contexte jugé imprévisible, démantelé, illisible et incontrôlé, où l'on perd la maîtrise de ses conditions de vie, où il devient souvent nécessaire de s'extraire de son environnement habituel (migration, changement de profession, impossibilité de planifier l'avenir), où les compétences aussi bien professionnelles que sociales ou politiques acquises jusque-là ne sont parfois d'aucune utilité, l'investissement dans des activités qui témoignent d'un monde maîtrisable parce que familier, par exemple par le recours à la tradition ou au religieux, devient primordial.

La nécessité de maîtriser une situation globale mouvante passe ainsi par la reprise ou la réinvention de compétences locales et attestées. L'émergence de ritualités nouvelles mêlant pratiques traditionnelles et exotiques, l'engouement pour les célébrations collectives emblématiques telles que Pâques (*Velikden*), la diversification des expériences religieuses ou spirituelles peuvent en attester, tout autant qu'elles témoignent de la variabilité et de la relativité de ces compétences : il n'est que d'assister à un mariage religieux pour constater le niveau souvent incertain des connaissances rituelles des protagonistes.

Une analyse en termes de compétences comme l'adéquation à un contexte, et de transfert de compétences d'un domaine à un autre, est utile pour comprendre le bricolage de niveaux de compétence expérimentaux et disparates, voire contradictoires, la brutale inadéquation des compétences acquises jusque-là à un changement rapide, l'interpénétration de ces « niveaux de compétence » se manifestant par des sortes de retournements multiples et fréquents de l'agir individuel et collectif (un cadre communiste à l'église, un ingénieur qui croit en ses rêves). Une situation d'instabilité et d'incertitude génère des configurations sociales et des ensembles de compétences eux-mêmes instables et incertains : ne s'agit-il pas alors, derrière le bricolage des compétences locales, de la capacité à réagir dans un environnement global difficile ou insaisissable<sup>274</sup> ?

Si la religion semble bénéficier d'une image globalement positive, après une longue période de dénigrement voire d'ostracisme<sup>275</sup>, encore faut-il distinguer différentes conceptions du religieux : ce ne sont certes pas les institutions religieuses ou le clergé, souvent mal considérés voire associés à une politisation et une participation aux enjeux de pouvoir, qui en bénéficient. En revanche, la participation rituelle collective lors des événements significatifs du calendrier religieux, la valorisation de sites tels que les monastères, chapelles, églises, mais aussi de lieux de culte qui n'ont pas en soi de valeur patrimoniale mais témoignent d'un renouveau sacré (*Krâstova Gora*), sont des signes de l'assimilation du religieux à un trait identitaire, voire un patrimoine national. Au processus qui, interrogeant la place de la religion dans la modernité, conduit à parler de « religion pour mémoire » (Hervieu-Léger, 1993), se conjugue une « religion pour patrimoine » (Bokova, 2001 : 34 ; Demanget, Givre, Julliard, 2003), qui met l'objet religieux à distance tout en le revendiquant dans l'identité collective.

Il n'est pas toujours évident de cerner le « patrimoine » en question : le religieux n'est pas un objet neutre, mais un chemin de mémoire particulier. Il peut en même temps constituer l'expression d'une identité collective, et inscrire chaque groupe dans sa confession et sa ritualité : la culturalisation du religieux a pu être favorisée par les lectures folklorisantes d'un « patrimoine spirituel » commun par-delà les origines particulières<sup>276</sup>. La patrimonialisation indique une rupture (Rautenberg, 2003), qui n'est ni de l'ordre de la mémoire ni de l'ordre de l'histoire, mais d'une institutionnalisation : elle n'est jamais un processus neutre<sup>277</sup>. Si en Bulgarie le religieux est perçu comme un « patrimoine », ce n'est pas exactement au sens que l'on attribue aujourd'hui à ce mot en France : le terme *nasledstvo* implique certes les dimensions de transmission et d'héritage, mais ne rend pas l'idée de ses traductions institutionnelles directes, de la constitution de ce patrimoine, soit le processus de patrimonialisation.

<sup>274</sup> Par exemple la représentation masculine de la polyvalence et de l'adaptation : un homme doit savoir tout faire, une maison comme la *rakija*, etc.

<sup>275</sup> Hormis la période d'« athéisme » socialiste, la Renaissance nationale a également été marquée par la critique de la religion comme force réactionnaire, dans le droit fil des Lumières européennes, et bien que les premiers foyers d'émancipation et de renouveau culturel soient le fait d'une « intelligentsia » cléricale, dont Païssi Hilendarski est la figure emblématique : « soit en raison de la spécificité des conditions historiques, soit en raison de la nature même de la religion orthodoxe, l'Eglise orthodoxe était devenue un défenseur fervent de la tradition, s'opposant à la "modernisation" » (Danova, 1992 : 240).

Par ailleurs, l'héritage religieux vécu n'est pas un patrimoine qui pourrait s'accomoder de rester à l'état de contenu latent, mais un élément du paysage culturel qui a besoin d'être actualisé en pratiques concrètes pour exister. Un élément *déjà-là* dans lequel on puise plus ou moins spontanément, mais avec lequel on fabrique quelque chose : « il s'exprime par la référence à une tradition qui n'implique pas nécessairement un croire dans le registre de la rationalisation culturelle (...). Le principe de maîtrise des règles canoniques n'est pas dominant. Cette pratique se relie à la réactivation ou à la réactualisation des modèles d'identification dans la société bulgare qui se trouve dans une situation de transformation et de changement » (Bokova, 2001 : 34).

Tout comme la liberté de parler sa langue ou de revendiquer sa « nationalité » (davantage conçue dans les sociétés balkaniques comme origine que comme citoyenneté), le religieux témoigne de la possibilité retrouvée de manifester des appartenances particulières, de se réancrer dans certaines strates collectives qui ne se recoupent pas forcément avec l'état-civil mais répondent à un besoin d'unité de lieu et de temps face au changement et à une pression sociale perçue comme intrusive. « Retrouver la religion », cela ne veut pas dire que l'on se (re)convertit d'un coup à une identité exclusive, comme le laisse à penser la rhétorique qui oppose terme à terme communautarisme et citoyenneté, mais que l'on est à nouveau à même de se réapproprier non seulement intimement mais publiquement, voire politiquement, les lieux et les temps d'un vécu religieux auparavant nié ou strictement encadré par le socialisme d'Etat.

Dans la Bulgarie socialiste, avoir une « intériorité », un « quant à soi », c'était déjà être subversif, ou plutôt réactionnaire par individualisme. L'individu, la famille, la communauté, ces différents niveaux du soi, étaient censés être transparents à la société, et certaines de leurs composantes intimes, comme la religion ou la langue, rejetées, révisées de manière autocritique ou extériorisées et mises en scène, voire cérémonialisées. La liberté religieuse est vécue comme l'un des mécanismes de la réappropriation des composantes du soi individuel et collectif rendues illégitimes par l'ancien régime ; elle s'inscrit dans un processus plus vaste de reconquête des espaces

<sup>276</sup> Cette culturalisation sur fond de sensibilité nationale n'est pas le seul fait des chrétiens orthodoxes, dont on pourrait pourtant croire qu'ils revendiquent le plus vivement leur « bulgarité ». Le cas des uniates, catholiques de rite oriental, est évocateur : cette communauté, récemment mise à l'honneur lors de la béatification par le pape Jean-Paul II de trois prêtres victimes des purges du début des années 50, revendique une spécificité à la fois religieuse, historique, locale et culturelle, tout en s'inscrivant dans un sentiment bulgare. Dans la manière dont leur appartenance et leur histoire religieuse est formulée, on dirait d'un patrimoine minoritaire, dans la mesure où un sentiment d'appartenance communautaire très localisé (les Uniates sont peu nombreux et assez fortement groupés) renvoie à une globalité religieuse universelle « extraterritoriale » (l'église catholique) sans pour autant empêcher une inscription nationale.

<sup>277</sup> Une patrimonialisation du religieux, symptomatique d'une recherche de références puisant dans le passé et notamment l'histoire religieuse, semble s'effectuer dans le cas du projet que conduisent les villes de Smoljan (Bulgarie) et de Xanthi (Grèce) sur le christianisme dans les Rhodopes, projet présenté par Tanja Mareva, du musée ethnographique de Smoljan, lors du séminaire franco-bulgare « Patrimoine, tourisme, culture et dynamiques sociales », tenu à l'université Païssi Hilendarski de Plovdiv, le 27 avril 2005. Sur un territoire à forte mixité confessionnelle et communautaire, un tel patrimoine s'avère un « bien commun » particulier et ambigu.

publics comme privés.

A ce titre, il ne s'agit pas purement d'un particularisme qui viserait à dissocier les groupes religieux ou ethniques les uns des autres et éventuellement à revendiquer une prééminence de l'un sur les autres, mais d'une affirmation simultanée de leur multiplicité et de leur droit à l'existence ou de leur liberté d'exister, avec plus ou moins de succès et de légitimité toutefois. L'ancrage du parti « turc » DPS<sup>278</sup> dans la vie politique bulgare est un exemple de cette affirmation « démocratique » d'appartenances particulières sans être systématiquement particularisantes, le parti évoluant entre une base culturelle « turque bulgare » et des objectifs politiques plus généraux (Ragaru, 2001).

A l'échelle locale, quels que soient les groupes confessionnels, le « nous » religieux consiste moins à dresser la religion contre la société ou le particularisme contre l'universalisme qu'à retravailler le partage d'une intimité commune et d'une familiarité dans la tradition. L'important n'est pas tant d'être musulman en tant que tel, que de se sentir faire partie de la communauté turque de tel village et de participer d'une présence et d'une histoire collectives que le simple fait d'aller à la mosquée ou d'égorger le *kourban* dans son quartier aident à formuler et à perpétuer. L'important n'est pas d'être uniaste (catholique de rite oriental) pour être uniaste, mais d'éprouver un lieu et un temps communs au travers de l'interconnaissance locale, de la messe dominicale, des actions caritatives ou de la préparation d'une excursion à Lourdes<sup>279</sup>.

### Un religieux recomposé et recréé

Le sentiment d'appartenance religieuse se veut aussi réactif que créatif : il constitue une sorte de réponse à un déni d'intimité, à une intrusion par différents moyens (imposition d'une langue, d'un système éducatif, d'une ritualité officielle, d'une identité d'état-civil) dans ce que l'on ressent alors d'autant plus comme un « soi » profondément enfoui. Il consiste à renouer les fils d'une familiarité interrompue, distendue ou rendue inopportune, tout en traduisant « l'anxiété » du groupe en société, ainsi que le suggère Douglas (« la contrepartie sociologique [d'une anxiété rituelle] est le souci de défendre l'unité politique et culturelle d'un groupe minoritaire », 2001 : 139). Le sentiment communautaire au sens ethnique ou confessionnel n'en est qu'un aspect : l'affichage religieux contribue aussi à informer la conception de soi-même et du pays dans lequel on vit. Il est fréquent que l'affirmation d'une appartenance à l'orthodoxie bulgare, comme grecque d'ailleurs, soit vécue comme l'expression d'une intimité nationale particulière, sans que l'on se reconnaisse pour autant dans le clergé ou dans l'église au sens institutionnel.

L'engouement de la population orthodoxe se manifeste lors de grandes fêtes comme Pâques, qui prennent des allures de fête nationale : on assiste plus longtemps que d'habitude aux offices religieux, on se rend dans plusieurs églises du quartier ou de la ville, on s'habille et s'apprête pour l'occasion, on se donne rendez-vous, en famille ou entre amis, pour « allumer un cierge »<sup>280</sup>, recevoir la bénédiction et accomplir les gestes rituels comme passer sous le suaire (*plachtenitza*) du Christ. La résurrection, fêtée le

<sup>278</sup> *Dvijenie na Prava i Svobodi* – Mouvement des Droits et des Libertés.

<sup>279</sup> Qui est alors ressentie comme la marque d'une affinité particulière avec la France comme « pays d'histoire catholique ».



samedi à minuit est un jour de liesse, qui contraste avec la solennité de la Passion, et lors duquel on s'invite et échange les paroles rituelles « *Hristos vâzkrese ! – naistina vâzkrese !* » (« le Christ est ressuscité ! – en vérité il est ressuscité ! »), les œufs peints la veille, avec lesquels on pratique des jeux rituels, et la *banitza* (feuilleté fourré au fromage ou aux épinards).

Tous ces moments font des pratiques pascales un moment de partage collectif d'une même « communauté imaginée » (Anderson, 1983), dont on fait profiter aussi les amis ou connaissances d'autres confessions en leur donnant par exemple de ces œufs peints désormais supports d'une part religieuse de soi. La religiosité et la croyance résolvent les contradictions auxquelles l'individu et le groupe sont généralement confrontés dans leur existence : indépendamment du bouleversement des conditions de légitimité sociale de l'appartenance religieuse, elles conservent une capacité d'adhésion et de cohésion qui a favorisé leur réinscription rapide dans les comportements collectifs, dès la fin du régime autoritaire socialiste.

Le recours à la tradition et la réappropriation locale du religieux peuvent être mis en regard avec d'autres tendances observables en Bulgarie en matière de pratique religieuse : d'un côté un retour à la culture religieuse comme signe identitaire, de l'autre une « recomposition du religieux » dans laquelle la tradition rencontre de multiples autres courants religieux et spirituels (Hervieu-Léger, 1993 ; Bastian, Champion, Rousselet, 2001 ; *Sciences humaines*, 2003). Cette réidentification religieuse et culturelle à laquelle on assiste depuis la fin du communisme, le fait que les « Bulgares » retournent à l'église ou les « Turcs » à la mosquée, que la fréquentation des hauts-lieux du sacré est à nouveau un enjeu social, politique, médiatique, suggère autre chose qu'un « retour du religieux » ou un « retour à la tradition ». Ces dernières explications postulent un religieux ou une tradition originels qu'il suffirait de retrouver, qu'elles admettent comme tels et non comme discours : en dehors d'un constat de « crise des valeurs », elles ne disent rien du contexte et des mouvements de cette réidentification, notamment en termes de reconfiguration et d'adaptation des parcours individuels et collectifs à une situation sociale et politique inédite.

Or, comme nous l'avons vu, afficher sa religion en période de « transition », c'est afficher des valeurs démocratiques : l'appartenance religieuse est un signe d'identité culturelle (retrouver ses bases) autant qu'une marque de modernité (afficher sa liberté) (Bokova, 1998)<sup>281</sup>. Cette alliance objective de la pratique religieuse et de l'affirmation

<sup>280</sup> J'ai plusieurs fois entendu, en balade avec des amis ou sur le terrain, l'expression « *chte zapalim po edna svecht* », « on va allumer un cierge », à la fois comme but d'une excursion et passage obligé d'une visite à l'église. A Pâques, il est de coutume de rentrer à la maison avec un cierge allumé au « nouveau feu » symbolisant le renouveau christique.

<sup>281</sup> En tant qu'expression de la liberté de choix et du désir de réalisation individuelle, l'affirmation religieuse côtoie le fantasme de l'Europe (tout autant ce à quoi on aspire et ce contre quoi on veut s'affirmer) ou le rapport à l'argent. Un *businessman*, mot utilisé par tous, est un homme qui a de l'argent et de l'initiative – on comptera sur lui le cas échéant pour faire preuve de sa munificence lors des *kourbani* et autres événements rituels locaux. Alors que l'état du pays renforce l'impression que le sort de la nation dépend de facteurs exogènes (l'Europe, l'économie de marché, l'OTAN, etc.), l'affirmation identitaire se manifeste en partie par le recours à des valeurs jugées immanentes, intérieures, permanentes : le processus de globalisation implique des formes de reterritorialisation, de relocalisation, de circonscription dans une temporalité donnée.

démocratique est bien attestée dans les « pays de l'Est » : « la référence à une synthèse religieuse pour lutter contre le projet totalitaire qui légitimait la pratique soviétique ne visait pas une nouvelle organisation de la société sur des bases religieuses, mais bien la reconnaissance d'une réalité sociale et politique plurielle, où le croire, notamment dans sa modalité religieuse, aurait à se situer dans le relatif. C'est dans cette perspective qu'il faudrait s'interroger sur le rôle du religieux, dans la production et dans la gestion du conflit, dans la fabrication et la gestion du consensus » (Michel, 1994 : 40-41).

Le religieux n'est pas seulement le traditionnel car d'autre part, on constate la floraison de sentiments religieux et de spiritualités très divers, avec l'apparition de mouvements néo-religieux caractéristiques de la « nébuleuse mystique-ésotérique » (Champion, 1994). Comme dans toutes les sociétés laïques modernes, un phénomène de « religieux en réseau » prend corps aux côtés du « religieux local », et se manifeste par la mobilité et le picorage, voire le bricolage : on consulte des *extrasens* (voyants), on visite l'église de Vanga<sup>282</sup> à Rupite, on devient adventiste, ce qui n'empêche pas d'aller dans les monastères, de participer au *kourban* de son village d'origine, ou de consulter un *hodja*. Ce « religieux en réseau » semble s'appuyer sur deux caractéristiques centrales des sociétés contemporaines et de la mondialisation religieuse : la mobilité et l'individuation des parcours<sup>283</sup> (Hervieu-Léger, 2001).

L'idée que la religion sert autant un développement personnel qu'il témoigne d'une appartenance collective est perceptible à *Krâstova Gora*, l'un des nouveaux hauts-lieux de la mystique bulgare, sur lequel prennent corps des discours influencés par des approches mystiques modernes, tels que le *new age*. La religion n'y est pas tant au centre des pratiques et des discours qu'une approche personnelle et intégrative, entre quête initiatique, sérénité et « ressourcement », qui prend certes pour référence majeure le christianisme, mais ne s'y limite pas du tout. Cette floraison, liée pour beaucoup de sociologues à la « culture de l'individu », existait déjà à la fin de l'époque communiste : le déclin de la religion comme institution au profit d'une religion du « libre-choix », plus individualisée, semble ainsi un phénomène partagé par toutes les sociétés contemporaines, quelles que soient les spécificités de leur histoire politique.

Dans ce contexte, la place des religions instituées reste essentielle : entendons les religions dont le contenu, les institutions, la hiérarchie sont historiquement formés et identifiables comme tradition religieuse et culturelle, de telle sorte que l'on peut se

---

<sup>282</sup> Vanga (1911-1996), thaumaturge et prophétesse qui fait l'objet d'un culte en Bulgarie. A côté de sa maison à Rupite (Macédoine bulgare), une église dédiée à sveta Petka a été construite en 1994, qui fait l'objet de pèlerinages réguliers, ainsi que la tombe de Vanga, située dans la cour de l'église. Ce culte s'accompagne de supports écrits (livres divers, brochures, poèmes), visuels (photos, dessins) et audiovisuels (films, reportages). Des messes sont célébrées le vendredi, samedi et dimanche, jours d'affluence des pèlerins, un *kourban* y a lieu pour la sainte-Petka (14 octobre).

<sup>283</sup> On passe du « système religieux », qui suppose encore une vague centralité, au « réseau religieux », tissage de liens entre des points dont les fondements deviennent mouvants, incertains. La juxtaposition d'une pluralité de normes et de positions est un élément frappant de l'expérience du sujet en « mobilité » : la ritualité y joue parfois un rôle transitif, comme lorsque des jeunes femmes françaises d'origine turque vont chercher dans des pratiques rituelles de leur pays d'origine une solution à certains conflits liés à leur situation « transnationale » (Autant-Dorier, 2002).

déclarer orthodoxe ou musulman par héritage ou tradition, sans pour autant être « pratiquant »<sup>284</sup>. Loin de perdre leur légitimité, elles servent de creuset socioreligieux, de *pattern* identitaire : au sein d'un « marché du sacré » qui permettrait de choisir librement son mode d'expression religieuse (« believing without belonging », Grace Davie, citée par Hervieu-Léger, 2000 : 2096), elles continuent d'occuper la position centrale d'un vecteur d'appartenance minimal, faisant consensus social et référence identitaire. Aux côtés de pratiques locales réticulaires et individualisées, à l'ancienneté variable, elles représentent une échelle macrohistorique et macrogéographique du religieux, de sorte que plusieurs espaces et temps religieux (privé, local, national, réticulaire, « universel ») peuvent se superposer sans se contredire<sup>285</sup>.

L'appartenance confessionnelle comme tradition réactivée, retrouvée, joue donc un rôle dans ces recompositions et reconfigurations religieuses, dans ce « libéralisme » du croire comme possibilité d'une diversité d'expérience et d'une pluralité de points de vue, en d'autres termes comme liberté de choix. Cette superposition de niveaux de croire et d'agir rend possible d'être en même temps communiste et adepte des *extrasens* (voyants) ou de Vanga, de se dire orthodoxe tout en se faisant guérir par le *hodja*, de présenter toutes les caractéristiques d'un homme d'affaires moderne tout en offrant des *kourbani*, etc. Elle suscite l'émergence de « spécialistes religieux alternatifs », ou d'« experts religieux » (Váltchinova, 2002b) particulièrement en prise avec ces nouveaux modes du croire.

Le morcellement apparent du croire, qui a pu sembler la « condition post-moderne » du religieux, ne s'oppose pas à l'idée de culture religieuse ou de religion comme culture, mais s'appuie sur elle et diversifie ses expressions. Plutôt que d'opposer tradition religieuse et modernité du croire, il s'agit donc d'interroger le changement dans le religieux, entre tradition et modernité : « le challenge de la nouvelle perspective anthropologique consiste, précisément, en l'usage équilibré du modèle dynamique/historique et statique/structural, aussi bien que dans la tentative de décrire le mouvement de la “*tradition*” à la “modernité” » (Váltchinova, 1998b : 190)<sup>286</sup>.

<sup>284</sup> Encore faudrait-il savoir ce que recouvre le terme de pratiquant : s'agit-il de la pratique régulière, voire assidue, ou de la pratique occasionnelle, festive ou « sociale », le fait d'aller à l'église à Pâques ou à la mosquée le mois du Ramadan ?

<sup>285</sup> Des composantes comme la « bulgarité », « l'orthodoxie » voire la « balkanité » entrent de manière explicite dans des phénomènes d'« alchimie spirituelle » qui convoquent également d'autres matrices de sens religieux, mystique, spirituel ou ésotérique. Un processus de rebalkanisation « à l'interne » (une « balkanité » revendiquée comme telle) affecte certaines de ces nouvelles pratiques religieuses.

<sup>286</sup> « The challenge of the new anthropological perspective consists, precisely, in the balanced use of dynamic/historical and static/structural pattern, as well as in the attempt to delineate the move from “*tradition*” to “modernity” ».



*À Krâstova Gora, des fils et des étoffes sont laissés sur un arbre*



*À Samokov, le repas rituel pris sur la tombe pour Zaduchnitsa (jour des morts – photo Malina Stamatova)*



*À Gorni Voden, les pommes de Zlatnata labâlka*



Хиляди богомолци трябваше да чекат поне два часа на опашка, за да целунати дърят чудотворната икона на Божата майка в Бачковския манастир.  
Снимка Неделиян НЕШЕВ

*L'Assomption au monastère de Batchkovo, dans le journal Trud (16 août 2002)*





## Deuxième partie : Du *kourban* au sacrifice

### Chapitre 5 Du vif au votif en passant par le nutritif

**« La nourriture, végétale et animale, pour être consommable par les hommes, doit subir une sorte de transmutation qui la fait passer d'un plan à un autre. Du statut qui était le sien à l'origine : un être vivant à l'état naturel, elle doit accéder à une forme nouvelle d'existence, celle d'objet culturel propre à la consommation humaine. Cette transmutation suppose une étape intermédiaire que réalise la mise à mort de ce qui était vivant »**

Jean-Pierre Vernant, 1979 : 70, note

#### I Entre le sain et le saint :

---

1) « *Za zdravé* » : religiosité et santé

Un ordre des choses

Fête patronale, fête nominale, construction d'une maison, guérison d'une maladie ou rémission d'un accident, demande de pluie, funérailles, départ au service militaire... le *kourban* peut s'accomplir dans des occasions, et dans des buts très variés. Il est rare que l'on attribue au *kourban* une fonction précise, qu'on lui assigne un but explicite et que l'on décrive la manière par laquelle ce but est atteint. Du point de vue de ses pratiquants, il constitue une composante de la ritualité locale et un événement festif davantage qu'un discours. Mais il y a une catégorie centrale, bien que très générale, dont on use systématiquement pour qualifier le *kourban* : la notion de santé (*zdravé*). Qu'il s'agisse de pratiques privées ou publiques, événementielles (suite à un accident, une naissance) ou répétitives (fêtes patronales), chez les chrétiens comme chez les musulmans, le *kourban* est toujours « *za zdravé* » ou « *za bereket* », bien que des nuances existent entre les deux termes.

Ainsi, « l'offrande d'un *kourban* promis se pratique dans de nombreux cas chez les musulmans bulgares – par son biais on vise à assurer la santé, la préservation contre le malheur ou l'éviction des influences néfastes. Par ce moyen, le *kourban* promis fait office de régulateur du destin humain » (Blagoev, 1999 : 316). L'un des membres du *nastoiatelstvo* de Bansko précise que « le *kourban* n'est pas spécifiquement pour les pauvres, mais pour la santé, donc pour tout le monde : on peut en prendre seulement un tout petit peu, l'important c'est d'en manger » (*Baba Ratka*, Bansko, août 2002). La santé, à quoi elle ajoute « ...et le bien-être de la maison » (*uspeh na doma*).

La notion de *zdravé* semble suffisamment large et englobante pour nous permettre, par-delà les spécificités, de comprendre le *kourban* comme élément d'un contexte votif qui, dans ses buts particuliers, a une visée et une portée globales, en termes d'équilibre individuel et collectif, physique et mental, social et économique, autant que spirituel. C'est entre autres cette portée globale qui permet d'ailleurs aux multiples *kourbani* publics et privés généralement réalisés en un même espace-temps, aux multiples promesses faites à un même saint, de se rencontrer, se conjoindre, s'échanger.

La santé est prise en un sens très général qui peut inclure à la fois le bien-être physique et mental, des conditions et un niveau de vie acceptables, la réussite des entreprises individuelles ou collectives, etc. *Zdravé* constitue un ordre des choses que le rituel vient garantir, affermir ou restaurer, dans lequel le visible et l'invisible, le matériel et le spirituel ne sont pas distingués : la sollicitation d'une aide surnaturelle n'y exclut pas des visées matérielles, par exemple garantir la réussite d'un *business* ou célébrer l'achat d'une voiture neuve (Popova, 1995 : 166).

En cela, la santé n'est pas l'apanage exclusif du *kourban*, mais l'un des effets que l'on cherche à obtenir, ou l'un des principes vitaux que l'on entend maintenir par une pratique religieuse régulière, adéquate : elle désigne la « valeur ajoutée » qui émane de cette pratique, et plus largement les bienfaits que confère la participation rituelle. Tout en constituant une forme rituelle déterminée (un sacrifice) le *kourban* s'inscrit dans un cadre plus vaste et plus flou, une économie générale du monde vécu dans laquelle il s'agit de conjurer le malheur sous toutes ses formes et de garantir ou restaurer un équilibre au quotidien.

Les motifs du *kourban* ne sont pas strictement religieux au sens où ils mettraient en

relation les hommes et les saints de manière institutionnellement réglée : « s'il est vrai que la victime est bien égorgée en l'honneur d'un saint ou de la Vierge, et vise par leur médiation efficace à obtenir de Dieu la protection et les bienfaits que sollicitent de lui les prières récitées par le pape, la relation avec la sphère surnaturelle reste assez lâche, dans la mesure où elle demeure au niveau de la parole, et ne s'exprime pas explicitement par des gestes rituels » (Georgoudi, 1979 : 300).

*Zdravé* n'est donc pas un concept spécifiquement religieux, comme la grâce ou la bénédiction, mais une condition de la vie quotidienne, que la religiosité en général est censée accroître ou restaurer, comme une hygiène ou une règle de vie rapportée à des préceptes rituels. Cette conception hygiéniste, au sens large de régulation de grands équilibres à la fois moraux et physiques, est par ailleurs mise en avant pour expliquer le carême, qui autant qu'une obligation morale, est conçu comme un exercice individuel et collectif destiné à rendre l'homme « plus sain, meilleur et plus léger » (Gavrilova, 1999 : 81). La religiosité de conduites alimentaires aussi opposées que le *kourban* et le jeûne est censée renforcer, maintenir, entretenir, restaurer la santé, conçue comme équilibre général, le respect des normes et interdits alimentaires se concrétisant dans le corps comme dans l'âme.

Conception holistique de la santé, *zdravé* est la forme élémentaire de tout ce que l'on peut créditer d'un sens et d'une valeur symbolique positifs, l'eau bénite, le cierge, le sang du *kourban*, la cuillère de *kolivo*, etc. étant potentiellement *za zdravé*. « Mot de passe » résumant les intentions individuelles ou collectives et incluant une multitude de pratiques, comportements, paroles, pensées, *zdravé* revient y compris comme formule rituelle, que l'on souhaite ou reçoit (on se souhaite *na zdravé*, « à votre santé ! », avant de boire la *rakija* ; la formule *da ste jiv i zdravé* signifie approximativement « soyez sain et sauf »). Cette santé, dont on espère la reconduction, sous-tend la pratique du *kourban*, comme s'il s'agissait d'une « énergie » que le rituel a pour fonction de générer, restaurer, entretenir, diffuser, transformer ou plus simplement faire circuler.

Indépendamment de toute inscription religieuse, *zdravé* se présente comme une donnée immanente et générique : si son acquisition et son maintien demandent régulièrement l'application et le respect de procédures (des rituels), ces dernières n'épuisent pas la variété des manifestations de l'énergie en question. Le rituel catalyse l'énergie et lui confère une charge positive, il ne l'enferme pas. Signifiant l'équilibre tant matériel que spirituel, *zdravé* peut s'appréhender comme un « signifiant flottant » (Lévi-Strauss, 1950) : une notion imprécise et polysémique, chargée d'autant de significations particulières qu'il y a de parcours<sup>287</sup>. Elle tire précisément son efficacité de cette capacité de polysignifier et de métasignifier, de relier et d'articuler sans contradiction les aspirations individuelles et collectives, des niveaux qui peuvent concerner tout à la fois le champ spirituel et la vie quotidienne.

### ***Zdravéet bereket***

On peut tout à la fois rapprocher et distinguer la notion de *zdravé* de celle de *bereket*,

<sup>287</sup> Dans sa dimension inclusive et performative, et toutes proportions gardées, elle n'est pas sans évoquer des concepts aussi larges et englobants que celui de *mana* (Keesing, 1991).

signifiant « bénédiction » (*baraka* en arabe, Chebel, 1995 : 67) mais aussi porteur d'autres acceptions telles que celles de « fécondité » ou d'« abondance » (Öngel, 1972), et de *kâsmeť*, terme turc très usité en Bulgarie, qui a plutôt à voir avec la chance. Ces termes ont des traductions rituelles diverses : le *Kourban Bairam*, mais aussi les usages qui en sont faits, tels que le *zekat* (aumône), sont *za bereket* ; on appelle *kâsmeťi* les petits messages déposés dans le *tikvenik* (feuilleté à la courge) de Noël, etc.

Si le terme de *zdravé* inclut tous les bienfaits que l'on peut retirer d'une pratique conforme, idoine, positive et qualifie le bon équilibre des choses, leur caractère sain, *bereket* est davantage porteur d'un contenu religieux, suggérant une sorte d'influence qui émanerait des choses saintes, et se transmettrait par filiation, contact, proximité : le premier a plus à voir avec le sain, le second renvoie explicitement au saint. « L'état de grâce » de la *baraka* (Jamous, 1981 ; Andézian, 2001) est conféré par des rituels, mais surtout par la médiation des saints : il relève d'un don, voire d'un pouvoir magique, que possèdent certains hommes et leur descendants (Geertz, cité par Crapanzano, 2000 : 51-52).

Par contraste, la santé au sens de *zdravé* a un contenu religieux moins structuré : elle est impersonnelle, pouvant bénéficier à tous et à tout. Elle n'est pas porteuse de qualités attribuables ou personnalisables telles que la « générosité » ou la « prodigalité », ou encore la « sincérité », marques et moyens d'obtenir la *baraka*<sup>288</sup>. *Zdravé* n'est donc pas exactement le salut ou la grâce au sens religieux, mais une forme de préservation physique et mentale. Les bienfaits spirituels attribués au *kourban* diffèrent selon les religions : chez les musulmans, on trouve l'idée que le *kourban* aide directement la personne dans l'au-delà, prie pour elle, la guide vers le salut, joue un rôle psychopompe dans le trajet du mort vers le Paradis. Le *kourban* guide physiquement son sacrifiant dans son parcours vers Dieu.

Cette idée n'est pas présente chez les chrétiens : si le *kourban* sert à intercéder auprès du saint, et si dans le cas d'un *kourban* privé, suite à un accident ou une maladie, la substitution de l'offrande au souffrant est sans équivoque, le plus souvent on ne dit rien de cette intercession. Inversement, en islam, des formes narratives existent pour décrire l'action spirituelle du *kourban*. On peut y voir une nuance entre deux appréhensions du rituel : le sacrifice joue d'un côté (christianisme) un rôle communiel, de l'autre (islam) un rôle sacramental, d'autant plus structurant qu'il postule (par la métaphore du sacrifice d'Abraham) un lien étroit entre sacrifiant et victime.

Pour les chrétiens orthodoxes, la référence à Dieu (*Bog*), médiée par les saints, semble moins immédiate que pour les musulmans : fortement marqués dans la topographie locale et dans le calendrier liturgique, les saints jouent pleinement un rôle d'intermédiaire et de patronage qui en fait des personnifications du divin concrètes et palpables, au travers des icônes ou des reliques. Jésus-Christ (*Isus-Hristos*) rassemble quant à lui de telles qualités concrètes tout en personnifiant la divinité. Si les saints sont des intermédiaires, ils occupent en même temps une position frontalière entre monde terrestre et monde céleste, intercédant par leur personne entre les deux.

---

<sup>288</sup> « La *baraka* ne saurait être dispensée à des visiteurs [du sanctuaire] sans *niyya* [intention pure, foi sincère] », (Andézian, 2001 : 146).

Seraient-ils des « douaniers du sacré » marquant physiquement la limite du contact licite entre les hommes et le divin, par exemple par leur position frontale sur l'iconostase, en vis-à-vis des fidèles et entre ceux-ci et l'autel ? En tout cas, le caractère direct et intime de la relation à Dieu semble varier d'une religion à l'autre, en raison de l'abondance des intermédiaires (prêtres, saints). Le sacrifice musulman relève d'une sorte d'immédiateté rituelle : la prière peut s'effectuer seul et consacre directement l'offrande. On pourrait dire qu'en contexte chrétien, le geste rituel est séparé de sa sanction sacrale, tandis que pour les musulmans, prédomine l'idée que l'on confirme sa foi directement à Allah par ses œuvres, en se pliant explicitement à la Loi divine.

### Une articulation de la proximité/distance

On touche là aux différences de conception des moyens d'obtenir le « sacré » : en islam, les ordres sociaux, notamment confrériques, sont une réalité qui cotoie le savoir religieux des *ulémas*. Plusieurs formes d'accès au divin coexistent, « savantes » ou « populaires », et des individus particuliers les détiennent sans être séparés du monde humain séculier. Les saints sont des hommes dont le parcours religieux se reflète dans une descendance, un tombeau, et surtout des structures sociales (confrérie). En chrétienté, le clergé est l'institution religieuse qui gère les rapports légitimes de l'homme au divin. La sainteté repose sur une coupure avec la sphère mondaine : elle est d'ailleurs souvent sanctionnée par leur martyre et leur mort, une forme de décorporation et de spiritualisation de la personne<sup>289</sup>.

Le type de bienfait escompté par l'intermédiaire du *kourban*, *zdravé* ou *bereket*, est tout à la fois semblable et différent, de même que les conceptions et les moyens d'obtenir du « sacré ». Pour les chrétiens, le *kourban* est réalisé par des laïcs, organisés en un comité parareligieux ; il n'est pas canonique mais traditionnel, et se situe dans un espace intermédiaire entre sphère « sacrée » et sphère « profane », dans une articulation incessante entre votif et festif. Pour les musulmans, le *kourban* est un acte religieux traditionnel, codifié : il constitue l'acte licite d'un bon croyant.

Le fait que le *kourban* soit simultanément désigné comme point d'accord et de rupture entre islam et christianisme permet de comprendre sur quels types d'objets et de valeurs se négocient les rapports entre deux matrices religieuses tout à la fois proches et distantes. Tout comme le sacrifice constitue un point commun et un point de rupture, le *kourban* témoigne simultanément des enjeux et des limites de la coexistence. La « coexistence » n'est pas un modèle binaire : elle peut en même temps être poussée jusqu'à l'affirmation du même et servir à exprimer le différent. Elle porte alors sur des objets précis, à propos desquels s'opère une négociation, et qui cristallisent ce rapport de proximité/distance.

Un objet rituel comme le *kourban* a ceci de particulier qu'on peut l'accomplir *comme* l'autre sans pour autant devenir l'autre, ou plus exactement en se situant dans les interstices entre le soi et l'autre. La manière dont Miufet Pachov parle de ses différents *kourbani*, et plus largement de l'interpénétration, dans sa famille, entre de multiples

---

<sup>289</sup> Notons que le terme arabe *wali* (*veli* en turc), saint, est « dérivé d'une racine qui signifie "proximité" » (Crapanzano, 2000 : 47), alors que la racine du mot sainteté signifie « état de séparation » (Douglas : 2001).

pratiques chrétiennes et musulmanes, illustre cette forme de négociation contextuelle, par laquelle des croisements et des synthèses s'opèrent, en même temps que se maintiennent des distinctions. Il semble impossible, si l'on appréhende les appartenances confessionnelles comme des blocs identitaires distincts, de saisir ce travail de métissage consistant à moduler des formes distinctes pour produire un résultat inédit, circonstancié, inassignable.

### Un outil votif

La conception du sacrifice comme opération correctrice suppose autant un discours sur la maladie et son origine que sur sa guérison : une faute morale qui appelle un acte moral. Mais si le *kourban* a affaire à la notion de santé, ce n'est pas au même titre que des rituels spécifiques de guérison. Le *kourban* est un outil votif, un opérateur de transformation, qui s'adapte à différents contextes. En ce sens, il dit plus de choses de l'intention votive que du résultat proprement dit, et c'est à ce titre qu'il constitue un élément d'un contexte rituel plus global. Le *kourban* est un vœu, qui articule des relations entre les différents éléments clés de ce vœu.

À la différence de rituels de guérison comme les *Anasténaria* (Danforth, 1989), basés sur la possession et la transe, qui opèrent directement sur le corps et la personne, le sacrifice agit sur un objet tiers, l'offrande. Il constitue une projection sur cet objet, qui subit les transformations sacrificielles. La guérison religieuse (*religious healing*) constitue une résolution des conflits culturels et sociaux, en dotant les gens d'outils pour gérer les difficultés de la vie sociale et personnelle (Danforth, 1989 : 55) : un rituel de guérison est notamment un véhicule de la transformation psychologique et sociale (ibid. : 63).

Le *kourban* n'est pas nécessairement et *per se* curatif, même si dans de nombreux cas il est considéré comme un moyen de recouvrer un équilibre rompu, par la maladie ou l'accident : il peut alors prendre place parmi une multitude d'opérations de guérison, passant par la médecine moderne, la magie, la prière. Ainsi, le *kourban* n'est qu'une partie du rituel de la pomme d'or (*zlatnata iabalka*), qui répond à une demande thérapeutique particulière. A Gorni Voden (région d'Asénovgrad), on explique que le rituel a été « créé » à la suite du rêve d'une femme grecque, qui aurait vu des anges descendre la sainte Vierge de la coupole de l'église, assise dans un char en or, et tenant dans ses bras un panier d'or rempli de pommes dorées.

Cet épisode aurait eu lieu quinze jours avant Pâques. Depuis, on réalise une couronne de pommes dont on entoure l'icône un vendredi, six semaines avant Pâques, et les habitants du village viennent déposer des pommes sous l'icône<sup>290</sup>. On prie pour la santé des familles et plus précisément pour la fécondité et la grossesse. Nombre de couples viennent accomplir le rituel pour obtenir un enfant, dormant dans l'église, priant régulièrement (notamment à minuit, quand la Vierge est censée descendre de la coupole) et dégustant le samedi matin les pommes déposées sous l'icône, distribuées par le prêtre après l'office.

En même temps, dans la cour de l'église, des femmes ménopausées accomplissent

---

<sup>290</sup> Observations réalisées le 14 avril 2000.

un autre rituel contre la stérilité (*bezplodié*) : elles entourent trois fois l'église d'un fil blanc, puis le déroulent en le tressant de manière à confectionner une cordelette, le *kolantche* (ceinture) dont les femmes stériles se ceindront la taille afin de guérir. Un réseau rituel dense se noue autour du culte de la Vierge, basé sur la fécondité féminine : l'interaction de la pomme, symbole de fertilité, et de la mère de Dieu est notamment maîtrisée par les femmes, qui déposent les pommes à dessein, et accomplissent d'autres actions rituelles. L'intervention des anges rappelle l'Annonciation tandis que l'usage des pommes renvoie à une symbolique bien connue de fécondité, voire d'érotisme (Littlewood, 1993) : en tout cas, ce sont des « affaires de femmes », même si les deux époux doivent manger la pomme, après le carême.

Le rituel se déroule durant la période du carême pascal, qui est aussi fortement associée à la Vierge<sup>291</sup>. La Vierge exerce un ministère particulier à l'égard des femmes enceintes et stériles : « de même que Marie a reçu un enfant de Dieu, elle aide les femmes stériles à être fécondes ». Durant cette période, le lien entre le jeûne et l'enfantement est frappant : le carême est avant tout pratiqué par les femmes, et on estime qu'il doit être respecté par celles qui souhaitent manger la pomme pour avoir un enfant.

Les récits de *kourbani* « privés » ou personnels relatent différemment cette recherche thérapeutique : soit on fait le *kourban* pour célébrer (et consolider sur un plan spirituel) le succès d'une démarche de guérison (opération, traitement), soit le *kourban* est un ultime recours, toutes les solutions « rationnelles » ayant échoué. L'un des traits fondamentaux du *kourban* réalisé aux fins de guérison reste le partage de chair ou de nourriture : si dans certains cas on invitera proches, voisins et amis à un repas, dans d'autres on donne la totalité du produit du sacrifice sans devoir en consommer dans l'enceinte restreinte de la famille nucléaire. Le point crucial reste que le rituel ne fonctionne jamais seul, prenant son sens dans une pluralité de faits et de pratiques, de discours, d'idées. C'est donc en le mettant en contraste avec d'autres modalités de la santé et du bien-être, et avec des expériences concrètes, circonstanciées, de la maladie ou de l'événement, que le *kourban* peut être dit *za zdravé*.

## 2) Le sang du sacrifice

### Du sang dangereux au sang docile

La santé (*zdravé*) n'est pas explicitement localisée dans le sang, mais l'importance et la variété des pratiques du sang montrent qu'un lien intime les unit : même si on n'établit pas toujours des distinctions nettes entre offrande sanglante (*krávna jertva*) et offrandes non-sanglantes (objets, étoffes, céréales, argent...), on admet qu'« il faut que le sang coule » pour le *kourban*. Tout comme le sacrifice, le sang fait l'objet d'un traitement distinct selon les différentes religions du Livre : il est le principal tabou alimentaire religieux, en islam et en judaïsme<sup>292</sup>, où il est à la fois pur et impur. En christianisme il

<sup>291</sup> On entonne par exemple les hymnes acathistes, en l'honneur de la Vierge, qui scandent semaine après semaine la progression vers la semaine sainte, et qui doivent, ainsi que l'indique leur nom, être chantés impérativement debout (équivalent du *stabat mater*).

est traité de manière symbolique : le seul sang sacré est celui qui a été versé sur la croix, et qui réapparaît dans la transsubstantiation.

Il n'en demeure pas moins que « l'univers mental occidental reste durablement imprégné de la conception héritée de l'Ancien Testament : “le sang, c'est l'âme” » (Hell, 1994 : 350). L'Eucharistie est porteuse d'un message clair : la spiritualisation de la chair et du sang de l'homme-Dieu les rend non seulement aptes à la consommation, mais en font la nourriture divine par excellence. Mais on ne peut y accéder qu'à certaines conditions, et en certains lieux (église) et temps (office religieux), que la liturgie et le prêtre viennent fixer et rappeler : avoir jeûné, s'être confessé, s'être signé, etc.

Il y a donc toujours un contexte rituel de l'absorption du sang et de la chair sacrificiels, y compris sous leur forme symbolique dans le christianisme. Et si la consommation du sang et de la chair des animaux est rendue possible aux chrétiens sans rite particulier, c'est que le sacrifice y est en quelque sorte abstrait. Le remplacement d'un « geste » sacrificiel par un « esprit » sacrificiel contribue aussi à expliquer une forme d'universalisation de la notion de sacrifice, désormais abstraite et englobante, et qui a durablement influencé sa définition anthropologique, comme nous le verrons plus loin.

En un sens, le sacrifice sanglant disparaît du christianisme parce que celui-ci est théologiquement « pansacrificiel » (le Christ est l'unique Pâque), à la différence de l'islam dans lequel l'abattage rituel sert de distinction entre licite et illicite, rituel et profane, croyant et incroyant. Si l'islam opère par le sacrifice la transformation de l'animal en chair sacrée, le christianisme conçoit d'emblée toute chair comme sacrificielle ; si d'un côté le sang et la chair doivent être manipulés rituellement, de l'autre ils sont rendus dociles par leur soumission totale et inconditionnelle à l'esprit saint.

Cette distinction, qui reste labile, entre sain et saint, peut nous servir à étayer ce que nous avons désigné plus haut comme une conception sensiblement différente, du point de vue chrétien ou musulman, des moyens individuels et collectifs d'« obtenir le sacré ». La prise qu'ont le croyant chrétien et le croyant musulman sur ce sacré diffère notamment quant au rôle des administrateurs officiels du religieux que sont d'un côté le prêtre (*svechtenik*, *otetz*), intermédiaire entre les hommes et Dieu, de l'autre l'*imam* ou le *hodja*, chargés du culte et notamment du rappel des obligations religieuses au travers de la prière collective, mais sans rôle institutionnel déterminant dans la sanction sacrale des rituels. On a vu que l'abatteur est davantage, dans le *kourban* chrétien, un égorgeur (*kolatch*) sans fonction liturgique : c'est le prêtre qui prend en charge la sanction religieuse du *kourban*. En islam, le *kourban* est directement dévolu à Allah par le sacrificateur lui-même grâce à la récitation préalable du « *Bismillâh...* ».

---

<sup>292</sup> Où l'on retrouve la même distinction *acher* (licite) – *nevêla* (cadavre). « Dans ce processus [rendre *acher*], le *chohet*, sacrificateur rituel, joue un rôle prépondérant. Il travaille sous l'autorité du rabbin – qui lui a conféré son diplôme, la *quabala*. Il doit, avec un couteau spécial, trancher d'un seul coup, et avec une bénédiction, carotide et trachée artère, ce qui réduit la souffrance de l'animal. Un animal abattu sans ces précautions devient un *nevêla* (cadavre) et un juif ne peut le consommer » (Baroukh, Lemberg, 1994 : 138-139). Le rabbin ne sacrifie pas : il choisit le *chohet* « pour son adresse et sa piété ». « L'abattage rituel (*chehita*) consiste à trancher l'artère et l'œsophage de l'animal au moyen d'un couteau effilé, sans entaille (...) La Torah prescrit en outre de recouvrir de terre le sang des volailles, ou du bétail qui viennent d'être sacrifiés. (Lévitique XVII, 18) Le but de cet abattage est de vider l'animal de son sang, car la Bible interdit la consommation du sang » (ibid. : 20-21).



L'accès au saint n'est pas tributaire d'une hiérarchie cléricale, et le sacrifice reste un acte personnel, un engagement individuel : les musulmans insistent particulièrement sur cette autonomie rituelle du croyant, qui une fois arrivé à maturité biologique et sociale, est en quelque sorte son propre prêtre. Modèle d'intégrité au sens propre, c'est-à-dire d'homme accompli sur tous les plans, le chef de famille est « le sacrificateur désigné par les textes : "l'homme égorgera lui-même sa victime en lui tranchant la jugulaire" » (Brisebarre, 1999 : 107). Le rapport à la mise à mort en islam est affaire d'intégrité : le sacrificateur doit présenter des qualités religieuses, sociales, techniques, qui l'identifient comme bon croyant, homme droit, bon père de famille. Les cas où le sacrificateur n'est pas le sacrifiant illustrent la problématique de l'intégrité : parfois le sacrifiant refuse d'égorger parce qu'il estime ne pas être apte sur tous ces plans et met donc en doute sa propre intégrité, parfois s'il refuse d'égorger on met en doute son intégrité<sup>293</sup>.

### Entre le sain et le saint

Articuler deux conceptions du rituel, l'une formulée en termes de « santé », l'autre en termes de « sainteté », permet de saisir des rapports spécifiques à la religiosité personnelle, et au rôle de la personne dans la religion. En revanche, une telle distinction tend à s'effacer dans la multitude des actes rituels qui imbriquent sans solution de continuité le sain, le sang, le saint. De même, *zdravé* et *bereket* répondent à une même conception cumulative des bénéfiques et des bienfaits rituels : la présence rituelle, les gestes, les mots, les dons, sont autant d'éléments matériels du renforcement mutuel du sain et du saint.

Le *kourban* est un bon exemple de cette dimension agrégative du rituel, qui implique que chacune des opérations qui le constituent joue un rôle dans la charge positive recherchée et entretenue, *zdravé* ou *bereket*. Cette dimension, éminemment présente dans les multiples acceptions du *kourban*, est également relevée par Sossie Andézian pour l'exemple de la confrérie algérienne *Isâwiyya* : « le sacrifice animal (...) est la *baraka* par excellence ; le plat de couscous (...) préparé avec la viande de l'animal sacrifié (un taureau), est désigné par le terme même de *baraka*. L'ingestion d'aliment bénis demeure en effet le meilleur moyen de recevoir la *baraka* » (Andézian, 2001 : 147).

Ce n'est pas seulement le versement du sang qui est *za zdravé*, mais le rituel pris dans son ensemble. Dans la littérature anthropologique consacrée au sacrifice, le sang est souvent décrit comme un élément particulièrement redouté et dont la manipulation est entourée de précautions, contenant la vie et l'âme. Le sacrifice permettrait de lui conférer une valeur sacrée, de justifier et de maîtriser son écoulement. De même que la *baraka* (*bereket* en turc) est perçue comme un influx magique localisé dans le sang (Doutté), le sang est force de vie, énergie ; ou plus exactement il est une émanation concrète, palpable, manipulable de la vie et de son écoulement dans la mort. Pour reprendre le mode d'analyse en termes de pollution (Douglas, 2001) auquel souscrit Benkheira (1998, 2000), son éviction totale du corps vise à faire le partage le plus net possible entre la vie et la mort, afin de ne pas laisser l'une empiéter sur l'autre. Cette interprétation permet de

---

<sup>293</sup> « Au Maghreb, l'homme qui refuse de sacrifier parce qu'il se dit "impressionné par le sang" est souvent l'objet de moqueries et on met en doute sa virilité » (Brisebarre, 1999 : 108).

comprendre le statut ambivalent du sang sans pour autant le charger de vertus substantielles, puisqu'il n'est pas impur en lui-même, mais bien lorsqu'il est encore présent dans le cadavre.

Ainsi, lorsque Kanafani-Zahar explique que « le sang, dit-on, est pourri, impur et génère de la *zankha* : "il est *miznikh*, il faut bien l'écouler pour que la viande en soit purifiée" » (Kanafani-Zahar, 1999a : 136)<sup>294</sup>, ce n'est pas le sang en tant que tel qui est pourri ou impur, mais le sang *dans* la viande. Tandis que le sang dans le corps vivant est principe vital, le sang dans la chair morte est impureté : sa « valeur » dépend du contexte, il n'est pas sain ou dangereux en soi, mais peut *devenir* dangereux ou saint. Dans l'espace méditerranéen, les codes alimentaires indiquent ce statut spécifique du sang, que l'on a tendance à éliminer au maximum des aliments, ce qui influe sur les modes d'abattage, de préparation et de cuisson, le grillé ayant régulièrement la préférence (Sauner-Leroy, 2001 : 491-510).

Dénigré en tant qu'aliment, le sang n'en est pas moins crédité d'une valeur positive en tant que produit du sacrifice. A son éviction matérielle de la chair correspond une plus-value symbolique, par exemple dans son utilisation à des fins magico-religieuses. Le sacrifice s'accompagne parfois d'un usage du sang pour des besoins thérapeutiques ou prophylactiques : faire une croix sur le front des enfants ; lors de nouvelles fondations, ou pour l'inauguration de la maison, avant d'y entrer, on immole un animal dont le sang est versé dans un trou ou sert à faire une croix sur le linteau de la porte d'entrée ; contre la lèpre, on recommandait paraît-il le sang des jeunes enfants ou d'un mouton : « l'innocence, et spécialement la virginité de l'enfant augmentent le pouvoir du sang » (Hasluck, 1929).

### 3) De l'intention au sacrifice

#### Une mort créatrice

Parce que la chair est une chose dont il faut gérer la production et la consommation, le type de mise à mort joue un rôle fondamental dans l'accès aux chairs. L'encadrement rituel de la mise à mort, l'usage cérémoniel de la viande animale dénotent qu'un statut social et sacré est attribué à l'animal. Une réflexion sur le sacrifice s'inscrit d'emblée dans la problématique du passage du vif au mort, et la destination du « mort », dont son usage alimentaire. La mort concerne la place de l'homme dans le monde, plus exactement le type de transformations que l'homme fait subir au monde. Le sacrifice est une réponse parmi d'autres à cette question, une réponse en termes de création, par la mort elle-même, d'une valeur partagée entre humains et avec les puissances transcendantes.

S'il repose sur l'idée de substitution, le sacrifice implique que, de quelque manière qu'on la considère (fin pure et simple, prolongement de la vie sous une autre forme,

---

<sup>294</sup> *Zankha* désigne l'odeur caractéristique des aliments carnés crus et de leurs traces, que les femmes sont chargées, au cours des opérations de transformation de la chair en nourriture, de neutraliser : il faut faire disparaître la *zankha* (Kanafani-Zahar, 1999a). On pourrait se demander en quoi cette gestion du sang par les femmes s'apparente à un acte de « déculpabilisation » à l'issue du meurtre rituel...

jugement, etc.), la mort est occurrence fatale, horizon immuable. Nous sommes dans la position paradoxale d'être soumis à une sorte de « règle » de la mort, tout en nous en nourrissant et en étant les émissaires ou les agents. Nécessité, elle est aussi une possibilité, car elle peut être donnée, décidée, épargnée, etc.

Le sacrifice vise à résoudre ce paradoxe, en donnant un sens et une positivité, une valeur supérieure à la mort, y compris la nôtre : la rhétorique du sacrifice « pour la patrie », l'altruisme, le don de soi en participent. A l'impératif de la maîtrise de la mort animale, commun à la tauromachie, à l'abattage rituel, à la chasse et à l'euthanasie vétérinaire, le sacrifice ajoute un discours moral. Il transforme la mort, et la mise à mort en nécessité, invente cette nécessité, ou plutôt la légitime sous la forme d'une valeur supérieure (qu'il s'agisse d'une alliance dans les monothéismes, ou d'un ordre du monde dans l'hindouisme, Malamoud, 1989). Dans le sacrifice, la mort doit, d'arbitraire, devenir nécessité, valeur ; elle ne vaut pas en soi mais par le bien auquel elle permet d'accéder.

Il existe ainsi une ligne de partage entre au moins deux ordres de la mise à mort qui nous concernent ici, le meurtre et le sacrifice, et le thème de la mort animale donne lieu à des analyses dont la question du sacrifice n'est jamais totalement absente : « si on mange de la viande, il faut bien tuer les bêtes ; mais si on tue les bêtes, on frôle le meurtre » (Vialles, 1992 : 137). En se demandant « quelle(s) différence(s) il y a entre le cadavre et la viande » (p.131), Vialles questionne le fait que les opérations de transformation d'un animal en un objet de consommation alimentaire (on pourrait aussi inclure les autres « dérivations » animales en produits de consommation) impliquent le passage par la mort, la gestion du sang, la découpe, la « réalisation » de la viande, jusqu'à sa cuisine et sa consommation.

Il y a (et il faut) des étapes qui transforment un être vivant en objet consommable, ce qui suppose une transition problématique par le statut de cadavre : le corps sans vie. Ce n'est pas l'animal en tant que tel, mais bien le cadavre, le « vivant sans vie » traité, manipulé, transformé, qui est au cœur du problème. Le cadavre n'est pas seulement ce qu'il faut éviter, mais plus largement ce que l'on ne peut ingérer, toucher, côtoyer, sans des opérations préalables qui le rendent tangible, consommable, fréquentable<sup>295</sup>. Cette question occupe une place déterminante dans la pensée musulmane : Benkheira, titrant l'un de ses articles « Ceci n'est pas un cadavre » (1998), montre l'importance de la distinction entre le cadavre et l'animal licite à la consommation, *hâlal*, c'est-à-dire rituellement et religieusement abattu. Le sacrifice sanglant est en somme une réponse particulière à la question de l'articulation entre vie et mort : en maîtrisant la transformation d'un animal vivant en chair consommable par son offrande et sa consécration dans un cadre rituel, il neutralise le cadavre, la mort. Plus encore, il la rend créatrice.

### **Sacrifice ou abattage rituel ?**

En islam, on est tenu d'égorger les animaux destinés à être consommés selon le modèle prescrit par le Prophète : l'abattage rituel et le sacrifice ne semblent pas se distinguer.

---

<sup>295</sup> Pourrait-on dire qu'un *noli me tangere* entoure le cadavre ? L'avertissement du Christ ressuscité à Marie-Madeleine appelle une réflexion sur le caractère à la fois sacré et impur du mort, du non-vivant et déjà-saint. Le sacrifice est une manière d'articuler cette double dimension du mort.

Mais poser le problème de l'abattage rituel dans les termes du sacrifice tend à escamoter une question beaucoup plus générale, celle du statut du mort : « le cadavre brouille la distinction tranchée entre êtres vivants et objets inanimés : il fait partie de l'un et de l'autre. Le rituel de la mise à mort, le *dhakât*, a pour but d'empêcher cette confusion, de distinguer la victime rituelle, pure et donc consommable, du cadavre, impur et impropre à la consommation. Par là nous retrouvons la signification même du mot *dhakât* : une séparation » (Benkheira, 1999 : 88). Le *dhakât* musulman est-il un abattage rituel ou un sacrifice ? Selon Benkheira, la question ne se pose pas en ces termes, car l'abattage rituel ne renvoie pas au sacrifice selon Mauss (la création du sacré), mais à la souillure selon Douglas (éviter l'impureté).

Ainsi Benkheira propose-t-il « d'abandonner jusqu'au terme de "sacrifice" » (p.88), primordialiste et « christocentriste », critiquant les lectures « sacrificielles » congruentes avec la conception maussienne, qui tendent à faire un sacrifice de toute mise à mort<sup>296</sup>. Il s'éloigne sensiblement des interprétations spécifiantes et paradigmatiques, qui selon lui érigerait deux principes, « la communication avec le divin » et « la libération de forces redoutables », en fondements du sacrifice, alors qu'ils n'ont rien de spécifiquement sacrificiel. Dans de nombreux cas, l'abattage rituel se distingue du sacrifice au sens classique (maussien) : ainsi, la *basmala* (invocation du nom de Dieu) ne constitue pas un moyen de consécration de la victime ; il s'agit seulement de dire "au nom de Dieu" » (p.89). La séparation (*dhakât*) établie par le biais de l'abattage rituel conduit à douter des interprétations « sacralistes » et à insister plutôt sur la place de la mise à mort rituelle dans le système théorique et pratique musulman. Confondre *dhakât* et sacrifice, ce serait prendre pour argent comptant une conception universaliste du sacrifice comme mode de communication entre l'humain et le divin.

Or, en islam, la complexité des distinctions touchant l'acte de mise à mort, en fonction des animaux, des contextes, des connotations, rend malaisé de parler de manière globale de « sacrifice », dont il n'existe d'ailleurs pas de terme générique en arabe : *dhabîha* (sacrifice et alliance) n'est pas équivalent à *dhakât* (mise à mort rituelle). D'autres termes encore existent, qui désignent plus spécifiquement la mise à mort rituelle des bovins et camélidés (*dhabh*) ou celle des ovins et caprins (*nahr*)<sup>297</sup>. Par contre, « une chose est sûre, toutes ces notions s'opposent à *qatl*, qui est le fait de donner la mort de manière non rituelle » et qui « sert également à désigner l'homicide » (Benkheira, 1999 : 70, et note 12 ; voir aussi le glossaire de l'ouvrage). En l'absence d'une mention explicite de la conformité de la mise à mort au canon rituel, on s'expose à commettre l'équivalent d'un homicide.

Toute mise à mort n'est pas sacrificielle, ou plutôt tout abattage *hâlal*, bien que rituel, n'est pas sacrifice : « le rituel ne constitue pas un ensemble de règles formelles et la licéité n'est la plupart du temps qu'une fiction ; elle résulte d'une présomption »

<sup>296</sup> « si, en immolant une victime, l'homme communique avec le divin, ne doit-il pas croire que cette communication se renouvelle tous les jours, lorsqu'il tue un animal pour les besoins de son alimentation ? (...) En un mot, toute mise à mort d'un animal est un sacrifice » (Doutté, cité par Benkheira, 1999 : 89, note 47).

<sup>297</sup> Terme employé pour désigner les sacrifices rituels qui ont lieu au cours du pèlerinage à La Mecque (Chebel, 1995 : 330).

(Benkheira, 1999 : 68). C'est l'élimination du sang qui fait passer l'animal abattu de l'état de cadavre à celui de viande ; c'est le cadavre qui pose problème, comme réceptacle d'une transformation radicale, d'une altération de l'ordre des choses. L'établissement de frontières qui séparent les choses les unes des autres prend, dans le cas des prescriptions morales et religieuses, un caractère de règle absolue : il est impossible de franchir ces frontières sans sortir, du même coup, d'un ordre divin. Le cercle vicieux de « l'illusion sacrificielle » est pointé : si l'on fait de toute mise à mort un sacrifice, on fait du sacrifice un fondement ; or, la diversité des usages rituels de la mort animale montre qu'il est impossible de s'arrêter à une conception unique, universelle du sacrifice (de Heusch, 1986).

### C'est l'intention qui compte

Ne peut-on sortir de l'alternative entre universalisme (du sacrifice) et particularisme (des modes de mise à mort) en relevant que certaines occasions de la mise à mort animale sont plus spécifiquement votives, tandis que d'autres ont plus à faire avec une procédure légale ? La notion d'intention peut nous y aider : l'abattage rituel n'est pas tout-à-fait sacrificiel car l'*intention* n'y est pas sacrificielle, au sens d'une démarche spécifique d'offrande. C'est alors d'autres éléments du rituel, tels que le statut de la victime et sa manipulation sacrificielle, ou les pratiques d'échange que permet le rituel, ou encore le caractère social de la commensalité, qu'il importe d'examiner. En introduisant la dynamique de l'intention, on sort d'une approche littérale du rite sacrificiel, qui le considère du strict point de vue du discours religieux, et qui dans le cas du *kourban* tel que pratiqué chez les chrétiens, soulève de nombreuses contradictions.

Cela nous aide à saisir certaines des difficultés que nous posent la ou les conceptions musulmanes de la mise à mort rituelle, en introduisant un élément d'analyse parfois négligé, parce qu'il replace le discours des « pratiquants » dans le jeu sacrificiel : l'intention. Le degré et la forme de l'intention rituelle jouent un rôle dans la qualification sacrificielle : de « bonnes intentions » peuvent s'avérer nulles et non avenues si elles dérogent aux prescriptions, tandis que le fait de se tenir étroitement dans le cadre prescrit peut suffire à valider l'action rituelle. Dans les pages d'El-Bokhâri consacrées aux fêtes, et donc aux rituels sacrificiels qui les accompagnent, précisément la rupture du jeûne, le Prophète est crédité de la distinction entre sacrifice et viande de boucherie : il n'est pas dit que cette dernière soit illicite à la consommation, mais elle n'est pas rituelle<sup>298</sup>.

<sup>298</sup>

« Le jour de la fête des sacrifices, après la prière, le Prophète fit un prône et dit : "celui qui a fait la même prière que nous et qui a accompli le même rite que nous a exactement rempli ses devoirs religieux. Mais celui qui aura pratiqué le sacrifice avant la prière n'aura pas accompli le rite". Alors, Abou-Borda-Ben-Niyâr dit : "ô Envoyé de Dieu, j'ai égorgé mon mouton avant la prière ; je savais qu'aujourd'hui était un jour de boire et de manger, et j'ai voulu que mon mouton fût le premier mouton égorgé dans ma famille ; c'est pourquoi j'ai égorgé mon mouton et ai déjeuné avant de venir à la prière. – *Ton mouton est un simple mouton de boucherie*, répondit le Prophète » (El Bokhâri, 1903 : 313). Des ambiguïtés subsistent sur la question des limites du licite : « Les mets des gens du Livre vous sont licites ainsi que les vôtres les sont pour eux... » (sourate V, verset 7). Ez-Zohri a dit : "il n'y a aucun mal à manger les animaux égorgés par des Arabes chrétiens. Si vous entendez invoquer sur ces animaux un autre nom que celui de Dieu, n'en mangez pas, mais si vous n'avez rien entendu, Dieu vous permet d'en manger, car il sait que c'est eux qui ont commis l'impiété" » (El-Bokhâri, 1914 : 14).

L'un des points essentiels consiste à dissocier le principe de l'effusion de sang, qui constitue la règle de production d'une chair *consommable*, de l'intention spécifiquement sacrificielle de la mise à mort, qui fait le départ d'avec l'abattage rituel, en termes de *consécration* et de destin sacré de l'animal<sup>299</sup>. Le même impératif – souscrire à l'obligation de dissocier le sang du corps – implique une conception homogène des relations entre les hommes et Dieu lors de la mise à mort, mais donne lieu à des usages distincts, reposant sur de nombreuses nuances. En ce sens, il y a toujours une intention qui préside à la mise à mort : « l'intention de donner la mort et la consécration à Dieu sont des dimensions plus fondamentales de l'abattage rituel que l'effusion de sang » (Bonte, 1999 : 42).

En revanche, ni Benkheira ni Bonte ne voient dans « le type d'intentionnalité » un critère déterminant permettant de distinguer l'abattage rituel du sacrifice ; le fait que l'un et l'autre témoignent également d'une « intention » suffit à les ranger sous une espèce commune sans qu'il soit besoin de préciser l'intention elle-même. Les rapports d'intimité et d'identification qui se nouent entre le sacrifiant et la victime semblent pourtant conférer une spécificité au sacrifice par opposition au simple abattage rituel : « une fois que l'animal est *kourban*, on ne peut pas le changer » (Blagoev, 1996 : 76). Le sacrifice du *Kourban Baïram* ne se résout pas à l'abattage *halal* : il réalise l'intention votive au moyen de multiples prescriptions qui font du sacrifice le point nodal du rituel, autour duquel se déploient ses dimensions religieuses et sociales.

#### 4) Le *Kourban Baïram* : pardonner et donner

Le *Kourban Baïram*, « Fête du mouton » ou « Fête du sacrifice » (*Ayd-al-kabîr* en arabe), constitue l'une des traditions majeures du monde musulman (Brisebarre, 1998 ; Bonte, Brisebarre, Gokalp, 1999 ; Blagoev, 2004). Il est célébré au dixième jour du « mois du pèlerinage » (*dou-al-hijja*), son début coïncidant avec le troisième jour du pèlerinage à la Mecque (Blagoev, 2004 : 96). Dans le monde entier, les « familles musulmanes commémorent le sacrifice d'Ibrahîm/Abraham en immolant l'animal du rachat avant d'en partager et consommer la chair » (Brisebarre, 1998). La fête concerne l'ensemble de l'*Umma*, la communauté des croyants, et « symbolise la confraternité abrahamique » (Chebel, 1995 : 166) : cette universalité est fortement présente à l'esprit de ses pratiquants, qui précisent souvent que « le jour du *Baïram*, il n'y a aucune différence entre les musulmans de tous les pays » (Hakim Bekir, *hodja*).

Par ailleurs, le *Kourban Baïram* est avant tout une célébration familiale, dans laquelle le chef de famille immole une offrande au nom de sa famille. Symbolisant le renouvellement de l'alliance abrahamique, la fête est simultanément une occasion de réunir la communauté et la famille, et de retisser les liens entre personnes : lors du *Baïram*, il est notamment de mise de se pardonner les griefs accumulés au cours de l'année. L'usage coutumier de partager l'offrande en trois parts sensiblement égales

---

<sup>299</sup> La lisière entre sacrifice et abattage « artisanal » n'est jamais précise. Ainsi, Sauner-Leroy (2001) parle du sacrifice à propos du *kourban*, et de l'abattage chez les Arméniens. Encore une fois, on serait tenté de penser qu'en l'absence (somme toute normale) de définitions catégoriques ou objectives, il faudrait accorder plus d'importance à l'intentionnalité ou à la perception subjective pour saisir cette lisière.

évoque bien les différents sens du sacrifice mis en œuvre lors de la fête : la première est offerte en aumône aux pauvres, la seconde est distribuée aux proches, amis, collègues et voisins, la troisième est destinée à la consommation personnelle de la famille.

Dolni Voden est un gros village d'environ 7000 habitants majoritairement musulman (Turcs et Bulgares musulmans), et un quartier d'Asénovgrad, ville de laquelle il est éloigné de quelques kilomètres, au pied du Rhodope commençant. Le jour du *Kourban Baïram* y commence par la prière du matin : tous les hommes du village, jeunes et vieux, se doivent d'y assister. Ils ont souvent revêtu leurs habits du dimanche, pour l'occasion. Ce jour-là (16 mars 2000), un grésil tenace accompagne les fidèles. Alors que la prière, complétée d'une prière spéciale pour le *Baïram*, se termine, les membres du *vakâf*, le comité des œuvres religieuses, attendent dans la cour où une quête est organisée. Quelques femmes et enfants tsiganes attendent aussi : le *Baïram* est un jour de charité.

Sharif, le *hodja*, sort parmi les premiers, avec un petit groupe. Ils sont tout sourire, discutent, se congratulent, se font des accolades et prennent place dans la rue. Le *hodja* rayonne : chacun lui baise la main, lui leur baise le front. Au fur et à mesure que les hommes sortent, après avoir effectué les dons qui seront reversés à la mosquée, ils remontent ainsi la file, saluant leurs correligionnaires, échangeant quelques paroles et s'alignent à leur suite dans la rue, le *hodja* en premier, puis les anciens, enfin les plus jeunes, de telle sorte qu'une sorte de file des générations occupe bientôt toute la rue. Une chaîne humaine que tous parcourent, se serrant les mains, s'embrassant, dans une ambiance de joie digne, sans ostentation. À l'occasion du *Baïram*, les hommes s'accordent ainsi mutuellement leur pardon entre générations, parents, connaissances (Blagoev, 2004 ; Bokova, 2004 : 26-27), puis chacun rentre à la maison.

### Un « homme sage » à la « main légère »

Ioseïn, un septuagénaire alerte, est un *kolatch* (sacrificateur), l'un de ces spécialistes reconnus pour avoir la « *leka râka* » (main « légère », expérimentée et habile), c'est-à-dire une compétence technique sacrificielle. Ce retraité, frêle d'aspect, égorgera une vingtaine de bêtes dans le voisinage, ce jour-là, en échange d'une modeste rétribution. Le sacrificateur doit impérativement avoir fait ses ablutions, ainsi qu'il est de mise avant la prière. Il est généralement de mise que l'homme le plus âgé de la maison effectue lui-même le sacrifice : l'égorgement se fait en famille avec des proches, mais si le chef de famille ne souhaite pas, pour quelque raison que ce soit (manque de savoir-faire, réticence), accomplir le sacrifice lui-même, un égorgeur est sollicité. Passée la rivière, nous arrivons dans le quartier d'Ioseïn. Il a du travail, et tout se déroule selon un enchaînement habituel pour lui et ses « commanditaires ». Nous pénétrons dans la première maison pour laquelle il doit officier : après les salutations échangées avec la maîtresse de maison, qui s'apprête elle aussi à une journée bien remplie, nous nous dirigeons dans la cour, vers le garage où attend le bélier sacrificiel, maintenu par une corde.

La partie droite de l'animal est teinte, de la tête à la queue. Trois rayures lui balafrent le flanc ; la tête aussi, et le cou, sont enduits d'un henné roux-marron. C'est ce côté droit qui sera offert, qui doit être donné, l'autre partie servant à confectionner le repas rituel. L'animal a été acheté quelque jours avant au marché, la veille les femmes se sont

occupées de « l'embellir ». Ioseïn le saisit tranquillement au collet, lui adressant quelques mots d'une voix apaisante, le caressant. Il le guide vers une coupelle d'eau dont l'animal doit boire un peu, « pour ne pas souffrir de la soif » et lui donne un morceau de pain, « pour ne pas partir le ventre vide ». Des gestes de bonté et de dignité qui renvoient aux rites d'hospitalité : on donne à boire avant d'égorger, de même que l'on sert celui qu'on accueille<sup>300</sup>. Pendant ce temps, il prend le couteau enveloppé dans un mouchoir blanc, un couteau consacré par le *hodja* et qui ne sert que pour cette occasion, puis déroule le mouchoir.

L'un des membres de la famille appose le mouchoir sur les yeux de l'animal, qui ne doit pas voir le couteau, puis est dirigé vers le trou creusé dans la cour pour recueillir le sang sacrificiel – le même qui est utilisé pour chaque *kourban* – et couché au bord, sur le flanc gauche, la tête tournée vers la Mecque. Ioseïn récite ensuite deux versets du Coran<sup>301</sup>, qu'il termine par le *bismillâh* (« au nom d'Allah »), l'invocation du nom de Dieu, condition *sine qua non* du *kourban*, qui donne explicitement la raison du sacrifice. Le *bismillâh* sanctionne chaque mise à mort, et rend la mise à mort *hallal* : la chair d'un animal tué sans cette invocation est impropre à la consommation. Par trois fois, Ioseïn coupe à blanc la gorge du bélier<sup>302</sup>, puis il pénètre doucement mais fermement dans la chair.

L'effusion de sang est immédiate, le silence est seulement ponctué par les tressautements de l'animal. Le couteau s'arrête à la nuque, puis l'animal est déposé à terre : il mourra de s'être vidé de son sang. « La viande est meilleure si la mort est lente », précise Ioseïn, sous-entendant que l'animal doit expirer tranquillement et perdre tout son sang. Autour du *kolatch*, l'activité reprend tranquillement après la mise à mort, moment à la fois intense et calme, d'une tranquille solennité. Toute la maisonnée a assisté à la scène, le sacrifice de son *kourban*, son offrande. Ioseïn effectue ensuite le geste rituel qui consiste à se passer les deux mains sur le visage, à se laver le visage. Puis il nettoie le couteau, et le replie dans le mouchoir : il y restera jusqu'au prochain *Baïram*.

<sup>300</sup> A titre d'exemple : *'Ashoura* est une fête shî'ite qui commémore le martyr d'Hussein, petit-fils du Prophète, que l'on a assoiffé avant de le tuer.

<sup>301</sup> Les versets 79 et 162 de la sourate *En'am* (Blagoev, 2004).

<sup>302</sup> Tout comme Ibrahim ne parvenait pas à entailler la gorge d'Ismaël.





Après la prière, les kourban s'accrochent métodiquement leur portion.

Cette quête est organisée pour le *tsikj'inec*.

*Kourban Baïram, Dolni Voden, 16 mars 2000.*



L'offrande, les yeux masqués par un mouchoir, est menée près du trou puis égorgée, après avoir été consacrée à Allah. Il faut avoir la « main légère » (*léka râka*).

*Kourban Baïram, Dolni Voden, 16 mars 2000.*

L'offrande, les yeux masqués par un mouchoir, est menée près du trou puis égorgée, après avoir été consacrée à Allah. Il faut avoir la « main légère » (*léka râka*).

L'ambiance est plus détendue, on estime que tout s'est bien déroulé, et on se souhaite encore une fois une bonne fête. Ioseïn reçoit sa rétribution tandis que le chef de famille vante ses mérites : « il sait (*toï znae*) car il est âgé et sage. Sa main est légère (*leka râka*), il ne fait pas souffrir les bêtes ». Le savoir-faire consiste à assurer le passage de la vie à la mort avec maîtrise et respect pour l'animal : « ce n'est pas donné à tout le monde d'être un maître du *kourban* » (« *ne vseki moje da e maïstor za kourban* », cité par Bokova, 2004 : 31, note 6). Nous sommes ensuite invités à entrer dans la maison : la fête commence, et les femmes ont déjà préparé des *baklava* (gâteaux trempés dans le sirop) des *mekitchki* (beignets) à distribuer aux invités et visiteurs, et que les enfants iront même offrir dans la rue aux voisins. Ioseïn est reparti vers une autre maison : du travail l'attend.

Dans la cour, un autre travail commence : le bélier est dépouillé de sa peau,

suspendu, éventré, vidé. Les hommes agissent rapidement, les femmes font d'incessants va-et-vient entre la cour et la cuisine. Les abats, morceaux de choix, seront grillés, puis mangés dans la foulée, entre soi. Il arrive qu'on réserve au père de famille une partie de la victime sacrificielle, par exemple le rein droit, notamment lorsque l'on estime nécessaire d'accomplir un jeûne rituel avant le sacrifice : ce sera alors la première consommation de viande (*iftar*, Blagoev, 1996 : 79). Les chairs sont débitées, triées, les intestins lavés, puis tout sera réparti en fonction des plats traditionnels que l'on souhaite confectionner : *chkembe tchorba* (soupe de tripes), *pârojoli* (côtelettes), *bourkani* (bocaux à conserver), etc. Ce sont les femmes qui assurent la cuisine, la véritable transition entre le sacrifice et le repas familial. La peau sera offerte à la mosquée, qui en tirera un revenu reversé aux « bonnes œuvres » (en général religieuses : charité, restauration des lieux de culte, aide à l'enseignement religieux, voir Bokova, 2004 : 27).

Quant aux chairs promises « en offrande », elles seront amenées, crues, aux voisins, ou offertes aux visiteurs. C'est en accompagnant la jeune fille de l'une des familles de Dolni Voden allant remettre une portion du *kourban* à des voisins chrétiens, que j'observe la mise en œuvre d'une distinction implicite entre le cru et le cuit, la chair que l'on offre conformément à la prescription lors d'une transaction religieuse formelle, et le repas que l'on réserve aux invités, aux proches, ceux vis-à-vis desquels on ne se sent pas en devoir de représentation : l'offrande se distingue de l'hospitalité en quelque sorte. Nous cheminons dans les ruelles du quartier, suivant la démarche pressée de l'adolescente. Elle porte dans un sachet transparent une portion de viande qui peut bien peser un kilo.

Nous arrivons à un pavillon dont elle interpelle les occupants, affairés dans leur jardin : sans cérémonie, elle leur explique ce qu'ils savent déjà (c'est jour de fête, il faut montrer à ses voisins qu'on les respecte, etc.), puis leur offre la viande. De brefs remerciements, une formule de politesse, et chacun vaque à ses occupations. C'est ainsi que, chaque année, la chair du sacrifice passe de main en main, dans le quartier, entre voisins, entre amis, sans distinction de religion. Rien dans ce geste d'offrande ne témoigne d'une profondeur rituelle particulière : offrir est une étape du *Kourban Bairam*. Moi-même, je me vois remettre par la famille de l'imam de Dolni Voden environ 500 grammes de viande crue, emballée dans du cellophane, à mon usage personnel.

### **Sacrifier : être un homme...**

Les *kourbani* réalisés pour le *Baïram* et *Akika* s'inscrivent dans « un système sacrificiel global, très présent dans la culture des Bulgares musulmans (*kourban* de construction, pour la sécheresse, comme pratique pastorale, pour *hatim*, pour le mariage, l'enterrement, etc.) » (Blagoev, 1996 : 82). La répartition des chairs obéit à des principes établis : une part pour la famille, une part pour les proches (voisins, amis), une part pour les pauvres. D'autre part, on rappelle presque systématiquement « ce qui convient » en termes de qualité et de quantité, soit ce qui est propice au *kourban* ou pas : un bélier adulte mais jeune, muni de belles cornes, est le mieux adapté. L'animal doit avoir environ un an, et « être aussi grand que sa mère ».

Dans tous les cas, l'animal est un mammifère, un animal domestique, qui doit avoir passé la prime enfance, soit, si l'on extrapole, être en âge de procréer lui-même. Les

petits « animaux », les ovins, sont censés servir de *kourban* à une famille entière (un chef de famille et ses descendants directs), là où le gros bétail (*dobitâk*), veau, vache, bœuf (de même qu'un chameau) peut représenter sept familles. Le *Kourban Bairam* est considéré comme l'une des expressions rituelles du *zekât*, la charité, l'un des cinq fondements de l'islam, à tel point que l'un (le *kourban*) est pratiquement confondu dans l'autre (le *zekât*) : le *Bairam* devient une sorte de *zekât* par excellence. Dans les manuels d'initiation aux principes de l'islam (Öztop, 1997)<sup>303</sup>, le *kourban* est cependant clairement inséré dans la partie concernant la cinquième obligation de l'islam, le *hadj* (pèlerinage)<sup>304</sup>.

Sous cet angle, le sacrifice n'est pas spécifiquement lié à l'aumône, et se présente davantage comme une pratique sociale et morale, liée à un moment de pardon mutuel, de renforcement des liens familiaux et amicaux, et de demande d'aide et de soutien à Allah. S'il fait partie des obligations (*vacib - vadjib*) à partir du moment où le croyant est en mesure de s'y soumettre<sup>305</sup>, le *kourban* est un *ibadet* (rituel, obligation) dont l'accomplissement reste soumis à une appréciation personnelle sans que cela remette en cause l'appartenance à l'islam, à la différence du *farz* (commandement) dont la non-observance signifie de fait que l'on n'est pas ou plus musulman. Il ne constitue donc pas une obligation absolue, mais relative.

Les conditions rendant le sacrifice obligatoire sont : être musulman, libre et dans la possibilité économique de le faire, ne pas être en déplacement, être sain d'esprit, sage et adulte. Ces conditions recourent l'image de l'homme accompli, en pleine possession de ses moyens, ainsi qu'il est requis d'un « vrai » musulman ; les enfants n'étant pas considérés comme religieusement mûrs, la pratique du *kourban* fait partie des obligations contractées par l'individu devenu majeur sur le plan religieux (Blagoev, 1996 : 71). L'image qui vient à l'esprit est celle d'un chef de famille, accompli tant sur le plan familial que social : la pratique du *kourban* implique l'individu accompli comme membre d'une famille, d'une « localité » (quartier, village), d'une socialité (amis, voisins, collègues), enfin d'une communauté religieuse (l'*Umma*)<sup>306</sup>.

<sup>303</sup> Un de ces manuels bilingues turc-bulgare qui abondent dans les mosquées depuis la fin du régime socialiste.

<sup>304</sup> Rappelons, aux côtés du *zekât* et du *hadj*, les trois autres obligations, ou fondements : *kelime-i-chehadet* (profession de foi), *namaz* (prière), *oruç* (jeûne).

<sup>305</sup> « *Vacib – vadjib* : c'est une obligation dont l'accomplissement est indispensable. La non-observance du *vacib* entraîne un châtement, car accomplir le *vacib* est comme le *farz* (commandement). La différence est que celui qui refuse le *farz* sort de l'islam, tandis que celui qui refuse le *vacib* ne sort pas de la religion musulmane, mais devient un grand pécheur et s'expose au châtement. Des exemples pour *vacib* : non accomplissement de la prière du *bairam*, ne pas égorger le *kourban*, ne pas prier au *fitâr*, ne pas donner au *sadaka-fitâr* » (Öztop, 1997 : 38).

<sup>306</sup> Cet enchevêtrement de ritualités « particulières » et « universelles » est bien perceptible dans le monde musulman : « le chef de famille qui sacrifie le jour de l'*Ayd al-kabir* accomplit donc un devoir religieux au travers duquel il se rapproche de Dieu, mais aussi, nous semble-t-il, par lequel il recherche une authenticité, une vérité profonde, celle de l'être musulman identifiable à la communauté musulmane d'appartenance, la *umma* » (Mahdi, 1999 : 284).

## Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ?

Le rituel met en scène la famille et la maisonnée comme appartenant à une communauté localisée (village, quartier) en même temps qu'universelle ; son unité morale est représentée par le chef de famille, qui s'est rendu à la prière du matin, a acheté l'animal et l'a sacrifié. Le sacrifice définit et sépare les domaines et les tâches : les femmes et les enfants sont impliqués dans le rituel et la festivité qui l'entoure, mais c'est l'homme qui fait le lien entre la dimension religieuse et la dimension sociale, entre la famille biologique et la famille spirituelle, entre la maison et la mosquée. Il est le principal détenteur de la charge rituelle du *kourban*, et le médiateur du sens qui circule entre l'univers religieux et l'univers domestique. Il assume et atteste la norme religieuse du rituel, et se voit normalisé par lui comme « bon musulman », selon les critères de la maturité religieuse déjà évoqués.



Le *hojja* récite la prière dans chaque famille

*Kourban Baïram, Samokov, 28 avril 1996.*

Chaque maison accueille parents, amis, voisins, autour d'une table de fête

*Kourban Baïram, Samokov, 28 avril 1996.*

Si le *Kourban Baïram* comme célébration de la famille met au premier plan le père, qui témoigne par là de son honorabilité et de celle de ses proches, c'est en raison de l'accent particulier mis sur le geste sacrificiel : ce dernier est une obligation, il revient

naturellement à l'homme de la maison de l'accomplir. La conception musulmane traditionnelle qui veut que le chef de famille soit aussi crédité de l'autorité religieuse, permet en outre une autonomie théorique vis-à-vis des autorités religieuses, tant en ce qui concerne le déroulement matériel du *Kourban Baïram* que le processus de sacralisation de l'offrande : on sacrifie à la maison, et la mosquée en tant qu'institution ne joue pas de rôle-clé dans un rituel qui relève essentiellement de la pratique familiale.

Cette normativité sacrificielle laisse quelque peu dans l'ombre les autres composantes et les autres acteurs du rituel : or, tout comme il n'est pas seulement *zekât* parce qu'il implique des actes et des significations bien plus généraux que l'aumône, le *Baïram* ne tient pas tout entier dans le sacrifice, et il ne se résout pas à la fonction sacrificielle du chef de famille. La notion d'intégrité s'applique également à la famille dans sa totalité, plus précisément la « famille complète » (*pâlno semeïstvo*, Bokova, 2004), dont les membres (parents et enfants ainsi que leurs familles, sur trois générations), s'ils ne vivent pas dans la même localité, se réunissent à tout le moins à l'occasion du rituel : « les Turcs d'Asénovgrad vivant dans d'autres villes bulgares, reviennent obligatoirement pour la fête » (ibid., p.28). *A fortiori* dans un contexte de forte mobilité qui voit la multiplication et la diversification des parcours individuels comme des parcours familiaux, « la pratique joue un rôle important dans le maintien de la lignée consanguine [*krâvnorodstvenata linija*] et de la lignée par alliance » (ibid., p.29).

### ... dans sa famille

Le *Kourban Baïram* se pratique ainsi « en famille » : il réunit le jour-même la famille élargie autour de la table rituelle ; il sollicite l'ensemble de la maisonnée pour différentes tâches, qu'il s'agisse d'apprêter l'offrande, de l'immoler, de la transformer en nourriture ou en don. Il situe et représente la famille dans son voisinage, son quartier, la communauté religieuse. Plus largement, le *kourban* personnel, privé ou familial, constitue un marquage de la temporalité familiale, des événements vécus par la famille. Nombre d'éléments suggèrent la relation étroite établie entre le *Kourban Baïram* et le foyer. Ce jour-là, aucun égorgement n'a lieu à la mosquée ou dans la cour de la mosquée (qui peut cependant servir au *kourban* dans d'autres occasions) ; de même, les *obçhti kourbani* (communs) ne sont en général pas de mise lors du *Baïram*.

L'animal choisi est gardé par la famille avec soin, qu'il fasse partie d'un troupeau personnel ou qu'il ait été acheté pour l'occasion, quelques jours auparavant. La veille du sacrifice, une femme de la famille (dans le cas de la famille de Ioseïn, son épouse âgée de 72 ans à l'époque) le teint au henné, selon un procédé précis : le tour des yeux, la colonne qui divise l'animal de la tête à la queue, trois bandes sur le flanc droit, de telle sorte que cette « préparation » de l'animal à son rôle de *kourban* est une affaire de famille.

On dit que souvent, l'animal tremble au moment où il est oint : « il se sent déjà *kourban* »<sup>307</sup>, il est marqué, désigné, et il saura ainsi, dans l'autre monde, qui est son

---

<sup>307</sup> On a coutume de penser que « l'état d'esprit » de l'animal promis est déjà sacrificiel : un Karakatchane de Sliven commentait ainsi le *kourban* de saint-Georges : « quand on a promis l'agneau devant l'icône, le matin quand on va lui donner à manger, il est toujours tranquille. Il est déjà promis ».

propriétaire. L'application du henné, signe de la promesse et de la dévolution<sup>308</sup>, rappelle les ornements rituels du mariage<sup>309</sup> : une tante du côté du père, ou la femme du frère du père est chargée d'enduire les cheveux, les doigts ainsi que les pieds de la mariée, « là où cela se voit », comme le précise la fille de Iosein. De même, une femme décédée est marquée au henné avant son inhumation : on dit que sinon la terre ne l'accepte pas. C'est, avec le lavement et l'habillement du corps (accompli par les hommes si le défunt est un homme), une partie du rôle des femmes lors des cérémonies funéraires, alors qu'elles n'assistent pas aux offices religieux, et sont même tenues de rester à la maison.

Si les hommes sont les « officiants », en l'occurrence les sacrifiants et les sacrificateurs, ceux qui transforment l'offrande en chair, les femmes jouent un rôle essentiel avant (transformation de l'animal en offrande) et après le sacrifice (transformation de la chair sacrificielle en repas). Les égards qui entourent la mise à mort (donner un peu de pain et d'eau à l'animal pour qu'il « ne parte pas le ventre vide »), les paroles qu'on lui prodigue attestent du respect qui entoure le *kourban* de la famille, devenu l'un de ses membres par métonymie. Ils ont aussi pour but d'obtenir son consentement : le fait qu'un animal refuse la nourriture ou se montre nerveux est le signe qu'il refuse de mourir ou qu'il reproche quelque chose à sa « famille ». De même, on ne doit pas le forcer à se rendre à l'endroit où doit avoir lieu la mise à mort. L'animal sacrifié est choyé parce qu'il est un émissaire auprès d'Allah : c'est lui qui aidera le sacrifiant, ou celui pour lequel le *kourban* a été promis, à franchir le pont vers le paradis, juché sur son dos. Ce « véhicule » guide les morts, les aidant ainsi à surmonter leurs fautes et les éloignant de l'enfer.

Dans certains cas, lorsque le nombre d'invités est très important, et que le *kourban* leur est intégralement réservé, le sacrifiant et sa famille n'ont pas le droit d'en manger, à moins de le racheter en donnant l'équivalent en argent à un pauvre. Cet interdit vaut surtout pour le *kourban akika*, car on considère que le nourrisson et son *kourban* sont une seule et même personne. D'autre part, on croit qu'un seul des *kourbani* réalisés au cours d'une vie sera accepté par Allah et servira à franchir le pont Sirat qui mène au paradis : ainsi, il faut réaliser chaque sacrifice avec la même ferveur (Blagoev, 1996 : 75). A la différence de la pratique du *kourban* chez les chrétiens, l'animal est ainsi crédité d'une fonction surnaturelle spécifique, d'un destin dans l'au-delà, qui le lie personnellement à son « bénéficiaire » humain. Acquérant ce caractère psychopompe, il n'est donc pas seulement « détruit » par le sacrifice : il vit d'une autre manière, sur un autre plan.

### L'intention entre personnification et universalité

<sup>308</sup> Relevons aussi que c'est Sarah qui habille et enjolive Ismaël avant le départ pour son sacrifice, avec son père. Ibrahim exige qu'Ismaël soit baigné, habillé de neuf, et parfois enduit de henné (*kânosan, kâna*) : « et ils lui mirent du henné sur les mains et les pieds, car ils allaient égorger l'enfant *kourban* » (Blagoev, 1999 : 323).

<sup>309</sup> L'identification de la victime sacrificielle à la jeune mariée est également fréquente chez les orthodoxes, qui estiment parfois que l'on doit choisir l'animal comme on choisirait une épouse : « the proud beauty of the lamb [is] compared to that of a bride on her wedding day. This complex series of images links the young bride, the sacrificial lamb and the new *anastenarissa* » (Danforth, 1989 : 90). Cette dimension du choix n'est pas sans évoquer une conception du sacrifice comme acte de propriété, lors duquel on signale son statut de possédant tout en renvoyant les possessions à une origine divine.

Qu'il s'agisse des pratiques chrétiennes ou musulmanes, la notion d'intention permet d'inscrire la mise à mort dans une perspective sacrificielle. Elle implique les acteurs du rituel, la communauté et l'offrande elle-même, qui est censée participer de cette intention par son assentiment. On explique ainsi que « le mouton va tout seul à l'endroit où il doit être égorgé » ou bien qu'« il est serein et calme avant de mourir » ; on atteste son accord par différents moyens : caresses, offrande d'une dernière poignée d'herbe, de pain et d'eau.

Cette intention convergente du sacrifiant, du sacrificateur et de l'offrande est certainement un trait distinctif du « faire sacrifice » par rapport à d'autres modes de mise à mort. Une première inflexion peut être relevée : dans le sacrifice, l'offrande est choisie et identifiée ; dans l'abattage la victime est aléatoire et anonyme. L'abattage rituel constitue une procédure technique de « mise en conformité » sanctionnant un ordre naturel fondé en Dieu : on s'y soucie uniquement d'assurer *comme il faut* le passage de la vie à la mort. L'animal et son exécuteur ne font que se côtoyer, le temps d'accomplir l'opération, sans que cette proximité engage l'un vis-à-vis de l'autre.

Le sacrifice, quant à lui, repose sur une manipulation préalable du statut de l'animal, unissant celui-ci à l'homme et lui assignant un dessein religieux spécifique, notamment psychopompe. Ce lien dépasse largement le problème de la mise à mort : l'animal sert au salut du sacrifiant et de sa famille, il assume et représente une part de la trajectoire personnelle du croyant ; dans les jeux d'échange et d'invitation à consommer le repas sacrificiel, la chair de l'offrande est directement mise à contribution dans la représentation sociale des sacrifiants. La mise à mort ne revêt pas le même caractère, et n'a pas le même sens, selon qu'elle remplit une fonction strictement technique ou qu'elle sert des fins spirituelles explicites : ainsi de l'obligation de charité accolée au sacrifice, qui n'est pas présente dans l'abattage rituel.

Dans certains cas, c'est même l'intégralité du produit du sacrifice qui doit être distribuée, obligation de charité totale qui signale que l'on est alors davantage dans le registre sacrificiel que dans celui de l'abattage rituel. Certains *kourbani* doivent être expressément offerts dans leur intégralité : les sacrifiants s'interdisent d'en manger, sous peine de tomber malades et de mourir<sup>310</sup>. Dans tous les cas, la commensalité joue un rôle dans la qualification de la mise à mort comme licite : elle justifie le caractère d'offrande, car on n'égorge pas pour soi et on ne saurait manger un *kourban* pour soi ; cela reviendrait à se manger soi-même.

Ainsi, « des conceptions religieuses et domestiques, bien qu'imprécises mais traditionnellement affirmées, définissent la consommation de l'un des éléments les plus importants – la viande. Les animaux domestiques sont égorgés uniquement à des fins et dans des temps déterminés. Le paysan est de loin le moins enclin à consommer de la viande, car cela signifie *manger son propre bien (stokata)* » (Gavrilova, 1999 : 79, je

<sup>310</sup> C'est surtout le cas des *kourbani* votifs, liés au rachat d'une faute ou d'un malheur personnel : l'offrande est intimement liée à ce à quoi ou qui elle se substitue, et prend sur elle cette faute ou ce malheur. Ce registre de don « intégral » n'est pas tant une abstinence qu'une mesure d'éloignement, d'expulsion, dont on trouve beaucoup d'équivalents rituels dans les traditions balkaniques. Ainsi des rites d'éviction de la peste : dans certains d'entre eux, on part dans la nature dans une cacophonie censée attirer la peste (appelée *baba Chuma*) hors du village, puis on revient dans le plus grand silence : la peste est ainsi écartée.

souligne)<sup>311</sup> .

Sacrifice et abattage rituel traduisent des contextes, des intentions, des situations religieuses et sociales spécifiques, même si les limites entre les deux modes de mise à mort ne sont pas aussi claires que dans une typologie d'inspiration durkheimienne opposant sacré et profane. Le sacrifice musulman force à penser les choses autrement qu'en fonction de ces catégories classiques, comme si la différence entre abattage rituel et sacrifice relevait davantage d'un dégradé que d'un trait. On peut considérer le sacrifice comme un processus rituel spécifique que la mise à mort sert mais ne clôt pas, visant avant tout à établir une communauté de destin entre l'offrande et son sacrificateur, mais aussi entre commensaux.

Comme il a déjà été relevé, dans la critériologie subtile des devoirs du fidèle musulman, le sacrifice est rangé dans la catégorie des prescriptions auxquelles on peut se dérober sans pour autant remettre en cause l'appartenance à l'islam, appelées *ibadet*, sensiblement différentes des obligations dont la non-observance exclut de fait de l'*umma* (*farz*). N'étant pas une fin en soi, la mort est censée, dans le cas du sacrifice, influencer directement sur le destin individuel et collectif, ce qui n'est pas le cas dans l'abattage rituel : il semble ainsi que dans le sacrifice, le statut de la victime ne se résume pas au légalisme de sa mise à mort.

Une approche du sacrifice non spécifiquement centrée sur la mise à mort, mais considérant la globalité des opérations de conversion mises en œuvre par le biais du rituel, permet de qualifier davantage ce qui « fait » sacrifice ou pas, plutôt que de déceler *a priori* « du » sacrifice. Si l'on se penche sur les différentes modalités de la mise à mort animale, il semble qu'elle relève explicitement du sacrifice lorsque, d'une manière ou d'une autre, s'est établie une relation de propriété, d'identification par possession, entre la victime et le sacrifiant : c'est une part de *soi-même*, en tant qu'individu ou membre d'une communauté, que l'on sacrifie.

L'idée d'« identifications successives » (Laburthe-Tolra, Warnier, 2003 : 183) procédant d'intentions sacrificielles, permet de caractériser le sacrifice comme pratique d'abattage spécifique parmi toutes celles qui pourraient de près ou de loin lui être assimilées, rendant parfois problématique l'usage du terme même de sacrifice. Le rapport établi avec l'offrande, les degrés d'identification de l'animal à l'homme, en d'autres termes la logique de la substitution, du transfert de la valeur dans des objets réceptacles, de même que la dimension festive et les processus circulatoires qui entourent le rituel (dons, échanges, rétention, transactions, etc.), sont autant d'éclairages permettant de distinguer le fait sacrificiel de la seule mise à mort, qui prend son sens dans les usages votifs, communiels, transactionnels qu'elle permet.

## II La domestication de la mort animale

---

<sup>311</sup> De même, dans l'exemple libanais, « la viande, qui donc est très appréciée, est un aliment festif associé aux célébrations religieuses et à certains rites de passage. On ne tuera pas par conséquent un mouton pour assouvir des besoins strictement alimentaires. L'abattage correspond à un besoin de fête et de cérémonie réglementé par le calendrier festif » (Kanafani-Zahar, 1999a : 140-141).



## 1) Le statut de l'offrande : frontières floues entre l'homme, l'animal et le saint

### L'animal, « bon à tuer » ou « bon à sacrifier » ?

On sait l'importance, pour les monothéismes, des systèmes classificatoires du monde animal et végétal en fonction de leur comestibilité, ainsi que des modes d'accès à cette comestibilité (Douglas, 2001), dont le sacrifice fait partie. L'Ancien Testament abonde en règles de conduite alimentaire, insistant notamment sur l'état transitoire du vif au nutritif que constitue l'animal mort : « de leur chair vous ne mangerez pas et à leur cadavre vous ne toucherez pas : ils sont impurs pour vous » (Lévitique, XI, 8). Cette question, à laquelle le sacrifice et l'abattage rituel constituent des réponses rituelles, occupe fortement le judaïsme et l'islam, qui l'entourent d'abondants commentaires et de nombreuses prescriptions, et le christianisme plus indirectement.

Si « la religion intervient chaque fois qu'il est question pour le groupe d'entrer en contact avec l'*autre* – soit avec l'animal, soit avec la mort, soit avec l'étranger » (Benkheira, 1999 : 67), le christianisme n'a pas développé de doctrine explicite en matière de mort animale, prônant au contraire une « abrogation des interdits alimentaires » (Assouly, 2002 : 35-49). En revanche, il existe un bestiaire chrétien d'une grande richesse, puisant abondamment à la source vétérotestamentaire, et reprenant la critériologie symbolique en général, sacrificielle en particulier, des animaux « classificatoires » des Hébreux, à commencer par l'agneau mystique<sup>312</sup>. Au début de la période des *kourbani*, à la saint-Georges, les animaux sacrificiels sont des agneaux, mâles ou femelles. Cette fête très suivie est inscrite dans l'économie pastorale et les bergers prévoient de disposer de suffisamment d'agneaux : la plupart des agneaux naissent aux alentours de février pour que, compte tenu de la période d'allaitement, on n'ait pas trop de bêtes à nourrir avec des fourrages, en hiver.

On peut discerner les animaux « bons à sacrifier », victimes préférentielles qui font l'objet d'un choix plus ou moins explicite, des animaux simplement « bons à tuer », dont le statut non seulement interdit le sacrifice mais commande parfois le meurtre, et enfin des animaux tout simplement interdits. Dans les religions du Livre, le sacrifice joue un rôle de transition d'une foi à une autre : ce que *fait* le sacrifice comme opérateur de transformation ou de conversion peut être saisi au travers de ces statuts différents de l'animal face à la mort qu'on lui inflige. Parmi les animaux sacrificiables, il y a des critères de pureté et d'impureté : une économie propre aux animaux domestiques qui rend l'agneau et le bœuf sacrificiables mais pas le chien, le cheval ou le porc.

La question du mode de mise à mort est aussi celle du statut de la victime, et du choix d'un « objet » privilégié qui va subir les transformations nécessaires au travail rituel. Si le sang sacrificiel s'oppose au sang sauvage, il varie aussi selon les représentations du « vivant » dont le sang est versé : le mouton pour les musulmans et l'agneau pour les chrétiens sont des victimes particulièrement valorisées ; le taureau fait partie des animaux dont le sang sacrificiel est légitime, tout en renvoyant à des pratiques sacrificielles

---

<sup>312</sup> « Dans le culte israélite, on sacrifiait souvent un agneau pour la purification des péchés » (Duchet-Souchaux et Pastoureau, 1994 : 18).

païennes : entre tradition fondatrice et archaïsme idolâtre, le statut du taureau sacrificiel est ambigu. Par contre, d'autres animaux, tels le cochon, n'ont pas d'identité sacrificielle, ou plutôt s'inscrivent à rebours du sacrifice, et en esquissent comme le négatif.

Enfin, on trouve de multiples autres animaux sur la « scène kourbanique », dont les usages correspondent à autant de variations rituelles : volailles pour les sacrifices de fondation, poissons en période de carême, etc. Indice de la sédimentation d'une multitude de traditions en une pratique cohérente, les prescriptions alimentaires chrétiennes sont transposées en *kourbani* : le poisson est requis pour le *kourban* de saint Nicolas (*Nikoulden*) et lorsque le jour du *kourban* tombe un vendredi. Il arrive qu'on le pratique aussi en période de carême<sup>313</sup>, bien que dans ce dernier cas, on fera plutôt un *kourban* maigre, sans victimes animales, par exemple une soupe de haricots (*fassoul*)<sup>314</sup>.

### L'exemplarité, entre prescription et construction au coup par coup

En acquérant le statut de *kourban*, l'animal fait l'objet de représentations symboliques qui l'identifient parmi les autres animaux et au sein du dispositif votif. Mais tout comme on a vu que la mise à mort ne s'accompagne pas toujours de règles rituelles formelles, la nature de ce statut, et donc le degré de sacralité de la victime, sont variables. Il n'est pas facile de saisir dans la pratique cette dimension symbolique du choix de l'animal. La question se pose de la réalité symbolique des usages rituels qui sont faits de ces animaux : il ne suffit pas de les constituer en « objets anthropologiques », censés témoigner de « représentations », que l'on chercherait à comprendre en tant que telles. Il faut saisir la manière dont ces représentations se situent dans un ou des discours, ceux de la religion, de la tradition, de la croyance ou du mythe. Si l'on raisonne dans les termes d'une « fiction sacrificielle », on comprend que l'animal acquiert un statut sacrificiel, qu'il y a un processus qui le « fait » *kourban*. Le travail d'intervention de l'homme sur le monde, de transformation de l'objet dans le rituel, passe par l'attribution d'une valeur sacrificielle à l'animal. Or dans de nombreux cas, l'exemplarité sacrificielle n'est pas tant prescrite que

<sup>313</sup> Le statut physiologique de l'animal joue un rôle dans sa mise à mort, notamment en ce qui concerne la gestion du sang : certains animaux, tels que les grenouilles ou les escargots, ou encore les poissons, « ne saignent pas ». « Considérés comme des non-viandes dont la consommation était autorisée en Carême, ils flottent en une zone floue, sorte de limbes entre animal et végétal où la mort comme acte essentiel modifiant le statut d'un être animé n'a pas de sens » (Méchin, 1991 : 53).

<sup>314</sup> Sur les bords flous du bestiaire kourbanique, on dira qu'il est possible de sacrifier des volailles, des oiseaux voire même de confectionner un *kourban* d'écrevisses (information recueillie à Dragouchinovo, région de Samokov) ! Par contre, ceux pour qui « le sang doit couler » lors du *kourban* démentiront que les poissons ou les crustacés soient des victimes adéquates. D'autres évoqueront une conception populaire qui veut que l'on ne doit pas choisir une poule, parce que cet animal jette la terre en arrière avec ses pattes et « marche en arrière », risquant alors de « faire marcher la maison en arrière ». On relève une partition des rôles en fonction des animaux : le bétail, petit (chèvres, moutons, etc.) ou gros (bovins) relève principalement de la sphère masculine, les petits animaux de basse-cour (poules, etc.) sont davantage à la charge des femmes. En termes d'économie sacrificielle, si la plupart des *kourbani* ont comme offrande préférentielle des ovins, voire des bovins, certaines pratiques rituelles, en général associées à l'expression de la féminité, et entourées de prescriptions ou interdits visant les hommes et le rapport aux hommes, requièrent l'immolation de poules, accomplie par les femmes. L'exemple le plus connu est ce que l'on nomme « l'église des poules », *kokoča tsárkva*, rite féminin lors duquel des poules sont égorgées et préparées en un repas rituel (Popova, 1995).

construite.

Le sacrifice et toutes les opérations qui le composent (choix de l'animal, prière, mise à mort, boucherie, cuisine, consommation, etc.) impliquent en principe un ensemble de prescriptions ayant trait à la victime et à son traitement, dont certaines explicitement référées à des significations religieuses. On ne peut sacrifier tous les animaux, ni consommer de la chair d'un animal blessé, handicapé ou affecté d'une tare physique ou comportementale, ou dont la mort a été causée par un autre moyen. On n'immole pas des bêtes trop jeunes ou trop âgées, on ne peut consommer de certaines parties du corps de la victime, etc. Signe de santé et d'abondance, la grosseur est l'un des principaux critères dans le choix de l'animal : un animal gras est considéré comme particulièrement propice au sacrifice.

Les acheteurs expliquent notamment l'importance de la palpation pour examiner la « teneur en graisse » d'un mouton : l'arrière-train, plus précisément la partie charnue située autour de la queue indique si l'animal est « bon à manger ». Des handicaps physiques évidents signifieront certes la mise à l'écart de l'animal, mais la couleur, les taches, ou les différences physiques importent peu, sauf prescription explicite : « la coutume prescrit la couleur blanche ou noire de la victime en fonction des affinités au monde céleste ou chthonien du destinataire. Ainsi, au père de la peste, saint Athanase, forgeron de métier (...), on offre une poule noire. Pour la "fête noire" (*tcheren praznik*) de la sainte mythique tcherna (littéralement "noire"), les femmes égorgent également des poules noires » (Popova, 1995 : 149).

Ainsi, on peut choisir un animal muni ou démuné de cornes, blanc, noir ou tacheté. Le sexe sert parfois de critère différentiel, en fonction du saint ou de la sainte célébrés : à saint Georges, le *kourban* qui s'entoure du plus de prescriptions, il faut que l'agneau soit mâle, et souvent un premier-né. Mais l'observation et l'analyse se heurtent rapidement à la variété et la labilité des manières de faire le *kourban*, ce qui suppose de ne pas chercher un modèle absolu (théorique) du rituel, mais de repérer certaines règles d'arbitrage (pratique), plus ou moins étayées par des raisons symboliques ou religieuses.

Autant de règles dont on retrouve, de manière fragmentaire, l'application dans le *kourban*, mais qui sont soumises à des appréciations variables. Dans la plupart des cas, l'exemplarité de la victime est en fait construite au coup par coup : nulle victime n'est parfaite, mais devient « la plus parfaite possible » en regard des circonstances. En somme, il faut que le sacrifice (conçu comme une chaîne d'opérations et de dispositions, dont le moment de l'abattage est une étape parmi d'autres) et notamment la mort, soient enserrés dans un réseau plus ou moins dense de significations et d'actions justificatrices, lequel réseau « fait » rituel<sup>315</sup>.

### Esthétisation, socialisation, symbolisation

<sup>315</sup> Chez les juifs, la ritualisation implique par exemple une vaisselle spéciale pour Pessah, différente de la vaisselle ordinaire. De même, comme chez les musulmans et parfois les chrétiens, les ustensiles sacrificiels du *kourban*, notamment le couteau, sont réservés à ce seul usage et conservés sans servir en dehors du rituel. Le cadre de la tradition fournit une gamme ordonnée de prescriptions, d'indications et d'interdits, sans empêcher la ritualisation d'emprunter des chemins fort divers, l'étau symbolique du rituel se resserrant et se desserrant en permanence.

Le choix des animaux est un point important : il n'est pas indifférent de promettre le sacrifice d'une vache, d'une brebis, ou d'une poule. Chaque animal peut être crédité d'une valeur à la fois matérielle (financière entre autres) et symbolique qui l'identifie en tant qu'offrande ; ceci dit, il ne s'agit pas ici de brosser l'éventail des offrandes en *kourban*, mais de cerner les traits de la victime. Certains animaux, comme le porc ou le cheval, sont proscrits du *kourban* ; les caprins (chèvre, chevreau, bouc), parfois déconsidérés en fonction de représentations négatives, ne sont pas exclus des animaux sacrificiables.

On trouvera principalement dans la liste des victimes préférentielles des mammifères herbivores domestiqués et vivant en troupeau : bovins (veau, vache, bœuf, taureau) ou ovins (brebis, mouton, agneau), ces derniers constituant l'animal par excellence du *kourban*, qu'il soit public ou privé. Ainsi que le disait un prêtre de Samokov, *otetz* Emil, le choix de l'animal n'obéit pas à des règles stipulées mais puise dans diverses sources canoniques : le fait de ne pas égorger des animaux dont les sabots ne sont pas fendus, ou la surreprésentation de l'agneau comme victime font référence à des symboles bibliques.

Les animaux exclus du sacrifice et de la consommation (« tout animal qui a le sabot fourchu, fendu en deux ongles et qui rumine, vous pourrez le manger », Lévitique, III, A-11) sont également peu attestés pour le *kourban* : l'animal sur lequel porte l'interdit le plus explicite est certainement le porc (qui selon les critères du Lévitique est exclu car il a le sabot fourchu et fendu mais ne rumine pas). La mise à mort du cochon n'est jamais assimilée à un *kourban*, et il arrive que l'on décrive le *kourban* par contraste avec l'abattage du porc, en insistant sur le fait que « le *kourban* est obligatoirement un mouton » ou en faisant remarquer la différence des régimes saisonniers (on tue le cochon en hiver, on sacrifie l'agneau au printemps). On prend soin de noter que « pour les morts, un *kourban* est généralement égorgé – agneau, mouton, bœuf – dans les périodes grasses, poisson – au moment du jeûne, mais jamais un porc, et l'on n'utilise pas non plus de la viande de porc » (Vakarelski, 1974 : 588).

Le choix des animaux correspond à des critères de qualité physique et de présentation esthétique, à la fois lâches et récurrents, métaphoriques et allusifs à défaut d'être normatifs. On explique qu'il faut prendre « une brebis "entière", sans défaut, et que l'on choisit comme s'il s'agissait d'une jeune mariée : jeune, belle et grosse ». La métaphore virginale et maritale est fréquente, qu'il s'agisse de l'onction au henné du *Kourban Bairam* (Blagoev, 1999), ou du *kourban* des *Anasténaria* : « le taureau sacré était amené richement paré de fleurs et de rubans, "comme une jeune épouse" » (Romaïos, 1949 : 22).

De même, « la fière beauté de l'agneau est comparée à celle de la fiancée le jour de son mariage. Ces séries complexes d'images relient la jeune épouse, l'agneau sacrificiel et la nouvelle *anasténarissa* » (Danforth, 1989 : 90)<sup>316</sup>. Davantage que des qualités intrinsèques de l'animal, cette comparaison indique son insertion par le sacrifice dans l'ordre social et rituel : le mode de socialisation par lequel il se voit attribuer un statut

---

<sup>316</sup> « The proud beauty of the lamb [is] compared to that of a bride on her wedding day. This complex series of images links the young bride, the sacrificial lamb and the new *Anasténarissa* ».

symbolique comparable à celui d'une jeune mariée est métaphorique et pas normatif<sup>317</sup>.

Des considérations concrètes interviennent dans le choix de l'animal. Pour un *kourban* comme celui de l'Assomption, on choisira, d'après un habitant de Govedartzi, « une brebis grasse, âgée de trois à cinq ans, en bonne forme, et ayant enfanté » ; il ajoute que l'on choisit « pour le bien de la maison ». Si la victime doit être parfaite, on aura aussi tendance à sacrifier une brebis stérile parce qu'elle ne représente pas un capital animalier à long terme et revient moins cher à l'achat : un habitant de Raduil estime qu'« égorger une brebis féconde, c'est un crime. Il faut la traire ». On dit par ailleurs qu'une brebis stérile n'ayant pas allaité est plus grasse et meilleure : des bergers interrogés confirment que ces brebis sans enfants, qui gagnent en goût ce qu'elles perdent en fécondité, sont appréciées pour le *kourban*. Deux avantages semblent se conjuguer : d'une part on valorise la supériorité gustative, d'autre part, on destine au sacrifice des animaux déjà à part car inutiles d'un point de vue domestique.

Sans tomber dans l'utilitarisme, on constate une économie du choix de l'animal, qui prend en compte des critères qualitatifs, financiers, esthétiques, opportunistes : le sacrifice constitue un équilibre entre l'investissement du sacrifiant et l'honneur que l'on désire rendre au saint célébré. Il est rare qu'une vache soit sacrifiée, d'autant plus que les comités comptent souvent sur les dons privés. Or, lorsqu'un animal est ainsi offert à titre personnel (célébration du saint dont on porte le nom, commémoration d'un événement...) pour le grand *kourban*, il s'agit généralement d'un ovin, plus abordable financièrement, et parce que beaucoup de particuliers possèdent un petit cheptel personnel dont ils offrent alors une bête. Ces donateurs prennent gratuitement du *kourban* auquel ils ont offert, et obtiennent parfois la tête de l'animal (comme à Govedartzi pour la saint Georges).

### De l'offrande à la viande, de l'intégrité à la disparition

Si la logique du choix de l'animal se laisse rarement saisir comme un acte prescriptif, elle constitue en revanche un discours sur l'offrande, et sa caractéristique première : l'intégrité. Le terme de sacré renvoie à l'intégrité : « s'il est admis que la racine de ce mot signifie : état de séparation, la notion de sainteté comprend aussi celle de totalité, de plénitude. (...) Les animaux qu'on offre en sacrifice doivent être sans tare (...). Toutes les sécrétions corporelles sont considérées comme des souillures et interdisent l'accès au temple » (Douglas, 2001 : 70). Cette « perfection » implique « l'idée d'achèvement, de complétude » (...). Le corps humain et l'œuvre entreprise sont des métaphores derrière lesquelles il faut voir la perfection et la complétude de l'individu et de ses œuvres. (...). Etre saint, c'est être entier, être un » (pp.72-73).

L'abattage, la découpe, la cuisson et la consommation varient selon cette question de l'intégrité qui renvoie au statut sacrificiel de la victime. L'intégrité de la victime est de mise dans les *kourbani* privés, tels que celui de saint-Georges, lors duquel on ne doit pas

<sup>317</sup> Ainsi, le principe de substitution, caractéristique du sacrifice comme opération de transformation, ne joue pas uniquement sur l'offrande, mais sur sa signification : c'est l'usage du *comme* qui permet de dessiner la scène imaginaire dans laquelle le sacrifice prend place comme opération substitutive, enchaînant les propositions : la victime *comme* une jeune mariée, le mariage *comme* sacrifice, etc. Cette *langue* imaginaire occupe les interstices du *langage* symbolique, comme une poésie prend forme dans une grammaire.

casser un os de l'animal : rappelons que le *kourban* de saint Georges est comparé aux Pâques, dans lesquelles le Christ lui-même est victime entière dont aucun os ne fut brisé. L'intégrité de l'offrande est d'autant plus évidente que, dans le *kourban* personnel, la victime participe de l'intimité familiale : à cela correspond un mode de cuisson, le rôti, qui permet de maintenir cette intégrité. Dans le cas des *kourbani* collectifs, la victime est déjà anonyme : le lien du sacrificateur à la victime est moins ferme, plus lâche, dans la mesure où celui-ci ne s'identifie pas avec sa victime, mais se situe en intermédiaire entre celle-ci et la communauté sacrificante. Alors que la victime est promise en nom commun (village), et pas en nom propre (famille), le mode de cuisson, la *tchorba*, suppose par ailleurs le dépeçage des animaux, l'indistinction des chairs dans la préparation collective.

Il arrive d'ailleurs que l'on mélange dans cette *tchorba* les viandes de différents animaux : un chevreau au milieu d'une quarantaine d'agneaux (Govedartzi, saint-Georges, 6 mai 1996) ; une vache, un veau, des brebis, des poules<sup>318</sup>. L'intégrité de l'animal tend à disparaître dans la viande communelle. L'approche classificatoire renvoyant au bestiaire biblique peut se trouver contredite par les choix pratiques des animaux offerts en *kourban* : ce n'est pas tant l'animal comme symbole que son intégrité et sa position dans la ritualité globale qui compte.

Un berger karakatchane de Samokov livre une anecdote significative<sup>319</sup> : il ne faut pas égorger un agneau né d'une jeune brebis, car « c'est un bâtard. Le bon âge pour qu'une brebis enfante, c'est entre un an et demi et deux ans. Avant, c'est comme si une jeune fille accouchait avant d'être mariée ». Au vu de la jeunesse de la brebis et de celle de l'agneau, c'est comme si un enfant avait un enfant, les cycles habituels de la maternité et de la naissance étant rompus ou ignorés : un animal trop jeune est « incomplet ». De même, il ne faut pas égorger un agneau *chile*, c'est-à-dire non encore sevré. Le fait de ne pas offrir des animaux trop jeunes est un point rituel sur lequel les musulmans insistent : Hakim Békir, le *hodja* de la mosquée djumaya de Plovdiv, estime ainsi qu'il n'est pas acceptable d'égorger de jeunes agneaux, comme le font les chrétiens.

Il faut sacrifier un animal mûr : le taureau sacrificiel des *Anasténaria*, décrit comme « parfait » (Megas, 1982 : 123) « ne doit pas avoir été taillé, et doit avoir de 2 à 5 ans ; il doit n'avoir jamais porté le joug, et on prend garde qu'il ne soit pas fatigué » (Romaïos, 1949 : 50). Dans le *Kourban Baïram* musulman, l'intégrité est liée à la maturité de l'animal offert : non seulement la bête ne doit présenter aucune imperfection, mais elle doit remplir des critères d'âge, de beauté et de virilité : pour les ovins, il s'agira préférentiellement d'un mâle âgé de plus de six mois, muni de cornes et dont on n'aura pas coupé la laine (Blagoev, 2004 : 108). Dans les « bestiaires sacrificiels » algériens, « les critères de choix des animaux sacrificiels dissimulent une catégorisation basée sur la distinction entre le lait et la viande » (Sidi Maamar, 1998 : 254) : l'âge licite des animaux sacrificiels

---

<sup>318</sup> *Kourban* de l'Assomption à Dolna Bania (région de Kostenetz). *Otez Plamen* en faisait une description particulièrement emphatique : « l'un des plus importants *kourbani* de Bulgarie », 2000 poules immolées (une par famille participante), 74 chaudrons ont été nécessaires. Une sorte de *kourban* record, dont la préparation nécessite d'échelonner la cuisson des différents types de viandes : d'abord le bovin, puis les ovins, ensuite les volailles.

<sup>319</sup> Athanase Mérakov, entretien réalisé le 25 mai 1996.

commence après le remplacement des dents de lait. L'animal doit avoir atteint un stade de croissance signifiant qu'il est séparé de sa mère, et sinon adulte, du moins autonome dans son alimentation.

« Ne pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère » signifie en l'occurrence ne pas interrompre le processus de maturation d'un animal, qui le rend complet et intègre. Dans la pratique chrétienne comme dans la pratique musulmane, l'intégrité de l'animal sacrificiel est un critère déterminant : si on valorise des animaux jeunes, mais « complets » (sevrés, sains, en âge de se reproduire), on dénigre l'animal immature, « incomplet », castré. L'intégrité de l'animal, qui autorise son sacrifice, n'est pas seulement physique mais morale, d'autant plus qu'elle atteste de celle du sacrifiant, qu'elle représente moralement. Si le meurtre est un déni de l'intégrité, le sacrifice vise à la préserver et même plus : la sanctifier.

### **Mouton, taureau, porc : « le bon, la brute et le truand »**

Le mouton, le taureau et le porc sont trois animaux qui permettent d'illustrer la différence de statut et de mise à mort de l'animal : le mouton est au porc ce que le sacré est au profane, tandis que le taureau semble se situer dans une sphère intermédiaire, notamment par son assimilation à des pratiques païennes. Si le porc ne fait jamais l'objet d'un sacrifice, le mouton (et ses hypostases l'agneau ou le bélier) est l'animal sacrificiel divin, l'envoyé de Dieu dans les monothéismes, tandis que le taureau constitue l'animal sacrificiel archaïque.

Dans l'espace méditerranéen, le mouton se présente comme un opérateur de conjonction, un liant : il sert tout autant aux chrétiens qu'aux musulmans de symbole du croyant, auquel sont attribuées des qualités positives (fidélité, socialité, docilité). Dans une région marquée par l'interpénétration de traditions religieuses chrétienne et musulmane comme les Balkans, le mouton fait office d'animal de référence, d'offrande préférentielle associée à une multitude de manifestations rituelles et symboliques<sup>320</sup> ; il était par ailleurs au centre de l'économie pastorale de l'espace balkanique. En Bulgarie, dans le bestiaire alimentaire traditionnel le mouton est rituellement encensé (béni), tandis que ni les volatiles, ni le cochon ne le sont [*ne se prekadiavat*] car ils sont considérés comme impurs (Gavrilova, 1999 : 79).

A l'appui de cette intégrité morale, les ovins renvoient à des représentations animales sur lesquelles est projeté un imaginaire social hérité du pastoralisme. Chez les Saracatsani, les hommes/béliers sont opposés aux femmes/chèvres : les brebis sont traitées par les hommes, les chèvres par les femmes. Ces animaux complémentaires et similaires (petits, producteurs de lait, vivant en troupeau) sont répartis sur l'échelle de la virilité et de la féminité, le mouton étant associé au mâle viril et le bouc ou la chèvre à la femelle : « pour les Sarakatsani, moutons et chèvres, hommes et femmes, constituent des oppositions importantes et reliées, avec une référence morale. Les moutons sont précisément les animaux de Dieu, et leurs bergers, faits à Son image, sont par définition des êtres nobles. Les femmes, de par la sensualité particulière de leur nature, sont plus

<sup>320</sup> Sur l'usage du porc, du mouton, sur le rapport au sang dans le système alimentaire « méditerranéen », ainsi que le mode de cuisson, le grillé, qui en assure le mieux l'élimination, voir Sauner-Leroy, 2001.

enclines à entretenir des rapports avec le Diable » (Campbell, 1964 : 26)<sup>321</sup>.

Le bélier jouit d'un prestige sacrificiel certain, apparaissant « comme la figure du Christ en tant que chef du troupeau mais aussi parce qu'il s'est substitué à Isaac dans le sacrifice d'Abraham » (Voisenet, 2000 : 29, note 92), mais il est « détrôné par le doux agneau et la paisible brebis que l'on ne peut soupçonner, comme lui, d'entretenir des liens avec les religions païennes » (ibid. : 29). L'agneau de Dieu devient la victime par excellence, et tend à renforcer l'assimilation de la victime à la pureté. Dès lors, un soupçon païen (et sacrificiel) entoure le « mâle » : le remplacement du bélier par l'agneau suggère la rupture avec l'androcentrisme patriarcal et la valorisation de la figure filiale dans le christianisme.

Que le taureau soit crédité d'une valeur sacrificielle dans le champ balkano-méditerranéen n'est pas pour étonner, si l'on considère la place souvent attribuée à cet animal dans le sud de l'Europe. Ainsi, on a longtemps admis « comme une donnée de base qu'en Méditerranée, le taureau fait l'objet d'un culte dont la tauromachie serait la réminiscence moderne » (Saumade, 2001a : 511). Nombre d'interprétations d'une fête taurine comme celle de Barjols convoquent la notion de sacrifice afin de construire un sens rituel, consensuellement admis puis relayé par une communauté qui suggère par là sa différence, son ancienneté, son émotivité spécifiques (Dossetto, 2002 : 727-734).

Notons que la qualification sacrificielle de ces pratiques fait l'objet de vifs débats : pour certains, l'« obsession sacrificielle » (Saumade, 20001b ; voir aussi Dossetto, 2002) obscurcit l'analyse en référant à un mécanisme religieux aussi chargé de sens et d'histoire que le sacrifice. En parlant de « faire sacrifice » et de « fiction sacrificielle », nous suggérons que le plus intéressant n'est pas de statuer sur la question de savoir si la corrida ou la mise à mort du taureau à Barjols sont ou non des sacrifices<sup>322</sup>. C'est l'espace et l'enjeu de sens ouvert par la qualification sacrificielle, et ses ressorts, qui nous semble devoir être analysée, davantage que la conformité ou non à une définition du sacrifice, dont nous verrons plus loin à quel point elle est diverse et ambiguë.

Nous nous contenterons donc de noter la « valeur sacrificielle » attribuée au taureau, c'est-à-dire son positionnement relatif à d'autres animaux dans un discours qui, mobilisant la notion de sacrifice, construit un espace de sens permettant de « classer » et de « se classer ». La référence sacrificielle constitue ainsi une ressource identitaire, en termes

---

<sup>321</sup> « For the Sarakatsani, sheep and goats, men and women, are important and related oppositions with a moral reference. Sheep are peculiarly God's animals, and their shepherds, made in His image, are essentially noble beings. Women through the particular sensuality of their natures are inherently more likely to have relations with the Devil ». Ailleurs dans le domaine méditerranéen, cette opposition se manifeste sur un axe fort/faible, ou plutôt une qualification morale de la force et de la faiblesse : le bélier et le bouc sont situés aux deux pôles de l'honneur et de la honte, dans l'accès aux partenaires sexuels et aux performances sexuelles. Le bélier est assimilé à la force et à la royauté, le bouc à la faiblesse et à la diabolité. En Andalousie, ainsi qu'ailleurs en Europe, on qualifie le cocu de « cornu comme un bouc » (Blok, 1984).

<sup>322</sup> La référence à la religion catholique, et au statut symbolique du sacrifice dans le christianisme (Saumade, 2001b : 337), ne suffit pas à « démontrer » le caractère non-sacrificiel de la corrida : elle oppose des registres apparemment nettement distincts au lieu de chercher à comprendre comment ces registres se travaillent mutuellement, et constituent des enjeux de compétition pour le sens.



d'origine et de valeur : elle sert à la construction d'un registre d'explication et de légitimation, comme c'est le cas dans le sacrifice des *Anasténaria* tel qu'étudié par Romaios sous la forme d'une survivance antique. Bien que rangé dans la catégorie des animaux purs, « le taureau connaît cependant avec le christianisme une dévaluation assez marquée, en raison de sa participation aux croyances et aux cultes païens » (Voisenet, 2000 : 38). Ce sont notamment sa « force brutale » et sa « violence » qui sont causes des jugements négatifs portés sur lui. Dans le cas des *Anasténaria*, l'immolation du « taureau sacré » est censée constituer une preuve de l'antiquité du culte (Romaios, 1949), renvoyant à des origines païennes et mythologiques : le taureau « grec » devient un séparateur symbolique, par rapport au cochon « chrétien » et au mouton « monothéiste ».

« Ce taureau était acheté avec les fonds communs du groupe et sacrifié en grande pompe le jour du saint. Mais pas n'importe quel taureau : il doit être noir, âgé de trois ans, "parfait" (non castré), et non marqué par un harnais » (Mégas, 1982 : 122-123). Mégas décrit ensuite les différentes phases de la cérémonie : la visite à la source sacrée, la bénédiction du *konak*, les danses traditionnelles, la coupe du tronc qui servira au bûcher sur lequel on dansera et cuira le taureau sacrificiel. « La veille de la fête, le taureau était mené à l'église du village en grande pompe, escorté par les icônes et les musiciens, et couronné avec des rubans de couleur et des fleurs. Il était attaché dans la cour de l'église jusqu'au moment du sacrifice ».

« Le sacrifice du taureau sacré (...) a lieu après la liturgie. Le prêtre bénit les victimes ; avec l'icône du saint, le chef *anasténaris* fait le signe de la croix au-dessus de la tête du taureau ; puis il procède au sacrifice précautionneusement, de telle sorte que le sang coule sur les fondations de l'église. La chair crue de la victime est alors distribuée aux villageois » (pp.124-125). Aux yeux des folkloristes, le fait que la viande soit distribuée crue fait partie des détails « païens » qui tranchent avec la pratique « chrétienne » des *kourbani*<sup>323</sup>.

### Manger son mangeur ?

C'est paradoxalement en examinant quelques-uns des traits de l'animal *non-sacrificiel* par excellence dans les religions du Livre, les cultures méditerranéennes et européennes, que l'on peut saisir la logique sacrificielle de ces mêmes religions. La littérature consacrée au statut symbolique du porc en Europe (Fabre-Vassas, 1994, 2001 ; Poplin, 1988 ; Verdier, 1990 ; Dalla Bernardina, 1991 ; Méchin, 1991), nous permet par comparaison de cerner d'autres modes de manipulation du statut de l'animal afin de le rendre tuable et consommable. Pour les religions du Livre, le cochon n'est pas un animal sacré, mais l'animal-souillure par excellence (Douglas, 2001).

Crédité d'une impureté anthropomorphisée, il sert à désigner l'*autre* : pour le juif ou le musulman, le cochon est le chrétien (celui pour lequel sa consommation est licite, « le cochon, aliment chrétien par excellence », Fabre-Vassas, 2001 : 416) ; pour le chrétien, le cochon est le juif ou le païen, une sorte de chrétien incomplet. Là où, dans le domaine européen et l'aire méditerranéenne, le mouton est un opérateur conjonctif, le cochon est

---

<sup>323</sup> Romaios (1949) établit notamment un parallèle avec les *Bouphonia* d'Athènes.

un opérateur disjonctif, un séparateur. L'attribution de cette signification et de ce statut est fondamentalement relationnelle, car si le cochon désigne les autres, il les désigne par ce qu'*ils ne sont pas*, ou plutôt pas vraiment, du point de vue des frontières que les cultures religieuses s'assignent les unes aux autres : pas vraiment humains, pas vraiment bestiaux, pas vraiment chrétiens, pas vraiment juifs, etc.

La « bête singulière » (Fabre-Vassas : 1994) est un négatif animalisé de l'homme, caricaturé dans ses excès alimentaires et sexuels <sup>324</sup>. L'homme « excessif » peut se transformer symboliquement en cochon, étant animalisé et bestialisé, mais pas ensauvagé, car il partage toujours un grand nombre de traits avec l'homme « mesuré ». Cette proximité biologique et sociale <sup>325</sup> rend d'autant plus ambivalente la position du cochon dans l'échelle des animaux, et inquiétants ses excès les plus frappants, notamment le fait qu'il lui arrive de manger ses petits. Ce fait cannibalique suggère qu'homme et cochon, partageant le même régime alimentaire omnivore, peuvent s'entremanger : ce régime commun situe le cochon et l'homme sur une échelle d'équivalence et de réciprocité dérangement (l'homme peut manger le cochon qui peut manger l'homme, etc.) <sup>326</sup>.

Par contraste, l'homme et les herbivores sont situés sur une chaîne alimentaire hiérarchique non réversible : le mouton ne peut manger l'homme, qui quant à lui mange le mouton... Le cochon bouscule la règle qui recommande en fin de compte de ne manger que des animaux qui n'en mangent pas d'autres <sup>327</sup>. Ne serait-ce pas ce régime qui l'exclut de la liste des animaux licites pour l'Ancien Testament et le Coran, qui ne tolèrent pas les animaux carnivores dans leur trame alimentaire <sup>328</sup> ? L'animal carnivore est considéré comme gorgé de sang, et possiblement de sang humain : sa consommation recèle le risque de cannibalisme, souillure grave. Le fait que le cochon soit un élément de partition entre juifs et musulmans d'un côté, chrétiens de l'autre, ces derniers ne l'excluant pas de leur table, est lié à cette question de la souillure par un sang homothétique <sup>329</sup> : l'homme ne doit pas consommer ce qui lui ressemble <sup>330</sup>.

<sup>324</sup> Le cochon est un animal volontiers associé au puissant, que l'on veut avilir par la caricature, la figure du roi-cochon (Duprat, 1992 : 176). De multiples exemples attestent, dans l'Occident chrétien, de l'usage symbolique de cet animal particulièrement apte à « signifier », de par sa proximité problématique avec l'homme : le cochon renferme en quelque sorte une part d'âme humaine, en bien comme en mal, des « démons-porcs » évoqués dans l'évangile selon Mathieu (8/30) au cochon domestiqué par Saint Antoine, dans lequel étaient enfermées des âmes.

<sup>325</sup> « Le Haut Moyen Age qui se présente comme l'âge du porc puisque celui-ci règne en maître dans les élevages voit en même temps triompher le mépris envers lui. Il existe donc une véritable dichotomie entre son statut économique et sa "valeur" symbolique, un tel écart pouvant s'expliquer justement par l'étroitesse des liens l'unissant à l'homme et qui rendait son comportement encore plus insupportable » (Voisenet, 2000 : 34).

<sup>326</sup> « Les cochons affamés par des traits inhumains, égorgent, font griller, dépècent les humains » (cité par Duprat, 1992 : 78).

<sup>327</sup> Ou qui ne sont pas considérés comme de « vrais animaux » (Poplin, 1988).

<sup>328</sup> « Défense de manger la chair des animaux carnassiers : Abou-Tsa'labâ rapporte que l'Envoyé de Dieu a défendu de manger la chair des animaux carnassiers » (El Bokhâri, 1914 : 20).

Dans l'Ancien Testament, le cochon est entouré de tabous parce qu'il n'entre pas tout-à-fait dans les catégories animales en vigueur (Douglas, 2001). Ordonnés et liés en vertu d'une taxinomie, les faits et les objets s'inscrivent dans des ensembles d'homologues à l'intérieur desquels certaines manipulations, telles que la consommation, sont dès lors possibles. Les éléments qui composent ces ensembles entretiennent des relations d'analogie, l'impureté ou la pollution sanctionnant le mélange entre des éléments qui n'entretiennent pas entre eux de telles relations<sup>331</sup>. N'étant pas un fauve ni un animal sauvage, mais un animal domestique, le cochon occupe une place à part, qu'il faut maîtriser. S'il est par excellence « bon à tuer », « bête à tuer » (Méchin, 1991 : 78)<sup>332</sup>, c'est sous la forme d'un paradoxe : d'une part il n'est pas un animal sacrificiel parce qu'il y a « anthropothétie » dangereuse ; d'autre part, c'est cette trop grande proximité qui risque

<sup>329</sup> En plaçant au cœur de son système rituel un rite symboliquement anthropophagique et théophagique, le christianisme introduit une distinction entre sang matériel et sang spirituel : l'hostie devenant la seule nourriture divine, le sang matériel n'est plus crédité d'aucune valeur, ni d'aucun danger particuliers. En conséquence, la mise à mort rituelle et la distinction de chairs licites ou illicites ne servent plus à rien : elles n'ont aucune utilité, ni symbolique, ni alimentaire, d'autant plus que « ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur ; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui rend l'homme impur » (Matthieu, XV, 11).

<sup>330</sup> Dans l'Eden, cette règle semble s'appliquer à tous les animaux, Dieu ne donnant pour nourriture explicite à l'homme que « les herbes portant semence » et « tous les arbres qui ont des fruits portant semence » (Genèse, 1, 29). Ainsi, « le paradis est végétarien » (Soler, cité par de Heusch, 1986 : 303) ; les animaux eux-mêmes doivent se contenter de « la verdure des plantes ». Seul le fruit de l'arbre situé au milieu du jardin est interdit à l'homme : il constituera l'objet du péché originel. C'est donc d'un acte d'ingestion que provient la première transgression de la Création divine. Suit une période peu explicite (Abel était pasteur et offrait les premiers-nés de ses troupeaux, mais il n'est pas dit qu'il en consommait la chair) ; c'est après le déluge qu'est explicitement redéfini le régime alimentaire sacré : « tout ce qui se meut et possède la vie vous servira de nourriture (...). Seulement vous ne mangerez pas la chair avec son âme, c'est-à-dire le sang » (Genèse, 9, 3-4). L'étape suivante, le sacrifice d'Abraham, sanctionne explicitement, outre l'alliance divine, l'interdit du sacrifice humain. La différenciation de l'homme et des bêtes se réalise en plusieurs étapes (et plusieurs alliances), qui marquent à la fois sa souveraineté sur le bétail et les animaux, et son éloignement de l'état originel par la faute. Ce qui fait l'homme est donc un statut singulier, à part, solitaire : la perte de l'état de nature le différencie des autres animaux mais l'attache à eux dans un même destin terrestre ; l'acquisition de la connaissance par le péché, au prix de sa déchéance du paradis, le rapproche et l'éloigne simultanément de Dieu. Ce statut singulier, à la fois dans et hors du monde créé pour lui, dans le monde terrestre mais hors du paradis, rend nécessaire de contracter l'alliance, soit la double reconnaissance de son origine divine et de sa nature terrestre. C'est avec le Christ qu'interviendra la levée des interdits alimentaires.

<sup>331</sup> Aux côtés de « l'impureté par mélange », en quelque sorte, il existe un autre registre de « l'impureté par identité », qui sanctionne la trop grande parenté entre éléments associés. Ne pourrait-on, en imageant le raisonnement, parler de « rapports incestueux » qui viennent rappeler qu'il ne s'agit pas seulement de tenir séparé ce qui n'est pas du même ordre, mais de veiller à préserver l'écart même qui empêche la confusion, rendant ainsi la relation possible ? Là où trop d'hétérologie rend impur (Douglas), trop d'analogie s'avère dangereux (Lévi-Strauss).

<sup>332</sup> Le fait que le cochon est « à tuer » est également marqué en bulgare par l'emploi d'expressions comme « enterrement du cochon » (*pogrebenie na praseto*). Le sacrifice est ainsi dissocié du meurtre, par la sanction religieuse (bénédicté ou pas), l'usage des chairs (strictement domestique ou sanctifié), l'intention (offrande ou abattage), les conditions de consommation (uniquement entre soi et à domicile ou en communauté et en un lieu rituel), etc. Tout en étant attentif aux interférences entre ces registres, qui font que l'on n'a jamais du *pur* sacrifice ni du *pur* abattage.

de faire passer son abattage pour un meurtre. Tout en étant exclue du champ sacrificiel, sa mise à mort n'en doit pas moins être ritualisée, comme le montrent les traditions européennes d'abattage du porc.

Sa proscription totale dans certaines traditions religieuses provient logiquement de ce statut « anti-sacrificiel » : à la différence du christianisme, qui ne postule aucune règle rituelle d'accès aux chairs<sup>333</sup>, les systèmes alimentaires juifs et musulmans conditionnent toute transformation de la chair en nourriture à l'abattage rituel, comportant *de facto* une sanction religieuse. Dans cet ordre d'idées, pour les juifs et les musulmans, le cochon n'est tout simplement pas consommable car pas « tuable ».

Ce statut anti-sacrificiel suggère l'idée que le sacrifice ne vaut pas en soi, mais par contraste avec d'autres modes de mise à mort et de consommation : il témoigne de frontières touchant au rapport aux animaux, aux modes d'échange, aux inscriptions religieuses, aux pratiques alimentaires. Le cochon est ainsi un animal-frontière servant à désigner l'autre religieux (Fabre-Vassas, 1994) : son impureté est en quelque sorte assimilée à de l'impiété<sup>334</sup>. Dans leurs positions différentielles, mouton, taureau et porc mettent en lumière l'enjeu symbolique du sacrifice, conçu et pratiqué différemment entre paganisme, christianisme et islam, chaque tradition religieuse s'éprouvant en regard des autres.

## 2) Juguler l'animalité, éloigner l'humanité ou rapprocher le divin ?

### Devenir sacrificiable

Pour la rendre consommable, il faut réaménager les distances entre l'homme et la bête, distances morales autant que physiques (Verdier, 1990) : afin de devenir « mangeable », le cochon passe brutalement du statut de membre de la famille à celui d'ennemi intime, de mauvaise bête<sup>335</sup>. C'est un processus contraire qui se déroule pour la victime

<sup>333</sup> L'abolition de l'abattage rituel va de pair avec le remplacement de l'offrande matérielle par le sacrifice spirituel, signe de la nouvelle alliance, donc de la caducité de la religion des aïeux : « oui, tel est précisément le grand prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, immaculé, séparé désormais des pécheurs, élevé plus haut que les cieux, qui ne soit pas journellement dans la nécessité, comme les grands prêtres, d'offrir des victimes d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même » (He, 7/26-27). « La loi est absolument impuissante avec ces sacrifices, toujours les mêmes, que l'on offre perpétuellement d'année en année, à rendre parfaits ceux qui s'approchent de Dieu. (...) En effet, du sang de taureaux et de boucs est impuissant à enlever des péchés » (He, 10/1-4).

<sup>334</sup> Le cas du porc pourrait être comparé avec profit à celui d'un autre animal-frontière, imaginaire celui-ci : le dragon. Ils subissent une « négativisation » analogue au Moyen Age : « le porc et le dragon sont les instruments d'une polémique qui caractérise [la] période de transition entre l'Antiquité et le Moyen Age. Ces deux animaux marquent bien la déviance des individus qui s'éloignent de la seule source de vérité, les Saintes Ecritures, et qui les conduit à la déchéance et à la mort » (Jacques Voisenet, 2000 : 35). Le dragon est une créature dont « l'impiété » permet (voire commande) l'abattage sans rituel, autrement dit le meurtre, en raison de sa teneur maléfique qui le fait comparer à un despote païen, un souverain impie : « l'Antéchrist aussi sera un empereur » (Dagron, 1996 : 200), et dans l'art byzantin, le bon empereur est victorieux de son rival, un serpent à tête d'homme (Grabar, 1936 : 44). Ce qui nous intéresse est que cochon et dragon sont deux animaux que l'on peut tuer *sans risque religieux*, autrement dit sans recourir au sacrifice.

sacrificielle, l'agneau passant du statut de bête de la maisonnée, de tête de bétail à celui d'offrande singularisée. Entre l'abattage et le *kourban*, ce sont donc des chemins différents de l'animal vers sa mort et sa « comestibilité » : si dans le cas du cochon le chemin va de l'intimité à l'altérité, l'agneau du *kourban* suit un trajet différent et à certains égards inverse, de l'animalité à l'humanité puis à la divinité. La distinction entre l'abattage rituel et le sacrifice pourrait résider dans la différence de statut de la victime, et la différence du rapport de proximité entre l'animal et son propriétaire. Alors que le cochon à abattre est dégradé et retranché de la communauté humaine, l'agneau sacrificiel (spécialement à la saint-Georges) est entouré de soins et mis à l'honneur, emblématisé.

D'un côté, une altérisation de l'animal à tuer : négativisé, « profané », il est responsable de sa mort par ses excès ; on lui « fait sa fête » en le tuant<sup>336</sup>, et l'abondance des pratiques transgressives (humour, aspect salace) suggère à quel point il semble important d'éviter de tomber ce jour-là sous la coupe du « sacré » proprement dit<sup>337</sup>. De l'autre côté, une survalorisation de l'animal offrande sacralisé : positivé à travers les critères de choix qui mettent en avant sa beauté, sa pureté, son intégrité, il est en outre consentant, responsable de sa mort par ses vertus, car il s'en remet entièrement à Dieu. Dans le sacrifice, il n'est pas rare comme on l'a vu que l'on recueille, provoque ou interprète rituellement le consentement de la victime, comme s'il était le sujet de son destin : on dit que l'animal « est allé tout seul sur le lieu du sacrifice », qu'il « se sent promis ».

À rebours de cette conversion de l'animal en sujet de sa propre mort, l'abattage requiert soit la stigmatisation de la victime, dont la mort est devenue nécessaire à la sécurité et à l'intégrité des hommes, soit l'indifférence technique aux réactions de l'animal, ainsi choséifié. Dans l'exemple bulgare, le respect manifeste et démonstratif envers l'animal est surtout explicite à l'occasion de la saint-Georges, fête lors de laquelle l'animal est entouré d'un soin particulier, embelli, caressé, mis à part des autres et, le jour du *kourban*, orné d'une belle couronne de fleurs, etc. A *Guerguiovden*, l'animal est célébré pour la valeur symbolique qu'on lui reconnaît : l'homologie avec l'agneau mystique, et le lien particulier du saint avec les activités pastorales, sont investis dans cette affectivité

---

<sup>335</sup> Dans un premier temps, on le soigne, on le choie, on l'engraisse, il est « nourri comme un prince avec un soin tout maternel », on l'appelle « Monsieur cochon », on s'attache à lui, il est intégré de très près à la famille, rangé de fait au rang des enfants. En même temps, on l'a châtré pour l'engraisser, lui faire faire du lard, et c'est « comme si plus il y avait à châtrer, meilleur était le lard » (Verdier, 1990 : 358) : cette déssexualisation marque un premier pas vers sa « dépersonnalisation » qui le conduira à devenir un objet, et plus encore un produit alimentaire. Vient le moment où on le déclare « méchant », « agressif », on le rend responsable de sa propre mort par ses excès : « on ne peut plus le garder », « il faut en faire quelque chose », en l'occurrence le saigner, le tuer, le manger.

<sup>336</sup> On parle parfois en France de « la saint Cochon ». L'expression connaît un équivalent bulgare, *prasovden* (jour du cochon) que j'ai entendu employer pour désigner, comme s'il s'agissait d'une fête calendaire personnalisée, le moment de la mise à mort.

<sup>337</sup> Ce qui n'empêche pas, au contraire, la pratique de s'accompagner d'interdits, de prohibitions, de règles. Le moment de la mise à mort, entre Noël et le jour de l'an, les pratiques d'échange de la « cochonnaille », l'interdiction de tuer le vendredi, l'éloignement des femmes réglées, etc., tout cela indique un cadrage rituel très précis de ce qui sinon pourrait, encore une fois, s'apparenter à un meurtre.

particulière, qui tranche avec le statut habituel des animaux.

Pour saisir en quoi on est précisément dans une logique sacrificielle, qui accorde à la victime un statut à part, intimement lié à la personne ou au groupe, garant dans sa mise à mort de leur probité et de leur loyauté envers le destinataire du sacrifice, on ne peut donc pas se contenter de postuler une violence sacrificielle générique qui se manifesterait dans différents types de mise à mort <sup>338</sup> (Girard, 1972 ; Bloch, 1997). Le sacrifice sépare physiquement l'offrande de la communauté en l'identifiant spirituellement à cette communauté qu'il représente parfois dans l'autre monde, à l'instar du bélier du *Kourban Baïram*, qui est censé permettre à son sacrifiant, juché sur son dos, de rejoindre le paradis après sa mort. Le processus de transformation de l'animal en offrande commence dès le choix de la victime : à une période d'humanisation (l'animal intégré à la communauté sacrifiante) succède une sacralisation en vue de la mise à mort (l'animal désigné comme émissaire céleste de l'individu, de la famille, de la communauté, du village, etc.).

Le sacrifice n'a pas qu'une fonction destructrice mais « animatrice », en conférant une âme à l'offrande : le verbe grec *stoiheiono*, « insuffler un esprit » (hanter), en est progressivement venu à signifier « promettre un animal », par exemple dans l'expression « promettre un agneau » (*stoiheiono arni*, Lawson, 1910). Une partie de l'âme du sacrifiant passe dans l'offrande lors de la promesse : le fait que l'animal soit doté d'une forme d'âme rend son sacrifice possible en même temps que nécessaire. Lors du rituel, quelque chose d'une âme commune, d'une intimité spirituelle, relie l'homme, l'animal et l'esprit, le sacrifiant, la victime et le destinataire du sacrifice.

Il n'est pas certain que le terme de victime soit le plus approprié pour désigner l'offrande : l'approche « victimaire », mettant la figure du bouc émissaire au centre des rapports du sacré et du social (Freud, 1923 ; Girard, 1972) a le défaut de considérer l'offrande comme repoussoir de la société davantage que comme son représentant, simultanément investi dans le sacrifice de plusieurs rôles (possession à offrir, chair à consommer, vie à insuffler, esprit ou âme, *objet* et *sujet* rituel, etc.). L'animal, ainsi situé au carrefour du vivant (biologique) et du saint (spirituel), doit être transformé pour être partagé, pour faire valeur commune.

Pour accéder aux chairs de l'animal, il faut manipuler son statut <sup>339</sup> : à un moment donné, « l'animal doit impérativement cesser d'apparaître comme un sujet » (Dalla Bernardina, 1991 : 44), donc un humain, serait-on tenté d'ajouter. Dans le cas du cochon, l'animal est accusé d'une « faute » qui, « une fois énoncée, finit par faire un avec l'animalité, pour démontrer le rapport étroit qui semble lier le péché comme “chute”, entraînant la perte des droits de la “personne”, et l'abattage, dès lors autorisé, de la proie » (p.43). Comme on l'a vu, c'est entre autres le rapport anthropophagique à la consommation du cochon qui est déjoué progressivement par la négativisation et la distanciation de l'animal. Plus la proximité à la victime est grande, plus les manipulations

---

<sup>338</sup> Voir l'interprétation de la notion de sacrifice comme alibi d'une violence fondamentale (Lempert, 2000).

<sup>339</sup> « Comment accéder aux viandes porcines sans se rendre responsable d'un véritable délit ? Réponse : en manipulant le statut du cochon » (Dalla Bernardina, 1991 : 37).

en question doivent être élaborées ou ritualisées, plus la victime est enserrée dans un système de valeurs qui implique l'ensemble du corps social : c'est le cas des pasteurs Nuers (outre Evans-Pritchard, voir de Heusch, 1986, Bonte, 1995) comme des Dinka (voir les commentaires de Bloch, 1997) ou des Saracatsani (Campbell, 1964).

Mais si cette analyse permet d'éclairer la dimension transitive et transformationnelle de la mise à mort animale, elle pose problème dans le cas du sacrifice : en n'exposant que des cas de « déshumanisation » ou de « réification » par dénigrement ou dégradation, de dévalorisation du statut de l'animal qui en autorise le meurtre, on néglige l'ensemble des dynamiques inverses et complémentaires de « déshumanisation » par sanctification, ou par sacralisation. Ce qui est le cas du sacrifice mais aussi parfois de la chasse et d'un grand nombre de pratiques de mort animale (corrida) qui, tout en n'étant pas sacrificielles, tendent à modifier le statut de l'animal dans le sens d'une valorisation, voire d'une héroïsation. S'« il semble bien que toujours il faille passer par quelque négation de l'animal pour légitimer l'accès à sa chair » (Vialles, 1992 : 136), on pourrait au moins ajouter : en bien ou en mal. Car les moyens d'y parvenir, allant des transgressions langagières ou comportementales à la sanctification de la mise à mort, sont loin d'être univoques. La projection de l'animal dans l'altérité n'est pas nécessairement une réification, mais aussi une sanctification.

D'autre part, en voyant dans la faute ce qui fonde l'animalité, en usant de catégories de jugement propres à un système de valeur où les notions de péché, de faute appelant une sanction rituelle servent de déterminants moraux, ne colle-t-on pas de trop près à certains aspects moraux hérités du christianisme ? Ces catégories ont fortement influé sur la genèse de la notion anthropologique de sacrifice (De Heusch, 1986) et continuent souvent à peser sur l'appréhension psychanalytique du sacrifice, par exemple l'idée que la mise à mort consiste à « fixer la culpabilité » pour éliminer le mal (Rosolato, 1987 : 64).

Ce genre de surdétermination ne rend pas compte de la malléabilité des opérations rituelles, toujours réinterprétées et réinterprétables : dans le cas du *kourban*, le savoir faire rituel consiste aussi en la capacité à diversifier les significations et à mobiliser différentes explications de la mise à mort en fonction du contexte. Il existe autant de « mises en sens » de la mort animale que de manipulations de son statut : non seulement la faute ou la sacralisation, mais aussi l'honneur, voire la justification économique ou purement festive : le fait d'être propriétaire de l'animal implique que l'on peut en disposer, sa domesticité le prédestinant à cet usage. La mise à mort répond en même temps à une multitude de desseins qui ne s'assignent pas tous une priorité religieuse : ce qui fait plus ou moins sacrifice, c'est plutôt une sorte de tension entre « mort proche » et « mort éloignée ».

### **De la chose au sujet en passant par l'objet**

Si les interdits alimentaires musulmans s'expliquent par l'impératif de « juguler l'animalité » (Benkheira, 2000), la mise à mort consiste simultanément à « éloigner l'humanité ». L'abattage et le sacrifice peuvent être vus comme deux opérations différentes de transformation de l'animal en chair, dans lesquelles la mort animale reste un moyen, un mode transitif, et non une fin en soi. Le sacrifice insère l'animal dans une trame signifiante qui « explique » et justifie sa mort, qui qualifie positivement l'animal et sa

mort. Par rapport à l'ensauvagement dans la chasse (Hell, 1994) ou la réification dans l'abattage non-rituel (Vialles, 1992), la divinisation opère une mutation de l'animal ou de l'être vivant en objet « bon à sacrifier ». Ces façons opposées d'éloigner la victime de son « humanité » potentielle (en faire une chose ou un dieu, pour résumer) visent à éviter le meurtre, cette « horreur » qui renvoie inévitablement à la question du suicide, puisque le meurtre est meurtre d'un homme, donc de soi.

L'animal sauvage ou l'animal de boucherie sont tués pour leur statut non-humain (sauvagerie, férocité, nocivité, etc.), mais pas seulement ; ils peuvent aussi l'être par une pure objectalité qui les range parmi les « choses de la nature » dont on peut disposer en toute liberté, purement techniquement (le statut de « viande sur pattes », de produit industriel, d'animal de boucherie). L'offrande sacrificielle n'est pas moins « tuable » pour sa non-humanité, mais de manière toute différente, en tant qu'elle est élue, bénie, sanctifiée, choisie. Le sacrifice articule l'objet et le sujet : il n'est pas purement et simplement une violence, car il instaure des « sujets » dotés d'une fonction de représentation de la communauté sacrificante. Il relève d'une conception de la mort valorisante, au sens propre : l'offrande, la consécration, la mise à mort, le partage, la consommation créent la « valeur » rituelle qui rejaillit sur les sacrificants.

Cette potentialité créatrice du sacrifice empêche de le résoudre à la destruction, à la pure manipulation destructrice d'un objet ou d'une chose, et impose de prendre en compte le statut de la victime, jamais purement passive ou niée. Si l'abattage artisanal fait pencher l'animal du côté de l'objet, qui peut avoir une valeur sentimentale, économique, patrimoniale, historique, esthétique, l'abattage industriel traduit le rejet de l'animal du côté de la *chose*, précisément de la chose sans valeur aucune, ni positive, ni négative ; il n'y a plus alors ni meurtre, ni sacrifice, ni chasse, mais seulement un usage de la *chose*. Le sacrifice, quant à lui, retranche la victime de son statut de chose ou d'objet pour la faire accéder à *autre chose*. C'est davantage le processus inverse, consistant à ravalier un sujet au rang d'objet, qui fait violence : le fait de disposer d'autrui comme d'un objet<sup>340</sup>. Ni purement objet, ni purement sujet, le support sacrificiel n'est pas simplement objet d'échange mais aussi sujet du don. Dans tous les cas, il articule des passages de l'un à l'autre, il se présente comme un opérateur de transformation. En l'opposant au meurtre comme destruction, on saisit mieux la dimension créatrice du sacrifice, qui veut que la mort n'est jamais donnée en tant que telle, mais en ce qu'elle fonde des valeurs supérieures.

### Sang sauvage, sang domestique

Le sacrifice est aussi une prestation sociale au sens normatif, dans laquelle apparaissent

---

<sup>340</sup> Dans ce cas, l'usage, à tous les sens du terme, n'est jamais loin : « Est-il licite d'écorcher un être humain et de se servir de sa peau, demande un jour un fidèle à un mufti maghrébin ? "Il n'y a pas pire supplice pour un homme, répond ce dernier, que l'utilisation de sa peau, de la peau d'un de ses parents ou de la peau d'un de ses semblables comme un instrument parmi d'autres. Dès cet instant il est assimilé au bétail qui a été créé pour son propre usage" » (Wansharísî, cité par Benkheira, 1999 : 74, note 22). Godelier relate le cas d'un chef mélanésien capturé et tué, que l'on a dépouillé auparavant d'un collier comme s'il s'agissait d'un trophée : « traiter le chef Kailaga comme un *mwali*, c'est affirmer explicitement l'équivalence entre une victime humaine et un objet *kula* » (Godelier, 1996 : 123).



différents niveaux d'organisation des relations entre les hommes et le(s) destinataire(s) : qu'il s'agisse d'une alliance ou d'une rupture, le sacrifice porte sur un bien constitué comme commun. Il n'est pas surprenant que pour les religions du Livre, l'animal sacrificiel soit domestique, dont la principale caractéristique est l'humanisation de ses rythmes et modes de vie, son articulation entre milieu naturel et monde social. Sans être confondu avec l'homme, l'animal domestique fait partie d'un « monde humain », celui de la propriété, de la ferme, de la maisonnée, du troupeau : il est soumis à la loi, humaine par délégation divine, de ce monde-là.

L'animal domestique participe d'un « cosmos » domestique dans lequel sa vie quotidienne et toutes les fonctions qu'il remplit au sein de ce monde, reproduction, alimentation, mais aussi valeur économique, affective, rituelle, etc. sont tout aussi réglées que celles des hommes. Par cette symétrie avec l'homme, « l'animal domestique se révèle particulièrement bon pour penser les différences sexuelles et produire, à travers une série d'interdits, la hiérarchie des sexes. (...) L'animal domestique est bon pour penser et bon pour interdire, c'est à dire qu'il intervient, à partir de classifications de l'animal lui-même ou de ses produits, le lait, la viande, le sang, etc., pour classer et identifier les groupes humains à travers une série de codes qui établissent les distinctions et créent les identités » (Bonte, 1995 : 233).

Ce n'est pas le cas dans la chasse qui, si elle contribue à fonder des hiérarchies sociales, par exemple entre hommes et femmes, procède d'une mort excentrée, située en dehors du monde social comme espace de normes collectives. Cela ne veut pas dire que la chasse est une pratique asociale, ou que l'animal sauvage n'est pas socialement perçu, mais à la différence du domestique, il n'est pas un animal « cultivé », à tous les sens du terme : il ne se comporte pas de manière « civilisée » ou « mesurée », car la « sauvagerie » est affaire d'absence de mesure au sens social du terme, tout comme le chasseur est pris par une fièvre qui l'ensauvage et lui fait perdre toute mesure sociale (Hell, 1994).

Comparée à la domesticité, la chasse met potentiellement en cause l'ordre conquis sur la nature, par ses excès même ; par opposition à l'élevage, la prédation renvoie à une nature sauvage dans laquelle l'homme et l'animal sont sur un pied d'égalité et de rivalité (Descola, 2005 : 85-86). Animal sauvage et animal domestique sont incarnés et incorporés différemment : leur chair même, leur sang, leur mode de préparation, de consommation, de digestion dépendent de leur statut (Hell, 1994 ; Méchin, 1991 ; Dalla Bernardina, 1991).

La chasse suppose une homologie entre l'homme et l'animal en quelque sorte inverse de celle du sacrifice. Dans le sacrifice, c'est l'animal qui va à l'homme, s'intégrant à la sphère domestique jusqu'à en constituer le symbole dans son offrande. Cela nécessite une codification rituelle, dans l'espace et le temps, de l'effusion de sang : concrètement, il faut un espace de mise à mort, qui dans le cas du *kourban* sera socialisé, susceptible de servir de carrefour entre le social et le religieux. Cette dimension sociale consiste autant à sanctionner collectivement le sacrifice, qu'à le rendre témoin d'un ordre social hiérarchisé (ordre des possessions, propriétés), en le fondant éventuellement en Dieu.

Dans la chasse, c'est l'homme qui va à l'animal, s'identifie à l'animal (au lieu de l'identifier à soi dans le sacrifice) et « retrouve » une parenté naturelle avec le monde sauvage (Hell, 1994). Sa rencontre et sa mise à mort supposent de sortir de l'espace commun à la fois socialement, physiquement et mentalement, pour devenir l'égal de l'animal sauvage. La proximité entre le comportement « sanguinaire » de ces deux prédateurs que sont le chasseur et le violeur (« Orion chasseur sauvage qui extermine les bêtes sans observer aucune limite et qui, parallèlement, poursuit les nymphes pour les violer – dans les deux cas pour répandre le sang », Roux, 1988 : 126) renseigne aussi sur le type de sang que l'on rencontre dans la chasse : le « sang noir », « ontologiquement antinomique au sang de la Nouvelle Alliance, versé pour établir la religion triomphante » (Hell, 1994 : 168).

La différence du statut accordé à la victime se traduit donc en différents modes de mise à mort : chasser n'est pas abattre, qui n'est pas sacrifier, et chaque mode « crée » un sang spécifique. La mort de l'animal est adaptée à ce qu'il représente : on n'abat pas un agneau d'un coup de fusil, on n'égorge pas un chien, on saigne un cochon, etc. A la différence du sang et de la chair dociles de l'animal domestique sacrificiel, tout entiers au service de la collectivité humaine (comme le lait, la peau, etc.), de l'animal sauvage on ne maîtrise rien avant sa mort, ni le sang, ni le lait. La spécificité du gibier réside entre autres dans « la difficulté de le saigner correctement » (Poplin, 1988 : 164), ne serait-ce que par l'absence d'un espace social adapté. Comme « pratique du sang », la chasse s'apparente à un ensauvagement désocialisant, là où le sang sacrificiel, caractérisé par son usage sacré et instituant, comporte une dimension éminemment socialisante.

Entre meurtre et sacrifice, c'est donc un certain usage de la victime qui est en jeu, en fonction duquel vont varier le rapport à la nourriture (prescriptions ou interdits), le mode d'accès (tuer ou sacrifier) et le mode de consommation de la nourriture (dévoration ou communion). « La pureté du sacrifice et la bonne odeur dépendent de la saignée et de la cuisson » (Hell, 1994 : 72) : chaque type de mise à mort produit son sang spécifique, mais on peut aussi bien dire que chaque animal, en fonction de la mise à mort qui lui est associée, a un sang spécifique qui le destine à un usage social déterminé. Ainsi, en Europe, le gibier n'est quasiment jamais sacrificiel.

De chaque manière de convertir la vie en chair, en passant par la mort, découlent des modes culinaires et alimentaires. En tant que « faire sacrifice », le *kourban* est une forme domestiquée, de la mort animale : il renvoie à un espace-temps, des animaux, des fonctions sociales, des implications votives, des procédures techniques, des modes d'échange et de relation spécifiques. Domestication, possession, commensalité sont des indicateurs du monde symbolique et social dans lequel le *kourban* prend son sens.

### **L'animal autosacrificiel : rupture et changement du régime sacrificiel**

Le mythe de l'animal autosacrificiel, largement attesté dans les Balkans, permet d'illustrer la rupture sacrificielle du sauvage au social. Il s'agit de l'histoire d'un animal qui se présente de lui-même pour qu'on le sacrifie, que les hommes égorgent sans respect, ce qui provoque différents malheurs. L'animal en question peut être un élan ou un cerf (Kyriakidis, 1917), envoyé par Dieu, qui vient s'offrir en sacrifice, et que l'on ne laisse pas

se reposer, l'égorgeant à la hâte : suite à cette méconduite provoquée par la glotonnerie, Dieu ou les saints, courroucés, cessent d'envoyer l'animal autosacrifié, ce qui explique que les hommes offrent dorénavant l'un de leurs animaux. Ce motif légendaire, largement diffusé dans le monde grec médiéval, a été réadapté d'une culture religieuse à l'autre : ainsi de la légende du cerf qui vient de lui-même pour le *Kourban Baïram* (Blagoev, 1996).

Dans l'une des variantes, le cerf envoyé tous les ans par Dieu se fait attendre : c'est pourquoi on le tue dès son arrivée, avec précipitation. Devant l'avidité des hommes, Dieu n'envoie plus le cerf et, depuis, on sacrifie des animaux domestiques. Une autre variante, toujours grecque, met en scène un bélier sauvage, offert par saint Mamas pour que ses viandes soient distribuées aux pauvres. Un jour, on égorge l'animal sans lui laisser le temps de reprendre son souffle, ce qui met le saint en colère : il n'enverra plus de bélier et les hommes devront égorger des moutons (Georgoudi, 1979 : 296-299).

Différents détails émaillent cette histoire de l'« animal autosacrifié » : il vient de lui-même dans le village, pose la tête sur la pierre sacrificielle ou offre la gorge au couteau et se laisse mettre à mort. Si on ne le laisse pas se reposer, si on le tue sans égards ou précipitamment, si on ne le nourrit pas, l'animal ne revient pas. Il se laisse tuer à des fins divines, de même que la nature se laisse utiliser par l'homme, mais, tout comme elle, il exige respect et reconnaissance, autrement dit une forme de consécration.

Ce motif vient en contrepoint du bélier d'Abraham : dans les deux cas, la mise à mort suppose une réciprocité, une alliance dans le cas d'Abraham, une sorte de contrat naturel dans le cas de l'animal autosacrifié. Mais alors qu'Abraham se soumet lui-même à Dieu, dans le cas de l'animal autosacrifié les hommes, par précipitation et avidité, en viennent à commettre un meurtre. Si l'animal domestique est clairement situé entre l'homme et Dieu, l'animal sauvage est toujours à la lisière du meurtre. L'une des dimensions qui mérite attention est l'intention que l'on prête à la victime, la disposition à l'égard de son sacrifice : la victime l'est en toute connaissance de cause et au cours de la ritualité sacrificielle, on s'attache à emporter cet agrément de la victime, à le constater ou à l'interpréter.

Dans sa docilité, la victime est dotée d'une personnalité, et surtout d'un profil sacrificiel qui rend inexorable son destin et qui déresponsabilise le sacrificateur. La mort de l'animal sacrificiel n'est jamais arbitraire ou injuste : elle est nécessaire. De multiples épisodes mettent en scène cette « bonne volonté » qui confine à l'autosacrifice, et qui résout la mort à la volonté de la victime, le sacrifiant devenant parfois un simple exécutant. Cet ensemble de légendes peut être compris comme la métaphore d'un changement du régime sacrificiel, servant de mythe fondateur à la pratique du *kourbani*. Si auparavant, dans un passé non identifié, l'homme ponctionnait dans son environnement ce qui servait à sa subsistance, il est désormais tenu de sacrifier un animal lui appartenant, en guise de réciprocité. L'appropriation par avidité de l'animal autosacrifié symbolise la rupture du contrat naturel, qui rend nécessaire le sacrifice, une forme de restitution de la propriété.

### III Nourriture terrestre, nourriture céleste

---

#### 1) La cuisine : socialiser pour incorporer

### La cuisson comme passage

Notre appréhension du *kourban* s'appuie entre autres sur l'idée qu'il constitue un rituel en partage, mais aussi un opérateur de distinction, entre traditions chrétienne et musulmane. Il ne s'agit pas seulement de comparer des pratiques mais de saisir en quoi, dans un même genre rituel, ces pratiques s'entrecroisent, se rapprochent et se distinguent. Si, pour expliciter la mise à mort, nous avons eu recours à la tradition sacrificielle musulmane, nous mobiliserons principalement la tradition chrétienne pour appréhender la dimension commensale. Le *kourban* est un rite alimentaire : son produit concret est la chair et les différentes préparations culinaires auxquelles elle donne lieu ; son accomplissement consiste en repas et actes communiels.

C'est par une chaîne globale d'opérations incluant l'être vivant, le sacrifice, le partage et la consommation<sup>341</sup>, que s'accomplit le passage du naturel au spirituel, le problème central étant : comment faire du vivant une nourriture ? L'articulation de toutes ces phases réalise l'équilibre entre vif, nutritif et votif. Alors que dans le *kourban* musulman, le sacrifice est la forme licite de l'accès aux chairs, la sanction religieuse du *kourban* chrétien est une « bénédiction d'un repas de fête »<sup>342</sup>. Ainsi, « le *papas* bénit la nourriture à partir de formules contenues dans des livres liturgiques. Des prières "pour le sacrifice d'un bœuf" existent dans les manuscrits byzantins à partir du VIII<sup>ème</sup> siècle » (Papamanoli-Guest, 1991 : 98). L'inscription chrétienne du *kourban* s'effectue clairement dans et par le champ communiel.

Le rapport à la nourriture sert d'interface entre le domaine privé et le domaine public, tout comme il peut relever simultanément du liturgique et du festif. Les modalités de sa consommation en témoignent : elle prend place à la fin, hors de l'église proprement dite (dans la cour), lorsque l'intensité religieuse de la bénédiction s'abaisse, laissant place à une rencontre collective joyeuse. D'autre part, la participation sous forme de nourritures offertes constitue une forme d'expression personnalisée d'une foi représentée par le mets culinaire préparé à la maison et mis en commun. Le rapport sacralisé à la nourriture et sa conversion en objet rituel, peuvent être compris en regard des relations qui lient l'église à la maison, le collectif et le privé, l'intime et le communiel : dans le plat partagé s'effectue la transition d'un ordre à l'autre, et les relations entre les deux.

<sup>341</sup> Jusqu'aux déchets qui, dotés d'une efficace rituelle, sont inclus dans cet espace-temps : ainsi, on dit qu'« il ne faut rien laisser du *kourban* », que « les os sont versés dans l'eau », « mis dans un trou » ou « jetés dans une fourmière », invoquant à chaque fois des raisons circonstanciées (par exemple la fertilité : qu'il naisse autant d'animaux qu'il y a de fourmis).

<sup>342</sup> « Jésus-Christ notre Seigneur, regarde ces nourritures (ou ces animaux si vivants) et sanctifies-les comme tu as sanctifié le bélier que le fidèle Abraham t'as amené, et l'agneau qu'Abel t'a offert pour la fertilité, et comme tu as daigné leur donner satisfaction de ce qui a été sanctifié et béni par toi. Ainsi, que nous ayons satisfaction de tes dons (biens) parce que tu es la nourriture véritable et celui qui dispense les biens. Voilà pourquoi nous te glorifions avec ton Père sans début et le très saint, doux et vivifiant – ton Esprit, maintenant et toujours pour des siècles et des siècles, amen ». Prière dite par *Otetz Kostadin*, prêtre à Maritza (massif de Rila), traduction Bojidar Alexiev. Pour un repas de poisson, le début devient : « Jésus-Christ notre Seigneur, regarde ces plats de poisson et sanctifies-les comme tu as sanctifié les cinq pains et les deux poissons dont se sont rassasiés cinq mille hommes... » avant de poursuivre de la même manière.

Le produit alimentaire du rituel existe précisément en vue de l'échange, de la consommation, de la distribution. La cuisson, passage de la nature à la culture (Lévi-Strauss, 1964), est également passage au pur et au consommable (Détienne et Vernant, 1979 ; Malamoud, 1989). La cuisine marque le passage de l'animal à la nourriture, et en cela elle constitue le travail du *kourban* sur la promesse, sa transformation en produit disponible pour l'homme. La cuisson du monde signale l'artefact, la *fiction* du monde. Le sacrifice est ainsi censé incarner dans la victime le processus fondamental du passage de la mort à la vie et de la vie à la mort : donnant sens à la mort, il donne également sens à la vie. La cuisson est une gestation, et la gestation une cuisson. Cette homologie du ventre et du four, de la gestation et de la cuisson, présente dans l'hindouisme (Malamoud, 1989), est également répandue dans les Balkans (Brouskou, 1988).

De nombreux rituels utilisent le four comme opérateur de la « renaissance » d'un enfant qui devient par là conforme à la maisonnée : le four serait un second ventre qui transforme l'enfant, et souvent le divinise lorsqu'il est offert en *kourban* et assimilé à une offrande pascalle. Avant d'accéder au statut d'individu, l'enfant est un produit de la maisonnée, et à ce titre inséré dans une économie ; lorsque des déséquilibres se font jour (stérilité, enfants morts-nés), il faut les corriger rituellement. La première socialisation de l'enfant consiste ainsi à le transformer pour le maîtriser, sous peine qu'il mette en danger la maisonnée. C'est le cas lorsqu'on l'accuse d'adelphophagie : un enfant unique est soupçonné d'avoir mangé ses frères et sœurs, et il faut le mettre au four pour enrayer son instinct de dévoration (Brouskou, 1988).

Initialement, l'enfant est un être indéterminé que l'on façonne, mais que l'on peut aussi promettre, échanger, donner, voire vendre : « en cas de stérilité, on promet à Dieu l'enfant espéré ; en cas de maladie, on le lui promet pour qu'il guérisse ». Les promesses impliquant des enfants les mettent toujours dans la position d'une offrande, dont l'une des formes consiste à laisser l'enfant au service d'une église : « l'enfant qui subit ce rituel se trouve ainsi assimilé à un animal domestique marqué (clochette) ».

L'assimilation de l'enfant à l'agneau peut prendre un tour encore plus explicitement sacrificiel : « dans une autre forme de vœu le père, pour que le saint le guérisse, promet d'égorger un animal, le plus souvent un agneau, le jour de la fête du saint ; il s'agit d'un animal précisément désigné qui ne peut être remplacé par un autre, même plus valorisé. La bête, marquée, circule librement dans le village, soignée par tout le monde (...). Elle sera sacrifiée le jour de la fête du saint et sa chair consommée lors d'un repas commun. L'animal est dit *kourbani* "don". Cette substitution évite ainsi d'engager l'enfant lui-même dans un contrat avec Dieu : le père "fait des sacrifices" pour garder son enfant » (Brouskou, 1988 : 83-84).

On raconte souvent qu'un étranger pauvre se présente dans une maison et manifeste le désir que l'enfant du foyer lui soit présenté en guise de nourriture : l'hôte, dénommé Abraham, ne pouvant se dérober aux lois de l'hospitalité, s'exécute, immole l'enfant puis le met au four. Mais lorsque l'on ouvre le four, on découvre l'enfant sain et sauf, rayonnant d'une lumière dorée, couronné et muni de différents attributs (une pomme d'or, un livre, un sabre...). En filant toutes les métaphores du récit, on peut y voir en condensé et par analogie l'Annonciation, la Nativité, la Passion, la Résurrection et la Transfiguration, le

tout sur une trame « abrahamique ». La cuisson de l'enfant suggère ici que l'enfant renaît magnifié par son sacrifice<sup>343</sup>.

Mary Douglas cite un article éloquent consacré à la nourriture rituelle en Inde : « dès qu'un homme se sert d'un objet, celui-ci devient une partie de lui, et participe de lui. L'appropriation est beaucoup plus intime dans le cas des aliments. L'appropriation précède l'absorption, elle accompagne la cuisson. La cuisson implique l'appropriation totale de l'aliment par les membres de la famille. On dirait presque qu'avant d'être "absorbé intérieurement" par l'individu, l'aliment a été prédigéré collectivement par la cuisson. On ne peut partager les aliments préparés par autrui sans partager la nature d'autrui. C'est là un des aspects du problème. L'autre est que les aliments cuits sont extrêmement perméables à la pollution » (2001 : 141-142).

Le mode de cuisson indique le type de prestation sociale et sacrée à laquelle on se livre : au sein des catégories culinaires, le bouilli s'oppose au rôti comme le cuit s'oppose au cru (Lévi-Strauss, 1964). « Contrairement à l'agneau pascal qui, à l'instar des sacrifices de l'Antiquité, est grillé à la broche, le veau entier [le « veau communautaire » offert à saint Charalambos], y compris le gras, sera coupé en morceaux, mélangé à du blé et bouilli toute la nuit dans d'énormes chaudrons » (Papamanoli-Guest, 1991 : 98). La distinction entre sacrifice privé, familial et sacrifice public, collectif, apparaît ainsi dans la cuisine sacrificielle, le rôti s'opposant au bouilli.

Le bouilli relève du collectif et d'une gestion publique des conduites alimentaires : le *kourban* collectif est réalisé avec beaucoup d'ingrédients débités en petits morceaux de taille sensiblement égale. Réduite à des parts de viande de même volume, coupées de la même manière, l'offrande n'est plus identifiable. Le bouilli est communautaire : il permet des portions égales d'une nourriture homogène, que l'adjonction d'eau dilue en unifiant.

<sup>343</sup> On en trouve des illustrations évidentes dans les chants traditionnels bulgares suivants, mis en évidence par Assia Popova : « L'étoile brillante s'est levée, celle qui fait chanter les coqs et qui réveille les jeunes épouses. Ivantcho alors lui adressa une prière : Ma chère étoile brillante, je t'adresse ma prière que je demande de transmettre à Dieu. Demande au Seigneur qu'il m'accorde un enfanton mâle très désiré. L'étoile s'adressa à Dieu : Seigneur très cher, Seigneur, Ivan m'a demandé de te prier de lui donner un enfanton mâle chéri. Qu'il reste en vie pendant trois ans, ensuite il te le rendra, comme à un agneau de saint Georges il lui coupera la tête et le fera cuire au four. Le Seigneur consentit, lui donna de bon cœur l'enfant mâle si désiré. Stoïantcho grandit, grandit, il atteignit l'âge de 3 ans. Sa mère se mit à chauffer le four, ses larmes éteignaient le feu; son père se mit à aiguiser le couteau, le couteau mouillé de larmes se rouillait. Stoïantcho s'approcha de sa mère, à sa mère il demanda : Ma mère, ma chère mère, mon père aiguisait son couteau, son couteau se rouillait de larmes. Pourquoi son couteau se rouille? Stoïantcho s'approcha de son père, et il demanda à son père : - Père, mon vieux papa, maman allumait le four, ses larmes éteignaient le feu. Pourquoi le feu s'éteint ? Le père dit à Stoïantcho: Tu es obtenu de Dieu par prière, tu es promis au Seigneur. Nous couperons ta tête comme à un agneau de saint Georges. A peine il prononça ces paroles, que le ciel bleu s'est ouvert et Dieu fit descendre, fit suspendre trois escarpolettes, et dans la troisième il y avait un bélier de trois ans : pour qu'ils égorgent ce bélier. Dans une autre variante chantée et dansée à Pâques, le héros dénommé Stoïan prie dieu de lui donner un enfant qu'il promet d'offrir en sacrifice à la Saint□Georges: Dieu entendit sa prière, saint Michel l'enregistra, Dieu lui donna un garçonnet, on l'appela Nikoltcho. Nikoltcho grandit, grandit, il dit "maman" et "papa". Le jour de la Saint□Georges arriva, l'église de saint Georges. Sa mère se mit à allumer le four, son père se mit à aiguiser son couteau. Nikoltcho dit à son père : - Pourquoi ce couteau, mon père, tu veux faire des chaussures, ou bien tu veux m'égorger? Son père lui coupa la tête et le jeta au four. Lorsqu'on ouvrit le four, on vit Nikoltcho assis sur une chaise, il roulait une pomme d'or » (Popova, 1995 : 162-163).

En revanche, le rôti (*petcheno* au four, *tchevermé* à la broche), de mise dans le *kourban* personnel, met en œuvre des conceptions privatives et exclusives : il n'accomplit pas cette compénétration alimentaire qui rend le bouilli plus homogène et sans aspérités pouvant distinguer les parties entre elles et surtout conserve l'animal entier. De bout en bout, il s'agit de conserver à l'offrande son intégrité. Enfin, il ne se donne pas de la même manière que la *tchorba*, distribuée à la communauté réunie par des représentants de la communauté villageoise : il est apporté par une personne ou une famille.

Désignant un espace commensal collectif pour le premier, privatif pour le second, *tchorba* et *petcheno* ne relèvent ni de la même échelle sociale, ni du même genre de prestation. Entre les deux modes de cuisson, c'est déjà des rapports fluctuants et variables entre communauté et société qu'il s'agit, des limites qu'on assigne au soi et à l'autre, des pratiques d'inclusion et d'exclusion que permet la ritualité alimentaire. Nous avons vu d'autre part que le rapport entre le cru et le cuit peut être conçu en fonction de l'usage social, distributif et commensal des chairs sacrificielles.

La lisière entre le cru et le cuit est notamment saisie dans le cadre d'une réflexion sur l'échange et le don : selon qu'il est brut ou apprêté, mis en circulation ou consommé en commun, le produit du sacrifice peut autant servir à ménager les distances qu'à opérer la proximité. Là où le don de chair crue indique une sortie hors de la sphère rituelle d'une partie de son produit, la cuisine et la commensalité s'apparentent à un entre-soi au sein duquel on partage les mêmes valeurs par l'intermédiaire d'un même repas<sup>344</sup>. La cuisine comme élaboration se distingue de la chair comme objet de don.

Si « les aliments sont aussi des signes, qui déploient leur fonction communicative surtout pendant les fêtes » (d'Onofrio, 1998 : 203), une distinction peut être esquissée entre régimes alimentaires conventionnel et festif, quotidien et exceptionnel. C'est souvent dans le cadre cérémoniel que s'exprime la tradition culinaire : l'espace-temps de la conformité à la communauté, dont la réunion ponctuelle s'inscrit en rupture avec les temps dissociés et morcelés du quotidien, comme dans l'exemple des juifs d'Algérie (Bahloul, 1983). Les codes alimentaires sont significatifs des relations qu'entretient une communauté à sa propre ritualité, car ils renvoient à des prescriptions morales et religieuses contribuant à l'identifier autant qu'à la différencier : en ce sens, il est possible de parler d'« étiquettes alimentaires du soi et de l'autre » (Váltchinova, 1998a). La portée classificatoire des usages alimentaires concerne les manières de cuisiner, de manger et leurs implications religieuses ou symboliques<sup>345</sup>.

Ces attributs, véritables critères culturels, incluent entre autres des considérations géographiques, économiques et morales, mais aussi techniques, lorsque par exemple « les auteurs classiques universalisent l'usage des boissons alcoolisées sur la base de

<sup>344</sup> En revanche, des termes d'opposition tels que cru et cuit, qui indiquent le passage de la nature à la culture, semblent ne pas fonctionner dans le cas de l'hostie. A l'inverse des chairs animales, qu'il s'agit de faire passer du vif au nutritif, la chair de Dieu ne se cuisine pas : la transsubstantiation la rend, non pas consommable au sens alimentaire, mais eucharistique, purement spirituelle.

<sup>345</sup> Dans l'Antiquité grecque, les Thraces et les Scythes sont régulièrement décrits comme « mangeurs de lait » (*galaktofagoi*) ou « buveurs de vin » (*oinopotès*), usages qui témoignent de la barbarie ou de la sauvagerie de ces non-grecs, i.e. non-civilisés (Váltchinova, 1998a).

céréales fermentées (...) et les attribuent exclusivement aux “barbares” » (Vältchinova, 1998a : 13). Mais c’est aussi d’usages différenciés d’un même aliment que l’on tire des conclusions en termes d’identité ou d’altérité, recherchant des critères plus fins de différenciation, tels que la mesure ou la démesure : « la consommation de vin – encore plus sa consommation immodérée, est liée en principe avec le souverain thrace » (p.15)

<sup>346</sup> .

La présentation et l’agencement des aliments, les postures et les comportements adoptés lors de la consommation, les significations sociales et culturelles qui circulent entre les mets, les convives et tous les événements qui ponctuent le repas indiquent ce que l’acte de manger veut dire dans des circonstances et pour des acteurs sociaux déterminés <sup>347</sup> . Autant de caractéristiques alimentaires de l’autre ou de l’altérité. La nourriture socialise, civilise, sexualise différemment : l’eau et le pain sont traditionnellement l’apanage des femmes, tandis que le vin et la viande sont celui des hommes (Herzfeld, 1985 : 126). Des chansons de *haïduti* font référence au repas par excellence : « *petcheno agne i tcherveno vino* (agneau rôti et vin rouge) » (Nenov, 1998 : 58), situant la viande et le vin du côté des hommes <sup>348</sup> .

### Une carte du mangeable

Les économies alimentaires rituelles s’inscrivent dans des régimes socio-alimentaires plus vastes, que l’on peut caractériser en fonction de différents critères du « manger » :

<sup>346</sup> Cela nous mène à considérer la question des « frontières alimentaires », de leur gestion et de leur franchissement. Plus l’écart sensible, patent ou objectif entre les « mangeurs » diminue, plus le besoin de recourir à des distinctions subtiles et variées se fait sentir : si entre l’homme et les herbivores, peu de points communs sont observables, l’écart diminue entre l’homme et les omnivores ; et au sein du genre humain, les distinctions varient selon de multiples critères d’éloignement ou de proximité : ainsi par exemple de l’anthropophagie (réelle ou symbolique), constante de l’accusation de « sauvagerie », de la consommation du vin ou du sang qui sépare les juifs et les musulmans des chrétiens, de l’observance ou la non-observance des prescriptions telles que consommer du poisson le vendredi, ou des régimes alimentaires variant dans les détails qui renvoient à des appartenances sociales plus ou moins définies, significatives, déterminées et déterminantes (ville ou village, région, classe sociale, etc.). Une échelle formelle, déclinable de multiples manières, dont les dérogations marquent autant d’écarts significatifs par rapport à des normes desquelles on s’affranchit plus ou moins : c’est le cas de ces confréries musulmanes hétérodoxes qui pratiquent la consommation rituelle d’alcool (Mikov, 1998). C’est aussi le cas des sectes qui, dans l’Antiquité, pratiquaient la dévoration ou, inversement, l’abstinence de tout aliment carné par opposition au régime sacrificiel officiel : les milieux orphiques et pythagoriciens, végétariens, d’un côté, le dionysisme prônant l’omophagie ou la dévoration d’un être vivant, de l’autre sont deux extrêmes qui « délimitent le système quant à ses interdits majeurs » (Détienne, 1979 : 13-17).

<sup>347</sup> En Occident, « au XVII<sup>e</sup> siècle est apparu un interdit sur l’aliment touché par autrui. Cet interdit exprime non pas une distanciation par rapport à l’aliment [mais] par rapport aux autres convives. (...) Ainsi le couvert individuel élaboré au XVII<sup>e</sup> siècle (...) traduit une distanciation des convives entre eux. Il est le signe d’une affirmation de l’individu par rapport au groupe » (Gourarier, 1986). « Le couvert individuel succède à la vaisselle collective de la même façon qu’à la comptabilité médiévale par feux succèdent les statistiques par individu » (Delumeau, cité par Gourarier, 1986 : 97-98).

<sup>348</sup> D’un côté comme de l’autre, il est renvoyé au modèle sacré du sang et de la chair : la transsubstantiation réalise d’un certain point de vue l’union des contraires ou des pôles, l’accord entre des plans de réalité dont la séparation ordonne le monde.



interdits ou prescriptions, consommation courante ou festive, association ou au contraire séparation d'aliments, critères gustatifs (sucré, salé, fort, doux, amer, etc.), qualification des repas (*sloujba* : repas cérémoniel, *trapeza* : repas festif, etc.) et des contextes alimentaires (*kuhnia* : cuisine, *zavedenie, restaurant* : restaurant...). En Bulgarie, lors d'un repas de fête, ou tout simplement une réception, on mange lentement, avec parcimonie, en privilégiant des toasts réguliers, ce qui n'empêche pas l'ivresse ni l'amusement, au contraire, mais en tout cas on prolonge le moment passé à table, on étale la prise de nourriture, à la différence du *kourban*, mangé ensemble dès que distribué, comme on accomplit un acte rituel.

Un mets comme le *kolivo*, à base de blé bouilli auquel sont ajoutés divers ingrédients sucrés (miel, fruits secs, sirop, etc.)<sup>349</sup>, sert exclusivement aux commémorations funéraires. L'eau et le blé (sous forme de pain surtout) sont également des ingrédients basiques, présents à toute occasion et selon des registres variés : l'eau bénite est conservée à la maison, pour un usage alimentaire ou cérémoniel (aspersion, onction, etc.)... Enfin, on établit une distinction entre la *kourban tchorba* telle que servie dans les restaurants et celle que l'on prépare au village dans un cadre rituel. Un cuisinier de Dospeï (région de Samokov) explique que la *kourban tchorba* des restaurants inclut des ingrédients, que lui n'utilise pas pour la préparation des grands *kourbani*<sup>350</sup>.

Se dessine une carte du mangeable et du buvable, dont les « reliefs » sont multiples : échange, partage, distribution, offrande, conservation ou au contraire dilapidation, type de cuisson, type de goût recherché (sucré, salé, amer, doux, épicé, neutre...), insertion plus ou moins marquée dans un cadre liturgique. Certains ingrédients tels que la viande, l'eau, le sel, le pain ont une place ou une valeur symbolique spécifique. Si la *kourban tchorba* est souvent riche en légumes, huile, condiments, il existe des pratiques commensales qui déterminent davantage la qualité du *kourban* en fonction de sa « simplicité » culinaire : le *kourban* ne consiste alors qu'en la viande bouillie dans l'eau sans autre assaisonnement qu'un peu de sel, l'une des composantes d'un repas religieux festif, qui reçoit la bénédiction avant d'être ajouté aux mets.

La valeur de l'animal y est toujours en rapport avec sa santé, assimilée à sa grosseur et son caractère gras, mais la préparation se « radicalise » en quelque sorte et les ingrédients se réduisent au strict minimum : c'est le cas du *kourban* des *nestinari* du village de Bâlgari, seulement composé de viande, d'eau et de sel. La spécificité rituelle du plat *kourbanique* est alors marquée par une rigueur culinaire qui semble impliquer le minimum de transformations de la chair sacrificielle en aliment, comme si cette transformation risquait, dans ce cas précis, de refaire basculer la chair du sacré vers le

<sup>349</sup> Une pratique répandue en Méditerranée, « un don votif de blé cuit et parfumé est offert le jour de la Toussaint et le Vendredi Saint aux personnes sortant de l'église, mais aussi aux amis musulmans » (Kanafani-Zahar, 2001 : 434).

<sup>350</sup> Pour l'anecdote, on trouve aux côtés d'autres plats « typiquement bulgares » (*salade chopska, guvetch, kiopoulo, banitsa*) une recette du « *kurban* », ou « soupe d'agneau », dans une rubrique de la chaîne Arte intitulée « cuisines des terroirs », qui entend valoriser « l'Europe culinaire ». « La poitrine d'agneau est un morceau assez bon marché et riche en fibres musculaires qui permet de réaliser un excellent potage. Le *kurban* doit avoir la consistance d'une goulache assez liquide ». Le terme *kourban* est ainsi employé sans aucune référence à son contenu religieux, mais comme une spécialité gastronomique.

profane, du sacrifice vers l'alimentaire : « juste le *kourban* et rien d'autre ».

La distinction la plus ferme se situe entre le *blajno* (gras) et le *posteno* (maigre) : lié à l'animal, le gras constitue le registre du mangeable par excellence lors du *kourban*. La chair peut ainsi être associée ou opposée aux légumes, en fonction d'une conception des différents types d'aliments selon leur position dans l'échelle à la fois matérielle et spirituelle des aliments. Du végétal à l'animal en passant par l'eau, ce ne sont pas uniquement de rapports de choses inanimées à êtres animés qu'il s'agit, mais de principes ou de valeurs qu'il faut savoir conjuguer ou distinguer, et qui se transcrivent en comportements alimentaires. Dans la famille karakatchane qui m'hébergeait à Samokov, les grands-parents se refusaient à mélanger produits carnés et produits laitiers, ce qui évoque l'interdiction de « cuire le chevreau dans le lait de sa mère », d'autant plus significative pour des individus qui ont connu la vie pastorale<sup>351</sup>.

La communion, le jeûne, la prière sont autant de postures qui renvoient à cette économie nutritive matérielle et spirituelle. La nutrition suppose une multitude de relations entre l'âme et le corps, les produits alimentaires et leurs représentations, les actes alimentaires et leurs significations sociales : « l'observance des interdits alimentaires est une condition stratégique du salut parce que ce dernier exige la soumission des appétits physiques et des passions (...). Les interdits alimentaires se présentent ainsi comme un élément central de cette vaste stratégie, à côté du jeûne, de l'ascétisme, de la diététique et du partage » (Benkheira, 2000 : 29).

### La vie et la mort à table

La sémantique religieuse de la table, du repas et de l'alimentation accompagne les actes rituels les plus divers, qu'ils aient trait à la mort, à la naissance, ou à d'autres occasions<sup>352</sup>. Les pratiques funéraires sont notamment axées autour du principe de la commensalité : une table est obligatoirement dressée lors de l'enterrement et des commémorations et l'on « mange sur la tombe », et « si le mort est une personne âgée et respectée, on égorge un mouton entier, de toute évidence un *kourban sui generis* » (Gavrilova, 1999 : 80). En revanche, on dit parfois qu'« une famille en deuil n'égorge pas » : la mort est un *kourban*, nul besoin de sacrifier lorsqu'elle est déjà survenue. Si dans le *kourban*, « la relation avec la sphère surnaturelle reste assez lâche, dans la mesure où elle demeure au niveau de la parole, et ne s'exprime pas explicitement par des gestes rituels » (Georgoudi, 1979 : 300), dans le cas des rites funéraires, le partage et la consommation de nourriture ont une fonction évidente d'interaction entre le monde terrestre et l'au-delà.

---

<sup>351</sup> Cette interdiction, qui renvoie à l'incompatibilité, en raison de leur trop grande proximité, des humeurs et liquides corporels (Héritier, 1996), ne touche en effet pas leurs enfants et petits-enfants. Cette règle alimentaire est en un sens contextuelle, comme pourrait-on dire l'identité de groupe : bien que tous se disent Karakatchanes, ceux qui ont connu la vie pastorale la ressentent comme nécessaire, là où ceux qui connaissent une vie urbaine (et aujourd'hui migrante) conventionnelle l'ignorent, au sens propre comme figuré. Est-on également Karakatchane ?

<sup>352</sup> Les liens entre ces différentes phases rituelles sont étroits, et redoublés par de nombreuses pratiques entrecroisées : par exemple on se lave le visage, le jour du Lundi Pur, avec l'eau qui a servi à bouillir les œufs la veille pour *sirni zagovezni*, etc.

Le rapport entre commensalité et sacralité comprend notamment des repas rituels pris sur la tombe du défunt : lui-même est l'un des convives de ces agapes mortuaires. On dépose du pain, une assiette, des œufs peints sur sa tombe, on verse du vin dans la terre, on laisse différentes sucreries, voire une cigarette s'il était fumeur. La félicité commensale constitue un lien entre le monde des vivants et l'au-delà, et on escompte sûrement, en invitant les saints et les morts à la table des vivants, que ceux-là leur rendent la pareille : on se représente parfois le paradis comme un banquet (Anastasova, 1998 : 37-42). L'une des coutumes funéraires les plus répandues, le *kolivo*, consiste à offrir à manger d'une préparation sucrée à base de blé bouilli, de miel et de fruits secs divers à l'issue de l'office célébrant le saint du jour, ceci en l'honneur des défunts qui portaient son nom.

Lorsque quelqu'un décède, la distribution du *kolivo* se fait dans la maison du défunt, aux visiteurs venus lui rendre hommage, et dans la cour de l'église, aux croyants assis à la liturgie (Danforth, 1982 : 42-43). Le temps de la ritualité funéraire, ces deux espaces renvoient l'un à l'autre : le foyer comme l'église sont lieux de convergence, d'expression collective du deuil, entre sphères publique et privée. Comme dans la plupart des ritualités alimentaires, rien de la nourriture donnée en commémoration ne doit revenir à la maison.

Une relation s'établit entre l'acte de consommation collective et la prière pour l'âme des défunts : outre le lien entre communion alimentaire et communion spirituelle, un réseau symbolique dense unit la mort à la nourriture. Ainsi des parallèles entre la consommation de la nourriture dans l'espace-temps des rites funéraires et les conceptions selon lesquelles le mort doit lui-même être mangé, consommé par la terre (Puccio, 2002 : 29-33) : la métaphore alimentaire suggère une cosmologie des échanges entre monde des vivants et monde des morts. La mort est souvent personnifiée comme une dévoration, ainsi que dans ces vers tirés de l'épopée de Digénis Akritas, évoquant la mort du héros<sup>353</sup> : « O Mort perverse, Hadès pourfendeur des humains, tombe vorace, bouche insatiable... » (Lacarrière, 2001 : 221).

La question des rapports entre personne et rituel se pose à propos des rites commensaux dans les étapes marquantes du cycle de vie. Les banquets funéraires nourrissent le mort comme s'il était encore vivant : il faut qu'il ait le goût des choses qu'il a mangées et aimées, de l'alcool s'il buvait, du tabac s'il fumait. L'idée selon laquelle une partie du repas rituel est destinée aux dieux (le fumet du sacrifice, Détiéne et Vernant, 1979) ne peut-elle se transposer lors de ces repas mortuaires à l'aide desquels « on entretient le mort pendant toute la période difficile durant laquelle il est censé voyager à travers les espaces célestes » (Cuisenier, 2004 : 135) ? La commensalité rituelle semble ainsi propice à articuler ce type de relations entre des sphères d'ordinaire séparées.

L'un des traits remarquables réside dans le changement de statut du mort, au fur et à mesure des commémorations, dont le rythme s'espace progressivement : trois jours, puis neuf, puis quarante jours et un an plus tard, etc. jusqu'à se dérouler avant tout lors des grandes célébrations des défunts (*zaduchnitsi*). De même, les interlocuteurs musulmans d'Iréna Bokova expliquent que l'on apporte de la nourriture (beignets, viande crue) aux proches récemment décédés, jusqu'à un an après le décès (Bokova, 2004 : 33). Au départ à peine désincarné, encore pourvu de besoins, de goûts, d'appétit, et socialisé

<sup>353</sup> Qui n'est pas sans lien avec le Christ (« pendant trente-trois ans j'ai vécu sur terre... »).

comme mari, père, ami, etc., il devient peu à peu « pleinement » mort, s'éloignant de ses proches vivants à mesure qu'il rejoint les autres défunts, accomplissant par étapes le trajet qui le mène du monde terrestre au monde céleste (Danforth, 1982).

De même que les banquets funéraires évoquent une force vitale, l'individu est au départ rappelé dans son épaisseur biographique, non seulement par les lamentations qui insistent sur ce qu'il laisse derrière lui, mais aussi par les commémorations : celles-ci sont annoncées par des affichettes avec sa photo et quelques lignes l'évoquant, placardées dans les espaces entre privé et public que constituent la porte de la maison, le portail, la rue, l'église, les rubriques nécrologiques des journaux. Les rites funéraires s'apparentent à une mise à distance progressive, tandis que les rites de naissance ou de mariage, pour autant qu'ils constituent également un passage, resserrent les liens sociaux en enserrant l'individu dans son nouveau statut <sup>354</sup>.

### De l'abstinence à la communion

La ritualisation des pratiques alimentaires met en regard différents rapports à la nourriture : ainsi d'attitudes opposées telles que l'abstinence ou la dévoration, la sobriété ou l'ivresse, mais aussi de multiples autres comportements nutritifs qui peuvent se décliner selon le type de nourriture (ingrédients, goût, quantité, mode de préparation), le statut du mangeur (social, symbolique, religieux, moral) et le degré de ritualisation qui entoure la préparation et la consommation (lieu et temps, dispositions symboliques et pratiques, contexte légitimant). La chair étant faite pour mourir, la vie et la mort sont les deux faces d'une consommation généralisée : alimentaire, sexuelle, charnelle mais aussi temporelle, matérielle, etc.

La manière de consommer détermine l'accès à une vie éternelle qui ne serait plus consommation, mais entière participation, existence pleine, autosuffisante, autojustifiée. Les conduites alimentaires rituelles peuvent-elles être appréhendées comme relevant d'« une logique de type sacrificiel, par la renonciation à la jouissance privée et individuelle des biens » (d'Onofrio, 1998 : 210) ? Le sacrifice, élargi à l'ensemble de ce qui peut relever d'une privation pour un bien supérieur, rejoint alors la problématique de la propriété et de la possession, et de leurs différentes manifestations (propriété privée ou publique ; économique ou sociale ou autres ; régaliennne, souveraine, familiale, etc...).

En concevant le rapport à la nourriture sous l'angle d'un rapport de *possession* et d'*assimilation*, on peut distinguer différentes manières de manger : du dévoreur au communiant en passant par le jeûneur (forme particulièrement sacralisée – sacrifice de soi dans l'abstinence), les figures de « mangeur » se disposent différemment sur l'échelle de sacralité de l'acte d'ingérer. Le dévoreur <sup>355</sup> est caractérisé par un usage pervers et proprement bestial de la nourriture et des fonctions alimentaires : glotonnerie, précipitation, avidité, il ne maîtrise ni son corps, ni son *usage du monde* comme

<sup>354</sup> A l'époque socialiste les différentes étapes de la vie n'étaient pas ritualisées, et pour ainsi dire pas politisées de la même manière : alors que la mort était laissée à la religion, l'individu quittant la société, la naissance et le mariage, étapes de socialisation, faisaient davantage l'objet d'une prise en charge rituelle (Váltchinova, 2002a : 88).

<sup>355</sup> De la figure de l'ogre à celle de Barbe-Bleue en passant par l'exemple archétypal de Chronos.

nourriture. La figure opposée du jeûneur (lors du carême ou du Ramadan) possède une maîtrise de ses besoins et de ses pratiques alimentaires, dont il se *dépossède*, ce qui le rend d'autant plus apte à accepter la nourriture sacrée. La communion pascale, précédée d'un jeûne strict, suppose la maîtrise des appétits, notamment par des périodes d'abstinence totale qui visent à ne pas risquer le contact entre nourriture profane et nourriture sacrée.

Traditionnellement, l'observance du carême comme du Ramadan constitue un lien entre l'homme et Dieu, auquel la moindre entorse fait craindre pour le salut de l'âme : on assimilait d'ailleurs le décès d'une personne ayant rompu les trois premiers jours (*triméra*) du grand carême de Pâques, particulièrement importants, à un suicide, et on l'enterrait comme tel (Gavrilova, 1999). L'abstinence implique un rapport global à la chair, impliquant la nutrition comme la sexualité et les contacts humains : on appelle *postnik* un ascète à la fois reclus dans la vie érémitique, chaste et jeûneur ; on décrit une femme pieuse comme *lélé Olga*, figure mystique d'Asénovgrad, comme une « *posti jena* » (femme jeûnante) se contentant d'hostie et d'eau (*samo nafora i voda*) ; le premier jour du carême est appelé le Lundi Pur, *Tchist Ponedelnik* (ou *Kathari Devtera*)<sup>356</sup>.

Cependant, pour un grand nombre de jeûneurs, le carême est, autant qu'une obligation morale, un exercice individuel et collectif destiné à rendre l'homme « plus sain, meilleur et plus léger » (Gavrilova, 1999 : 81). Loin de signifier une sécularisation des comportements religieux, cette conception hygiéniste renvoie à une multitude de représentations des pratiques religieuses comme destinées à renforcer, maintenir, entretenir, restaurer la santé (*zdravé*), conçue comme équilibre général, le respect des normes et interdits alimentaires se concrétisant dans le corps comme dans l'âme.

En période de carême, les repas rituels collectifs et les *kourbani* sont soumis aux interdits alimentaires en vigueur : pas de viande ni de produit laitier. On dira ainsi que l'on fait un *fassoul kourban* (*kourban* de haricots), sans huile ni beurre, seulement composé d'eau, de sel et de haricots ; on fera aussi le vendredi un *kourban* de poisson, à l'imitation de celui de la saint-Nicolas. Le caractère sacrificiel du *kourban* est donc soumis au cycle alimentaire liturgique. Plus largement, dans les rites alimentaires, un rapport s'instaure entre intériorité et extériorité, énergies naturelles et transfiguration spirituelle, et plus généralement profanéité et sacralité qui, loin de relever d'une simple « moralisation » de la nature et du corps, indique plutôt le jeu des tensions entre monde naturel et monde sacré, être matériel et être spirituel. L'alternance de périodes de débordement et de neutralisation est prise en compte par la trame rituelle de la vie quotidienne.

L'exemple du pain le montre, par la relation particulière qu'il entretient avec la chair :

---

<sup>356</sup> *Zagovezni* (veille de carême), est la première étape du carême, celle qui marque le passage à une restriction alimentaire. *Mesni zagovezni* ou *mesopustna*, premier dimanche du carême, désigne l'interdiction des aliments carnés, suivi de *sirni zagovezni* ou *siropustna*, second dimanche du carême, avec l'interdiction des produits laitiers. Dans chaque occasion, la consommation des produits qui seront ensuite retranchés de l'alimentation s'effectue dans un cadre rituel traditionnel : viande (notamment volailles) à *mesni zagovezni*, *banitza* (feuilleté) au fromage à *sirni zagovezni*. Chacune de ces phases du carême est associée à des séquences rituelles et traditionnelles déterminées : ainsi, le samedi avant *mesopustna* correspond à une grande commémoration des morts, *golama zaduchnitza*, lors de laquelle on se rend sur les tombes notamment pour y manger, tandis que *siropustna* s'accompagne de nombreux rituels de pardon mutuel, notamment des jeunes vis-à-vis des plus âgés.

le ferment de vie qui agit sourdement dans le pain est d'un côté comparable au bouillonnement des passions, des fluides, des énergies internes qui mène au dérèglement du corps<sup>357</sup>. Ainsi des « mauvaises inclinations » qui, dans la morale judaïque, s'insinuent « dans la personne humaine tout entière, tel un "mauvais levain" [agissant] au tréfonds de la pâte de la nature humaine » (Brown, 1995 : 60). D'autre part, l'usage des pains azymes, commun aux traditions juive et chrétienne, s'intègre à un ensemble de prescriptions visant à purifier, au travers du rapport à cette nourriture fondamentale tant matériellement que spirituellement, le corps, l'esprit et tout ce qui les « nourrit »<sup>358</sup>.

Dans le christianisme orthodoxe, le partage ainsi que la consommation du pain rituel est un élément fondamental de toute cérémonie religieuse. Opérateur liturgique de première grandeur, matériau de base de la sacralité sous la forme de l'hostie, le pain est aussi nourriture de la maison par excellence. Présent dans quasiment toutes les opérations liturgiques, il établit une sorte de lien entre la maison et l'église, l'univers domestique et l'univers social. Aux pains rituels préparés à la maison, menés à l'église, bénis et partagés après l'office puis ramenés à la maison, s'ajoutent les hosties pour la communion (*pritchastié*, littéralement participation), confectionnées par une femme ménopausée. Le terme hostie, en bulgare, peut d'ailleurs se traduire par *hostia* (le terme latin signifiant victime) mais aussi *kourban* (offrande), *jertva* (victime) et enfin le grec *prosphora*, qui recouvre le sens d'offre, offrande<sup>359</sup>.

### La table du sacrifice

Centrale dans les religions du Livre, la problématique de l'alimentation est traitée de manière spécifique par le christianisme : le fait que le Christ s'offrit en repas traduit le problème du rapport à Dieu en alternative entre *manger* et *être mangé*, l'acte même de manger pouvant relever de la profanation la plus scandaleuse comme de la sainteté la plus pure. Il sanctionne en outre l'obligation de consommer le sacrifice, à la différence de l'holocauste, mais aussi en contrepoint du sacrifice purement votif, qui n'implique pas nécessairement la communion. Le sacrifice, dans son acception chrétienne, est secondaire par rapport à son intention et sa finalité : la communion, l'Eucharistie.

Alors que l'islam règle en amont l'accès aux chairs, le christianisme le légitime en aval, dans la communion, promesse de salut qui répare en outre un autre acte d'ingestion, le péché originel. C'est l'une des ruptures formelles par lesquelles le Christ entend inscrire la nouveauté de son message religieux vis-à-vis du judaïsme : de même que « ce n'est

<sup>357</sup> La confection de pains représentant des agneaux ou des enfants (*Christopsomo* en grec) lors de la Nativité est un exemple de la relation entre pain et chair.

<sup>358</sup> En un raccourci symbolique évocateur, on surnomme parfois, dans la tradition bulgare, le *kvas* (levain) le « père » de la pâte ; le « jeune levain » (*mlad kvas*) qui servira à la confection des hosties (*prospori*) est quant à lui préparé le jeudi de la semaine sainte : symbole de fertilité, notamment de virilité, le levain est donc en soi une « force » à contrôler.

<sup>359</sup> Les hosties, offrandes non-sanglantes, sont marquées du sceau du *prospornik*, un ustensile en bois orné d'une croix et de signes religieux.

pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, c'est mon Père qui vous le donne, le pain du ciel, le vrai ; car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (Jean, 6/32-33).

L'un des points de controverse qui oppose Jésus aux Docteurs de la Loi est précisément le rapport aux nourritures licites ou illicites : le Christ lève l'interdit sur le type de nourriture, tout en introduisant d'autres prescriptions quant à la manière de se nourrir, et en instaurant l'obligation de communier, soit se nourrir de lui-même. Le Mystère trouve son accomplissement dans l'usage alimentaire ; à bien mettre en perspective tous les éléments de la liturgie pascale, la dimension sacrale de la nourriture et de la consommation apparaît comme l'une des charnières majeures du système de pensée chrétien.

La symbolique de la table est particulièrement présente dans les représentations chrétiennes : « la Table est appelée ainsi parce qu'au moment de la liturgie eucharistique, elle porte le Seigneur "qui repose sur elle en tant que Dieu et s'y sacrifie en tant qu'homme" » (Clément, 1986). Symbole de la communion, elle opère la conjonction du profane et du sacré, ou plutôt la conversion et la transformation de l'un en l'autre. La consommation, l'ingestion ou encore l'incorporation et les conditions dans lesquelles ces opérations s'effectuent, toutes ces dimensions de l'Eucharistie occupent une place centrale dans le culte et la socialité du christianisme.

Une multitude de problématiques se nouent : l'offrande, le sacrifice, la commensalité, la festivité, les postures adoptées par le corps et l'âme en vue de la purification et du salut, les jeux de règles et de contraires qui règlent la formation et l'agencement des espace-temps rituels, la formation en somme d'une règle de l'ingestion et de ses contraires, etc. De nombreux théologiens orthodoxes insistent sur la dimension mystérieuse de « l'homme liturge », et sur la réalité de l'union en l'église du pain et du corps, du vin et du sang. L'espace liturgique est une métaphore du corps et de l'âme de l'homme, séparant à l'exemple de Maxime le Confesseur la nef (le corps) du sanctuaire (l'âme), deux ordres entre lesquels l'autel, la « table sainte » (*hiera trapeza*), se dresse<sup>360</sup>

Le sacrifice et la Pâque, repas sacré, sont intimement liés, de même que le *kourban* comprend une dimension funéraire et résurrectionnelle : l'offrande passe de l'état de corps vivant à celui de cadavre puis d'énergie sacrale propre à la consommation. La Pâque et l'Eucharistie indiquent la proximité, dans les conceptions chrétiennes, du sacrifice et du repas (Rigaux, 1989) : « c'est dans ce contexte pascal, en effet, que la liturgie eucharistique, qui suit immédiatement les matines pascales, prend tout son sens, devient vraiment une participation au festin du Royaume » (Clément, 1986 : 176).

Lorsqu'au final de la Semaine Sainte vient l'heure de la résurrection, le texte liturgique se fait clairement sacrificiel : « "le Christ comme mortel est l'Agneau ; étant immaculé, lui sans péché, il est notre Pâque (...) Le Christ est la Pâque nouvelle, la victoire de la Vie, l'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde". Le tombeau se

---

<sup>360</sup> « Le mystère de la table-autel est au cœur des "mystagogies" byzantines qui étudient à la fois l'espace symbolique et le temps poreux à l'éternité dans lesquels se déroule la liturgie » (Clément, 1986 : 171).

transforme en chambre nuptiale, en banquet messianique » (pp.174-175)<sup>361</sup>. L'articulation entre la vie et la mort par le biais de la nourriture sacrificielle (l'Eucharistie) est centrale : des liens complexes s'établissent entre nourriture terrestre et spirituelle. Dans le sacrifice, la mort transfigurée devient force de vie dans sa consommation par les commensaux.

A l'issue du cycle pascal, le Christ ressuscité « se livre hors du Livre jusqu'à se donner à nous en boisson et en nourriture », appel à tous « à prendre part au Repas messianique et devenir un seul Temple-Agneau » (Clément, 1986 : 177). Suit un temps d'agapes : « le jeûne est rompu, les jours d'abstinence (le mercredi et le vendredi) sont supprimés, la fête s'exprime dans l'abondance et le partage de la nourriture. A la fin de la liturgie pascale on fait bénir (...) toutes sortes de victuailles. En particulier, des œufs teints en rouge, dont certains, symboles de résurrection, sont déposés sur les tombes, dans les cimetières. Car les morts, qui ne sont pas morts, participent aussi à cette immense communion ».

« Les Grecs ont la coutume de manger l'agneau pascal. Pendant toute la semaine, la table est mise en permanence dans la plupart des familles, on se rend les uns chez les autres, on échange le baiser pascal – “Christ est ressuscité ! – En vérité il est ressuscité” – on partage la nourriture, la vie circule dans la joie ». Cependant cette célébration liturgique est à distinguer du *kourban* : le sacrifice de l'agneau pascal n'est la plupart du temps pas considéré comme un *kourban*. En Grèce, on « immole les agneaux avant le jeudi saint – hors du temps de la Passion – au cours d'une réunion qui a les allures d'une grande fête. Ces agneaux-offrandes sont désignés du nom antique d'*obelias*, c'est-à-dire offrande à la broche. On les mangera grillés le jour de Pâques. Les viscères grillés à part sont la délicatesse par excellence » (Papamanoli-Guest, 1991 : 67). Deux systèmes sacrificiels semblent coexister, s'entremêler, se recouper et se distinguer en même temps : l'un trouve son axe dans la Pâque du Christ, l'autre puise dans ce que l'on peut nommer, faute de mieux, la tradition religieuse.

## 2) Le corps lieu de passage : l'exemple de la bouche

La dimension alimentaire de la ritualité renvoie à une conception transformationnelle des processus nutritifs et votifs, tant corporellement que spirituellement. Dans le christianisme, c'est notamment par la bouche que s'opère la transformation du profane en sacré, et que s'effectuent des échanges entre l'intérieur de la personne et le monde extérieur. De la bouche sortent la prière ou le chant, mais aussi la bénédiction, le Verbe au sens biblique, etc. ; inversement, y entrent l'hostie, l'eau bénite, et bien sûr le *kourban* et tous les aliments, chacun ayant une action plus ou moins grande sur le corps et l'âme.

Il arrive que tout échange passant par la bouche soit proscrit, en vue d'une purification avant un acte rituel d'importance (confession, communion...) par l'abstinence (jeûne, *post*) ou le mutisme (un rite comme *máltchana voda* – voir plus bas). Dans son

---

<sup>361</sup> Ainsi, lors de cette période cruciale du cycle orthodoxe, Dieu « pour nous se fait nourriture » (Clément, 1986 : 174). Le « Grand Samedi », « au début de l'office, l'*epitaphion* est solennellement déposé sur l'autel où il restera jusqu'à l'Ascension : le Christ est ainsi véritablement identifié à la Table sainte » (p.176). Le banquet est hospitalité, instance commune, réconciliante : « que tous se délectent au banquet de la foi ».



ouvrage consacré à l'étude des rapports entre comportement religieux et conduites alimentaires, Bynum (1994) évoque ainsi les pratiques d'abstinence et le contrôle général du corps qu'impliquent le renoncement et le jeûne, préparant le « passage » au repas divin : l'Eucharistie. La bouche est l'orifice par lequel s'effectue la mutation de la personne en chrétien : organe de la conversion, par la communion.

Dans un autre registre, la lance de saint Georges, l'un des grands « convertisseurs » du monde chrétien, se plante dans la bouche du dragon, c'est-à-dire la partie de son anatomie qu'il convient de maîtriser et par laquelle sont rendus possible son apprivoisement, sa mort ou sa conversion. S'il faut lui « clouer le bec », c'est en raison de ce qui *entre dans* et *sort de* sa bouche : le dragon, dévoreur de jeunes vierges, crache des flammes, du feu, ou exhale une puanteur insoutenable<sup>362</sup>. La bouche monstrueuse remplit des fonctions symétriques, quoiqu'inverses de la bouche chrétienne, qui se nourrit d'hostie et formule des bénédictions.

Elle recèle le même pouvoir « fécondant », à la fois concret (passage par la bouche et séjour dans le corps) et métaphorique (la « naissance » du chrétien par la bouche lors de la communion)<sup>363</sup>. Les processions carnavalesques lors desquelles on jette des pains dans la gueule du monstre tiré en laisse dans toute la ville, montrent que c'est par la bouche, par cette communion administrée par les citoyens eux-mêmes, que s'accomplit la mutation du monstre sanguinaire en serviteur de Dieu et éventuellement protecteur de la Cité (Dumont, 1951 ; Propp, 1983 ; Gueusquin, 1981 ; Le Goff, 1977 ; Popova, 1987 ; Benovska-Sâbkova, 1992 ; Privat, 2000).

Le bien comme le mal peuvent transiter par la bouche<sup>364</sup>. Ce statut transitif est mis en évidence dans ce passage de l'Evangile de Matthieu, lors duquel Jésus fait procéder la pureté et l'impureté, non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur de l'être : « ce n'est pas ce

<sup>362</sup> Sa bave joue également un rôle central dans les légendes roumaines, lors des combats que les dragons-serpents se livrent entre eux pour la suprématie, permettant de désigner le Roi des baveurs, i.e. le roi des serpents (Popova, 1987 : 59-65). Confirmant le statut ambivalent du dragon (monstre et gardien de trésors, notamment le chrême, voir Albert, 1990), la bave des serpents sert aussi à sécréter des perles qui, une fois avalées, transforment le rampant en dragon.

<sup>363</sup> Propp, comparant différentes mythologies, atteste également de la signification largement répandue de la bouche du dragon comme palier initiatique, opérateur de transformation voire de renaissance sous une autre forme : le héros avalé subit une gestation qui le transfigure, le divinise éventuellement. Ainsi de rites de passage Maoui (Océanie) qui consistent à faire passer les jeunes hommes dans un édifice représentant un serpent géant : « Le dragon figure ici le principe matériel, le ventre. N'oublions pas que dans le rite, sortir du ventre du serpent est considéré comme une deuxième naissance, plus précisément comme la naissance du héros » (Propp, 1983 : 363). On pense à Jonas « voyageant », dans tous les sens du terme, dans le ventre d'un autre genre de monstre, la baleine, la gestation étant conçue comme un voyage ; on pense aussi, de manière symétrique et inverse, à la Vierge, fécondée par le Verbe, la Nouvelle que lui délivre Gabriel, épisode bien nommé si l'on s'intéresse au rapport qu'entretient le sacré à l'oralité sous toutes ses formes : Annonciation. Dans les représentations classiques de l'Annonciation, la Vierge « fécondée » est en général placée devant un livre ouvert, avec l'archange à ses côtés, l'écrit et l'oral se répandant.

<sup>364</sup> « Un homme lança une pierre, avec une malveillance délibérée, sur une icône sacrée du Christ. Immédiatement, une colombe s'échappa de sa bouche et un corbeau y entra ; en d'autres termes, l'homme avait désormais en lui un démon noir au lieu de l'Esprit sain, et il connut l'obscurité au lieu de la lumière – il devint aveugle » (Cormack, 1993 : 142).

qui *entre dans la bouche* qui rend l'homme impur ; mais ce qui *sort de sa bouche*, voilà ce qui rend l'homme impur » (Mt, 15/11, je souligne). Ainsi les bons chanteurs sont-ils particulièrement prisés et appréciés dans les communautés chrétiennes orthodoxes, et de nombreux groupes de fervents se manifestent par leurs performances vocales dans les églises : c'est le cas du *mâjkiat hor* (chœur d'hommes) dont chaque paroisse est généralement dotée et qui assiste le prêtre lors de la liturgie, ou du *drujestvo* (compagnie, association) d'Asénovgrad, composé quant à lui uniquement de femmes.

D'un autre côté, le mal est souvent représenté comme entrant ou sortant par la bouche : dans sa représentation iconique, la princesse exorcisée par saint Tryphon vomit un être démoniaque à forme de gros chien noir. Quasiment tout ce qui passe par la bouche est ainsi susceptible de recevoir une interprétation en termes d'échanges et de conversion, du bien vers le mal, de l'intérieur vers l'extérieur, de l'individu vers la communauté ou inversement.

Le nœud du mystère chrétien serait-il en partie buccal, la Cène, le repas mystique représentant le sceau de l'alliance christique et devenant sacrement fondamental : l'Eucharistie (Rigaux, 1989 ; Duchet-Souchaux et Pastoureau, 1994 : 80-81, 98-99) ? Si manger, c'est « rencontrer Dieu » (Bynum, 1994)<sup>365</sup>, il faut également prêter attention aux autres usages de la bouche qu'alimentaires. Les prescriptions et interdits qui touchent la bouche et ses usages sont multiples et variés ; ils touchent aussi bien les aliments, la voix, le crachat (qui sert à conjurer, dans la tradition), que le chant, le murmure, le rire, etc.

Les rites de mutisme<sup>366</sup> (*mâltchana voda*, rituels d'éviction de la maladie, notamment la peste), en dehors de l'opposition entre le bruit et le calme à mettre en regard avec les rites cacophoniques, requièrent une maîtrise de la voix et des émotions vocales, souvent lors de « passages » ou de « médiations » qui recèlent une part de danger<sup>367</sup>. Il s'agit expressément d'empêcher la voix de sortir, à la fois pour ne pas troubler l'ordre rituel, et pour ne pas risquer de la perdre ou faire échouer la manœuvre rituelle. La parole, son usage et son efficace, est parfois présentée comme l'un des critères distinctifs entre hommes et femmes (sur le statut du silence chez les femmes, Herzfeld, 1991)<sup>368</sup>.

---

<sup>365</sup> La parole de Dieu est assimilée à une nourriture, et s'en priver revient à s'exposer au dépérissement, tout comme arrêter de se nourrir : c'est l'un des thèmes d'une préface à l'évangile qui s'adresse explicitement aux « foules slaves » : « ...comme en effet la corruption s'attaque aux chairs, corrompant tout, pourrissant plus que pourriture, quand elles n'ont pas leur nourriture, ainsi toute âme dépérit, n'ayant pas à jamais la vie divine, quand elle n'entend pas la parole de Dieu » (Mazon, 1956 : 22).

<sup>366</sup> Une femme qui jeûne est littéralement « sans bouche », à l'exemple de la *Kira-Sarakosti* grecque, figurine en papier qui représente sous la forme d'une femme sans bouche le jeûne de Pâques et ses sept semaines : « Kira-Sarakosti n'a pas de bouche parce qu'elle fait un jeûne absolu (*den ehei stoma, iati eina olo nisteia*) » (Tsokatou-Karveli, 1998 : 50).

<sup>367</sup> Rites répandus dans de nombreuses cultures traditionnelles balkaniques : « le pain qu'on met sur la table des « Ursitoare » (Fées du Destin) doit être pétri par une fille habillée en homme et obligée de se taire pendant tout ce travail » (Popescu, 1993 : 201-202). Il est frappant qu'il s'agit d'une pratique féminine (pétrir le pain) accomplie par un homme (la fille déguisée). Le voyageur ou l'étranger (ainsi incarné par une fille habillée en homme) est un médiateur entre le nouveau-né et ces Fées qui décideront de son destin.

En regard des rites de mutisme, qui signalent le statut trouble de la parole et de la voix (et leur fragilité), la maîtrise ou non de cette parole et de cette voix est un enjeu fondamental de la culture chrétienne, mais aussi de nombreuses autres traditions religieuses, renvoyant à la sexualité et sa maîtrise. Le pouvoir symbolique du mot, du dit, de l'oral – pensé et pratiqué en regard de l'écrit, du signe – se manifeste et se révèle dans des exemples aussi différents que les procédures de nomination lors du baptême, le rôle de la profération dans les rituels sataniques, le lien entre mutisme et folie (Charuty, 1985), ou encore la place du chant dans la liturgie orthodoxe (Seppälä, 1989).

L'oral saint est censé provenir de l'écrit biblique qui lui-même provient du Verbe. Le prêtre est en premier lieu détenteur de la parole convenable, et convenablement articulée : il sait non seulement les phrases qui ont une fonction rituelle, et en cela il performe le sacré, mais il sait comment les prononcer, selon quel rythme et selon quels critères esthétiques. Ainsi dit-on parfois d'un mauvais prêtre qu'il « ne chante pas bien » (*toï ne pee dobre*), au sens propre comme figuré. Mais on a également coutume de dire d'un prêtre qu'il « lit » (*toï tchete*) ce qu'il bénit, ou que la bénédiction est un *tchetene* (lecture) : il est remarquable que, pour autant que la (bonne) parole est la marque du (bon) prêtre, celle-ci tire son sens et sa puissance de l'écrit, de sa relation à un contenu scriptural.

« Le pope lit les *kourbania* et les pains » : l'expression littéralement traduite (« *o papas tha diavas' ta kourbania kai ta psomia* », Aikaterinidis, 1979 : 74), implique une équivalence entre lecture et sanctification, performance du texte sacré et performance du sacrifice comme acte sacré. Le caractère sacré du *kourbani* vient autant, sinon davantage, de cette lecture-prière que du sacrifice proprement dit. Ou plutôt, si l'acte sacrificiel performe une sacralité en quelque sorte individuelle, terrestre, « incarnée » en l'animal encore intègre, c'est la prière, la « lecture » qui rend ce sacré universel, abstrait, verbal, l'étend à toute la communauté, le situe dans un sacré souverain. Dans la liturgie, quasiment rien de ce qui est prononcé (chants, bénédictions, oraisons, même les homélies se basent sur des écrits...) n'est improvisé, livré uniquement à la parole : tout puise dans l'écrit fondateur, le verbe y est institué en règle, et la voix assujettie à sa dimension scripturaire (partitions, *tropaires*, Kalandas, hymnes, etc.).

La garantie de l'efficace religieuse du dit réside dans l'écrit, sa lisibilité. La parole entretient des liens fort ambigus à l'écrit : la force de l'écrit dans les pratiques religieuses « légitimes » ou « parallèles » s'avère très présente en Bulgarie et dans les Balkans, de même que dans l'aire méditerranéenne<sup>369</sup>. « Lire » et « chanter » sont deux métaphores symétriques de la prière et de la bénédiction : c'est le Verbe à la fois écrit et oral qui

<sup>368</sup> « Like the devil, women have a facility with language (...) But this is not interpreted as female superiority : on the contrary. An intelligent man is measured in his speech and weighs his words with care. Woman's facility with speech merely demonstrate her intemperante nature, careless and impetuous » (Rheubottom, 1985). Dans le contexte grec orthodoxe, Lucy Rushton relève l'assimilation des femmes à deux oiseaux aux vertus antinomiques, la colombe et la pie, notamment en raison du bavardage incessant de cette dernière : « women are supposed, according to the traditional symbolism of the wedding ceremony, to be as doves – pure, gentle and innocent. (...) Women of the village of Velvendos have (...) altered the metaphor and interpret the little figure of a bird which surmounts their marriage crown as a magpie because, it is said, it is the bird which caws, like women who talk to much » (Rushton, 1983 : 58).

sanctionne la sacralité ; le caractère psalmodique de la parole liturgique renvoie à sa forme écrite. C'est dans la conjonction entre le texte, l'écrit et la voix, l'oralité, que s'accomplit le travail de sacralisation.

Non seulement l'écrit sert de base à la parole religieuse, la « bonne parole », celle qui à proprement parler répond au, et provient du Livre, ne s'éloigne pas du texte littéral, mais il neutralise, en les fixant, les paroles et ce qu'elles contiennent de dangereux, notamment ces mots qui ont le pouvoir d'influencer nos vies. On transpose sans cesse le dit religieux dans le dit magique ou inversement. L'écrit, dans la forme que prennent ces prières retranscrites, est utilisé pour donner en quelque sorte un « pouvoir bénéfique » à la parole : se rapprochant de la textualité religieuse, il en imite les formes, car en l'occurrence c'est dans la conversion de l'écrit en oral et de l'oral en écrit que se situe une partie du pouvoir des mots.

Sans parler de toutes les contraintes qui pèsent sur chaque mode d'énonciation : dans le canon et la pratique orthodoxes, à quasiment tout correspond un rythme (musical, locutoire, oral, etc.), une tessiture (les chants, les prières, etc.), un volume sonore (prière à voix basse ou muette, déclamation, par exemple le tonitruant *Hristos vâskrese !* – « Christ est ressuscité ! » – pascal), etc. Les formes « non institutionnelles » – ou « traditionnelles » – du sentiment et du comportement religieux, mais aussi d'une grande multitude d'aspects de la vie traditionnelle (passant notamment par le chant<sup>370</sup>), revêtent souvent des structures et des fonctions similaires, le volume, la tessiture, la musicalité, le ton, etc. jouant un rôle rituel effectif, servant au même titre que les gestes, les objets ou les comportements à faire advenir du sens conforme à des intentions.

La bouche résumerait l'humanité, avec ses faiblesses comme ses forces : qu'il s'agisse de péché originel ou de rédemption eucharistique, ce sont des actes concrets d'ingestion qui font de l'homme ce qu'il est, un mortel, à la fois un être de chair et de péché et une créature divine capable de salut. La bouche suggère au moins deux caractéristiques qui situent l'homme entre le monde créé et le divin : la nécessité de s'alimenter, qui le rapproche des bêtes, et l'échange verbal, la faculté de communication qui le rapprochent de Dieu.

<sup>369</sup> Pour une revue de différents auteurs, voir Charuty (2001). On pense aussi à Favret-Saada (1977) et la réflexion qu'elle conduit sur l'inclusion de l'ethnologue dans un réseau ou être « parlant » et être « écrivant » revêt une signification magique directe. J'ai encore de multiples textes de prières ou de formules qui m'ont été donnés, sous le sceau d'un secret qui confine davantage à l'intimité qu'à l'ésotérisme, par des gens de tous horizons. Une femme d'âge mûr d'Asénovgrad, qui rechignait parfois à « parler religion », m'avait par contre fait passer un recueil de prières destinées à Sveti Kiprian (saint Cyprien), protecteur contre « les magies » (*maguiite*) : s'il fallait « dire » les paroles, dans un certain contexte et notamment à proximité des reliques du saint, pour qu'elles aient une efficace (et inversement ne pas les prononcer hors de ce contexte), il n'en apparaît pas moins que la forme de leur transmission, de leur circulation, voire de la possibilité de les délivrer, dans le cas présent, passe par l'écriture. Il était significatif que cette femme, pourtant proluxe voire encline au commérage, ne parlait qu'à voix basse de certaines choses, notamment celles qui touchaient précisément à la magie, et refusait tout net d'en parler lorsque nous étions dans l'enceinte d'une église.

<sup>370</sup> Je pense bien sûr aux fameuses voix bulgares, qui scandaient notamment les réunions féminines et dont on connaît les intonations « mystérieuses » : ce qui est mystérieux, c'est aussi l'unité de style et de performance qui donne le sentiment, par la petitesse des écarts entre les voix, qu'une même personne *dédoublée* chante.

L'oralité occupe une place décisive dans l'Ancien Testament, ainsi qu'en témoignent les nombreuses interventions de Yahvé sous forme de sentences, conseils, parole « efficace » (*Isaïe* 55 10 : « l'efficacité de la parole de Yahvé » ; et les *leitmotive* « ainsi parle Yahvé », « et maintenant, Yahvé a parlé », etc.) ; cette parole qui engage joue un rôle fondamental dans la conception d'une élection divine, et l'idée d'une langue élue comme lien direct avec le divin. Dans le Nouveau Testament, Dieu ne parle plus aussi directement aux hommes, ou plutôt il le fait sous forme humaine, par l'intermédiaire du Christ. Cette parole médiée peut se traduire ; elle n'est plus liée à une « langue sacrée » qu'il faudrait détenir de naissance, par élection (« le Seigneur Yahvé m'a donné une langue de disciple », *Isaïe*, 50 4).

La communication entre les hommes et Dieu ne dépend pas de l'accès à une langue sacrée qui ferait Loi par sa seule énonciation, mais de la force de vérité de la parole juste (« en vérité je vous le dis ») : il ne suffit plus de dire, il faut dire vrai. Ce mode d'expression, opérant le passage du « peuple élu » qui détient la langue légale à l'« homme » qui dit vrai, du peuple à l'homme comme protagoniste du salut, joue un rôle dans la revendication d'universalité que le christianisme vise à opposer au Judaïsme. L'un de ses équivalents rituels est la caducité des sacrifices, dont l'efficacité est niée au profit de l'esprit de sacrifice<sup>371</sup>.

L'analyse du rôle symbolique de la bouche peut aider à saisir la problématique de la transition d'un sacrifice à l'autre, du sacrifice vétérotestamentaire à l'Eucharistie : dans cette dernière, ce n'est pas l'hostie qui compte, mais celui qui l'absorbe, et son intention. Si « l'homme est ce qu'il consomme » (Evdokimov, 1980 : 13), le changement de modèle sacrificiel et le passage au registre communial impliquent que le centre de gravité du sacrifice se déplace de la mise à mort vers la communion.

## Chapitre 6 Socialisation et incorporation du rituel

### I Echanger, manger, donner, garder

---

#### 1) Le *kourban* comme prestation rituelle et sociale

<sup>371</sup> Pourtant, l'ambiguïté du sacrifice est sans cesse rappelée dans l'Ancien Testament, tout à la fois inutile (« que m'importent vos innombrables sacrifices ? dit Yahvé. Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux. Le sang des taureaux et des boucs me répugne. (...) Cessez de m'apporter des offrandes inutiles : leur fumée m'est en horreur. », *Isaïe*, 1 11-13) et nécessaire (Yahvé fustige fréquemment « l'ingratitude d'Israël » : « tu ne m'as pas porté en holocauste tes brebis, tu ne m'as pas honoré par des sacrifices », *Isaïe* 43 23). Ce rapport paradoxal au sacrifice relève du *double bind* permanent d'une alliance jamais consommée, d'une Loi aussi intangible qu'inaccomplie, d'un sacré toujours dénoncé comme fallacieux (« le sacré qui m'enveloppe et me transporte est violence », Lévinas, 1976 : 29), face auquel Lévinas en appelle à une éthique fragile de la responsabilité, cette « difficile liberté » qui consiste à se soumettre sans s'abandonner ni s'oublier. Ce *double bind* serait-il la source d'un désenchantement permanent, assurant l'homme qu'il ne saurait jamais se reposer en Dieu ?

### « Il ne doit rien rester »

L'échange, la consommation, le don sont autant de modes relationnels permis par le rituel, partant de caractérisations du monde social local. Le sacrifice tient dans le dispositif votif particulier qui conduit à faire d'une offrande le support de vœux circonstanciés et de pratiques sociales, d'échange et de consommation. Le *kourban* s'inscrit dans une événementialité et procède d'un contexte spécifique ; il ne relève pas de ces procédures de mise à mort « habituelles » que sont l'abattage rituel ou la boucherie ordinaire sans prescription particulière<sup>372</sup>. Le passage du votif au nutritif, du sacrifice à sa consommation, s'opère dans des circonstances définies, le lieu et le moment du repas donnant particulièrement à lire la dimension communautaire et sociale du *kourban*.

Les aliments rituels, destinés à être incorporés biologiquement, doivent aussi être incorporés socialement et symboliquement : c'est pourquoi le *kourban* est produit et consommé dans un espace-temps rituel circonscrit. Le rituel et toutes les activités qui le composent, du sacrifice au repas, sont synchronisés avec le « ferial » correspondant, couvrant de manière elliptique la journée. Cela se manifeste par un mode de consommation lui-même localisé, cadré, ritualisé : le *kourban* se consomme d'abord immédiatement et sur place, dès qu'il est distribué ; on en garde ensuite quelques portions, qui sont ramenées à la maison pour être dégustées par les parents et amis absents lors de la distribution.

Ces repas successifs doivent en principe avoir lieu le jour même : ainsi prévu pour être entièrement consommé dans le temps même de sa sanctification, le *kourban* ne donne en principe pas lieu à des pratiques, par ailleurs répandues en Bulgarie, de conservation et d'économie (Chevalier, 2000). En termes de temporalité et d'économie alimentaire, le système sacrificiel se distingue de la gestion quotidienne ou ordinaire des besoins nutritifs. Pas de tri des denrées en fonction de leur aptitude à la conservation, ni de modes de préparation suggérant une conservation des mets rituels : du *kourban*, on dit souvent qu'« il ne doit rien rester ».

La promesse est consommée en un temps maîtrisable rituellement. Le régime alimentaire rituel est lié à des valeurs religieuses et à une périodicité : alternance du gras et du maigre pour les chrétiens, mois de Ramadan pour les musulmans. Ces contrastes dans le mode alimentaire, ces rythmes diététiques s'appliquant à l'individu comme à la collectivité, renvoient à une gestion des rapports de l'âme et du corps, aux relations entre système nutritionnel et dispositions spirituelles, indiquant la place de chaque aliment dans l'économie générale de la table<sup>373</sup>.

Le *kourban*, comme d'autres aliments rituels (*kolivo*), fait partie des produits religieux que l'on ne thésaurise pas, parce que destinés à un mode de consommation spécifique :

---

<sup>372</sup> Du point de vue chrétien, il y a une insistance particulière sur le fait que la mise à mort des animaux ne doit pas être rapportée à un acte de dévotion ou de piété. Le rapport à la nourriture est à examiner : l'usage conforme est le carême, le respect des interdits et le non-sacrifice des animaux. Seul l'agneau pascal est censé représenter la Pâque du Christ, mais il n'est pas une obligation, et ne peut servir de sacrifice *stricto sensu*, car son sens et son usage ont déjà été « consommés », mais plutôt de métaphore du sacrifice christique. C'est une commémoration, et il n'est d'ailleurs pas considéré comme un *kourban* : c'est par contre l'agneau de la saint-Georges qui est le *kourban* par excellence pour les Chrétiens orthodoxes.

le conserver reviendrait à l'extraire de son espace-temps<sup>374</sup>. Derrière le motif religieux, les critères de consommation supposent une gestion concrète, pratique, sociale du ou des produits du sacrifice : « il ne faut pas conserver la viande du mouton de l'*Ayd* mais la consommer au plus vite, sinon c'est *hâram* » (Brisebarre, 1998 : 75).

L'intégralité du *kourban* est consommée dans la journée, attestant son caractère événementiel et évitant des « chevauchements » rituels impropres : en effet, manger du *kourban* quinze jours après la fête remettrait en cause le lien qu'entretient chaque *kourban* avec un saint, une personne, une occasion, un événement déterminés, mais risquerait aussi de contrevenir aux prescriptions alimentaires périodiques (périodes maigres ou fastes). Son caractère d'anniversaire ou de commémoration n'autorise pas une grande latitude dans le temps ni même dans l'espace.

Plus encore, chez les chrétiens, la sanction religieuse du *kourban* émane du prêtre, aucun autre acteur de la communauté (y compris le sacrificateur) n'ayant de compétence ou de fonction sacrale correspondante. Même si de multiples interventions rituelles émaillent le déroulement du *kourban*, marquant la place de chacun dans l'accomplissement du rituel, aucune ne peut remplacer la bénédiction en bonne et due forme par le pape, et celui-ci se conforme au calendrier rituel de l'église, écheveau dense de saints, de liturgies, de cérémonies, de rites se succédant plus ou moins rapidement : « la présence du pape n'est sûrement pas étrangère à la conviction (...) que sacrifier un animal en l'honneur d'un saint est faire œuvre de bons chrétiens » (Georgoudi, 1979 : 290-291).

### Consommer ou échanger ? manger ou garder ?

Le *kourban* est ainsi objet rituel et pratique sociale dans un contexte bien circonscrit, et ses différentes phases, notamment l'échange proprement dit et la commensalité qui indiquent l'accomplissement du sacrifice, doivent « tenir » dans des limites rituelles spécifiques. Cela suppose que l'on construit en quelque sorte ce qui servira à accueillir l'échange en question : un espace-temps rituel dans lequel on pénètre et duquel on sort, même si nous avons vu que ses limites ne sont pas fermes et claires, mais mouvantes et variables en intensité.

<sup>373</sup> Le régime alimentaire suit des rythmes saisonniers plus ou moins ritualisés : « on égorgait des moutons pour le mariage, pour les funérailles, pour les fiançailles ou les fêtes ; un verrat pour Noël ; un agnelet ou un agneau pour *Guerguiovdén* ; un poulet à *Petrovdén* ; des oiseaux lors des banquets, pour la rupture du carême, lors des repas d'entrée et de sortie de carême. On offre du poisson, lorsqu'il y en a ou spécialement pour le carême. De mars à *Guerguiovdén*, on ne mange rien de "jeune" – provenant d'un jeune animal. Durant cette période, en cas de rupture du carême, on égorge une poule ou un canard. Après *Guerguiovdén*, on peut proposer de l'agneau, des moutons, des oies, des dindes. Les bovins étaient abattus au plus tard à l'automne et en hiver » (Gavrilova, 1999 : 90).

<sup>374</sup> D'autres objets existent pour être conservés, maintenus, gardés : icônes, lampes à huile, fioles d'eau bénite, que l'on peut garder d'une année sur l'autre, et surtout l'huile sainte (*mas/osvet*) qui revêt un caractère sacré particulier. Cette huile n'est pas utilisée dans n'importe quelles conditions ni n'importe comment : son champ d'application est plus restreint que celui de l'eau bénite, qui est quasiment de toutes les occasions liturgiques et rituelles, mais son pouvoir est augmenté du fait qu'elle soit conçue (et sanctifiée) pour des occurrences déterminées (extrême-onction, maladies, bénédictions spéciales).

L'hospitalité et la consommation du *kourban* font partie intégrante de la démarche pieuse : ce qui est réservé à la table festive doit être, en principe, consommé le jour même. Nous avons déjà insisté sur le fait que le *kourban* ne se résume pas au sacrifice comme moment isolé, mais s'inscrit dans une économie rituelle générale. Plus précisément, on peut considérer que l'un des aspects fondamentaux de la ritualité est de réunir dans un espace-temps négocié un certain nombre d'obligations et de prescriptions : il faut y donner et y prendre.

Mais on trouve par ailleurs des preuves du jeu possible autour de ces prescriptions : alors que les musulmans insistent sur le fait que le Coran interdit en principe de garder des chairs ou du repas sacrificiels, il n'est pas rare que des familles échelonnent la consommation de ces produits du sacrifice, en fonction de différentes échéances (consommation immédiate, offrande, conservation) : « depuis quelques années, la conservation de la viande du *kourban* est pratique courante, et on peut ainsi en manger jusqu'au prochain *Kourban Baïram* » (Blagoev, 1996 : 81)<sup>375</sup>. Faut-il y voir l'indice d'une forte interpénétration de la pratique religieuse et de la pratique domestique, l'une et l'autre se recoupant ? On serait d'autant plus tenté de le penser que le *Kourban Baïram* est avant tout une célébration de l'unité familiale.

Le fait de conserver une partie de la viande n'enlève pas à sa sacralité, la chair sacrificielle s'intégrant alors dans une économie domestique d'ensemble. Aux produits carnés consommés dans le giron familial à l'occasion du *kourban* et à ceux qui sont directement offerts en guise de charité ou de signe de reconnaissance (amitié, voisinage...), il faut donc ajouter la catégorie des aliments de garde. Le *kourban* est alors inscrit dans une temporalité élargie par sa consommation tout au long de l'année, comme dans le cas des communautés libanaises prolongeant sur le long terme l'occasion rituelle initiale (Kanafani-Zahar, 1999a)<sup>376</sup>.

Le fait qu'« on ne peut pas conserver le *kourban*, il faut tout manger » indique le statut spécifique de la nourriture sacrificielle, et la distingue des nourritures à caractère non sacrificiel. La mise à mort du cochon s'inscrit quant à elle dans une économie domestique planifiée, avec sa propre temporalité. Si l'agneau est associé aux *kourbani* de

---

<sup>375</sup> « D'après Salama-ben-El-Akoua', le Prophète a dit : "que ceux d'entre vous qui ont fait le sacrifice rituel n'aient plus dans leur habitation rien de la chair des victimes le matin du quatrième jour." L'année suivante on demanda à l'Envoyé de Dieu si l'on devait faire comme l'année précédente. "Mangez, leur dit-il, donnez à manger et faites des provisions, car l'année a été dure pour le peuple et je désire que vous veniez en aide cette année (aux pauvres)" », suivi de « Aïcha a dit : "nous salions une partie des chairs des victimes et nous la portions au Prophète à Médine. "N'en mangez que pendant trois jours", nous dit-il. Ce n'était pas une prohibition de sa part, mais il voulait, si je ne me trompe, s'en servir pour nourrir les pauvres » (El Bokhâri, 1914 : 32).

<sup>376</sup> Les pratiques de gavage et d'abattage du mouton au Liban, inscrites dans le moyen terme de l'année (Kanafani-Zahar, 1999a, 1999b), sont en cela comparables à l'abattage du cochon dans les communautés villageoises européennes (Fabre-Vassas, 1994 ; Verdier, 1990). Une distinction subsiste quant au caractère sacrificiel de la mise à mort : parce qu'il y a sacrifice lorsque la mise à mort est explicitement votive et enserrée dans une trame religieuse, l'abattage du cochon n'est pas sacrificiel. Du point de vue musulman, toute mise à mort est rituelle, quelles que soient les modalités alimentaires (consommer ou garder, échanger ou conserver). Ce qui n'empêche pas que le sacrifice, à la différence de l'abattage rituel, comporte des obligations particulières telles que la charité et l'hospitalité.



printemps, le cochon est en quelque sorte une bête, ou une viande « toutes saisons », consommée toute l'année sous différentes formes. Comme si la consommation licite du cochon sans prescriptions de dates ou d'occasions, en regard des cadres rituels du *kourban*, supposait une distinction tacite entre « bête à tuer » et « bête à sacrifier ». La coexistence des deux animaux dans le régime alimentaire chrétien, se fonde en partie sur une distinction entre « chair communuelle », dont on doit tout consommer dans l'espace-temps du sacrifice, et « chair nutritionnelle », dont on échelonne les usages.

Différentes économies bouchères, culinaires et alimentaires permettent ainsi de distinguer le sacrifice de l'abattage, sans pour autant que la démarcation entre l'un et l'autre soit toujours ferme et établie : on vient de voir qu'il arrive qu'une partie du *kourban* soit réservée pour la confection de conserves ou mets de garde qui ressurgiront sur la table au cours de l'année. Dans ce cas, la lisière entre espace-temps rituel et temporalité saisonnière est en quelque sorte franchie.

Ces perceptions différenciées de la temporalité sacrificielle et communuelle appellent aussi des critères socioéconomiques, notamment la distinction entre contextes urbain et rural, qui suppose une gestion différente de la maisonnée, ses productions et habitudes alimentaires. En Bulgarie, il y a une véritable culture de la cave ou de la remise (*mazeto*) qui se manifeste par une gestion saisonnière des réserves alimentaires de la famille. Lorsque le *kourban* fait l'objet d'une telle gestion (Blagoev, 1996), le sacrifice s'insère dans des pratiques domestiques qui dépassent, ou plutôt englobent, le cadre de l'épisode rituel initial. L'événement rituel s'inscrit dans une économie temporelle globale.

### Entre intimité et socialisation

La pratique du *kourban* peut-elle se concevoir comme une articulation de différents ordres : depuis l'ordre domestique au sens large du « chez-nous », qui inclut la famille, la maisonnée, et se trouve situé dans le quartier, le village, la communauté religieuse jusqu'à l'ordre public et enfin la nature et le monde comme cosmos ? L'idée n'est certes pas nouvelle, qui consiste à voir dans le rituel un travail de liaison entre microcosme et macrocosme, ordres culturel, naturel et surnaturel, « maison, corps, cosmos » (Eliade, 1994 : 197), comme si le rituel pouvait mobiliser autant d'espaces imbriqués comme des poupées russes.

Nous avons déjà questionné la tendance à voir dans le rituel un hologramme du social, qui le contiendrait tout entier, car il nous semble que cette tendance se nourrit d'une conception figée de la société comme totalité composée d'un ensemble de forces en équilibre. Or le rituel ne traite pas de la fixité, mais du changement. Ainsi, nous ne pensons pas que le rituel « nourrit l'illusion qu'il est possible (...) de refaire du continu à partir du discontinu » (Lévi-Strauss, cité par Smith, 1991 : 631) : en la matière, il n'y a pas d'« illusion », qui serait opposée à une « vérité », mais un travail de formulation, ce que nous désignerons par la fiction rituelle, incluant tout autant l'idée de fabrication et de négociation que d'imagination. Le rituel fabrique une version acceptable d'une réalité mouvante : sa nécessaire réitération est la preuve que cette version est elle-même temporaire.

Ainsi du discours de la propriété qui est tenu au travers de la pratique sacrificielle :

l'affirmation de la possession trouve paradoxalement son point culminant dans la dépossession par le don et l'immolation. Praticué dans l'ordre familial ou villageois, représenté par les deux espaces du foyer et du sanctuaire, le *kourban* implique l'offrande d'animaux dont on est ou se rend propriétaire et une commensalité scellant l'unité du groupe. Il vise à établir une relation entre cette conception élargie du monde domestique, le monde social et l'univers comme création divine : une relation maîtrisée, un « domaine » (au sens proprement domanial) au sein duquel se déroule une « économie ».

Sous cet angle, le sacrifice est la catégorie rituelle qui permet, au sein de cet espace relationnel, de maîtriser la mort animale, qui est véritablement l'envers de la vie dans le cas des Saracatsanis/Karakatchanes pour lesquels l'animal était littéralement le centre du mode de vie traditionnel, et toute la vie du groupe (Campbell, 1964). Il semble que dans des communautés pastorales où l'animal domestique synthétise et symbolise les valeurs du groupe, où le groupe comme entité non seulement économique mais morale dépend étroitement de l'animal, la mise à mort est elle-même une question économique et morale : le sacrifice donne la mesure de la valeur de l'animal et de l'animal comme valeur (Bonte, 1995).

Le lien entre la victime et son sacrifiant apparaît dans les cas où les gens s'interdisent de manger du *kourbani*, qu'ils offrent aux étrangers, sous peine de tomber malades et de mourir (Loukatos, 1964). Les interdits sur la nourriture touchent alors ce qui provient de la maison, dont la consommation confinerait à l'anthropophagie (un motif par ailleurs fréquent dans les traditions grecques, Xanthakou, 1988, 1993). La charge symbolique dont est créditée l'offrande alimentaire dépend du contexte de l'intention sacrificielle ou oblativ : l'ingestion « endofamiliale » de la nourriture peut tout aussi bien être sanctionnée par un interdit que rendue nécessaire par une prescription.

Mais le plus souvent, l'extériorisation du produit du sacrifice est une des phases nécessaires du rituel, qui conjure le danger de la clôture sur soi. Oscillant entre intimisation et socialisation, socialisant le produit domestique tout en domestiquant l'agir collectif (ce que montrent l'échange et le croisement des *kourbani* privés et publics, que nous développerons plus loin), simultanément appropriation et dépossession par le jeu des échanges et des dons, le rituel met en tension l'ordre privé et l'ordre public.

Le rapport à la nourriture est double : à la fois production domestique, symbole du foyer, de la famille, et produit collectif, bien commun. Dans les usages rituels qui en sont fait, la nourriture est un intermédiaire, grâce auquel on établit des liens et on marque des distances : elle traduit les marques d'inter-reconnaissance qui ont cours entre individus, à l'intérieur d'un groupe, et entre différents groupes. Les rituels d'invitation aux noces comprennent de multiples exemples alimentaires : dans la chanson klephtique « Zidros marie son fils » collectée par Fauriel, la « klephterie » et les « primautés » invitées au mariage amènent des béliers vivants en présent pour les familles des mariés.

L'usage semble répandu : « le plus souvent, c'est un bélier ou un agneau vivants, parés de rubans et de grelots, ou simplement un quartier d'agneau ou de mouton, destiné à faire partie de la chère du banquet nuptial » (Loukatos, 1964). L'offrande en nourriture joue un rôle de premier plan dans les cérémonies nuptiales, souvent sous forme d'« un grand panier contenant des aliments (de la viande, du vin, du riz, des oignons, etc.) et

toujours un grand pain préparé spécialement, orné de basilic et appelé *proventa*. Les plus riches peuvent envoyer un agneau entier » (p.166). Selon une observation effectuée en 1960 par le même Loukatos dans la région de Kozani, lorsque l'on invite, on offre du vin aux hommes et une pomme aux femmes, l'un et l'autre aliment ayant par ailleurs des vertus fertilisantes et fécondantes<sup>377</sup>.

## 2) De l'église à la maison, de la maison à l'église

### Entre public et privé

Nous avons déjà suggéré que le *kourban* se présente comme un intermédiaire entre l'ordre domestique et l'ordre religieux. Ainsi, lors d'un même *kourban* consacré à un saint donné, il y a en même temps une mise en commun des offrandes privées et une « privatisation » des produits rituels publics, collectifs. D'une part, chaque *kourban* individuel est destiné à être partagé : on mange parfois dans le même plat (Blagoev, 2004 : 230) ; d'autre part, on redistribue le *kourban* collectif à chacun, qui va souvent en manger une partie sur place et en emmener chez soi. Nous avons d'ailleurs vu que dans les pratiques familiales, il est fréquent de trouver l'interdit de manger de son propre *kourban* : comme si la nourriture rituelle était précisément en vue de son partage.

La plupart du temps, on distingue deux usages du *kourban*, l'un collectif (*obcht*) et l'autre privatif ou plutôt personnel (*litchniat*) : dans le *kourban* collectif, c'est une communauté locale qui officie. L'espace et le temps du *kourban* correspondent à des marquages communs, identifiés (église, fête patronale), les participants partagent des liens sociaux allant de l'interconnaissance à la simple co-présence. Le *kourban* personnel prend sens au sein de l'unité familiale, et souvent comme une promesse concernant l'un des membres de la famille. Il s'effectue en général à la maison, qui constitue ce jour-là un espace rituel et un lieu d'hospitalité que fréquentent les parents et amis.

La pratique du *kourban*, la manière dont il est décidé, son organisation, sa procédure, sa consommation, varient selon les critères du « public » ou du « privé ». Il est fréquent, traitant de rites et rituels, de distinguer « entre comportements symboliques privés ou publics. Les premiers vont avoir une signification affective, les seconds une signification sociale » (Ségalen : 88). En fait, la distinction n'est pas nette : c'est plutôt la manière dont ces deux genres de *kourban* renvoient l'un à l'autre qui retient l'attention. Les critères qui permettent de ranger tel *kourban* dans la catégorie des actes collectifs ou dans celle des actes privatifs ne sont pas figés.

Ainsi, pour un membre du *nastoiatelstvo* (conseil d'église) de l'église *sveta troïtza* de

<sup>377</sup> Les découpages sexuels des objets alimentaires puisent toujours plus ou moins dans des productions symboliques consensuelles, qui attribuent à tel objet une valeur symbolique à peu près stable, sur laquelle il n'y a en somme pas, le plus souvent, à revenir. Cela n'empêche pas pour autant les improvisations symboliques : bien au contraire, ces improvisations sont l'une des fonctions du symbole, qui sous ses airs d'autorité, sert en définitive à réarticuler perpétuellement un sens spécifiquement adapté à des expériences vécues. Comme une « couleur primaire » destinée à s'associer avec d'autres teintes, le symbole ne vaut que par ses « usages secondaires » ou « transformés », sa malléabilité, sa capacité de se fondre dans un tableau, de se dissoudre dans les mélanges qui l'emploient.

Bansko, les *kourbani* de *mahala* (quartier) sont plutôt « privés », car l'église n'y participe que pour la bénédiction du sel, de l'eau (*vodosvet* – eau bénite, que l'on verse dans les chaudrons), des animaux et des chaudrons : le prêtre se déplace pour effectuer ces rites. L'argument avancé est significatif : bien que le rituel et le repas commun se déroulent dans l'espace du quartier, espace d'interconnaissance et de vis-à-vis, et qu'il ne concerne pas seulement une famille mais les habitants, autrement dit bien qu'il soit *public* de ce point de vue, il est aussi *privé* parce qu'il ne touche pas toute la communauté, et parce qu'il se situe hors du champ spatial de l'église proprement dite. Peut-on alors toujours distinguer « entre comportements symboliques privés ou publics » ?

Qu'il s'agisse de l'investissement rituel des acteurs, de l'apport des dons personnels au sacrifice collectif, de la circulation des *kourbani*, des rapports qui se nouent entre la maison et l'église, l'intrication des dimensions privées et publiques, affectives et sociales semble l'un des ressorts autant qu'un des effets du rituel. Lors d'un *praznik* (fête religieuse), il est fréquent que les *kourbani* privés et collectifs se rencontrent et s'échangent ; plus largement, les actes votifs et oblatifs se croisent, se répondent, se multiplient et, d'un certain point de vue, un *kourban* consiste en cette rencontre d'intentions et d'actions rituelles différentes. C'est alors dans les interactions entre plusieurs ritualités concomitantes que la distinction s'affine ou se donne à lire en même temps qu'elle s'éprouve, plutôt que dans des registres séparés et séparateurs qui désigneraient ce qui est privé et ce qui est public.

Un grand *kourban* constitue un espace-temps rituel spécifique, lors duquel la participation collective, le « rassemblement des lignages » (*otetz Kostadin*, village de Maritza), la convergence des promesses individuelles et collectives sont fondamentaux. La circulation et le regroupement des *kourbani* se fait dans l'espace cultuel que forment l'église, la chapelle, l'*obrok*, le monastère et leurs environs, un espace mixte qui accueille des démarches votives tant individuelles que collectives. Il semble ainsi difficile d'isoler purement et simplement ce qui serait le *kourban* collectif de ce qui serait le *kourban* personnel : à l'échelle du village ou du quartier, les deux s'articulent sans se confondre. La convergence de l'ordre local et de la dimension domestique se manifeste également par l'entretien d'une intimité ou d'une familiarité avec les saints locaux, « nos saints », comme dans l'exemple des relations de parenté entre les icônes de *Sveta Bogoroditza* d'Asénovgrad et de Batchkovo : le lien local est formulé en termes de lien familial.

Un *kourban* n'est pas seulement un rite spécifique, mais un ensemble de promesses qui se superposent et se réalisent mutuellement dans leurs interactions le jour du *kourban*. Cet échange a généralement lieu dans l'espace commun où se déroule le *kourban* collectif auquel viennent s'ajouter les *kourbani* privés : le *kourban* trouve son unité dans cette convergence qui va de la maison à l'église et de l'église à la maison. Dans sa dimension familiale, le *kourban* concerne l'unité domestique non seulement comme microcosme, impliquant la famille nucléaire et ses différents membres, mais la maisonnée et ce qui la compose, par exemple les animaux offerts en *kourban*. Cette maisonnée est par ailleurs située dans un environnement social que constituent la famille élargie, les amis, les voisins, dans une communauté comportant des relations de voisinage, des espaces publics, une église, etc.

L'église constitue quant à elle le point de convergence par excellence de la

communauté : on s'y rend à l'office, mais aussi pour faire bénir les animaux, ou pour porter une partie du repas sacrificiel qui sera offerte et dégustée en commun. Outre les animaux promis à titre privé pour qu'ils soient égorgés, on apporte lors des grands *kourbani* une bouteille d'huile de cuisine, des légumes frais ou en conserve, qui seront ajoutés à la préparation ; les comités chargés de l'organisation comptent en général beaucoup sur ces dons. L'acte d'apporter de son *kourban* personnel au *kourban* du village, comme cela est souvent le cas, les dons multiples qui s'ajoutent à la préparation collective, résumant l'une des dimensions les plus attachantes de cette manifestation : le plaisir que l'on prend à faire coïncider l'individu, la famille et le groupe villageois.

### **Entre l'universel religieux et le singulier rituel : manger à l'église**

Les relations entre maison et église sont donc à travailler tout particulièrement en ce qui concerne les offrandes et les sacrifices : qu'amène-t-on de chez soi à l'église, que ramène-t-on de l'église à la maison, quelles formes prend la circulation de biens, de symboles, de mots, de personnes entre la maison de Dieu et la maison des hommes ? La grande majorité des *kourbani* collectifs se déroulent dans l'enceinte de l'église du village. Le choix de ce lieu tient autant à des motifs institutionnels et religieux, qu'à une question de place et de moyens : en effet, l'enceinte de l'église dispose d'installations prévues pour le *kourban* (auvents, crochets, fontaine), et constitue un lieu de rassemblement commode, situé au cœur du village ; d'autre part, la proximité du lieu de la liturgie est importante pour la réalisation du rituel.

Que l'on parle de la communion, axe central de la dévotion, ou des multiples rites alimentaires qui ponctuent les célébrations religieuses (*kolivo*, *kourban*, ingestion d'eau bénite, etc.), l'église est un lieu où l'on mange ensemble. Cette dimension accroît le sentiment d'une église-maison, un foyer dans lequel se déroulent un grand nombre d'actes qui redoublent l'ordre du quotidien sous toutes ses formes : manger, habiter, entretenir les lieux de vie, bâtir des relations personnelles ou au contraire chercher une intimité, acheter ou vendre, donner ou prendre, etc. Mais il semble que les identités comme les corps et les statuts sociaux oscillent entre la particularisation en tant qu'acteurs dotés d'une histoire et d'une personnalité sociale propre (venant par exemple avec un *kourban* personnel) et l'indistinction relative comme membres de la communauté de foi lors de la liturgie.

La religion a une fonction universalisante, qui se manifeste par un gommage ou une atténuation ponctuelles des particularités individuelles (sexe, âge, fonction sociale, origine ethnique, etc.), dans des temps et des espaces déterminés qui marquent l'appartenance à l'église comme corps unifié et spiritualisé. Le temps de la liturgie, hommes et femmes, vieux et jeunes, riches et pauvres, agissent et se meuvent de concert, selon des règles, des valeurs et des aspirations communes : les particularismes s'estompent ponctuellement au profit d'un sujet unique : le croyant appelé au salut.

L'alimentation s'y retrouve de la même manière unifiée et universalisée, sous la forme de l'hostie, la nourriture sacralisée, elle-même spiritualisée, aseptisée, dénuée des attributs sensoriels de la nourriture « profane » que sont le goût, la couleur, l'odeur, en quelque sorte asexuée et allégée des lourdeurs de la chair (sous toutes ses acceptions, y

compris sexuellement). En comparaison de l'hostie, le *kourban* correspond à une recette, il est réalisé par un *maïstor* ou la maîtresse de maison, il est offert avec une intention et possède une histoire. Le *kourban* comme le *kolivo* constituent une personnalisation et une communalisation de l'offrande alimentaire.

La préparation et la consommation de nourriture dans l'enceinte du temple varient ainsi de l'universel au particulier : en un même espace-temps rituel, entre le *kourban*, le *kolivo*, l'hostie, on peut observer différentes prestations rituelles et leurs interactions. Si ces différentes nourritures sanctifiées n'ont pas la même identité ni le même type d'efficace rituelle, elles relèvent aussi de contextes, de lieux de préparation et d'ingestion, de modes d'échange et de commensalité différents. Aux différents degrés de sacralité des espaces répondent les différents degrés de sacralité des actes alimentaires qui y sont accomplis. Si l'on part de l'idée que certains objets ne sont pas soumis à l'échange car sacrés – « les choses qu'on garde sont très souvent "sacrées" » (Godelier, 1996 : 151) – on constate que ce qui s'échange (*kourban*) l'est dans des espaces communs, tandis que ce qui ne s'échange pas (hostie) relève de l'espace sacré proprement dit.

À chaque table sa nourriture et son mode de consommation : selon que l'on passe de la table terrestre à la table céleste, on sort de l'échange social pour entrer dans le don sacré. Plus on va vers l'autel, plus on semble aller vers un sujet religieux indifférencié, en quelque sorte dépouillé de ses attributs sociaux. Le *kolivo*, le *kourban*, sont consommés dans les lieux périphériques (le hall, la cour, l'aire qui entoure l'église) qui permettent la sociabilité, l'échange voire la festivité précisément parce qu'ils se situent entre le temple et l'espace profane, régulant les entrées et les sorties dans l'espace-temps rituel<sup>378</sup>.

Seule l'hostie est mangée dans l'église, vers l'autel, communément appelé la « table sainte » (*hiera trapeza* en grec). Table terrestre parallèle à la table céleste de la liturgie, le *kourban* occupe ainsi une position médiane. Il peut être appréhendé comme un objet rituel de liaison entre différents espaces oscillant de l'entre-soi à l'espace public. Comme le faisait remarquer un prêtre, « le *kourban* est un rassemblement des lignages (*rodovete*) mais on mange chez soi » (*otetz* Kostadin, prêtre du village de Maritza<sup>379</sup>).

### L'intérieur et l'extérieur : la métaphore de l'espace domestique

Bon nombre d'échanges rituels s'accomplissent au sein des espaces périphériques de l'église en tant que bâtiment (le temple lui-même), que sont le jardin, les chapelles, les stations, le cimetière (on pourrait ajouter d'autres composantes du territoire religieux : monastères, lieux de pèlerinage ou de dévotion). Sur ce territoire s'organisent et se déroulent différents flux d'objets, de biens, d'argent, de personnes mais aussi de mots, d'actes symboliques, de pratiques, de discours.

<sup>378</sup> Dans un autre contexte, à la mosquée, les pièces communes adjacentes à la salle de prière servent ainsi de lieu de réunion ; le « bureau » du *hodja* est un endroit où l'on prend le thé, le café, où l'on se retrouve pour discuter avant ou après la prière... Ces espaces contigus que sont le hall et la cour de l'église d'un côté, les pièces communes de la mosquée de l'autre, ont des statuts péroriturgiques similaires, d'entrée et de sortie dans la sphère rituelle.

<sup>379</sup> Massif de Rila, entre Raduil et Dolna Bania.

L'espace religieux n'est donc pas indifférencié ou neutre : comme le montre le cas d'Asénovgrad et le déplacement du centre de gravité spirituel de telle chapelle à telle église en fonction des saints, des fêtes patronales, des *kourbani*, il s'agit d'un espace global à polarités multiples et à centralité variable<sup>380</sup>. Si l'église reste le lieu attitré des *kourbani* de village, il n'est pas rare qu'un *kourban* se déroule, dans le même village, à plusieurs endroits simultanés.

Ainsi, à Raduil, pour l'Ascension (23 mai 1996), outre le *kourban* principal du village, un *kourban* restreint a lieu à la même date à 6 ou 7 kilomètres en dehors du village, tandis que plusieurs *kourbani* privés avaient lieu chez des particuliers. On relèvera toutefois que les participants de ces différents *kourbani* sont tous, à un moment ou un autre, passés par l'église, lors de la célébration religieuse du matin, ou au cours du rassemblement de la fin d'après-midi coïncidant avec la distribution du *kourban* collectif. L'église constitue un carrefour dévotionnel et social autour duquel gravitent de multiples pratiques rituelles<sup>381</sup>.

En même temps que les grands *kourbani*, il arrive que quelques personnes fassent un *kourban* indépendant en petit comité dans l'un de ces sanctuaires ; de même, les prometteurs privés vont parfois manger sur le lieu dédié au saint qu'eux-mêmes honorent. À Raduil, après un *kourban* en petit comité, les organisatrices de celui-ci, principalement des veuves, se sont rendues au grand *kourban*, tandis que les « kourbanisants » privés, tout au long de la journée, venaient offrir à manger de leur repas à l'assistance.

Lors du rituel, les deux types d'espaces « d'appartenance » que constituent le temple et la maison sont pensés et pratiqués l'un par rapport à l'autre. C'est ce que montre la circulation des *kourbani* et des croyants : la veille ou le jour de la fête patronale, les animaux privés sont menés à l'église en vue d'une bénédiction, puis ramenés à la maison où l'on procède à l'égorgeage et aux opérations de boucherie.

À Raduil, pour l'Ascension<sup>382</sup> (*Spasovden*), cette circulation des offrandes, qui réalise la conjonction entre promesses individuelles et collectives, prenait clairement la forme d'un échange de *kourbani*. En milieu d'après-midi, alors que le monde affluait en vue de la distribution du *kourban* préparé dans la cour de l'église, on pouvait observer un défilé de femmes portant de grands plats émaillés : dans chacun de ces plats, un agneau farci cuit au four (*petcheno agne*).

Sur les couvertures et les tapis sortis pour l'occasion, alors que se déroule la

<sup>380</sup> Cet espace est occupé et mis en scène différemment, selon le type de rituel, l'étendue de la pratique, mais aussi l'imaginaire investi qui transcende ou réaménage les distances physiques et temporelles, selon les relations entre population pratiquante et clergé, ainsi que des caractéristiques propres à la vie religieuse locale (cultes locaux, familiaux, par groupe d'âges, par genre, dissidences éventuelles sur le plan religieux, conflits de personnes, d'orientations politiques, etc.).

<sup>381</sup> Raduil compte neuf sanctuaires, *obrotzi* ou chapelles, situés dans ou autour du village : *Sveti Petâr* (Pierre), *Sveti Spas* (l'Ascension), *Ouspenié* (l'Assomption), *Rojdestvo* (Nativité de Marie), *Sveti Ilya* (Elie), *Sveti Gueorgui* (Georges), *Sveti Ioan Rilski* (St Jean de Rila), *Sveti Arhangel* (archange Michel), *Sveta troitza* (Trinité). Chaque sanctuaire bénéficie d'une source sacrée (*aïazmo*) celle de saint Elie est réputée bonne pour les yeux, et une villageoise m'a expliqué avoir guéri une migraine en se rinçant avec l'eau de l'*aïazmo* de sainte Petka.

<sup>382</sup> Observations effectuées le 23 mai 1996.

distribution du *kourban* collectif (*obcht*), chacun s'assoit et commence à offrir à manger de ces *kourbani* personnels, goûtant ceux des autres ; des petits groupes se forment et se défont à mesure que l'on a mangé de tel plat et que l'on est appelé à manger des autres ; les fourchettes et les plats passent de mains en mains, ainsi que pains et brioches confectionnés pour l'occasion. Le tout ponctué de discussions, échanges de nouvelles, plaisanteries, mais aussi d'évocations de la promesse : « mange, c'est pour la santé », « celui-là, je le fais pour mon petit-fils qui est malade »... La *kourban tchorba* une fois distribuée, on continue à manger ainsi en commun, puis chacun repart peu à peu chez soi, avec les restes des *kourbani* privés et les portions de *kourbani* publics.

Lors du *kourban*, la cour de l'église sert ainsi d'espace de commensalité, à la fois contigu et décalé par rapport au temple proprement dit. Les frontières entre le privé et le public, l'intérieur et l'extérieur, le sacré et le profane, se déplacent et s'aménagent, témoignant, plus que d'ordres rigides, d'un entrelacement des espaces, un devenir-temple de la maison et un devenir-maison du temple. La cour de l'église constitue un lieu de consensus rituel : un espace de négociation et de réalisation des échanges religieux, de réceptacle des différents dons ou offrandes et de leur mise en relation.

Dans le *topos* religieux lui-même, aux deux opérations rituelles que sont la liturgie et le *kourban* semblent correspondre deux types d'espaces, l'*intérieur* (l'église, la chapelle) et l'*extérieur* (la cour, les espaces verts qui entourent le temple), entre lesquels une circulation s'établit, et auxquels sont associées des compétences spécifiques. Lors d'un *kourban*, la cour de l'église devient un lieu de « bricolage », de tâches collectives, de visite, de détente, tout comme la maison et sa cour ou son jardin.

Cet agencement entre *intérieur* et *extérieur* évoque par certains aspects la structuration de l'espace domestique : en milieu rural, les maisons sont dotées de jardins multifonctionnels, dans lesquels prennent place des tâches de la vie quotidienne telles que l'étendage du linge, le bricolage, le jardinage, des réparations diverses... C'est aussi là que des animaux divers vivent et meurent : lapins, poules, et petit bétail, tel que des moutons, des chèvres ou des porcs. Dans de nombreuses maisons, à certaines périodes de l'année (automne-hiver pour les cochons, printemps pour les agneaux), des animaux spécifiquement prévus à des fins d'abattage ou de sacrifice sont gardés et nourris dans le jardin et les petits enclos qui y sont aménagés. C'est souvent dans un coin de ce jardin que meurent les agneaux ou les moutons prévus en *kourban* au nom de la famille ou de l'un de ses membres.

A l'intérieur de la maison, une place privilégiée est également accordée à la cuisine, espace de sociabilité, de visite, de restauration, véritable interface entre la sphère domestique et le monde extérieur, où se trouve de surcroît l'icône de la maison. C'est le lieu de vie par définition, parfois le seul endroit de la maison chauffé en permanence, grâce au four ou au fourneau, et où il arrive que l'on dorme, notamment les personnes âgées. Si sa configuration et son usage varient, si toutes les maisons ne se ressemblent pas, si le mode d'occupation et d'utilisation de chaque pièce varie, il n'en reste pas moins que la cuisine est le pivot de la vie quotidienne de la maison, de sa vie sociale et des interactions avec le « monde extérieur ».

### 3) Don ou échange ?



### Sortir du rituel, inclure dans le rituel

Les prestations d'échange et de don sont parties intégrantes de la réalisation du *kourban*, indiquant des modes de socialisation variables du rituel et de son produit. Un produit sur lequel s'opèrent des transactions, des rétributions : le prêtre en perçoit une portion ou de l'argent, les participants au *kourban* paient leur part, les donateurs privés dans un *kourban* collectif se voient remettre une tête... Ces prestations multiples s'opèrent dans des espaces et des contextes variables : église, maison, quartier, sanctuaire isolé, cadre festif marqué d'une profusion d'événements collectifs, ou moment clos d'une pratique privée. Ces opérations transitives constituent la dynamique du rituel. Or, il ne revient pas au même d'offrir à manger du repas sacrificiel sur les lieux du *kourban* collectif, dans un espace commun, ou à la maison à des invités, d'offrir la viande crue ou de distribuer la *tchorba*. La distinction entre le don et l'échange permet de saisir la variété des usages sociaux du *kourban*.

Lors du *Kourban Bairam* de Dolni Voden, un ou deux émissaires d'une famille rendent visite à leurs voisins « chrétiens » ou « bulgares »<sup>383</sup> et leur portent quelques livres de viande crue, débitée il y a peu. À charge de la famille récipiendaire d'utiliser l'offrande comme bon lui semble, dans une sorte de privatisation de l'objet du don qui veut que « chacun fait comme il l'entend ». De même, dans le *kourban* des *Anasténaria*, une partie du produit du sacrifice est offerte sous forme de chair crue, distribuée dans les maisons, et que chacun cuisinera en privé. La circulation des offrandes carnées suggère de prêter attention à ce qui du sacrifice, de ses produits et prestations sert à opérer de la proximité ou de la distance, du commun ou du distinct. Alors que le don de chair suit une logique circulatoire dans le voisinage, représentant le *kourban* et son donateur, les repas s'effectuent « entre soi ».

L'offrande de la chair crue constitue une forme de mise à distance du produit du sacrifice, en même temps qu'elle marque l'aménagement d'une distance entre donateur et donataire. C'est une chose de recevoir une offrande, c'en est une autre de manger à la même table : en donnant la viande, on ne partage pas le repas, on ne communie pas au sens strict. La distinction entre chair crue ou cuisinée recoupe la distinction entre cercles d'échange, comme dans cet exemple africain : « la cuisine rituelle oppose (...) la part *crue* réservée aux ancêtres et la part *cuite* réservée aux hommes (Lugbara) » (De Heusch, 1986 : 318). Offrir la viande crue (pourtant censée procéder immédiatement du sacrifice<sup>384</sup>) signifie bien plus nettement « tenir à distance » que le fait d'inviter à un repas qui, quant à lui, sanctionne une véritable coparticipation rituelle. En revanche, lorsqu'on apporte les plats tout prêts à l'église, c'est l'acte commensal, plus que la chair sacrificielle, qui compte.

Ainsi, offrande et hospitalité sont deux modes distincts de socialisation du rituel : si la

<sup>383</sup> Dans le discours courant, l'étiquette nationale est redoublée par l'identité religieuse.

<sup>384</sup> On a souvent tendance à considérer la viande crue, proche de son « origine » comme particulièrement chargée des effets du sacrifice : au Liban, le fait d'offrir la chair fraîche, directement découpée sur l'animal immolé, revêt une signification religieuse accrue, marquée par la proximité immédiate du sacrifice et du don (Kanafani-Zahar, 1999a).

chair crue est offerte conformément à la prescription, dans une forme de transaction religieuse formelle, le repas est réservé aux invités, aux proches, ceux vis-à-vis desquels on ne se sent pas en devoir de représentation. Comme on l'a vu, la distribution des chairs, un des éléments fondamentaux du sacrifice musulman, obéit à des règles précises : la victime doit être divisée en trois parts, une pour le sacrifiant et sa famille, une qui sera offerte aux amis, parents et voisins, une enfin réservée aux nécessiteux, envers lesquels le croyant a un devoir de charité. Ces trois niveaux consistent en différents ordres de proximité et de distance. Le dispositif social qui entoure les opérations de cuisine, de table, d'invitation, de commensalité, de festivité, est un indicateur de proximité entre ceux qui s'y adonnent de concert, tandis que la distribution du produit du sacrifice, si elle réalise une obligation religieuse, se présente sous la forme d'un échange formel et du maintien d'une « bonne » distance.

Autant qu'affirmer une relation, le don suppose de mettre à distance une partie du produit sacrificiel : cela nous conduit à réévaluer un certain nombre d'interprétations implicites du sacrifice comme modalité d'un don premier, pur, universel<sup>385</sup>, assimilé à une alliance, une communication. Le don en question consiste autant en une distanciation qu'en une interaction : d'un côté l'objet sacrificiel permet la relation, de l'autre il faut s'en défaire et de ce fait marquer la distance. Le don ne vise pas uniquement à créer du lien, contrairement à ce qui en est souvent pensé (Godbout, 1992 ; Caillé, 1998). Les formes de l'échange rituel participent en un sens du même travail de respect dans la distance que l'on a coutume de déceler derrière les notions, classiques dans le champ de l'anthropologie méditerranéenne, de l'honneur ou de l'hospitalité, et qui tournent toutes autour de la question de l'image de soi dans la relation à l'autre, et du maintien de l'intégrité de la personne, ou de sa représentation, dans cette relation.

L'offrande, son contexte et son moment, marquent tout autant l'écart entre le donateur et le donataire : ce dernier n'est pas un commensal, mais un acteur dans la chaîne des actions louables ou prescrites ; il est un élément du dispositif rituel, situé à sa périphérie. C'est par la sortie hors de la sphère du rituel d'une partie de son produit que s'accomplit le rituel comme opérateur de distinction. Donner le produit immédiat du sacrifice, c'est s'en défaire, sacrifier à l'obligation de donner, remplir la prescription. Le rituel et l'échange ne se résument pas aux dimensions fusionnelles ou inclusives, mais marquent nécessairement leurs propres limites : par le don, on se trouve à la marge du rituel, au moment où celui-ci se conclut en se dispersant. Le don est une mise à distance autant qu'une reconnaissance et la chair objet d'offrande peut tout autant être facteur de proximité que de distance. Le sacrifice s'avère apte à articuler l'échange et le don, en opérant simultanément une communication et une séparation, une mise à distance, en se situant entre personnalisation et dépersonnalisation.

L'exemple de Dolni Voden illustre le type d'échanges intercommunautaires effectués par le biais du *kourban* : au lieu de prendre pour acquis qu'elles témoigneraient d'une structure sociale spécifique, stable, immuable, les relations interconfessionnelles sont tout

---

<sup>385</sup> Mais aussi « pré-moderne », « pré-capitaliste » : Mauss appelait à revenir « à des mœurs de "dépense noble" » (Mauss, 1950 : 262), entendant par là des formes de redistribution par lesquelles « les sociétés (...), leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir et enfin, rendre » (p.278).

autant « imaginées » que les communautés elles-mêmes (Anderson, 1983). Elles prennent un tour concret dans des espaces limités et non institutionnels, fortement identifiables, maîtrisables et familiers : l'immeuble, le quartier, la famille en cas de mariage mixte, les relations d'amitié, plus rarement le village dans son ensemble<sup>386</sup>.

Lorsque les commensaux se réunissent pour la distribution du *kourban*, mettant en commun le résultat d'une pratique rituelle collective, ils éprouvent la spécificité de leur communauté villageoise ou confessionnelle. Lorsque le rituel prend place dans un environnement social caractérisé par la coexistence de plusieurs cultures religieuses, il sert à établir des ordres d'appartenance allant du plus au moins familier, au sein d'espaces communs tels que la maisonnée, le quartier, la ville ou le village, le monastère, etc.

Une conception du religieux comme lien social, qui négligerait la trame des relations locales, personnelles, contextuelles, ne permet pas d'appréhender que ce qui d'un côté se pense sous le signe du lien sert autant à marquer des signes distinctifs. La dimension agrégative même du rituel, comme fait social, ne se présente plus sous la seule espèce du lien, de la relation, mais tout autant de la distance, de la convention formelle. Le religieux comme fait social peut contredire le religieux comme structure symbolique : l'un et l'autre n'ont pas de signification prédéfinie mais s'informent et se négocient mutuellement dans la pratique.

Si le rituel élabore un *sens commun*, un *consensus*, il procure également un écart par rapport au quotidien : l'espace-temps rituel permet d'articuler ensemble des éléments contradictoires autant qu'il ménage des ruptures au sein d'un *continuum*. Ainsi, il est de coutume de dire qu'on ne marchandé pas sur les prix des animaux, parce que c'est pour un *kourban* : payer le prix demandé est une manière de se situer dans une logique rituelle, de trancher avec l'ordinaire de la transaction marchande.

### **Offrir pour se départir : échanger n'est pas donner, donner n'est pas communier**

Cette négociation des limites de chaque espace, on peut la saisir à travers la variété des rôles sociaux investis lors du *kourban* : pour prendre l'exemple du chef de famille faisant un *Kourban Baïram*, il sera en même temps sacrificateur, fidèle, parent, ami, hôte, invité, etc., mais chacun de ces rôles varie en intensité au cours du rituel. En formalisant, donner le produit *direct* du sacrifice est d'abord le devoir d'un musulman, notamment à l'égard des représentants d'autres confessions ; partager sous forme de repas le produit *indirect* du même sacrifice est d'abord un plaisir entre amis et parents.

<sup>386</sup> Les donateurs du *kourban* de Dolni Voden expliquent que ces voisins leur offrent des œufs peints à Pâques, et d'autres prestations à caractère « socio-religieux ». En dehors de ces manifestations d'amitié et de respect, il n'y a pas au niveau local de relations réglementées ou manifestes entre les autorités religieuses : si le prêtre d'un côté, le *hodja* de l'autre, disent souvent se connaître, cela ne veut pas dire que des zones et des temps de dialogue existent et fonctionnent entre eux de manière formelle. Ils se connaissent au titre de membres d'une communauté élargie, le village ou la petite ville, sous l'angle du voisinage (ordre de connaissance qui ne doit rien au statut, mais à la reconnaissance d'une relation de proximité), et non pas sous celui de ce que l'on aurait tendance à nommer en France « l'appartenance à la société civile ».

On répartit le produit du sacrifice différemment selon qu'il s'agit de l'offrir ou de le consommer, et selon que l'offrande s'effectuera au sein de la maison, sous forme d'un repas, ou dans l'espace commun (le quartier par exemple). Comme il a déjà été dit, on donnera la viande crue et non apprêtée aux destinataires que sont les voisins ; on cuisinera pour les parents, proches et amis. L'offrande oscille de la commensalité à la charité, de l'intimité à la publicité.

Rien ne prédispose en soi la sacralité que l'on met dans les actes ou les objets : d'un même objet, l'offrande, proviennent des « produits » différents, crédités d'une sacralité et d'une socialité différentes. Lorsqu'elle note que « le sacrifice implique une invitation à un repas ou une distribution de viande. (...) Il s'agit de "donner à manger" », Kanafani-Zahar (1999b : 202) ne semble pas accorder d'importance spécifique à la modalité de l'acte du don, à la manière de donner ainsi qu'au statut de ce que l'on donne, mentionnant sans les distinguer ces deux espèces de la socialisation du sacrifice que sont le repas et le don de chair.

Dans le cas du *kourban*, ces modalités ont leur importance : partager le *kourban* ne revient pas au même que donner une partie du *kourban*. Les formes que prennent les prestations sacrificielles dessinent le cadre social du rituel, lui-même informé par les différents contextes sociaux dans lesquels donateurs et donataires se trouvent : quartier, monastère, village au sens large, famille. « On donne une partie du *kourban* et on garde le reste. On peut donner la viande crue ou préparée, selon ce qui a été promis » (Rakitovo, 21 août 2002) : on anticipe dans la promesse la forme que prendra le don, sinon ses bénéficiaires (des pauvres, le prêtre, la famille, etc.).

Le fait que la viande crue serait particulièrement chargée des effets du sacrifice (Kanafani-Zahar, 1999a) n'influe pas automatiquement sur le sort « social » de cette viande. Donner la chair crue ne veut pas dire qu'on lui prête une sacralité supérieure ; il s'agit davantage d'un produit brut, n'ayant pas subi les interventions de l'apprêt, de la cuisson, laquelle culturalise et socialise, « transforme » le sacrifice. La cuisine du sacrifice, le sacrifice comme cuisson, sont des étapes de la logique rituelle (Détienne et Vernant, 1979 ; Malamoud, 1989), qui peuvent servir à dissocier les usages de la chair sacrificielle (crue ou cuite) et à distinguer les commensaux en fonction des parties cuisinées dont ils se nourrissent (fumée pour les dieux, chair pour les humains en contexte antique).

Le rapport à la viande sacrificielle semble ainsi fonctionner comme expression de l'extension et des limites de l'interaction sociale, qu'il s'agisse des rapports de voisinage, des liens communautaires ou personnels. Le fait que le don s'effectue sous la forme de viande crue, soit une offrande à l'état brut pratiquement pas marquée par ces opérateurs culturels et personnalisés de transformation que sont la cuisine, la table, la prière, etc., une « matière première » qui peut recevoir différentes transformations, et non pas sous la forme d'un repas commun, avec invitation, commensalité et réjouissances communes, indique que l'on assigne des positions par le don rituel : positions d'interconnaissance qui peuvent aussi marquer les limites de l'entre-soi, opérer de la distance et de la distinction.

Ces distinctions peuvent être traduites en façons de faire différentes entre *kourbani* chrétiens et musulmans : « chez les Bulgares musulmans, la viande est distribuée crue

alors que les chrétiens la cuisinent avant de l'offrir » (entretien réalisé à Rakitovo, 21 août 2002) ; on estime que les musulmans accordent plus d'importance à l'obligation de donner, tandis que pour les chrétiens c'est le fait de manger ensemble qui serait fondamental. Le type d'échange marque autant d'espaces sociaux et de sphères sociales dans lesquelles se déploie le don rituel.

Ainsi, lors d'un *kourban*, « quelques couples d'hommes se chargèrent de distribuer ces morceaux de viande crue en les livrant aux maîtresses de maison des familles des offrants. La distribution dura plus d'une heure car aucune femme ne vint chercher la viande : elles attendaient toutes leur part de *kourban* à la maison » (Popova, 1995 : 157). A la nature de l'offrande (viande crue) correspond ici un mode de distribution (les donateurs vont au domicile des donataires) : la démarche d'offrande manifeste une séparation entre l'espace de production et l'espace de consommation, le sacrifice et le repas, les *kourbandjii* et les *viarvachtii* (croyants, ici au sens des « paroissiens » participant au rituel).

### Un sacré global et diffus

Parmi les multiples modes de l'échange effectué, permis ou obligé par le biais du rituel, la circulation des offrandes carnées mène à relativiser la conception classique qui ferait du sacrifice un opérateur de communication, un *religare*, censé tirer le meilleur parti du « sacré » produit par le sacrifice, l'exploiter ou l'actualiser pleinement. Non seulement il n'y a pas forcément continuité entre les différentes étapes du sacrifice que sont la mise à mort et la distribution, la dispersion de la victime, mais la notion d'obligation elle-même, souvent mise en avant en guise d'explication « finalisante », relativise la portée et la généralité de l'échange en question. On a vu que l'exemple précis du don de la chair crue, fraîchement produite, signifie bien plus nettement « tenir à distance » que le fait d'inviter à un repas, l'appropriation culturelle et personnelle de la viande par la cuisine et le dispositif de réception des invités (apprêt de la maison et de la table, présence d'autres mets, boissons, chants, discussions).

Si l'on part d'un strict point de vue « sacrificiel » qui voudrait que le moment de la mise à mort soit le point culminant du rituel, on devrait effectivement admettre que le repas est plus ou moins une conséquence du sacrifice. Les vertus sacrales que l'on attribue au sacrifice, en l'occurrence la puissance du sang, devraient se retrouver alors au premier plan, et les pratiques alimentaires constituer une simple suite logique du sacrifice. Il n'en est rien lorsque l'on analyse le commerce, ou plutôt la gestion, des produits sacrificiels, notamment les chairs : s'il y a du « sacré » lorsque l'on donne un quartier de la victime immolée, ce n'est pas tant dans la chair et le sang eux-mêmes que dans la transaction dont ils sont le support.

Comme nous l'avons vu, la chair crue et fraîche n'est pas plus « sacrée » que la chair cuisinée et dont la consommation est différée. Ce n'est donc pas la « proximité » au sacrifice qui garantit le sacré ; plus exactement le sacré n'est pas plus localisé dans la mise à mort ou la viande que dans la promesse, l'échange ou le repas. Il réside dans les processus sociaux que permettent le sacrifice, le sang, la chair, le repas ; la manière dont le sacré est localisé et diffusé traduit une intention, relève d'une « mise en sens » et s'inscrit dans un contexte social.

Les modes de mise en circulation et de consommation sont différenciés, entre le repas et l'offrande. Dans l'un et l'autre cas, ce n'est pas la même « convivialité » ni la même fonction sociale qui sont en jeu. La nature des aliments proposés autant que le contexte de la consommation et le mode de distribution indiquent des circuits de socialisation différents des produits alimentaires. En d'autres termes, « manger ensemble » et « donner de la chair sacrificielle » ne revient pas au même.

L'exemple d'un don refusé, lors de l'*Ayd-al-kabîr* en France, peut nous servir d'illustration : « rentré vers 18 heures, Youcef remonte de la buanderie l'épaule droite du mouton. Il tente de l'offrir aux voisins portugais qui refusent, car, disent-ils, ils n'aiment pas le goût du mouton. L'an dernier, ils avaient cependant accepté après des explications sur les raisons de ce don : "c'est obligatoire, dans notre religion il faut donner" » (Brisebarre, 1998 : 73).

Il est frappant que les raisons invoquées pour justifier le caractère sacré de l'offrande n'ont en fait rien à voir avec l'objet offert lui-même : la sacralité du sacrifice n'est pas remise en cause par l'échec du don. L'offrande a autant pour objectif de permettre le passage d'un objet hors de la sphère rituelle de l'entre-soi, dans un ordre conçu comme « profane » (celui des récipiendaires, qui lorsqu'ils ne sont pas de la même confession, n'y accordent pas de signification religieuse précise, voire auxquels il faut expliquer son sens) que de remplir l'obligation, religieuse quant à elle, de l'offrande, que l'on pourrait tout autant qualifier de séparation ou de mise à distance. Il faut se départir d'une partie du produit rituel, et ce qui doit être donné ne peut être repris, ce qui doit être mis à distance ne peut être réapproprié<sup>387</sup>.

### Le religieux, négocié ou non-négociable ?

Un autre exemple de transaction religieuse permettra d'illustrer l'idée que le produit du rituel oscille entre échange et rétention. Lors de la liturgie de Sveti Kiprian, réalisée dans l'église sveta Troïtza (sainte Trinité) à Asénovgrad (23 mai 2000), on effectue tous les jeudis des prières spéciales contre la magie : « seulement dans cette église », car elle dispose d'un reliquaire du saint concerné<sup>388</sup>. Le prêtre de Sveta Troïtza, *otetz* Youri, lit la prière qui sert à bénir l'huile servant aux onctions rituelles (*maslosvet*). Les officiants (une vingtaine), en majorité des femmes, parfois accompagnées d'un enfant, quelques couples, sont très attentifs, plusieurs se tiennent à genoux.

<sup>387</sup> De Heusch insiste également sur le statut spécifique de la chair crue : aux exemples africains de section de la victime et d'expulsion d'une des parties, il ajoute des allusions, tirées des observations de Détiene, sur cette « illusion sacrificielle » dont on risque d'être victime lorsque l'on accorderait une plus grande importance aux symboles eux-mêmes qu'à leur économie. Ainsi, « le strict végétarisme des Pythagoriciens, comme la dévoration sauvage de la viande crue à laquelle les sectes dionysiaques s'adonnent rituellement, forme système avec le sacrifice *officiel* de la Cité » (de Heusch, 1986 : 45, je souligne ; Détiene, 1979), mais relèvent de « codes sociologiques différents » (p.44). Le rapport à la chair crue ne se mesure pas ici sur une échelle de la sacralité qui déterminerait une fois pour toutes la place du sang dans le rituel : il fait l'objet de traitements différenciés selon que l'on se situe dans le registre de la convenance sacrificielle (le « sacrifice *officiel* ») ou dans celui de la transgression ou de la contestation sociales autant que religieuses. C'est dire que le statut du sang et de la chair n'est pas immuable, qu'il est le fruit d'une élaboration et d'un discours, et que le sacrifice ne s'épuise pas dans son caractère sacrificiel proprement dit ou dans une sorte d'immanence.

Tous les jeudi, des *viarvacht* viennent ainsi, amenant des pains spéciaux avec des bâtonnets de coton plantés dedans, des cierges, de l'huile. La prière achevée, *otetz* Youri annonce qu'il va expliquer quelque chose d'important concernant le sens et surtout l'usage de cette huile : sur le ton du sermon, il rappelle qu'il ne faut pas distribuer les choses saintes « comme s'il s'agissait de simples objets pouvant s'utiliser à la demande ». Le pain, l'huile, l'eau, une fois bénis, sont sacrés et doivent rester à usage interne et familial.

L'huile guérit « par l'intérieur » et son pouvoir en est d'autant plus fort ; elle peut effectivement aider à guérir et à la santé, par exemple en imbibant le pain béni d'huile et en le mangeant, ou en se faisant une croix sur le front avec un peu d'huile, à la suite de quoi il ne faut pas jeter le pain, mais le consommer solennellement, puis « s'essuyer correctement avec une serviette ». Pour le bétail, pour les animaux, on usera plutôt de l'eau bénite (*vodosvet*) qui est « un cran en dessous » dans le sacré et le pouvoir<sup>389</sup>.

L'assistance écoute consciencieusement ces conseils techniques, assortis de mises en garde : « chacun porte sa croix, on ne peut pas prendre les fautes ou les maladies des autres », manière d'expliquer que l'on doit avoir des intentions religieuses précises lorsque l'on a recours à ces objets. L'huile doit donc être utilisée selon l'usage auquel on l'a destinée et consacrée : elle est un don mais pas un objet d'échange. Le fait d'user de ces biens religieux autrement que pour l'usage spécifique qui leur a été réservé, comme s'ils n'avaient pas de valeur en soi, mais uniquement comme moyens d'une fin, est assimilé à une faute.

Ainsi, la valeur ne provient pas uniquement de la sanction religieuse opérée par la bénédiction : elle est le produit d'une intention initiale et d'un événement rituel. Du point

<sup>388</sup> Comme l'explique le diacre Arguire Maltchev qui a traduit ces prières du grec. Il y a une dizaine d'années que ce sexagénaire a ramené ces reliques, ainsi que celles de Sveti Mina, du Mont Athos. Sans s'étendre sur les tractations et les décisions des évêchés nécessaires pour sortir les reliques de Grèce, il explique que Kiprian était un païen, guérisseur et magicien, qui s'est converti au christianisme et a exploité ses connaissances pour lutter contre la magie, notamment les sorciers. « Ses » prières sont chrétiennes mais s'attaquent à la magie, à partir d'une connaissance de l'intérieur des sciences occultes. Arguire continue : « il y a des reliques qui protègent contre toutes sortes de maladies, le cancer, la cécité, etc. Il y a un saint russe, dénommé Ivan, qui guérit par son chapeau, lorsqu'on le porte ; il y a un saint grec spécial pour le cancer... ». Tout est potentiellement relique : les dents, les cheveux, jusqu'aux vêtements, conçus comme partie du saint, car ils le représentent et l'identifient tout en n'étant pas charnellement le saint, d'où d'ailleurs un usage rituel des vêtements et des étoffes dans l'orthodoxie très développé et complexe. Parmi les objets saints, la croyance en la charge sacrale des étoffes et des textiles, du fil, de tout ce qui est tissé d'ailleurs, mais aussi de ce qui est en contact intime avec le corps, est particulièrement vivace : on dépose un morceau d'une étoffe personnelle sur des *obrotzi*, pour se défaire des maux.

<sup>389</sup> L'eau est, avec le pain, l'ingrédient sacré le plus répandu. Son usage va bien au-delà de l'ingestion : selon les cas et les besoins, on se lave les yeux avec, on en asperge les murs, on la verse dans les fondations d'une maison, on en asperge les fidèles à chaque liturgie, lors de la bénédiction (un bouquet de basilic trempé dans l'eau bénite, avec lequel on « signe » les participants, auxquels on fait ensuite embrasser la croix et le dos de la main du prêtre), on en verse dans le *kourban*, on la garde toute l'année, etc. *Otetz* Kostadin (Maritza, région de Kostenetz), explique : « les bénédictions ordinaires (après une liturgie, la fondation d'une maison, un *kourban*...) se pratiquent avec l'eau bénite, pas l'huile, car cette dernière est réservée à l'onction des personnes très malades, ou pendant le carême, car il faut que la personne ait jeûné ».

de vue du prêtre, c'est un péché de distribuer l'huile », car on trahit l'intention personnelle initiale, on oublie la relation personnelle et intime à Dieu au profit d'une relation impersonnelle et technique, utilitariste à l'objet sacré, qui devient magique et non plus religieux. Au cours de cette mise au point en forme de rappel à l'ordre, le prêtre fustige la « mode » des objets de culte, de l'huile sainte et des prières contre la magie, « contraires à la religion », s'adressant en termes durs à l'assistance.

En réponse à la question posée : « peut-on distribuer les nourritures bénies ? », il dénonce « la mode de communier pour les autres, et de prendre la communion pour la ramener chez soi et la donner ensuite ». A l'entendre, c'est toute la signification de l'église comme maison de Dieu, où s'effectuent les sacrements divins et surtout le mystère de l'Eucharistie qui est contredite par l'usage « domestique » de l'hostie, dont la consommation suppose par ailleurs des conditions de préparation spécifiques, telles que le jeûne<sup>390</sup>. Si on utilise mal ou à mauvais escient ces objets, on faute. Un rapport personnel s'établit entre le saint et le croyant, par l'intermédiaire d'objets qui ne sont pas cessibles dès lors qu'ils sont nommés, attribués, personnalisés.

Il y aurait d'abord un rapport individuel, personnel, intime (ou intimisé) à Dieu, qui empêche d'utiliser sa foi ou son rapport intime avec Dieu pour les autres : c'est à chacun comme sujet religieux d'être responsable de sa propre foi. Une conception sacrale de l'objet rituel est ainsi opposée à des logiques d'échange et de circulation des biens sacrés, qui ne valent pas en eux-mêmes mais comme supports d'interactions, et dont le sens initial est transformé par les prestations qu'ils permettent<sup>391</sup>.

Si l'on compare le *kourban* et ce rituel de consécration de l'huile, on constate que les deux rituels n'ont pas le même « positionnement » social : le *kourban* est un rite collectif qui requiert une sanction ecclésiale, et qui ne correspond pas à une obligation explicite ; la bénédiction de l'huile est un rite proprement religieux, et l'usage de son produit (l'huile) est cadré par le dogme. Il s'agit pleinement d'un objet sacré, là où le *kourban* relève par ailleurs d'un registre festif et d'une préparation « laïque ».

Le *kourban* est comme configuré dans l'espace-temps de la communauté rituelle, et par son usage alimentaire et communial, puisqu'il est d'usage de manger en commun, à l'église ou en famille. L'huile est ramenée à domicile et intégrée de près dans la vie privée ; son usage ne regarde pas la communauté, et n'est en aucun cas public : il n'y a

---

<sup>390</sup> A une femme qui demande si les cigarettes et le café sont autorisés lors de la consommation de l'huile sanctifiée : il répond « oui » avec un agacement perceptible, car ce ne sont visiblement pas les questions qu'il attend de « vrais » chrétiens. Otetz Youri précise que s'il lui faut expliquer aux gens, c'est qu'on ne le leur a jamais dit, et pour lui c'est la faute de l'église (sous-entendu les autorités religieuses).

<sup>391</sup> Les objets échangés ne sont pas dépersonnalisés à strictement parler, mais on admet que leur spécificité n'empêche pas leur réappropriation, voire leur multiappropriation dans le cadre d'un échange généralisé. On ne peut jamais dire que ce qui ne s'échange pas ici et maintenant ne s'échangera jamais, ou inversement que ce qui s'échange ici et maintenant sera toujours objet d'échange. Il faut donc également considérer l'échange et la rétention comme un moment dans l'existence sociale des individus et des objets. Là encore, l'échange ne vaut pas en soi, mais comme un indice des valeurs sur lesquelles un consensus devient possible, dans certaines circonstances. L'argent ou les formes monétarisées de l'échange constituent un étalon, et donc sont en principe dépourvus de la valeur intrinsèque que l'on attribue à des objets incessibles.



donc aucune raison qu'un usage autre qu'intime et personnel en soit fait. Certains rituels ont pour finalité l'échange, d'autres l'incessibilité. Dans le cas du *kourban*, le sacrifice ne vaut pas en soi, mais constitue le préalable à la commensalité et la distribution des biens sacrificiels. Son but consiste en la distribution et la circulation du bien religieux produit par le rituel.

Dans le cas de l'huile, l'objectif est inverse : elle ne peut être échangée ou cédée, mais doit être utilisée dans un but strictement défini. Cela nous mène à distinguer deux modalités du rapport au produit rituel : selon qu'il participe de la cohésion entre l'individu et le groupe, par son usage individuel et collectif à la fois, et permet des relations d'échange ; selon qu'il est conçu comme un *sacra*, et à ce titre ne peut faire l'objet d'une transaction terme à terme, mais seulement d'un don « asymétrique » (Godelier, 1999 : 483).

Il faut considérer le statut de ces objets qui ne s'échangent pas, qui ne peuvent faire l'objet d'une circulation et d'une économie en dehors du contexte qui les a vus acquérir une valeur déterminée, et qui, revêtus d'une sanction religieuse qui détermine leur usage et leur valeur personnelle, ne peuvent être considérés comme des biens conventionnels insérés dans une économie. En effet, le *kourban* est lui aussi soumis à des règles (notamment de durée et de conservation), mais il peut par contre être diffusé : plus encore, *il doit être diffusé*, à la différence des objets à caractère strictement religieux, c'est-à-dire dont l'usage est déterminé par le prêtre et surtout la demande personnelle, contextualisée, impérieuse, la *molba* (prière, requête) qui lui a été faite. Les objets strictement sacrés ne se distribuent pas, ils se gardent et se destinent à un usage qui n'est pas transactif, mais complètement prescriptif ; il est possible d'analyser le degré de sacralité comme le degré d'intimité, d'intériorité et donc d'incessibilité.

### Réguler la possession par la dépossession et la mise en circulation

Dans la mesure où il se situe dans un rapport d'identification de l'homme à ce sur quoi il a pouvoir et possession, tout sacrifice est sacrifice de soi. Dans les rituels de fondation d'une maison, « la victime est l'homme se sacrifiant lui-même » (Luleva, 1998 : 65), marquant qu'il est en pleine possession de lui-même : l'édification d'une maison suppose de convertir un espace vide en un territoire habitable, familial, à transformer une portion du monde en *son* monde. La dimension de propriété est particulièrement saisissante dans le sacrifice de fondation d'une nouvelle maison, « pensé par ses exécutants comme un acte qui doit fournir un *stopan* à la maison » (Luleva, 1998 : 66).

Esprit des lieux, le *stopan* est à la fois un *genus locii* protecteur et un véritable double du maître de maison, un propriétaire en somme. Par le sacrifice, la maison est attribuée, personnalisée, car « chaque maison doit avoir un propriétaire » (*vsiaka kâchta triabva da ima stopan*), « une maison sans maître, c'est impossible » (*kâchta bez saïbia ne moje*), « une maison sans propriétaire est malheureuse » (*kâchta bez stopan e nechastna*) » (Luleva, 1998 : 66).

C'est le rapport à la propriété qui permet d'investir rituellement une part de soi dans un objet devenant offrande puis mis en partage, auprès des destinataires surnaturels, au sein de la famille, dans l'espace social auquel on estime appartenir, dans la communauté

locale ou religieuse. Le sacrifice consiste à s'investir dans un objet, que l'on transforme en offrande en le retranchant de son environnement et en le situant dans une sphère relationnelle (l'espace-temps du rituel), où il est dès lors capable de représenter une multitude de relations sociales, spirituelles, économiques, voire politiques. Comme nous le verrons plus loin, c'est dans le jeu entre les deux pôles du don et de l'échange que se joue le sacrifice.

On a vu qu'une des opérations du *kourban* consiste à donner, c'est-à-dire à faire sortir de la sphère rituelle une partie du produit du rituel. L'offrande est offerte sur plusieurs plans : au saint, aux commensaux, aux récipiendaires. La notion de possession implique de porter attention aux « valeurs » investies dans le monde (objets, personnes, mots...) et aux « rapports de possession » qui indiquent la place respective de chacun dans la Création, l'homme étant désigné comme propriétaire par délégation divine.

Par ailleurs, posséder marque la position dans le groupe et constitue un indice de position sociale : tout le monde ne possède pas la même chose, et les possessions sont asymétriques. Dans l'espace-temps rituel qui lui sert de cadre, le sacrifice réordonne ces indices sociaux en les soumettant à un ordre supérieur au sein duquel les positions sont homogénéisées sans pour autant disparaître, d'une manière qui peut s'apparenter à la notion de *communitas* (Turner, 1982 : 129-139).

Ainsi du *kourban* collectif de *Guerguiovdan* à *Govedartzi*<sup>392</sup>, qui montre à la fois une mise en valeur des donateurs et une égalité des consommateurs : si les chaudrons de *kourban tchorba* mêlent indistinctement toutes les offrandes, les donateurs individuels se voient remettre une tête bouillie, trace de l'animal offert en propre. Le sacrifice, son partage et sa consommation (mais peut-être pourrait-on élargir le propos au rituel en général) consistent ainsi à transformer une situation asymétrique en situation d'équilibre, et l'offrande en valeur partageable.

Comme on l'a déjà vu, plusieurs opérations transitives ponctuent cette « valuation », si l'on entend par là l'attribution de sa valeur à l'objet d'offrande : intention sacrificielle, qualification du statut victimaire, bénédiction, cuisine, partage, consommation. Certains estiment, pour des raisons votives personnelles, devoir investir plus et passer du stade de la participation (donner sa quote-part) au stade de l'offrande (marquer son investissement personnel).

Mais ces investissements personnels se diluent dans le produit commun du sacrifice et son partage : les affaires collectives deviennent des affaires de personnes, puis, dans le partage et la consommation, redeviennent des affaires collectives. Les limites du groupe au sein duquel s'opèrent ces passages du collectif au soi et du soi au collectif sont en même temps les limites du don : celui-ci exclut autant qu'il inclut. Se dessine une inflexion générale consistant à examiner le sacrifice comme processus négocié entre propriété et mise en commun, hiérarchie et symétrie (structure et *communitas*) : cette approche permet d'appréhender le « faire sacrifice » sans être obligé de statuer sur le caractère sacrificiel ou non-sacrificiel de la société dans laquelle il se déploie. Le *kourban* ne se présente pas comme une pratique et un discours univoques que l'on pourrait définir

---

<sup>392</sup> Observations effectuées le 6 mai 1996.

positivement sous l'angle de la notion de sacrifice, mais un processus qui opère des passages de l'intimité à la socialité, de la possession à la dépossession, du soi à l'autre.

L'offrande est au préalable identifiée au sacrifiant, et considérée comme participant de lui, et simultanément distanciée, offerte ou abandonnée. Cette dépossession sert à marquer différentes étapes de la socialisation du produit du sacrifice, processus mettant le familier à distance, alors que dans la chasse, par exemple, on inscrit la distance dans le familier. Le fait d'avoir dans son environnement immédiat des êtres vivants ou des objets susceptibles d'une appropriation et d'une identification, l'idée que ces êtres et objets participent d'une même économie domestique, entretient un lien avec le sacrifice. Plus largement, le sacrifice est appréhendé comme un « opérateur de transformation », de travail par et sur l'offrande. Du vif au votif en passant par le nutritif, de l'autre au même et du même à l'autre, le sacrifice, parce qu'il se présente comme un événement radical, articule des passages.

## II La fabrication du sujet votif

---

### 1) Le vœu : une pensée pratique

La notion de vœu, au sens large, permet d'analyser le mode d'implication des pratiquants dans le rituel, et de saisir en quoi le rituel a pour but d'intégrer et d'agencer une multiplicité d'intentions en un tout cohérent. Ces implications se traduisent par des transactions et des opérations individuelles et collectives concrètes : prières, dons, charité, travaux et implications divers dans un cadre religieux... Tous les acteurs d'un *kourban* n'ont pas le même niveau d'investissement, ni les mêmes attentes, ni les mêmes manières de vivre le rituel, en fonction de leur rôle social ou symbolique mais aussi du rapport personnel qu'ils entretiennent avec le saint, ou plutôt de la place qu'ils lui assignent dans leur récit personnel.

De même, en termes de contexte et d'intention, une fête patronale n'équivaut pas à une pratique apotropaïque ; un *kourban* pour une naissance n'est pas un *kourban* de fondation, etc. L'intention proprement sacrificielle n'est pas forcément la même dans un grand *kourban* de village où l'on célèbre le saint patronyme de l'église, et dans un *kourban* réalisé en privé pour un membre de la famille après un accident. Elle varie selon le type de communauté sacrificiante, son étendue, et son degré d'identification à l'offrande.

Cette intention permet de déterminer plusieurs degrés dans le passage de l'égorgeage rituel au sacrifice proprement dit. Elle se manifeste au travers d'éléments tels que le degré de prescription entourant le choix de l'animal, la ritualisation des différentes opérations, la rigueur de la détermination et de l'application des règles de déroulement de ces opérations (partage, prière, commensalité...), mais aussi de critères moins palpables comme l'intensité des investissements symboliques portant sur les différents objets du rituel.

En ce sens, le *kourban* musulman tend d'autant plus vers le sacrifice qu'il est entouré d'un système de prescriptions formalisé qui le désigne comme tel ; cela n'empêche pas que le sens sacrificiel proprement dit varie au gré de ce qu'en font les pratiquants. Dans le

cas des grands *kourbani*, la dimension festive, « l'anonymisation » relative des offrandes, la moindre ritualité des opérations d'abattage et de cuisine, le rapport plus ou moins distendu avec la liturgie, tout cela concourt à diluer la portée purement votive du *kourban* dans une multitude d'événements qui n'entretiennent pas un rapport direct avec l'intention sacrificielle proprement dite. Le rituel permet la convergence en un même espace-temps de ces sommes d'intentions.

La dimension de l'intentionnalité n'est pas un critère objectif : elle peut varier d'un individu à l'autre, d'un moment à l'autre, d'un *kourban* à l'autre. Elle ne peut non plus se réduire à une énergie ou une intensité impalpables, sorte de frontière opaque entre le ressenti et le compris, le vécu et l'observé. L'intention est à la fois une pensée active et une action pensée ; à ce titre elle implique entièrement les personnes, en esprit et en actes. Bien qu'« introuvable » (à l'instar des savoir-faire, et de toute pratique d'incorporation et d'expérience, Chevallier et Chiva, 1991) et tout en posant la question de la capacité du concept à dire la pratique, elle nous semble exister néanmoins au travers d'une densité d'actes, de paroles, de détails, de faits d'expérience et de choix. Cette dimension de choix implique de ne plus voir le sacrifice comme un modèle rituel, mais de considérer comment se « fabrique » le sacrifice, quels arbitrages interviennent et pourquoi : en fonction du contexte, les conditions de possibilité du rituel s'avèrent variables.

### La promesse rituelle dans les interstices du soi

Le *kourban* est la réalisation d'un vœu formulé individuellement ou collectivement. Ce vœu engage les parties contractantes, il scelle la promesse : « puisqu'on a promis, il faut donner ». Le vœu n'est pas qu'une manière abstraite de parler ; il joue un rôle important dans la genèse du sentiment religieux, qu'il transforme en une pensée contrôlée, orientée, structurée, bref une intention, à laquelle on fait référence lorsque l'on « explique » le *kourban*. Le vœu instaure une relation intime avec son destinataire, le plus souvent un saint ou une sainte : « faire un *táma* est entièrement entre la personne qui fait le vœu et l'être spirituel en question (...). Il est fait "en soi-même" et souvent n'est pas révélé aux autres avant son accomplissement, si c'est le cas » (Dubisch, 1990 : 126-127)<sup>393</sup>.

A terme, « l'engagement [le *táma*, don, vœu, promesse] qui lie le fidèle au saint n'est ni révoqué, sous peine de graves punitions, ni même modifiable : "puisque tu as promis du sang, le saint veut que le sang coule", et il ne se contentera pas d'huile, de cierges, d'argent. Impossible aussi de remplacer la victime promise par une autre, fut-elle de plus grande valeur » (Georgoudi, 1979 : 305). Le choix de réaliser un *kourban* pour tel saint, dans tel sanctuaire, peut provenir de motifs votifs variés (communauté socialement identifiée, lien de patronage corporatif, appartenance locale), diversement étayés par la tradition ou par un épisode fondateur ; il s'y réalise toujours la conjonction d'intentions personnelles et collectives.

Le religieux suppose un « ajustement progressif [qui] fabrique peu à peu son objet » sous une forme « acceptable mais aussi partageable par davantage de protagonistes aux

---

<sup>393</sup> « The making of a *táma* is entirely between the person making it and the spiritual being in question (...). It is made "inside oneself" and often not revealed to others until its fulfillment, if then ».

attentes (en partie) différentes » (Claverie, 2003 : 169-170) : cette mise en forme constitue un passage négocié du privé au public, au point de rencontre entre expérience intime et prise en charge collective. A Raduil, une chapelle dédiée à Marie a été reconstruite et agrandie, suite à un rêve. Selon une des versions, un enfant malade, dont la mère était originaire du village, s'était vu délivrer, dans son sommeil, un message : « grand-père Dieu (*djado Gospod*) a dit qu'il fallait refaire la chapelle ». Les villageois, émus par cet épisode, qui mettait en évidence le mauvais état du lieu sacré, se sont mobilisés pour restaurer l'édifice, auquel les gens se rendent à l'Assomption avec leurs *kourbani* privés.

Le statut de la personne vecteur de l'intention votive initiale, qui sera par la suite rendue collective, mise en commun, n'est pas indifférent. Cette intention (qui fait parfois nouveauté ou rénovation) est souvent le fait de personnes dotées d'une sorte de position d'extériorité, parfois concrète (lorsque le retour au village s'accompagne d'un retour au rituel), mais aussi, dans le cas de « visions » qui entraînent une pratique inédite, de personnalités atypiques et prédestinées car censées entretenir un rapport particulier au monde (marginaux, mystiques, rescapés de maladie ou d'accident), ou « innocentes » et que l'on ne peut soupçonner de mensonge ou de manipulation (enfants, simples d'esprit).

Il est ainsi fréquent qu'un rituel local soit le fruit de la mise en public d'une intention individuelle, manifestée par des voies (rêves, divination, accès de ferveur...) et dans des contextes (crise personnelle ou familiale, accident, maladie) qui appellent précisément, par leur étrangeté, une lecture surnaturelle, le rêve s'avérant souvent un mode de communication privilégié de la volonté divine<sup>394</sup>. La maladie, l'épreuve, la crise ne sont pas seulement ce que l'on cherche à corriger par le rituel : elles sont aussi le révélateur de plans de réalité différents, de dimensions à la fois cachées et fondamentales de l'expérience humaine, et appellent à ce titre une reconnaissance spécifique par le rituel.

### Du don comme mode de constitution du sujet

Le travail de « familiarisation » que produit le rituel consiste à s'y investir comme personne, à titre individuel *et* collectif. Les relations d'affection et de personnalisation qui se tissent au sein du rituel sont primordiales : elles découlent de ce travail de la familiarité, d'intimisation, lors duquel individu et groupe se confondent et se reconnaissent. Dans le rituel se nouent les aspirations et les sentiments intimes, personnels, allant parfois très loin dans l'attachement (notamment à l'égard d'une figure comme *Sveta Bogoroditza*, la sainte Mère de Dieu), et les élans collectifs, les manifestations « publiques » de la ferveur. L'icône, le saint, l'offrande sont personnalisés, dotés d'une vie, voire d'un esprit qui rendent possible la manifestation de dévotion, d'amour, de foi à leur égard. C'est parce que les saints ne sont pas des entités impersonnelles mais des individus dont la biographie et le caractère sont connus, notamment par les « Vies de saints » (*Jitija na svetiite*), ces recueils hagiographiques, qu'une relation spécifique peut s'établir avec eux et leurs attributs (reliques, icônes...).

Ainsi du rite de fertilité de la *pomme d'or* (*zlatnata iabalka*) qui s'adresse à la Vierge en tant que mère, ou des requêtes circonstanciées déposées sous l'icône du saint

---

<sup>394</sup> Le rêve est souvent perçu comme une dimension où se révèle une vérité invisible ou cachée à l'état de veille et où se déterminent, se clarifient, des intentions et des obligations. Dans le Coran, Ibrahim reçoit en rêve l'injonction de sacrifier Ismaël.

approprié : par exemple *sveti Kiprian*, magicien converti au christianisme, auquel on a recours si l'on estime être victime d'un sort. Lorsque les gens rapportent un épisode malheureux de leur existence, et le soutien que leur a apporté le saint ou le *kourban* pour surmonter l'épreuve, il s'agit d'entériner cette relation intime, cette familiarité qui déborde le seul « contrat » rituel. Ils estiment que, dans certaines circonstances, qui recourent en général des « rendez-vous » rituels tels qu'un *kourban*, une relation personnelle s'établit entre eux et le saint, une relation qu'il faut entretenir par des manifestations rituelles régulières telles que les offrandes, qui sont aussi des marques d'affection.

On est donc conduit à situer l'acte du don dans la perspective élargie de la constitution du sujet rituel : le recours aux autres que sont les commensaux mais aussi les destinataires des offrandes, le fait d'être situé soi-même dans la chaîne des dons des autres, et de recevoir du saint les bienfaits dont on le crédite, tout cela fait partie intégrante de la représentation de soi comme participant d'un être ensemble dans lequel on peut adresser et se voir adressé des promesses. Le rituel et la croyance impliquent la personne dans une relation ; même dans l'espace intimisé de la prière, une adresse sinon un dialogue s'engagent.

Le fait de porter le prénom d'un saint ou d'une sainte implique une multitude de relations entre l'archétype sacré et son hypostase humaine : relations de familiarité, de fraternité, d'amitié, de compégerage ou commégerage. Il existe une catégorie langagière indiquant ces liens par le prénom : on est *adach* lorsqu'on porte le même prénom. Il n'y a pas réellement de signification rituelle à l'appartenance à une même classe prénominale : les *adachi* sont simplement censés fraterniser, ils se souhaitent mutuellement bonne fête, ils font remarquer ce lien à leur entourage, etc. mais la célébration du prénom comme reflet de la personne concerne avant tout le porteur de ce prénom et son saint.

Sans s'accompagner d'obligations rituelles, de prescriptions ou d'interdits stricts, l'homonymie instaure des relations complexes et diffuses entre la personne et le saint ou la sainte, allant de la vénération à la crainte. Il arrive qu'une personne pense avoir été punie par son saint protecteur, pour avoir omis, suite à tel incident, de le remercier d'un *kourban* : le saint en a pris ombrage et provoqué des ennuis dans la vie de son « protégé » (maladie, accident, malchance chronique...).

En vertu de ce lien intime, célébrer le « jour du nom » (*imenden*), jour du saint dont on porte le nom, est un minimum ; toute la journée, les amis et parents défilent à la maison pour souhaiter une « bonne fête » (*tchestit imenden*) et se voient offrir hospitalité, boissons et nourritures ; des *kourbani* peuvent être associés à ce jour, rappelant un épisode difficile lors duquel le saint ou la sainte a aidé son *adach*. Le *kourban* joue ici une fonction d'« opérateur personnalisé » : l'offrande animale tout comme le repas signifient personnellement celui qui les « donne » et son foyer, car l'un sans l'autre sont impensables ; l'individu est associé à sa famille qui est en relation avec le monde social. Conformément à la conception holistique de la santé (*zdravé*), le sacrifiant, sa famille, sa maison, les commensaux, le bétail, les biens et affaires, etc. bénéficient de la répétition conforme et idoine de ces rites<sup>395</sup>.

### Narrativité et imagerie

Le culte prend ses accents intimes pour un individu, une collectivité, une communauté, par la narrativité que permettent l'imagerie et l'hagiographie, l'une et l'autre étant les deux faces, visuelle ou scripturaire, d'une même « existence » : celle des saints, des lieux saints, des épisodes saints. On n'a pas affaire, parlant des icônes ou des textes, à de simples choses, supports d'un message, mais à des objets sacrés dotés de vie et porteurs d'une subjectivité qui, bien qu'échappant au commun des mortels, ne le force pas moins au respect et à la vénération.

C'est notamment le cas des icônes, et de celles d'entre elles qui sont à ce point personnalisées qu'on leur confère un nom spécifique, une identité, une histoire personnelle, voire une généalogie : ainsi la *Petriziotissa* de Batchkovo serait la mère de l'icône d'Asénovgrad, tandis que la *Triheiroussa* de Troyan aurait choisi elle-même son emplacement (Bakalova, 2001 : 261-274). La parenté entre l'icône miraculeuse de Batchkovo et celle de l'église *sveta Bogoroditza* d'Asénovgrad donne lieu à un pèlerinage annuel lors duquel la mère et la fille sont réunies (*prépolovénié*).

L'objet de culte n'est pas seulement doté d'une vertu sacrale, d'un pouvoir émanant de lui, d'une effectivité : il se voit attribuer des caractéristiques qui l'identifient, le personnalisent, lui assignent sa place dans une famille de choses sacrées. Des prières spéciales lui sont associées, que l'on peut qualifier comme « ses » mots, et qui seront sans effet sur un autre genre d'objet ou à d'autres occasions : ainsi d'un petit livret de prières de *sveti Kiprian* vendu dans les églises d'Asénovgrad, un saint invoqué contre la magie et le mauvais œil. Lorsque l'objet en question dérive directement d'un saint ou d'une sainte, soit d'un homme ou d'une femme ayant accédé au divin, reliques, morceaux de vêtements, tombe, mais aussi image (icône), il est porteur d'un « sacré » spécifique à cette personne sainte. Une église, une chapelle, un sanctuaire, un *obrok*, sont dédiés à un saint particulier, tout en accueillant le sacré en général, parfois appelé *svetoto*, terme employé pour qualifier le sacré en même temps comme lieu et comme concept.

La narrativité est relayée par des objets concrets (icônes, reliques, prières spéciales) détenteurs d'une part de la personnalité, du pouvoir, de la sacralité, de l'histoire du saint ou de la sainte. Elle resitue le rituel dans un ensemble de circonstances, d'épisodes, de détails qui le personnalisent, le contextualisent, lui confèrent une vie. L'image joue un rôle de premier plan dans cette narrativité, en évoquant physiquement l'apparence, les attributs, les pouvoirs, voire la vie des saints, souvent sous forme de saynètes entourant leur portrait sur les icônes et illustrant un miracle, un martyr, une aventure.

Les fresques, qui prennent la forme d'images achevées, alignées, superposées, selon des critères fixes (positionnement du Christ *Pantocrator* dans la coupole centrale, entourage hiérarchisé d'archanges, d'anges, d'évêques, de rois, etc.), fonctionnent comme ensemble narratif, assemblage de récits. Lorsque l'imagerie est particulièrement dense, comme c'est le cas au monastère de Rila ou à Batchkovo, l'espace sacré,

<sup>395</sup> Cette relation prénominale est un régime spécifique de personnalisation du sacré : le fait de « fêter » une personne lors de la fête patronale ou lors de la date anniversaire suppose deux modes différents d'insertion de la personne entre espace privé et espace public : alors que la date de la fête patronale, indiquée par le prénom, est potentiellement connue de tous, la date anniversaire n'est connue que des proches (Couroucli, 1997). L'anniversaire ne situe pas la personne comme membre de la collectivité des *adachi* célébrant tous leur saint patron le même jour, mais comme sujet privé.

intérieur et extérieur, se fait tout entier espace narratif, discursif, symbolique et explicatif : ainsi saturé de représentations, il se représente lui-même, écrivant son propre texte sur sa surface. L'intention esthétique est indissociable d'un vécu religieux, célébré par l'image et le récit, inscription du sacré dans ses formes et ses événements, locaux ou non.

Le rituel est par ailleurs une formulation de la mémoire des saints. A l'occasion du *kourban* de *Trifonovden* à Asénovgrad, *otetz* Borislav, qui officie à l'église saint-Georges, située dans le vieux quartier, raconte avec force détails l'histoire de Trifon, un saint des débuts du christianisme exécuté pour ses convictions religieuses sous l'empereur Trajan, alors qu'il avait acquis une certaine renommée en obtenant la guérison de la fille de l'empereur précédent, Gordien. Le récit qu'il fait, épisodiquement suivi par quelques visiteurs de la chapelle, est méthodique, sans hésitation et s'accompagne d'images évocatrices : il l'a déjà effectué lors de la liturgie.

Trifon, élevé dans la foi chrétienne, n'était qu'un gardien de troupeaux de la région de Phrygie, en Asie mineure, lorsqu'il fut amené à Rome pour guérir la fille de l'empereur : celle-ci, atteinte d'un mal incurable, avait rêvé que seul un dénommé Trifon pourrait l'aider à recouvrer la santé. Le prêtre appuie son propos en montrant l'une des vignettes de l'icône relatant comment le jeune croyant a expulsé du corps de Gordiana l'esprit malin qui la tourmentait, représenté sous la forme d'un animal noir s'échappant de sa bouche. Sur cette même icône, le saint, équipé de la serpe qui lui sert à couper la vigne, est également représenté à d'autres moments de sa vie, dont sa mort par décapitation.

Toutes les représentations par lesquelles le religieux se donne à voir, à lire, à entendre, à penser, concourent à composer une narration par ailleurs adaptable, modulable et surtout transmissible. Sa fonction est de transposition, de traduction, de socialisation et de circulation autant que d'explicitation ou de signification. Son contenu admis s'augmente de variantes innombrables et souvent déroutantes par leur diversité, qui forment la matière des nombreux récits que l'on peut recueillir sur le terrain, évoquant tel épisode local dans lequel un saint est impliqué.

A Asénovgrad, on raconte par exemple que la Vierge et son enfant, fuyant la Palestine, auraient trouvé refuge dans la région et fondé plusieurs de ses lieux saints. Dans la culture religieuse chrétienne, les représentations picturales jouent un rôle narratif fondamental, de transposition du langage religieux en images reproductibles, mémorables, révisionnables. On ne compte plus les apparitions en rêve de la Vierge ou de saints divers, facilement reconnaissables à leurs attributs, et dont la « rencontre » fonde la pratique rituelle.

Le rêve (*sân*) introduit une tierce dimension entre le monde matériel du quotidien et le monde divin, entre social et religieux ; par lui, des individus sans pouvoir ni statut social spécifique peuvent se voir attribuer une singularité qui les identifie localement. Le rêve a ceci de particulier qu'il se construit dans l'intimité et reçoit donc des explicitations ad hoc : permettant de justifier un acte a priori ou a posteriori, il instaure un sens là où le rituel le restaure.

Mais le rêve, la capacité de recevoir le rêve et l'aptitude à le transmettre, le divulguer sont également importants pour situer, sur le plan religieux, l'individu dans la communauté et la société. Ce genre d'expérience personnelle, lors duquel s'établit un lien de l'individu



à Dieu ou aux saints, donne parfois lieu à une prise en charge collective, créant une situation rituelle. La pratique religieuse concrète est ponctuée de ces « petits moments d'attestation » dans lesquels « se trouvent conjoints ceux du ciel et ceux du village » (Claverie, 2003 : 156), les saints et les habitants.

## 2) Le rite dans la peau

### Corps, émotion, sensation

Pointer le lien entre religiosité et intimité ne veut pas dire que les pratiques religieuses sont inhibées ou introverties : l'intériorité religieuse n'est généralement pas considérée comme caractéristique de l'orthodoxie<sup>396</sup>, dans ses formes « populaires ». C'est ce que montrent le caractère démonstratif des grandes fêtes religieuses orthodoxes, en Bulgarie comme en Grèce (Dubisch, 1995 : 73-75), et le rapport charnel aux objets du culte et à la ritualité, partie intégrante de la pratique du sacré dans le culte orthodoxe : genuflection, marche sur les genoux, reptation, baiser, toucher, jonction des mains, et bien sûr signe de croix... La pratique religieuse, son individualisation comme sa socialisation, passent par le corps, et le *kourban* comme moment social de festivité implique ce corps à la fois dans la pratique concrète, travail rituel et dans la pratique alimentaire, comme « prière en mangeant ».

Cette incorporation du religieux fait entrer en ligne de compte les postures du corps, les différentes manifestations physiques de la ritualité, telles que dormir dans l'église, marcher lors d'une procession, prier, se prosterner, toucher et embrasser les icônes, manger le *kourban*, jeûner, les gestuelles rituelles qui sollicitent la bouche, les mains, les yeux, etc. On a ainsi pu parler de « théologie de l'incarnation » à propos du dogme orthodoxe : « dans l'acte d'oraison, l'esprit et le corps restent indissolublement unis. La participation du corps à la vie de prière est fondamentale » (Evdokimov, 2000 : 46).

Plus précisément, il y a un usage psycho-physique de soi comme vœu, impliquant que le corps est lui-même soumis à une intention, contraint, voire offert. Un pèlerinage comme celui de Tinos (Dubisch, 1995), lors duquel nombre de fidèles parcourent à genoux le chemin qui les sépare de l'église (parfois depuis le port d'où ils débarquent tout juste) et se livrent à divers actes de contrition, illustre une « votivité » plus générale, qui consiste à adopter des modèles de comportement aptes à « incarner » le rite : le corps change autant que l'âme lorsqu'il pénètre dans l'espace-temps rituel.

Dans le rituel, on se conforme à la personnalité de croyant. Cette dimension de l'appropriation peut être perçue comme un « travail » que l'on réalise sur soi par le biais du rituel. Le rapport au religieux est un acte culturel au sens fort : on s'y cultive, c'est-à-dire que l'on y prend forme. Les « manières religieuses » sont aussi des « bonnes manières », des règles de bienséance, c'est-à-dire des actes conformes à ce que l'on pense être et devoir être. La normativité religieuse et rituelle suppose l'acquisition de ce que l'on pourrait appeler une culture rituelle, l'apprentissage et le respect de règles

---

<sup>396</sup> « More outward than inward looking, more concerned with external images, with the public and the communal than with the interior of the mystic » (Dubisch, 1990 : 129).

permettant l'intégration à la communauté croyante : le contrôle de la parole, du corps, de l'alimentation, des sens, des pensées, des gestes en font partie.

Cette incorporation/socialisation rituelle consiste à s'appartenir, se maîtriser, et le péché, le manquement, la faute sont perçus comme un relâchement, voire une abdication de soi. L'apprentissage et la pratique du rite contribuent à former l'individu, à le faire sujet religieux et social<sup>397</sup>. Cela ne s'opère pas uniquement au travers de pratiques de contention ou de restriction : l'affirmation du sujet rituel est aussi présente dans la bombance, la festivité, l'exubérance ou les pratiques festives (danse, alcoolisation, hospitalité, gaieté...). Lors d'un *kourban*, il n'y a pas de distinction claire entre restriction et licence, solennité et festivité.

L'église, le temple sont des lieux de conformation autant que d'expression légitime de la vie émotionnelle. L'église est un lieu où il est non seulement possible, mais souhaitable d'exprimer des émotions aussi diverses que la peur ou l'espoir. Il est fréquent de voir les émotions, par exemple les pleurs, s'exprimer directement chez les personnes que l'on côtoie lors des rituels. Ces derniers sont l'occasion de manifester malheurs et douleurs, d'en parler ouvertement et d'écouter ceux des autres. Parfois, le chagrin semble s'estomper dès le malheur raconté : on passe à autre chose et il reviendra peut-être plus tard ; dans d'autres cas, la douleur reste bien présente, car elle est ici et maintenant, quelque part à la maison ou ailleurs.

Ainsi des rituels de commémoration qui alternent moments de tristesse, de prière, de lamentation, et moments de détente, lors du repas pris sur la tombe du défunt, ou par l'évocation de souvenirs heureux. La pratique de la plainte, parfois ostentatoire, n'est pas sans effet sur « l'écouter », oscillant entre gêne, empathie, agacement... Elle entretient un lien avec la demande religieuse ; dans ses variations d'intensité, elle évoque le mélange de tristesse et d'espoir, de solennité et de nonchalance que l'on ressent parfois dans une église orthodoxe<sup>398</sup>. La tradition orthodoxe met fortement en avant ce contenu émotionnel du culte et du rite, ainsi que du sentiment religieux. L'environnement du temple répond à la sensibilité et constitue un réceptacle des émotions. L'église est un générateur mais aussi un conservatoire d'émotions, exprimant fortement la dimension sensible de la religion.

L'émotion religieuse a longtemps été considérée comme marque de l'irrationnalité du fait religieux, qui se manifesterait particulièrement dans ses expressions populaires,

<sup>397</sup> Turner insiste sur cette construction rituelle de l'individu, rendu indistinct au sein de la « *communitas* » avant de recevoir en fin de compte ses « attributs » sociaux. Mais ce qu'il dit des rites de passage (initiation, installation...) ne serait-il pas valable pour d'autres formes de ritualité ? Tout rite comporte un investissement qui suppose que l'on endosse une fonction, et d'autre part cette participation rituelle « recharge » personnellement l'individu en « valeurs » collectives. « La pédagogie de la liminarité représente donc une condamnation de deux sortes de séparation d'avec le lien générique de la *communitas*. La première consiste à agir seulement en fonction des droits conférés à un seul du fait de la charge dont il est titulaire dans la structure sociale. La seconde consiste à suivre ses impulsions psycho-biologiques au détriment de ses compagnons » (1990 : 105).

<sup>398</sup> La fréquentation de l'église exige d'ailleurs des dispositions corporelles et mentales contrastées : les mêmes *babi* qui se jettent humblement, fragilement à terre devant une icône, vous bousculeront sans ménagement pour obtenir une part de *kourban* ou se faire bénir par le prêtre !

légendaires, traditionnelles ou mystiques. Le traitement anti-religieux de l'émotion chrétienne est significatif des préconceptions qui voient dans le sujet religieux émotif un esprit faible, cherchant dans la religion une échappatoire à la vie et ses vicissitudes. On oppose la sagesse et l'émotion : d'un côté l'idéal d'ataraxie et d'impassibilité du saint affrontant sereinement son martyre, de l'autre la sentimentalité et l'influçabilité du fidèle.

Or, l'expression des émotions n'est pas une affaire de spontanéité ou de faiblesse de caractère, mais le fruit de dispositions individuelles et collectives acquises, et qui assignent une place spécifique aux émotions comme aux sujets de ces émotions dans le monde social (Papataxiarchis, 1994 ; Herzfeld, 1985 ; Crapanzano, 1994). L'exemple déjà évoqué de Blagovesta montre que l'expression d'une émotion peut se heurter à la réprobation si elle déborde du cadre rituel ou si elle est associée à une personnalité dérangeante. La compassion dont on peut être tenté de faire preuve lorsque l'on assiste à des scènes tristes ou douloureuses ne doit pas occulter cette dimension sociale de l'émotion légitime.

La ritualité suppose un apprentissage constitutif du sujet religieux, et les distinctions qu'opère le rituel se devinent dans les manières de le transmettre. Marie Vrinat décrit ainsi la pratique des pleureuses comme le fruit d'un apprentissage collectif : « les femmes apprenaient à "pleurer" les morts par une sorte de tradition orale : en écoutant, depuis l'enfance, les autres le faire. Cela se transmettait donc entre femmes, de génération en génération » (Vrinat, 1995 : 144).

### **Le deuil : incarner le vivant, dépersonnaliser le mort**

Ces séances de lamentations rituelles (voir pour la Grèce Danforth, 1982 et Alexiou, 1974), traduisent l'importance de la gestion féminine de la mort, les femmes entretenant le lien entre les vivants et les morts (Vassas, 2001) : relativement dépouillées de sanction religieuse, elles consistent notamment à évoquer l'environnement du défunt, à marquer l'état d'abandon dans lequel il laisse ses proches. C'est l'absence qui prime dans les évocations funèbres, comme absence quotidienne entraînant des modifications dans la vie de la famille.

La périodicité des commémorations, le rythme du souvenir rejouent cette absence/présence : on donne des nouvelles, on rappelle les qualités du défunt, on lui adresse des prières et des dons, à la fois pour lui faire plaisir et pour que la séparation n'entraîne pas une frustration. A l'encontre d'une conception séparative de la mort, tout est fait pour ménager des « moments en commun » entre vivants et morts : ainsi des repas pris sur la tombe, pour *zadouchnitza* (équivalent orthodoxe de la Toussaint), lors duquel on amène au défunt sa part du repas (pain, mets, vin, *rakija*...) ainsi que ce qu'il aimait (sucreries, cigarettes...).

La mort ne doit pas entraîner une déliaison, une aliénation, une altérité du défunt, qui deviendrait comme un étranger à sa famille : c'est du maintien rituel d'une intimité qu'il s'agit. La mort est conçue comme un combat de l'âme pour rester dans le corps et dans le monde, ainsi qu'un combat pour l'âme du défunt entre les anges et les démons<sup>399</sup> : « le moment de la mort était une lutte (*agon*) » (Alexiou, 1974 : 26).

Ces lamentations, ainsi que le fait de manger sur la tombe, et de pratiquer des

offrandes en nourriture, sont attestées dans les premiers siècles du christianisme, puisque certains des Pères de l'Église, Chrysostome par exemple, consacrent à ces pratiques des commentaires réprobateurs. Ces positions officielles témoignent du tiraillement entre des conceptions opposées de l'âme, devenue elle-même l'objet d'une tension entre l'église et les fidèles. Les psaumes officiels sont opposés aux lamentations spontanées du peuple, conçues comme des manifestations hystériques, « efféminées »<sup>400</sup>.

*Post mortem*, le sujet chrétien est censé rejoindre la cohorte anonyme des âmes chrétiennes, et quitter de ce fait tout ce qui l'identifiait au monde matériel, par ailleurs corrompue et corrompu. Il n'est progressivement plus celui qu'il était (un individu doté d'une biographie, un fils ou une fille, mari ou femme, père ou mère) mais une âme parmi d'autres. Les lamentations dessinent ainsi un double mouvement de personnalisation de la souffrance des vivants et de désincarnation du défunt, auquel on reproche, tout en s'en réjouissant pour lui, de ne rien sentir de cette souffrance.

Le caractère vivant des pratiques funéraires, dans lesquelles le repas est aussi un trait essentiel, souligne par contraste la dépersonnalisation de la mort, ou plutôt la mort comme dépersonnalisation, qui est aussi la fin de la souffrance. C'est cette dépersonnalisation, cette désocialisation au profit d'une identité transfigurée (le croyant, l'âme) qui se laisse deviner dans le soi liturgique, lorsqu'il s'agit aussi de se défaire de soi par l'abstinence, la pénitence, dans la prière, par opposition au, ou plutôt aux côtés du soi rituel qui resocialise, réidentifie, personifie.

### La constitution du sujet religieux

L'organisation des pratiques rituelles est souvent le fait d'individus ou de groupes d'individus qui y gagnent le moyen d'une expression socio-religieuse les situant dans la communauté locale. L'investissement rituel se manifeste à des niveaux très variés, reflétant des diversités de conditions et d'intimisation du religieux, de sorte que la pratique religieuse ne se laisse ni saisir en bloc, ni distinguer en expériences plus ou moins pures. Les distinctions dont font usage les pratiquants eux-mêmes pour signifier leur pratique, autrement dit pour désigner ce qui, de leur point de vue, a du sens par rapport à leur expérience, appellent une compréhension du rituel comme sphère d'investissements multiples. Le religieux procède en même temps d'un cadre dessiné comme commun, et d'une multiplicité de parcours personnalisés ; l'espace-temps rituel constitue ce que l'on pourrait appeler une *interzone*, l'expression visant à traduire tout à la fois le caractère religieux et ses frontières floues.

Chez la plupart des personnes et des groupes qui l'effectuent, l'expérience rituelle et la religiosité ne sont ni des constantes ni des exceptions, ni des états quotidiens ni des expériences inhabituelles : elles apparaissent comme des rythmes individuels et collectifs,

<sup>399</sup> En accord avec les conceptions chrétiennes traditionnelles d'un Saint Jean Chrysostome ou d'un Grégoire de Nys (Alexiou, 1974).

<sup>400</sup> La description des funérailles de Basile de Césarée par Grégoire de Naziance illustre ce conflit entre un christianisme emprunt de néo-platonisme et une ritualité pré-chrétienne plus passionnelle, entre ataraxie spirituelle et expression de sentiments personnels (Alexiou, 1974).

des dimensions ponctuelles de la vie sociale et personnelle. Loin d'être des états statiques, religiosité et ritualité organisent des échanges entre personnes et entre groupes, transforment et créent des situations inédites, commutent l'expérience ordinaire en vécu religieux et l'expérience religieuse en vécu ordinaire. Loin de renvoyer à une centralité liturgique, elles sont constamment travaillées et définies à leurs marges et par leurs marges.

On se retrouve, dans la ritualité, face à des situations complexes tissées de parcours et d'expériences multiples et parfois contradictoires, d'intentions et de pratiques variées. Il faut en même temps prêter attention à la « personnalisation » (que met-on de ce qu'on est socialement et individuellement dans ce qu'on *fait* rituellement ?) et aux échanges sociaux permis par le rituel.

Dans l'expérience religieuse, le rituel et le sacré coexistent : le premier est de l'ordre d'un agir social qui revient à se comporter conformément à des principes sans pour autant leur accorder une réelle importance, tandis que le second relève d'une perception fortement subjectivée, intimisée, en tout cas personnalisée, ce qui n'empêche pas qu'il réponde aussi à des cadres collectifs. Si l'on s'adonne ponctuellement au rituel comme activité sociale normative, le sacré se présente comme expérience intime : la personne est prise dans le surnaturel, et son quotidien traduit dans les termes d'une expérience sacrale. Cette dernière s'oppose parfois au régime social des institutions par le recours à un holisme qui court-circuite les expressions socialisées du religieux.

Pas plus que le concept de sacré, la notion de ritualité n'admet de centre ou de définition essentialiste : elle consiste en « événements » et « situations » qui sont aussi des rapports d'intensité, lors desquels on peut observer une conjonction plus ou moins forte de ce qui, du point de vue des pratiquants, constitue le (leur) religieux. Des expressions rituelles minimales telles que se rendre à l'église et y allumer un cierge constituent un dénominateur commun, une « forme élémentaire de la vie religieuse », mais nous renseignent peu sur la multiplicité et la polyvalence des manifestations de la religiosité.

Si « l'assiduité du croyant se laisse facilement assimiler à un ensemble de gestes rituels et d'actes routiniers, et ne suppose pas une connaissance approfondie de la doctrine chrétienne orthodoxe » (Vâltchinova, 2002a : 85), ces gestes et ces actes ne suffisent pas à rendre compte de la construction d'un croire, de l'acte rituel ou de la religiosité. Le rite comporte nécessairement une part de simulacre : il formule en des termes convenus ce qui souvent peut à peine s'énoncer. Cette dimension liminale de la fiction rituelle, à laquelle on se conforme tout en l'appréhendant comme jeu<sup>401</sup>, renvoie à une occurrence du croire qui le situe dans un double rapport d'intériorité et d'extériorité.

En ce sens, c'est aussi en termes de rapports entre « intimité » et « publicité » qu'il faudrait appréhender le religieux, ce qui conduit à poser la question de la conception du sujet individuel et collectif de la foi. Conception du sujet qui prend des formes spécifiques

---

<sup>401</sup> Bien évoqué par Piette (2003), qui analyse les moments où le rite décroche, l'entre-deux où la croyance s'absente, où l'attention se disperse, tous les moments qui indiquent qu'un jeu est en cours, que ses « règles » n'épuisent pas et qui est à la fois joué et vécu.

dans son acception moderne de l'individu autonome dont les relations avec autrui, mais aussi avec le « sacré », ne sont pas seulement médiées par les institutions et la société, mais l'effet d'un choix au sein d'une pluralité de possibilités. Ce choix est souvent traduit en son contraire : le fait d'être choisi, déterminé.

Si chaque acte religieux, même le plus élémentaire, appelle une forme de subjectivation qui engage la personne, la distance est considérable entre le croyant « routinier » et le croyant « d'exception », ce que viennent marquer des expressions comme « avoir le don », être « élu » ou « choisi », qui font comme si rien ne devait en fait provenir du sujet lui-même. Comme si l'individu n'était jamais réellement libre, mais « pris par autre chose », sur un autre plan. Le sujet fonde son rapport de croyance pour se sentir en retour fondé par lui, de telle sorte que la notion de liberté se manifeste sous la forme d'une proposition paradoxale : pouvoir choisir la voie qui nous choisira. Il y a, dans la ritualité, une forme d'« invention du nécessaire » qui articule l'idée de destin, c'est-à-dire exception, et celle de coutume qui se situe du côté de la norme (Verdier, 1995).

On estime souvent que la vraie religiosité suppose un retrait, temporaire ou permanent, du monde social, marqué par exemple par la prière, le monachisme, les états mystiques, et la construction de formes particularisées du croire, à l'exemple du saint, « personnification du surhumain » (Centlivres, Losonczy, 2001 : 8). Dans le cas des figures mystiques ou des « experts » du religieux (Vâltchinova, 2002b), l'autorité du croire provient du sentiment qu'une relation directe, intime, s'établit entre la personne et le sacré, sans l'intermédiaire de la communauté ou de la société.

Mais par ailleurs, certains cas d'« idiosyncrasie religieuse » sont perçus comme des manifestations déplacées du croire, ne sont pas crédités en somme (voir l'exemple déjà évoqué de Blagovesta). En fait, le contexte du croire, le parcours des croyants, leur position dans la communauté, le passage par des étapes d'attestation de l'effectivité de leur démarche de foi composent un récit qui sera repris ou non, exemplifié ou non, emblématisé ou rejeté, intériorisé ou extériorisé. Le croire, dans ses dimensions les plus intimes, est en définitive un phénomène social.

L'importance prise par la voyante *baba* Vanga dans la Bulgarie contemporaine peut être analysée comme une forme de socialisation religieuse réussie, une transformation réussie de la marginalité en communauté, dans un contexte social et politique *a priori* défavorable. Vanga réalise une synthèse entre religion intime, individualisée, autonome à l'égard des formes instituées du religieux, et la personnification d'une mystique fusionnelle avec le sentiment d'appartenance nationale.

Cette femme du peuple, frappée de cécité, représente la constance du sentiment religieux dans une époque de décroissance en les institutions cléricales. Développant un discours autonome vis-à-vis des dogmes orthodoxes, elle agit en dehors des cadres institués du religieux : en cela, son discours est récupérable par d'autres modes de discours conformes à une conception rationaliste du paranormal<sup>402</sup>. Qu'elle vive dans une région emblématique de lutte pour l'histoire et le territoire, la frontière entre les trois

---

402

La « suggestologie » inventée à son intention par le régime de Todor Jivkov.

Macédoine (bulgare, grecque, ex-Yougoslave), n'est pas étranger à son destin de personnalité spirituelle nationale<sup>403</sup>.

Ainsi, sa biographie autant que sa localisation dans l'espace et le temps jouent un rôle dans son accession à la légitimité socio-sacrale<sup>404</sup>. Le devenir-saint ou sainte<sup>405</sup> est tout aussi tributaire de la personnalité que du contexte social. En qualifiant de tels personnages, dotés d'une fonction de médiation entre le monde matériel et le monde spirituel, de « spécialistes religieux alternatifs » ou d'« experts religieux » (Vâltchinova, 2002b : 25), il s'agit de mettre l'accent sur des compétences qui ne sont pas le résultat d'une reconnaissance institutionnelle ou formelle (telles que celles du prêtre), mais d'une personnalité au sens le plus large du terme. Ces « experts » sont définis par leur expérience et par leur vécu ; ils personnalisent le spirituel, le matérialisent en actes, comportements, gestes. Ils sont tout entiers compétence spirituelle.

### III Un rite entre les genres ?

---

#### 1) Genre et sacrifice

##### Deux virilités complémentaires et opposées

On s'accorde à faire du sacrifice un acte masculin : en ce qui concerne la manipulation du sang, « la femme est en principe exclue de la chasse comme de la guerre (ou de la boucherie). Si la sorcière est fréquente, la sacrificatrice est rarissime » (Roux, 1988 : 125)<sup>406</sup>. La répartition des tâches du *kourban* voit l'exclusion des femmes de la manipulation du chaudron, des opérations de boucherie et en général de toute la partie à proprement

<sup>403</sup> Deux facteurs qui suggèrent la relation particulière avec sveta Petka, une sainte « féministe » fortement appropriée par les églises nationales (voir Mesnil et Popova, 1993 ; Fabre-Vassas, 1995 ; Vâltchinova, 1996, 1997).

<sup>404</sup> Il faudrait en outre voir son parcours « professionnel », comment elle était située sur l'échelle de valeurs de la société communiste, et son discours moderniste qui pouvait éventuellement reprendre à son compte, dans une sorte de « matin des magiciens » étatique, ces manifestations de la puissance cachée de l'esprit et de la suggestion. Vanga représente, à l'échelle de la Bulgarie, une sorte de synthèse entre différentes traditions et un mouvement général de « recroyance » prônant par exemple le développement personnel ou l'exaltation de la nature, auxquels tous les pays industrialisés ont été confrontés depuis les années 60 (New age...) ; elle personnifie d'un certain point de vue un idéal d'autonomie du sujet et de croyance en l'autonomie qui fait que le sujet religieux est censé pouvoir entretenir des liens personnels avec le sacré. Cette autonomie est la marque de sa « modernité » (sa place dans la société bulgare), entre émancipation possible des carcans de la vie collective, liberté d'articuler ses propres croire(s) et réinscription politique officielle.

<sup>405</sup> Toutes proportions gardées puisque Vanga n'a pas été canonisée.

<sup>406</sup> Sur le champ grec antique, on relève « le monopole des mâles en matière de sacrifice sanglant et pour tout ce qui concerne l'alimentation carnée. Tenues à distance de la viande, les femmes grecques ne sont nullement qualifiées pour manipuler les instruments qui, par leurs fonctions culinaires, nous semblent appartenir naturellement au monde domestique et féminin. Les femmes n'ont droit ni au chaudron, ni à la broche, ni au couteau » (Détienne, 1979 : 189-190).

parler sacrificielle (bien que, dans certains cas, elles opèrent elles-mêmes la mise à mort). Le cas des Saracatsani, décrits comme une communauté traditionaliste dont les représentations collectives puisent dans un fond religieux normatif, suggère une stricte répartition des rôles sociaux lors des pratiques festives rituelles (Campbell, 1964).

Dans un ouvrage amateur sur cette communauté, on précise que « les fêtes nominales étaient toujours célébrées en égorgeant un agneau au printemps, un mouton en été et en automne. Ces fêtes étaient célébrées seulement par les hommes et jamais les femmes. De même, seuls les hommes effectuaient les visites dans les maisons et en aucun cas les femmes. Les sucreries étaient inconnues, et quand dans de rares cas on avait eu l'idée d'en proposer aux hommes, ils ne daignaient pas les prendre, parce qu'ils prétendaient que cela convenait uniquement aux femmes. Pour eux le *kérasma* [la tournée, mais aussi le fait d'inviter quelqu'un] c'était les grillades et le vin. Ainsi pour les fêtes des Sarakatsani, le "grillé" (*to psito*) et les produits lactés tenaient le premier rôle. Et naturellement, tous les préparatifs de l'égorgeage, de l'abattage, de l'écorchement, de l'embrochage, du rôissage, de la cuisson des entrailles, de la confection des saucisses comme de l'entretien du feu et le tournage de la viande en train de rôtir, tout cela était des travaux purement masculins. Inversement, la fabrication du pain et la cuisine en général étaient le travail des femmes, et c'est seulement lors des mariages que les hommes prenaient en charge la cuisine »<sup>407</sup>.

Les repas collectifs villageois, les rituels commensaux mettent ainsi en scène un modèle masculin de la notabilité sociale : l'hospitalité et l'honneur qui en découle, valeurs fréquemment attribuées aux « Balkaniques » comme aux « Méditerranéens » (Campbell, 1964 ; Jamous, 1981 ; Bourdieu, 1972a ; Pitt-Rivers, 1997 ; voir aussi Herzfeld, 1987 et Dubisch, 1995 : 193-228 pour une approche critique du paradigme « honour and shame ») semblent explicites dans le rituel commensal. Ces valeurs se conforment à un modèle patriarcal dans lequel la respectabilité du père de famille et de son foyer est le trait dominant.

La masculinité de la démonstration sociale que permet la commensalité ne serait que l'une des facettes d'une sexuation plus générale des conduites alimentaires, différentes pour les hommes et pour les femmes, ainsi que le montrent les multiples pratiques nutritives, oblatives ou privatives qui ponctuent la ritualité quotidienne. Cette partition sexuelle, cette sexuation des conduites et des « morales » alimentaires, ne doit pas seulement être analysée en fonction des liens qu'entretiendraient les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, avec toute une série d'aliments : on aboutirait à des catégories, à des classements, voire à des éléments structuraux, mais on perdrait de vue l'épaisseur sociale, les contextes précis dans lesquels ces « catégories » sont véritablement opérantes.

Le rapport sexué à l'alimentation se manifeste autant dans les opérations sacrificielles que dans les multiples occurrences rituelles qui impliquent un rapport à la nourriture, qu'il s'agisse des rites funéraires ou commémoratifs de repas sur la tombe, du jeûne, de la confection des pains qui seront bénis à l'église, etc. Les femmes sont

---

<sup>407</sup> Suit le poème, déjà cité, d'un nommé G. Athana qui illustre selon l'auteur cette répartition des tâches culinaires : « La femme s'occupe de toute la cuisine (...) cependant que de la cuisson de l'agneau, seul l'homme s'occupe ! »



censées occuper une place primordiale dans ces économies alimentaires de la sacralité, qui vont du jeûne à la confection des pains liturgiques en passant par ces multiples épisodes rituels commensaux qui ponctuent le quotidien religieux. La « masculinisation » des valeurs alimentaires telles que déployées lors d'un *kourban*, et plus généralement de toute pratique de démonstration alimentaire des positions sociales, pourrait pourtant relever d'un effet d'optique dû à la position de l'observateur lui-même.

Les contextes sociaux dans lesquels ces valeurs apparaissent et prennent forme indiquent assez que l'on a affaire à des pratiques explicites, démonstratives d'hospitalité et de socialité : si l'on devait filer la métaphore abrahamique, rien d'étonnant à ce que la scène alimentaire attribue une place de choix aux hommes, et précisément aux chefs de famille, notables, patriarches, pères, etc.<sup>408</sup>. Mais par ailleurs, comme nous l'avons vu avec les exemples donnés dans la deuxième partie, qui opposent les repas villageois aux festins des *guvendéjis*, chaque mode de vie appelle une critériologie culturelle des usages alimentaires. L'hypothèse d'une partition sexuée des pratiques alimentaires est d'emblée relativisée par le fait qu'il faut admettre que les catégories alimentaires ne sont elles-mêmes pas identiques au sein d'un même « genre ».

Le goût pour l'animal rôti à la broche, à même le feu, est fréquemment considéré comme typique de communautés pastorales, par ailleurs dotées d'un système moral rigide (Campbell, 1964), comme les Saracatsani (Karakatchani en bulgare), qui décrivent le plaisir de déguster ce mets entre hommes, dans la forêt, comme dans ce poème : « La femme s'occupe de toute la cuisine / Son royaume est le foyer, elle a le chenet comme trône / *Tapsi*, poêles, casseroles, elle les fait chanter... / Cependant que de la cuisson de l'agneau, seul l'homme s'occupe ! / Avec joie il se retrousse les manches pour égorger et écorcher / il le dispose sur la broche, il l'assaisonne / il allume le feu, et avec fierté / il le grille comme un *armatole*, comme un *klephte* il le découpe ! » (poème signé G. Athana, dans un ouvrage amateur consacré aux Saracatsani)<sup>409</sup>. L'imagerie de la virilité qui se manifeste par des termes tels que *palikari* en grec ou *ionak* en bulgare, désignant tous deux l'homme jeune et vigoureux, téméraire et sûr de lui, transparait dans les « genres » alimentaires.

La description de la fête de Pâques chez les Saracatsans de Grèce reflète la partition entre domaines féminin et masculin, le *kourbani* appartenant clairement à ce dernier : alors que les femmes prennent en charge la confection de pains, d'œufs teints et prennent la communion, le jour de Pâques « les hommes commencent leur journée par les visites qu'ils se font de hutte en hutte, en commençant par celle du chef des bergers du campement, le *tsélingas*. Ils se souhaitent bonnes Pâques et dans chaque hutte on leur offre du raki et un œuf rouge (...). Après ces visites, chacun rentre chez soi et se prépare à tuer l'agneau blanc qu'un garçon de la maison a amené. Le berger prend avec

---

<sup>408</sup> Il en va autrement concernant des pratiques alimentaires funéraires ou plus strictement votives, davantage liées à des situations particulières, familiales ou individuelles, et non pas communautaires en ce qu'elles vaudraient pour l'ensemble du village, du quartier, de la paroisse, etc. et prendraient la forme d'une « démonstration » sociale.

<sup>409</sup> « Le *tcheverme* se fait entre hommes, et seuls les hommes chantent ces chansons », comme le précisait un interlocuteur karakatchane de la région de Sliven, une ville du centre de la Bulgarie où cette communauté est particulièrement présente.

lui l'aîné de ses fils non mariés, pour lui apprendre comment on procède, car il y a aussi un art de tuer l'agneau. Il faut l'avoir appris et s'y être accoutumé pour le faire proprement. Aucune femme ne prend aucune part à tout ce qui concerne la mise à mort de l'agneau et à sa cuisson. Les hommes seuls y participent. C'est un acte qui honore leur virilité et qu'ils accomplissent comme une cérémonie religieuse, laquelle se passe toujours en dehors de la cabane » (Hadjimichali, 1951 : 135).

Alors que la viande reste « symbole de la virilité » (Herzfeld, 1985 : 132), on ne peut que pointer l'ambivalence du sentiment de virilité, qui se négocie entre deux modèles archétypaux : sédentarité et vie sauvage. Comme la chasse se pense en contraste avec la vie quotidienne et son rythme familial, professionnel, de telle sorte que le chasseur est pris d'« ensauvagement » (Hell, 1994), c'est dans le contraste entre sédentarité et vie sauvage que s'éprouve la masculinité des Glendiotés cotoyés par Herzfeld : « d'un côté ils acceptent que la sédentarisation apporte de nombreux avantages, (...) de l'autre ils voient le berger transhumant comme un "roi" de la terre » (Herzfeld, 1985 : 130-131)<sup>410</sup>. À la frugalité du repas de l'agriculteur sédentaire (Gavrilova, 1999 : 79) s'opposerait le régime carnivore de l'éleveur nomade (Herzfeld, 1985 : 131).

Si le caractère masculin semble prépondérant dans la préparation et la gestion du *kourban*, une multitude de pratiques rituelles incluant des épisodes sacrificiels se voient cependant réservés, non seulement à des groupes sexuels en particulier, mais à des groupes qualifiés selon des critères multiples (corporation, classe d'âge, liens familiaux, etc.) : pour les hommes, il en va par exemple de *Trifonovden* ou *Nikoulden*, pour les femmes, c'est le cas de *Babinden*, *Kokocha tcherkva* ou *Stopanova gozba*<sup>411</sup>. Certains saints sont parés de qualités et de pouvoirs les affiliant à ces groupes, non seulement en fonction du sexe, mais en raison de multiples caractéristiques entrecroisées : profession, origine géographique, épisodes biographiques, pouvoirs spécifiques, jusqu'au type de martyr du saint ou de la sainte.

Ces *kourbani* sexués recourent fréquemment la dimension *corporative*, les saints célébrés étant associés à certains corps de métiers, eux-mêmes sexuellement identifiés : dans la mesure où la sphère privée, de l'enfantement et l'éducation aux tâches ménagères en passant par les travaux d'intérieur (tissage, filage, lavage...) est fortement féminisée dans la tradition, des saintes sont vouées à ces différentes activités, et en deviennent parfois des gardiennes féroces<sup>412</sup>. Le monde masculin de l'élevage ou de la protection en général (militaire, civile, etc.), mais aussi de l'artisanat, du commerce, etc., comprend lui aussi des saints préférentiels étroitement associés à chaque activité (saint Georges pour les pasteurs et les militaires, saint Spiridon pour les potiers)<sup>413</sup>.

---

<sup>410</sup> « The association of an exclusively meat-based diet with the rigors of pastoral life, however creditable to the masculine self-image, brings in its train a deep appreciation of the comforts of home » (Herzfeld, 1985 : 131-134).

<sup>411</sup> La *Stopanova gozba*, ou *Namestnikova trapeza*, désigne le repas offert au *stopan* (esprit propriétaire) de la maison, qui a lieu discrètement et sans les hommes (*mnogo skrichno, bez mâje*) (Luleva, 1998 : 68).

<sup>412</sup> Par exemple sveta Petka (sainte Parascève), personnage hagiographique composé de deux saintes ayant « fusionné » dans les représentations traditionnelles, notamment étudiée par Mesnil et Popova, 1993 ; Fabre-Vassas, 1995 ; Vâltchinova, 1996, 1997.

S'il est illusoire de renvoyer chaque cas particulier à une règle, il faut par contre chercher à comprendre comment et pourquoi le rituel articule et fait le départ entre des ordres d'appartenance différents, comment il contribue en somme à mettre en scène ses protagonistes et leurs relations. Si l'on s'en tient au *kourban*, la plupart du temps, il est un épisode parmi d'autres d'une série d'opérations rituelles qui ont précisément pour but de créer et de mettre en acte des procédés d'inter-reconnaissance dont les critères sont variables : sexe, parenté, corporation, appartenance villageoise, classe d'âge, etc.

### Une articulation des rapports sexués

Le *kourban* semble une occasion de participation accrue, parfois de « réintroduction » des hommes dans la pratique religieuse, de réinvestissement du religieux par les hommes. Alors que la pratique quotidienne et le service à l'église, la familiarité avec l'église comme lieu de vie sont nettement le fait des femmes, le *kourban* constitue une masculinisation de la ritualité autour des compétences sacrificielles. Dans les descriptions du *kourban* comme savoir « faire rituel », la mise à mort, la cuisine, le partage, la commensalité sont autant de phases et d'opérations où l'identité sexuée est amenée à jouer un rôle. Jordan, le chef cuisinier du *kourban* de Zlokoutchené (région de Samokov), dont l'équipe comportait quatre personnes, notait qu'« ici, seuls les hommes font la cuisine ». L'argument du savoir-faire « kourbanique » revient fortement dans la bouche des hommes, tandis que les femmes insistent plutôt sur la participation proprement religieuse.

Depuis le choix des animaux jusqu'au partage en passant par la mise à mort, le *kourban* est d'un certain point de vue « une affaire d'hommes », où l'on égorge au couteau, où l'on manie la hache, où l'on porte des chaudrons de cent litres, où l'on travaille dur... avant un repas bien arrosé entre amis. Pour les hommes, dont la participation religieuse reste au quotidien bien inférieure à celle des femmes, le *kourban*, événement festif à la lisière entre religion et vie locale, n'est pas seulement un rite religieux, mais une responsabilité et une source de fierté : il est un vecteur privilégié d'implication, de démonstration et de socialité masculines. Tout comme on a pu le qualifier de « monde du travail » et « travail du monde », il permet de se représenter le rituel comme une action collective dans laquelle s'éprouvent une partie des compétences par lesquelles on se situe, et on est situé, dans ce monde.

Le rituel peut ainsi être appréhendé comme un mode d'articulation des rapports de la masculinité et de la féminité. Si les femmes n'ont pas moins d'importance que les hommes au sein de la préparation du *kourban*, leurs tâches ne touchent pas à la mise à mort et la transformation de l'animal en viande : tout au plus aideront-elles à couper les chairs déjà équarries. En revanche, elles prépareront les légumes, le riz, participeront à la distribution, tiendront les comptes lors du paiement du *kourban*, etc. Comme si hommes et femmes avaient chacun leur domaine de prédilection, même si une certaine souplesse est de mise, les hommes participant parfois à la préparation des légumes, etc.

La transformation du vif en votif semble ainsi se manifester par une sorte de

<sup>413</sup> On pourrait parler de « réseaux de saints » aux attributions parfois distinctes, parfois concomitantes, qui régissent les rapports entretenus à ces différents domaines, réglant notamment les rapports entre « spécialistes » et « profanes », y compris lorsque la spécialisation s'opère sur la base de l'identité sexuelle.

« phasage » du rituel, qui indique des positions différentielles en termes d'élaboration de ce produit votif qu'est le *kourban*. Les hommes interviennent en amont, dans le travail de manipulation du vivant, y compris la mise à mort ; les femmes jouent un rôle plus déterminant en aval, lorsque le *kourban* sanctifié est ramené à la maison ; au centre du processus, dans la cuisine, hommes et femmes participent à parts égales.

Les femmes sont notamment les agents par lesquels transitent et se croisent *kourbani* publics et privés : cette observation est à rapporter au fait que plus largement, elles jouent un rôle prépondérant dans la « domestication » du temple, l'appropriation au quotidien de l'église ou de la chapelle comme un lieu de vie, à entretenir, à occuper, à habiter. Si la préparation du *kourban* public échoit généralement à des hommes, les femmes cuisinent le *kourban* domestique. Dès lors que le repas constitue un entre-soi, lorsqu'une partie du *kourban* est réservée à un endroit et un groupe spécial, lorsque se matérialise en somme ce que l'on pourrait appeler une situation domestique (au sens de *domos*), les femmes semblent plus spécifiquement en charge de ce service de la nourriture : c'est la *pitropka* qui prépare le *kourban* dégusté dans le *konak* par les *nestinari* (Gueorguieva, 2001 : 256).



Quand les femmes cuisinent. *Zlatafa jabalka* est un rite de fertilité, pris en charge par les femmes

Gorni Voden, 14 avril 2000

Quand les femmes cuisinent. Gorni Voden, 14 avril 2000.



Egorger, dépiiquer,  
équarrir : un travail  
d'hommes

(Govedartzi, Madjaré  
(région de Samokov))

*Egorger, dépiiquer, équarrir : un travail d'hommes Govedartzi, Madjaré (région de Samokov)*

De même, dans la pratique musulmane, à la distinction entre les sexes se superpose leur complémentarité : si « comme la prière, le sacrifice est un acte masculin par excellence », en s'occupant de l'animal avant son sacrifice et de la cuisine du sacrifice, les femmes ont « la capacité de prendre en charge le domaine du biologique » (Brisebarre, 1998 : 20-21)<sup>414</sup>. Si le sacrifice, acte de rupture, est essentiellement une affaire masculine, tout au long de son déroulement, les femmes se voient créditées d'un rôle de jonction.

Ainsi, comme dans une maison, lors d'un *kourban*, il y a des tâches, des rôles et des espaces spécifiquement dévolus aux hommes et aux femmes, et c'est leur complémentarité qui réalise le rituel. Du point de vue chrétien, le statut de l'homme en religion est plus ou moins à considérer en regard de la figure du prêtre, détenteur du pouvoir liturgique mais aussi institutionnel : le prêtre est parfaitement identifié comme « masculin », un homme marié et père de famille que sa fonction liturgique et morale soustrait ponctuellement à la sphère mondaine.

Du point de vue d'une lecture domestique de l'espace religieux, les relations entre le prêtre et les femmes familières de l'église redoublent en un sens les relations entre hommes et femmes : si le prêtre assure une fonction sociale et s'identifie à un statut, les femmes jouent notamment le rôle de « maîtresses de maison », en faisant le ménage, vendant des cierges ou des objets pieux, en gérant la comptabilité, en aidant à diverses tâches, et tout simplement en assurant une présence régulière, vivante, habituelle.

### L'illusion du genre religieux

<sup>414</sup> Il est aussi à noter que le sacrifice ne constitue pas l'un des fondements de l'islam, mais un des éléments de la tradition : la « rupture sacrificielle » n'est donc pas inscrite dans le Coran comme l'une des obligations fondamentales du croyant (Bonte, 1999b).

Nous sommes conscients de l'écueil consistant à identifier un espace domestique qui serait l'apanage des femmes, et à ce titre distinct de l'espace public, domaine des hommes. Ne reconduit-on pas ce faisant des classifications rigides contribuant à culturaliser les rapports entre les sexes, classifications associées de surcroît à des « aires culturelles » (Dubisch, 1995 : 193-203) ? Les modèles descriptifs et interprétatifs des *gender studies* ont largement contribué au développement d'une anthropologie méditerranéenne (notamment en Grèce, Papataxiarchis, 2005 ; Séraïdari, 2005) attentive à mettre en lumière des clivages sociaux, familiaux, symboliques voire mentaux basés sur les identités sexuées.

L'utilisation normative de la notion de genre suggère la prégnance de systèmes symboliques « sexués »<sup>415</sup>, sur des bases largement religieuses. La « sexualisation » de la pratique religieuse est parfois interprétée en termes de rapports de domination : la présence des gitans et des femmes, lors des pèlerinages de Tinos et des fêtes religieuses en général, semble indiquer « l'importance spéciale pour les marginaux et opprimés sociaux » (Dubisch, 1990 : 135) de ces manifestations. Schématiquement, la participation religieuse des femmes serait entre autres le signe de la pression sociale qui s'exerce sur elles.

On a coutume de penser que les femmes s'identifient plus aisément aux archétypes religieux, tandis que les hommes en prennent la part sociale : aux femmes la religion incorporée et intériorisée, aux hommes la religion légitimée et institutionnalisée ? Ce mode de pensée accrédite l'idée d'une religiosité accrue des femmes, liée à des caractéristiques de genre, également reliée à un tropisme sentimental qui associe manifestations émotionnelles et féminité (Dubisch, 1995 : 213). Dans le champ méditerranéen, cette sexualisation renvoie à des catégories morales telles que l'honneur et la honte, qui ont fait l'objet d'analyses critiques<sup>416</sup>, se défiant d'une approche polarisée des relations entre les sexes qui conduit en fait à reproduire un discours dominant.

Les oppositions terme à terme (homme-femme, honneur-honte, force-faiblesse, etc., Blok, 1984 ; Campbell, 1964) souffrent d'une illusion d'optique, due à la perspective adoptée : en prenant pour acquises les catégories masculines de la dignité et de l'honneur, elles entérinent un grand partage qui est censé s'appliquer à tout le domaine méditerranéen<sup>417</sup>. Dans leur souci de comprendre le groupe social qu'ils observent comme une culture, un tout homogène, les anthropologues auraient repris, en les

---

<sup>415</sup> Ainsi des conceptions saracatsani des structures familiales calquées sur le modèle archétypal de la famille divine (Campbell, 1964), de l'importance de l'identification aux personnages sacrés sur la base d'une co-appartenance sexuelle (du Boulay, 1991), de l'interprétation du culte des *Anasténaria* en termes de résolution de conflits entre belle-mère et bru autour de la figure du fils/mari (Danforth, 1991).

<sup>416</sup> « In attributing the characteristics of preindustrial northern and western european culture to "the mediterranean code of honor" (...), Blok discursively relegates the collectivity of circum-mediterranean peoples to a premodern age » (Herzfeld, 1987 : 70).

<sup>417</sup> S'interrogeant sur le passage de la cognation à l'agnation, Bonte remarque que « les valeurs agnatiques correspondent à une lecture masculine de l'ordre social qui représente l'un des aspects de la stricte distinction culturelle et structurelle du masculin et du féminin » (Bonte, 1999b : 290). Pour des questionnements similaires, voir aussi Métral, 1999 ; Kilani, 2000c : 206-235.

théorisant, des catégories de pouvoir « indigènes », souscrivant *de facto* à l'ordre social apparemment en vigueur.

Ainsi, il n'est pas facile de faire la part du descriptif et du normatif dans la notion de genre : si la division sexuelle du monde et de ses représentations joue un rôle dans les représentations traditionnelles, que traduisent la ritualité et les conceptions religieuses, celle-ci prend cependant place parmi une multitude d'autres catégories. Le genre n'est pas une valeur en soi, mais un indice de la position que l'individu occupe dans sa famille ou sa communauté. Ce critère ne l'emporte pas sur d'autres, notamment celui de l'âge et tout ce qu'il implique de positions sociales et symboliques différenciées en termes de maturité, d'expérience, de cycles biologiques, de responsabilité collective, etc.

Il n'est pas suffisant de parler de genre : il faut aussi parler de genre selon l'âge, la position sociale, le parcours personnel, le contexte familial, la capacité d'enfanter, le métier, le statut personnel (mariage, célibat, veuvage...). De multiples divisions touchent les individus en fonction de leur sexe, de leur âge, de leur statut social et biologique : à la différence entre l'homme et la femme se superpose une myriade de distinctions, par exemple entre la vierge et la femme ménopausée ou entre le petit garçon et l'adulte<sup>418</sup>.

Les tentatives classificatoires sont fréquemment invalidées par l'observation des rapports concrets, dans lesquels les catégories de « masculinité » et de « féminité » s'avèrent beaucoup plus labiles que le laissent à penser les lectures en termes d'ordres symboliques, puisant éventuellement dans des cosmologies et des archétypes religieux (Loizos et Papataxiarchis, 1991 ; Dubisch, 1995). D'une part les seuls critères de genre n'épuisent pas le sens des modèles symboliques ou rituels, d'autre part ils ne s'y résument pas ; enfin, les modes de représentation de l'identité sexuelle ne sont pas identiques dans le temps et dans l'espace.

Il importe de distinguer le genre et le sexe : « le sexe est un fait biologique ; le genre un phénomène culturel » (Galatariotou, 1984-85 : 56). Ce qui nous intéresse n'est pas le sexe en tant que tel, comme réalité biologique, mais les manières dont on aménage et résout socialement les relations de genre. De ce point de vue, il n'y a jamais l'homme ou la femme, mais l'homme et la femme à différents âges et statuts, comme enfants, adolescents, parents, etc., dans la famille, dans la religion, dans la vie professionnelle, en société, etc.<sup>419</sup>. Les catégorisations de la personne croisent toujours de multiples critères (âge, sexe, caractéristiques physiques, mentales, profession, etc.) : la personne rituelle est enserrée dans une trame sociosymbolique censée régir tout à la fois son existence en tant qu'être individuel et en tant qu'être social, membre d'un corps collectif.

<sup>418</sup> Un rite comme *Babinden*, la fête des *babi* (grands-mères) qui sont aussi les accoucheuses illustre ce travail de la distinction, qui oblige à ne pas se contenter d'opposer deux sexes, mais à saisir la personne selon de multiples autres critères : âge, statut familial, fonction sociale, etc. Les rites qui entourent ces femmes, auxquels participent aussi les jeunes femmes accouchées durant l'année écoulée, mais dont les hommes sont exclus, comprennent notamment des échanges de nourriture (une *panitza*, une poule cuite, du vin) et de cadeaux, des lavements rituels, des chants et danses à caractère parfois érotique, etc. De même, sainte Petka est particulièrement liée à la féminité ; dans de nombreux endroits, les femmes lui font un *kourban* à la date patronale (14 octobre). Cette sainte aux vertus thérapeutiques est visitée par les femmes stériles ; à Dolna Bania, on se débarrasse de la migraine avec l'eau du sanctuaire de *sveta Petka*. Son nom est une référence implicite au vendredi ; le *kourban* qui la célèbre se fait souvent avec des poules, animal associé à la féminité.

Il est possible d'aborder la pratique sacrificielle comme réceptacle d'un discours sur les rapports entre masculin et féminin : cela nous aide à saisir comment le thème du sacrifice est élaboré en discours sur la filiation, l'intégrité et la « spiritualisation » du biologique. Mais est-il pertinent, ou même utile d'en tirer des conclusions sur les relations de genre dans les sociétés bulgare ou grecque, fussent-elles envisagées sous l'angle de leurs « traditions » ?

Ce serait passer trop vite d'un ordre de discours à un autre : de l'interprétation d'une notion et d'un objet tel que celui de sacrifice comme discours sur le genre, à la multiplicité des pratiques concrètes que l'on peut voir à l'œuvre dans la construction sociale des genres. Ainsi, nous nous attacherons d'une part à comprendre le *kourban* en particulier comme articulation rituelle concrète des rapports entre hommes et femmes, d'autre part à interpréter le sacrifice comme discours sur les rapports du masculin et du féminin.

Il peut être fructueux de considérer les relations de genre, telles que nous les envisageons à propos de la pratique du *kourban*, moins comme des identités normatives reçues passivement par les individus, que comme des compétences sexuées mises en œuvre selon le contexte, au même titre que d'autres compétences. Nous pouvons ainsi renverser la question en considérant la scène rituelle comme un lieu de production spécifique de rôles sociaux par ailleurs conçus comme traditionnels et référés à des modèles religieux, et parmi eux les rôles sexués : en ce sens le rituel peut susciter l'expression de rapports traditionnels (ou traditionalisés) entre hommes et femmes.

Il nous faut ainsi restreindre le champ d'analyse aux relations de genre telles qu'elles s'articulent dans un contexte rituel donné, sans postuler que ces relations s'expriment telles quelles et égales à elles-mêmes en toutes circonstances, mais en suggérant qu'elles sont « travaillées » pour l'occasion. Au lieu de parler de relations de genre, on peut chercher à saisir dans le fait rituel un cadre d'expression, de mobilisation et de complémentarité de compétences entre autres sexuées. Le rituel constitue un espace-temps dans lequel on s'investit aussi (mais pas seulement) au titre d'homme ou de femme, de père ou de mère de famille, dans lequel on éprouve entre autres une masculinité et une féminité, mais aussi l'appartenance à une classe d'âge, un quartier, une profession, une tradition.

### Une féminité du croire ?

De fait, les femmes suivent, gèrent et produisent avec beaucoup plus d'assiduité que les hommes les différents cycles rituels et spirituels : commémorations funéraires, prières votives, présence à l'église, confession, etc. Au quotidien, elles occupent et entretiennent l'espace religieux, au sens large. Par référence au « monde renversé » (Bourdieu, 1972b), on peut identifier un « monde redoublé » dans ces rapports entre foyer et temple. L'église ou la chapelle deviennent parfois une véritable maison commune des femmes, un lieu intime, entre le foyer familial et le bien collectif.

---

<sup>419</sup> La revendication implicite de Galatariotou (1984-85 : 82), que les femmes ne soient pas vues comme « mères » ou « filles », mais simplement comme « femmes », comporte un risque essentialiste : on peut dire qu'il ne suffit pas qu'elles soient vues comme « mères » ou « filles » sans pour autant postuler une « femme » en quelque sorte générique.



Des modes de fonctionnement communautaires se mettent en place, autour de la fréquentation de l'église, de la pratique du chant, de la commensalité qui suit les offices religieux, de l'observance des périodes de « pratique » religieuse accrue (jeûne, interdictions rituelles...). Comme nous l'avons déjà noté, la prédominance du féminin dans le public religieux prend la forme d'une équivalence entre espace domestique et espace rituel. L'église et la religion sont conçues au quotidien comme des pratiques ou des lieux de familiarité, dans toute l'acception qui veut que l'on *fait famille*, par le religieux, avec les parents humains, mais aussi avec la famille idéale, divine.

La maison de Dieu est à proprement parler une maison familiale où l'on se livre parfois aux mêmes activités que dans tout foyer : manger, dormir, faire le ménage, etc. Notamment pour les femmes d'âge mûr, la prise en charge quotidienne du religieux s'apparente dans certains cas à un second mariage ou à une seconde famille, sur fond d'engagement personnel : on trouve ainsi dans les églises de nombreuses veuves, en quelque sorte dégagées des obligations familiales, impliquées dans les tâches paroissiales. La présence féminine à l'église est relativement mieux légitimée que celle des hommes, selon la conception de l'église comme foyer, maison susceptible d'une prise en charge domestique et parfois d'une certaine appropriation privative.

Ainsi des *kliotcharki* (gardiennes des clés) qui gardent parfois jalousement leur chapelle et exposent avec fierté le fruit de leurs initiatives de « maîtresses de maison » : effets de décoration, rituels « semi-privés » réunissant quasi-exclusivement des groupes de femmes, « petits plats » rituels que l'on échange entre amies lors de longues séances de bavardage, après l'office, récits très personnalisés touchant telle icône, etc. J'ai plusieurs fois assisté à de telles liturgies « entre-soi », à l'issue desquelles on goûte, avec les pains qui constituent l'aliment rituel de base, jus de fruits, miel, fruits séchés, brioches préparés par les officiantes.

Le *drujestvo* (compagnie, association) d'Asénovgrad, ce groupe de femmes pieuses qui se réunissent et vont d'église en église pour chanter, lors des liturgies, constitue un exemple significatif de cette féminité du religieux. On attribue à une figure mystique locale, Baba Sultani, la fondation de cette association : elle aurait reçu en rêve, de la Vierge, l'ordre de fonder ce groupe de chant, à l'église Blagovechtenié<sup>420</sup>. Le chant est la principale raison d'être de cette compagnie féminine, qui grâce à un effectif important, est présent à quasiment toutes les liturgies dans les églises de la ville et lors des grandes occasions. La participation masculine s'intègre et se régule généralement en fonction de cette présence féminine : les femmes gardent la maîtrise du fonctionnement laïc de l'église, les prêtres occupant une position à part, étant des agents officiels, des « professionnels » du culte.

En termes de rapports de coopération religieuse entre hommes et femmes, la représentation directe ou la participation légitime aux opérations de l'église est ainsi le fait des prêtres et des femmes âgées le plus souvent. Les hommes gravitent de manière beaucoup plus ponctuelle, et pour des opérations spécifiques, autour de ce noyau dur : ils sont parfois mis à contribution dans le sillage d'un membre féminin de leur entourage, leur femme ou leur mère. Et il n'est pas rare que ceux d'entre eux qui s'investissent plus avant

---

<sup>420</sup> *Blagovechtenié*, l'Annonciation (25 mars – 7 avril), est par ailleurs une fête de fertilité des femmes.

dans la vie paroissiale soient eux-mêmes dans une position sociale spécifique : retraités, veufs, personnes plus ou moins « décalées », « atypiques », dans les termes de la « masculinité » (célibataires, chanteurs d'église, diacres, etc.). L'église peut alors constituer un lieu de (re)socialisation, comme dans le cas d'Alexandâr, *kourbandjija* de l'église sveti Nikolaï d'Asénovgrad, qui ne se cache pas des multiples ruptures biographiques qui l'ont mené à habiter en permanence dans l'enceinte du temple et à devenir l'homme à tout faire (gardien, jardinier, maçon, égorgueur et cuisinier...).

Sans trop nous avancer sur un champ comparatif, si l'on compare le temple en islam et en christianisme, on constate qu'il est respectivement une maison des hommes, et un second foyer pour les femmes. Pourquoi les hommes en islam et les femmes en christianisme sont-ils les acteurs préférentiels (ou socialement visibles, explicites) du religieux au quotidien ? La question, qui mériterait d'être nuancée, se pose certainement en regard des statuts du masculin et du féminin dans chaque religion, dans les types de socialité que chaque religion met en valeur, dans les représentations traditionnelles du temple, mais aussi dans les fonctions liturgiques et leur structure hiérarchique : la dévolution au prêtre du pouvoir religieux lui confère une position médiane, le clergé étant « un corps médiateur entre Dieu et l'ensemble des chrétiens » (Meslin, in Lenoir et Tardan-Masquelier, 2000 : 401). En revanche, chaque homme musulman est « son propre prêtre ».

Il semble que christianisme et islam n'opèrent pas les mêmes distinctions entre masculin et féminin, comme le montre le sacrifice musulman, qui participe d'un travail de distinction et de « partage » (Bonte, 1999b) entre les sexes. Même si en islam, le sacrifice ne provient pas du canon, mais de la tradition, il devient un rite structurant des rapports de genre, qui sanctionne la masculinité. En contexte orthodoxe, alors que les femmes occupent la scène religieuse au quotidien, le *kourban* s'avère un espace-temps de réélaboration des relations de genre, d'investissement religieux masculin et de coopération entre les sexes. Par ses caractéristiques festives, pratiques, organisationnelles, alimentaires, le rituel participe au décloisonnement des critères sexués de la religiosité.

Relativement absent du religieux ordinaire, l'homme joue un rôle dans les prestations rituelles impliquant l'hospitalité, la commensalité, la socialité. Le statut masculin dans la religion chrétienne semble à plusieurs égards ambigu : si l'identification des femmes à Marie semble beaucoup plus aisée que l'identification des hommes au Christ, c'est aussi que ce dernier, se situant au-delà des sexes, ne se définit pas précisément par des qualités « viriles » (Dubisch, 1990 : 132)<sup>421</sup>. Le Christ ne semble pas pouvoir constituer le modèle masculin du religieux, parce qu'il n'est précisément pas l'incarnation d'un principe masculin, mais d'un principe divin<sup>422</sup>.

Il apparaît que Marie est le personnage avec lequel l'identification est la plus aisée, dont la sexuaton s'opère le plus aisément (du Boulay, 1991)<sup>423</sup>. Par son caractère

---

<sup>421</sup> « While religion offers an appropriate role model for women in the form of the *Panaghia*, the pure mother, Christ does not offer a similar model for men since the virtues he represents are inappropriated for greek male behaviour ». Le rapport à la masculinité et à certaines de ses expressions comme la paternité et la dimension patriarcale fait problème : le Christ conteste, en même temps qu'il la dépasse, la figure du patriarche de l'Ancien Testament associée aux détenteurs du pouvoir religieux (les docteurs de la loi).

médiateur, seul élément complètement humain du modèle chrétien de la famille sacrée (Campbell, 1964), Marie maintient un double visage, à la fois « “Vierge” et “Théotokos” » (Claverie, 2003 : 39). Elle est un intercesseur privilégié, notamment par ses apparitions, entre les hommes et Dieu ou le Christ ; de par ses qualités protectrices et maternelles, elle se situe au cœur de la religion populaire <sup>424</sup>.

Seule Marie se réalise complètement en tant qu'être sexué, en enfantant physiquement le Christ (voir Claverie, 2003). Ce faisant, elle réhabilite la femme, par qui était venue la chute : la chair féminine qui avait péché devient porteuse de la Rédemption, un cycle s'achève. Cette articulation est au cœur de la conception selon laquelle la femme, en tant que mère et maîtresse de maison, « transforme le désordre de la souillure en ordre domestique » (Loizos et Papataxiarchis, 1991 : 11) <sup>425</sup>.

Parallèlement, il existe une pression traditionnellement plus importante sur le corps et l'intimité des femmes, pression à laquelle religion et tradition proposent un cadre rituel. Le corps féminin doit être particulièrement contrôlé car il est jugé indocile, à l'exemple de ses multiples manifestations, réelles ou imaginaires, que sont l'enfantement, les menstrues, la parole, les larmes, les émotions (sur le contrôle du corps des femmes et de ses

<sup>422</sup> En revanche, de nombreux saints, et notamment les militaires, très populaires en Bulgarie comme en Grèce, présentent des caractéristiques viriles évidentes, complémentaires de leurs qualités spirituelles : c'est le cas de Saint Georges au premier chef, mais aussi de Dimitri ou de Constantin. Pour Danforth, le rituel des *Anasténaria*, exécuté à l'occasion de la fête des saints Constantin et Hélène (21 mai) constitue une mise en récit métaphorique de l'alliance et des problèmes que pose la virilocalité (Danforth, 1989 ; 1991). Le rite s'accompagne d'un récit mythique, le voyage de Constantin, lors duquel la femme nouvelle-venue se trouve aux prises avec sa belle-mère : cette dernière maltraite sa bru en l'absence du fils, qui punit sa mère en la tuant. Le culte des deux saints (Hélène est la mère de Constantin) sert alors d'opérateur des relations intrafamiliales et intracommunautaires, notamment pour les femmes « étrangères » mariées à des habitants du village, qui parviennent à intégrer la communauté en devenant *anasténarisses*.

<sup>423</sup> Sur les représentations de l'identité sexuelle, sur les relations entre personnes de différents sexes et de différents rangs dans la famille, ainsi que sur la manière dont les personnages centraux et archétypaux du christianisme influent les statuts masculin et féminin, voir Campbell (1964) ; du Boulay (1991).

<sup>424</sup> Le *kourban* de l'Assomption, très célébré en Bulgarie, est décrit comme celui qui mobilise, avec le *kourban* de Saint Georges, le plus d'énergies chez les croyants. Nombreuses sont les chapelles dédiées à Marie, son voile, les différentes phases de son existence ; elle est très présente dans le calendrier en raison de ses nombreux attributs et des événements qui lui sont liés : le 15 août (Assomption), le 8 septembre (Nativité), le 1er octobre (le voile), le 7 avril (l'Annonciation), etc. On attribue de nombreux miracles à son voile. Pour *otetz Nikolaï*, de Raduil, on lui doit la protection des icônes menacées par les iconoclastes. Dans le même village, on honore spécifiquement le voile de Marie en raison d'un épisode des guerres balkaniques lors duquel elle a protégé des soldats du village. Marie protège les femmes enceintes des risques de fausse couche et guérit la stérilité. Mais en raison même de sa popularité et de sa fonction médiane, sa position n'a pas toujours été évidente : la « mariolâtrie », la doctrine de l'immaculée conception ou celle de la virginité de Marie ont fréquemment été des points de contestation, à la fois internes et externes au christianisme. L'« Immaculée Conception », l'enfantement du Christ n'ont jamais cessé de reposer les questions de la virginité mariale, du procédé de conception et du statut du divin enfant : il s'agit d'une rupture radicale de la maternité et de la naissance (Claverie, 2003).

<sup>425</sup> « transform polluting disorder into domestic order ».

manifestations : menstrues, émotions, enfants, du Boulay, 1986 ; Herzfeld, 1991).

Les caractéristiques de la femme dans les conceptions byzantines sont associées à sa nature charnelle : « faiblesse inhérente, tendance à la tentation, propension à la sensualité » (Galatariotou, 1984-85 : 60) et aux trois pires passions que sont « la glotonnerie (*gluttony*), la vanité (*vainglory*) et l'avarice », auxquelles sont opposées trois armes divines, « le jeûne, l'humilité, la pauvreté » (p.77). Cette conception de la femme oscille entre deux extrêmes : la femme pécheresse, Eve et la femme déesse : Marie (du Boulay, 1986). Dans les deux cas, la femme serait, par son corps même et le degré de maîtrise de ce corps, une instance médiatrice de forces maléfiques ou bénéfiques : ni Dieu ni diable, mais l'instrument par lequel ils influent sur la destinée humaine.

L'approche symbolique du modèle religieux de la féminité ne suffit pas à expliquer pourquoi, dans la gestion de l'identité et de la pratique religieuses, dans l'expression du sentiment religieux, les femmes (surtout mûres ou âgées) occupent un rôle de premier plan en domaine chrétien. Mais elle nous permet peut-être d'envisager, dans le cadre plus restreint d'une interprétation du discours sacrificiel, les rapports entre vie biologique et vie spirituelle d'un côté, entre représentation symbolique du féminin et du masculin de l'autre.

Du point de vue du sacrifice comme opération de transformation, ce n'est pas tant cette fonction de modèle qui nous semble devoir être analysée, que la problématique des rapports entre le corps et l'esprit, ou plus exactement entre l'incarnation de l'esprit et la spiritualisation du corps. Donner un corps à l'esprit et une âme au corps : voilà peut-être une formulation adéquate de ce qui se joue dans l'opération sacrificielle.

## 2) Partage et continuité

### Le sexe et le saint : engendrer et consacrer

Le statut de Marie Mère de Dieu est de toute évidence en rupture avec une conception patriarcale et donc masculine du lien au divin : il instaure la femme comme médiatrice charnelle entre Dieu et les hommes (Claverie, 2003). On peut lire l'altérité sacrificielle du christianisme sous ce rapport : alors que le sacrifice vétérotestamentaire constitue une filiation spirituelle par les hommes qui vient redoubler (et accomplir sur un plan sacré) la filiation naturelle par les femmes, le cas de Marie rend inutile l'acte sacrificiel masculin. L'enfant Jésus étant divin dès l'origine, nul besoin de le consacrer en le sacrifiant<sup>426</sup>.

La place qu'occupent les femmes dans la religiosité chrétienne, leur présence au temple comme maison, peut se concevoir sous cet angle : si l'islam réinstaure par le sacrifice le « partage » (Bonte, 1999) vétérotestamentaire des corps et des filiations, le christianisme met la femme au centre des médiations entre l'esprit et le corps. Fondant le sacrifice d'une part dans la seule personne du « fils de Dieu », d'autre part en esprit, il escamote le rôle sacrificiel des hommes : c'est la mère qui engendre tout à la fois le corps et l'esprit. Mais cette ligne de partage n'est pas tant brisée que déplacée : si les hommes restent les médiateurs institutionnels avec Dieu par leur fonction sacerdotale, ils

---

<sup>426</sup> Plus exactement, le signe de l'alliance nouée par le sacrifice s'inverse : il ne porte plus sur un objet que l'on sacrifie, mais sur le sacrifice de soi, à l'image du sacrifice consenti de Dieu fait homme.

n'interviennent plus sur la filiation, dont seules les femmes sont détentrices.

Il y a dans la symbolique du sacrifice dans les religions du Livre un jeu permanent sur le fait de donner la vie et de donner la mort, qui semble se traduire en termes rituels. Les femmes s'occupent de la dimension vitale de la nourriture, à l'exemple des mets funéraires qui consistent à réaffirmer par la ritualité alimentaire la place du défunt dans le monde vivant : les repas funéraires pris sur la tombe, le *kolivo* marquent en même temps la mémoire vivante du défunt et sa participation totale dans la nourriture. Dans le *kolivo*, les femmes cuisinent et donnent le « corps du mort » (Vassas, 2001) : le nourrissant, elles font vivre le mort, le maintiennent dans la sphère des échanges vitaux.

Les hommes, notamment en abattant les animaux du *kourban*, s'occupent quant à eux de la dimension « létale » de la nourriture, qui n'est pas seulement le mort du vif, mais la transformation du vif (vie biologique) en votif (vie spirituelle) en passant par la mort. Nous pouvons faire l'hypothèse que la métaphore sacrificielle de la transmission et de la filiation constitue un discours sur la « création » de la vie et de la mort, dans laquelle les femmes ont la capacité de donner la vie, et les hommes celle de donner la mort<sup>427</sup>. La transformation que les femmes opèrent est la création du vivant à partir de la chair, de leur propre chair ; la transformation effectuée par les hommes est la spiritualisation du vivant, y compris par sa mort, sa dévitalisation. Le sacrifice semble opérer au croisement de ces opérations de transformation.

Si on note généralement l'implication des femmes dans la nourriture, celles-ci étant nourricières « par nature », l'exemple du *kourban* montre que l'inverse existe aussi, et qu'une fonction socialement nourricière peut être dévolue aux hommes. Comme nous l'avons suggéré, le rituel marque une réappropriation du rite religieux alimentaire par les hommes, au cours d'une cuisine collective dans laquelle il s'agit de confectionner socialement et ensemble le repas rituel, bien que dans des rôles distincts. Les femmes ont une fonction nourricière éminente et évidente, notamment concernant les mets rituels liés aux célébrations funéraires (*Zadouchnitsa*, *kolivo*) et aux « aliments » cérémoniels (pains, brioches, hosties).

Il s'agit de plats qui relèvent soit de l'intimité et sa célébration (repas en mémoire du défunt), soit du temple et de sa liturgie : dans les deux cas, l'espace alimentaire peut être décrit comme domestique au sens large, qu'il s'agisse de la maison réelle (le foyer) ou symbolique (l'église). Le *kourban* impliquant des animaux, une gestion de la mort, s'accomplissant dans l'espace extérieur public ou semi-public de la cour ou du jardin, un espace ouvert au public, il est un espace de représentation de rôles sociaux. Par contraste, la cuisine est un espace semi-fermé, dans lequel un certain secret peut se maintenir, que l'on pourrait par ailleurs comparer au secret de la fécondation (comme le suggèrent les analogies entre le four et le ventre, la cuisson et la gestation : Brouskou, 1988 ; Popova, 1995).

Selon nous, le sacrifice se situe ainsi au croisement entre la filiation biologique et la filiation spirituelle. Les registres de la visibilité et du secret permettent de saisir cette question des caractéristiques sexuées du soi : les hommes doivent fonder et démontrer

---

<sup>427</sup> Que cette mort soit sacrale (sacrifice) ou transgressive (meurtre).

sur un plan invisible ce qui leur est rendu infondé par nature, les femmes doivent cacher ou camoufler ce qui leur est naturel. On montre ce qu'on n'a pas, on cache ce qu'on a ; on cache la vie, on montre la mort. On trouve bien d'autres exemples attestant de cette tension entre la forclusion de la vie et la démonstration de la mort. Comme le suggèrent les prescriptions qui entourent la grossesse et les rites de quarantaine qui accompagnent la naissance, la fabrication de la vie est considérée comme une période cruciale, lors de laquelle la mère et l'enfant doivent être préservés de toute atteinte extérieure.

En revanche, les multiples démonstrations de douleur qui entourent les funérailles, l'expression publique des sentiments dans les lamentations rituelles indiquent que la fabrication de la mort passe entre autres par une forme de mise en commun du malheur. Au secret de la vie s'oppose la démonstration de la mort, son caractère public et collectif. Cette mise en contraste de la naissance et de la mort, pour partielle qu'elle soit, a pour but d'exemplifier ce qui nous semble affleurer dans le sacrifice : comme si d'un côté, il s'agissait de cacher la vie pour la préserver, maintenir et affirmer son intégrité, de l'autre côté de montrer la mort pour la partager, faire disparaître la mort en la montrant et la « distribuant ». À une cuisine du privé, de l'intime, du caché, semble correspondre une cuisine du public, du visible, du montré. Ce jeu de caché/montré renvoie aux formes du soi : dans un autre registre, celui de la procréation, les femmes montrent ce que les hommes cachent.

En s'inspirant d'une lecture du don et de la rétention (Godelier, 1996), d'un côté, il faut garder ce sacré de la vie, de l'autre, il faut se déposséder de la mort et l'échanger ; la vie est quelque chose que l'on doit conserver et soustraire à l'échange pour préserver son intégrité, la mort est quelque chose que l'on doit échanger et donner pour en assumer la disparition. Comme si les femmes avaient une intimité et pas les hommes, comme si l'intimité des femmes sources de vie devait se préserver au secret, tandis que l'image des hommes devait se dé-montrer dans la relation sociale.

Un partage s'établit entre corps et âme, qui n'est pas simplement l'effet d'un dualisme, mais une question : si les femmes ont de toute évidence un corps, les hommes doivent avoir une âme. Le temps et le lieu du rituel permettent une réarticulation, une réharmonisation de ces distinctions : sans les abolir, ils les entreproduit, les accouple. Le sacrifice peut ainsi être envisagé comme une métaphore de l'engendrement et du cycle de vie, et de la complémentarité hommes-femmes dans cet engendrement. La mort sacrificielle est une renaissance par l'esprit de ce qui existait par la chair. Il conjoint les contraires de telle sorte qu'en même temps que la vie contient la mort, la mort engendre la vie : l'animal devient chair votive.

La femme nourrit naturellement, l'homme nourrit spirituellement : l'une engendre les aliments, comme la Vierge a engendré une nourriture divine ; l'autre accomplit le salut en sacrifiant. Il accomplit le passage du corps à la nourriture divine. Le rôle du prêtre est de consacrer par la parole, acte d'engendrement spécifiquement masculin : « la semence du Christ, c'est sa parole » (Héritier, 1996 : 298). L'offrande, le sacrifice, peut être perçu comme la réappropriation symbolique de la capacité génitrice : c'est par l'alliance d'Abraham, la parole échangée avec Dieu et l'esprit dont elle est porteuse, que l'enfant est engendré ; un statut « génital » de la parole qui transparait dans l'Annonciation.

Les femmes engendrent par le corps, les hommes par l'esprit. À la question qu'est-ce que créer ? on pourrait ainsi répondre : engendrer pour les femmes, consacrer pour les hommes. Permettant en un sens un engendrement symbolique, le sacrifice constitue un discours sur des choses aussi variées que le corps, la sexualité, la famille. À la mère naturelle correspond le père social (Héritier, 1996), voire spirituel, engendrement et filiation correspondant à deux formes distinctes du lien et de la transmission. L'évidence du corps des femmes a pour corrolaire le corps problématique des hommes, dont on n'est pas certain qu'il crée. En revanche, les hommes disposent du pouvoir spirituel refusé aux femmes. Ainsi, chacun devrait démontrer ce qu'il n'aurait pas : l'âme pour les femmes, le corps pour les hommes.

### **Le sacrifice comme conformation à un « modèle du genre »**

A ce point, un parallèle saisissant peut être proposé, avec certains travaux sur les relations de genre dans le contexte grec (Loizos et Papataxiarchis, eds, 1991). Dans l'examen des relations entre hommes et femmes hors du contexte du mariage, il est fait référence aux couvents de femmes (Iossifides, 1991 ; Loizos et Papataxiarchis, 1991) et à la manière dont la parenté biologique y est déconsidérée, au regard de la parenté spirituelle. La pureté des relations fondées en Dieu est notamment signalée par les comportements alimentaires : « le pain doit être préparé par une femme ménopausée ; la nourriture doit être simple, afin de ne pas exciter le goût, et frugale jusqu'à l'austérité. Elle doit être consommée sans conversation, avec pour seul accompagnement des lectures de la Bible. La stricte observance du jeûne discipline d'autant plus le corps. En résumé, la "suppression" de la nourriture redouble la suppression de la sexualité. (...) Les nonnes souhaitent quitter un monde dans lequel la biologie et la sexualité sont identifiées au péché et à la maladie de l'âme » (Loizos et Papataxiarchis, 1991 : 24). A l'espace conventuel est comparé un autre type d'espace, celui du café dans lequel les hommes nouent des relations d'amitié, cherchant un plaisir spontané et partagé (*kefi*) qu'ils opposent à un quotidien de contraintes et de calculs représenté par l'espace domestique.

Les auteurs en concluent que la parenté et le mariage ne sont que l'un des cadres de la construction des relations de genre ; ils ajoutent que ces cadres (principalement représentés par l'espace domestique) sont ceux dans lesquels les relations de genre sont pensées en termes biologiques. Ils les confrontent aux cadres qui mettent en valeur un mode relationnel qualifié de « spirituel » en ce qu'il exclut l'échange biologique et la procréation : vie conventuelle, amitié masculine nouée dans le cadre du café. Ce qui nous intéresse dans ces exemples, c'est qu'ils posent la question des relations de genre en termes de rapports mutuels entre vie biologique et vie spirituelle.

Par contraste, ils nous aident à préciser l'idée que le sacrifice, tel que formulé par les religions du Livre, constitue lui-même un discours sur les relations entre biologique et spirituel, simultanément partage des « natures » et des pouvoirs de chaque sexe et réaffirmation de leur complémentarité conflictuelle. La production du *kourban* voit généralement une forme de coopération entre hommes et femmes, permettant la réintroduction des hommes dans le religieux d'un côté, valorisant le rôle des femmes dans la socialisation du produit du sacrifice de l'autre. Il semble que l'opération sacrificielle constitue la consécration (au sens propre) d'un modèle social que nous pouvons identifier

à l'ordre domestique, et une scène de démonstration des statuts masculin ou féminin en tant qu'ils sont opposés et complémentaires.

Mais si le sacrifice nous reconduit à la rhétorique classique des relations de genre, c'est par un autre biais que celui qui consiste à déployer des critères positifs des genres masculin et féminin. Il nous semble davantage que ces critères se définissent par la négative : c'est par ce que les hommes et les femmes *ne sont pas*, plus que par ce qu'ils sont, que seraient commandés leurs comportements « idéaux ». Les stratégies de visibilité sociale masculine peuvent être appréhendées sur ce plan d'une nécessaire démonstration du corps ; la thématique du retrait féminin devient lisible comme travail spécifique de l'âme<sup>428</sup>.

En d'autres termes, il ne suffit pas aux hommes de détenir une âme, il faut l'incarner sous la forme d'une virilité affirmée, cultivée, socialisée ; inversement, à l'évidence (biologique) de leur corps, les femmes doivent ajouter la culture d'une forme d'intériorité. Ce raisonnement permet de réinterpréter les formes symboliques du genre dans le cadre d'une « ritualité restreinte » (Augé, 1999) où sont condensées une multitude de valeurs entrecroisées, sans pour autant postuler que ces formes s'appliquent invariablement à toute la société.

Le rituel devient un dispositif dépositaire des dites valeurs, par contraste avec l'expérience quotidienne : cette position décalée nous semble importante pour comprendre le rituel, non pas comme une forme d'hologramme du social, de représentation microcosmique du macrocosme social, mais comme espace-temps de recomposition de la pluralité des expériences et des contextes sociaux en un même « monde » symbolique. Dans le cas des relations de genre, le rituel est un découpage et un codage singulier opéré dans la dynamique sociale, parce qu'il réinstalle temporairement des conceptions traditionnelles de la place respective de la femme et de l'homme.

La procédure sacrificielle, telle que par exemple dans le *Kourban Baïram* ou dans l'exemple plusieurs fois commenté de Miufet Pachov, constitue un cadre traditionalisé et traditionalisant : cela n'empêche pas que chacun, selon les différents contextes dans lesquels il est amené à évoluer, expérimente par ailleurs de multiples manières d'être homme ou femme, la manière « traditionnelle » n'en étant qu'une parmi d'autres.

### Rupture et continuité

Il y a donc une forme d'illusion d'optique à considérer le retrait des femmes de la scène sacrificielle comme « manque » ou « lacune » : si elles en sont absentes, c'est que le sacrifice a précisément pour but de sanctionner la résolution par les hommes du problème de la filiation, et de faire le partage entre les deux dimensions de la filiation : naturelle et spirituelle. Le « sacrifice rituel » constitue une transposition masculine du « sacrifice

---

<sup>428</sup> Les manifestations mystiques chez les femmes, qui recourent abondamment aux stigmates et aux écoulements de sang, peuvent être conçues comme preuve physique de l'âme, le sang mystique abondant et pur inversant le sang menstruel impur (Albert, 1997 ; Leduc, 2000). La dialectique du montré et du caché sert encore de fil conducteur : si ce qui est visible, le sang menstruel, doit être caché, ce qui est caché, l'âme, doit être montré sous la forme d'un sang pur et souffrant.



naturel » des femmes ; mais ce faisant, il confère aux hommes le pouvoir spirituel, contrepartie du pouvoir naturel des femmes.

Quoiqu'il en soit, le sacrifice dans les religions du Livre se présente comme un accomplissement culturel et religieux du monde naturel et biologique. Touchant aux questions de filiation, de transmission, de communion et de socialisation, de don et d'échange, de contrat et d'alliance, il constitue un puissant opérateur de transformation du monde naturel en monde spirituel. Dans le christianisme comme dans l'islam, le sacrifice constitue une articulation : s'y posent notamment les problèmes de l'engendrement et de la filiation, auxquels le sacrifice apporte une solution religieuse.

La régulation des relations entre les sexes est certainement l'un des sujets majeurs de la religion. Le sacrifice en reflète certaines caractéristiques : il interroge notamment la filiation et renvoie à la métaphore familiale du sacré. Le modèle abrahamique, fortement représenté dans l'islam, met en avant la fonction rituelle et spirituelle de l'homme, plus spécifiquement du père, là où le christianisme, outre qu'il attribue à une classe séparée, celle des prêtres, les fonctions sacramentelles, retirant aux hommes « ordinaires » toute velléité rituelle, confère aux femmes une position médiatrice fondamentale, illustrée par la figure mariale (Claverie, 2003).

A la différence de Sarah ou d'Agar, qui n'accèdent à la maternité qu'en vertu d'une alliance conclue entre l'homme (Abraham) et Dieu, et sont maintenues dans leur statut purement biologique de mère, Marie n'est pas seulement le réceptacle ou le support passif du fruit de l'alliance (le fils) mais le seul agent humain de l'engendrement divin. Accédant au statut de « mère de Dieu », elle occupe dans le christianisme une place spirituelle dont aucune femme ne peut se prévaloir, ni dans l'Ancien Testament ni dans le Coran. Là où Isaac et Ismaël naissent d'un acte charnel classique, simplement rendu possible par l'alliance, Jésus est le produit direct d'une fécondation miraculeuse par le Saint-Esprit, sans intermédiaire charnel puisqu'elle conserve sa virginité<sup>429</sup>.

Cela ne signifie pas l'abolition de toute distinction entre masculin et féminin, mais un changement de statut et de rapports entre les sexes, qui peut éclairer le passage du sacrifice sanglant au sacrifice symbolique. Si le sacrifice vise à établir une filiation divine par la voie masculine, opposée à la filiation biologique par voie féminine, dans le cas du christianisme et par l'incarnation l'enfant est d'emblée, simultanément, humain et divin : il n'a pas besoin d'être consacré à Dieu par le biais du sacrifice. La consubstantialité abolit la nécessité d'une fondation sacrificielle, ou plutôt le sacrifice intervient significativement pour entériner cette consubstantialité.

La logique sacrificielle à la fois différente et comparable des trois religions du Livre problématise la question de l'engendrement, et interroge les positions respectives des hommes et des femmes dans cette question. L'engendrement impliquant la filiation, le

---

<sup>429</sup> Là où la féminité est une « chair » dont il faut maîtriser les excès, les appétits, les épanchements, qu'un corps qu'il faut séparer de celui de l'homme afin de ne pas corrompre ce dernier, le christianisme appelle au « renoncement à la chair » (Brown, 1995). Bonte (1999b : 304-306) donne des exemples clairs de l'association de la femme à une « chair », que l'on peut par ailleurs échanger, dans un certain nombre de sociétés musulmanes, mais aussi dans l'Egypte ancienne, tandis que l'homme est associé à l'os. Un « partage des corps » s'opère, que le sacrifice contribue à accomplir.

sacrifice devient un opérateur politique lorsqu'il fait le départ des rapports de domination entre hommes et femmes, mais aussi entre les humains et Dieu, enfin entre le père et le fils.

Que les femmes soient, dans des termes très schématiques, *fondées en nature* par opposition aux hommes *fondés en Dieu*, semble un trait récurrent des textes essentiels des religions du Livre. A commencer par Eve, créée à partir d'une côte d'Adam, hypostase naturelle (corporelle) d'un être quant à lui modelé directement par Dieu, en rapport direct avec le Créateur, on observe à maints endroits cet ordonnancement du monde, cette hiérarchie du créé, qui consiste à poser l'homme comme être désigné par Dieu pour régner sur le monde comprenant tous les éléments de la création... y compris les femmes<sup>430</sup> !

L'homme (image de Dieu) est d'ailleurs appelé à régner sur lui-même comme être (en partie) de nature, par le contrôle de ses passions et la justification morale de ses actions, étant dans la position de *possesseur de lui-même*. L'homme occupe ainsi une place spécifique au sein du système de répartition et d'attribution des valeurs matérielles et morales : celle d'un *gestionnaire*, d'un *administrateur* de la Création. Il n'est possesseur du monde que pour autant que Dieu lui en donne l'usage.

Ainsi, le sacrifice monothéiste est un rite de filiation, d'inscription en Dieu, de transposition de la filiation charnelle en une filiation divine : « si les chrétiens se définissent par leur filiation à l'égard de Dieu, ils revendiquent également un ancêtre commun, un être de chair auquel ils sont liés par une parenté spirituelle. Abraham incarne ainsi, dans l'ordre terrestre, comme Dieu dans l'ordre céleste, une paternité originelle » (Baschet, 2000 : 97). D'autres problématiques se superposent à cette dichotomie entre Dieu et les hommes, fondant une histoire qui est avant tout une généalogie (les Patriarches, la Sainte Famille, les Pères de l'église, etc.).

La relation du père au fils change dans le christianisme (dans lequel la présence féminine de Marie inscrit d'autant plus Dieu dans la chair de l'homme), pour se restaurer dans l'islam. Entre la rupture de l'incarnation et la réaffirmation d'une tradition prophétique, la question de la relation du père au fils, et de la place de la femme dans cette relation, ne cesse de se reposer, semble-t-il<sup>431</sup>. Diversement formulée, la problématique de la transmission et de la filiation reste centrale.

Tout autant qu'avec la rupture, le sacrifice semble avoir affaire avec la continuité, l'un des critères de l'intégrité étant la capacité de se reproduire, d'inscrire le même dans l'autre. L'animal sacrificiel doit souvent être lui-même en âge de procréer, comme le suggèrent les offrandes viriles telles que le taureau ou le bélier. L'âge d'homme, en islam, lorsque l'on devient un sujet croyant autonome, est aussi l'âge où l'on peut sacrifier. Il coïncide avec la puberté, et s'avère un critère distinctif de position, dans la société comme dans le religieux : ce dernier est affaire d'intégrité, de possession de soi-même, de

<sup>430</sup> Une hiérarchie suggérée par ce proverbe algérien : « l'homme espère en Dieu, la femme attend tout de l'homme » (Bourdieu, 1972b : 59).

<sup>431</sup> C'est aussi sous la forme du « combat entre jeunes et vieux » (voir par exemple les bas-reliefs de l'abbatiale de Souillac étudiés par Baschet, 2000 : 91) que le christianisme formule le sacrifice patriarcal.

maturité.

Lorsqu'Ibrahim emmène Ismaël pour l'immoler, ce dernier est théoriquement en âge de le remplacer. Dans les motifs post-coraniques, le sacrifice est effectué quand Ismaël et Ibrahim ont restauré Al-Kaaba comme centre monothéiste : « quand Ibrahim a fondé la Mecque, Allah a désiré qu'il lui prépare un festin (*pir*). Le seigneur demanda Ismaël comme repas » (Blagoev, 1999 : 322). La construction d'un temple à la Mecque symbolise certes la fondation de la foi unique en Allah, mais on remarquera qu'elle intervient alors qu'Ismaël a l'âge de travailler avec son père. Selon une autre variante, Ibrahim dit à sa femme de préparer l'enfant car tous deux sont invités ou bien qu'ils vont en *gourbet* (mot turc qui désigne un séjour à l'étranger pour gagner sa vie).

Quoiqu'il en soit, le moment du sacrifice est tout à la fois consécration et socialisation du fils : il est l'aboutissement du passage du fils de l'espace maternel à l'espace paternel, de la maison au temple ou à l'autel. L'injonction apparaît « quand l'enfant est devenu assez grand pour aider son père », entre 6 et 12 ans. La croissance elle-même a un caractère initiatique (*zrialost*, *zrelost* en bulgare : maturité) : c'est l'âge où l'enfant est considéré comme « capable d'accomplir les rituels musulmans comme un individu accompli (ou de plein droit, *pâlnopraven*) » (ibid).

Entre 3 et 7 ans intervient le *sionnet* (circoncision) ; jusque 7 ans, les enfants sont *masoumin* (purs et sans péchés) comme des *mejaike* (anges) ; puis intervient la nécessité d'une consécration religieuse, entre 10 et 12 ans, avec la puberté commencent les premières obligations religieuses ; à 12 ans, l'enfant va à la mosquée effectuer le *namaz* (prière), qui est une entrée de plein droit en religion<sup>432</sup>. Il existe ainsi un lien entre les conceptions traditionnelles du passage de l'enfance à l'âge adulte et une ritualité populaire notamment représentée par le sacrifice. La relation père-fils, au fondement de toute la tradition abrahamique, prend ici le tour particulier de la succession : le moment où le fils remplace le père.

## Chapitre 7 Le sacrifice, entre intégrité et transformation

**« On avance habituellement l'idée que les sacrifices sont une forme d'échange entre les hommes et les dieux ou les ancêtres. Et l'on parle souvent de réciprocité pour caractériser ces échanges. Je pense qu'il faut s'entendre sur la notion de "réciprocité". Car, très souvent, les rites et les mythes qui les accompagnent montrent que l'échange entre les hommes et les dieux est conçu comme un échange de dons, mais de dons totalement inégaux, donc comme un échange en lui-même inégal et asymétrique »**

Maurice Godelier, 1999 : 483.

<sup>432</sup> La légende veut que de 7 à 13 ans, Ibrahim ait été protégé par le roi Nimrod dans un four, et soustrait aux regards humains jusqu'à ce qu'il acquière un « esprit mature » (*zrial oum*).

## I Islam et christianisme : le sacrifice en partage

---

### 1) L'éthique monothéiste et l'esprit du sacrifice ? Sacrifice et alliance

Dans les monothéismes des religions du Livre, le rapport de l'homme à Dieu est simultanément un rapport de création et de soumission ; le rapport de l'homme au monde est quant à lui de possession et de pouvoir. L'Alliance constitue le moyen par lequel Dieu accorde le monde et la vie aux hommes dès lors que ceux-ci lui témoignent foi et soumission. Le sacrifice n'y est pas un échange à proprement parler, mais un acte de foi, témoin d'une confiance absolue et pour tout dire fataliste en un Dieu omnipotent et transcendant<sup>433</sup>.

L'incommensurabilité des hommes et de Dieu empêche en un sens de parler d'échange ou de contrat, lesquels suggèrent des parties en négociation : « l'échange entre les hommes et les dieux est conçu comme un échange de dons, mais de dons totalement inégaux, donc comme un échange en lui-même inégal et asymétrique » (Godelier, 1999 : 483). En revanche, au carrefour des conceptions du divin entre judaïsme, christianisme et islam, l'éthique monothéiste semble entretenir une relation privilégiée avec une sorte d'« esprit du sacrifice » comme offrande ou don de soi, acception abstraite et morale du sacrifice<sup>434</sup>.

### Le sacrifice chrétien : entre incarnation et abstraction

Le sacrifice dans le christianisme est une incarnation : « ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude » (Marc, 14/24), « Je suis le pain vivant, descendu du ciel. Qui mangera ce pain vivra à jamais. Et le pain que moi, je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (Jean, 6/51). Le Christ est hostie, la Pâque est le sacrifice ultime : celui de l'homme-dieu, mort pour l'humanité et ses péchés, un sacrifice qui a lieu une fois pour toutes, rendant inutile tout sacrifice sanglant. Critiquant les signes extérieurs de la foi, réaffirmant l'intériorité du sentiment religieux, le Christ n'interdit pas explicitement le sacrifice sanglant, ni ne réclame la levée des interdits alimentaires

<sup>433</sup> Ainsi que le relevait Weber, voyant dans la prétrise juive le premier acte d'un désenchantement du monde qui sanctionne la séparation entre monde divin et monde humain et qui défait la figure du magicien capable de s'associer des forces surnaturelles relativement impersonnelles, le Dieu monothéiste est tellement au-dessus, ailleurs, transcendant, omnipotent, omniscient, que la relation dernière avec lui est de remise complète. Elle est aussi d'amour dans le christianisme : que ce soit chez Jean Chrysostome ou chez Pascal, la pensée des formes chrétiennes du divin tourne autour de l'idée récurrente que s'il n'était pas amour, cet absolu de Dieu serait insupportable, invivable, inconcevable. Le don gratuit, l'idéal du don (Godbout, 1992) puise lui aussi dans une conception anthropologique de l'amour et du bon, marquée moralement. Le registre moral de la pureté victimaire, abondamment illustré par ailleurs (d'« aimer ses ennemis » à « tendre l'autre joue »...), est particulièrement prégnant dans le christianisme. On peut voir dans la moralisation de la victime l'un des éléments favorables à l'absolutisation et la sacralisation du don : une équivalence s'établit entre la gratuité du don et la pureté abstraite du sacrifice.

<sup>434</sup> Dans les théories du don, la prégnance d'une conception universaliste, morale et abstraite (Caillé, 1998 ; Godbout, 1992) n'est pas sans lien avec les interprétations monothéistes de la notion de sacrifice.

hébraïques : « n'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Matthieu, 5/17)<sup>435</sup>.

Le sacrifice est ensuite un acte spirituel : « je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (Saint-Paul, Epître aux Romains, 12/1) ; « les prières et les actions de grâce sont les seuls sacrifices qui plaisent à Dieu » (Justin, II<sup>e</sup> siècle, cité par Meslin, 2000 : 405). Le sacrifice devient une promesse sans meurtre : la promesse du salut. Le plus important est que le sacrifice dans le christianisme reçoit une plus-value symbolique d'autant plus significative qu'il est écarté du registre rituel effectif : il constitue dès lors une abstraction morale, qui n'est pas étrangère à son universalisation anthropologique ultérieure.

La notion de sacrifice subit une sorte de transfiguration théorique, d'abstraction, de « théologisation » qui situera longtemps le sacrifice du Christ à part dans l'échelle des valeurs religieuses, et souvent en haut. Par ailleurs, l'une des marques distinctives du christianisme est le « renoncement à la chair » (Brown, 1995) comme condition du salut, et l'acceptation de la souffrance voire la demande d'épreuves rituelles mettant à mal le sujet dans son âme et dans son corps. La Passion en est le modèle, et au travers d'elle et de la négation du corps, le sacrifice devient acte moral<sup>436</sup>. L'abstraction et la moralisation de la notion de sacrifice impliquent le rejet des sacrifices « pratiques », légalistes : il y a le bon et les mauvais sacrifices, la Passion et les sacrifices sanglants.

L'interdiction du sacrifice est contemporaine du règne du premier empereur chrétien : « la loi la plus ancienne contre le sacrifice païen datait du règne de Constantin le Grand (17 décembre 321) » (Trombley, 1993 : 1). Le sacrifice est ainsi lui-même vu en double perspective : tout en étant élevé au rang d'universel sous sa forme christique, ses manifestations rituelles deviennent signe d'arriération religieuse et de superstition. Dans une optique évolutionniste, les cas de liturgie sacrificielle chrétienne sont assimilés à un

---

<sup>435</sup> En attestent les renvois multiples entre judaïsme et christianisme : *Pessah* (printemps, renouveau, célébration des premiers-nés épargnés par l'ange exterminateur, fin de l'esclavage en Egypte, « passage d'Israël à l'état de peuple » (Baroukh, Lemberg, 1994 : 177) est Pâques, *Chavouoth* (également fête des prémices, communication de la Loi sur le Sinai) est la Pentecôte, avec le même écart de cinquante jours. Le rapport de la Pâque juive au mythe de fondation de la nation juive, comme celui des Pâques chrétiennes à l'instauration d'une communion religieuse, montrent le pouvoir instituant du rituel.

<sup>436</sup> La souffrance purifie : l'antienne peut aussi bien s'appliquer au jeûne (souffrance par abstinence), à la confession (souffrance par culpabilisation), aux multiples paroles de pénitence qui ponctuent la liturgie, au contrôle du corps sous de multiples formes (chasteté) et au sacrifice (privation). Brown montre qu'il ne faut pas opposer chasteté et plaisir, mais plutôt abstinence et fécondité : les païens reprochent d'abord aux chrétiens de mettre en péril le monde des hommes en refusant le mariage et les relations sexuelles. Ni la chasteté, ni l'abstinence, ni la virginité ne représentent, dans l'Antiquité tardive, cet état d'innocence originelle que le péché originel vient rompre, dans la tradition biblique. Le corps et tout ce qui sert à le décliner, son image, son mouvement, etc. doit ainsi être mis en conformité avec l'idéal qu'on veut lui faire représenter, la conception que l'on a de lui, la vertu qu'il doit incarner : « il ne suffisait pas d'être mâle : un homme ne devait point ménager ses efforts pour demeurer "viril" » (Brown, 1995 : 32), tout ce qui fait « de l'homme un homme, maître imperturbable d'un monde soumis ». La justice est masculine parce qu'elle est *métron*, maîtrise. Le mariage est l'équivalent de la *concordia* : « c'était l'heure du mariage que l'on choisissait désormais pour représenter la vertu sociale et politique capitale de la *concordia* » (p.38).

« retard » dans la dynamique de l'évolution religieuse (Connybeare, 1901), dans la progression vers une foi spiritualisée, d'autant plus éloignée de ses manifestations matérielles qu'elle décèle en elle-même des prénotions païennes. Ainsi du culte arménien, exemple de transposition chrétienne de rites sacrificiels où coexistent immolation, *agapes* et célébration de l'eucharistie :

« La vie populaire fournit mainte occasion de sacrifice : en cas de maladie dans la famille ou dans ses troupeaux, on voue un "*matal*"<sup>437</sup> à Dieu pour obtenir la guérison. On cherche aussi, en sacrifiant, à obtenir du repos pour les âmes des défunts. Il y a en outre l'agneau pascal » (Connybeare, 1901 : 111). L'hostie, la victime dominicale, était de mise : « on présente l'animal à la porte ou narthex de l'église, où l'attend le prêtre ou les prêtres. Celui-ci bénit du sel, et on met dans la bouche de la victime une poignée de ce sel exorcisé par prières spéciales. (...) La victime selon les rubriques doit, pour plaire à Dieu, n'avoir qu'un an et être sans tache. On la revêt d'un tissu rouge, souvent en mettant des bandelettes autour des cornes. (...) Les prêtres tuent les victimes, en mettant une main sur la tête ; et alors suit un banquet auquel participent très souvent, non seulement le prêtre et le patron du sacrifice, mais aussi les pauvres et toute la congrégation de l'église » (p.112)<sup>438</sup> .

Le « sacrifice de l'agneau pascal » illustre la problématique patriarcale du sacrifice dans les religions du Livre : « c'est une fête de famille, et l'on garde l'agneau dans la maison quelques jours auparavant. (...) On n'a rattaché le sacrifice de l'agneau à la résurrection que plus tard. (...) On ne rencontre que très rarement (...) le rituel de l'agneau pascal, par la raison, je pense, que le cérémonial avait lieu dans une maison particulière et nullement dans l'église. Le père de famille était le célébrant, non le prêtre » (p.113). Cette distinction suggère une séparation du culte privé et du culte collectif, de l'église et de la maison, du repas familial et communiel ; dans le premier cas le prêtre était le sacrificateur, dans le deuxième il s'agissait du chef de famille. Ces formes de ritualité sacrificielles font l'objet de conflits : « au XIII<sup>e</sup> siècle, le *catholicos* Sahak (...) reproche violemment à ses compatriotes [les Arméniens] de n'assister jamais au saint mystère du corps de Jésus-Christ sans s'être préalablement remplis de la chair des sacrifices judaïques » (pp.113-114)<sup>439</sup> .

### Communion, commensalité : lever l'ambiguïté du sacrifice

La qualification du sacrifice comme païen ou chrétien dépendait cependant de son contexte. Libanius, rhétoricien et enseignant du IV<sup>e</sup> siècle, qui accordait une grande importance à la « paix des dieux », au dialogue entre ancienne et nouvelle religions,

---

<sup>437</sup> « De telles offrandes sont appelées « tendres » (arménien, *matalq*), mot que les écrivains de Byzance ont traduit par *matalia* ».

<sup>438</sup> « Je dois ajouter que les Arméniens avaient et ont même encore aujourd'hui l'habitude de tremper les mains dans le sang des victimes, afin d'en barbouiller les murs et les poutres de leurs maisons et de l'église ». Il évoque également des « festins funéraires » sacrificiels.

<sup>439</sup> « déjà au VIII<sup>e</sup> siècle le patriarche arménien Jean d'Otzun (...) tâchait de séparer l'eucharistie de l'agape de chair sacrificielle par un intervalle de temps ».

essaye ainsi de distinguer sacrifice licite et illicite : « bien sûr qu'ils ont fait [un sacrifice], mais pour un banquet, un dîner, un repas, et les bœufs furent égorgés ailleurs, aucun autel ne reçut l'offrande sanglante, rien de la victime ne fut brûlé, aucune offrande en nourriture ne commença la cérémonie, aucune libation ne la suivit. Si des gens se rassemblent en un bel endroit, égorgent un veau ou un mouton, ou les deux, et le font bouillir ou rôtir, puis s'assoient sur le sol et le mangent, je ne vois en aucune manière qu'ils aient brisé les lois » (Libanius, cité in Trombley, 1993 : 8)<sup>440</sup>.

Le rapport au sacrifice garde ainsi une forme d'ambiguïté : Jésus n'a jamais contesté le système sacrificiel juif, mais il en a énoncé l'inutilité en regard de la « vraie » foi (Connybeare, 1901). À la différence du Lévitique qui énonce point par point les actes prescrits et interdits, aucun texte du Nouveau Testament n'interdit formellement le sacrifice, ni ne codifie les règles du comportement d'un « bon chrétien ». Le christianisme puise par ailleurs une grande part de son système symbolique et rituel dans les traditions antécédantes : l'assimilation de la graisse à un encens traduit une continuité avec les formes sacrificielles hébraïques et grecques ; l'agneau est un animal de première importance et l'on trouve trace d'une « prière pour bénir l'agneau et les viandes de Pâques »<sup>441</sup>. Dans la mesure où ces pratiques héritées de traditions antérieures ne se déroulent pas sur l'autel lui-même, dans la mesure où elles se situent dans l'espace flou qui sépare la communauté de l'institution, il semble qu'elles deviennent sinon légitimes, du moins tolérables.

La commensalité constitue le levier à partir duquel s'opère une socialisation du produit rituel, du religieux : en fonction du point de vue, les repas publics sont des moments interstitiels que l'on pourra rapprocher des agapes sacrificielles ou assimiler à une participation communautaire chrétienne. Par ailleurs, nous avons vu que dans le christianisme, la table et la bouche sont des articulations du rapport à Dieu (Bynum, 1994). Cette observation nous donne un angle de vue afin de comparer les conceptions chrétienne et musulmane du sacrifice : dans la première, c'est la communion qui justifie la mort animale, dans la seconde, c'est la mort animale consacrée qui justifie la consommation.

Le rapport mort/consommation, et la licéité, sont en quelque sorte inversés : d'un côté, il faut bien consommer pour tuer, de l'autre il faut bien tuer pour consommer. Le christianisme transforme la table en cause du divin ; dans l'islam, la table n'est que la conséquence du divin. Le christianisme ne fournit pas de règle sacrificielle, mais un

<sup>440</sup> Il ajoute qu'« il était de coutume pour le peuple de la campagne de se rassembler en grand nombre dans les maisons des notables du village lors des festivals, pour faire un sacrifice puis une fête. Ils ont fait cela tant qu'il était permis de le faire, et en conséquence tout le reste, à l'exception du sacrifice, est resté permis » (Ibid.).

<sup>441</sup> Le rite byzantin, aux alentours du VIII<sup>ème</sup> siècle, prévoyait des prières pour les sacrifices d'animaux, qui insistent notamment sur la délégation divine des biens terrestres aux hommes : « toi qui as l'empire... (...) sacrifier des animaux *irrationnels* (...) Seigneur et Roi miséricordieux (...) *Donne-leur la pleine jouissance de tes biens terrestres...* Remplis leurs greniers de fruit, de blé, de vin et d'huile, et daigne remplir leur âme de foi et justice. Multiplie leurs animaux et leurs troupeaux. (...) puisse sa graisse être comme un encens devant ta sainte gloire. Que l'effusion de son sang soit le pain de la richesse de miséricorde et (la consommation) de sa chair, la guérison de leurs souffrances corporelles » (Connybeare, 1901 : 109, je souligne).

dogme sacrificiel ; l'islam ne confère pas au sacrifice un rôle central dans son dogme mais édicte des règles sacrificielles. Alors que les conceptions chrétiennes du sacrifice en font un élément de dogme en même temps qu'une notion abstraite associée au don de soi, et refusent de considérer les pratiques sanglantes, la conception musulmane est proche d'une conception légaliste et contractuelle du sacrifice comme mode d'accès aux chairs animales, mais aussi élément d'une économie globale dans laquelle on doit redistribuer ce dont on bénéficie : un système pratico-rituel.

### **Le sacrifice musulman : entre filiation biologique (féminine) et filiation spirituelle (masculine)**

Le sacrifice en islam a fait l'objet de nombreuses réflexions socio-anthropologiques qui en illustrent la complexité (Chelhod, 1955 ; Benkheira, 1999 ; Bonte, Brisebarre, Gokalp, 1999 ; Brisebarre, 1998, Blagoev, 2004). Tout en traitant des acceptions proprement religieuses du sacrifice qui fondent sa légitimité et constituent ses socles interprétatifs dominants, ces travaux comparent des formes spécifiques du sacrifice musulman dans des contextes culturels variés (péninsule arabique, Afrique noire, Proche-orient, etc.), et envisagent les enjeux de l'insertion du rituel dans des sociétés fondées sur la laïcité et subordonnant les expressions religieuses à la sphère de la vie privée (notamment dans le tissu urbain occidental, Brisebarre, 1998).

De fait, là où le sacrifice chrétien s'inscrit en creux (pratique morale, abstraite, « théologisée »), le sacrifice musulman s'inscrit en plein, dans une multitude de cas rituels concrets qui cependant dérivent d'un modèle de base : le modèle ibrahimien<sup>442</sup>. Il est donc possible d'aborder le sacrifice musulman sous plusieurs angles, examinant par exemple son rôle dans la parenté (Bonte 1999a ; 1999b), dans le système symbolique alimentaire (Benkheira, 2000), dans l'appartenance communautaire (Brisebarre, 1998), dans les récits d'origine, etc. Il est possible de conjuguer une approche discursive consistant à préciser les catégories de sens du sacrifice en islam en s'appuyant notamment sur les textes, et une approche descriptive restituant la variété des contextes sociaux et culturels du fait sacrificiel<sup>443</sup>.

Le modèle du sacrifice ibrahimien pose la question de la filiation et de la constitution lignagère des rapports entre les hommes et le Prophète (Bonte, 1999) : le sacrifice dessine une filiation spirituelle au sein de laquelle les figures masculines sont centrales, voire charnières, qu'il s'agisse du rapport entre le père et le fils ou du rapport entre le père

---

<sup>442</sup> Nous utiliserons l'adjectif « ibrahimien » dans le contexte musulman, et l'adjectif « abrahamique » dans le contexte plus large des religions du Livre.

<sup>443</sup> Aucune de ces deux approches n'est *a priori* prééminente sur l'autre : la pratique n'est pas le texte. L'intérêt de ces approches comparatives, pour le cas du *kourban*, est que l'on doit comprendre dans l'intervalle du texte et du contexte ce qui *fait* sacrifier : interpréter le sacrifice en termes d'alliance ne suffit pas en soi à expliquer ses effets instituants, tant sur un plan strictement dogmatique qu'en termes de réponse rituelle aux problèmes de l'enfantement (*aqiqa*), de la soumission à Dieu (en général ou lors d'épisodes précis comme le pèlerinage à la Mecque : *hady*, *hadj*), ou de commémoration de la geste ibrahimienne (*dahiyya*, lors de l'*ayd al-adhâ* ou *ayd al-kâbir*). Il ne peut s'agir que du point de départ à un examen anthropologique des multiples formes et implications de cette alliance.



et Dieu. L'islam s'inscrit lui-même dans une filiation traduite en la figure de Muhammad : Ibrahim donne naissance à une lignée prophétique que le Commandeur des croyants, n'ayant pas de fils vivant, finalise, devenant le Prophète ultime<sup>444</sup> : « Muhammad incarne une image du "père", plus humaine certes, mais où la soumission au père est simultanément la – difficile – soumission du père à l'ordre divin inscrit initialement en chaque homme et qui se reproduit dans son fils » (Bonte, 1999a : 27).

Cette masculinité de la filiation religieuse sous-tend le problème de la place des femmes dans le processus de constitution d'une généalogie fondée en Dieu, l'élément féminin étant relativement absent de la scène principale : Ibrahim sacrifiant son fils Ismaël à Allah. Comme nous l'avons déjà suggéré, cette place a priori secondaire des femmes dans le sacrifice peut être comprise du point de vue du rapport entre naissance et mort : mettant biologiquement leurs enfants au monde, elles en signent *naturellement* l'arrêt de mort. Les hommes, privés quant à eux de la capacité naturelle d'engendrer la vie, se trouvent contraints d'explicitier *rituellement* leur capacité généalogique sous la forme d'une alliance avec Dieu par le sacrifice.

Le sacrifice consiste ainsi à manipuler la vie naturelle par l'intermédiaire d'une mort rituelle, à transformer la vie biologique en vie spirituelle. On peut admettre que la trame abrahamique du sacrifice est un processus de *fabrication* par les hommes de leur propre généalogie, qui reste problématique en dehors du recours à l'alliance. Ainsi articulé, le sacrifice en islam semble simultanément une alliance des hommes et de Dieu et une disjonction sociale entre hommes et femmes, ce qui n'est pas le cas de la conception chrétienne du sacrifice<sup>445</sup>.

Alors que l'on a pu penser que sous l'espèce du monothéisme et en particulier du christianisme, le sacrifice signifiait simultanément une affirmation et une rupture de la parenté initiale des hommes avec les dieux (totémisme), rupture qui devenait synonyme de constitution symbolique du sujet, le sacrifice en islam évoque d'autres ruptures sociales, d'autres modes de la distinction au sein des sociétés musulmanes par le dispositif rituel sacrificiel. Une même logique sous-tend le sacrifice et les rites de séparation de la mère et de l'enfant : sacrifice ibrahimien (lors du pèlerinage et pour l'*ayd*), sacrifice *âqiqâ* lors de la naissance d'un enfant, coupe rituelle des cheveux du nouveau-né, circoncision sont des modalités différentes d'un même travail de rupture (Bonte, 1999b).

## 2) Sacrifice et transmission

---

<sup>444</sup> Ce dont témoignent bien les raccourcis opérés par certaines réinterprétations de la geste ibrahimienne, Muhammad étant parfois assimilé à Ibrahim ou à Ismaël, jouant en tout cas cette geste sur différents modes, par exemple le mode civilisateur en restaurant la Pierre noire de la Kaaba tout comme Ibrahim avait reconstruit la Kaaba...

<sup>445</sup> Le christianisme diffère du modèle abrahamique sur deux points : le pouvoir du père biologique sur son fils (l'alliance précédente, qui se noue entre le père et Dieu *par l'intermédiaire sacrificiel* du fils) ; le sacrifice comme acte masculin fondateur, rendant les hommes détenteurs du pouvoir spirituel (établissement de la lignée spirituelle) et laissant aux femmes le pouvoir biologique.

### Transmission, filiation : le sacrifice comme abdication et comme élection

Acte masculin, le sacrifice d'Ibrahim instaure une chaîne de relations entre Allah et Ibrahim, Ibrahim et Ismaël, à laquelle les femmes ne participent pas : cette consécration est en même temps une séparation de l'enfant ou l'adolescent du monde commun et du monde des femmes. *Aqiqa* consiste à purifier l'enfant nouveau-né par l'immolation d'une victime, dont le sang sacrificiel se substitue au sang maternel versé lors de l'accouchement. Le « corps partagé » (Bonte, 1999b) ne serait-il pas en définitive celui de l'enfant, partagé entre filiation biologique et filiation spirituelle ? La « rupture sacrificielle » instaure un ordre de relations entre naturel et spirituel, entre femmes et hommes ; elle substitue au lignage cognatique (biologique) un lignage agnatique (spirituel).

La dimension patrilinéaire est l'un des éléments distinctifs de la pratique familiale du *kourban*, le plus souvent dédié au saint patron du père de famille ou d'un ancêtre, et effectué par le père. Ce dernier assure symboliquement le lien entre pratique sacrificielle et foyer familial, notamment en assumant le rôle de sacrificateur. Il arrive que des *kourbani* familiaux ou personnels se transmettent, lorsque le sacrifice est promis par le père pour le fils, ou par tel membre de la famille pour toute la famille. La transmission se fait le plus souvent en ligne paternelle, car c'est le père qui assume généralement la décision et la réalisation du *kourban*.

A Samokov, un Karakatchane prénommé Gueorgui raconte qu'un *kourban* avait été promis par son grand-père après que ce dernier avait rêvé en 1960, alors que Gueorgui était âgé de deux ans, que des anges venaient prendre l'enfant pour l'emmener au ciel. Un des anges aurait dit qu'il voulait une âme, ce qu'une vieille tante avait interprété comme une demande de *kourban* à la place de l'âme de l'enfant. Le grand-père, qui possédait un troupeau, n'avait pas offert de *kourban* au premier anniversaire de son petit-fils : à la suite de ce rêve en forme de mise en garde, il avait alors promis de donner chaque année un de ses agneaux. Un autre Karakatchane, Vassil, explique que leur *kourban* de saint-Elie plonge dans une tradition familiale : « le grand-père de mon grand-père le faisait déjà ». Il s'agit clairement d'une « aide de la famille ».

Pour les Karakatchanes, les *kourbani* se transmettent, s'héritent en lignée masculine, et en conformité avec les règles de continuité familiale : le fils cadet, avec lequel habitent les parents âgés, doit ainsi accomplir le *kourban* de la famille, y compris après la mort des parents<sup>446</sup>. Il faut noter la place importante que continue de tenir la notion de famille chez les Karakatchanes : si le tableau qu'en dresse Campbell<sup>447</sup> n'est plus transposable tel quel aujourd'hui (diversification des modes de vie et des parcours familiaux, mariages mixtes), la famille au sens communautaire redevient une ressource explicite dans le nouveau contexte migratoire (Reynet, 1998)<sup>448</sup>. En l'occurrence, les conceptions du lien familial se retranscrivent dans la présentation du *kourban* comme mode de transmission.

---

<sup>446</sup> Un autre Karakatchane, Apostol explique que l'on faisait un *kourban* lorsque l'un des fils quittait la *kolyba* (hutte) familiale pour créer son propre foyer. Lors de la fondation d'une nouvelle maison, on égorge un agneau, on fait trois fois le tour des fondations afin de verser le sang et, dans un coin situé à l'est, on enterre une bouteille d'huile avec les noms des occupants de la tente et la tête de l'animal. Il prend soin de préciser que ce *kourban* n'a lieu qu'une fois, car il n'est pas lié à un saint.

## Du sacrifice de soumission au sacrifice d'hospitalité : autour d'Abraham

Tel qu'il est formulé dans les religions du Livre, le sacrifice semble avoir affaire à deux problématiques anthropologiques fondamentales, le pouvoir et la sexualité : en posant le problème du pouvoir et de sa transmission (est-il fondé en nature ou en divin ?), le sacrifice touche à la filiation et au rôle de la sexualité (Godelier, 1996 : 246). La ritualité constitue un discours sur l'intégrité et la transmission. Le rituel est pensé et pratiqué comme une pratique intégrale, sur laquelle on ne revient pas une fois accomplie ; il tisse des relations d'échange et de transmission à tous niveaux.

Etant généralement le chef de famille, le sacrifiant est censé être un homme accompli, en pleine *possession* de ses moyens (Blagoev, 1999) ; d'autre part le sacrifice contient l'idée d'une possession dont on se sépare, la morale de l'histoire étant que l'homme, bien que possédant, est en dernier ressort possédé par Dieu. L'échange et l'alliance conclus par le sacrifice constituent une sorte de jeu de possession et de dépossession, de transaction portant sur des offrandes. De ces liaisons, le motif abrahamique constitue une illustration frappante : un rapport se noue, par le biais du sacrifice, entre l'homme et Dieu par l'intermédiaire d'une *possession commune* incarnant le bien le plus précieux du foyer, l'enfant. L'offrande sacrificielle est le symbole de ce rapport, fixé par l'un des commandements de l'Ancien Testament : « consacres-moi le premier de tes fils ».

Fondateur de lignée, Abraham est la figure du patriarche, *pater familias* dans toute l'acception « domaniale » du terme : à cet homme riche « en troupeaux, en argent et en or » (Genèse, II-13), qui règne sur un domaine, des biens, voire des sujets, Dieu prédit qu'il enfantera une nation : « je ferai de toi un grand peuple » (Genèse, II-12). Cette transposition politico-religieuse de la parentèle nous intéresse du point de vue conjugué du pouvoir et de la sacralité. La seule chose qui manque effectivement à Abraham, c'est une descendance légale, authentique : l'Alliance divine va résoudre ce problème de la filiation, qui est aussi celui de la transmission, de la perpétuation de ce qui est. Plusieurs étapes marquent le « passage au sacré » d'Abraham : son élection, son changement de

<sup>447</sup> Campbell (1964) insiste sur les aspects normatifs de la parenté, tant en ce qui concerne la parenté spirituelle (parrainage) que les relations de mariage et les conceptions de la parenté comme outil social. Les Saracatsani, qui se réfèrent à une conception religieuse de la famille, mobilisent un modèle bilatéral et incluent dans leur parenté des relations familiales élargies (cousins du troisième degré) étroitement associées à leur mode de vie semi-nomade. Les relations de mariage et de parenté y sont très ritualisées. Son travail compte parmi les approches fondatrices d'une anthropologie du monde méditerranéen, en ouvrant notamment aux notions d'honneur et de honte, et à une conception des relations de genre dans le cadre du modèle domestique (voir Loizos et Papataxiarchis, 1991).

<sup>448</sup> L'un des indices en est les tentatives de définition de la « karakatchanéité » par les associations qui s'occupent de la revitalisation culturelle de la communauté mais aussi de l'attribution des visas pour la Grèce. Face au « problème » des mariages mixtes, on a pu déterminer des degrés de pureté communautaire en fonction de la parenté : il était notamment convenu qu'un individu à 50% karakatchane (dont un seul des parents est Karakatchane) pouvait être considéré comme membre de la communauté et accéder au visa. De même, des non-karakatchanes pouvaient bénéficier de visas au titre de conjoints, ce qui témoigne à nouveau d'une conception élargie, instrumentale et contextuelle, de la parenté.

nom, la grossesse inespérée de Sarah.

Dès lors, le destin d'Abraham s'inscrit dans le sacré car il est séparé du commun de l'humanité : après les différentes étapes de cette « élection »<sup>449</sup>, le sacrifice d'Isaac constitue la pierre d'angle décidant une fois pour toutes de l'élection, comme de la soumission. Il s'agit paradoxalement d'accepter de renoncer à toute descendance, donc à toute possession, à tout pouvoir, à toute durée, pour se les voir accorder pour toujours<sup>450</sup>. Le sacrifice d'Isaac/Ismaël scelle ainsi une alliance entre Abraham et Dieu, qui accepte de lui donner une descendance s'il consent en retour à sacrifier son premier enfant. Le moment venu de remettre ce fils à Dieu, un ange descend du ciel avec un bélier, qui sera immolé à la place de l'enfant.

Abraham est la figure du fondateur, celui qui institue : « l'ami de Dieu » a donné lieu à plusieurs motifs légendaires, dans le Coran mais surtout dans la littérature post-coranique, témoignant des imbrications de la tradition livresque avec les traditions folkloriques locales (Blagoev, 1999). Abraham y est le plus souvent « un homme », « un père », parfois confondu avec Adam ou Jésus, souvent dénommé « envoyé de Dieu » ou « seigneur du monde », « un homme qui régnait sur le monde » précisent certaines légendes<sup>451</sup>. Si dans l'Ancien Testament, le sacrifice d'Abraham est holocauste, et ne donne lieu ni à un repas ni une communion, ni une consommation ou un traitement culinaire de l'animal, ce sacrifice d'alliance n'en devient pas moins alimentaire dans les récits populaires narrant la geste d'Abraham (Miltenova et Badalanova, 1996) : le sacrifice devient alors synonyme d'hospitalité.

Dans ces mythes d'hospitalité, le père est homme de bien, soumis à Dieu ou plutôt à son hypostase terrestre, « l'étranger pauvre », auquel il doit accorder l'hospitalité coûte que coûte : en sacrifiant son fils par nécessité, il le remet à Dieu et abdique son pouvoir de père et de propriétaire du foyer<sup>452</sup>. Le père immole l'enfant pour un tiers en vertu

<sup>449</sup> La destruction concomitante de Sodome et Gomorre indique l'écart entre la sainteté d'Abraham et la perversité des habitants de ces deux villes – des villes, c'est-à-dire des communautés localisées, une organisation sociale, et surtout une mixité des registres : un lieu où l'on ne sait pas ce qui est sacré et ce qui profane. L'errance d'Abraham, le bannissement d'Agar et Ismaël, accentuent cette mise à l'écart, qui est aussi mise en ordre, à laquelle procède la sacralisation.

<sup>450</sup> « Le fait d'être attaché signifie le refus de toute essence (*sáchnost*) personnelle et l'abandon à la seule volonté d'Allah » (Blagoev, 1999 : 325). Sacrificateur et offrande sont identifiés l'un à l'autre, dans la même volonté divine ; le sacrifice constitue une sphère intermédiaire sacrale dans laquelle l'offrande se substitue au sacrifiant, l'incarne. Dans la littérature rabbinique, la « ligature d'Isaac » symbolise le sacrifice par excellence : obéissance, oubli ou dépassement de soi, acceptation. Le fils est précisément le premier fruit de la nouvelle nation, fondée par le père : il est le premier. Il est significatif que lors de *Roch Hachana*, le nouvel an juif, le premier jour, jour de la Création du monde, on raconte la naissance d'Isaac ; le deuxième jour, on rappelle son sacrifice.

<sup>451</sup> Dans certaines traditions musulmanes, les figures du père et du souverain sont clairement associées : « la figure canonique du prophète, envoyé par Allah pour diffuser la vraie foi, reçoit une nuance folklorique, qui investit l'envoyé de Dieu du rôle supérieur de seigneur, ayant le droit de gouverner le monde selon les règles de la foi dont il est le prêcheur. (...) En qualité de premier porteur de cette foi, Ibrahim devient dans les représentations populaires le premier seigneur du monde selon le nouvel ordre » (Blagoev, 1999 : 313). Cela renvoie selon Blagoev à un modèle sacrificiel fondateur : « le lien entre le "seigneur du monde" et le père sacrificateur peut nous conduire vers la forme archaïque du sacrifice primitif, qui par l'acte sacrificiel organise le chaos » (ibid.).

d'une raison supérieure à laquelle il se remet, et non pour lui-même, à une simple fin privée, individuelle. L'offrande garantit qu'il ne s'agit pas d'un meurtre mais d'un sacrifice, que la mort mènera à autre chose : du sacré, du sens<sup>453</sup>.

### **Du père sacrificiant à l'enfant sanctifié : alliance et transmission**

En contrepoint de la geste d'Abraham, la substitution d'un animal à l'enfant, la Passion du Christ constitue le sacrifice effectif de l'enfant, puis sa résurrection glorieuse. Mais sacrifice symbolique et sacrifice réel de l'enfant sont les deux faces d'une même problématique, deux versions d'un même récit : fonder une filiation en Dieu. La filiation biologique est la première part de l'alliance, la filiation spirituelle est la seconde. Une divinisation de l'enfant s'opère par le sacrifice : le sacrifice d'Abraham et la passion du Christ sont deux versants d'un même modèle sémantique ; on passe du sacrifice du fils à l'enfant-Dieu ou roi<sup>454</sup>. Sacrifier n'est pas seulement une question de gain ou de perte dans un marché contractuel : c'est abdiquer et reconnaître une différence de nature entre l'homme et Dieu, et dans la perspective monothéiste, c'est désigner Dieu comme seul souverain du monde (Givre, 2002).

En un sens, le sacrifice réunit les contraires : tout comme pour avoir un enfant, il faut s'engager à le rendre, pour avoir le pouvoir il faut en même temps l'abdiquer. La majesté sacrale acquise par le sacrifice suppose simultanément le renoncement au pouvoir et à la possession par le sacrifice. La royauté sacrée indique l'état limite d'un être qui peut simultanément être sacrificiant, sacrificateur, victime et destinataire, autrement dit occuper toutes les « positions » sacrificielles (De Heusch, 1986 : 299). En acceptant son propre sacrifice comme marque de cette position, il est lui-même sa victime, son sacrificiant, son sacrificateur. Mis en partage et susceptible de recevoir toutes les intentions votives, l'objet du sacrifice devient symbole.

Un parallèle peut être tenté entre le motif du sacrifice de l'enfant-Dieu et celui du souverain-martyr, particulièrement répandu dans la littérature slave, notamment russe (Miltenova et Badalanova, 1996). Les deux sont en quelque sorte « confondus » dans une

---

<sup>452</sup> Dans ces mythes d'hospitalité où l'homme charitable offre tout, jusqu'à son fils, au voyageur de passage, la maison est l'espace privé où s'exerce l'autorité du père, et où même Dieu n'entre pas s'il n'y est pas invité.

<sup>453</sup> D'autres légendes mettent en scène la Vierge ou le Christ lui-même demandant à la femme miséricordieuse chez laquelle ils se cachent de jeter son enfant au feu pour prendre le divin enfant dans ses bras, en échange de quoi elle accèdera au paradis : « femme charitable et miséricordieuse ! Mets ton enfant dans les flammes du feu, acceptes le Christ dans tes mains, hérites de son royaume céleste ».

<sup>454</sup> La légende slave médiévale des Némania, dynastie fondatrice de la royauté serbe (*Légendes slaves du Moyen-Age*, 1858), nous semble illustrer cette question complexe des rapports père-fils, constituant une « variation balkanique » sur un motif abrahamique. Le récit met en scène la vie de saint-Sabba (Sava – 1169-1237), premier archevêque et saint emblématique du peuple serbe, descendant du Grand-Kniaze Némania et de son épouse Anne, fille de Romanus, empereur grec. On y trouve nombre d'allusions, traitées sous le sceau de la légende historique, à des épisodes bibliques : ainsi Sabba naît d'une intercession divine telle que celle qui autorisa la naissance d'Isaac. Se construit un mythe de légitimation politique, au travers des problématiques de la filiation, de la transmission du pouvoir et de l'alliance entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel.

même logique qui trouve sa pierre angulaire dans le sacrifice : c'est cet acte qui confère d'un même mouvement sacralité et majesté, soit une souveraineté absolue, attestée dans les « épicleses » du Christ qui sanctionnent une possession sans partage sur le monde : *Pantocrator* en grec, *Vsedârjitel* en bulgare. Le motif du sacrifice de l'enfant et de la déification de celui-ci par ce sacrifice, occupe une place importante dans l'ensemble de la symbolique des religions du Livre <sup>455</sup>, mais aussi dans la tradition balkanique (Dragomanov, 1889 ; Badalanova et Miltenova, 1996). Ce sacrifice réalise simultanément une multitude d'opérations complexes, dont l'une qui consiste en un rite de passage particulier : un rite d'abdication du père en faveur du fils.

Le sacrifice est alors envisagé, non plus sous la forme synchronique de l'échange, mais sous l'angle diachronique de la transmission du père au fils. La notion d'abdication suggère l'avènement de la souveraineté divine conçue comme rapport de filiation. C'est donc autour du problème de la transmission du pouvoir, du remplacement du père par le fils, mais aussi de la constitution spirituelle d'un lignage masculin, que s'articule le sacrifice monothéiste. A la notion de possession se superposent les problématiques de la filiation, de la transmission et en dernier ressort du pouvoir, comme le montrent les travaux portant sur la signification politique du sacrifice (Bonte, 1999a ; de Heusch, 1986). La possession ne vise pas seulement à sa reconduction, mais à sa transmission, car en marquant une position sociale, posséder confère un pouvoir.

### Le meurtre comme rupture

Le motif inverse est celui du fils tué à mauvais escient par un père tyrannique et dévorateur, peu enclin à s'effacer au profit de son enfant lorsque la transmission du père au fils représente un enjeu majeur : la souveraineté sur un royaume <sup>456</sup>. C'est le cas de saint Georges, que l'empereur Dioclétien considère et honore comme un fils en raison de ses qualités guerrières, tout en le mettant au supplice en raison de sa foi chrétienne (*Jitija na svetiite*, 1991). Ce motif s'inspire en partie de la légende biblique de Daniel et des autres jeunes hébreux élevés à la cour du roi Nabuchodonosor comme ses propres enfants tout en les soumettant à diverses épreuves. Leur foi leur permet d'échapper aux fauves pour Daniel et de sortir indemnes de la fournaise pour ses trois compagnons,

<sup>455</sup> L'avènement d'un enfant-Dieu sacrifié et ressuscité prend lui-même place dans le fameux motif du « Dieu qui meurt » cher à Frazer. Ceci dit, il est intéressant de constater que, pour la plupart des savants qui l'ont étudié, la Passion du Christ est interprétée comme sa forme indépassable, ce qui est une autre marque du « christocentrisme » qui a longtemps constitué l'inconscient de l'anthropologie religieuse. Alan Dundes, dans un article consacré aux liens entre la figure christique et la figure mythologique du héros, s'étonne d'ailleurs de la réticence des grands folkloristes à ranger le Christ au rang des « dieux qui meurent », peut-être en vertu du fait qu'à leurs yeux, le christianisme est séparé des autres formes de religion par la même frontière qui sépare l'histoire du mythe ou de la légende : Jésus serait « vrai », les héros seraient « faux » (Dundes, 1980).

<sup>456</sup> Le combat de Saint Georges contre le dragon tyrannique est l'équivalent d'une lutte entre rois, entre Christ et Antéchrist, par saint et bête interposés. La dimension « martiale » de la lutte pour le Royaume du Christ est intimement liée à son pendant spirituel, l'un et l'autre se confondant pour désigner les saints comme des « soldats du Christ » : « the terms *kallinikos*, *tropaiophoros* and *nikiphoros* were in current use among the Fathers of the Church for martyrs and spiritual athletes (...) It is likely that these military terms refer to their enlistment in the spiritual army of Christ rather than to their actual professional status » (Walter, 1989 : 662).

miracle qui provoque la conversion du souverain et sa soumission au vrai Dieu <sup>457</sup> .

Le despote qui martyrise ses « enfants » (au sens littéral ou figuré : ses sujets) est soit châtié et éliminé, soit défait et converti ; en tout cas contraint de se soumettre à la volonté divine. Dans la mythologie médiévale et la tradition chrétienne, le dragon est la représentation par excellence du souverain païen, injuste et sanguinaire : un monstre surpuissant et dévastateur qui est soit abattu, soit dompté, auquel cas il peut devenir, à la suite d'une sorte d'acte de contrition métaphorique, le protecteur de la cité (Le Goff, 1977 ; Privat, 2000). L'assimilation du despote à la bête maléfique est fréquente et relayée par une imagerie explicite : « la distinction entre l'homme maléfique et la bête maléfique est souvent mince. Ainsi, l'empereur Dioclétien a pu être traité de dragon, et le thème iconographique du serpent à tête humaine est bien connu » (Walter, 1989 : 661) <sup>458</sup> .

Lorsque des tyrans comme Léon III l'Isaurien, le premier empereur iconoclaste <sup>459</sup> , ou Constantin V, sont décrits comme des dragons (« il siffle comme un dragon ») et soupçonnés de « judaïser » <sup>460</sup> , un lien est établi entre le despotisme avide et brutal, la monstruosité du dragon-antéchrist et l'impiété qui conduit à renier le « fils », en l'occurrence le Christ, dont les Juifs sont accusés d'avoir causé la mort <sup>461</sup> . Les fils qui relient ces figures (tyran, Juif, dragon) se nouent autour du problème de la transition, plus exactement de la conversion, sur fond d'un conflit pour la foi et le pouvoir légitimes : on invoque le « devoir de désobéir à un souverain tyrannique pour rester fidèle à Dieu » (Dagron, 1996 : 197) <sup>462</sup> .

Or le souverain païen se définit précisément comme celui qui accomplit des sacrifices sanglants : l'un des motifs les plus répandus du martyre des saints chrétiens est leur refus de sacrifier aux idoles, à l'encontre des ordres de l'empereur. Il existe ainsi une relation d'opposition entre deux manières de concevoir la problématique de la filiation et de la transmission, qui tournent autour d'un même acte, l'immolation de l'enfant : le sacrifice met en scène une transmission fondée en Dieu, au travers des figures du patriarche, du bon père et du souverain croyant soumis à Dieu ; l'enfanticide est le fait d'un père

<sup>457</sup> Une version balkanique de ce motif est le conte intitulé « Le Tsar et les trois hommes dans la fournaise », qui transpose le motif hébraïque dans un contexte chrétien : « on ouvrit la fournaise, et qu'aperçut-on, que vit-on ! Il y avait eu là trois hommes : il y en avait quatre à présent. Trois assis, un debout, et tous lisant un livre ! ». Il s'achève sur ces mots : « et le roi finit par se faire baptiser. Il n'y a qu'un tsar et qu'une foi : la terre entière est à lui » (Mazon, 1923. Pour un commentaire de ce motif, voir Popova, 1995).

<sup>458</sup> « The distinction between the evil man and the evil beast is often slight. Thus the emperor Diocletian could be called a dragon, and the iconographical theme of the serpent with a human head is well known ».

<sup>459</sup> Auquel on prête la phrase « je suis empereur et prêtre ».

<sup>460</sup> C'est le reproche fait par Cosmas à Constantin : « il judaïse » (Dagron, 1996).

<sup>461</sup> Il y aurait toute une série de parallèles à établir avec le motif, très fréquent dans la tradition européenne, de l'enfant sacrifié par les juifs, l'accusation de « judaïser » renvoyant ainsi à une vieille conception du despote – père tyrannique refusant la « loi du fils » (Dagron, 1991) ; voir aussi, pour une source directe, le motif de « L'enfant crucifié par les Juifs » (Legrand, 1877 : 297-309 ; Maccoby, 1999 ; Pierron, 2000).

tyrannique, un despote voire un dragon.

Deux types de narration mettent ainsi en scène la mise à mort du fils : celui où le bon père sacrifie son fils à Dieu, pour Dieu, lui donnant et se donnant à travers lui (et le fils renaissant est alors consacré, divinisé par son père le tuant) ; celui, opposé, où le père tyrannique tue son fils pour son profit, pour conserver le pouvoir, et qui est un suicide symbolique puisqu'il rompt la continuité. Le rite et le mythe coïncident autour de la problématique de la *possession* du monde, qui sert de fil conducteur à cette lecture du sacrifice comme rite de divinisation et d'abdication. Le sacrifice du divin enfant d'un côté, le meurtre ou l'appropriation du dragon de l'autre<sup>463</sup>, pourraient revenir au même : il s'agit, par le biais d'un acte radical et irréversible, d'un *changement de propriétaire* ou plutôt d'un *acte de propriété divine* sur le monde et les hommes. La notion de *propriété* permet de faire le partage entre deux genres d'usage de ce que l'on *possède* de plus précieux.

### Du sacrifice humain au sacrifice spirituel en passant par le sacrifice animal

<sup>462</sup> Ces exemples d'assimilation du souverain tyrannique au dragon dans la tradition byzantine s'inscrivent dans un contexte historique, théologique et politique particulier : ceux que l'on qualifie de dragons sont des empereurs iconoclastes, ceux-là même qui incarnent, aux yeux de nombreux théologiens orthodoxes, la tendance césaropapiste, dont on a semble-t-il fait abusivement une sorte de caractéristique de l'empire byzantin (voir sur ce point les opinions convergentes de Deseille et Clément, in Lenoir et Tardan-Masquelier, 2000). Le lien entre l'iconoclasme et la volonté de renforcer le pouvoir impérial est pointé par les détracteurs des empereurs en question, qui y voient un mouvement de retour vers l'adoration de la figure impériale, donc de confusion des rôles politique et religieux en la figure de l'empereur, déjà présente dans la conception constantinienne de la *basilika dynasteia* (dynastie régnante). La lutte contre l'iconoclasme « césaropapiste » est une remise en cause, fondée sur la référence aux Apocalypses, de cette conception.

<sup>463</sup> L'élimination du dragon est un meurtre, tandis que la saint-Georges est un sacrifice. Ce qui relie le *kourban* de saint-Georges proprement dit au motif hagiographique de la lutte de saint Georges contre le dragon, c'est le problème du rapport à la souveraineté (incluant le *pouvoir* politique et la *possession* matérielle) et sa transmission ou sa sacralisation par le changement du régime sacrificiel : l'un des fléaux dont le dragon accable le royaume est précisément l'obligation de lui fournir, en guise de nourriture, son lot quotidien de jeunes personnes. C'est contre ce sacrifice païen, injuste, disproportionné, cruel, un meurtre en fait, que le saint se dresse. Un meurtre camouflé en sacrifice qui n'est pas sans rappeler le motif abrahamique du « sacrifice empêché » : le roi se voit contraint d'offrir sa fille au dragon avec la même nécessité qui conduit Abraham à immoler Isaac, mais là où Dieu offre au patriarche le bélier qui servira de substitut à l'enfant (évitant ainsi le meurtre), saint-Georges empêche encore plus radicalement le sacrifice de la fille en éliminant son bourreau. Il sauve la victime de la gueule du monstre pour mieux imposer un nouvel ordre sacrificiel. Dans tous les cas, on marque l'interdit du sacrifice humain en le sanctionnant comme meurtre, et en substituant une logique sacrificielle à une autre : le mythe se dénoue par la conversion définitive du royaume, le rite se joue autour de l'agneau sacrificiel ; deux manières différentes mais complémentaires de reconnaître le sacrifice du Christ comme seul légitime. Une attestation de ce rapport : une portion du mythe de Krali Marko qui met en scène le héros et cinq autres preux emprisonnés et menacés par un « terrible lézard-dragon », et auxquels leur geôlière, dénommée la Croate, apporte un agneau blanc et noir pour la saint-Georges. Cet épisode, marqué par des références permanentes aux serpents et aux dragons (Marko est enfermé dans une cellule remplie de serpents et de lézards – Marko neutralise un dragon en écartelant sa bouche – la Croate voit en rêve deux serpents, un qu'elle élimine, l'autre qui la mord), se conclut ainsi par une profession de foi suggérée, condition du salut des héros. L'agneau de saint Georges, équivalent de l'agneau mystique, vient en contrepoint exact de la figure du dragon : il confère au héros la puissance dragonoctone du saint et lui sert de caution religieuse (Cuisenier, 1998 : 219-228).



Le reproche de « judaïser » se situe dans le fil d'une rupture historique entre judaïsme et christianisme, la mort du Christ étant alternativement conçue comme meurtre du fils par les pères (les Juifs) et sacrifice du fils par le Père (Dieu). On n'y condamne pas en soi les autres religions, mais le « mélange » qui consiste par exemple à observer à la fois les coutumes juives et les coutumes chrétiennes : les Arméniens sont fustigés parce qu'« ils n'ordonnent clercs que les descendants des familles de prêtres », « selon les coutumes juives » (Dagron, 1991 : 365). On distingue l'hérésie selon qu'elle est « juive » ou non, et la judéité constitue le butoir sur lequel s'affirme la christianité, l'accusation de judaïsme portée aux iconoclastes indiquant moins le travail d'une « vraie théologie de l'image » qu'« une nouvelle stratégie de rupture avec le passé judaïque » (ibid : 368-369).

Une multitude de rapports, travaillés de différentes manières au fil du temps, se nouent entre ancienne et nouvelle Alliance, entre judaïsme et christianisme<sup>464</sup>. Il faut la non-reconnaissance du Christ par les juifs, cette bataille intime concernant la place des enfants par rapport aux parents, pour que le christianisme fasse rupture. Le rôle de l'histoire, les notions d'événement et d'avènement, l'introduction du salut éternel par les voies mêmes du temporel, sanctionnent la différence entre un peuple prophétique tourné vers la parole annonciatrice, et une Eglise qui se veut accomplissement de la prophétie.

L'un des ressorts de l'antijudaïsme au sein du système mythico-rituel chrétien concerne précisément le statut du sacrifice, et tout particulièrement le sacrifice humain (Maccoby, 1999) dont les juifs sont accusés<sup>465</sup>, reflet aux yeux des chrétiens de leurs pratiques idolâtres : « le peuple grec oppose les Saintes Pâques orthodoxes à la Pâque juive qui serait l'occasion pour les Israélites de sacrifier des enfants chrétiens afin d'en utiliser le sang dans la fabrication du pain pascal et de bien d'autres choses » (Pierron, 2000 : 109). Ces croyances mettent le fait sacrificiel au cœur des tensions entre deux religions parentes. L'une des transitions symboliques desquelles le christianisme entend tirer sa légitimité religieuse concerne ainsi l'objet même du sacrifice : du sacrifice humain au sacrifice spirituel en passant par le sacrifice animal.

Dans de nombreuses vies de saints, c'est la rupture avec le système rituel en vigueur, le refus de sacrifier aux idoles, qui mène au martyre : en l'occurrence, refuser de sacrifier revient à se sacrifier. Ainsi de Sveti Todor Tiron (17 février), qui paie de sa vie sa résistance à l'injonction de consacrer des offrandes aux dieux en échange de « grands présents et honneurs » (*Jitija na svetiite*, 1991 : 107), ou des saints Kosma et Damian, auxquels l'empereur qui les persécute enjoint de faire un sacrifice aux divinités païennes pour avoir la vie sauve (ibid., p.320)<sup>466</sup>.

---

<sup>464</sup> « Les événements situés dans le temps ne forment séquence et ne prennent sens, autrement dit ne deviennent histoire et vérité prophétique, que s'ils peuvent être reportés et déchiffrés sur la trame vétérotestamentaire » (Dagron, 1991 : 379).

<sup>465</sup> Et Judas au premier chef, dont on brûle traditionnellement l'effigie, auparavant promenée à califourchon sur un âne et tournée en dérision, le Jeudi Saint, la veille de Pâques ou le jour de Pâques. Selon Mégas, le récit biblique se transpose dans « une légende dans laquelle Judas joue le rôle de l'homme marqué par la fatalité et destiné à tuer son père et à épouser sa mère ».

<sup>466</sup> Cet épisode est attribué aux saints Kosma et Damian de Rome (fête le 1<sup>er</sup> juillet), et non à leurs homologues d'Asie mineure (fête le 1<sup>er</sup> novembre).

Le sacrifice est donc un opérateur de similitude mais aussi de distinction (et de dissension) majeur entre des systèmes religieux qui ne cessent de se croiser, se superposer, s'engendrer mutuellement et s'affronter tout à la fois. Le christianisme se conçoit comme un passage du sacrifice matériel au sacrifice symbolique, du sacrifice sanglant au sacrifice spirituel, d'une foi à une autre. Le sacrifice, dans le contexte des religions du Livre, entretient ainsi un lien particulier avec la problématique de la transition, de la transmission, de la passation. L'une des fonctions symboliques de la ritualité sacrificielle semble être de garantir une relation équilibrée entre Dieu, les parents et les enfants, le souverain et ses sujets, comme l'illustre le thème récurrent de l'enfant sacrifié à un étranger par ses propres parents et ressuscité. Une transaction dans laquelle personne n'est perdant, et qui crée au contraire de la valeur, de la sacralité, en la personne de l'enfant divinisé par son statut d'offrande.

### 3) Possession et dépossession

Dans les religions du Livre, ce sont en partie des rapports de possession qui indiquent les places respectives des hommes et de Dieu : tout repose sur la gestion confiée par ce dernier aux premiers d'un domaine terrestre sur lequel ils ont pour ordre de « croître et multiplier ». La conception biblique est que pour pouvoir donner, il faut posséder, mais que la possession est un droit accordé par Dieu, ce qui appelle une reconnaissance de la place de chacun. L'alliance est cette reconnaissance. Ainsi les interdits et prescriptions alimentaires de l'islam traduisent le partage de l'humain et du divin, et sont eux-mêmes soumission : « il s'agit également de soumettre le désir d'appropriation du monde, tel qu'il s'exprime dans le domaine alimentaire, au désir du salut, c'est-à-dire au désir de Dieu » (Benkheira, 2000 : 57-58).

Le caractère religieux des rites commensaux atteste cette idée d'une possession remise en Dieu : tous les dispositifs qui entourent la socialité alimentaire rituelle (sacrifice, offrande, partage, hospitalité) supposent une forme de don. Mais le schéma maussien donner-recevoir-rendre, qui veut qu'en donnant, on se livre à une forme pure de l'échange, c'est-à-dire que l'on obtient une contrepartie par réciprocité, n'est pas suffisant. Le don permis par le sacrifice n'est pas de l'ordre de la réciprocité ; il y a « un échange de dons, mais de dons totalement inégaux, donc comme un échange en lui-même inégal et asymétrique » (Godelier, 1999 : 483).

Si « les religions à sacrifice sont les religions où les dieux dominant l'homme de toute leur puissance et s'en font craindre » (Godelier, 1996 : 251), il faudrait ajouter : où les hommes dominant le monde et entretiennent avec lui un rapport asymétrique. Le sacrifice oscille ainsi entre possession et dépossession. Dans sa version abrahamique, le sacrifice consiste simultanément à se déposséder (l'intention de la mise à mort) et à conserver l'objet d'offrande (par la substitution qui préserve Isaac/Ismaël). C'est ce qu'illustre le motif traditionnel de « la promesse d'un homme sans enfant qui, si Allah le gratifie d'un enfant, l'offrira en victime en signe de reconnaissance » : « qu'Allah me donne un enfant, je l'immolerai en *kourban* ! » (Blagoev, 1999 : 315).

### Un passage du sauvage au domestique ?

On a pu faire du sacrifice un opérateur de distinction entre des formes sociales différentes. La différence de statut (et de socialisation) de l'animal, entre le domestique et le sauvage, participerait d'une distinction plus large entre sociétés de chasseurs (non-sacrificielles) et sociétés d'éleveurs (sacrificielles) : « sacrifice et domestication animale entretiennent (...) un lien étroit » (Bonte, 1995 : 234)<sup>467</sup>. Cette différence de statut et de mise à mort de l'animal partagerait ces deux types de sociétés sur le plan du rapport à la propriété, l'inclusion ou l'exclusion de l'animal de la communauté humaine renvoyant à deux « usages du monde » : l'un dans les termes de la réciprocité (Sahlins, 1976), l'autre dans les termes de la propriété (Bonte, 1995).

Chaque « usage du monde » doit trouver sa légitimité : c'est souvent le religieux qui la lui fournit. Un raisonnement similaire permet alors de distinguer entre religions sans sacrifice et religions à sacrifice : « le sacrifice n'est pas une pratique universelle. Il existe des religions qui ne le pratiquent pas comme cela semble être le cas de nombreuses sociétés vivant principalement de la chasse et de la cueillette. (...) Ces chasseurs qui vivent de la chair, du sang, du corps des animaux sauvages s'efforcent d'entretenir des relations d'amitié respectueuse et de reconnaissance envers "les maîtres des animaux" et de ne tuer ceux-ci "qu'avec mesure", pour leurs besoins. (...) Les religions à sacrifice sont les religions où les dieux dominent l'homme de toute leur puissance et s'en font craindre. Mais comme le souligne également Alain Testart, pour qu'il y ait sacrifice, il faut des victimes et celles-ci sont souvent soit des êtres humains dépendants (captifs de guerre, enfants, femmes), soit des animaux, surtout domestiques » (Godelier, 1996 : 250-251).

### **Domestiquer, posséder : entre profane et sacré...**

Ainsi faut-il d'abord posséder pour sacrifier. Pour sacrifier quelque chose, il faut être entré, par quelque manière que ce soit, en sa possession, même provisoire (comme lorsque l'on achète un animal aux seules fins de l'offrir en *kourban*). Une distinction se dessine, entre un rapport horizontal dans lequel l'homme et le monde sont sur le même plan, et un rapport vertical dans lequel les rapports entre l'homme et le monde sont des rapports de propriété. Le rapport à la propriété semble occuper une place fondamentale dans le sacrifice : « l'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tout les esprits des morts et les dieux. En effet, *ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde* » (Mauss, 1950 : 167, je souligne).

L'immolation d'un animal en vue d'en faire bénéficier un individu ou une collectivité (que ce soit par la seule mise à mort ou sous forme de repas) relève d'une transaction sanctifiée, portant sur la possession des biens matériels comme spirituels. Cette conception est particulièrement présente dans les monothéismes, et la Bible peut se lire comme le récit de la souveraineté sur le monde, accordée à l'homme par Dieu : « le bétail, tout comme la terre habitée, reçoit la bénédiction de Dieu, ce qui les rend fertiles et

---

<sup>467</sup> « Il semble bien que la notion de sacrifice animal émerge dans des sociétés qui pratiquent la domestication animale. (...) J'adhérerai volontiers à la thèse développée par Zempléni qui oppose l'idéologie du chamanisme partagée par de nombreuses sociétés de chasseurs-cueilleurs et les systèmes symboliques et rituels propres aux sociétés pratiquant le sacrifice animal. Sacrifice et domestication animale entretiennent quoiqu'il en soit un lien étroit » (Bonte, 1995 : 234).

les intègre à l'ordre divin. Le devoir du fermier consiste à préserver cette bénédiction. (...) D'une certaine façon, l'homme a conclu une alliance avec sa terre et ses bêtes tout comme Dieu a conclu une alliance avec lui » (Douglas, 2001 : 73).

Le lien entre sacrifice et propriété s'apparente à une philosophie naturelle présente dans l'Ancien Testament, séparant ce qui est du domaine de l'homme, de la nature proprement dite, c'est-à-dire le monde sauvage : « le produit de la nature croissant par lui-même ne devait pas servir de victime, mais bien *ce que l'homme s'était approprié* à force de peine et de soins et ce qu'il avait fait entrer dans la sphère humaine » (Döllinger, 1858, cité par Vigouroux, 1912 : 1313, je souligne). Le sacrifice sanctionne sur un plan sacré le rapport de possession : l'appropriation, la propriété, le passage de l'état sauvage à l'état domestique constituent un passage du sacré au profane, qui par la suite doit périodiquement faire l'objet d'une resacralisation par le sacrifice, une des modalités de restitution de cette nature « profanisée » à son Créateur divin.

En cela, il semble intimement lié au schéma classique des deux ordres séparés du profane et du sacré : face au sacré (auquel est associée la nature divine), la sphère humaine reste définitivement le profane, qu'il faut « racheter » en reconsacrant l'offrande par son immolation. La « profanisation » (le passage au profane) correspond à la sortie de l'état de nature : elle sépare la civilisation du monde naturel, et en revanche suppose des règles strictes qui vont marquer la distinction entre « état de nature » et « état de culture ». Le sacrifice est l'une de ces règles, qui interdit *de facto* la pure prédation et fonde au contraire l'alliance, concrètement un contrat par bipartition des victimes (voir le commentaire de Lagrange, in Vigouroux, 1912 : 1317).

Cette alliance rend donc encore plus formelle la distinction sacré/profane : elle la fonde en un sens, ce qui pose le problème de la validité de cette distinction hors du contexte des religions de l'alliance. La limite du profane et du sacré indique ce qui est de l'ordre de l'humain ou non, et notamment ce qui de la nature est pure possession divine, inaccessible à l'homme. Rien de ce qui est humain n'est en somme véritablement sacré, puisque toute sacralisation implique la dépossession, l'abandon, la distance : le sacré ne s'échange pas parce qu'il ne se possède pas.

#### 4) Stigmates sacrificiels du soi et de l'autre

Les monothéismes présentent des différences en matière de conception du sacrifice : plus encore, le sacrifice constitue un opérateur de distinction entre les traditions religieuses. Christianisme et islam constituent deux systèmes sacrificiels différentiels, et qui se différencient en se comparant. Du point de vue musulman, le sacrifice est une part de soi, de l'identité sociale du croyant ; du point de vue chrétien, il est simultanément une aspiration existentielle et une figure de l'altérité religieuse, non seulement parce que son modèle est inatteignable, mais parce que sa pratique qualifie les autres religions en s'en séparant.

Serait-il alors possible de qualifier les différences de conception du sacrifice entre christianisme et islam, en disant que d'un côté le sacrifice participe intégralement du dogme et même le fonde mais se trouve dépourvu d'occurrences pratiques en dehors de l'acte symbolique de l'Eucharistie, et que de l'autre côté, il ne constitue pas un élément

dogmatique essentiel mais un marqueur rituel traditionnel de premier ordre des sociétés musulmanes ? D'un côté le sacrifice comme concept et dogme, de l'autre le sacrifice comme pratique et tradition ?

Comme nous l'avons vu, dans le christianisme, la notion de sacrifice devient abstraite : au rejet de ses pratiques extériorisées correspond une forme d'intériorisation sous la forme de la Passion, point sacrificiel nodal. Si elle est en partie le fruit d'un travail d'inversion des traditions antérieures, l'absence de légalisme sacrificiel entretient aussi des liens avec un « renoncement à la chair » (Brown, 1995) perceptible dans le jeûne et la contrition autant que dans l'indifférence aux interdits alimentaires et l'absence de prescriptions quant à l'abattage des animaux (Assouly, 2002) : la foi chrétienne suppose un oubli de la chair.

Par contraste, un *hodja* nous faisait remarquer que la différence entre chrétiens et musulmans réside dans la propreté, l'attention à l'état du corps lors de la pratique religieuse : le fidèle musulman doit procéder à des ablutions, se déchausser en entrant dans le temple, réaliser concrètement les gestes rituels qui consacrent telle action, etc. L'interprétation des interdits alimentaires atteste aussi d'un soin corporel rituellement contrôlé : il ne faut pas boire d'alcool car l'état d'ébriété est dégradant, on ne peut manger du porc parce qu'il est impur et impropre à la consommation. L'islam met l'accent sur un soin du corps dans la posture rituelle.

Si le christianisme opère une disjonction entre sacrifice matériel et sacrifice spirituel, la tradition musulmane quant à elle ne dissocie pas le geste sacrificiel de l'esprit sacrificiel. Alors que pour les musulmans, le sacrificateur garantit lui-même la conformité religieuse du sacrifice, c'est un tiers, le prêtre, qui confère son caractère sacré au *kourban* chrétien. D'un côté, l'absence de clergé fait qu'une part beaucoup plus importante de la ritualité religieuse est dévolue aux individus comme personnes privées : le sacrificateur musulman énonce le « *Allah Bismillah* » juste avant l'acte, et s'entoure de nombreuses prescriptions. De l'autre, les opérations religieuses sont réservées au prêtre, et donc élaborées et accomplies en dehors de l'acte sacrificiel, qui n'a quant à lui aucune légitimité liturgique.

Pour les musulmans comme pour les chrétiens, sacrifiant et sacrificateur ne sont pas obligatoirement une seule et même personne : « le sacrifiant peut déléguer l'acte sacrificiel à quelqu'un de la famille qui "sait" s'il a lui-même perdu le "savoir tuer", à un "haut personnage religieux" qui apportera un surplus de *baraka*, à quelqu'un qui "fait la prière" s'il ne se considère pas assez assidu, enfin à un boucher qui possède le savoir technique » (Brisebarre, 1999 : 107). En revanche, la sanction proprement religieuse est le fait du prêtre d'un côté, contenue dans l'acte rituel lui-même de l'autre. Si la fonction de *kourbandjija* présente des similitudes chez les chrétiens et les musulmans, les distinctions concernent l'inscription religieuse du rituel.

Cette question du rôle du prêtre, l'écart entre la mise à mort et sa légitimité religieuse, interroge le statut de l'acte de mise à mort, nous demandant si la notion de sacrifice est toujours apte à rendre le travail de transformation impliqué dans le *kourban*. Il s'agit de reconsidérer cette notion sous l'angle des pratiques et des processus qu'elle suppose davantage que comme concept unitaire censé révéler un mécanisme universel : en ce

sens, le *kourban* est un « genre rituel » dans toute la plasticité que l'on peut donner à cette expression, une forme complexe qui ne s'épuise pas en un modèle unique.

Dans l'appréhension du *kourban* chrétien, on prête plutôt attention à l'investissement social dans la tradition locale, à la place différentielle des acteurs sociaux, par exemple le prêtre et les *kourbandjii*, à la dimension essentielle du fait commensal et aux rapports communiels dans la distribution. Au travers du *kourban* musulman, il est davantage question des mécanismes prescriptifs qui entourent la mise à mort, de la fonction sacramentelle du sacrifiant, de la notion de charité et du destin surnaturel de la victime.

### La différence dans la proximité

Cela permet de marquer les différences de conception du sacrifice dans le christianisme et l'islam, qu'il s'agisse de l'inscription dans la canonicité, de la légitimation au regard de la tradition ou de la conception de la sanction religieuse du sacrifice. L'ordre du permis et de l'interdit n'est pas le même du point de vue des chrétiens ou des musulmans : si chez les premiers, il relève de la place de l'aliment carné à certaines périodes du cycle alimentaire religieux (vendredi, carême), chez les seconds, il a pour objet le mode de mise à mort lui-même : « en islam, le particularisme alimentaire est de nature sacrificielle » (Kanafani-Zahar, 1999 : 123).

Tandis que le moment sacrificiel a une importance particulière dans le contexte musulman dans la mesure où il accomplit la tradition et remplit la prescription, le *kourban* chrétien tend plus spécifiquement au repas. Le sacrifice y est autant un prétexte à la communion qu'un acte valant pour lui-même : « l'élément dominant, qui donne au sacrifice néo-grec sa propre physionomie, se manifeste plutôt dans la communion que le repas commun établit entre les hommes, dans les liens étroits que la "table commune" crée entre ces convives, qu'ils appartiennent à une ou à plusieurs communautés » (Georgoudi, 1979 : 300). La mise à mort rituelle n'y a pas pour but la pureté ou la licéité.

Plus largement, les ressorts de la cohésion et de l'unité rituelle ne sont pas tout-à-fait identiques et reflètent des « faire sacrifice » distincts, qui n'impliquent pas la seule mise à mort mais tout ce qui entoure un *kourban* et concourt à « faire le rituel » : manger ensemble, cuisiner ensemble, distribuer, reverser les profits du *kourban* à une œuvre collective (en général religieuse : restaurer une chapelle, acheter des vêtements pour les pauvres, restaurer une icône...), etc. C'est en confrontant des expressions différentes d'un même genre rituel que l'on tentera d'examiner la place de cette ritualité sacrificielle spécifique entre culture et société, entre familiarité et distance, entre don et échange.

Si on ne saurait se contenter de réduire le *kourban* à la question de la canonicité ou l'envisager à la seule lueur du discours religieux, on notera pourtant que le rituel, légitime et officiel en islam, semble s'inscrire dans une sorte de creux sémantique et liturgique en christianisme, où nous ne sommes pas en présence d'un de ces rites institués, qui renverrait à un dogme, un mythe, un corpus d'interdits ou de prescriptions, une loi rituelle explicite.

Si la composante sacrificielle tient dans ces deux monothéismes un rôle fondamental, voire fondateur, elle semble dessiner en même temps une ligne de distinction entre deux modes du rapport au divin, deux processus d'accès au divin *via* cet acte particulier qu'est

le sacrifice : l'un (l'islam) plutôt légaliste, consistant à se mettre en conformité avec la Loi religieuse par l'action rituelle, l'autre (le christianisme) renvoyant davantage à la dimension communiale d'un religieux dont le sacrement est par ailleurs l'affaire d'un spécialiste, le prêtre. Si « en islam, le particularisme alimentaire est de nature sacrificielle » (Kanafani-Zahar, 1999 : 123), « l'élément dominant » du *kourban* chrétien « se manifeste plutôt dans la communion que le repas commun établit entre les hommes, dans les liens étroits que la "table commune" crée entre ces convives » (Georgoudi, 1979 : 300).

La « transformation du vivant en votif », formule qui illustre bien la dynamique générale mise en œuvre lors d'un *kourban*, appelle ainsi, simultanément et sans contradiction, des pratiques rituelles comparables et des discours religieux différents. Le religieux ne saurait occuper tout le champ d'interprétation d'une pratique saisie comme fait culturel et social : inséré dans les conduites rituelles comme un mode narratif et un vecteur d'appartenance, il fournit un arrière-plan contextuel plutôt qu'une explication *in fine* ou l'aune à laquelle le rituel serait évalué.

Le discours religieux peut être appréhendé comme un énoncé performatif (Austin, 1991) mais aussi « conformatif », orientant la représentation du sacrifice en traçant les limites de l'espace rituel et des pratiques votives, actes rituels ou prestations sociales qui s'y déroulent : il distingue les actes et les discours les uns des autres. Assorti de critères de légitimité qui l'insèrent dans une idéologie du religieux, le sacrifice, dans le christianisme comme dans l'islam, pose tout à la fois un problème d'identité et d'altérité : il constitue un opérateur de distinction entre soi et l'autre, un discours du soi et de l'autre, par l'énonciation de ce qu'est un « bon » sacrifice.

Toutefois, dans la plupart des contextes pratiques, les conceptions légalistes du sacrifice s'effacent au profit de formes mélangées, négociées, de dynamiques procédurales. Le concept de sacrifice, qui règle les distinctions, ne suffit pas et ne permet pas d'appréhender le « faire sacrifice », le faire votif, qui suppose qu'il n'y a pas une conception abstraite et pleine du sacrifice, mais une pratique et une socialité, une production sacrificielle du social et inversement. Le sacrifice tient simultanément un discours sur l'intégrité et sur la disparition : il traite ainsi de la transformation, du caractère transformationnel des choses.

Il existe à la fois une commune tradition monothéiste du sacrifice, dont on a vu qu'elle touche notamment au problème de la filiation, et, selon les religions, des manières très différentes, voire opposées, de considérer le sacrifice : ce dernier s'avère un objet de distinction, voire de partage, qui articule des différences dans la proximité. La comparaison entre sacrifice chrétien et sacrifice musulman appelle une distinction : si d'un côté, devenant principe abstrait, le sacrifice se rationalise, se pense comme une idée, mais aussi un autre et un ailleurs, selon le processus du « désenchantement du monde » (Weber, 2003 ; Gauchet, 1985), il s'agit d'un autre côté de lire par son prisme des configurations culturelles et des rapports sociaux.

Le sacrifice en islam est une réalité concrète, opérante, ce qui en rend malaisée la définition théorique (Benkheira, 1999 : 88). Par ailleurs, le regard anthropologique sur le sacrifice s'est lui-même modifié et en un sens « désacralisé » : le propos d'une ethnologie du religieux n'est pas ou plus de qualifier le religieux comme à part, dans une

transcendance spiritualiste et idéaliste, mais de saisir ce qu'il dit des environnements culturels et sociaux dans lesquels il se déploie. Ainsi, nous tirons avantage de la mise en regard de deux conceptions proches/distantes du sacrifice : le sacrifice musulman concret, le sacrifice chrétien abstrait.

### La cohérence d'un propos sacrificiel

« Yahvé dit à Moïse et à Aaron au pays d'Égypte : "ce mois viendra pour vous en tête des autres : vous en ferez le premier des mois de l'année. Adressez-vous à toute la communauté d'Israël en ces termes : le dix de ce mois, procurez-vous chacun une tête de petit bétail par famille : une tête de petit bétail par maison. Si la famille est trop peu nombreuse pour consommer l'animal, on s'associera avec son voisin, le plus proche de la maison, selon le nombre des personnes. Vous tiendrez compte de l'appétit de chacun pour déterminer le nombre des convives. La bête sera sans tares, mâle, âgée d'un an. Vous la choisirez parmi les moutons ou les chèvres. Vous la garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois ; alors l'assemblée entière de la communauté d'Israël l'égorgera entre les deux soirs. On prendra de son sang, et on en mettra sur les deux montants et le linteau de la porte des maisons où on la mangera. Cette nuit-là, on mangera la chair rôtie au feu ; on la mangera avec des azymes et des herbes amères. N'en mangez rien cru ou bouilli, mangez-la seulement rôtie au feu, avec la tête, les pattes et les tripes. Vous n'en réserverez rien pour le lendemain. Ce qui en resterait au point de jour, vous le brûlerez au feu. Vous la mangerez ainsi : les reins ceints, sandales aux pieds, le bâton à la main. Vous la mangerez en toute hâte : c'est une pâque en l'honneur de Yahvé. Cette nuit-là, je parcourrai le pays d'Égypte et je frapperai tous les premiers-nés dans le pays d'Égypte, ceux des hommes et ceux des bêtes, et à tous les dieux d'Égypte, j'infligerai des châtements, moi Yahvé ! Le sang vous servira à désigner les maisons où vous vous tenez. A la vue de ce sang, je passerai outre et vous échapperez au fléau destructeur, lorsque je frapperai le pays d'Égypte. Ce jour-là, vous en ferez mémoire et le solenniserez comme une fête en l'honneur de Yahvé. Pour toutes vos générations, vous le décréterez jour de fête, à jamais" » (La Pâque, Exode, 12).

La Pâque constitue une clé de lecture fondamentale du mécanisme sacrificiel des religions du Livre. La définition des critères et des objectifs du sacrifice y est explicite : son bon accomplissement est une question de salut. On y trouve un ensemble de prescriptions qui identifient le sacrifice comme pratique familiale, pratique commensale, trait de reconnaissance du peuple élu et signe distinctif de la « vraie foi ». Le sang sacrificiel constitue le signe de l'alliance entre Yahvé et la communauté : son versement permet de constituer la communauté autour de son offrande et de son repas, et de séparer les purs des impurs, les damnés et les sauvés.

Il est clair que c'est la production d'un sang conforme aux prescriptions divines qui permet d'éviter d'être soi-même une victime, celle du châtement divin. Les modalités de préparation (le type d'animal et son intégration à la famille, l'égorgement comme acte de la « communauté entière », la cuisson rôtie) et de consommation (dans la famille et entre voisins, « à la hâte », sans garder « rien pour le lendemain ») dessinent l'espace-temps du sacrifice salvateur. Nous y trouvons l'articulation entre l'intégrité (celle de la victime, celle de la communauté) qui permet d'identifier les sujets et les objets de la foi, et la



transformation qui précise les différentes étapes dans la manière d'obtenir le salut.

L'exemple de la pâque juive permet ainsi, pour finir, de saisir l'ampleur et la cohérence du propos sacrificiel dans les religions du Livre. Ce que l'approche du *kourban*, par touches et thématisations successives, nous a permis de mettre en évidence, s'y trouve clairement exprimé dans le récit d'un acte sacrificiel permettant le salut du peuple élu. Plus largement, le sacrifice se situe au centre de l'histoire et de la mémoire de la communauté croyante. Il est essentiel de souligner l'élaboration progressive de deux caractéristiques spécifiques et liées du sacrifice monothéiste, fondant la communauté en Dieu : son unicité parce qu'il distingue les bons des mauvais sacrifiants et que, constituant la seule « demeure de Yahvé », le temple de Salomon devient « l'unique lieu de sacrifices ».

La deuxième spécificité est son caractère mémorable : le sacrifice fait littéralement mémoire par l'injonction divine (« Ce jour-là, vous en ferez mémoire »), par sa réitération rituelle puis par son seul souvenir, car après la destruction du Temple par les Babyloniens « tout culte sacrificiel est rendu ainsi impossible » (Degrâces, 2000 : 277). Ce bouleversement des conditions de la pratique religieuse aboutit à la suppression du sacrifice : « la lecture des messages prophétiques, et notamment ceux de Jérémie et d'Ezéchiel, ainsi que la récitation des Psaumes, remplacent les sacrifices, et laissent place à la prière » (ibid. : 278). Le sacrifice est en somme simultanément présent dans la mémoire religieuse et absent de la ritualité concrète, indice de son caractère abstrait tel qu'il sera mis en dogme dans le christianisme.

## II Le sacrifice, de l'« illusion » à la « fiction »

---

### 1) Un mythe de fondation ?

#### Du totémisme au sacrifice

Dans l'histoire de l'anthropologie du religieux, le sacrifice a d'abord été perçu comme consubstantiel au fait et à l'idée mêmes de sacré : l'étymologie du terme, *sacrum facere*, « faire du sacré », insinue une sorte d'acte religieux primordial, voire fondateur. Mauss et Hubert suggéraient l'existence d'une forme universelle du sacrifice, « moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime » (Mauss, 1968 : 302). Après avoir longtemps prévalu, leur approche du sacrifice a été critiquée, car fondée « sur une typologie vague opposant le “profane” et le “sacré” » (de Heusch, 1986 : 326), une « bipolarité (...) culturellement située » (Béraudy, 1997 : 36)<sup>468</sup>.

Mauss et Hubert situaient d'autre part le sacrifice dans « une séquence évolutionniste » (de Heusch, 1986 : 326) : ils voyaient en effet dans le sacrifice du Dieu sous sa variante chrétienne « l'une des formes les plus achevées de l'évolution historique du système sacrificiel » (Mauss, 1968 : 283). Ils attestaient ainsi la figure du « dieu qui

---

<sup>468</sup> « C'est en latin (...) que *sacer* s'oppose à *profanus*. (...) C'est en latin que le mot *sacrificium*, dont nous avons tiré *sacrifice*, constitue une opération médiatrice qui, littéralement, “rend sacrée” la victime » (de Heusch, 1986 : 17).

meurt » développée par Frazer, qui a permis de postuler une origine totémique du sacrifice entre autres défendue par Robertson Smith<sup>469</sup>.

Au travers de l'hypothèse d'un religieux originel basé sur la parenté et notamment la proximité du sang, une bonne part de la sociologie et de l'anthropologie du religieux se fait sur l'idée de primitivité, d'une proximité entre les hommes et les dieux dans les « sociétés primitives ». La théorie totémique, qui « fait reposer la religion sur la parenté » (Tarot, 1999 : 536), joue un rôle d'articulation principielle entre religion et société. Dans la mesure où elle insiste sur les registres de l'intimité, la contiguïté, la familiarité, l'interprétation totémique voit dans les origines du sacrifice un acte conjonctif : « en partageant un repas avec son dieu, on exprime par là même la conviction qu'on est fait de la même substance que lui, et on ne partage jamais de repas avec celui qu'on considère comme un étranger » (Freud, 1965 : 203).

Pour Freud, la « scène primordiale » du « meurtre du père » est l'expression du lien entre totémisme et sacrifice (Freud, 1965). Dans sa tentative de rapporter les « faits psychanalytiques » à des « données anthropologiques », il suit Robertson Smith sur l'idée d'une transition du repas totémique au sacrifice, et du totem au dieu comme figure tutélaire de la communauté humaine. Ce processus renvoie à un aspect fondamental de la théorie psychanalytique : la figure du père comme personnification du clan, origine et toute-puissance dont on cherche simultanément à s'affranchir et à s'assurer de l'amour. Ce faisant, Robertson Smith comme Freud plaquent un modèle monothéiste patriarcal sur le fait religieux en général (Juillerat, 2001a : 100)<sup>470</sup>.

La notion de sacrifice a pu se voir anthropologiquement sacralisée et naturalisée, et enrôlée sous de multiples bannières, avec ses tenants<sup>471</sup> et ses détracteurs<sup>472</sup>. Girard, dont l'approche littéraire et philosophique du sacrifice a été fort critiquée par les anthropologues, énonçait une économie générale qui fondait dans le religieux – et surtout le sacrifice – la maîtrise « culturelle » de la violence humaine « naturelle » (Girard, 1972). Scubla (1995, 1998) voit dans ce même sacrifice la pierre de touche d'une vision générale

<sup>469</sup> Et qui faisait pourtant l'objet de leurs critiques.

<sup>470</sup> En appréhendant la religion comme soumission du fils au père, Freud ne rend compte ni du renversement opéré par le christianisme, qui se présente comme coalescence du père et du fils, ni du problème de la féminité, qu'il se contente de renvoyer à une antériorité, celle des « divinités maternelles, qui ont peut-être précédé partout les dieux-pères » (Freud, 1965 : 223). Cette approche théocentrique et androcentrique qui se pense ainsi résolument en regard d'une origine et d'une évolution, s'enferme dans ses propres catégories (totem, tabou, sacrifice) à mesure qu'elle les énonce. Les savants tentent alors de comprendre le mouvement qui a conduit des cultes dits primitifs à l'abstraction et la rationalisation de la foi, dont le christianisme est le modèle implicite : même chez Mauss et Hubert, l'impact historique prêté au christianisme reste un point d'arrivée à l'aune duquel est jugé le fait religieux en général. Il faudra attendre de multiples travaux réalisés sur des aires culturelles très différentes pour destituer le sacrifice de cette universalité à l'encontre d'une vision historiciste évolutionniste, et en donner d'autres interprétations, pour diversifier et pluraliser en fait l'idée de sacrifice.

<sup>471</sup> Par exemple Girard (1972) et Scubla (1995, 1998), qui chacun à leur manière en font un fondement et une essence.

<sup>472</sup> Lempert (2000) voit dans la « pensée sacrificielle » une forme « barbare » cautionnée par les anthropologues.

du monde : *axis mundi*, le sacrifice devient l'opérateur structural par excellence.

Ces approches substantialistes consistent à traiter du sacrifice comme d'une « anthropo-logique », qui viendrait couronner le fait religieux, l'auréoler d'une sorte de pureté ou de primordialité, et l'inscrire en profondeur comme l'un des mécanismes essentiels de l'être-au-monde de l'homme. Elles ne permettent pas d'appréhender la multiplicité des représentations associées au *kourban* dans les pratiques concrètes, ni la grande diversité des objets et des objectifs qui lui sont attribués, ni enfin la construction culturelle et sociale du « faire-sacrifice ». Non seulement le *kourban* ne se range aisément dans aucune des définitions du sacrifice, mais il n'y a pas forcément continuité entre tous les éléments du rituel, ni entre le rituel et son environnement. Au contraire, l'une des fonctions du rituel pourrait bien être d'agencer en une formulation acceptable ou consensuelle des ordres de réalité en contradiction les uns par rapport aux autres.

### Entre régulation de la violence...

« L'illusion sacrificielle » (de Heusch, 1986 : 45) consiste en un mode d'investissement anthropologique essentialiste : elle envisage son objet comme porteur d'une explication des fondements des rapports de l'homme à la société, à la communauté, au sacré, à la nature, etc. Ainsi du thème de la violence, comme marque d'un problème humain fondamental que le sacrifice viendrait résoudre (Girard, 1972 ; Bloch, 1997) : son principe serait la projection de la violence qui risque d'affecter les hommes sur un objet tiers, la fameuse figure du bouc émissaire. Les psychanalystes décèlent dans cette interprétation en termes de jугulation/projection de la violence des ressorts internes, tels que la culpabilité et l'identification : « la projection va de pair avec une identification à la victime » et « on se débarrasse de la culpabilité flottante qui trouve ainsi une cible » (Rosolato, 1987 : 64).

Ainsi appréhendé, le sacrifice est associé à un registre moral qui est le fruit d'une projection : il devient un invariant, un modèle descriptif et analytique. La triade violence-sacrifice-don constitue un modèle récurrent pour expliquer la fonction sociale du sacrifice : « la médiation surnaturelle entre la violence communautaire et les effets potentiellement dangereux de cette violence empêche le déclenchement de la vengeance. Le sang matérialise en ce cas le don et exprime la volonté sociale d'offrir le sacrifice » (Kanafani-Zahar, 1999b : 207).

On ne sait plus trop si cet invariant permet d'appréhender des situations rituelles concrètes, s'il revêt un sens effectif pour les pratiquants, ou s'il ne devient pas un cadre commode d'une anthropologie du sacrifice constituée, comme si les termes en lice (sacrifice, don, violence) étaient dénués d'ambiguïté, et leur valeur anthropologique fixée une fois pour toutes. La violence devient un concept opératoire dont le sacrifice n'est qu'un cas particulier mais néanmoins fondateur. A l'appui de ce paradigme, on décèlera ensuite des origines sacrificielles dans certaines pratiques rituelles, dès lors que la destruction d'une victime est en jeu, comme dans le cas de la mise à mort du taureau à Barjols (voir l'analyse critique de Dossetto, 2002) ou dans la tauromachie (Saumade, 2001a, 2001b)<sup>473</sup>.

Cette nécessité sacrificielle, qui se présente comme un travail d'élucidation de

fondements (la question de la violence et de la société), constitue un effet de savoir, l'imposition de catégories intellectuelles sur la pratique par la reprise de critères élaborés dans le cadre de théories constituées du sacrifice. Elle ne résout pas l'aporie sacrificielle implicitement reconnue par Mauss et Hubert, le fait que « le même mécanisme sacrificiel peut satisfaire à des besoins religieux dont la différence est extrême » (Mauss, 1968 : 266)<sup>474</sup>.

Le thème de la violence est porteur d'une vision du monde social dans laquelle elle représente l'envers de la société comme cadre de constitution du sujet, point d'équilibre entre soi et les autres. Elle reste associée à la notion de nature comme le contraire de la société : état de nécessité contre lequel doivent s'édifier les règles politiques entre les hommes, ainsi que chez Hobbes qui voit dans la violence un fait de nature que la société vient contractualiser. L'interprétation du sacrifice comme « régulation de la violence » (Rosolato, 1987 : 70) suppose une conception de la société comme harmonie entre les sujets, totalité constituée au travers des modèles de l'échange et de la relation. La violence devient le point aveugle à partir duquel individu et société se défont, où les dispositifs psychologiques et sociaux visant à la préservation de soi comme de la société se détraquent, où il n'est plus possible en somme de parler de société (Wieviorka, 2004).

L'hypothèse d'une forme harmonisée de l'individuel comme du social, par laquelle pulsions de vie et de mort d'un côté, intégration sociale et anomie de l'autre côté, s'équilibrent, constitue un idéalisme. En polarisant les modèles explicatifs du psychologique et du social, il empêche de comprendre les processus par lesquels la violence peut aussi constituer une forme de lien social, non seulement dans le temps de son accomplissement mais avant et après, comme mode de structuration spécifique des rapports sociaux (Bourgeois, 2002)<sup>475</sup>.

Faire de la société l'envers de la violence, c'est faire de la violence un instinct, un fondement humain contre lequel s'érige la civilisation (Elias, 1973 ; Elias et Dunning, 1994), ce qui empêche de saisir les formes extrêmes, car socialisées, de la violence totalitaire (Todorov, 2000) : en résumant la violence à la barbarie, à une altérité négative, on s'interdit de l'observer et de l'analyser. Elle rejoint le sacré au rang des inconnaissables, les approches conjuguant violence et sacré culminant en une tautologie métaphysique du social (Girard, 1972). La question centrale qui est posée semble être celle du sujet. On s'interroge sur ce qui le fait exister comme être psychologique et social, on cherche à comprendre ce qui le menace voire le détruit, et menace de ce fait la

---

<sup>473</sup> « Dans un souci idéologique de mise en valeur de l'objet observé, on justifie de la sorte la violence létale de la corrida espagnole par une nécessité sacrificielle d'origine "archaïque" » (Saumade, 2001 : 511).

<sup>474</sup> « Il porte la même ambiguïté que les forces religieuses elles-mêmes. Il est apte au bien et au mal. La victime représente aussi bien la mort que la vie, la maladie que la santé, le péché que le mérite, la fausseté que la vérité. Elle est le moyen de concentration du religieux ; elle l'exprime, elle l'incarne, elle le porte » (Mauss, 1968 : 266).

<sup>475</sup> Toute une réflexion sur la violence comme forme sociale et non comme aberration sociale, qui se démarque d'un certain point de vue d'approches en termes de maîtrise sociale de la violence (Elias) et se rapprochent des vues de Bourdieu, semble actuellement en cours, autour de la manière dont on sort de la guerre dans les Balkans.

société : la violence.

### ...Et fondation du sujet ?

Il est fréquent que le sacrifice se présente, entre psychanalyse et anthropologie, comme « pierre angulaire de l'humain » (Béraudy, 1997 : 24). La notion de sacrifice sous-tendrait des théories « fondamentales » du sujet comme devant se séparer d'un état initial d'indistinction entre soi et le monde pour devenir sujet social, capable tout à la fois de renoncement et de dialogue. Tout en n'étant pas convaincu par cette ontologie du sacrifice, il est difficile de saisir ce qu'elle implique sans s'interroger sur la notion de sujet elle-même. La dimension symbolique de la constitution du sujet présuppose une lecture du sujet comme support de structures.

Tout comme les théories anthropologiques, nombre d'analyses psychanalytiques du sacrifice insistent sur la double dimension de communication et de séparation du sacrifice, abordée sous le signe d'une opération de deuil ou de renoncement, soit une mise à distance qui fait lien. L'idée de deuil (soumission à « la loi du désir fondé sur le manque », Béraudy, 1997 : 23) résume la conception freudienne du sacrifice : c'est son propre désir que le sujet immole, transformant du coup son Moi idéal en Moi symbolique. Le sacrifice devient l'opération de fondation symbolique du sujet, qui permet en outre d'accéder au statut de sujet social, un sujet qui n'est plus dans un rapport fusionnel avec le monde mais dans un rapport de communication, d'échange avec des autres désormais reconnus en tant que tels.

Ainsi, à la relation « pré-sacrificielle » où « l'Autre est le Même » succéderait une mise en ordre sacrificielle dans laquelle chaque chose est à sa place, « sujet divisé et désirant » (pp.26-27). Aux yeux de ses exégètes, le symbolique, échange comme possibilité d'être soi dans la relation à l'autre, est synonyme de maturité du sujet. La notion d'alliance est mobilisée pour rappeler que « c'est le sacrifice lui-même, comme lieu de l'accord, qui réalise l'écart libérateur de différence impliqué dans le pacte » (Béraudy, 1997 : 30).

La boucle est bouclée, qui voit dans le sacrifice vétérotestamentaire fondateur de l'alliance le premier geste de constitution du sujet : l'idée d'une fondation sacrificielle du sujet se retrouve aussi bien dans l'approche psychanalytique que dans ses liens avec les monothéismes. Ainsi appréhendé, le sacrifice renvoie à deux paradigmes convergents : la construction du social comme contrat <sup>476</sup>, la conception du sujet comme individu rationnel. Il a ainsi pu faire figure d'« invariant » du questionnement anthropologique, non seulement sur le religieux, mais sur la notion de société en général et de sujet en particulier.

Ce traitement de la notion de sacrifice suppose une priorité accordée à la « fonction symbolique » dans la constitution de ce sujet. Ce mode d'appréhension du sujet, comme se fondant sur l'apprentissage sacrificiel du symbolique, nous conduira à mettre en regard

---

<sup>476</sup> Emile Benveniste insiste sur la notion de contrat, comme « principe de la réciprocité totale qui fonde en droits et en obligations la société des hommes » (Benveniste, 1966 : 322). Ce « contrat social » est « l'équivalent dans le monde humain » du principe de réciprocité dans le « monde cosmique » (le *rita*).

ces trois modes différents mais contigus d'appréhension du social que sont le don, le sacrifice et l'échange. En effet, comme nous le verrons plus loin, le sacrifice a notamment été envisagé à la lumière de l'échange et du don, sa qualification oscillant au gré des interprétations : « degré zéro » ou forme primaire de l'échange pour certains, expression suprême ou absolue du don ou du sacré pour d'autres.

On ne peut qu'être frappé par la similitude du schéma théorique de l'alliance avec celui qui voit dans le don et l'échange deux stades différents du social, l'un fusionnel et primordial, l'autre structural et complexe. Tout comme, dans les lectures psychanalytiques qui en sont proposées, le sacrifice vient transformer l'imaginaire en symbolique, l'une des hypothèses qui sera proposée est que le sacrifice constitue à la fois une articulation et un genre flou entre les notions de don et d'échange.

### 2) L'anthropologisation du sacrifice

De multiples ruptures ont jalonné l'usage et l'analyse anthropologique de la notion de sacrifice, dont la relecture des théories classiques du religieux et du sacré et l'élaboration d'une approche structurale du fait sacrificiel. Lorsque dans les années 70 et 80, les chercheurs reprennent le dossier ouvert par Robertson Smith puis Mauss et Hubert, la confrontation de la théorie avec le terrain conduit à admettre « l'extrême variété des formes sacrificielles » (Béraudy, 1997 : 31-61, Bloch, 1997 : 55-94) et l'« illusion » d'une catégorie unique du sacrifice.

L'idée d'un modèle sacrificiel universel, qui serait un tout symbolique, fonctionnel, logique, social, etc. est battue en brèche. On a ainsi pu parler d'« illusion sacrificielle » (de Heusch, 1986 : 45) à propos d'une « catégorie de la pensée d'hier, conçue aussi arbitrairement que celle de totémisme (...) à la fois pour rassembler en un type artificiel des éléments prélevés ici et là, dans le tissu symbolique des sociétés, et pour avouer l'étonnant empire que le christianisme englobant n'a cessé d'exercer secrètement sur la pensée de ces historiens et sociologues convaincus qu'ils inventaient une science nouvelle » (Détienne, 1979 : 34-35).

La notion n'en continue pas moins d'être opératoire, de décrire un type d'opération rituelle, et d'être objet de réflexion anthropologique. Entre autres pistes récentes, le champ du sacrifice musulman ouvre à la fois sur des analyses approfondies en termes de système symbolique et d'implications sociales (Bonte, Brisebarre, Gokalp, 1999), et sur la problématique identitaire du rituel, par exemple en contexte urbain ou migrant, notamment dans les sociétés occidentales (Brisebarre, 1998). Le sacrifice alimente par ailleurs une réflexion sur la distinction entre sociétés de chasseurs-cueilleurs et sociétés d'éleveurs pratiquant la domestication (Bonte, 1995 ; Godelier, 1996).

À cette distinction s'en superpose une autre, religieuse cette fois : « le sacrifice n'est pas une pratique universelle. Il existe des religions qui ne le pratiquent pas comme cela semble être le cas de nombreuses sociétés vivant principalement de la chasse et de la cueillette. (...) Ces chasseurs qui vivent de la chair, du sang, du corps des animaux sauvages s'efforcent d'entretenir des relations d'amitié respectueuse et de reconnaissance envers "les maîtres des animaux" et de ne tuer ceux-ci "qu'avec mesure", pour leurs besoins. (...) Les religions à sacrifice sont les religions où les dieux dominent

l'homme de toute leur puissance et s'en font craindre » (Godelier, 1996 : 250-251).

Tout en n'étant pas universel, le sacrifice reste-t-il un objet particulièrement « bon à penser », articulant des distinctions fondamentales entre des modèles sociaux et religieux différents ? Peut-on admettre une spécificité sacrificielle de certaines sociétés sans pour autant postuler un fondement sacrificiel des sociétés humaines, ce qui reviendrait à plaquer à nouveau un modèle universel sur une « extrême variété » de formes ? On est loin en Bulgarie d'une société « où les gestes rituels fondamentaux, dans la pratique la plus quotidienne, sont de type sacrificiel » (Détienne, 1979 : 7). Difficile de lui appliquer une « anthropologie du sacrifice » qui verrait dans le sacrifice un objet déterminé et figé, ou même une structure logique.

Il faut aborder la question de la construction du concept de sacrifice, en le situant comme élément de discours autant que pratique rituelle concrète, et se demander ce que l'on construit au travers d'une approche anthropologique en termes de sacrifice. Dans les définitions qui en sont généralement données, le *kourban* vient tour à tour jouer le rôle d'un trait archaïque témoignant d'une conception fondamentalement immanente du sacré, ou celui d'un opérateur relationnel entre cultures et confessions différentes, suggérant alors un travail de coexistence qui puiserait dans un ordre prépolitique : dans les deux cas, le sacrifice est porteur d'altérité et exotisme.

### **Entre conjonction et disjonction**

Pour continuer dans l'exploration de la notion de sacrifice, nous ne reviendrons pas sur les théories « christocentrées » qui voient dans le sacrifice un universel dont la Passion du Christ serait l'aboutissement ; nous ne reparlerons pas plus des interprétations psychosociales en termes de constitution « sacrificielle » du sujet, ou en termes de régulation sociale de la violence par le sacré. Nous évoquerons deux élaborations théoriques distinctes de la fonction du sacrifice, formulées par de Heusch en termes de « conjonction » et de « disjonction » (de Heusch, 1986 : 326) : la première consiste à évaluer la capacité conjonctive du sacrifice, en étant attentif aux relations qui se nouent entre tous les éléments qui le composent ; la seconde regarde le sacrifice comme opération disjonctive visant à établir des séparations nettes entre des ordres de réalité différents voire incompatibles.

Aucune de ces deux approches ne nie totalement l'idée centrale de Mauss et Hubert, pour lesquels le sacrifice consiste à « établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie » (Mauss, 1968 : 302), mais elles l'articulent différemment, insistant soit sur la conjonction, soit sur la disjonction, comme résultat de cette communication.

Pour recourir à des métaphores et bien que cela soit réducteur, nous associerons le sacrifice comme conjonction à un modèle « abrahamique », et le sacrifice comme disjonction à un modèle « prométhéen ». On pourrait parler d'un côté d'un « modèle abrahamique » selon lequel le sacrifice vient sceller une alliance entre l'homme et Dieu, et dont le sacrifice christique constitue l'apogée : « transformé et sublimé, le sacrifice du Dieu a été conservé par la théologie chrétienne » (Mauss, 1968 : 300). Le ressort de la démonstration réside dans l'idée que le sacré, l'individu et le social sont, au moment du

sacrifice, dans un rapport communiel, voire fusionnel : « grâce à [la victime], tous les êtres qui se rencontrent au sacrifice, s'y unissent. Toutes les forces qui y concourent se confondent » (p.250).

Le sacrifice assure la convergence ponctuelle de statuts et de fonctions variés, conformant l'individu au groupe, le social au sacré, le politique au religieux : « dans un bon nombre de sociétés politico-religieuses (...), la hiérarchie sociale est souvent déterminée par les qualités acquises au cours de sacrifices par chaque individu – il conviendrait aussi de considérer les cas où c'est le groupe (famille, corporation, société, etc...), qui est sacrifiant, et de voir quels sont les effets produits sur une personne de ce genre par le sacrifice – on verrait aisément que tous ces sacrifices, de sacralisation ou de désacralisation, ont, sur la société, toutes choses égales d'ailleurs, les mêmes effets que sur l'individu » (p.270). Ce dernier est lui-même en situation fusionnelle dans le rituel : « il s'agit d'accomplir un acte religieux dans une pensée religieuse ; il faut que l'attitude interne corresponde à l'attitude externe » (p.227).

De l'autre côté, le « modèle prométhéen » vise à établir séparément le domaine des hommes et celui des dieux par le sacrifice : « accomplir le rite sacrificiel, c'est donc, en établissant le contact avec la divinité, commémorer l'aventure du Titan et en accepter la leçon. C'est reconnaître qu'à travers le sacrifice (...), Zeus a situé les hommes à la place qui est désormais la leur, entre les bêtes et les dieux.. En sacrifiant, les hommes se soumettent au vouloir de Zeus qui a fait des mortels et des Immortels deux races bien distinctes. La communication avec le divin s'établit au cours d'un cérémonial de fête, un repas, qui rappelle que l'ancienne commensalité est finie : dieux et hommes sont maintenant séparés, ils ne vivent plus ensemble, ne mangent plus aux mêmes tables » (Vernant, 1990 : 145).

Un grand nombre de terrains et de théories semblent se répartir de part et d'autres de cet axe conjonction/disjonction. Le sacrifice rituel hindou répond au sacrifice mythique originel de l'homme cosmique dont le corps a été divisé en quatre morceaux engendrant à leur tour les quatre classes d'hommes : « sacrifier, c'est aussi réparer ce sacrifice premier : les rites exécutés par les dieux et, à leur suite, par les hommes (...) ont pour but de reconstituer le corps du Purusa-Prajâpati qui s'est éparpillé dans la création » (Malamoud, 1989 : 44). Dans l'hindouisme, la fiction sacrificielle redouble la création sacrificielle du monde.

Inversement, le mythe mélanésien de « la vieille Afek » se présente comme un opérateur de distinction, notamment entre les hommes et les femmes, dans lequel plusieurs épisodes sacrificiels jouent un rôle-clé, dont « l'auto-sacrifice » (Godelier, 1996 : 251) de cet être surnaturel. Cela permet à Godelier de réfuter en partie l'approche maussienne du sacrifice : « nous ne pensons pas comme Mauss que le sacrifice soit dans son essence un contrat entre les hommes et les dieux » (pp.258-259). Les formes africaines du sacrifice suggèrent l'importance des disjonctions rituelles garantissant une imperméabilité entre eux des ordres de l'humain et du surnaturel, davantage que ce que la conception classique de Mauss et Hubert laissait entendre – le sacrifice comme mode de communication.

Pour de Heusch, « la fonction du sacrifice est disjonctrice » (p.26), qui « rétablit la



séparation du monde surnaturel (...) et du monde humain, malencontreusement placés en situation de contiguïté dans la personne du malade » (p.27) ; il est le prix de la dette dont on doit s'acquitter lorsque l'ordre social et l'ordre du monde, qui sont solidaires, ont été enfreints, il rétablit des frontières indûment transgressées. La notion de distance comme respect est primordiale : le terme *thek* chez les Nuers, qui indique ce qui doit être tenu à (bonne) distance, constitue « l'armature symbolique même des relations sociales, elle établit une distance dans la communication » (p.31) : « les règles de respect (*thek*) maintiennent à bonne distance les êtres et les choses qui doivent être séparés » (de Heusch, 1986 : 31-32)<sup>477</sup>.

### Le sacrifice « sauvé » de la religion

L'hypothèse disjonctrice opère un glissement : le sacrifice n'y fait pas seulement du sacré, mais du social et du politique. L'espace-temps du sacrifice n'est plus celui d'une « communication entre le sacré et le profane par l'intermédiaire d'une victime », mais un espace-temps au sein duquel les hommes échangent par l'acte sacrificiel, que l'on ne tient plus pour un signe adressé par les hommes au divin mais pour un message qui circule entre les hommes. Ces conceptions en contrepoint du sacrifice supposent que l'on n'accepte pas pour acquise sa fonction sacralisante, et incitent à aller voir en dehors du sacrifice lui-même ce qu'il est censé accomplir : les sacrifices royaux, la notion de possession, le rapport à la possession et la dépossession, l'abdication, la transmission, etc.

Ce faisant, on remet directement en cause la distinction entre sacré et profane<sup>478</sup>, coupable d'ethnocentrisme<sup>479</sup>. Le statut de ce qui est saint est ambivalent, « ni sacré ni profane » (de Heusch, 1986 : 19), et il n'y a pas besoin de postuler que l'un et l'autre s'excluent. Le sacrifice africain se présente généralement comme une intervention corrective face à des dysfonctionnements, sans requérir forcément un contenu moral. L'intervention divine, ou ce que l'on peut nommer la surnature, est moins une force morale qu'un domaine réservé avec lequel les contacts, volontaires ou involontaires, s'avèrent dangereux : « le pécheur chrétien se trouve abandonné par Dieu, celui qui a enfreint un interdit chez les Nuers est menacé d'une intervention intempestive du monde divin »

<sup>477</sup> Le sacrifice s'inscrit dans une multitude de rites de séparation (couper une chèvre en deux, se couper les cheveux...) et produit des effets très variables, n'étant pas une pratique de substitution impliquant la désignation d'un bouc émissaire, mais exprimant un lien d'appartenance, de reconnaissance : « le sacrifice appelle un rite préalable de même nature qui marque solennellement le lien d'appartenance de l'animal offert à son maître, mais rien n'indique que celui-ci s'exposerait à travers la victime à une espèce de suicide symbolique » (pp.24-25). Ainsi, « le sacrifice, comme le système *thek* qu'il sanctionne, est fondé sur l'exclusion et ce principe est le garant même de l'ordre social constitué dans la mesure où il instaure des différences significatives » (p.28).

<sup>478</sup> « Fallait-il commencer par postuler l'existence d'une zone sacrée, séparée, interdite, comme la condition même du sacrifice ? » (De Heusch, 1986 : 17).

<sup>479</sup> On ne manquera pas de noter la critique virulente de l'anthropologie spécifiquement religieuse du sacrifice de René Girard. Dans un registre comparable, Benkheira, analysant la lecture sacrificielle de l'abattage rituel musulman, fait allusion à un « christocentrisme », reprenant le reproche de Lacan à Freud (1999 : 88, note 44).

(p.22).

Le renouvellement des approches de la notion de sacrifice passe par une relecture critique des concepts fondateurs de l'anthropologie du religieux, dont la notion de sacré, porteuse d'un contenu moral<sup>480</sup>. Impureté, péché, danger, interdit : les connotations morales du sacrifice et du religieux sont sujettes à caution parce qu'elles impliquent des visées essentialistes et universalistes. Outre les exemples tirés de l'aire africaine, relayés par les enquêtes de nombreux chercheurs, ces relectures s'appuient sur un corpus de travaux représentatifs des nouveaux questionnements sur le sacrifice dès les années 70, en histoire comme en anthropologie (Détienne et Vernant, 1979 ; Biardeau et Malamoud, 1976 ; Malamoud, 1989).

Il est significatif que ces travaux apparaissent quelques années après l'édition des Œuvres Complètes de Mauss, dont « l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1968) écrit avec Hubert. Ces approches ne sont pas seulement « disjonctives » parce qu'elles insistent sur le travail de la distance et de la séparation : elles accomplissent aussi une disjonction entre le sacrifice et la notion de religion, qui restait essentielle à la conception maussienne du sacrifice, modèle anthropologique admis jusque-là.

C'est notamment en rompant avec une approche du religieux en termes de communication, qui puise à la source du don comme opération essentiellement subjective, que le sacrifice devient objet logique. Detienne et Vernant entendent d'abord critiquer et dépasser l'approche de Mauss : « la révocation de la théorie du don à propos du sacrifice était un élément nécessaire, un préliminaire essentiel à leur propre théorie » (Bloch, 1997 : 66). Et ce notamment en mettant en doute l'un des arguments centraux de Mauss et Hubert : la relation intime établie entre sacrifiant, victime et destinataire, « l'auto-identification » (Bloch, 1997 : 66-67).

Une coupure s'instaure : dans les lectures qui en sont faites en termes disjonctifs, le sacrifice est dépourvu de la valeur intrinsèque qu'il semblait détenir comme outil de communication et de conjonction, et qui faisait porter le soupçon d'une projection culturelle. Le concept traduit le mode de pensée qui le forme : il y a aussi besoin d'une disjonction scientifique, conceptuelle, pour penser le sacrifice comme acte disjonctif. C'est en le situant à une autre échelle, comme forme logique, en l'extrayant du contenu culturel que les acteurs et les discours lui donnent apparemment, mais aussi que les observateurs et analystes sont tentés de lui imposer, et en le situant dans l'ensemble des dispositifs symboliques du social seulement lisibles par une opération de disjonction rationnelle entre sens et structure, qu'il acquiert une nouvelle valeur scientifique. En perdant son sens culturel, le sacrifice gagne une signification sociale.

Cette nouvelle « anthropologisation » du sacrifice marque assurément une sortie du religieux et une entrée dans le symbolique au sens structural, le sacrifice devenant un thème-frontière entre une multitude de problématiques qui dépassent le strict cadre de l'anthropologie religieuse. Si le sacrifice ne sert pas qu'à établir des liens, mais aussi à instaurer de la distance (entre les hommes, les choses, les forces...), ou plutôt s'il sert

---

<sup>480</sup> Ainsi de la tendance d'Evans-Pritchard à lire le sacrifice nué sous l'angle judéo-chrétien de la « souillure spirituelle ». Le statut de l'offrande et sa complexité, la variabilité de ses significations, invalident de telles options morales : « il suffit de suivre la pensée Nué pour découvrir que le bœuf sacrifié participe de l'«avoir», mais non de l'«être» du sacrifiant » (De Heusch, 1986 : 25).

simultanément des buts très différents, et cela sans contradiction, c'est qu'il n'est plus tellement « sacré » comme l'entendait Durkheim, mais « symbolique » dans un sens qui déborde largement le seul cadre religieux conçu comme horizon moral.

De fait moral et religieux, le sacrifice devenu fait symbolique devient aussi fait politique ou social, au travers duquel, par exemple par l'analyse des rites culinaires ou des mythes sacrificiels, se déploient des problématiques anthropologiques telles que le rapport au pouvoir (lorsque de Heusch situe « le roi sur la scène sacrificielle », 1986 ; lorsque Détienne parle de cuisine « politique », 1979) ou le passage à la culture (« la cuisson du monde » analysée par Malamoud, 1989). La désignation du sacrifice comme objet particulièrement « bon à repenser » s'appuie sur des terrains aussi variés dans le temps et dans l'espace que la Grèce antique, l'Inde védique<sup>481</sup>, l'Afrique noire, qui permettent entre autres la critique des conceptions monothéistes (notamment la conception chrétienne) du sacrifice, taxées d'ethnocentrisme<sup>482</sup>.

### Un impensé du sacrifice ? Une altérité sacrificielle ?

Si parmi les champs théoriques, les terrains d'observation et les méthodes d'enquête de l'« anthropologie du sacrifice »<sup>483</sup>, on remarque la place de travaux prenant appui sur l'islam et notamment le monde arabe (Hammoudi, 1988 ; Kanafani-Zahar, 1999a, 1999b ; Benkheira, 1998, 1999, 2000 ; Bonte, 1995, 1999a, 1999b ; Brisebarre, 1995, 1998, 1999), on note en revanche l'absence de travaux anthropologiques concernant le sacrifice dans le christianisme<sup>484</sup>, certes due à la quasi-inexistence de contextes pratiques d'observation, mais aussi à la critique du « christocentrisme » (Benkheira, 1999 : 88) des théories universalistes du sacrifice. Ce n'est pourtant pas faute de thèmes et de domaines de recherche qui ne cessent de l'évoquer à titre de question ou de point de mire.

En effet, dans le seul domaine européen, un grand nombre d'études abordent des questions qui pourraient alimenter une réflexion globale sur le rapport au sacrifice dans des sociétés culturellement formées dans la tradition chrétienne, qu'elles traitent de sujets aussi variés que la symbolique du sang, l'eucharistie, la commensalité, etc., mais aussi la

<sup>481</sup> Qui, avec le sacrifice vétérotestamentaire, avaient déjà servi à Mauss et Hubert, de colonne vertébrale théorique.

<sup>482</sup> On prend soin d'accentuer l'écart entre les religions africaines, l'hindouisme ou le polythéisme grec et le judaïsme ou le christianisme. Ce faisant, l'objet-sacrifice n'est-il pas le prétexte à d'autres distinctions entre monothéismes et polythéismes, religions universalistes ou particularistes, religions « à temps historique » et religions « à temps cyclique », religions à transcendance ou à immanence, religions du sacré-séparé ou du sacré-négocié ?

<sup>483</sup> Citons entre autres : les auteurs réunis autour du MAUSS (1995) ; Guy Nicolas (1996) ; Jacques Godbout (1992). Entre autres recherches apportant ponctuellement des pièces au débat : Elisabeth Copet-Rougier (1988) ; François Poplin (1988, 1995). Auxquelles s'ajoutent une multitude de réflexions aux confins de l'anthropologie, de la psychanalyse, de la théologie : Marie Balmay (1986) ; Guy Rosolato (1987) ; Roger Béraud (1997) ; Bernard Lempert, (2000).

<sup>484</sup> Les quelques sources utilisées ici relèvent le plus souvent de l'histoire des religions, touchent généralement à des usages paléochrétiens et remontent pour la plupart à plusieurs décennies (Vigouroux, 1912 ; Connybeare, 1901). Le sacrifice en christianisme est lui-même une « antiquité », un objet désuet.

souffrance, la mort, la charité, le vœu, la prière, etc., ou bien qu'elles évoquent plus précisément, au travers du rapport à l'animal, le problème de sa mise à mort et de son statut alimentaire (Verdier, 1979, 1990 ; Vialles, 1992 ; Méchin, 1991 ; Fabre-Vassas, 1994 ; Dalla Bernardina, 1991 ; Saumade, 1994, 2001a, 2001b).

Il subsiste un hiatus quant au sacrifice, terme-piège porteur de présupposés originels de l'anthropologie du religieux, mais outil descriptif et analytique régulièrement convoqué dans les domaines de recherche que nous venons d'évoquer. Le sacrifice est simultanément conçu comme mécanisme universel porteur de logique, et assimilé en tant que pratique à une altérité anthropologique. Présent/absent, visible/invisible, « case vide » de « l'espace culturel de l'Occident informé par des pratiques majoritairement chrétiennes » (Durand, 1979 : 134), le sacrifice porterait-il les ambiguïtés d'une ethno-anthropologie oscillant entre particularité et universalité, local et global, monographisme et comparatisme ?

L'un des objectifs de ce travail est précisément de travailler sur les « frontières floues » et les différentes échelles d'un « genre rituel ». Les approches structurales du sacrifice, en s'intéressant à des mécanismes (découpe, cuisson, consommation, etc.), en cherchant une logique systémique du rituel, le transforment en un objet abstrait, en opération logique, tout comme l'est un mythe au sens de Lévi-Strauss<sup>485</sup>. Mais lorsqu'il s'agit de pratique, de fiction culturelle et sociale, l'histoire et le contexte redeviennent une nécessité : autant que fixé, l'objet doit aussi être suivi dans le mouvement.

Relevant que l'intérêt anthropologique dans les catégories linguistiques « tend à fixer l'attention sur des termes clés qui semblent, quand leur sens est débâillé, éclairer toute une façon d'aborder le monde » (Geertz 1986a : 196), Geertz citait comme exemples les termes de « mana », « tabou », « potlatch », « lobola », etc.<sup>486</sup>. Par rapport à ces notions « indigènes » devenues des catégories anthropologiques, le terme de sacrifice semble dans la position inverse d'une catégorie d'abord centrale puis progressivement altérisée, oscillant en permanence du centre à la périphérie de la carte de l'anthropologie du

<sup>485</sup> Le défaut des analyses structurales du sacrifice réside dans la surinterprétation logique des faits, conçus comme une grammaire, et évacuant d'emblée du champ de l'analyse l'intentionnalité des sujets et de leurs actes, leur mode d'appropriation (et de réinterprétation, de modification, de torsion) de cette grammaire, restant idéalement une langue sans parole (ou des énoncés sans énonciation, Tarot, 1998). Une telle approche, qui suggère que « les mythes se pensent eux-mêmes », et qu'il existerait une « pensée » indépendante de ses agents, producteurs, utilisateurs, expérimentateurs, etc., se révèle inadéquate pour comprendre ce que sont les modes d'énonciation, les pratiques verbales et gestuelles, les intentions mis en jeu dans le sacrifice : non pas des *mises en sens* (supposant une norme sémantique préexistante à laquelle on plie ses propres énoncés), mais des *mises de sens* (jouant sur un usage multiple, ambigu, réversible, *fictif*, des signes, seule leur valeur contextuelle important).

<sup>486</sup> On pourrait ajouter d'autres termes ayant atteint des degrés divers d'universalité, tels que « chamane » ou « baraka ». Le « chamanisme » a lui aussi été marqué par une extension et une « anthropologisation », voire une sacralisation d'un sens initial restreint et localisé : « ce terme est aujourd'hui appliqué à des systèmes religieux de sociétés traditionnelles restés sans nom jusqu'alors. En quelque sorte hissé à un niveau de religion à part entière, il sert à faire pendant aux noms abstraits des religions instituées – rôle qu'avaient tenu, en leur temps, les termes de totémisme et d'animisme » (Hamayon, 2000, *avant-propos*). L'évolution du « concept » suit également les évolutions globales du fait religieux et de sa perception, obligeant à se demander : « face à cette diversité, peut-on maintenir qu'il y a bien un objet de recherche "chamanisme" ? ».

religieux. Le sacrifice véhicule un imaginaire anthropologique singulier. Il est à la fois exotique et familier : familier parce qu'il se situe au cœur de l'anthropologie du religieux, exotique parce qu'il témoigne d'une forme d'ailleurs dans le temps comme dans l'espace, d'un objet mis à distance.

En cela, il est un bon observatoire de l'anthropologie du religieux se faisant, lorsque le religieux « prend la figure du *marginal* et de l'*atemporel* » (de Certeau, 1975 : 42) en devenant un objet d'ethnologie, et un sujet exotique. Ainsi, à propos du *kourban*, il nous est à la fois nécessaire de comprendre la construction de la catégorie anthropologique de sacrifice en général, et le sacrifice comme forme particulière du rapport au divin dans les monothéismes des religions du Livre. Sachant que cette forme particulière a joué un rôle clé dans l'élaboration de la notion de sacrifice, puis a été disqualifiée comme ethnocentrique et évolutionniste, c'est aussi ce statut anthropologique ambigu du sacrifice qui nous intéresse, dans le cas d'un rite sacrificiel aussi transversal et ancré dans les croisements entre traditions religieuses que le *kourban*.

### 3) Le sacrifice, de l'« illusion » à la « fiction »

Le sacrifice, en tant qu'objet de théorisation, pose problème aux anthropologues, qui en critiquent le contenu « christocentriste » (Benkheira, 1999 : 88) : comme si le terme lui-même était porteur d'un piège sémantique. De même que la variété des formes de la mise à mort rituelle en islam empêche de recourir à une seule notion, la variété des acceptions du terme *kourban* suppose de ne pas user du terme de sacrifice sans examen critique. En termes d'anthropologie du sacrifice, le *kourban* pose un problème. Il ne se laisse définir par aucune des théories du sacrifice. Tout en renvoyant à des traditions et des valeurs religieuses, il ne ressortit pas d'un monde social organisé autour du sacrifice, à la différence de la Grèce antique (Détienne et Vernant, 1979). Il ne témoigne plus non plus d'un monde social dans lequel le rapport à l'animal domestique rendrait nécessaire la ritualisation de sa mise à mort (Bonte, 1995).

Il renvoie en outre à de multiples autres notions que la mise à mort proprement dite, qui obligent à concevoir le sacrifice davantage comme un processus et un type de fabrication rituelle. C'est ce que nous proposerons d'appeler une fiction sacrificielle, par référence mais aussi par contraste avec ce que de Heusch a appelé l'« illusion sacrificielle » (de Heusch, 1986). Dans ce processus, il nous semble nécessaire d'inclure non seulement les rapports de commensalité, les pratiques d'échange, le cadre liturgique et la dimension festive, mais aussi la définition d'un champ de compétences techniques, et enfin la « traditionalisation » voire la « patrimonialisation » du rituel : sa requalification en une pratique dans laquelle on éprouve collectivement des valeurs culturelles.

Il semble ainsi que l'on glisse d'une approche en termes d'anthropologie du sacrifice à une approche en termes d'anthropologie du rituel et de la tradition. Les travaux de Bonte indiquent tout à la fois de nombreuses lignes d'interprétation du sacrifice, et les contradictions auxquelles on se trouve confronté dès lors que l'on applique cette notion à propos du *kourban*. Pour Bonte, comme pour d'autres auteurs (Godelier, 1996), le sacrifice est l'un des traits distinctifs des sociétés de pasteurs et d'éleveurs.

Partant de la place de l'animal domestique dans les sociétés d'éleveurs, il en vient à

se demander s'il existe « d'autre type de mise à mort de l'animal chez les éleveurs que sacrificielle ? », ce à quoi il répond : « il semble bien que la notion de sacrifice animal émerge dans des sociétés qui pratiquent la domestication animale » ; « sacrifice et domestication animale entretiennent (...) un lien étroit » (Bonte, 1995 : 234). Dans de telles sociétés, où la proximité « rend l'animal domestique apte à penser et à reproduire la société humaine » (Bonte, 1995 : 235), le sacrifice est lui-même une formulation des relations sociales par le biais de la relation de l'homme à l'animal : « que cette mise en scène rituelle intervienne à propos de la mort de l'animal n'est qu'une conséquence des valeurs qui ont été précédemment investies dans ce domaine » (Bonte, 1995 : 235).

Dans le cas du *kourban*, nous sommes semble-t-il dans le cas inverse : c'est bien la mise en scène sacrificielle, la création et la fabrication d'un espace-temps sacrificiel qui crée des valeurs conçues comme religieuses, traditionnelles, communautaires. Le *kourban* ne peut pas être rapporté à un contexte social monovalent, celui de sociétés pratiquant la domestication, dans lesquelles s'afficherait une relation de proximité entre l'homme et l'animal. La valeur assignée à l'animal devenu offrande ne préexiste pas à l'acte qui l'institue. Nous entrons dans une autre voie d'approche du rituel, non plus comme schéma structural déroulant des significations, mais comme champ social et culturel dans lequel la pratique du sacrifice permet ponctuellement l'affirmation de valeurs.

Ainsi, notre tentative consiste à considérer le sacrifice dans son contexte et comme contexte, dans lequel nombre de fonctions rituelles s'entremêlent, telles que les pratiques d'échange, de commensalité, de consommation, de votivité, etc. Selon nous, nous sommes proche dans ce cas de la question du sacrifice musulman dans un contexte urbain (Brisebarre, 1995 ; 1998), qui ne nous renseigne pas tant sur le rapport à l'animal que sur la production rituelle d'une communauté confessionnelle et culturelle (notamment issue de migrations et de mobilités) dans un espace social et un espace public basés quant à eux sur une nette privatisation du religieux.

### **Faire (plus ou moins) sacrifice : un processus rituel**

L'élaboration de l'anthropologie du religieux s'est faite autour d'objets emblématisés, à la fois sur le plan opératoire et en termes de construction théorique : l'un de ces objets est certainement le sacrifice, longtemps conçu comme une forme archétypale et épurée du religieux. Dans les définitions qui en sont produites, un fait sacrificiel comme le *kourban* renvoie aussi bien à un universel religieux qu'à la spécificité des traditions votives balkaniques, aux monothéismes des religions du livre comme à l'Antiquité grecque et païenne. Comme si on pouvait y lire des cultures et des sociétés dans leur particularisme d'une part, des faits de culture et de société dans leur universalité d'autre part. Des objets particuliers, tels que le sacrifice, servent à articuler ces liens entre diversité et unité : ils deviennent des concepts génériques, à la fois descriptifs et interprétatifs.

La notion de sacrifice serait-elle particulièrement apte à jouer un rôle transversal, proprement anthropologique ou, au contraire ne s'avère-t-elle pas problématique précisément pour les raisons qui semblent fonder son universalité ? Elle appelle un usage vigilant, conscient des présupposés qu'elle recèle et que l'on contribue à véhiculer en l'employant. Elle reste porteuse de cette forme d'essentialisme qui voit dans le sacrifice

un mécanisme religieux universel, dont le *kourban* serait une expression balkanique<sup>487</sup> : c'est ce type de raisonnement que de Heusch qualifie d'« illusion sacrificielle » (de Heusch, 1986 : 45), critiquant la prétention à l'universalité d'une catégorie aussi particulière, d'un point de vue sémantique.

En parlant de « faire sacrifice » à propos du *kourban*, il s'agit de décrire des processus rituels davantage qu'un objet dont le sens serait déjà donné par la notion de sacrifice. Ni le sens religieux, implicite ou explicite, que l'on prête au *kourban*, ni les explications symboliques qui en sont données, ni la conformité revendiquée de l'acte au discours ne suffisent à cerner ce « faire-sacrifice ». Plutôt que le statut sacrificiel lui-même, ce sont les procédures de dévolution de ce statut qui retiennent l'attention. Le *kourban* se présente sous une telle diversité de formes et d'occasions que l'on a fréquemment le sentiment de passer du flou à la règle, d'un ordre lâche à un ordre ferme.

Il y a solution de continuité entre le concept de sacrifice abstrait et la pratique sacrificielle concrète. Le religieux ne permet pas toujours de combler les « trous dans la langue » rituelle<sup>488</sup>, d'établir une distinction entre ce qu'est et ce que n'est pas un sacrifice. Le recours au sacrifice met en jeu des pratiques sociales ; il formule en termes symboliques les relations entre les hommes et avec les saints ; il donne lieu à des prestations rituelles récurrentes et transmissibles. Il ne prend pas corps sur un modèle abstrait ou purement mythique, mais grâce à des actes sociaux : ainsi de la constitution des comités d'organisation, des procédures de choix des animaux, des opérations sacrificielles elles-mêmes, de la commensalité, des effets attendus et supposés du rituel, des rapports entre le prêtre et les officiants.

Nous sommes donc conduits, à partir du *kourban*, et de la description des *kourbani*, à reconsidérer l'économie de la notion de sacrifice. Il est fréquent de parler de « destruction » à propos du sacrifice, dans la littérature anthropologique : Hubert et Mauss distinguent le sacrifice des autres formes du don, qui n'impliquent pas la destruction des choses offertes ; « les dons des hommes aux dieux se réalisent par des actes d'offrande et par la destruction des choses offertes. (...) Sacrifier, c'est offrir en détruisant ce que l'on offre, et c'est en cela que le sacrifice est une sorte de potlatch » (Godelier, 1996 : 45-46).

Or, en termes de « faire sacrifice », ce qui est détruit est en fait transformé : le sacrifice est une opération de transformation (Hénaff, 2002 : 251), consistant non seulement à maîtriser les forces destructives, mais à leur conférer du sens, à les inverser en forces constructives et porteuses de valeur<sup>489</sup>, à abolir d'une certaine manière la distinction entre destruction et création. La mise à mort d'une offrande est une opération

<sup>487</sup> Ce que suggère la définition déjà citée : « le sacrifice est l'un des mécanismes universels de régulation des interactions entre l'homme et le monde environnant. (...) Chez les Bulgares, de même que parmi les autres peuples slaves et balkaniques, l'offrande sanglante, ordinairement appelée *kourban* chez nous, est la forme la plus répandue et la plus persistante » (*Balgarska mitologija*, 1994 : 119-120).

<sup>488</sup> Je paraphrase l'expression de Bourdieu (1987 : 110, également reprise par Piette, 2003).

<sup>489</sup> Dans l'hindouisme, « le feu sacrificiel » est ainsi « le contre-feu opposé au feu crématoire : « ô Agni, écarte le feu dévoreur de chair crue, chasse au loin le feu qui mange les cadavres, fais venir ici le feu qui sacrifie pour les dieux » (Malamoud, 1989 : 59).

de transformation de la vie en mort, puis de la mort en vie.

De même, à la différence de ce que Mauss et Hubert présentent comme un modèle idéal, incluant la victime, le sacrifiant et le sacrificateur (et la « divinité » !), la fonction d'abattage n'est pas associée à un individu investi d'un rôle rituel sacrificiel : le rôle de l'égorgeur se voit davantage ramené à une dimension technique qui lui confère certes une valeur symbolique, mais l'identifie surtout en tant que personne compétente, détentrice d'un savoir-faire et d'une légitimité sociale, sans pour autant lui attribuer la fonction sacramentelle explicite que lui accordent les rites védiques ou hébraïques.

Ni le christianisme, ni l'islam ne distinguent le sacrificateur en tant que tel, comme un individu à part, spécifiquement chargé de cette opération rituelle précise : le « sacrifice arabe », comme le nomme Chelhod, « peut être accompli par n'importe quel membre de la communauté, la religion musulmane n'ayant pas de clergé officiel » (Chelhod, 1955 : 26) ; quant au christianisme, il prohibe l'offrande sanglante et ne définit donc aucune fonction spécifique de sacrificateur ou de sacrifiant.

### **Le sacrifice comme opération de transformation**

On appréhende généralement le sacrifice sous l'angle de sa fonction religieuse proprement dite, qui « consiste pour l'homme à céder une partie de son capital en *force substantielle de vie*, aux puissances supérieures qui, ainsi "rechargées", lui renvoient une partie de cette force d'autant plus efficace qu'elle a été "régénérée" par cet échange » (Julliard, 1991 : 51). En le considérant en fonction de son effet recherché, un transfert de forces régénératrices, le sacrifice est situé dans le paradigme maussien, dans une lecture en termes de conjonction, de communication entre deux ordres par ailleurs séparés : il est un mode d'échange. Or ce n'est pas toujours nettement le cas : il n'est pas possible de résumer le procès sacrificiel au seul moment de l'échange proprement dit entre deux ordres séparés.

Les hypothèses qui, à la suite de Mauss et Hubert, voient dans le sacrifice une forme de rite de passage, culminant dans la communication entre profane et sacré par l'immolation de l'offrande, passent à côté d'un point fondamental : le caractère ambigu et contradictoire du sacrifice<sup>490</sup>, précisément ce qui en faisait aux yeux de Lévi-Strauss un « discours particulier, et dénué de bon sens » (1962 : 273). L'idée que le sacrifice opère des transformations au travers des prestations de don et d'échange qu'il permet, nous semble mieux traduire l'idée de processus et de production rituelle, que les thématiques de l'échange ou du don, qui donnent le sentiment d'une transaction terme à terme, sans frottement, au moment du sacrifice, entre des parties bien identifiées qui contractent ponctuellement puis se séparent.

La « qualification sacrificielle » du *kourban* pose question. La pratique rituelle ne se résume pas à une logique sacrificielle, et aucun modèle théorique ne semble rendre

---

<sup>490</sup> Caractère que Mauss et Hubert ont relevé sans pour autant le développer : « le même mécanisme sacrificiel peut satisfaire à des besoins religieux dont la différence est extrême. Il porte la même ambiguïté que les forces religieuses elles-mêmes. Il est apte au bien et au mal. La victime représente aussi bien la mort que la vie, la maladie que la santé, le péché que le mérite, la fausseté que la vérité. Elle est le moyen de concentration du religieux ; elle l'exprime, elle l'incarne, elle le porte » (Mauss, 1968 : 266).



complètement compte de la labilité des cadres, des occasions, des occurrences du rituel. À moins de faire un usage pragmatique de la notion de sacrifice, c'est-à-dire l'appréhender comme un outil d'interprétation et un processus, davantage que comme un concept logique et un modèle. Nous proposons donc d'y voir une « fiction », un « faire sacrifice ».

L'expression « faire-sacrifice » désigne les processus de fabrication du *kourban*, tant du point de vue de la pratique que du discours. Le *kourban* consiste à la fois en une offrande, un ensemble de gestes, un repas, une fête, une intention votive. Il permet des prestations sociales diverses : échange et don, rencontre entre espaces public et privé, gestion individuelle et collective du religieux, articulation des rapports entre hommes et femmes, croyants et clergé, humains et animaux, humains et saints, etc. Nous avons suggéré que toutes ses étapes votives, liturgiques, festives, alimentaires, tournent autour d'une transmutation du vivant en nutritif, et du physique en spirituel.

De ce rituel spécifique, il est possible de tirer une lecture élargie du sacrifice simultanément comme discours sur l'intégrité et comme opérateur de transformation. Nous suggérons que le sacrifice constitue une certaine manière rituelle de gérer le changement, en le provoquant et le maîtrisant rituellement, autour d'une question centrale : le passage de la vie à la mort et de la mort à la vie. La confection rituelle de ces passages suppose une infinité d'actes transformationnels, plus ou moins réglés. Le sacrifice est ainsi une modalité rituelle du changement et de la transformation<sup>491</sup>. Nous suggérons ensuite que, parce que traitant du changement, le sacrifice constitue un discours sur l'intégrité. C'est particulièrement flagrant dans le sacrifice musulman, dans lequel le statut du sacrificiant comme de l'offrande est renvoyé à leur intégrité, sous différentes formes : maturité, probité, pureté.

La victime est le support principal de cette articulation entre intégrité et transformation : elle est mise en situation de supporter des altérations radicales en passant du vif au mort, du nutritif au votif, précisément parce qu'elle est parée de multiples attributs d'intégrité et de pureté. Une autre manière de formuler cette tension entre intégrité et transformation est de dire que le sacrifice se situe entre le même et l'autre, ce que suggère bien l'idée de substitution.

Nous nous trouvons ainsi face à une notion transformationnelle, apte à se situer entre plusieurs champs, plusieurs mécanismes : l'une des hypothèses que nous développons est cette dimension intersticielle du sacrifice, entre don et échange, entre sacré et profane, entre conjonction et disjonction. Tout comme le sacrifice hindou constitue une « cuisson du monde » (Malamoud, 1989), on peut parler à propos du *kourban* d'une transformation du vif en votif *via* le nutritif. Par ailleurs, par la qualité de l'offrande et de l'intention votive, le sacrifice construit un discours en termes d'excellence et d'intégrité. Ces deux axes, transformation et intégrité, constituent deux clés de lecture importantes du *kourban* comme rite sacrificiel.

### La « fiction » sacrificielle

---

<sup>491</sup> Et non l'inverse, ce qui reviendrait à imaginer une théorie sacrificielle du monde et de la société.

L'idée de fiction sacrificielle part d'une approche globale du rituel, en tant que formulation réglée, mise en discours et concrétisation de questions aussi majeures et vagues que l'origine de la vie, la rupture de la mort, les relations entre les êtres, l'impermanence dans le temps, l'existence du monde, etc. Ainsi, le rituel fabrique du réel, en formulant ces questions de telle manière qu'elles deviennent appréhendables. La notion de fiction a l'avantage de suggérer en même temps la fabrication et la narration. Si l'idée de « genre rituel » suggère un cadre social et culturel du rituel, aux frontières plastiques, l'idée d'un « faire sacrifice » vise à cerner l'espace-temps spécifique qui se crée par le rituel, mais aussi à qualifier la dynamique du rituel.

Ainsi considéré, le *kourban* s'organise plutôt comme une chaîne d'actes qui alternent proximité et distance, conjonction et disjonction, communication et retrait, échange et rétention, possession et dépossession, etc. L'exemple de la circulation des *kourbani* publics et privés montre que l'accomplissement du rituel procède d'une dynamique qui va de l'entre-soi au cadre collectif, de la mise en commun des *kourbani* privés à l'appropriation du *kourban* collectif ramené à la maison. S'intéressant aux transformations rituelles et par le rituel, une hypothèse de travail sera développée au long de ces pages : le sacrifice ne se présente-t-il pas comme une articulation entre deux registres de la relation que sont le don et l'échange, et en un sens n'opère-t-il pas le passage de l'un à l'autre ?

Cette hypothèse nous semble à la croisée de l'anthropologie du sacrifice et d'une lecture dynamique du rituel comme espace-temps transformationnel. Don-sacrifice-échange : cette succession de modes relationnels convoque différents paradigmes de la culture et de la société, et leurs rapports. Les logiques du don et de l'échange constituent des caractérisations du social comme relation. Par contre, elles n'interrogent pas tous les à-côté, tous les frottements, les conflits, les chocs, les malentendus qui sont le mouvement du social.

La notion de sacrifice ne permet pas davantage de répondre à ces questions, mais sous la forme transformationnelle du faire-sacrifice, elle porte des éléments de réflexion en termes de processus, de négociation, de production, de pratique. Le problème est moins de déterminer quel champ théorique on choisit d'appliquer, que de confronter la théorie comme modèle qui cherche à convertir l'objet en logique, à la pratique, qui relève d'une construction et d'une reconstruction sociale et culturelle permanentes, interactionnelles, situationnelles, contextuelles.

Etudier un rite sacrificiel dans une société contemporaine est une façon d'aborder le problème, dans la mesure où l'on y est directement confronté à la question de la production du culturel dans un contexte social par rapport auquel il s'inscrit en contraste (voir par exemple Brisebarre, 1998). Tel que nous l'abordons au travers du *kourban*, le sacrifice est une sorte d'objet liminal : il met en œuvre des formes de relation contrastant avec les cadres sociaux des sociétés contemporaines dans lesquelles il se déroule (Brisebarre, 1998). Plus exactement, il constitue un catalyseur de tensions entre différentes manières de se concevoir et de concevoir le monde, qui évoque ce que Clifford Geertz a appelé le « combat pour le réel » entre un mode religieux et un mode séculier (Geertz, 1992).

À ce point il est important de préciser l'usage en tension que nous faisons du « culturel » et du « social » : le culturel relève d'un codage et d'un système de communication, généralement compris comme fonction symbolique (Laburthe-Tolra, Warnier : 159-160), qui permet de donner sens au monde social. Les deux termes de « culturel » et « social » ne s'opposent pas : on peut considérer le culturel comme l'ensemble des cadres au moyen desquels on acquiert des capacités à s'orienter dans ce que l'on désigne comme le social ou la société, flux mouvant, dynamique et contradictoire, si l'on retient ici l'idée que les sociétés sont des « agencements mouvants de rapports entre les personnes, les choses, les signes et symboles » (Balandier, 1971 : 284).

Ni le culturel, ni le social ne sont des états stables et massifs, des tous constitués, mais le premier constitue une sorte d'interprétation du second, interprétation au sens de Geertz. Cette manière d'aborder le culturel *dans* le social permet de penser les pratiques sacrificielles dans des sociétés qui ne sont ni *à*, ni *sans* sacrifice, mais des sociétés contemporaines complexes (Brisebarre, 1998). Il s'agit d'éviter tout réductionnisme quant à la question de la signification sociale du sacrifice, que l'on ne peut résoudre à l'alternative entre « sociétés sacrificielles » ou « sociétés non-sacrificielles », présence ou absence, légitimité ou marginalité, caractère structurant ou « dénué de bon sens » (pour reprendre le mot de Lévi-Strauss, 1962 : 273).

### III Entre don et échange ? Une lecture du sacrifice

---

#### 1) Du don à l'échange : avatars du symbolique

##### **Le symbolique : comment le fait social est devenu total**

La notion de sacrifice semble simultanément opératoire et suspecte ; on ne cesse de l'utiliser tout en dénonçant son déterminisme moral et religieux (notamment « christocentriste », Benkheira, 1999 : 88). Nombre d'approches critiques se proposent de l'extraire de ce déterminisme tout en conservant le potentiel descriptif d'une pratique que l'on considère volontiers comme universellement répandue : on veut garder le sacrifice tout en le mettant à distance. L'une de ces opérations prend la forme d'une opposition entre conjonction et disjonction, entre le modèle maussien du sacrifice comme mode de communication entre sacrifiant et destinataire par l'intermédiaire d'une victime, et les relectures structurales qui voient dans le sacrifice un mode de partition et de séparation entre des ordres du monde incompatibles (hommes et dieux). Si la notion de sacrifice s'avère multiple, floue, voire contradictoire, ce sont ces mêmes failles logiques qui permettent en revanche de repenser l'agir sacrificiel, le processus rituel. La substitution, la position médiane entre don et échange, l'articulation de la proximité et de la distance, de la conjonction et de la disjonction sont autant de caractéristiques transformationnelles du sacrifice.

En appréhendant le sacrifice comme opération de transformation, il ne s'agit pas seulement de décrire ce que *fait* le sacrifice, mais ce qu'on lui *fait faire* (y compris les anthropologues). On a vu que la notion de sacrifice imprègne très fortement des œuvres

telles que celles de Frazer ou de Freud, et que « la théorie de Mauss n'est elle-même qu'un épisode de la grande entreprise qui, de Robertson Smith à Ernst Cassirer, produit la figure unitaire du sacrifice et l'installe au centre de ce qu'il est alors convenu d'appeler la Religion » (Détienne, 1979 : 25). Concevant le sacrifice comme « communication », Mauss ne fait pas que décrire un mécanisme ou une fonction ; il l'insère dans un édifice anthropologique plus vaste qui lui semble le vrai programme des sciences de l'homme : révéler la nature symbolique du social.

Cette primauté du symbolique, Mauss l'affirme avec le plus de force dans la « conférence sur les rapports de la psychologie et de la sociologie » : « voilà longtemps que Durkheim et nous, enseignons qu'on ne peut communier et communiquer entre hommes que par symboles, par signes communs, permanents, extérieurs aux états mentaux individuels qui sont tout simplement successifs, par signes de groupes d'états pris ensuite pour des réalités. (...) l'un des caractères du fait social c'est précisément son aspect symbolique » (Mauss, 1924 : 294). Ainsi parle-t-il de « ce foisonnement gigantesque de la vie sociale elle-même, de ce monde de rapports symboliques » (p.300).

La lecture maussienne du fait sacrificiel s'appuie donc sur une conception holistique de la société dans laquelle la notion de communication est au premier plan. Si l'on tient compte du cheminement théorique de Mauss, ce qui s'amorce à partir de l'anthropologie (notamment religieuse) élaborée dès le XIX<sup>ème</sup> siècle dans les œuvres de Tylor ou Robertson Smith, radicalement rénovée par l'Ecole française, c'est le passage au symbolique comme fondement d'une approche rationnelle et holistique des faits sociaux. Dans la même conférence de 1924, perçoit le mieux l'aspiration de Mauss à saisir « des phénomènes de *totalité* où prend part non seulement le groupe, mais encore, par lui, toutes les personnalités, tous les individus dans leur intégrité morale, sociale, mentale, et, surtout, corporelle ou matérielle » (p.303) : ce qu'il appelle « l'homme complet » ou « l'homme total ». Cette ambition totalisante, fondatrice selon Lévi-Strauss de l'anthropologie française moderne, vise à rendre compte des structures du social dans leur essence symbolique.

Revendiquant l'héritage d'une pensée de la totalité articulée autour d'une « symbolisation première » (Caillé, 1998 : 133), Alain Caillé montre clairement la construction d'une pensée holistique chez Mauss, dans laquelle le « fait social » durkheimien devient « fait social total » par le recours au symbolisme : « seul le symbolisme rend le fait social "total" » (p.130). D'où la dimension communautaire du symbolisme selon Mauss : « il n'y a symbole que parce qu'il y a communion, et (...) le fait de communion crée un lien qui peut donner l'illusion du réel, mais qui est déjà du réel » (Mauss, 1969 : 151).

L'équation maussienne passe « du don au fait social total, du fait social total au symbolique » (Tarot, 1999 : 58). Le sacrifice participe de cet édifice : Mauss et Hubert font à son propos une première lecture « désenclavée » de faits sociaux plus généraux – ils deviendront totaux – donnant naissance à ce que Caillé appelle « le paradigme du don », parlant même de « paradigme du don, du symbolisme et du politique » (Caillé, 1998 : 122), et faisant du don une « réalité *sui generis* » universelle (p.126). Parce que le sacrifice « fait du sacré », et sert de passerelle entre le profane et le sacré, il est un « fait social total », et de la plus pure espèce.

## L'échange, symbole et logique du social ?

Le symbolique tire aussi sa force heuristique et paradigmatique de ce qu'il est d'emblée situé au cœur des sciences sociales, comme l'un des « rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », entre l'appréhension psychologique et sociologique ou anthropologique du fait humain. Impliquant la notion d'échange, puisqu'on relève la « propriété relationnelle du symbolique qui forme le tissu conjonctif des sociétés » (Fabre, 1996 : 230), il renvoie également à l'inconscient, dont Lévi-Strauss a fait un usage constant, comme ce qui se tiendrait derrière l'ordre des représentations et les structures logiques de l'entendement. Autant qu'un langage, ou parce qu'il est un langage, le symbolique semble donc un objet charnière entre individu et société, porteur d'un véritable projet heuristique pour les sciences sociales et humaines.

Mais en même temps qu'il s'en revendique, Lévi-Strauss met en garde contre la conception maussienne du symbolique : s'il est, un peu à l'instar du *mana*, un « signifiant flottant » (1950 : XLIX) doté d'une sorte d'existence *per se*, « fondement de certains jugements synthétiques *a priori* » (p.XLV), on doit s'interdire d'en faire un ordre transcendant. Le soupçon d'essentialisme voire d'une sorte de personnalisme est clair : « nous nous refusons à le rejoindre [Mauss], quand il va chercher l'origine de la notion de *mana* dans un autre ordre de réalités que les relations qu'elle aide à construire » (p.XLV).

Radicalisant l'ambition d'une « anthro-po-logique », Lévi-Strauss entend franchir un pas vers l'autonomisation du symbolique lorsqu'il relève que « Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société » (1950 : XXII). Le symbole devient un opérateur logique, abstrait, et le symbolique une algèbre du social<sup>492</sup>. Chez Mauss perce une représentation morale quelque peu nostalgique du don, en regard des formes que prend l'échange dans les sociétés complexes, surtout le marché qui ne serait que la conséquence d'un « impérialisme foncier » naturel des hommes (Mauss, 1950 : 259)<sup>493</sup>. Sur le large spectre de l'échange, l'argent lui semble opposé au don, dont il convient de retrouver le sens originel sous le vernis mercantile : ainsi espère-t-il avec des accents rousseauistes que « les choses vendues ont encore une âme » (ibid.). Comme si tout était sujet dans les sociétés « simples », et tendait à devenir objet dans les sociétés « complexes ».

La critique formulée par Lévi-Strauss à Mauss peut alors être envisagée comme un hiatus entre le don et l'échange, qui fait aussi le départ entre eux : le don personnalise et psychologise encore les rapports sociaux, là où l'échange s'inscrit dans des structures communes à l'ensemble de l'humanité, des structures d'essence logique<sup>494</sup>. L'échange selon Lévi-Strauss constitue le moteur et la logique du social. En ce sens, l'échange serait

<sup>492</sup> Que devient le symbole une fois rendu abstrait et en quelque sorte autonome, en contradiction presque avec les présupposés structuraux ? N'instaure-t-on pas une sorte de sacre du symbole par cette mise en ordre structurale, avant tout mentaliste ? Le structuralisme ne rend pas compte de la polysémie du symbole remarquée par Vernant (1979 : 229).

<sup>493</sup> De même lorsqu'il parle du « droit des industriels et des commerçants », « en conflit avec la morale », ou semble se féliciter que, « de nos jours, les vieux principes réagissent contre les rigueurs, les abstractions et les inhumanités de nos codes » (p.260).

« social » et le don « culturel ». Le don est d'un côté un opérateur de conjonction qui unit ses prestataires au sein du système culturel qu'il dessine, de l'autre un marqueur culturel, frontalier : il instaure des séparations, des ordres entre sphères dans lesquelles le don fonctionne, l'échange étant le système plus général des interactions symboliques.

Le don serait ainsi un moment de l'échange, mais pas assez abstrait ou général : fusionnel et coalescent, il ne résout pas encore toute la société au symbolique<sup>495</sup>. Lévi-Strauss entend ainsi accomplir un geste scientifique inaugural en faisant passer le symbolique de la « communion » (pour lui entachée d'essentialisme) à la « structure » (ouvrant le champ d'une analyse logique du social). Sous l'influence de la linguistique structurale, le symbolique devient un outil de distinction par la relation. Ce faisant, le sens du symbole est en quelque sorte secondaire par rapport à la logique du symbolique. Le symbolique semble s'édifier contre l'imaginaire, ou comme sa logique<sup>496</sup>.

Depuis Mauss, le symbolique apparaît comme une « propriété intrinsèque du social. Toute culture se présente comme un certain ordre symbolique » (Lenclud, in Bonte et Izard, 1991 : 689), de même que Lévi-Strauss affirmait que « toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques » (Lévi-Strauss, 1950 : XIX). La clé de voûte de cette conception symbolique du social est la notion de communication : « le problème ethnologique est donc, en dernière analyse, un problème de communication » (Lévi-Strauss, 1950 : XXXII). Plus précisément, « [Mauss] rapproche le mythe du langage pour en faire un système symbolique permettant la communication à l'intérieur d'une collectivité » (Vernant, 1979 : 233).

Indice révélateur de cette conception de la société comme relation et communication, l'activité symbolique, c'est d'abord le langage : que l'on parle d'effet symbolique, d'efficacité symbolique, d'ordre symbolique et même de violence symbolique, il s'agit de l'attribution de la signification, des bases du partage d'un même univers langagier qui fait que les objets, les pratiques, les comportements, les gestes, les mots acquièrent des significations qui « font société »<sup>497</sup>. Le symbolique est conçu comme fondamentalement ancré dans le corps et le langage, comme ce qui s'énonce et la manière de l'énoncer<sup>498</sup>.

---

<sup>494</sup> Lévi-Strauss place ainsi l'échange au centre de son premier édifice structural, et en énonce trois principes : « l'exigence de la Règle comme Règle ; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui ; enfin, le caractère synthétique du don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée » (1967 : 98).

<sup>495</sup> Comme il l'explique lui-même, c'est en passant du *mana* au *hau*, de l'essence à la relation que Lévi-Strauss transforme l'héritage maussien en acquis de la pensée structurale : « si le *mana* est au bout de l'*Esquisse*, le *hau* n'apparaît heureusement qu'au début du *Don* » (1950 : XLVI).

<sup>496</sup> En disant cela, nous ne postulons pas une césure nette entre symbolique et imaginaire, entre langage et langue ; à la question : *qui* parle, un locuteur ou un narrateur ? on ne peut apporter de réponse tranchée. On pourrait formuler l'idée que le symbolique, c'est le langage comme logique des signes et des significations, tandis que l'imaginaire, c'est la langue comme pratique des signes et des significations. La préférence accordée au symbolique comme forme logique pose un problème de fond : que faire de l'expérience vécue et de la manière dont cette expérience est pratiquée, formulée, créée, inventée ?

## Le sacrifice, entre le don et l'échange

Du sacrifice au don (Mauss), du don à l'échange (Lévi-Strauss), on a le sentiment d'un déplacement des interrogations, entre le don de soi entre soi et l'échange dans la distance, et d'une certaine manière entre le « sacré » de la culture et la logique de la société. Comme si le don impliquait le partage d'une intimité, une relation subjectivée, tandis que l'échange supposerait la distance, l'objectivité de prestations engagées sur un marché (Godelier, 1996 : 199).

Il est difficile de se déprendre d'une opposition entre don subjectif et échange objectif : « Mauss a écrit sur le *hau* comme si l'échange de choses était, dans les conceptions maori, un échange de personnes, tout comme Marx a fait observer le contraire en ce qui concerne notre propre pensée : le lien entre personnes est une relation entre choses » (Sahlins, 1980 : 268). Il est frappant que le sacrifice est toujours comme situé à cheval entre ces différents concepts, et comme à leur articulation : cela n'en rend pas l'examen plus aisé, à moins de le concevoir pleinement comme un opérateur plus qu'un objet, et notamment un opérateur de transformations.

Comme « passage au sacré », le sacrifice opère une personnification qui est simultanément une distanciation, l'esprit du sacrifice acquérant une existence autonome, distincte de l'objet qui la représente : « pour que sa personnalité s'accroisse, il faut que les liens qui l'unissent aux champs [exemple d'un sacrifice agraire] se relâchent ; et pour cela, il est nécessaire que la victime elle-même tienne de moins près aux choses qu'elle représente » (Mauss, 1968 : 285). La personnification est continue, répétition des sacrifices précédents : « dans une religion aussi abstraite que le christianisme, la figure de l'agneau pascal, victime habituelle d'un sacrifice agraire ou pastoral, a persisté et sert encore aujourd'hui à désigner le Christ, c'est-à-dire le Dieu. Le sacrifice a fourni les éléments de la symbolisation divine » (p.288).

Dans cette optique, le sacrifice comme passage au symbolique (idée que l'on retrouve dans les approches psychanalytiques postulant une constitution sacrificielle du sujet) est simultanément opérateur de relation et de séparation, de conjonction et de

<sup>497</sup> En même temps, le symbole s'avère éminemment plastique et dynamique : « à l'idéal d'univocité du signe, il oppose sa polysémie, son aptitude inépuisable à se charger de nouvelles valeurs expressives. A la délimitation précise des signes et des classes de signes, à leur fonction distinctive, à la régularité de leurs combinaisons, s'opposent la souplesse et la liberté des symboles qui peuvent glisser d'une forme à une autre, qui font confluer en une même structure dynamique les domaines les plus divers, effaçant les frontières entre les secteurs différents du réel, traduisant dans un jeu en miroir de multi-correspondances l'interpénétration des faits humains, des réalités sociales, des forces naturelles, des Puissances de la surnature, leurs consonances réciproques, alors que les concepts les isolent et les déterminent précisément pour les ranger dans des classes séparées » (Vernant, 1979 : 229).

<sup>498</sup> Cette approche fondée dans le langage exerce une influence sur nombre de courants théoriques, qu'il s'agisse de percevoir dans la culture une structure signifiante comme dans le structuralisme, un dispositif textuel et narratif dans les théories interprétatives, ou encore un discours dans la fabrication duquel l'anthropologie est impliquée, et à ce titre susceptible d'une approche critique perpétuelle (théories post-modernes, *linguistic turn*) : de nombreuses questions épistémologiques tournent autour du problème du langage et de la qualification symbolique du social.

disjonction, d'identification et de distanciation. La notion de substitution (preuve du défaut de logique du sacrifice aux yeux de Lévi-Strauss) suggère ce relâchement des liens de l'objet du sacrifice aux choses qu'il représente : une sorte d'indistinction relative, où s'opère une conversion des objets et des valeurs. Dans le sacrifice, l'objet offert acquiert une valeur propre. Parallèlement, se déroule une dissociation du sujet et de l'objet : dans le don, l'esprit du don est celui du donateur ; dans le sacrifice, l'esprit s'autonomise ; dans l'échange, l'objet est distinct du sujet.

Si la notion d'échange tend à se présenter sous la forme d'un métarécitantropologique propre à fonder une appréhension moderne et rationnelle de l'homme comme être social, le don se trouve quant à lui volontiers paré d'une sorte de légitimité philosophique, éthique, voire morale, qui en fait un « impératif catégorique » anthropologique (par exemple en opposant don et utilité<sup>499</sup>). Pour Alain Caillé, le « paradigme du don » (Caillé, 1998) se veut une réponse critique au paradigme de l'échange lévi-straussien, en le refondant dans une perspective anti-utilitariste. Or, le sacrifice semble relever à la fois du don rituel et de la sphère de l'échange : il resterait de la transcendance dans le sacrifice, un peu de « l'esprit du don ».

Assimilé à des sociétés dans lesquelles tout n'est pas mis sur un marché au sens économique, il relèverait d'un état intermédiaire entre le don et l'échange : à la fois don « post-traditionnel » et échange « prémoderne ». Le sacrifice serait-il en fait un des moyens de passer du don à l'échange, du sujet à l'objet, d'accomplir ce désenchantement qui est en fait la désobjectivation du monde, son objectivation et la fondation d'un rapport d'appartenance, de possession, d'usage ? Une sorte d'architecture anthropologique semble se mettre en place, du don « primitif » (un rapport d'offrande personnalisé) à l'échange « complexe » (l'équilibrage et la rationalisation des relations) en passant par le sacrifice « contractuel » (l'abandon d'une partie de soi pour un bien supérieur).

## 2) Une interprétation des paradigmes de la relation

### Ambiguïté d'un concept-charnière

Le sacrifice est-il un don ou un échange ? Cette question peut servir de point de départ à l'interprétation du « faire-sacrifice » comme opération transformationnelle. Les notions de don et d'échange ne sont pas seulement des constructions logiques et théoriques que l'on peut reprendre et augmenter ou infirmer, mais des discours et des modèles qui impliquent une lecture de la société. On oppose fréquemment le don « personnaliste » et l'échange marchand : « si l'on peut dire que l'échange marchand établit un rapport quantitatif entre des objets aliénables circulant entre des partenaires indépendants l'un de l'autre, l'échange de dons se caractérise alors par le fait qu'il établit un rapport qualitatif entre des partenaires qui dépendent l'un de l'autre et entre lesquels circulent des objets inaliénables » (Gregory, cité par Racine, 1991 : 212).

---

<sup>499</sup> Les travaux du groupe MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales) sont à cet égard typiques d'une conception politique du don et de l'échange, conçus comme pendant théorique de l'utilitarisme et du néolibéralisme (voir par exemple Nicolas, 1996). Pour une approche critique des présupposés de l'anti-utilitarisme, Lordon (2005).



Par ailleurs « l'objet privilégié du don n'est pas constitué par des choses mais par des personnes » (Godbout, 1992 : 195) : une distinction s'établit entre échange d'objets et don entre personnes. Il y aurait eu passage d'un mode de société basé sur la personnalisation à un mode de société où les relations sont rendues abstraites par la complexification des institutions : « la grande césure historique est celle qui oppose les sociétés claniques, qui fonctionnent sur la base du don et de la parenté, aux sociétés de classe, organisées à des degrés divers à partir du marché » (Godbout, 1992 : 195)<sup>500</sup>.

Or, à moins de décréter qu'il puisse exister des sociétés purement « gratuites » et des sociétés purement marchandes, dans de nombreux cas ces deux ordres coexistent et s'informent l'un l'autre davantage qu'ils ne s'opposent. Don et échange ne relèvent pas de modes sociaux opposés par nature, mais en « imbrication » (Lojkine, 1999 : 38). On peut ainsi postuler, dans la vision de la société comme lien, un système de relation dans lequel don et échange représentent des articulations différentes entre proximité et distance (sur le lien entre don et proximité, Sahlins, 1976). En abordant le sacrifice comme un opérateur de passage entre don et échange, il s'agit de désigner des dynamiques davantage que des schémas d'opposition entre ces différents ordres.

Comme forme rituelle de relation sociale, nous formulerons ainsi l'hypothèse que la notion de sacrifice peut être saisie à la lumière de ces paradigmes de la relation que sont le don et l'échange, et notamment comme conversion de l'un en l'autre. Sous cet angle, le sacrifice ne relève plus strictement, soit de la « conjonction », soit de la « disjonction », mais varie généralement entre ces deux pôles, signifiant avant tout des degrés différents de personnalisation, d'implication de l'individu ou du groupe comme « sujets » dans le rituel, de socialisation, de mise en commun des produits du rituel, partage qui est aussi distanciation. Il en découle une approche de la ritualité, non plus comme fonction ou structure<sup>501</sup> : le rituel comporte une « épaisseur biographique » (qu'il s'agisse du groupe ou de l'individu), il traduit des relations, des intentions, des attentes, des contraintes.

### **La transformation, entre proximité et distance**

Le *kourban* se présente comme une prestation rituelle et sociale que l'on pourrait dire engagée sur un « marché » : bien que restrictive, la métaphore économique a le mérite de donner l'idée d'une circulation, de flux, de transactions. Le rituel est un espace-temps de circulation d'une multitude de choses, de paroles, d'actes et d'argent, les objets, gestes et rites religieux étant entre autres monétarisés, *trans-agis* par l'argent. Il y a une économie du rituel, dans laquelle chaque composante est à la fois témoin et objet de manipulations qui en déterminent la valeur, les modes de cession et d'appropriation.

Il existe différents modes d'imputation de la valeur du religieux et différentes conversions d'un système de valeur à un autre : conversion d'une pratique magique en prestation marchande, paiement d'une action liturgique, détermination du prix d'une portion de *kourban*, etc., jusqu'à l'offrande elle-même comme passage de la possession

---

<sup>500</sup> Conception qui se redouble d'une forme de partage disciplinaire : les anthropologues « étudient des sociétés où domine non pas la production mais la consommation, et où celle-ci s'effectue selon la logique du don » (Godbout, 1992 : 194).

<sup>501</sup> Ou toute autre forme théorique postulant que l'objet en question serait doté d'un sens et d'une existence autonomes.

au don, qui suppose que l'animal passe par des statuts différenciés, d'objet marchand à offrande incessible. De multiples autres procédures d'échange sont mises en œuvre lors d'un *kourban*, telles que l'achat-vente des peaux, le paiement des parts de *kourban*, etc. Le distingo entre plusieurs modes de mise en circulation du produit du sacrifice suggère différents registres d'échange, différents cercles de l'échange, différents statuts des protagonistes de chaque forme d'échange.

Dans le don et l'échange, on a recours à des objets identifiés, manipulables et neutralisables, « bons à échanger » : œufs peints, viande crue, et autres modalités en quelque sorte minimales, formelles ou explicites de l'échange. Par le truchement de ces objets, la « logique de la circulation » laisse deviner dans son ombre une « logique de la distanciation », de la régulation des échanges, loin de la « dépense » chère à Georges Bataille.

La généralisation par Mauss et Lévi-Strauss du don et de l'échange comme règle de la vie sociale, valeur positive, a éclipsé le problème de la rétention : « en laissant hors de son champ d'analyse les objets sacrés, Mauss a pu créer, sans le vouloir, l'illusion que l'échange était le tout de la vie sociale. Il ouvrait la voie à Lévi-Strauss qui, lui, a encore simplifié les choses dans la formule célèbre où il réduisait la société à un triple échange, des femmes, des biens et des mots » (Godelier, 1996 : 96). Or, entre la dépense, l'accumulation, la circulation, le transfert des objets et leur transformation (sacralisation ou désacralisation, conservation ou utilisation, préservation ou destruction, etc.) il s'agit non seulement du statut des choses selon qu'elles s'échangent ou pas (Godelier, 1996), mais des buts du don lui-même, qui n'est pas, loin s'en faut, uniquement aux fins d'échanger.

Le don sert aussi à marquer les limites de l'échange et de la relation d'échange : ce qui est hors de l'échange, ce à quoi le don met un terme, ce qui dans l'échange sert à qualifier, voire instaurer la distance. Les prestations rituelles impliquent différents niveaux de relations selon différents critères d'appartenance ou d'interconnaissance : entre coreligionnaires, entre communautés ou entre habitants d'un même quartier, entre parents, entre amis, etc. Autant d'économies rituelles imbriquées, entre ce qui circule parmi les « organisateurs » du *kourban* (les abats grillés, le chaudron réservé, l'alcool, etc.), ce que l'on échange au sein de la communauté (certains donnent des animaux, des ingrédients ou de l'argent pour le *kourban*, d'autres viennent payer directement leur portion, il y a en général un représentant de chaque famille qui vient prélever des portions qui seront ensuite consommées à la maison, on invite des amis, parents, voisins, à manger), et « en dehors » de la communauté, conçue ici comme communauté confessionnelle : les prestations rituelles peuvent servir à l'entretien de relations entre groupes confessionnels, par des dons en nature, des formules rituelles, des systèmes de visites mutuelles...

La multiplicité des usages, dans le temps et l'espace, des « objets sacrés », dont le *kourban* fait partie, et leur économie à proprement parler, c'est-à-dire leur insertion dans un réseau de relations qui implique autant des acteurs physiques que spirituels (les saints), des critères sociaux que religieux, la maisonnée que le territoire élargi de la communauté, voire de la société, mène à réfléchir sur l'ensemble des modes de diffusion, de rétention, ou encore de régulation du sacré.

L'échange se produit dans des sphères variées, et ses modalités varient selon ces

sphères, notamment en fonction de ce que l'on pourrait appeler le degré de familiarité, d'intimité ou au contraire d'éloignement entre les parties contractantes, ou encore selon la proximité ou la distance créées et signifiées par le sacrifice. Les notions de proximité et de distance sont présentes dans beaucoup de descriptions de rituels sacrificiels, sous forme d'allusions : « les viscères sont rôtis à la broche (...) et mangés sur place par le *cercle étroit* de ceux qui participent pleinement au sacrifice, tandis que les quartiers de viande, mis à bouillir dans le chaudron, sont destinés soit à un banquet *plus large*, soit à des distributions parfois *lointaines* » (Détienne, 1979 : 20, je souligne) ; « dans la pratique grecque, les deux modes de cuisine introduisent un clivage entre les participants proches et lointains du sacrifice ; dans la pratique mofu ils opposent les hommes et les femmes, en soulignant leurs rôles complémentaires » (De Heusch, 1986 : 44)<sup>502</sup>.

Un même rituel peut articuler à la fois proximité et distance, conjonction et disjonction, don et échange, sur une échelle qui va de la démonstration de l'intimité au marquage de la distance. Il faut donc se poser plusieurs questions : qu'est-ce qu'on donne et qu'est-ce qu'on garde ? A qui donne-t-on et qui invite-t-on ? Autrement dit : qui inclue-t-on dans le don ou qui exclue-t-on par le don, et comment ? La construction de la valeur, le travail de valuation qui est à l'œuvre autour de l'offrande sacrificielle est intrinsèquement lié aux prestations, qui désignent des statuts, des rôles, des positions et leurs rapports.

Dans le cas du *kourban*, le contexte, le jeu autour des prescriptions et des interdits, l'inscription plus ou moins marquée dans une trame liturgique indiquent différents niveaux d'intensité rituelle, du simple abattage au sacrifice. La légitimité religieuse du rituel est l'un des critères qui permettent de juger du caractère plus ou moins sacrificiel de la mise à mort : le fait qu'en islam on établit une distinction entre abattage rituel et sacrifice, ou que le christianisme affirme théoriquement la primauté du sacrifice symbolique sur le sacrifice sanglant, reléguant ce dernier au rang des pratiques païennes.

On peut donc se demander ce qui « fait » sacrifice, voire ce qui « fait » *plus ou moins* sacrifice, plutôt que de prendre pour acquis le concept générique de sacrifice, ce qui a pour effet de conférer à toute pratique d'abattage un caractère sacrificiel par définition. Il est permis de douter que la mise à mort du cochon, la corrida ou la chasse, voire des pratiques qui impliquent la mise à mort ritualisée d'un animal à des fins magiques (*guerman*<sup>503</sup>), constituent des sacrifices. En insistant sur ce qui *fait* sacrifice, avant d'*être* sacrifice, on vise la relation de l'homme à ce qu'il sacrifie et aux motifs de cet acte.

Le « processus d'identification entre l'animal et le sacrifiant » (Julliard, 1991 : 52) a pour corrolaire la distanciation, l'abstraction (au sens propre : abstraire, extraire). Les opérations d'acquisition de l'animal, de consécration, de sacrifice, de préparation, de cuisine, de distribution, de partage, de commensalité, d'ingestion, etc. sont autant de

<sup>502</sup> Pourtant, il relève quelques lignes plus haut que le clivage qui sépare, chez les Mofu du Cameroun, les « ancêtres » et les « génies de la possession », se formule en termes de proximité et de distance : « les Mofu sacrifient, non pas à des dieux lointains, mais à leurs propres ancêtres et aux génies de la possession. (...) [Ils] invitent expressément leurs ancêtres à venir manger la part déposée sur l'autel, cuite de la même façon que celle des vivants. (...) [mais] seuls les ancêtres bénéficient de cette commensalité à part entière ; aux génies de la terre, on se contente d'offrir de la viande, on ne les invite pas à partager un repas complet » (De Heusch, 1986 : 42-44).

modalités de ce procès d'identification/distanciation qui prend des tours, des formes et des significations divers au fur et à mesure que l'animal devient nourriture matérielle autant que spirituelle, *incorporation* (assimilation) en même temps qu'*idéalisation* (abstraction).

Le sacrifice procède de ces deux transformations : de même que l'animal devient objet sacré (manipulable, découpable, mangeable), il devient sujet sacré (prière, offrande, symbole). Le sacrifice agit dans les deux sens, spiritualisant un corps et incarnant une prière. Ce qui est en jeu, c'est un double processus d'intimisation, d'identification, et d'altération, d'altérisation. La substitution de l'objet à la personne ou au groupe comme personne collective au moment du rite illustre une dialectique entre *le même et l'autre* : dans le sacrifice, il est possible que le même soit un autre, et l'autre un même<sup>504</sup>.

Les procédures d'obtention de l'assentiment de la victime et d'attribution d'un statut proprement sacrificiel à celle-ci, jouent un rôle clé dans le sacrifice : c'est ce qui permet de qualifier différents registres de la mise à mort qui s'entrecroisent en permanence et contribuent à situer chaque procédure rituelle particulière sur une sorte d'échelle d'intensité sacrificielle. Les procédures d'intimisation, d'incorporation, d'identification, et leurs corollaires : altérisation, décorporation, désaffection, détachement, constituent les deux pôles entre lesquels oscille le sacrifice.

Dans le sacrifice, il faut semble-t-il que s'établisse un équilibre, un rapport maîtrisé entre l'objet, la personne, le destinataire et les protagonistes du rituel, cadre négocié et aménagé en vue des multiples transactions qui s'y déroulent<sup>505</sup>. Bien plus que par le don ou l'abnégation, catégories selon lesquelles on est souvent tenté de l'appréhender, le

<sup>503</sup> J'ai déjà parlé de ce rituel, spécialement produit à l'intention du groupe d'ethnologues que nous formions, dans le village de Razgrad en août 1998. En l'absence d'intention proprement sacrificielle (l'intention relevant ici de la production d'une image traditionnelle vis-à-vis d'observateurs extérieurs), s'agit-il effectivement d'un sacrifice ? On a déjà vu que le rituel *guerman* n'est pas tout-à-fait un *kourban* parce qu'il ne postule pas l'identification de l'offrande au sacrifiant, parce qu'il n'a pas de destinataire précis, lui-même identifié, et que la mise à mort y sert avant tout à accomplir un rite funéraire. Ainsi, tous les éléments qui composeraient, en théorie, un fait sacrificiel parfait ou total, se retrouvent toujours dans chaque fait rituel particulier, non pas à l'état latent ou refoulé (des distinctions qui renvoient à un inconscient supposé), mais sous forme de niveaux d'explicitation, de formulation, de symbolisation différents. Du coup, il n'y a jamais de fait « pur », donnant entièrement raison à un modèle à l'exclusion d'un autre. On pourrait tout aussi bien dire qu'il n'y a jamais, dans la réalité, de fait sacrificiel total, ni de fait social total, à moins d'admettre que ce caractère de totalité réside dans la capacité du rituel à intégrer et faire fonctionner de concert, dans un espace-temps donné, des attentes individuelles et collectives variées et contradictoires. Il y a seulement une tendance vers le total, ou le consensus, qui confère au rituel son efficace.

<sup>504</sup> Processus fondamental, que le sacré vient signifier, ordonner, désigner, et qui recourt pour cela à des objets privilégiés : car pour autant que le cochon appartient effectivement à son propriétaire, celui-ci ne s'identifie pas à celui-là dans le moment de sa mise à mort. C'est même le contraire : il doit être retranché de toute humanité pour être exécuté, en quoi la mise à mort du cochon ne semble pas relever du sacrifice. L'absence d'intention sacrificielle est peut-être la pierre de touche qui peut nous permettre de mieux saisir les limites, souvent mouvantes, entre meurtre et sacrifice. Cela ne signifie pas qu'*en aucun cas* la mise à mort du cochon ne peut relever du sacrifice, mais que parmi les occurrences que l'on en connaît dans l'aire européenne, il est plutôt l'envers d'un sacrifice.

sacrifice se signale par ses limites, les limites qu'il met à l'échange, dans lequel il se circonscrit lui-même.

Le sacrifice serait recherche d'équilibre plus que dépense, ou *dans* la dépense. Le rituel circonscrit l'échange et constitue donc une négociation de ce qui est échangé d'un côté et gardé de l'autre. Par la négociation rituelle de ce sur quoi doit porter l'échange, de nombreux autres objets ou valeurs, notamment les plus personnels, sont soustraits à l'échange, maintenus dans un état de « valeur absolue » non négociable. L'échange ne produit rien en lui-même, il est un mode relationnel au cours duquel on convertit des choses en d'autres choses, modifiant ainsi le statut des choses échangées mais aussi de la relation établie à l'occasion de l'échange. L'échange est une catégorie normative qui focalise l'attention sur un objet et un acte, mais n'épuise pas le sens de la transaction, de la conversion, et qui ne dit rien des situations de rétention, des objets inaliénables et de leur caractère souvent sacré (voir Godelier, 1996, sur le statut de ce qui ne s'échange pas).

### Une notion paradoxale

Dans les logiques sacrificielles telles que décrites dans le cadre de théories du don et de l'échange, un clivage s'opère entre d'une part le gratuit et le sacré, d'autre part l'utile et le profane : la notion de sacrifice semble osciller entre ces deux ordres. Dans la pratique, il ne semble pas possible d'opposer purement et simplement<sup>506</sup> le « gratuit » et le « payant », en créditant le premier d'une supériorité morale, et en tirant des conclusions générales sur les rapports entre sociétés de don et sociétés marchandes. « La marchandisation du religieux n'a pas attendu la mondialisation », et « toutes les formes institutionnalisées de religion [sont pénétrées par] la logique marchande » (Motta, 2001 : 62) : ainsi, des échanges monétaires sont réalisés à l'occasion du rituel, le paiement du repas sacrificiel est la règle, ce qui implique des opérations de comptage, de budgétisation, de rééquilibrage, d'encaissement et enfin d'affectation du bénéfice éventuel. Plus généralement, offrandes et ingrédients s'achètent, soit collectivement, soit individuellement : le sacrifice est aussi un marché, une opération économique<sup>507</sup>.

Là encore, le sacrifice n'est pas un simple objet, réceptacle de logiques idéales et abstraites, mais simultanément un discours et un faire, un processus dynamique qui fait travailler des modes de relation, les formule et les articule. Ainsi, toutes notions de gain, de profit, d'utilité, de possession se trouvent comme purifiées, épurées, par la procédure sacrificielle qui consiste à consacrer l'offrande. Inversement, le don sacrificiel, l'offrande, devient le support de pratiques d'échange, y compris monétaires, lorsque par exemple les gens se cotisent pour l'organisation d'un *kourban* collectif ou payent leur portion.

Le sacrifice permet de la sorte de convertir le don en échange et l'échange en don. Il

---

<sup>505</sup> L'exemple d'Abraham illustre cette recherche d'équilibre par l'alliance : acceptant le sacrifice ultime, il se voit adresser un signe d'alliance lorsque Yahvé lui envoie une victime de substitution, offrande négociée, équilibrée, qui ne lèse aucune des parties.

<sup>506</sup> Dans le fil de l'idéologie du don, qui substantifie et le don, et l'argent.

<sup>507</sup> C'est cette « entrée » qui suggère à Brisebarre (1995) une étude du sacrifice musulman en milieu urbain.

faudrait donc introduire une conception élargie de la conversion et de la transformation, en montrant que, par le passage du vif au votif ou du matériel au spirituel, le sacrifice s'apparente simultanément à une opération de sacralisation des relations de propriété et de socialisation des objets du don. Le sacrifice révèle aussi les limites des notions de don et d'échange en se situant précisément à leur interface : ce ne sont pas tant des principes abstraits dotés d'une valeur intrinsèque que des manières de formuler les relations établies par le biais du rituel.

Le sacrifice peut tout autant relever du don que de l'échange, de l'offrande que du calcul : parce qu'elles postulent des régimes bipolaires don/échange, gratuité/utilité, les théories du don se débattent dans ce paradoxe sacrificiel. D'un côté, la logique sacrificielle est utilitariste : « il entre incontestablement du sacrifice dans l'utilitarisme (...) puisque le *choix rationnel* implique de "laisser tomber", de "sacrifier" les options les moins rentables » (Caillé, 1995 : 276). Don et sacrifice sont alors mis en opposition : « l'accès à une véritable pensée du don, pratique et théorique, scientifique et normative à la fois, implique de le penser contre le sacrifice utilitariste » (Caillé, 1995 : 254-256). De l'autre côté « il amplifie donc autant l'intéressement et l'obligation que la spontanéité et le désintéressement. Il est le don du don. (...) Il lui donne vie et le tue en même temps » (Caillé, 1995 : 287-288).

Entre calcul échangiste et éthique du don, l'ambiguïté est l'une des caractéristiques du sacrifice : au mieux il semble permettre une marge de manœuvre à tous les stades de son procès, au pire il est « dénué de bon sens » (Lévi-Strauss, 1962 : 273). La notion de sacrifice s'avère aussi labile qu'elle a pu sembler universelle ; basée sur la transformation, elle illustre le brouillage de registres ordinairement pensés séparément et pointe l'insuffisance des grands partages entre cultures du don et société de l'échange, qui verraient en somme dans ces différentes modalités du lien autant de modèles culturels et sociaux. Observant une pratique sacrificielle dans des sociétés « non-sacrificielles », il semble nécessaire de déconstruire ces catégories de pensée que sont le don, le sacrifice et l'échange, au profit de l'examen de pratiques concrètes, de « faire » sacrifice.

### **Sacrifier n'est pas donner ni échanger**

La notion de sacrifice se situerait ainsi au confluent d'un double horizon anthropologique : entre le « paradigme du don » (Caillé, 1998) d'une part, les « postulats échangistes d'une bonne part de l'anthropologie » (Bazin, 1979 : 198) de l'autre. Le fait que depuis les travaux de Mauss puis de Lévi-Strauss, les notions de don et d'échange occupent une place centrale dans la tradition anthropologique française, ne semble pas indifférent à la manière dont le sacrifice a pu être conçu en termes de conjonction ou de disjonction. Entre une approche en termes de conjonction à la suite de Mauss, et les analyses structurales qui suggèrent un modèle disjonctif du sacrifice, chez Détienné et de Heusch, on se trouve à la charnière entre deux paradigmes de la société comme relation, qui renvoient au don d'un côté, à l'échange de l'autre.

Le sacrifice n'est réductible ni au don, ni à l'échange, mais se situe à un point d'intersection entre ces formes de relation : il les fait jouer l'une par rapport à l'autre. Il se situe dans un espace anthropologique singulier, qui n'est ni celui du don, ni celui de

l'échange. Un espace ambigu parce qu'il se situe en quelque sorte entre ce que l'on peut appeler les « cultures du don », ces cultures censément basées sur la réciprocité qui sont les terrains de prédilection des anthropologues, et la « société de l'échange », champ d'une anthropologie générale telle que Lévi-Strauss la conçoit (sur les « postulats échangistes » de l'anthropologie, Bazin, 1979). Il aurait pour particularité symbolique et heuristique d'articuler les unes à l'autre.

Le sacrifice est simultanément conjonctif et disjonctif ; il consiste en une articulation de rapports (de distance et de proximité, d'échange et de don, de vie et de mort, de commensalité et d'offrande, de possession et d'abandon). D'un côté, il consiste à séparer des principes antinomiques, par exemple l'âme et le corps, qui ne peuvent coexister dans le cadavre (Benkheira, 1998 ; 2000) ; de l'autre côté, il semble conjuguer des logiques différentes : don et échange, vie et mort, etc. « Saigner une bête comestible est un acte délibéré de "désanimation" de l'aliment carné, en respectant l'étymologie stricte du mot qui vient du latin *anima* ou "souffle vital" » (Barrau, 1987 : 129) ; en même temps, il s'agit toujours de conférer à l'offrande une vie sacrificielle, une signification votive qui fait que « l'âme » ou « l'esprit » dégagés par la mise à mort sont présents dans toutes les interactions permises par son sacrifice.

D'autre part, ce sont les modèles religieux les plus *disjonctifs*, postulant une séparation nette entre le sacré et le profane, qui voient dans le sacrifice une opération éminemment conjonctive, une alliance permettant la communication. A mesure que l'on s'éloigne de cette conception transcendante du religieux, qui fonde un sacré toujours plus distant du profane, toujours plus séparé<sup>508</sup>, toujours plus présent dans son absence, en s'éloignant en somme d'une conception sacralisée du sacré, le sacrifice perd en unité et en plénitude sémantique, loin des grandioses sacrifices ultimes et agonistiques d'Abraham et du Christ. Pris comme un ensemble rituel, le sacrifice n'est pas un concept mais un champ de transformations, qui fait souvent jouer des logiques inverses voire contradictoires, le passage de la vie à la mort appelant simultanément un passage de la mort à la vie.

Dans le sacrifice, le réel, l'imaginaire et le symbolique semblent entrer en collision, et ne plus pouvoir être distingués, à la différence du totémisme ou des mythes. Sa positivité (sa conformité avec un modèle) est une fausse question : c'est sa valeur d'acte social qui lui confère son sens. Le plus intéressant, dans le rite de bissection du chien chez les Mkako du Cameroun (Copet-Rougier, 1988), n'est pas que l'animal soit tué mais qu'il soit coupé en deux parties séparées et que l'on appelle ce rite « couper la parenté », pour permettre le mariage entre fiancés apparentés. Le choix du chien tient à son statut d'« être ambigu », à la fois proche et éloigné de l'homme : une conjonction que l'on doit en même temps disjoindre.

L'acte ne peut être isolé de la manière d'agir, qui révèle telle formulation rituelle d'un problème social particulier, qu'il s'agisse de la parenté, la maladie, etc. Ce n'est pas le sacrifice qui compte, mais ce que les hommes en font et y disent. Ainsi, il s'agit moins de créer une zone intermédiaire entre sacré et profane que de formuler par le rituel la prise

<sup>508</sup> Les choses sacrées sont « celles que les interdits protègent et isolent » (Durkheim, cité par Casajus, 1991 : 641) ; les termes sacré et saint indiquent chacun l'idée de séparation (Douglas, 2001 : 30).

en charge d'un problème précis : la mise à mort est le support d'une fin sociale (le mariage entre parents dans l'exemple analysé par Copet-Rougier), dont elle opère le codage rituel. Si le sacrifice semble se manifester de manière vague, adaptative et contradictoire, c'est parce qu'on lui assigne des fins culturelles variables et différentes<sup>509</sup>.

### 3) Le même et l'autre : la substitution comme conversion

#### Y a-t-il une « illusion structurale » du symbolique ?

Le sacrifice fait hiatus dans la conception structuraliste de l'échange, précisément parce qu'il se situe entre le don et l'échange, parce qu'il articule deux modalités de la relation : comme acte personnalisé et personnalisant, comme transaction formelle. La démarche structurale a contribué à liquider l'évolutionnisme, émancipant les sociétés « exotiques » en leur accordant une pensée logique et complexe, et s'attachant de ce fait à montrer, de manière non humaniste, l'unité de l'homme : la logique symbolique a joué un rôle essentiel dans cette entreprise, en qualifiant toutes les sociétés comme également dotées d'une capacité à produire leur propre sens et à donner du sens au monde. Que l'on y voit un travail d'objectivation, de détermination des invariants ou d'autonomisation scientifique, aucune société ne peut plus dès lors être qualifiée de manière privative, par ses manques ou ses insuffisances (Clastres, 1974 : 7-24).

Le symbolique est l'outil majeur de cette universalisation logique de la pensée humaine. Mais dans le traitement de faveur qu'il réserve au symbolique, Lévi-Strauss relègue l'imaginaire au plan antiscientifique : son approche du sacrifice, et les problèmes que le rite semble lui poser, en sont une bonne illustration. Lorsqu'il parle de la substitution comme du principe du sacrifice, c'est pour en critiquer la pauvreté structurale, indice d'une faiblesse qui est avant tout, selon lui, faiblesse logique. Lévi-Strauss compare ainsi le totémisme comme taxinomie objective et le sacrifice comme « un discours particulier, et dénué de bon sens » en fonction de critères rigides : « l'un est vrai, l'autre faux » (1962 : 273).

La principale différence que Lévi-Strauss fait entre totémisme et sacrifice tient dans le mode d'opération que l'un et l'autre permettent : le totémisme sert à ordonner, à classer ; le sacrifice sert à substituer, il ne relève pas d'une logique. Tel que Lévi-Strauss l'utilise, le principe de substitution sert ainsi à démarquer la raison de la croyance, la logique de la pratique, le mythe du rite. Le principe de substitution parle du rite comme d'une activité pratique, négociée, ce que Lévi-Strauss tient pour quantité négligeable en regard du grandiose édifice logique du mythe et de la pensée sauvage : le prestige qu'il accorde à cette dernière, il ne semble pas l'accorder à une « pratique sauvage » comme le sacrifice.

---

<sup>509</sup> Questionner la « raison suffisante » du sacrifice reviendrait sous un certain angle à demander quel est le sens de la vie, ou pourquoi y-a-t-il des hommes et des femmes : il faut prendre le problème à l'envers, en décelant dans le travail sacrificiel un discours et une pratique des rapports entre la vie et la mort, et entre hommes et femmes. Mais formuler à travers lui la représentation que se font les hommes du sens de la vie, c'est marquer l'espace de la liberté humaine face à sa condition. Liberté qui passe par la contrainte des mots et des rituels, liberté qui reformule constamment le problème de ses limites, liberté qui invente de la nécessité.



Nous touchons là au principal point de désaccord entre Lévi-Strauss et ses détracteurs<sup>510</sup> : la pensée sauvage est en fait une raison, segmentant la réalité en ordres logiques, en éléments structuraux formant système. Mettant en pièces la croyance en la croyance, en lui substituant une pensée sur la pensée, il perd de vue la croyance, et surtout la croyance comme pratique. L'absolutisme rationnel et symbolique, qui consiste à considérer l'homme comme objet des structures logiques mises à jour par l'anthropologue, aboutit à considérer à nouveau comme des « manques » ou des « grains de sable » dans l'édifice logique tous les faits sociaux qui ne s'y plient pas<sup>511</sup>.

Prenant les sociétés comme des touts, jugeant les faits sociaux à l'aune du « fait social total », on risque d'échouer à en rendre compte dans toutes leurs particularités et leur dynamique, sauf à considérer que les moyens logiques à notre disposition évolueront et que l'algèbre anthropologique deviendra assez sophistiqué pour aborder pleinement les sociétés « complexes ». Ce n'est semble-t-il pas le cas : les questionnements contemporains de la discipline traduisent les limites d'une anthropologie « totale », et le passage, grâce aux apports dynamistes et constructivistes, à une anthropologie d'échelles qui ne s'envisage plus nécessairement comme un savoir unifié, mais tire parti des multiples décalages entre l'observation et le vécu, l'individu et la société, l'ethnologie comme discipline constituée et ses implications variées (politiques, sociales, etc.)<sup>512</sup>.

Si Lévi-Strauss évacue à peu de frais la question du sacrifice, c'est sûrement que, pour lui, l'entreprise structurale n'a pas à se soucier de registres pratiques, magiques ou rituels, dans lesquels la croyance (la manipulation des signes en vue d'un effet) importe davantage que la logique (les objets dont l'écart fonde des ordres, des régularités, devenant syntaxe). En opposant la puissance *logique* de la pensée sauvage à la puissance *fictive* de la pensée magique, il oppose le savoir au croire.

### Transformation, conversion, substitution

Il n'est pas étonnant que Lévi-Strauss ait attaché peu d'importance au sacrifice, selon lui structurellement impur car basé sur la substitution, la subversion des structures logiques, voire cette manière de « cimenter un monde rendu friable par la multiplicité de ses parties » que Philippe Descola qualifie d'« analogie » (Descola, 2005 : 315)<sup>513</sup>. La difficulté de qualifier logiquement le sacrifice provient de son caractère dynamique : « instituer une continuité opératoire entre des singularités intrinsèquement différentes,

---

<sup>510</sup> Qui reconnaissent souvent leur dette envers lui : c'est le cas de Bourdieu, dont L'esquisse d'une théorie de la pratique (1972c) peut être lue comme une forme de débat avec l'anthropologie structurale.

<sup>511</sup> Certes, Lévi-Strauss lui-même concevait l'approche structurale comme une modélisation abstraite des « faits sociaux », admettant l'écart de la règle à la pratique (Lévi-Strauss, 1967 : XX-XXI ; voir aussi Bourdieu, 1972c : 171-172 ; Descola, 2005 : 136-144).

<sup>512</sup> Ainsi, la « demande d'ethnologie » qui se formule en France dans les années 80 « est le signe des transformations internes aux sciences sociales : l'effacement des perspectives explicatives globales et la désignation des pratiques du quotidien comme domaine principal de la recherche. Parallèlement, on passe d'une conception structuraliste de la vie sociale à une conception selon laquelle ce sont désormais les sujets qui sont les producteurs du social » (Althabe, 1992 : 247-248).

[utilisant] pour ce faire un dispositif sériel de connexions et de déconnexions fonctionnant soit comme un attracteur (...), soit comme un disjoncteur » (Ibid, 2005 : 320).

Or, la substitution joue un rôle essentiel, non seulement en métaphorisant le sacrifice, mais en fondant l'échange sur des objets variés, et non sur un objet unique non interchangeable : plus exactement « la victime se présente comme un paquet composite de propriétés diverses dont certaines sont identiques à celles du sacrifiant (elle est douée de vie, socialisée dans un collectif humain...), d'autres à celles de la divinité (elle peut figurer son corps, descendre d'elle, contribuer à sa subsistance...), d'autres enfin à celles des substituts qui peuvent la remplacer (elle est entretenue par les hommes, comestible...) » (Ibid, 2005 : 319).

Face à cette multiplicité des caractéristiques de la victime, et donc des opérations possibles à partir de son sacrifice, il faut admettre que la cohérence du procès sacrificiel ne réside pas dans ces propriétés en tant que telles, mais dans les transactions qu'elles permettent au fur et à mesure qu'elles sont formulées et manipulées. S'il est logiquement « impropre », le sacrifice est en revanche socialement parlant, car il est nécessaire de concentrer ces transactions sur un objet en particulier, l'offrande. Dès lors, l'intention et le contexte sacrificiels, le « faire sacrifice », comptent autant sinon davantage que l'acte ou la notion de sacrifice proprement dits.

Considérer le sacrifice comme opérateur de transformation permet de saisir l'ensemble de ces problèmes autour d'une question centrale : comment passer du même à l'autre et de l'autre au même ? Dans le cas du sacrifice comme acte de filiation et d'abdication, cette question prend un tour précis : comment passer de soi à son fils, et de son fils à soi ? Comment engendrer, c'est-à-dire se reproduire en quelque chose qui n'est pas soi, et transmettre, c'est-à-dire faire en sorte que cet autre devienne porteur de soi ?

Ce questionnement peut aider à appréhender de multiples opérations transitives, telles que, par exemple, les notions de transsubstantiation et de transfiguration, pour l'une conversion des nourritures terrestres en nourritures spirituelles, pour l'autre conversion de l'homme en Dieu. Il va de soi que cette approche ne résume pas les notions en question, mais les met en perspective au sein d'une lecture globale attentive à ménager des passages d'une logique à une autre. La transsubstantiation comme la transfiguration suggèrent et préparent l'épreuve sacrificielle (la Passion), en un mouvement symétrique : passage du corps à l'esprit, passage du corps à la nourriture.

De même, dans le rituel, il y a permutation (substitution ?) incessante entre des marqueurs différents de la valeur : animal, nourriture, travail, argent, formules verbales, prières... C'est l'ensemble de ces marqueurs et leur circulation qui fait rituel. Sans pour autant généraliser le principe de substitution, il faut peut-être le réévaluer sous un autre angle. Certes, on peut égorger un bélier à la place d'Isaac ou Ismaël, une poule à la place

---

<sup>513</sup> De Heusch se méfie aussi de la notion de substitution (le « concombre »), qui pour lui sert avant tout à faire passer la plus grande variété possible d'actes rituels différents comme de simples métonymies d'un modèle original, universel, originel, primordialiste. Ainsi, « rien ne permet d'affirmer que la mise à mort rituelle du roi sacré constitue une forme évoluée du sacrifice animal » (1986 : 34), sauf à tout réduire à une logique sacrificielle principielle, qui reposerait précisément sur la substitution. Il admet pourtant la fréquence de la substitution entre animal et homme, ce qui sert encore à indiquer un jeu structural précis : les rapports entre l'homme et le bœuf ou le mouton ne sont pas ceux de l'homme au concombre !

d'un être humain, enterrer l'ombre d'un homme et pas cet homme lui-même, etc. De même, un *kourban* maigre (sans mise à mort) reste un *kourban*, donner un cierge peut avoir la même portée qu'offrir un animal, etc.

Il semble donc que le sacrifice a précisément un but transitif et « transformatif » : localiser une intention, un vœu, une valeur, dans un objet qui les portera désormais, dans la mise à mort, l'abandon ou le don ; trouver un support identifié par tous comme tel. Davantage qu'une règle, la substitution sacrificielle constitue une négociation à chaque fois particulière : le fameux cas du concombre équivalent d'un bœuf est l'indice que le sacrifice est un régime d'exception permanente davantage qu'une loi de substitution. Un régime qui aurait pour injonction paradoxale : « tu *dois* faire cela, mais si tu ne *peux* pas, *fais autre chose* ».

Le principe de la substitution rend bien cette affectation d'une valeur sur un support négocié, sans impliquer pour autant une équivalence formelle et totale entre chaque offrande : ce qui importe n'est pas le support mais l'opération de transformation, ou de conversion. Le sacrifice, vu comme pratique de substitution, est question de partition et de répartition : le fait de désigner tel objet, telle action, telle part de sa famille (destination d'un des enfants à la prêtrise), tel moment de sa vie, voire telle partie de son corps (circoncision) à un usage spécifique, dans une opération simultanément *disjonctive* (on l'extrait de soi, de la famille, de la communauté, etc.) et *conjonctive* (on le dédie et le lie à un saint, à Dieu, une force localisée).

Il y a réévaluation du sacrifice, non plus comme pur acte de communication, mais comme opération de translocalisation, transaction, transformation portant sur un ou des objets spécifiques, devenant le support et l'agent de cette opération, dans laquelle sont impliqués des « mondes » différents (famille, communauté, divin, etc.). Il s'agit à proprement parler d'une intercession au cours de laquelle l'objet de l'oblation (animal, travail, nourriture, étoffe, prépuce...) se trouve mis en circulation, en copropriété, coexistant sur des plans séparés, l'action accomplie sur cet objet commun dans chaque plan ayant des répercussions sur l'autre.

On peut estimer qu'en faisant porter la transaction rituelle sur un objet tiers censé représenter une personne morale et physique, c'est la logique de substitution qui agit comme articulation entre don et échange. Par la substitution, le sacrifice accomplit à la fois la personnalisation et la dépersonnalisation de l'offrande. La substitution est un des modes du passage du don à l'échange. La chose elle-même ne vaut que par la valeur qu'on lui attribue et par le rôle qu'on lui fait jouer dans les relations qu'elle rend possibles, tout en restant détentrice d'une part de soi dont on se dépossède.

### **Sacrifice et valeur**

Le sacrifice crée de la valeur : on peut y voir un espace-temps de conversion, dans lequel sont à considérer les effets attendus ou advenus des transactions en question. Or, le fait que ces effets ne se réduisent pas à un système classificatoire posé en préalable, que le sacrifice viendrait seulement confirmer, n'implique pas que tout y soit possible, contrairement à ce que semble penser Lévi-Strauss (1962 : 266-273). Cette notion de valeur est importante pour saisir le sacrifice comme opération rituelle, mais aussi ses

modes contigus que sont le don et l'échange. L'opération de conversion de l'animal en « support » sacrificiel<sup>514</sup> reflète le jeu des « valeurs » investies dans le rituel, valeurs qui touchent aussi bien la communauté que l'espace domestique ou la conception de la personne. Cette opération assigne à l'animal son destin rituel.

On peut faire l'hypothèse que c'est notamment autour du problème de la valeur que se « décide » la mort, ainsi que le suggère Geffray (2001) : la mort est l'événement où se manifeste avec le plus d'acuité un travail de la valeur qui consiste à décider de manière irréversible à *quoi sert la vie* (et donc la mort). La notion de valeur comme assignation d'un sens partagé, entretient des liens étroits avec le travail de la croyance, de la fiction, qui nous semble constituer une des problématiques majeures d'une approche anthropologique du rituel.

Dans le travail rituel et sa relation (fréquente) avec le thème de la mort, il y a en fait un recours à des « tiers », par exemple les saints, qui supervisent les actes faits en leur nom. Il y a surtout la « force de la croyance » (Godelier, 1996), qui permet de réinviter l'imaginaire sur la scène du don, cet imaginaire auquel Lévi-Strauss avait « préféré » le symbolique. Ainsi, la « raison d'être » du don consiste à « produire la foi, engendrer la confiance » (Geffray, 2001 : 61). Il faut pour cela que quelque chose soit mis en œuvre d'une reconnaissance négociée, au sein de laquelle des valeurs puissent être *gardées* en étant *données*.

Dans le sacrifice, à la différence de l'abattage, une intimité symbolique et imaginaire se crée avec l'animal, en corrélation avec le changement de son statut : l'animal devient membre de la famille, puis offrande, victime, chair, enfin nourriture, repas et objet d'échange. Dans le rituel sacrificiel, cet animal est à un moment ou un autre « consentant », à la différence de l'abattage où aucune volonté particulière n'est attribuée à un animal inséré dans une chaîne de production, et d'autres modes de mise à mort, comme pour le cochon, dont l'insoumission postulée est porteuse de négativité (Verdier, 1990).

Le sacrifice conduit à interroger la transformation, la circulation, mais surtout la fiction du rituel et le rituel comme fiction. Le rituel constitue « une situation où la parole s'épuiserait en vain à refouler les doutes d'autrui, lorsque les mots ne règlent plus rien et pour signifier néanmoins la valeur, instituer la reconnaissance d'un être » (Geffray, 2001 : 56). Les notions de valeur et d'évaluation supposent que le rituel vient sanctionner un travail plus global de croyance et de fiction du sens : le travail d'imaginaire qui situe le rituel dans la cohérence d'un vécu. Le rituel vient matérialiser la valeur dans le temps et l'espace.

Lors du rituel, des valeurs se créent et se défont, circulent, s'échangent mais aussi se conservent : tout y est fonction des multiples négociations qui déterminent sur quoi vont porter les transactions. La question du sens reste en quelque sorte secondaire, les « choses » circulant en vertu de la valeur qu'on leur attribue. Ce qu'en dit Lévi-Strauss, « le sacrifice est une opération *absolue* ou *extrême*, qui porte sur un objet *intermédiaire* »

---

<sup>514</sup> « Altération liturgique d'un être vivant », qui pour Zemplény est « une opération commune au sacrifice animal et au rite de possession » (cité par Bonte, 1999a : 57).

(1962 : 270), peut être formulé plus simplement : peu importe l'objet, pourvu que l'acte s'accomplisse. En l'occurrence, il s'agit d'un acte de dépossession qui sert à indiquer la possession, car le don n'empêche pas la possession mais la suppose : l'objet transmis reste la propriété de son maître, qui n'en cède que la valeur d'usage (Godelier, 1996).

Pour échanger, il faut pouvoir garder. Tout groupe a besoin pour exister (se légitimer) de soustraire certaines de ses activités à l'échange, notamment ses composantes culturelles ou spirituelles. Il y a donc nécessité de ce que Maurice Godelier appelle le « sacré », mais qui est aussi la tradition en général ou la *communitas* de Victor Turner : des instances où l'échange est moins primordial que la conservation. Toute pratique d'échange ne se résout pas à une simple logique de circulation et de redistribution, d'économie qui porterait en soi sa propre finalité : l'échange marque toujours en même temps sa propre limite, il sert également à indiquer ce qu'il ne peut assumer ou mettre en œuvre, ce qui lui est soustrait.

Le don est protéiforme : non seulement il se déploie différemment en fonction du contexte et des liens qu'il traduit (on ne donne pas les mêmes choses et de la même manière *dans* et *hors* la communauté, le village, la famille), non seulement il fluctue entre nécessaire et contingent, mais il peut signifier bien autre chose que la reconnaissance. Le don a aussi une fonction d'évitement, lorsque l'on se dessaisit de quelque chose pour garder le reste. Et ce que l'on garde dans ce que l'on donne, c'est « l'esprit du don ».

#### 4) Le don, un imaginaire du social ?

En faisant l'un des principes de la fonction symbolique, Lévi-Strauss parle du « caractère synthétique du don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée » (1967 : 98). Le don relève d'un horizon imaginaire servant à articuler ensemble des sphères disjointes du réel, ce qui le rend difficilement appréhendable comme catégorie descriptive.

La notion de don est victime de sa surcharge anthropologique : on a, surtout traitant de prestations rituelles, focalisé sur le don en tant que tel, comme acte positif de passation d'un objet, d'un mot, d'une personne, etc. d'un état à un autre. Or, ce qui importe n'est pas tant ce qui est donné, et pourquoi, que la manière dont le don (incluant l'objet du don) concrétise une activité sociale et marque des relations : comment on en vient au don. De même que les mots n'ont pas de contenu intrinsèque, on ne donne jamais *quelque chose* (quoi que ce soit) pour ce qu'est cette chose, mais pour ce que l'on en fait dans l'acte du don : une *valeur*<sup>515</sup>.

Ainsi, le don permet de créer de la valeur<sup>516</sup> : il modifie ce qui est donné ainsi que la

---

<sup>515</sup> Hénaff formule une idée similaire, à ceci près qu'il n'introduit pas l'idée de valeur : « la finalité du don n'est pas la chose donnée (qui capte l'attention de l'économiste), ni même le geste du don (qui fascine le moraliste), il est de créer l'alliance ou de la renouveler » (Hénaff, 2002 : 189).

<sup>516</sup> Y compris une valeur « négative » ou une « anti-valeur » en ce qu'elle viserait à instaurer une rupture, une hiérarchie fondamentale, une distance infranchissable, par exemple dans des dons agonistiques tels que le fameux *potlatch*.

relation exprimée par ce qui est donné. Alors que l'échange constitue une lecture des rapports sociaux en termes de communication et d'équilibre, le don semble résider dans un processus consensuel et répétitif : « produire la foi, engendrer la confiance » (Geffray, 2001 : 61). De même que le sacré, il est une manifestation des rapports sociaux en termes de valeurs ; vu comme « valeur absolue », il a suscité la fascination des anthropologues, qui y décelaient la société à l'état pur. Mais à l'instar du sacré, il est aussi inaccessible qu'imaginaire : le don pur n'existe pas.

Dans le don, comme dans son miroir le « sacré », le séparé<sup>517</sup>, il est affaire des parts non négociables et non échangeables de l'être individuel et collectif, que l'on ne peut que donner ou garder, ou encore « garder en donnant » (*keeping-while-giving*, Weiner, citée par Godelier, 1996). Le sacré, tout autant que le don, peuvent ainsi être conçus comme une formulation de la problématique de l'intégrité. On saisit le caractère particulier du don dans l'ensemble des « usages du monde » : conférer de la *valeur* à la *relation*, valeur dans laquelle sont impliqués les groupes et les individus « prestataires » (engagés dans l'opération de don) eux-mêmes, de telle sorte qu'il faut estimer, dans le don, ce que l'on met (ou pas) de soi, le degré d'intentionnalité du donateur comme du donataire (il y a des dons involontaires, car perçus comme dons à l'insu du donateur), les formes de la relation qu'il permet de nouer.

Le don n'est pas une opération formelle et linéaire dans laquelle le destinataire déciderait et le destinataire ne serait que réceptacle : il implique une supputation, une induction, une anticipation de ce que le destinataire va « faire » de ce don dans le moment même où il se réalise<sup>518</sup>. A une lecture causaliste don/contre-don, il faut substituer une approche pragmatique du don, comme un des éléments de telle interaction, mobilisé dans telle situation et produisant telle forme de relation. Il existe des raisons pour lesquelles le don se matérialise dans tel objet et telle prestation donnée, c'est-à-dire est mis en avant du groupe ou de l'individu comme ce dont ils peuvent se défaire dans des circonstances données. Ces raisons ne renvoient pas à une causalité au sens classique, mais à des constructions et reconstructions de modes relationnels et notamment, comme on l'a vu, à des intentions, des compétences, des anticipations, des expériences de la relation.

Le don « matériel » (le fait de donner *cela ici et maintenant*) est le produit d'une sélection de ce qu'il est possible de donner et de montrer eu égard au type de réceptivité que l'on prête au donataire (dans le cas d'un *kourban*, le saint, mais aussi tous ceux qui *reçoivent* le sacrifice), cette réceptivité étant elle-même plus ou moins cadrée par les pratiques sociales du lien (voisinage, parenté, amitié, liens générationnels, liens de genre,

---

<sup>517</sup> Car donner a pour corollaire garder (Godelier, 1996).

<sup>518</sup> On pourrait ainsi dire du don la même chose que du rituel : en le modélisant et en l'extrayant de son contexte, on réduit le rituel à une « forme pure », et on s'interdit de poser des questions telles que : qu'en est-il des rituels qui échouent, ou plus exactement, comment se débrouille-t-on pour que le rituel n'échoue jamais ? Comment se met-on en situation de don ? Une approche purement substantielle (et spontanéiste) du rituel ou du don se révélant insuffisante, nous rejoignons ici la question déjà abordée du croire, qui resitue toute prestation rituelle, dont les opérations de don, dans une problématique plus large : qu'est-ce que l'on *croit* faire dans le rituel, qu'est-ce que l'on *croit* donner ?

etc.). Plutôt que de considérer le don comme une conséquence, un produit, il est possible de le comprendre comme une intention, une supputation, une anticipation, une expectation, un projet.

On donne ce qu'on accepte de faire passer de soi à l'autre, mais on donne aussi ce que l'on suppose que l'autre va être en mesure d'accepter et d'évaluer, voire idéalement d'apprécier à sa juste valeur. L'échange, passant par la médiation d'une monnaie ou d'une règle, d'une valeur d'échange, est une transaction qui ne modifie pas le statut de la chose donnée ou celui des parties contractantes. Le don procède ce que l'on pourrait qualifier de transvaluation, et qui crée probablement ce que Mauss appelait « l'esprit du don » : la personnalité, la portion de soi dont on laisse trace dans l'objet du don.

Cela nous mène à reconsidérer les mécanismes de l'échange et du don comme la partie des rapports sociaux qui parviennent à poser des valeurs communes. Il ne s'agit là que d'une partie réglée, consensuelle du flux social, au sein duquel existent une infinité de situations de malentendu, d'inadéquation, d'incompréhension c'est-à-dire les situations où l'échange ne se fait pas ou mal, échoue ou ne constitue pas un critère d'appréciation pertinent. Dans ce cas, ni la conception mécaniste du social comme un ensemble de fonctions qui visent à perpétuer l'ensemble social, ni la conception symbolique qui voit dans le social une forme de communication et de langage, ni la conception interactionniste prises isolément ne suffisent à rendre la complexité des frottements et des zones d'ombres du social.

### **L'idéal holistique d'une société de l'échange généralisé**

Les « postulats échangistes » (Bazin, 1979) d'une partie de l'anthropologie française de l'après-guerre représentent l'objet des anthropologues (les sociétés primitives) comme des sociétés simples, à échange direct, à « réciprocité » : l'échange y est notamment présent sous la forme du don, relation entre personnes. « Plus la production apparaît comme une activité exclusivement "machinique", technique, matérielle, moins on la considère sous l'angle des rapports sociaux qui la qualifient, et plus il est évident que ces réalités inférieures de la "vie matérielle" ne sauraient rien avoir de commun avec la "nature de la société" ni avec la société de la nature, celle des sauvages. La sauvagerie nous révèle, en effet, que "la société" a pour "essence" ou "nature" l'échange » (Bazin, 1979 : 195-196). Dans sa version « primitiviste », l'échange semble se résoudre dans un rapport d'interconnaissance : que ce soit dans le commerce avec les voisins, avec les ennemis, avec les esprits, avec les dieux, tout du « monde primitif » serait personnalisé, subjectivé, enchanté. Le don en est conçu comme l'expression la plus pure<sup>519</sup>.

Le don n'est pas le tout de la société, ni son moteur : il est son imaginaire, l'imaginaire de la société comme échange. À ce titre, il se présente aussi comme le « sacré » de l'échange, ce qu'il ne faut pas changer de l'échange, le depositaire d'une valeur pure de l'échange. A l'échange symbolique, forme logique du social, répond et correspond le don comme imaginaire, la pureté imaginaire du don. « L'énigme du don », ne serait-ce pas l'énigme d'une conception pure de l'échange, d'un pur échange, d'une fusion totale, alors que le pur par définition ne se donne pas, ne se fusionne pas : plus encore ne se « trouve », ne se saisit jamais, n'existe pas ? Reconsidérer les notions de don et d'échange comme porteuses d'un imaginaire culturel et social, c'est également les

saisir comme processus : les placer non pas en amont du social comme origine, mais comme produit du social, fiction et projet grâce auxquels peuvent se reconstruire, se renouveler, se retisser en permanence des relations, des sens communs.

L'échange, le don, la relation, ne sont pas des réalités en soi, mais des instances imaginées ; et c'est en imaginant de nouvelles relations que l'on imagine de nouvelles communautés<sup>520</sup>. Le don est ainsi à comprendre comme imaginaire, c'est-à-dire fiction ; en cela il est adossé à l'échange, pensé quant à lui comme logique et symbolique du social. L'un et l'autre ne s'opposent pas mais s'entreproduisent, et le sacrifice dessine une articulation entre ces deux modes de la relation, du lien. Il met en scène la relation et ses ambiguïtés, le gain et la perte, la proximité et la distance, « l'esprit » et la norme, la valeur et le prix. Ce faisant, il marque les limites des modes de la relation : le fait qu'elle est aussi fondée sur l'absence et renvoie à l'irrelation, la déliaison. Cela conduit à comprendre la relation comme construction, production, négociation, fiction.

En dehors de ses définitions théoriques, le sacrifice désigne un type d'acte rituel dans lequel les catégories tranchées se brouillent, se chevauchent, s'interpénètrent. Il constitue un opérateur de transformation, et un espace-temps, un cadre négocié dans lequel on produit, par prescription mais aussi par ajustement, expérience et compétence, *du* sacrifice. Ainsi, les modes de la relation que sont le don et l'échange, ne sont pas des données ni des cadres a priori, des « catégories a priori », mais des expressions négociées et pratiquées du social : des résultats ou des produits sociaux. Entre l'imaginaire du don et l'échange symbolique, ce qui se crée dans le rituel est une forme

<sup>519</sup> « A partir du moment où, dans une société, la plupart des rapports sociaux n'existent que sous la forme et par l'instauration de liens personnels, de rapports de personne à personne, à partir du moment où l'établissement de ces liens passe par l'échange de dons qui eux-mêmes impliquent des transferts et des déplacements de "réalités" qui peuvent être de toutes sortes (femme, enfant, objets précieux, services, etc.), sous réserve qu'elles puissent faire l'objet d'un partage, tous les rapports sociaux objectifs qui forment l'assise d'une société (son type de système de parenté, son système politique, etc.) ainsi que des rapports personnels, intersubjectifs, qui les incarnent peuvent s'exprimer et se "matérialiser" dans des dons et contre-dons et dans les déplacements, les trajets qu'effectuent les "objets" de ces dons. (...) Comme les dons viennent des personnes et que les objets donnés sont d'abord attachés, puis détachés pour être de nouveau attachés à des personnes, les dons incarnent tout autant les personnes que leurs rapports. (...) A la limite, dans ce monde, il n'existe plus de "choses", il n'y a plus que des personnes qui peuvent revêtir l'apparence tantôt d'êtres humains, tantôt de choses. (...) La croyance en l'âme des choses amplifie mais aussi magnifie les personnes et les rapports sociaux parce qu'elle les sacralise. (...) Les objets se transforment en sujets, et les sujets en objets » (Godelier, 1996 : 144-147).

<sup>520</sup> Lorsqu'Anderson parle de « communauté imaginée », lorsqu'Appadurai qualifie le travail de l'imaginaire et ses usages globalisés, ils esquissent des niveaux d'analyse propres à désenclaver le fait social et culturel de ses prétendus socles historique et naturel. Nous devons être attentif à des modes de construction de la réalité sociale qui ne prennent pas pour cadre l'attachement à un territoire ou à une généalogie, mais qui recréent en permanence des territoires et des généalogies, y compris (voire surtout) dans la mobilité spatiale et temporelle. Il est significatif que la forme de devenir historique collectif que constitue l'Etat-nation leur semble à tous deux aussi « imaginaire » que possiblement dépassable. Si l'Etat-nation en particulier fait l'objet de ces critiques, c'est aussi parce qu'il est le cadre moderne d'une pensée du destin social et civilisationnel de l'homme, dans laquelle l'anthropologie s'est formée et de laquelle elle doit s'émanciper (Herzfeld, 1987 : 77-87). C'est à l'aune de ce cadre que sont élaborés et utilisés les outils méthodologiques avec lesquels on construit l'identité et l'altérité : ethnie, communauté, tradition, rituel, parenté, etc.



sociale et culturelle, un objet relationnel, une forme du lien. On choisit de déposer dans cette forme des choses, des objets, des valeurs, des gestes, des mots, qui peuvent (ou doivent) être mis en circulation.

### **Les limites du don comme sociodicée : le don existe-t-il ?**

Comme nous venons de le suggérer, le don se présente simultanément comme l'imaginaire de la société et le sacré de l'échange. L'échange est recherche de consensus, c'est-à-dire d'accord sur la valeur : sa forme épurée, le don, renvoie à un idéal d'harmonie qui devrait régir l'ensemble des rapports sociaux, humains et plus largement existentiels (avec le monde). Dans un monde où le don serait « naturel » et « premier », chaque chose et chacun serait à sa place, chaque chose et chacun serait ce qu'il est, etc. Le don comme idéal de l'échange semble ainsi tout à la fois renvoyer à un « état de nature », incréé ou originel, à une *harmonia mundi*, une sociodicée au sein de laquelle tout ferait système, toutes choses égales par ailleurs<sup>521</sup>. Cet idéal consiste à réduire au maximum les malentendus, les mésinterprétations, les « mé-faits » qui sont pourtant les plus communes des situations : lorsque l'on prend la chose pour *ce qu'elle n'est pas*, lorsque l'on prête des intentions *qui n'y sont pas*, ou au contraire lorsque l'on ne prend pas la chose pour ce qu'elle est censée être, lorsqu'on ne reconnaît pas l'intention tel qu'il aurait fallu, etc.

Le fait de voir dans le don une forme pure de l'échange est une illusion. Le don est un idéal (Lordon, 2006) qui tend à la pureté par la réduction de toutes les aspérités qui pourraient circonvenir à l'établissement de la « valeur » : comme le sacré, il entend se situer dans une sphère utopique et uchronique, acte parfait. Le don est en somme un outil d'épuration, d'assomption de la relation. Mais cette « pureté » du don n'est que théorique, raison pour laquelle il y a besoin de sa réitération. En somme, l'idéal du don n'est pas le don réel : c'est ce qui le rend à la fois facile et difficile d'accès.

Facile car on peut avoir le sentiment de tenir un invariant, une structure, une valeur absolue ; difficile car on ne peut jamais faire le partage entre le don comme forme et le don comme intention, donc entre l'idéal du don (absolu) et la pratique du don (relatif). Loin du monde idéal du don pur, il faut donc se pencher sur les ratés du don, plus encore tout ce qui n'est pas perçu, ressenti comme don, ce qui à proprement parler *ne donne rien* ou plutôt est conçu comme ne donnant rien : autant dire une partie conséquente des faits et des situations, lorsqu'aucun prérequis ne semble anticiper le don, et donc lui donner sens (sur « l'échec du don », voir Juillerat, 2001b).

---

<sup>521</sup> Un monde clos dans lequel par exemple les riches (par nature) donneraient par charité aux pauvres (par nature) qui leur rendraient par gratitude, où les « profits » s'équilibreraient naturellement, puisque l'on ne peut pas dire, dans un tel état de nature, ce qui de la charité ou de la gratitude est le plus porteur de *salut* (on peut d'ailleurs inverser le raisonnement, faisant de la charité une gratitude : « merci de me permettre de vous donner », « merci d'accepter », ou de la gratitude une charité, de telle sorte qu'il n'y a plus alors ni pauvres, ni riches...). Non pas un monde de gratuité, mais un monde d'accord, donc régi par le salut, porteur de son propre salut. Ainsi universalisé, le don peut très bien être revendiqué par des idéologies qui s'opposent par ailleurs : qu'on le « socialise » ou qu'on le « libéralise », il est toujours porteur d'harmonie. Ne pourrait-on dire qu'il est lui-même une « croyance élémentaire », réactivable à volonté : un « signifiant flottant » ?

### Une projection anthropologique

L'utopie et l'uchronie rêvées du don (comme du sacré), qui en font l'imaginaire de la société, se bâtissent en fait sur une multitude de faits, de situations, d'actes, de dispositifs, de contextes. Il y a une production du don, qui est une forme négociée d'une relation épurée, purifiée, sacralisée. Dans ses conceptions idéalisées, le don viendrait réenchanter le social. Il y aurait un « état » de pureté sociale<sup>522</sup>, typique des situations de don, donc implicitement assimilable à une primitivité, notamment économique, une candeur du don irréductible aux lectures utilitaristes. Le don apparaît ainsi comme une projection anthropologique particulière sur le social : fortement promu par les ethnologues car il entretient une sorte de relation primordiale entre nature et culture, puisant ses exemples dans des formes soi-disant « simples », « primitives », « pré-modernes », etc., le don comme fondement de l'échange devient l'aune de toute société, le « donné » invariable à partir duquel comprendre ce qui « fait humanité commune » par-delà l'histoire.

Du mouvement ternaire donner-recevoir-rendre que l'on entend généralement par « échange », on conviendra qu'il réduit la gamme de toutes les prestations observables, ne serait-ce que dans le champ particulier des pratiques sacrificielles et commensales<sup>523</sup>. Il en va de même du rapport don/contre-don : d'une part le don ne nécessite pas systématiquement de contrepartie (Godelier, 1996 : 199-200 ; Godbout, 1992)<sup>524</sup>, d'autre part ces « formules du don » relèvent d'une logique mécaniste de l'échange comme moteur du social. Or l'échange n'est, pas plus que le don, le tout de la société, mais son rituel : le moment où le social s'objective et se formalise.

Relire l'échange, c'est remettre en cause la conception de la société comme tout intégré, holistique, un tout qui, bien qu'hétérogène et contradictoire, voire conflictuel,

<sup>522</sup> Ainsi des approches « anti-utilitaristes », qui opposent un ordre moralement acceptable (celui du don désintéressé) à un ordre moralement condamnable (l'intérêt) (pour une approche à la fois compréhensive et critique, voir Lordon, 2006). « Le don existe-t-il (encore) ? » (Godbout, 1992) : la question suggère une nostalgie pour les formes archaïques, épurées, de l'échange social, dans nos sociétés marchandes. L'idée d'un état pur du social est illustrée par l'exemple de la parole : « ce sont d'abord des mots, des phrases et des discours que le sujet humain produit et échange avec les autres. Assurément, il arrive, et de plus en plus, qu'on ne parle que pour communiquer des informations ou pour donner des ordres. Mais, avant d'informer ou de viser à faire en sorte que les autres se conforment à nos objectifs, la parole est d'abord destinée à l'autre en tant qu'autre. Comme les biens précieux archaïques, elle ne peut circuler que si, entre les uns et les autres, a préalablement été créée et symbolisée la relation même qui autorise la parole – celle qui permet d'être en *speaking terms* – et se nourrit d'elle » (Godbout, 1992 : 21-22). La sorte de félicité dont bénéficie ici la parole (comme hypostase du don) provient de cette « relation » postulée comme au fondement d'un bon exercice de l'échange.

<sup>523</sup> Sans parler de l'ensemble des conduites rituelles, mais aussi, puisque nombre des théories de l'échange se situent dans cet horizon, du social au sens large.

<sup>524</sup> Là-dessus, nous sommes d'accord avec Godbout : le don renvoie au partage entre-soi, comme si rien ne distinguait soi de l'autre. Il n'y a pas nécessité du retour du don, car c'est comme si on s'obligeait à se rendre ce que l'on s'est donné. « On ne donne qu'à soi », semble être le message.

fonctionnerait malgré tout d'un seul tenant, chaque société ayant « son » mouvement propre, « son » histoire propre, « ses » tendances propres, etc. Ce qu'il faut reconsidérer, c'est l'idéal d'une mécanique sociale autorégulée, qui postule en fait ce qu'elle produit : de l'échange. Mais quel type d'échange ? Un échange en fin de compte formalisé, uniformisé, naturalisé puisqu'il est censé être la règle sociale fondamentale. Il nous faut relativiser la conception naturaliste de la société qui émane de l'idéologie de l'échange, et provient de la tendance à raisonner en termes de fait social total et de structure logique.

Si à la base du don, comme de l'échange, il y a la recherche d'un consensus, que fait-on de l'envers des situations d'échange idéal : les malentendus, l'absence de communication, les rapports de force, voire la violence ? C'est toute une vision de la société comme totalité organisée et mécanique autorégulée, une sociodicée en fait <sup>525</sup>, qu'il convient de soumettre à examen. Don et échange appellent une vision du social comme relation, mais n'épuisent pas la question des limites de la relation, de l'irrelation. Dans les actes sociaux les plus courants, il y a souvent incertitude sur la relation et sa possibilité même : « le désir de savoir ce qu'il en est de la valeur d'un inconnu et l'inconfortable récurrence du doute sur sa parole qui en résultent sont partout identiques et débouchent sur la même *demande de preuve* » (Geffray, 2001 : 73).

Le don est donc aussi affaire d'incertitude sur la relation : « l'anxiété [issue de l'incertitude sur les intentions des parties] dont parle Lévi-Strauss est habitée et traversée de part en part par le flux récurrent et indéfini de ces pensées, qui composent le fonds préalable à l'exercice universel du don » (ibid). C'est ainsi que le don et sa réponse le contre-don, loin d'être spontanés ou « purs », interviennent dans les situations où le malentendu doit être en permanence levé, où la confiance doit être créée et entretenue, mais aussi où la distance est *de facto* avalisée. Le don crée la distance qu'il vise à réduire ; il signifie déjà une relation termes à termes, une distance qu'il formule, une séparation qui nécessite réciprocité, comme dans le modèle abrahamique, qui est une alliance et non pas une fusion entre l'homme et Dieu. Il imagine une relation idéale.

---

<sup>525</sup> Lordon parle des « anthropodicées heureuses de l'*homo donator* » (Lordon, 2006 : 57).



## Troisième partie : Du rituel au culturel

### Chapitre 8 La « balkanité », entre souillure et valeur ?

#### 1) Le rituel comme formulation du changement

---

L'anthropologie du *kourban* nous mène d'une part à décrire un certain nombre de traits culturels articulés et mis en œuvre dans le rituel, d'autre part à examiner la part de ce rituel dans la qualification des cultures et des sociétés dans lesquelles il est pratiqué. Nous sommes partis du constat que le *kourban* est une tradition votive et festive pratiquée dans différents contextes religieux et sociaux, constituant un « genre rituel » polymorphe et mobilisable dans des circonstances très variées.

Dans un certain nombre de situations rituelles, il apparaît que la pratique du *kourban* permet de se situer en référence à un « monde local », dans lequel des compétences individuelles servent explicitement un but collectif, lequel peut être résumé par les qualificatifs plus ou moins précis de « tradition », « santé », « foi », « don », « bonne volonté », etc. Qu'il soit personnel (*litichen*) ou collectif (*obcht*), le *kourban* suppose des transactions entre personnes et au sein de collectifs, *via* les notions de promesse, de vœu, d'offrande, de sacrifice. Ainsi du croisement des promesses personnelles et

collectives, des *kourbani* privés et publics, dans l'espace-temps festif et célébratif.

Par ailleurs, dans les différentes modalités, les objets, les lieux, les contextes, les situations de l'échange, semblent se jouer des liens de proximité et de distance, des dispositifs relationnels. Chaque transaction est simultanément une forme d'investissement personnel et de jeu formel, de mise en scène rituelle des rapports interpersonnels. Les discours recueillis sur « le *kourban* des autres » suggèrent qu'au travers de la perception du rituel se négocie aussi un jeu de ressemblance et de dissemblance, du même et du différent, du commun et du singulier.

On a aussi tenté de souligner que le terme même de *kourban* est susceptible de multiples définitions, et de représenter une diversité d'actes, d'objets et de contextes : la relative indétermination avec laquelle le *kourban* est parfois désigné ouvre le champ à une approche interprétative des formes plurielles et intersticielles du fait rituel et ses représentations. Il nous semble en somme déceler dans les qualifications culturelles du rituel une certaine mise en forme des rapports du soi et de l'autre, qui dans le contexte balkanique soulève de multiples questions, à commencer par les conceptions floues et en même temps rigides de ces rapports.

### **Histoire, tradition, changement : le rituel entre « chaud » et « froid » ?**

Le passage de l'observation et de l'analyse d'un rituel comme le *kourban* à l'anthropologie d'une catégorie culturelle telle que « les Balkans » appelle une mise au point. Comme nous l'avons suggéré au début de ce travail, la coalescence supposée du rituel au social pose un problème d'assignation mais aussi de conception du social. Il ne peut s'agir seulement de voir dans le rituel le reflet d'une société ou son hologramme, sa version condensée ou microscopique : on aurait alors de fortes chances soit de le réduire à des fonctions sociales, soit de le réduire à un modèle social ou symbolique. Dans les deux cas, demeure l'idée que la société est un tout constitué, dans lequel le rituel opère des régulations.

Le problème qui se pose est celui du caractère d'emblée pluriel de notre objet : la variété des occasions de *kourban*, la multiplicité de ses définitions, de ses pratiques, le fait qu'il présente tout à la fois des similitudes et des différences en fonction du contexte, du groupe confessionnel, des lieux mêmes de sa pratique, tout cela nous a conduit à articuler différentes échelles d'appréhension du *kourban*. Il était impossible de se cantonner à l'identification d'un modèle : à l'approche du *kourban* comme rituel devait s'ajouter l'analyse des discours qui le qualifient. Ainsi, nous avons pu voir dans le *kourban* un « genre rituel », désignant par là simultanément un type de pratique rituelle et ses qualifications culturelles et sociales.

Notre parti-pris est que l'on ne peut dissocier le rituel comme pratique des interprétations qui en sont produites, soit des multiples horizons de sens dans lesquels il se voit assigner une signification culturelle et sociale. C'est en ce sens que nous abordons le rituel comme fiction : nous avons constamment insisté sur ce caractère fictionnel (et non pas fictif) du rituel, le fait qu'il est tributaire des qualifications portées sur lui, lesquelles qualifient à leur tour ses pratiquants. La redécouverte du fait rituel dans les sociétés contemporaines, dont on a dit plus haut qu'il datait d'une trentaine d'années

(Ségalen, 1998), s'inscrit dans un mouvement plus global de mutation des cadres de pensée du social. Au travers de cette redécouverte, il s'agit en fait à plusieurs égards de la reformulation des manières d'appréhender les rapports entre individus et entre groupes sociaux dans un contexte social donné.

La notion de contemporanéité (Augé, 1994 ; Bensa, 2006 : deuxième partie) permet d'envisager ce contexte, non pas comme le produit d'une histoire causale, mais comme l'événement constitué par la co-présence toujours singulière de tous les acteurs, y compris, dans le cas d'un rituel les observateurs, les « publics », les médias, etc. Cette contemporanéité n'annule pas le rapport au passé : elle le reformule. Le rituel n'est-il pas généralement désigné comme une zone « refroidie » du social, qui est le lieu des événements « chauds » ? N'est-ce pas à ce titre d'une opposition entre formes du rapport à l'histoire, dynamiques sociales, sociétés froides ou chaudes, modernes ou traditionnelles, qu'est redécouvert le caractère inventé de la tradition, alors que la notion même de tradition a été forgée par et dans les discours de la modernité (Assayag, 2005, Herzfeld, 2004 : 18) ? Nous suggérons ainsi que la redécouverte du rituel dans les sociétés modernes s'est faite d'une certaine manière à l'encontre de la notion sociologique de rite, en reconsidérant le social, moins comme une logique, que comme une production culturelle et une forme d'historicité.

Telle qu'utilisée par les anthropologues pour rendre compte des sociétés contemporaines, la notion de rituel semble précisément située à la charnière entre permanence et changement. Le rituel est apte à recevoir de multiples significations, car ces significations modulables comptent moins que l'événement qu'il permet, soit la conversion du social et de l'histoire en rituel, en culturel. En tant que fait culturel, le rituel opère un codage des rapports sociaux : plus exactement, il opère une mise en forme culturelle dans le flux des rapports sociaux. Le rituel est à proprement parler un événement. Il n'est pas le lien privilégié d'une société à elle-même ou la démonstration de sa totalité, de sa circularité et de sa fixité, à l'instar de ce que l'on se représentait comme la rôle de la ritualité dans les sociétés dites primitives.

En cela, il est bien possible de le faire servir à une anthropologie des mondes contemporains, visant précisément les manières de faire des mondes. De notre point de vue, l'anthropologie consiste à saisir « le travail de transformation d'un univers social en une "culture" » (Bensa, 2006 : 204-205), travail incessant de formulation du monde. Il ne semble pas à ce titre que l'on puisse se passer de la notion de culture : mais il est nécessaire de la comprendre comme une fiction produite dans un contexte, comme ce « bâton témoin » (ibid., p.207) que l'on s'approprie, se transmet, se dispute, comme ce qui est tour à tour mis en circulation et conservé par devers soi. La contemporanéité est une manière de dire qu'il n'y a pas d'essence des choses et des êtres, mais des formes infiniment diverses de présence et de co-présence, qui produisent le social. La position anthropologique peut elle-même être envisagée dans la mobilité entre implication dans et explication de ce travail de transformation.

Le *kourban* est relié au culte des saints, aux cycles rituels saisonniers, aux caractéristiques symboliques associées à tel saint, tel animal, tel lieu, etc. Mais tout en faisant l'objet d'une symbolisation du monde local, il se déploie dans un espace social global en décalage avec l'idée d'un ordre des choses fixé une fois pour toutes. On ne peut

guère s'en tenir à l'opposition d'un « monde clos » et d'un « univers infini », pour qualifier ce qui serait le monde de la tradition et celui de l'histoire : cette conception témoigne d'un regard rétrospectif qui invente la tradition comme ce sur quoi ou contre quoi peut s'ériger le discours du changement et du progrès. Il faut donc admettre que la symbolisation du monde local dont le *kourban* est un des éléments relève elle-même d'un processus et d'une histoire, et non pas d'une origine symbolique quelconque ou d'un socle sur lequel s'érigerait le sens de la pratique.

Il faut parallèlement admettre que le savoir produit sur la tradition a lui-même un effet fixatif, qui donne une certaine prise sur l'événement rituel, mais ne suffit pas à saisir toutes ses occurrences. Il n'est pas certain que les pratiquants, lorsqu'ils font un *kourban* dédié à tel ou tel saint, aient en tête la vie de ce saint, ni qu'ils y croient, ou encore qu'ils aient une idée claire de la réalité des capacités d'intercession du saint : remarques triviales mais nécessaires pour s'extraire d'une visée purement symbolique sur le rituel. En revanche, ils formulent en termes rituels un certain nombre d'aspects de leur expérience vécue, qu'il s'agisse de transposer un événement dramatique en objet de foi (lorsqu'un accident devient un *kourban*), ou de représenter l'appartenance au village par un repas organisé, préparé, sanctifié et mangé en commun. Ils produisent au fur et à mesure de leur pratique ce que l'on peut appeler des valeurs qui donnent sens à l'expérience.

Il faut comprendre en quoi, dans tel événement rituel, plusieurs contextes s'imbriquent toujours continuellement : comme des niveaux de réel superposés, qui correspondent à des espaces-temps de coordonnées différentes. Dans cet ordre d'idées, des notions comme celles de survivances, voire une certaine conception de l'inconscient (comme ce qui ne prendrait pas de forme explicite, ce qui ne trouverait pas les mots pour s'exprimer) doivent être réévaluées, afin de mieux saisir ce qui s'opère dans la revendication de la tradition ou, au contraire, dans celle du changement. On peut parler d'une survivance, non pas comme de ce qui n'aurait jamais disparu depuis une sorte de scène primitive, à l'instar du meurtre du père chez Freud, et se donnerait dans sa pureté originelle pour peu que l'on sache ôter le vernis du changement (ou de la « mise sous scellé » par l'inconscient), mais à propos de faits, de mots, d'habitudes soumis à des régimes temporels spécifiques, sur un long terme, devenant ainsi coutumes, traditions, rituels.

La notion de tradition ne s'inscrirait-elle pas dans un processus de réchauffement et de refroidissement de l'histoire comme synonyme du changement ? Il ne s'agit pas alors du permanent dans le changeant, de l'éternel dans le temporel, mais de composantes culturelles affectées (selon un processus qui ne relève pas de l'objet mais de son usage social) d'un fort coefficient de permanence ou, ce qui revient au même, d'un faible coefficient de changement. Des choses soustraites, mises en marge du changement, tout comme l'échange suppose la rétention (Godelier, 1996) ; des choses que l'on pense comme exclues, pour des raisons variables, de la sphère de l'échange généralisé. Nous ne parlons pas ici d'une caractéristique de ces choses, comme un attribut, mais de la manipulation d'objets créés à ces fins : le « sacré » est par excellence un tel objet de manipulation en vue de sa soustraction au changement.

Pour Balandier, « la sociologie religieuse a montré l'opposition essentielle qui existe



entre mutation d'un côté, et religion de l'autre » (Balandier, 1971 : 90). Mais « la fixité de la religion » est elle-même un effet historique : « puisque tout le reste de la vie sociale se développe dans la durée, il faut bien que la religion en soit retirée. De là l'idée qu'elle nous transporte dans un autre monde, que son objet est éternel, et immuable, et que les actes religieux où il se manifeste, bien qu'ils se produisent à une date et en un lieu, imitent tout au moins et symbolisent, par leur répétition indéfinie et leur aspect uniforme, cette éternité et cette fixité » (Halbwachs, 1925 : 192). Cette appréhension spécifique de la durée, du temps et de l'histoire, conduit à relire la distinction bien connue entre « froid » et « chaud », non pas entre des sociétés qui seraient chaudes ou froides, mais au sein de chaque société, dans lesquelles certaines valeurs et institutions se voient mises à part du changement, sacralisées ou traditionnalisées.

Un trait commun apparaîtrait désormais dans toute société, y compris les sociétés dites modernes ou « complexes », consistant à situer hors de l'histoire effective, c'est-à-dire l'histoire se faisant, l'histoire comme changement, des portions d'elles-mêmes dès lors reconnues comme valeurs, institutions, traditions ou composantes sacralisées. Ce processus n'a cependant rien d'évident : il relève d'une construction et d'une conception du changement qui a des effets concrets sur nos schémas de compréhension. Cela nous conduit à questionner nos catégories d'appréhension des faits sociaux, surtout celles qui présentent le visage ethnologique le plus familier : en quoi le fait que le rituel est généralement étudié en fonction de ses traits récurrents, du modèle auquel il renvoie, suppose-t-il qu'on le situe dans une sorte d'œil du cyclone, de zone stable du social<sup>526</sup> (Ségalen, 1998 : 92-94) ?

En quoi le rituel est-il dès lors conçu comme un trait culturel davantage que comme un trait historique, partant une portion du social projetée hors du social comme sphère politique de ce qui fait débat, événement, enjeu<sup>527</sup> ? Comment en vient-on à désigner dans le rituel ce qui du culturel joue en un certain sens contre le social, si l'on accepte de reformuler ainsi la distinction entre *communitas* et *structure* (Turner, 1990) ? Le rituel est simultanément continuité et événement ; le procès rituel en appelle autant à la tradition qu'au changement. Régulièrement enserrés dans une interrogation sur leur double base culturelle et sociale, les rites et croyances dits populaires sont constitués en de véritables points d'articulation entre la *communitas* et la *structure* : « le critère de différenciation de la religion populaire reste double : spécificité culturelle d'une part, différenciation sociale de l'autre » (Isambert, 1982 : 74)<sup>528</sup>. Le rituel est lui-même, dans sa fixité, une formulation et une forme sociale du changement.

## Symboles et signifiants flottants

---

<sup>526</sup> Une zone que l'on jugera d'autant plus stable qu'elle est entourée de turbulences, par exemple la fameuse « transition » en Bulgarie.

<sup>527</sup> Par exemple, pour Sahlins, mais aussi pour Bourdieu, dans la ligne d'une socio-anthropologie marxiste, l'ordre économique : « dans la culture occidentale, l'économie est le lieu principal de la production symbolique. Pour nous, la production de marchandises est en même temps le mode privilégié de production et de transmission symbolique » (Sahlins, 1980 : 262). Il conviendrait bien sûr de resituer cette analyse dans son contexte, mais il me semble qu'elle n'a pas perdu beaucoup de sa réalité...

On peut formuler l'idée que le rituel se cristallise en un modèle à partir du moment où il entre dans la catégorie des symboles flottants, dégagés d'enjeux sociaux concrets, susceptibles de recevoir plusieurs acceptions simultanées, de faire transiter des significations multiples, éventuellement opposées, bref de *métasignifier*. Sa signification est suffisamment abstraite et figée pour qu'il soit investi, sans risque de perdre cette signification en quelque sorte consensuelle, d'un grand nombre de significations particulières. Il convient donc de saisir d'abord le rituel au présent, son « ici et maintenant », ce qui donne sa forme à son « passé » postulé, ce qui formule ou refabrique son sens : « rien n'est *survécu* dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente » (Schmitt, 1976 : 946).

La tendance à raisonner en termes de survivances<sup>529</sup> apparaît comme un moyen de réordonner une matière rituelle disparate, en sélectionnant d'emblée ce qui semble devoir être crédité d'une récurrence, échapper en quelque sorte à l'arbitraire de l'événement<sup>530</sup>. Bien loin de désigner des choses fondamentales ou éternelles, les dites survivances apparaissent donc plutôt comme des marges, des limites, des zones où l'histoire est effectivement plus « froide » ou plutôt refroidie. Elles témoignent de la tradition comme d'une énergie fossile qui ne renvoie pas à une signification précise, mais à des pratiques, des ordres comportementaux sur le sens desquels la plupart des gens ne statuent d'ailleurs pas (au grand dam de l'ethnologue !) <sup>531</sup>, ou plutôt qui supportent le changement et s'y adaptent précisément parce qu'ils admettent plusieurs significations simultanées, parce qu'ils permettent un jeu sémantique suffisamment flou pour se passer d'une inscription symbolique forte, dotée d'une charge sociale polémique.

Alors que les théories essentialistes voient dans les survivances des phénomènes particulièrement stables et profonds, on pourrait être tenté d'en penser l'exact contraire :

<sup>528</sup> Commentant l'évolution d'une science de la religion populaire en Italie, et l'adoption d'une opposition dialectique entre religion populaire et religion savante, Isambert note que le champ culturel devient le « terrain de rencontre » entre histoire et ethnologie : « le concept de "religion populaire" se constitue alors sur un plan purement culturel, ce qui signifie que les critères sont à chercher ici, non dans la classification sociale des sujets (...) mais dans l'organisation des représentations populaires » (Isambert, 1982 : 73). Ce qui n'empêche pas de déceler derrière ce rapport dialectique des enjeux sociaux tels que ceux qui ont longtemps conduit à assimiler religion populaire et contestation sociale. Il n'en demeure pas moins que ces tentatives d'ébranler les conceptions fixistes du rite comme du mythe conservent souvent l'épithète « populaire » derrière « religion » : si différenciation sociale et spécificité culturelle il y a, c'est en regard d'une norme, d'un centre, d'un pouvoir. Comme si le simple fait de la prendre pour *objet* sanctionnait cette religion comme *populaire*. Cette spécificité et cette différenciation sont donc encore le travail d'un regard extérieur, analytique : ainsi énoncées, elles échappent encore à ceux qu'elles désignent, et sur lesquels on écrit. La croyance du « peuple » reste un mince refuge face aux certitudes du pouvoir et du savoir.

<sup>529</sup> Dont on a vu qu'elle pouvait recevoir de multiples implications autres que celles qui touchent le domaine des croyances et des rituels, mais qui dessine plus généralement le travail de culturalisation consistant à mettre en lumière des traits spécifiques tels que l'honneur ou le clientélisme dans le domaine méditerranéen.

<sup>530</sup> Sur ce plan, l'expérience ethnographique, telle que Piette (2003) la présente, reste spécifique : elle est elle-même une expérience pratique des pratiques.

ce qui survit, c'est ce qui n'a pas ou plus de signification précise, pas de profondeur, mais qui propose une surface sur laquelle peuvent s'inscrire à loisir une multitude de pratiques sociales. Les rituels remplissent entre autres cette fonction. Paradoxalement l'invariant, l'originel ou l'authentique seraient le « variable » par excellence : modulable, reformulable, relatif, neutre. Une ethnologie non essentialiste du fait rituel suggère que ce n'est pas le rituel qui affecte les groupes et les personnes qui le pratiquent, mais l'inverse : ils projettent sur le rituel ce qui les affecte (les événements, la naissance, la mort, la maladie, l'accident...). Pour pousser la métaphore de la projection, le rituel serait un écran sur lequel est diffusé le récit de ce que les gens vivent, ont vécu ou souhaitent vivre. Il s'agit dès lors de pointer la relation entre la « fixation de l'invariant », le travail instituant à l'œuvre dans tout rituel, et cette « variabilité » des conditions concrètes du rituel.

La fameuse distinction, bien insatisfaisante, entre « sociétés à histoire chaude » et « sociétés à histoire froide », gagnerait ainsi à être reformulée autrement que comme une opposition<sup>532</sup> ou un partage tel que celui qu'établit Sahlins entre « sociétés "chaudes" et sociétés "froides", développement et sous-développement, sociétés "avec" et "sans" histoire, grandes et petites, en expansion et en stagnation, colonisatrices et colonisées » (Sahlins, 1980 : 265). Chaque société est à la fois chaude et froide (Augé, 1999 : 20-21), ou plutôt chaque société dispose de foyers de chaleur historique, de frottements dus au changement, une chaleur qui décroît au fur et à mesure que l'on approche des zones froides de la-dite société, où sont précisément reléguées les « survivances ».

Comme de Certeau décrivait l'histoire telle que conçue par les sociétés dites modernes comme une écriture apposée sur les sociétés dites traditionnelles (de Certeau, 1975), on devrait considérer ces dernières comme des sociétés reléguées aux marges froides de l'histoire dominante des premières, davantage que comme des sociétés intrinsèquement froides : leur « froideur » apparente serait même plutôt la preuve qu'elles ont subi des réchauffements historiques considérables, des mutations brutales et souvent

<sup>531</sup> L'ethnographie d'un rituel comme le *kourban* n'a la plupart du temps rien d'une expérience limite, luxuriante ou extraordinaire au sens propre. Elle consiste en de nombreux temps morts et des exégèses locales ou personnelles souvent « minimalistes » : on n'y dit rien, on ne sait pas grand-chose du rite, on est bien embarrassé des questions. Les observations de Pascal Boyer à propos des différents régimes de vérités qui entrent en collision dans l'enquête ethnographique nous sont utiles pour saisir les multiples quiproquos qui parsèment le terrain : « certains énoncés qui pour l'ethnographe sont *nécessairement vrais* ne semblent pas tenus pour tels dans la plupart des sociétés traditionnelles ; d'autre part, une procédure traditionnelle engendre des vérités qui pour la plupart des anthropologues sont *nécessairement fausses* » (Boyer, 1986 : 315). On pourrait de même s'appuyer sur l'analyse d'Yvonne Verdier de l'œuvre de Thomas Hardy, notamment lorsqu'il écrit qu'« un spectacle traditionnel se distingue d'une reconstitution en ceci qu'il est redonné à date fixe, avec une absence d'entrain telle qu'on s'étonne qu'il soit maintenu (...) ». Il parle plus loin de la « nécessité intérieure » qui s'impose aux acteurs du rituel, du « détachement » comme « marque véritable par quoi reconnaître (...) une coutume authentique de sa contrefaçon » (Verdier, 1995 : 117).

<sup>532</sup> La défense qu'en fait Laburthe-Tolra n'est pas convaincante, conservant l'idée de sociétés-blocs, « anciennes » ou « modernes » : « toute société est entraînée dans l'histoire et change, mais certaines en prennent conscience et l'acceptent ; d'autres veulent l'ignorer » (1998 : 29). C'est négliger les rapports de force évidents qui président à la conception du changement en question : non seulement en situation coloniale, mais au sein d'une même société, entre groupes munis d'un accès différent au pouvoir de décréter le changement et la tradition, d'en tirer légitimité, de s'y soustraire, etc. Dans les pays ex-socialistes, tout partisan d'un changement de régime était évidemment « contre-révolutionnaire »...

irréversibles, des chocs thermiques en quelque sorte. Dans le choc de leur « rencontre »<sup>533</sup>, les sociétés modernes ont déplacé l'histoire des sociétés traditionnelles, les réchauffant brutalement sur certains plans, les refroidissant tout aussi brutalement sur d'autres plans, énonçant peu à peu ce qui est moderne et ce qui est traditionnel, décrétant un sens de l'histoire, celui des « dominants » (Wachtel, 1971 ; Saïd, 2000)<sup>534</sup>.

Plutôt que parler littéralement de sociétés chaudes ou froides, on devrait chercher à comprendre les processus d'interaction (chaleur) ou de rétention (froideur) culturelle qui transpercent toutes les sociétés dans leurs rapports, et ne laissent de côté aucun domaine de la vie sociale. La notion de tradition est issue de ce rapport au temps qui prend place dans le présent, et qui désigne des régularités ou des ruptures, des stances ou des catastrophes, des zones de mobilité ou des aires de repos. Ce que l'on désigne comme traditionnel n'est potentiellement rien d'autre que ce qui est perçu comme dégagé de toute implication significative dans les rapports sociaux, les situations les plus quotidiennes, les interactions courantes.

Ce qui ne veut pas dire que la tradition (comme le patrimoine) se construit en dehors des enjeux sociaux et n'est pas traversée par eux, bien au contraire, mais qu'elle est construite sur l'ambition de s'y soustraire, par contraste avec la menace que représenterait pour elle le changement. Ces rapports sociaux, situations et interactions ne peuvent se voir dégagés de leur signification politique par le pouvoir de régulation de la tradition (qui contient aussi l'habitude et le rite), qui n'est pas un savoir gelé, une fonction hibernante, mais une réaction. Ainsi, la peur la plus explicite d'une « ethnologie d'urgence », celle de voir les traditions disparaître, est-elle finalement la moins fondée : les traditions s'inventent d'autant plus vite qu'elles s'estiment menacées.

### **Le frottement des « cultures » et de la « société »**

Bien qu'il soit porteur des dangers que l'on sait, l'ethnonationalisme dans les Balkans ne doit pas être appréhendé comme un phénomène de retour en arrière, mais comme un mode actuel de construction du politique en réponse à un modèle statonational en crise, voire en ruine dans le cas ex-yougoslave. « Dans sa simplicité, dans sa radicalité classificatrice, l'ethnicité constitue un mode d'appréhension de la réalité qui est éminemment adapté à la modernité » (Gossiaux, 2002 : 189-190) : ainsi de la revendication démocratique, constamment agitée pour justifier les affirmations particularistes. Il en va semble-t-il de même de l'appartenance religieuse, qui permet de revendiquer et d'autodéfinir sa différence. On observe plus largement une fascination du

<sup>533</sup> Qu'il faut se garder de penser comme un événement unique, localisé dans le temps, mais que l'on peut considérer comme un événement de longue durée, c'est-à-dire dont le potentiel d'inédit et de radicalité n'est plus un instant mais un processus.

<sup>534</sup> Le processus inverse existe aussi, qui atteste de l'impact de ces sociétés sur celles qui les dominent institutionnellement et pratiquement ; un impact souterrain peut-être, parce que confiné par des jeux de domination macrosociaux ou rendu imperceptible par l'imposition d'une norme conforme au pouvoir, mais dont il semble qu'il se manifeste d'autant plus visiblement dans le contexte actuel d'accroissement des mobilités. A prendre l'exemple de la question devenue centrale des migrations, dans le contexte de mutation de l'espace communautaire européen et de modification rapide des frontières, on se rend compte que l'histoire ne se « refroidit » ni ne se « réchauffe » aux mêmes endroits qu'il y a ne serait-ce que quinze ans.

culturel dans les sociétés contemporaines, qui y voient en même temps leur réalité enfouie et leur limite.

L'affirmation de modes de reconnaissance individuels et collectifs basés sur la différence (et sa prétention à la cohérence), se fait en résistance, voire à l'encontre de critères d'appartenance administrés par l'Etat et ses institutions, au sein d'un espace social théoriquement plan et unitaire. Lorsqu'elle ne sert pas à des antagonismes entre identités s'excluant mutuellement dans la concurrence pour la légitimité et le pouvoir, elle introduit la possibilité de la pluralité des appartenances, souvent insupportable aux administrations. Elle implique une critique radicale de la société comme totalité, et une vision de la société en pointillé, comme espace fluide qui n'est défini ni par des frontières nationales, ni par des critères d'état-civil.

Le mouvement global de constitution de larges communautés culturelles fait suite notamment à la décolonisation, l'accroissement des mobilités mais surtout leur structuration comme un mode social propre et viable, qui implique des pluriappartenances, des appartenances transitives, des inscriptions transnationales ou encore des transappartenances. Elle contraste avec les multiples désaffiliations constatées dans les sociétés statonationales, où les métarécits totalisants, tels que celui de la nation, apparaissent artificiels. La mobilité, l'ubiquité, le mouvement supposent la construction d'autant de récits qu'il y a de parcours, des récits personnels qui empruntent à des récits collectifs sans s'y dissoudre.

Le champ de recherche mais aussi de description ouvert par ces mutations redéfinit en profondeur les pratiques et les projets de l'anthropologie. Ce sont en fait des modes sociaux particulièrement favorisés et valorisés dans les sociétés modernes, largement expérimentés par leurs propres ressortissants, qui postulent la possibilité de circulation (Tarrus, 1992) dans un espace social sur lequel rien n'empêche par ailleurs de redessiner des territoires culturels (Raulin, 2000). La concomitance d'une circulation sociale accélérée sur des échelles multiples (où le national n'est qu'un échelon parmi d'autres) et d'une inscription culturelle prononcée (des « quartiers », mais aussi des réseaux), ne serait-il pas l'effet des postulats libre-échangistes qui traduisent avant tout l'idée que la mesure de la société est celle des parcours individuels qui s'y déroulent, économiquement, socialement, politiquement ?

Ces parcours sont loin de s'effectuer dans la désaffiliation culturelle, qui supposerait l'arrachement de l'individu au groupe, et des individus purement atomisés sur une scène sociale et ne dépendant que d'eux-mêmes<sup>535</sup>. Au contraire, comme il est fréquent que l'individu se projette dans un groupe d'origine (voire une « communauté imaginaire » au sens d'Anderson), au sein duquel il est perçu comme une composante familière, dont il est un sujet complet, ce sont des collectifs entiers qui circulent, qui se constituent aussi en fonction des circonstances (se marie-t-on au pays ou sur place ?), qui peuvent aussi disparaître (se fondre dans un ensemble plus vaste) ou s'éclater (dans des migrations de deuxième ou troisième degré). Ce fait de mobilité est probablement le plus propice à dérouter les bases de l'Etat-nation (Appadurai, 2001). En tout cas, l'individu ne s'y pense

---

<sup>535</sup> Ce qui serait probablement le plus conforme à ce que Weber décèle dans l'éthique protestante « idéale », mais est loin de constituer le cas le plus courant.

pas, ou plutôt ne se vit pas comme sujet pur et abstrait (à la manière du citoyen de la déclaration des droits de l'Homme), ce qui supposerait qu'il soit affranchi de tout contact interpersonnel, mais dans l'interdépendance avec ceux qui partagent plus ou moins son monde : tous ceux qui, de près ou de loin et selon des degrés variables, entrent dans son équation personnelle et le constituent comme personne, au même titre qu'il contribue à les constituer comme telles.

Une approche multivariée du fait rituel, selon ses degrés d'investissement par l'individu et la collectivité et ses degrés d'intensité, dans la mesure où il prend place comme un espace-temps circonscrit dans lequel se croisent une multitude de parcours et d'attentes, permet peut-être de saisir ce contexte. « Les relations entre modernité et globalisation religieuse » (Beckford, 2001) tiennent fortement à l'emboîtement des logiques circulatoires qui « réchauffent » le champ global du religieux, et des logiques territoriales que l'on pourrait coupler avec le travail « refroidissant » de la tradition : le « croire moderne » est simultanément soumis à des tendances centrifuges et centripètes. Certains genres rituels s'avèrent peut-être plus propices à servir de réceptacle à cette double logique : le cas du *kourban*, tout aussi transposable dans des situations événementielles inédites (achat d'une voiture neuve, départ à l'armée, inauguration d'un magasin...) que réinscriptible dans la continuité d'un quotidien communautaire réitératif (*Kourban Bairam*, *kourban* patronal, *kourban* nominal à *imenden...*), en fournit une illustration.

## 2) Le « modèle de coexistence » bulgare : une « balkanité » présentable

---

### Du stigmaté à la revendication

La dimension pluriconfessionnelle du *kourban* semble incontestable : à ce titre, elle est souvent prise à témoin de la spécificité historique et culturelle des Balkans. Situer le *kourban* comme point de contact entre les confessions et les traditions religieuses contribue à requalifier le rituel et les groupes qui le pratiquent : plus précisément, la requalification balkanique du *kourban* sert simultanément une requalification culturelle des Balkans. Comme nous l'avons vu, la référence au fond commun vétérotestamentaire participe de la rhétorique de la coexistence, mise en avant en Bulgarie comme la part positive de la longue expérience des cinq siècles du joug ottoman (Zhelyazkova, 1996 ; Ts. Gueorguieva, 1996 ; Stantchéva, 1995).

Par-delà les appartenances religieuses, qui ont pris dans les Balkans une signification nationale au cours du processus d'émergence des identités nationales et de revendication d'indépendance des peuples en tant que nations, ce « genre rituel » témoignerait d'une dimension pluriconfessionnelle, plurinationale, pluriethnique, reflétant la réalité locale des rapports de cohabitation, de reconnaissance, voire de coopération, entre différentes communautés partageant un espace commun. L'origine du mot *kourban* <sup>536</sup> suggère cette dimension transversale, prise à témoin d'une réalité culturelle spécifique, à la frontière entre religions, entre traditions, entre groupes culturels, entre passé et présent, etc. Elle s'avèrerait particulièrement flagrante dans les zones de peuplement

mixte (par exemple les Rhodopes), où la société locale repose sur une interdépendance de ses différentes composantes, mais aussi, significativement, dans des régions isolées et à dominante rurale.

Le paradigme de la coexistence semble à la fois inscrit dans une tradition du regard sur soi-même comme « balkanique », tradition notamment illustrée par des œuvres littéraires telles que *Le pont sur la Drina* d'Ivo Andric, et un objet de recherche<sup>537</sup> et de valorisation politique relativement récent, dans le cas de la Bulgarie. Il s'inscrit dans une attention nouvelle portée à la variété des composantes culturelles de la société bulgare, et contribue à une lecture qui ne passe pas par le seul prisme de l'historiographie nationale classique, celle à partir de laquelle s'est édifiée la nation bulgare moderne.

Ce paradigme témoigne d'une modification du regard porté sur le soi et l'autre, et d'une tentative de considérer la différence culturelle et confessionnelle comme un facteur social positif, après avoir été longtemps vu comme un mal endémique, sous la forme d'une « hétérogénéité » bien peu adaptée aux exigences modernes de l'Etat-nation. L'idée négative d'une « balkanité » négative car mixte, mélangée, impropre au nouvel ordre politique issu des Lumières, est vue comme une construction moderne et occidentalocentrée : « ce n'était pas la complexité ethnique per se, mais la complexité ethnique dans le cadre de l'Etat-nation idéalisé qui mène à l'homogénéité ethnique, induisant le conflit ethnique » (Todorova, 1997 : 128)<sup>538</sup>.

En ce sens, la balkanité constitue une catégorie historique et politique, mais aussi un imaginaire foncièrement moderne, posant la question de la construction des nations et des peuples issus de la désagrégation de l'Empire ottoman en termes d'accession à un modèle de civilisation conçu comme universel : « les histoires nationales – jusque très récemment – présentaient le passé comme le triomphe inévitable et entièrement mérité de la Nation sur ses ennemis. Plus récemment, une désillusion à l'égard du nationalisme a suscité une nostalgie pour le temps de l'empire ; une nouvelle tendance dans l'historiographie ottomane emphatise la coexistence ethnique et religieuse sous le règne des Sultans, et tourne l'empire en un genre de paradis multiculturel avant la lettre. Mais la version lustrée du règne ottoman n'est pas tant une amélioration qu'une rectification de l'ancienne négativité » (Mazower, 2000 : 15). La balkanité introduit du particularisme dans l'universalité : en ce sens elle pose avec acuité la question, typique des mouvements de construction nationale issus des Lumières, des rapports entre culture et civilisation, et des

<sup>536</sup> Ainsi que nous l'avons dit, il signifie avant tout « offrande sacrificielle », mais son champ sémantique implique une conception élargie du sacrifice, puisqu'on appelle aussi *kourban* l'offrande elle-même, la mise à mort, le repas, les dons de nourriture, et l'ensemble de la fête qui accompagne le rituel. Le *kourban*, ce n'est donc pas seulement le sacrifice, mais tout un ensemble rituel qui l'englobe, ce qui en fait une pratique « complexe », qui intervient dans de nombreuses occasions rituelles et qui s'insère dans une trame symbolique et sociale.

<sup>537</sup> Voir les travaux de l'*International center for minority studies and intercultural relations' foundation* de Sofia, un centre de recherche indépendant également doté d'une publication bimensuelle, *Ravnovesie* (Equilibre).

<sup>538</sup> « It was not ethnic complexity per se but ethnic complexity in the framework of the idealized nation-state that leads to ethnic homogeneity, inducing ethnic conflict ».

contradictions inhérentes (et parfois tragiques) à l'aspiration universaliste à la nation (Gellner, 1989 : 12).

« D'une manière générale, la référence balkanique est de retour ; après la fin de la guerre froide, elle devance de loin des piliers identitaires comme la slavité ou l'orthodoxie » (Ditchchev, 2001 : 333). Elle constitue une échelle de compréhension des destins nationaux singuliers et des mutations rapides des sociétés concernées dans une perspective historico-culturelle commune. L'idée de coexistence entretient un lien fort avec la notion de balkanité, qu'elle transforme en une catégorie présentable : la « banalisation d'une balkanité européenne » (Ragaru, 2002 : 144) constitue une réponse à la question de la multiethnicité ou de la multiconfessionnalité des Balkans, qui sert, depuis que se pose la « question d'Orient », de repoussoir ou de spectre à l'Europe « communautaire » drapée dans l'universalisme et la modernité, et qui va de pair avec l'idée que les peuples balkaniques seraient situés différemment sur l'échelle de l'histoire et de la géographie de l'Europe. Bien que puisant le plus souvent ses exemples dans le champ de la vie quotidienne et de la tradition, soit dans un ordre posé comme en retrait de l'histoire événementielle, la coexistence a donc une portée politique explicite, à la fois au présent comme gage d'européanité, et au passé comme mode de relecture de la nation bulgare dans son environnement régional.

Il s'agit d'une manière de comprendre positivement les enjeux identitaires du passage de l'empire ottoman aux Etats-nations, de la logique impériale à la logique nationale. Concernant la lecture de l'histoire de la « Turquie d'Europe », des coupures heuristiques sont pratiquées entre « balkaniques » et « occidentaux ». D'une part, les premiers estiment considérer pleinement les aspects dramatiques, affectivement ressentis, du joug ottoman tandis que les seconds insisteraient sur la tolérance ottomane à l'égard des différentes confessions (Ts. Gueorguieva, 1996 : 151). D'autre part, on oppose parfois la tradition de coexistence entre les groupes culturels dans les Balkans à la situation des « minorités » en Europe occidentale et centrale<sup>539</sup>.

On peut suggérer que la relecture de l'histoire des Balkans par le prisme de la coexistence consiste à forger une « balkanité » assumée et présentable, mise en débat au sein du monde scientifique non seulement bulgare, mais balkanique et européen (Zhelyazkova, 1996 : XII). La « balkanité », qui a longtemps semblé l'abcès que cherchaient à guérir les récits nationaux, le malheur singulier de ces peuples et ces nations, semble aujourd'hui pouvoir constituer entre eux un point commun, un trait de culture (voire de civilisation) transposable dans l'Europe communautaire, comme un « point de dialogue » entre ces peuples et ces nations, qui serait aussi une forme de « présentation de soi » valorisable vis-à-vis des « autres Européens » (y compris les ethnologues, Givre, 2004) : une « fierté » et non plus une « honte » (Colovic, 2005).

Le modèle bulgare de la coexistence ne consiste pas à rendre relatives les

---

<sup>539</sup> Ainsi, à l'époque ottomane, les Bulgares perçoivent les Tsiganes comme une part intégrante de leur monde culturel, bien que sous l'étiquette de « l'autre » : « ce genre de relation avec les Tsiganes se différencie radicalement de la situation de l'Europe centrale et occidentale à la même période historique (...). Ce modèle "traditionnel" de la relation aux Tsiganes passe rapidement au second plan et perd son rôle moteur lors de la période du nationalisme moderne, i.e. lorsque l'idée nationale bulgare naît et se développe » (Maruchiakova, Popov, 1993a : 210-211).



appartenances confessionnelles ou communautaires mais à les articuler comme composantes de la société, corps constitués au sein d'un cadre général. Cet accent mis sur le repérage des transactions et des relations intercommunautaires et interconfessionnelles, constitue l'envers anthropologique d'une histoire mélangée, complexe, « indigeste » si l'on peut dire. L'inscription temporelle de cette coexistence doit donc elle-même être spécifiée : elle semble concerner au premier chef l'histoire populaire, comme opposée à l'histoire politique. Comme on l'a vu, c'est davantage le quotidien que l'histoire événementielle, fortement polarisée autour des remous et des crises, qui permet de la saisir : elle est censée témoigner de formes sociales stables, anciennes voire typiques d'un état pré-national. Une balkanité d'avant la balkanisation.

A cette temporalité correspond une échelle sociale, ancrée dans un temps et un espace localisés (ville, village, région...), où des structures marquées par le temps long se seraient adaptées aux divers bouleversements de l'histoire : un temps immuable que le fait rituel, par son caractère répétitif et localisé, s'avère apte à symboliser. Défini comme provenant d'une même matrice religieuse et/ou culturelle, témoin de traditions locales devenues communes, le *kourban* renverrait à une sorte de « mémoire longue » qui déploie son propre rythme indépendamment de l'histoire officielle et événementielle (Zonabend, 1980), et qui inclut la mémoire de la présence des « autres » (Grecs, Turcs, Arméniens, Pomaks, Juifs, Tsiganes, Valaques...), une mémoire que le rituel permet de répéter, de rejouer périodiquement. L'une des fonctions du rituel est de réinstaurer un « ici » et un « maintenant » conçus à la fois comme un « épicycle » et un « toujours », un espace et un temps où se conjuguent le changement et la continuité (Krâstanova et Bokova).

Mais suggérant la fixation de traits, enfermant les parties en présence dans leurs « identités coexistantes », l'idée de coexistence recèle aussi le danger du fixisme : valoriser la tradition face à l'histoire, le culturel vis-à-vis du politique, la communauté dans la société. Les sphères dans lesquelles se déploie la coexistence sont ainsi décrites comme un « monde mixte » qui constituerait une force de résistance à une société homogénéisante : « le monde mixte se perçoit et s'expérimente lui-même comme différent d'une société dans laquelle – parce qu'elle ne connaît pas et n'obéit pas au système de coexistence – menace les régulations dans la vie quotidienne de chaque individu et de tous les groupes » (Ts. Gueorguieva, 1996 : 154). Ce « monde mixte » s'apparente à une forme de culture populaire. Présentée comme une des caractéristiques positives du pays, la coexistence interethnique et interconfessionnelle est devenue un modèle de présentation de soi (*self presentation*) : il s'agit d'un argument politique vis-à-vis de la communauté internationale, un « label bulgare » dans les Balkans, y compris face aux pays voisins ou ce que l'on en dit<sup>540</sup>.

En affirmant et mettant en avant des systèmes de relations négociées entre groupes ethniques et religieux, hérités d'une histoire multiséculaire, ce modèle donne au pays un visage unifié par-delà ses différentes composantes, mais dans un sens bien différent du discours national, qui tend quant à lui à gommer les différences. En mettant l'accent sur la

---

<sup>540</sup> L'ex-Yougoslavie déchirée, la Grèce qui refuse à ses populations musulmanes une réelle citoyenneté, la Roumanie en proie à des revirements nationalistes ou néo-communistes, la Turquie menacée par l'intégrisme, etc.

coexistence, il ne s'agit pas seulement de définir des registres d'appartenance ethnique ou religieuse, mais d'affirmer un modèle de société transcendant les identités religieuses ou culturelles particulières. Ce discours, qui vient neutraliser la mixité, réinvente positivement la « balkanité » : « l'invention est ici utilisée pour changer les rapports sociaux, et cela passe bien souvent par un travail de renversement des stigmates négatifs en images positives » (Dimitrijevic, 2004 : 13).

C'est aussi une opération culturelle et politique de séparation et d'assignation qui, du point de vue stato-national, contribue à mettre de l'ordre et de l'identité dans la multiplicité des communautés, des localités, des mobilités culturelles. Cette présentation de soi en termes de coexistence répond à une connaissance de soi (*self knowledge*, au sens d'Herzfeld, 1987) quant à elle marquée par une conception traumatique de la mixité. La coexistence est le contraire de la mixité, du mélange, tous ces états intermédiaires, flous, imprécis, que l'on veut éviter parce qu'ils seraient trop « balkaniques », à l'instar des exemples pomak ou valaque (Gossiaux, 2002 ; Nicolau, 2003 ; Pekic, 2002 ; Tsibiridou, 2000, 2005 ; Krâsteva, 1998) : en exaltant le respect des spécificités, en séparant clairement (par la religion, le folklore, les coutumes, la langue, etc.) les « unités culturelles » en présence, on cherche à neutraliser les dangers supposés de la mixité ou de la promiscuité.

### L'ambiguïté du multiculturalisme

Le paradigme du « modèle de coexistence » est certainement porteur d'une nouvelle manière, volontariste, d'aborder la question de la diversité culturelle et confessionnelle : en n'accordant aucune prééminence à une communauté aux dépens des autres mais en mettant au contraire en lumière leur co-construction autant que leurs préjugés mutuels, il constitue un argument fort contre les rhétoriques de la pureté ethnique, religieuse ou nationale. Dans un contexte de redéfinition européenne de l'identité nationale, nous pourrions dire qu'il aspire finalement à « civiliser la balkanité ». Mais ne risque-t-il pas par ailleurs de la figer dans une vision culturaliste accordant une place spécifique aux notions de tradition et de communauté<sup>541</sup> ?

La rhétorique de la tolérance<sup>542</sup> ne transforme-t-elle pas une question politique en valeur culturelle : « s'il n'y avait pas de conflit ethnique, ce n'était pas à cause de la "tolérance" mais parce qu'il n'y avait pas de concept de nationalité parmi les sujets du Sultan, et parce que la chrétienté mettait l'accent sur la "communauté des croyants" davantage que sur la solidarité ethnique » (Mazower, 2000 : 15) ? La tolérance constitue aussi un argument politique qui sert à se « moraliser » en se « civilisant » : « la

---

<sup>541</sup> Il contribuerait même, le cas échéant, à une « débalkanisation » qui se traduit par le refus, souvent pour des raisons « modernistes », d'inscrire le problème des relations sociales entre groupes d'appartenances différentes dans le champ politique, en renvoyant ce problème à un modèle en quelque sorte « traditionnel » et « naturel », que les instances politiques et administratives n'ont plus qu'à superviser et gérer.

<sup>542</sup> L'idée d'une « tolérance » du peuple bulgare envers les minorités, notamment lors d'événements tragiques (accueil de réfugiés arméniens victimes du génocide de 1915 ; opposition à la déportation des Juifs lors de la seconde guerre mondiale – même si plus de 10.000 seront malgré tout déportés, Todorov, 1999), fait l'objet d'une « institutionnalisation » (Royet, 2002).

valorisation de la tolérance passée peut aussi s'accompagner de certaines falsifications historiques et finir elle-même par constituer une arme de guerre, surtout quand il s'agit de s'en attribuer le mérite exclusif »(Bougarel, 2002 : 55), les valeurs universalistes et humanistes faisant l'objet d'usages particularistes et culturalistes.

Les approches en termes de coexistence constituent une stratégie de réappropriation positive des stigmates imposés aux Balkans. L'une de ces stratégies consiste à montrer que la « balkanité » n'est pas la « balkanisation » : tandis que cette dernière serait un processus social et politique, en fonction de bases culturelles, la première serait un état culturel, qui inclut un certain système social et politique. Alors que « le terme balkanisation a vu le jour à la suite des guerres balkaniques et de la première guerre mondiale » (Todorova, 1997 : 121) et comme une menace pour l'Europe occidentale (Dérens, 2000 : 11), la balkanité suggère l'existence d'un modèle culturel stable et positif : il s'agit de substituer aux allodésignations négatives, une autodésignation positive.

En cela, elle procède, à l'échelle des Balkans, de la même manière que lorsqu'il s'agit, pour un groupe ethnique, de renverser un stigmaté en atout. De même qu'aux allodésignations « valaque » ou « tsigane » on entend substituer les autodésignations « karakatchane » ou « rom », la « balkanité » est l'envers assumé et volontariste de la « balkanisation ». Elle n'est donc ni une identité, ni un état, mais le fruit d'un discours, d'une stratégie narrative : une fiction de soi.

L'idée d'un modèle de coexistence soulève ainsi plusieurs problèmes : son inscription dans le champ du religieux et du traditionnel en est un. En effet, on a coutume de relire, derrière la coexistence, les rapports entre musulmans et chrétiens, et ce sous au moins deux formes : les relations du *rûm millet* (la communauté chrétienne en général) aux autorités ottomanes ; et surtout les relations des populations bulgares aux populations musulmanes.

Le recours aux qualificatifs « chrétien » et « musulman » n'aide pas à clarifier cette problématique : elle est censée renvoyer à un état prémoderne, donc ancrer le modèle de la coexistence dans l'histoire au long cours de la domination ottomane. Il n'est pas facile de savoir de quels christianismes (orthodoxe, uniate, voire arménien, populaire ?) et de quels islams (sunnite, alévite, confrérique, populaire ?) il s'agit (sur la variété de l'islam dans les Balkans, Norris, 1993). Le tout est alors renvoyé à des « traditions », au christianisme et à l'islam populaires, et à la vie quotidienne.

Ce faisant, les notions de coexistence, de « compatibilité » et/ou « incompatibilité », courent le risque de figer un « multiculturalisme » balkanique (Agelopoulos, 2000). Elles n'aident pas à se distancier de stéréotypes présumés immuables, enfermant les groupes ethniques et/ou confessionnels, Turcs, Bulgares, Tsiganes, etc. dans leurs identités « coexistantes ». Or le plus souvent, les identités sont assignées, mais aussi connues de façon superficielle, la distinction n'étant pas toujours bien faite, par exemple pour les chrétiens orthodoxes, entre Turcs, Tsiganes musulmans et Pomaks (Ts. Gueorguieva, 1996). L'affirmation d'un système pluriséculaire de coexistence entre chrétiens et musulmans est en partie une projection sur la multiplicité ethnique et confessionnelle de catégories empruntées aux constructions nationales modernes.

Le discours de la coexistence ne peut pas à proprement parler être présenté comme

une catégorie qui aurait traversé le temps depuis le début de la période ottomane, voire avant : il puise son sens, ses fonctions symboliques et sociales dans la problématique de la construction de la nation bulgare moderne et des nations « balkaniques » en général. Si la communautarisation est un des effets de la création des notions de nation et d'Etat-nation, il semble illusoire de puiser dans un passé défunt un modèle contemporain, sauf à attester de formes de « survivances », ce qui ne laisse pas de poser problème. Il y a donc deux illusions dans la « balkanité » :

- l'illusion d'une balkanité négative, intrinsèquement souillée par l'orientalité,
- l'illusion d'une balkanité positive, « restauration » ou survivance d'un état prémoderne.

La coexistence ne doit probablement pas être pensée comme modèle, mais davantage comme situation, car on peut simultanément penser « l'autre » comme voisin, parent, membre d'une autre religion, collègue de travail, etc. L'autre n'existe pas en soi, mais dans les multiples figures qu'on lui prête. De même, l'« hétérogénéité culturelle » n'est pas un « handicap » en soi, mais le devient dès lors qu'elle est pensée dans le cadre d'un modèle politique et social qui la perçoit comme telle (Todorova, 1997 : 128). Enfin, les relations entre personnes et groupes revendiquant ou se voyant assigner des « appartenances », ne sont pas seulement religieuses, mais linguistiques, économiques, sociales, politiques. Les traditions religieuses, les constructions ethniques ou nationales, les statuts sociaux sont autant de cadres de l'expérience sociale, travaillés, combinés, détournés en fonction de la situation, pour se situer et situer les autres.

C'est donc plus largement la question des modes de construction et des rapports du soi et de l'autre qui se pose, question que nous tenterons d'appréhender à plusieurs niveaux, notamment en fonction d'un rapport entre proximité et distance, intérieur et extérieur, ce que Balandier désigne comme les dynamiques « du dedans » et « du dehors » (Balandier, 1971), si l'on entend aussi par là la manière dont les sociétés produisent en permanence leurs propres registres du soi et de l'autre, de leur spécificité vis-à-vis d'autres sociétés et de leur diversité interne. Nous nous intéresserons alors à la construction et la reconstruction de ces registres au travers de la catégorie de « balkanité » telle qu'elle nous semble notamment être abordée dans la Bulgarie d'aujourd'hui.

### 3) Balkans, balkanisation, balkanité

---

#### L'autre de l'Europe ?

Nous partons de l'idée que le terme de « Balkans », inventé pour qualifier les Etats-nations nouvellement créés au sud-est de l'Europe avec la disparition de l'Empire ottoman, est une allodésignation, une ascription, une « identité assignée » (Gossiaux, 2002 : 97). Il qualifie l'émergence, dans une région orientale ou orientalisée du fait de la présence ottomane, d'un processus historique assimilé au monde moderne occidental. « Les Balkans » sont ainsi un phénomène moderne, qui suit l'émergence en Europe de la

conception de l'Etat-nation comme entité indivisible formée d'un peuple, d'une nation et d'un Etat <sup>543</sup>, et de l'idée d'une marche de l'histoire universelle comme accession à l'indépendance nationale. Elle s'élabore en fonction d'un « récit de soi » européen, qui localise dans la partie sud-orientale du continent un « autre » dangereux : « le facteur primaire et le plus essentiel dans le problème [de la question d'Orient] est la présence, encadrée dans la chair vivante de l'Europe, d'une substance étrangère. Cette substance est le Turc ottoman » (Marriott, cité par Mazower, 2000 : 13 <sup>544</sup>).

Ce récit fait de la Turquie d'Europe une contradiction, et des peuples qui l'habitent les otages du conflit entre européanisation et orientalité. Deux conceptions du soi se superposent, entre *self presentation* européenne et *self knowledge* orientale (Herzfeld, 1987), qui relèvent de catégories imposées par un métarécit historique forgé sur le modèle européen des Lumières. Orientalité et balkanité entretiennent des relations étroites et nuancées : il ne s'agit pas seulement de projections, mais de modes classificatoires en fonction desquels cette « Europe balkanique » se pense et se désigne elle-même, par le biais des « orientalismes internes » (Todorova, 1997).

En bulgare, le terme *orientalchtina* (orientalité) apparaît en même temps que le projet national (Lory, 1985) : désignant la part proprement ottomane de la société bulgare moderne naissante, il constitue une spécificité, une tendance à la fois combattue et cultivée. L'orientalisme étant indissociable de l'occidentalisme, les élites cultivées mais surtout marchandes, ou plus généralement urbanisées <sup>545</sup>, donc accessibles à des modes de vie modernes et sensibles aux différents registres de mobilité (géographique, intellectuelle, sociale...) qu'implique l'urbanité (le rapport à la nouveauté, au voyage, au déplacement, à l'ascension ou la régression sociale et culturelle), définissent par importation les critères de la culture vis-à-vis de la « simplicité » <sup>546</sup>, de la modernité face à la tradition, mais aussi de l'autonomie (nationale) par rapport à l'hétéronomie (impériale).

<sup>543</sup> Ce dont le nationalisme se veut la formulation la plus radicale : « le nationalisme est une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques et, en particulier, que les limites ethniques au sein d'un Etat donné (...) ne séparent pas les détenteurs du pouvoir du reste du peuple » (Gellner, 1989 : 12).

<sup>544</sup> « The primary and most essential factor in the problem [of the eastern question] is the presence, embedded in the living flesh of Europe, of an alien substance. That substance is the Ottoman Turk ».

<sup>545</sup> Ditchev (2000) suggère que l'urbanité bulgare révèle une sorte de duplicité constitutive : procédant de « l'imitation », elle relève avant tout de la volonté de paraître conforme à une image légitime, « socialement correcte » du soi (ainsi de la gestion de l'orientalité lors du passage de la ville impériale ottomane à la ville nationale bulgare, Lory, 1985). Entre *self-presentation* et *self-knowledge* (Herzfeld, 1987), cette « duplicité » sous-entend que l'on s'estime au fond d'une autre « nature » : une dialectique de l'être et du paraître décelée dans la politique rituelle du régime socialiste (Petrov, 1997), mais qui relèverait plus généralement d'un système identitaire « commutatif », dans lequel il est possible d'opérer des choix identitaires stratégiques et conjoncturels.

<sup>546</sup> Le terme *prost* (« simple »), d'un usage très courant en Bulgarie, sert souvent à qualifier les mœurs villageoises, et plus généralement l'état de toute personne « rustre », ne faisant pas montre des critères de culture, d'éducation, de goût, de distinction des gens « civilisés ».

Si la balkanité est une étiquette posée de l'extérieur par les grandes puissances sur la défunte Turquie d'Europe, l'*orientalchtina* est une distinction interne à la société bulgare, l'effet d'un « orientalisme interne » (Todorova, 1997) ou d'un « colonialisme interne » (Peckham, 2004), qui vise à identifier cette part orientale, pour mieux s'en distancier. Ce n'est donc pas seulement depuis l'Occident, mais dans les sociétés balkaniques elles-mêmes que s'établissent des lignes de frontière. La balkanité, synthèse d'européanité et d'orientalité, est produite de l'extérieur et de l'intérieur<sup>547</sup>. Parce qu'elle est simultanément stigmatée et imaginaire, extérieure et intérieure, l'orientalité continue à y jouer comme une frontière malléable entre *self-presentation* et *self-knowledge* (Herzfeld, 1987)<sup>548</sup>.

Le mot *balkan*, signifiant montagne en Turc, est lui-même porteur de cette marque orientale. Il est certes utilisé, en Bulgarie comme ailleurs, pour qualifier une spécificité culturelle régionale, l'appartenance à cette Europe sud-orientale, mais dans les conversations courantes il faut admettre qu'il sert davantage à désigner la *Stara Planina* en particulier ou la montagne en général. C'est donc le sens premier du mot qui est le plus fréquemment utilisé : le terme *balkan* est peu usité dans le langage courant au sens qu'il a dans les discours politique, médiatique et scientifique.

Ainsi, ces dernières acceptions sont le résultat d'une allodésignation, depuis l'Occident et dans les discours savant ou politique. Avant le XIX<sup>ème</sup> siècle, le terme « Balkans » n'est employé que sporadiquement pour désigner une région qui apparaissait jusque-là sous des appellations variées, selon les caractères que les voyageurs, savants et diplomates lui attribuaient. Si « Turquie d'Europe » fait son apparition sous la plume du géographe français Ami Boué au cours des années 1830, contribuant à qualifier une aire géographique et culturelle mais aussi politique (Todorova, 1997), le qualificatif de « Balkans » s'impose à mesure que l'Empire ottoman laisse place aux nouveaux Etats nationaux.

Alors que l'on passe des empires, austro-hongrois et surtout ottoman, aux Etats-nations, ces termes accompagnent une reconfiguration historique : ils donnent une identité à ce territoire. *Balkan* devient le nom géographique de la chaîne Stara Planina, avant de désigner toute la péninsule. Contrairement à ce que pourrait laisser penser sa signification littérale, cette désignation n'est pas neutre : « depuis le tout début, les

---

<sup>547</sup> « The exotic was not only an extraneous, colonial other, against which European authority was defined ; it was also an internal category that marked out differences within Jebb's "organically composite nationality" » (Peckham, 2004 : 48).

<sup>548</sup> Il y a de nombreux paradoxes dans cette « balkanité » : le premier est qu'elle sert tout autant à fustiger qu'à exalter une sorte d'« identité collective » dans laquelle on se reconnaît ou pas en fonction des circonstances. Le cas grec est révélateur : il s'agit d'un pays fortement tourné vers la célébration d'un passé prestigieux qui lui permet souvent de se poser en fondateur de la civilisation de l'Europe (via la notion de démocratie notamment) : la Grèce serait donc européenne de plein droit. D'un autre côté, la Grèce revendiquant une spécificité liée à son histoire plus récente, à l'orthodoxie et à sa position balkanique, dénonce régulièrement l'ingérence des grandes puissances, y compris européennes, comme le déclencheur des problèmes de la région : de ce point de vue, c'est donc un pays « balkanique ». Enfin, il est couramment estimé que leurs voisins volent aux Grecs leur histoire et leur prestige, et qu'il faut défendre la grécité ou l'hellénisme contre un danger balkanique multiforme (pour le cas macédonien, il est assimilé au slavisme, Danforth, 1995). En fonction du contexte, la Grèce est européenne, balkanique ou grecque !

Balkans étaient plus qu'un concept géographique » (Mazower, 2000 : 4). Intrinsèquement porteuse du contexte de sa création, elle décrit, comme par défaut, une région d'Europe à nommer car en cours d'invention, pointant ainsi une sorte de *vacuum* géopolitique.

On a pu parler du « trop plein d'histoire » dont souffriraient les Balkans, et qui serait à l'origine des crises de la région, chaque pays essayant de faire coïncider cette histoire démesurée avec des espaces trop étroits. Mais c'est aussi des « vides » dans une histoire définie par ses « manques », au regard de la logique de l'Etat-nation (manque de continuité nationale, linguistique, religieuse, historique) qu'il s'agit : comme si les Empires déclinants avaient laissé un tableau ethnique et historique en mosaïque (Ditchev, 2001 : 331).

Du point de vue des « Grandes Puissances », ce sont les phénomènes de morcellement des Etats, des peuples, des groupes ethniques et confessionnels qui caractérisent d'abord les Balkans et qui en font une zone-frontière instable et conflictuelle, souvent qualifiée de « poudrière de l'Europe ». Le réagencement de cette mosaïque au profit de projets nationaux antagonistes passe par la recherche ou la création de registres de continuité gommant les aspérités et remplissant les « blancs » : ainsi des échanges de population qui touchent tous les pays des Balkans, à des degrés variables, entre la fin des luttes d'indépendance, dans la deuxième moitié du XIXème siècle, et la deuxième guerre mondiale. Dans de nombreux cas, les populations « revenues » dans le giron national, souvent après plusieurs siècles, sont mises à contribution pour peupler les confins.

L'unification linguistique est une autre manière de remplir les « vides » dans la « langue nationale », à l'instar de la *katharevousa* grecque, imposant une norme linguistique issue du grec classique sans tenir compte du grec populaire, tandis que le serbo-croate est le fruit d'un arbitrage entre une multitude de variantes linguistiques (Gossiaux, 2002). Enfin, en termes d'écriture ou de réécriture de l'histoire, la référence antiquisante s'avérait souvent la plus apte, pour des raisons quasi-archéologiques, à ancrer le peuple dans sa terre : période classique en Grèce, héritage thrace en Bulgarie, filiation dace en Roumanie, etc.

### **Europe orientale ou Orient européen ? Ambiguïtés d'une zone-frontière**

« Balkanisation », « balkanisme », « balkanité » deviennent l'expression d'une spécificité historico-politique, en fait une sorte de « mal de l'Europe », comme si les phénomènes balkaniques avaient tendance à contaminer la civilisation européenne : c'est ainsi que lors de la première guerre mondiale on se demande si, au lieu d'une « européanisation des Balkans », on n'assiste pas à une « balkanisation de l'Europe » (Todorova, 1997 : 121-122). « La "balkanisation" serait ainsi l'antithèse violente des processus d'intégration européenne en cours » (Dérens, 2000 : 11) : la *Balkanie* serait une « autre Europe » voire l'autre de l'Europe, à cheval entre plusieurs espaces et plusieurs histoires, et dont on se délecte de l'orientalité tout en craignant ses soubresauts.

L'Europe sert de modèle auquel il faut se conformer et histoire à laquelle il faut adhérer. Entre le sujet occidental et l'autre oriental, la balkanité n'est ni véritablement le soi, ni tout-à-fait l'autre. Ainsi de la Grèce, qui se retrouve dans la position particulière d'une culture centrale car fondatrice, mais d'une société périphérique parce que marquée

au coin de l'orientalité (Herzfeld, 1987). Ni vrai Occident, ni vrai Orient ? Les Balkans sont souvent décrits comme un faux Orient, « un nouvel orient trompeur, artificiel, qui a délibérément rompu avec son passé et renoncé à son ancien héritage » (Todorova, 1997 : 125).

Installant ce qu'elle décrit dans une position floue entre orient et occident, la catégorie de « Balkans » porte en son principe la question de l'hétérogénéité, du mélange, et de la mixité, précisément tout ce contre quoi cherchent par ailleurs à s'édifier les-dites nations balkaniques, et probablement les nations en général. En effet, la création du sujet national passe par la sélection de traits supposés intrinsèques, en d'autres termes la recherche d'une pureté qui atteste de sa cohérence. Instrument idéologique d'épuration du soi, le « peuple » devient le dépositaire naturel de l'ordre culturel sur lequel la nation entend s'ériger.

Or, en rappelant l'hétérogénéité, voire en la thématissant, la notion de balkanité contredit en permanence ce travail d'inclusion et d'exclusion, d'intériorisation et d'extériorisation, que l'on voit à l'œuvre dans la construction des nations balkaniques. Elle renvoie sans cesse à ce qui est la hantise des idéologies nationales, et qui se présente sous la forme d'une double altérité : une altérité de l'extérieur (des nations voisines mais différentes) et de l'intérieur (les composantes culturelles multiples de chaque nation). A la « balkanité » des autres (les voisins) s'ajoute sa propre « balkanité » (l'hétérogénéité culturelle et confessionnelle des nations en question).

Le terme « balkanique » reflète la tentation d'instaurer une distinction entre « nous » (les Européens) et « eux » (les autres de l'Europe), de lire ou relire l'histoire des Balkans comme « européenne » ou pas, de se dire ou pas européen (dans le cas serbe, voir Colovic, 2002 : 39-47). Ainsi, « Balkans », comme marquage de plusieurs frontières historiques, politiques, culturelles (entre orient et occident, islam et chrétienté, tradition et modernité, mais aussi sauvagerie et civilisation, l'autre et le soi, voir Colovic, 1999-2000) reste une catégorie préformée qui doit être interrogée. En qualifiant les Balkans comme « zone-frontière », on ne fait pas que décrire des objets ou des faits, par exemple des communautés ou des pratiques ; on ne se contente pas d'identifier des « cultures » ou des « histoires » balkaniques et leurs relations ; on les situe implicitement ou explicitement les unes par rapport aux autres en fonction du degré de proximité ou de distance à l'Europe.

C'est un tel jeu de frontières qui pousse Kundera à voir dans l'Europe centrale « un occident kidnappé » (Kundera, 1983), par l'identification de « l'Europe centrale » comme cadre historique et culturel à « l'Europe de l'est » comme cadre politique. Son propos est de repousser la limite de « l'orientalité » au-delà des frontières de l'Europe centrale, autrement dit en partie dans les Balkans ; c'est en déplaçant cette frontière qu'il entend réhabiliter, ou réinstaurer l'Europe du centre en la séparant de l'Europe de l'est et en la situant le plus possible à l'ouest.

Ce réagencement des frontières, en les déplaçant de telle sorte que l'on se retrouve du bon côté<sup>549</sup>, est l'un des aspects du poids actuel de l'Union Européenne, qui a des effets sur les demandes implicites des institutions politiques, lorsqu'il s'agit d'analyser les transitions en cours et d'évaluer les capacités d'intégration européenne de sociétés



jugées politiquement orphelines. Ce n'est donc pas un hasard si les jeux de frontières (modification, contestation, institutions, réinstitutions) sont répandus dans les Balkans (voir *Balkanologie*, 2002).

Ce « mal des frontières » est tout à la fois présenté comme s'il s'agissait d'un phénomène exogène causé par les intérêts des « Grandes Puissances » impérialistes, et d'un vice endogène, une sorte de plaie intime régulièrement rouverte (irrédentisme, confins territoriaux au statut national flou comme en Macédoine, mythologies de la « grande nation »<sup>550</sup>, spectre de l'ethnisation et de la déprise nationale comme au Kosovo). Il a souvent conduit à des projets nationaux maximalistes : fonder la nation moderne et son avenir sur un moment temporaire (et révolu) d'extension maximale, un prétendu apogée du peuple et de son territoire, un espace culturellement plein.

De fait, si l'Europe tient un discours sur les Balkans, les Balkans disent quelque chose de l'Europe, d'un imaginaire européen centralisateur et civilisateur<sup>551</sup>. On a pu voir dans les Balkans une question existentielle posée à l'Europe : si le cas de l'ex-Yougoslavie a pu être perçu comme l'expression d'un retour des Balkans en Europe, n'est-ce pas à proportion du déchirement d'un pays qui, de par sa forme territoriale, sociologique et historique, semblait réunir une multitude de qualités illustratives d'un modèle de nation européenne « mixte », synthèse du romantisme et du rationalisme<sup>552</sup> ?

Le « yougoslavisme », la théorie de l'unité d'une nation composée des peuples sud-slaves autour du noyau serbo-croate (Gossiaux, 2002), pouvait incarner le double rêve d'un peuple d'Europe et d'une Europe des peuples. Quoiqu'elle relève d'un contexte fort différent<sup>553</sup>, l'expérience fédérale yougoslave d'après-guerre semblait à l'avenant : communisme non-aligné et modéré respectant l'intégrité des peuples, volontarisme historique et modernisation rapide sans prôner la destruction de formes de vie

<sup>549</sup> Ainsi du rejet de la « balkanité » par la Croatie et la Slovénie, sur des bases religieuses, économiques, historiques, etc. et de l'affirmation de leur « occidentalité » vis-à-vis de l'« orientalité » serbe (Mestrovic, 1993). L'éclatement de la Yougoslavie est alors présenté comme la restauration de frontières historiquement plus « naturelles », et l'histoire fédérale (pourtant bien réelle) comme une parenthèse artificielle.

<sup>550</sup> Dont chaque pays a produit sa version : le *natchertanie* serbe, la *megali idea* grecque, le rêve bulgare des trois débouchés maritimes (mer Noire, Adriatique, Mer Egée), etc.

<sup>551</sup> Herzfeld (1987) commentant Steiner suggère que l'Europe, en s'incarnant dans la notion de civilisation, puisant dans différentes strates reconnues comme participant d'un mouvement continu (la Grèce, Rome, la chrétienté, les empires, la Renaissance, la Révolution française, l'impérialisme colonial, etc.), a remplacé la vertu morale par l'excellence culturelle.

<sup>552</sup> Entre l'exaltation du *Volksgeist* par Fichte et Herder et « l'humanité européenne » chère à Husserl (1976). Sur l'opposition entre romantisme et rationalisme comme héritage de l'*aufklärung*, et son influence dans la construction des projets politiques modernes, notamment dans le contexte allemand, voir la deuxième partie de Barret-Kriegel (1989). Michael Jeismann (1997) apporte un éclairage spécifique à cette problématique au travers de l'affrontement du modèle français et du modèle allemand de la patrie.

<sup>553</sup> La « seconde Yougoslavie » (...) allait tout naturellement répudier le modèle centraliste qui avait échoué, au cours des deux décennies précédentes, à unifier le pays » et laisser la place à une « conception de la Yougoslavie comme somme d'entités nationales » (Gossiaux, 2002 : 85-86).

traditionnelles.

« L'idée yougoslave » relevait-elle d'une forme d'idéal cosmopolitique européen des nations, répondant par ailleurs à la question : comment accéder à la modernité sans briser l'écheveau culturel hérité de l'histoire ? Comment changer dans la continuité<sup>554</sup> ? Si « la tragédie de l'ex-Yougoslavie est aussi l'échec du modèle de l'Etat-nation appliqué aux Balkans » (Todorova-Pirgova, 2001 : 287), la « rebalkanisation » devient alors l'expression d'un déchirement du « cosmopolitisme européen » (pour le cas de Sarajevo, voir Dimitrijevic, 2002).

### 4) La mixité, ou comment les Balkans sont devenus... balkaniques

---

Les dimensions multiconfessionnelles et pluriethniques sont l'une de ces frontières ambiguës, car aptes à recevoir des connotations multiples et contradictoires, supposant d'un côté une sorte d'état de mixité considéré comme la cause des maux qui frappent les Balkans, renvoyant de l'autre à une tour de Babel autorégulée, menacée de destruction par la manipulation politique des identités. Elles réapparaissent sous des formes elles-mêmes ambivalentes : si la notion de « purification ethnique » renvoie à une « impureté » supposée, les expressions de « dialogue entre les cultures » ou de « modèle de coexistence » peuvent aussi s'avérer problématiques lorsqu'elles suggèrent la préexistence d'isolats culturels tranchés dont il faudrait favoriser le contact. La conception balkanique d'une harmonie des peuples, des ethnies, des confessions repose moins sur le métissage que sur la coexistence, la négociation permanente de la proximité et de la distance : la coexistence constitue une coprésence qui ne vaut pas coalescence.

Si la mixité a longtemps été considérée comme l'expression de la négativité balkanique, elle semble susciter aussi, et de plus en plus, des élans nostalgiques voire identitaires, lorsqu'il s'agit de retrouver, sous la forme de la tradition de coexistence, les vestiges d'un monde ancien, révolu, dans lequel on savait notamment vivre côte-à-côte. C'est ce que suggère le film *Sled kraja na sveta* (1998<sup>555</sup>) tiré de l'œuvre d'Angel Wagenstein (2002), qui se déroule à Plovdiv et met en scène un juif d'origine bulgare revenant d'Israël dans ce pays qu'il a dû quitter par la faute des communistes. Le héros voit la Bulgarie d'aujourd'hui comme un pays livré aux mafias et largement occidentalisé

<sup>554</sup> On a pu voir dans le cas ex-yougoslave une ré-historicisation consistant à défaire l'héritage récent pour remettre les nations en marche, comme s'il était possible de revenir à un état antérieur. Cette « question européenne » des Balkans l'une des raisons pour lesquelles les « leçons de l'histoire » sont si fréquemment invoquées à leur propos : en expliquant le présent par le passé, on cherche aussi, dans un jeu de miroirs souvent déformants, à expliquer « leur » présent par « notre » passé et « notre » présent par « leur » passé. Prenant le cas de la Bosnie, Bougarel pointe certaines des questions mutuelles posées entre Europe et Balkans : « [l']instrumentalisation des concepts d'ethnicité et de citoyenneté relève moins d'une "balkanisation" de la modernité politique européenne qu'elle ne relève les apories de l'"européanisation" des sociétés balkaniques » (Bougarel, 1996 : 91). On ne parvient pas tout-à-fait à « penser » les Balkans, parce que le terme même est porteur des contradictions d'une Europe qui d'ailleurs ne parvient pas toujours à se « penser » elle-même.

<sup>555</sup> « Après la fin du monde », Ivan Nichev, coproduction bulgare-grecque-allemande, 1998, d'après Abraham le poivrot d'Angel Wagenstein.

après avoir été ruiné par les communistes : « Après la fin du monde », cela veut dire que le monde, comme lieu habitable, comme composante de l'intimité du héros aussi, est révolu et a laissé la place à la dictature politique ou à l'ultralibéralisme, deux formes de « sauvagerie moderne ».

Ce film nostalgique présente en somme l'irruption de la politique au milieu de la culture et des cultures ; il critique la « modernité » en général, qu'elle soit communiste ou néolibérale, qui a détruit la tradition et une sorte de *pax balcanica* basée sur la coexistence. Il véhicule l'idée d'une pureté intrinsèque des peuples et des cultures, vivant naturellement en harmonie tant qu'on ne les « mélange » pas artificiellement. Une pureté malheureusement corrompue par des forces extérieures : l'idéologie, le progrès, la politique<sup>556</sup>. A plusieurs reprises dans le film, la mémoire de l'unité des peuples au sein d'une Bulgarie « originelle » est brutalement effacée : un campement de Tsiganes évacué, un cimetière musulman rasé par des bulldozers ou bien la maison d'un photographe grec livrée aux flammes.

Ainsi mise en récit, la coexistence est l'équivalent d'un état originel corrompu par la politique et la modernité, et la « balkanisation » comme déchirement du tissu interculturel est présentée comme un phénomène politique extérieur aux peuples balkaniques, comme l'envers négatif de leur « balkanité » positive. Pourtant, les Balkans, et l'idée de « balkanité », ont longtemps été pensés comme une sorte de souillure européenne<sup>557</sup>, souillure fascinante conférant à l'orientalité une capacité d'altération des « valeurs » occidentales. Au discours de la souillure peut répondre celui de l'aliénation, impérialiste, moderniste et maintenant communiste, exorcisme des démons locaux.

Elisabeth Claverie, enquêtant en Bosnie-Herzégovine, relève que les discours polarisés sur la multiethnicité occupent le front commun d'une extériorisation du mal qui n'a de cesse de prouver la pureté préservée de l'intériorité : « “on s'est toujours détesté” alternera constamment avec “on s'est toujours bien entendu” (...). Mais il y a un point d'accord : les uns et les autres allègueraient comme cause de cette suite de conflits sanglants dans l'histoire du pays des responsabilités *extérieures*, une harmonie intercommunautaire *toujours* brisée par les “complots externes” » (Claverie, 2003 : 14).

Michael Herzfeld se sert de la catégorie de *pollution* comme d'un modèle suggestif dans le domaine de l'anthropologie de la Méditerranée, y compris dans la manière dont l'aire méditerranéenne a été constituée en domaine d'étude par les anthropologues, qui pose à la discipline un problème de fond : « dans les termes de l'idéologie de l'eurocentrisme, en même temps la source et l'ennemi de l'anthropologie moderne, la Grèce est symboliquement à la fois sacrée et souillée (*polluted*). Elle est sacrée en ce

<sup>556</sup> C'est d'ailleurs l'instituteur, le lettré proche du peuple, un personnage qui dans l'historiographie bulgare symbolise traditionnellement le progrès et la renaissance, qui sert d'agent à tous ces maux qui frappent le pays : séduit par le communisme dont il pense la brutalité nécessaire pour faire triompher un bien supérieur, il devient un idéologue prônant la destruction de l'ordre traditionnel, avant de réaliser son erreur.

<sup>557</sup> Et ceci dans les deux sens de l'interprétation de Douglas, qui voit une analogie entre sacré et souillure. Ainsi de la valorisation d'une « âme balkanique » dont la pureté serait menacée par la civilisation corruptrice : voir la critique de Daniele Salvatore Schiffer par Ivan Colovic (1999-2000).

qu'elle est l'ancêtre mythique de toute la culture européenne ; elle est souillée par la tache de la culture turque – tache que l'Europe de la fin du Moyen-âge et de la Renaissance regardait comme incarnation de la barbarie et du mal » (Herzfeld, 1987 : 7).

Il est évident que cette idée de pollution n'apparaît qu'à mesure qu'elle est construite comme telle par les discours de la pureté sur lesquels s'édifient ces métaphores du soi collectif que sont les nations et leur essence, le peuple (pour la Grèce, voir Herzfeld, 2004 : 6-11). L'accession à la modernité, telle que représentée dans l'idée de la nation constituée en Etat indépendant, met le peuple en redécouverte de lui-même devant l'alternative agonistique entre liberté et aliénation, intériorité et extériorité. Ainsi, l'esprit national désireux d'indépendance doit avant tout faire face à l'extériorité, quelle qu'elle soit, ce qu'illustrent fréquemment les discours de la grandeur nationale : « Levski entendait mener la lutte sans quartier contre le despotisme asiatique par l'action indépendante, sans le concours de forces étrangères » (Figures du panthéon bulgare, 1971 : 124). Les processus de renaissance impliquent une forme de purification nationale, touchant toutes les composantes de l'ethnonation fraîchement réunifiée : la langue, le territoire, la religion, les coutumes, l'éducation, etc<sup>558</sup>.

Comme élément rhétorique, cette souillure a donc l'avantage paradoxal de suggérer une sorte de sentiment de la pureté introuvable mais/et immuable en son fond, vision de soi tragique à la fois constamment combattue et perpétuellement célébrée<sup>559</sup>. Mais la mixité n'a pas toujours été synonyme de pollution : elle a aussi engendré des personnages mythiques transnationaux parce que liminaux ou frontaliers, à l'instar de Krali Marko (Cuisenier, 1998 ; 2001), qui n'est pas sans nouer, dans ses pérégrinations, des liens intimes avec diverses figures de l'étranger, ou en Grèce la figure de Digénis Akritas (Lacarrière, 2001 ; Odorico, 2002), le héros des confins (signification littérale du terme *akritas*), né d'une union entre une Grecque et un Arabe (*digénis* signifie « de double race »). Ces héros prénationaux témoignent d'une mixité révolue, confuse, et au demeurant aisément réappropriable dans le sens qui convient le mieux politiquement : ainsi la figure de Marko est considérée tout autant en Bulgarie, en Macédoine et en Serbie comme partie intégrante du patrimoine national (Gossiaux, 2001 : 468).

<sup>558</sup> Gossiaux (2002 : chapitre 4) sur la fixation d'une langue serbo-croate intégrant les variantes dialectales. La *katharevousa* grecque est un exemple fameux de création d'une langue antique rénovée, qui ne servira pourtant jamais à la communication courante. Pour un exemple de construction nationale d'une filiation religieuse institutionnalisée, voir Séraïdari (2001). Les trois hiérarques patrons des écoliers (Basile le Grand, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze) sont célébrés comme des ancêtres éducateurs, qui plus est des saints éducateurs. Ce lien spirituel et filial est garant de la continuité nationale, et fonde le caractère sacré de sa transmission par l'école : « la transsubstantiation d'une société patrilinéaire en culture nationale, de l'héritage en héritage, est véhiculée par la dramatisation des premiers partisans intellectuels de l'indépendance grecque en tant qu'"enseignants de la nation" – l'esprit conduisant le sang » (pp.141-142). L'éducation de la nation suppose de concevoir la nation elle-même comme éducation, et permet de tisser une métaphore quasi-familiale de l'histoire nationale sanctifiée. Cette métaphore familiale s'illustre abondamment : les trois hiérarques sont appelés « *pappoudès* » (grands-pères), tout comme les icônes des *Anasténaria* ; en Bulgarie, on appelle parfois Dieu « *diado gospod* », etc.

<sup>559</sup> Comme dans ces chansons qui relatent le sacrifice des jeunes femmes menacées par l'envahisseur, ou comme dans *Vreme razdelno* (Dontchev)

## Mixité et pureté : laver la souillure ethnonationale

Si la notion de renaissance nationale s'appuie en partie sur l'affirmation d'une intériorité vacillante et éternelle et sur l'idée d'une nation-joyau enserrée dans un écrin d'impureté, d'altérité, d'extériorité, elle met également en scène la nécessaire reconquête de cette intériorité par les produits de la mixité : les « nationaux » extérieurs, émigrés, habitués au contact avec la « civilisation », consciences déracinées (Danova, 1992). Il faut des agents frontaliers pour identifier et mener à bien ce projet de reconquête : ce sont notamment les classes bourgeoises émigrées qui engendreront de tels « révolutionnaires », cosmopolites, politisés et surtout éduqués, des personnalités qui témoignent de la « liberté de mouvement et de pensée possible pour des Chrétiens éduqués et mobiles dans ce *commonwealth* orthodoxe balkanique » (Mazower, 2000 : 56-57).

Les nations balkaniques se construisent d'ailleurs en partie grâce à un « parrainage international » (Thiesse, 1999 : 83-103) dans lequel les affinités culturelles se mêlent aux visées géopolitiques : c'est le cas du soutien russe à « l'émergence d'un sentiment national bulgare » (ibid., p.100). La mobilisation des populations d'un côté et le travail de reconnaissance internationale de l'autre témoignent de cette production simultanée de la conscience nationale comme sentiment intérieur et discours extérieur. « Libération » (*osvobodjénié*), « renaissance » (*vázrajdane*) : les termes dans lesquels l'histoire est dite sont lourds des références modernes qui accompagnent le discours de la nation. La « renaissance » à soi-même se fait par la libération de l'Autre, sur tous les plans : l'autre des frontières et l'autre en soi.

La redécouverte du destin national passe par l'édification du peuple, et la réappropriation de ces outils de la culture que sont la langue, la religion, les coutumes, la généalogie, l'histoire, l'art populaire, les légendes, les modes d'expression. Cette redécouverte de l'intériorité de et par l'extérieur nécessite un travail d'éducation, d'édification, d'archéologie de la « bulgarité »<sup>560</sup>. Il s'agit de repréciser les limites entre soi et les autres : Rakovski<sup>561</sup> estime ainsi que la dégénérescence de la nation bulgare est due aux alliances politico-familiales avec les byzantins, et notamment le mariage avec les femmes grecques, facteur perfide de dissolution de la virilité bulgare (Iliev, 1998). La poésie de la Renaissance est imprégnée de cette dialectique intérieur/extérieur : les Levski, Karavelov, Botev<sup>562</sup> et autres héros fondateurs de la nation bâtissent leur projet libérateur dans une clandestinité qui se confond avec le cœur intime du Balkan, cette Stara Planina dépositaire de la flamme nationale, qu'ils parcourent et qui les cache dans leur mission secrète<sup>563</sup>.

<sup>560</sup> Processus similaire à celui qui se déroule en Grèce à partir de l'exaltation de l'hellénité, fruit de la redécouverte romantique de la Grèce classique, dont on s'attache dès lors à retrouver les survivances dans les types, les mœurs et les coutumes des autochtones. Significativement, cette redécouverte se fait de l'extérieur, à la fois par les Occidentaux et des Grecs émigrés en Europe (à Venise, en France, en Allemagne, en Angleterre...) ou situés aux confins, à l'instar des Corfiotes sous influence vénitienne.

<sup>561</sup> 1821-1867, penseur et militant politique, fondateur à Belgrade du journal *Dunavski lebed* en 1860, rédacteur d'un « projet de libération de la Bulgarie » en 1861, créateur d'une légion bulgare en 1862.

Autres figures héroïsées, sur le mode de l'empathie fusionnelle avec la forêt et la montagne qui les cachent : les fameux *haïduti*, dont les *klephtes* sont l'équivalent grec, brigands dont on a fortement accentué le rôle politique de déstabilisation du pouvoir ottoman<sup>564</sup>. Les *haïdouti* cumulent les fonctions du rebelle insoumis et de l'homme sauvage, agissant en marge de toutes lois hormis celles de la nature (leur bulgarité étant précisément fondée en nature), et en conformité avec leur instinct. Ce sont des héros ethniques ou culturels davantage que des héros civilisateurs, puisqu'ils tirent leur fonction symbolique de leur capacité de résistance naturelle à un ordre arbitraire, et non d'une fonction démiurgique de création d'un monde. On a le sentiment que la libération, tout autant conçue comme une purification, se fait à la fois de l'extérieur et de l'intérieur, par l'intellect et par l'instinct, par la culture et par la nature.

### Altérité du dehors, altérité du dedans

L'histoire mythifiée de la Renaissance bulgare (*Vâzrajdane*) est tout autant un récit de purification que de lutte politique : les héros de l'indépendance sont perçus comme des foyers, des lumières, au cœur d'un pays plongé dans l'obscurité ; la thématique de la reconnaissance et de l'édification du peuple (jusqu'à ses « sciences », Boyadzhieva, 2001) est une constante ; même les marginaux sont transfigurés en rebelles embrassant la cause nationale (Koliopoulos, 1987). De même que « les identités collectives se construisent non seulement par référence à une altérité "du dehors", mais aussi bien souvent par rapport à une altérité "du dedans" » (Formoso, 2001 : 26)<sup>565</sup>, le discours de la nation, en construisant les critères identitaires qui vont fonder l'appartenance à la nation, consiste ainsi à identifier et distinguer le soi et l'autre, à tous les niveaux, y compris en soi.

Sous l'influence des Lumières, le modèle d'une histoire nationale continue, interrompue par des accidents, d'un mouvement interne contrarié par des influences externes, transparaît dans l'historiographie de la période ottomane, conçue comme coupure dans un destin de civilisation : « vers le XIV<sup>e</sup> siècle, alors qu'à l'Occident germaient les premières graines de la Renaissance et que la Bulgarie était mûre pour la

---

<sup>562</sup> Vassil Levski (1837-1873) membre de la légion de Rakovski, il devient en 1868-69 le principal organisateur des comités révolutionnaires clandestins en Bulgarie. Arrêté en 1872 et exécuté en 1873, il est le grand martyr de la cause nationale. Liuben Karavelov (1834-1897) journaliste et écrivain, collaborateur de Levski. Hristo Botev (1849-1876) poète et journaliste, chantre de la révolution nationale.

<sup>563</sup> Ainsi de la maison dans laquelle Vassil Levski s'est caché à Karlovo, sa ville natale, devenue une sorte de musée de l'action secrète, à l'instar de nombreux autres lieux de sa clandestinité.

<sup>564</sup> Pour une approche critique de la figure du *klephte* dans l'historiographie grecque, Koliopoulos, 1987 ; Damianakos, 2003 ; sur les *haïduti* bulgares, Voillery, 1983.

<sup>565</sup> La phrase continue : « que celle-ci prenne la forme des dieux que l'on s'invente, des ancêtres que l'on honore ou des maîtres que l'on redoute » (Formoso, 2001 : 26). Par définition, le sacré sert à créer ces identités et altérités considérées comme intrinsèques : le processus de *sacralisation* se manifeste lui-même par la définition de ces identités et altérités.

nouvelle époque, les hordes ottomanes fondirent sur les Balkans pour y instaurer leur domination durant plusieurs siècles, entravant ainsi le développement historique naturel des peuples balkaniques. Les Bulgares et leurs voisins arrêtaient l'invasion ottomane en Europe et, au prix de leur liberté et de leur indépendance, préservèrent la civilisation européenne de l'ouragan dévastateur de la barbarie asiatique » (Figures du panthéon bulgare, 1971 : 5-6).

Dans l'idéologie nationale, la Bulgarie (comme peuple et comme nation) s'est formée historiquement et culturellement grâce à une *intériorité* maintenue face à des adversités qui ont régulièrement et longuement affecté son *extériorité*, son apparence. Ce jeu sur les frontières du soi et de l'autre prend forme dans un projet national singulier, réinséré dans une histoire universelle, ou plutôt réconcilié avec l'histoire universelle (en l'occurrence, celle de l'Europe) après une longue période d'aliénation.

L'histoire nationale est réordonnée, redressée, sa cohérence interne réaffirmée au sein de la civilisation universelle, dont le socialisme constituerait l'aboutissement moderniste : les « figures du panthéon bulgare » (1971) affirment une continuité explicite du khan Asparoukh<sup>566</sup> à Gueorgui Dimitrov et Vassil Kolarov<sup>567</sup>, du « fondateur de l'Etat bulgare » aux premiers dirigeants socialistes. Dans l'historiographie socialiste, l'émancipation sociale le dispute à la purification culturelle, afin que l'homme et la société coïncident dans leurs composantes ethniques, historiques, sociales, linguistiques et bien sûr politiques, puisque « l'avenir radieux » est culturellement fondé dans l'esprit national en émancipation (Ditchev, 2001)<sup>568</sup>.

En contrepoint, l'histoire pré-moderne se pense en partie comme celle de sa souillure (*pollution*, au sens de Douglas, 2001), et par différents moyens : esclavage, conversion, alliances forcées, manipulation politique, etc. qui tous font violence aux idées de nation libre, d'Etat souverain, d'indépendance nationale. Ce constat vaut pour l'ensemble des nations balkaniques, indépendamment de leurs orientations politiques. Si leur histoire résonne aussi fortement aux oreilles occidentales, n'est-ce pas que l'on y décèle avec une acuité particulière les ambiguïtés d'une conception de l'Etat-nation comme émanation et agent de la civilisation universelle ? Ces nations dont la revendication d'ancienneté constitue un enjeu primordial, et qui dans le cas de la Grèce sont créditées d'une influence fondatrice universelle, ont en quelque sorte pensé reconquérir de l'*extérieur* une pureté civilisationnelle *interne* oblitérée par plusieurs siècles de domination ottomane,

<sup>566</sup> Asparoukh (mort en 701), descendant de souverains protobulgares, a conduit sa tribu des rives du Dniepr à celles du Danube : leur installation, ponctuée par l'alliance avec les Slaves et la lutte contre l'empire byzantin, est admise comme l'acte fondateur de la Bulgarie.

<sup>567</sup> Gueorgui Dimitrov (1882-1949) est le premier dirigeant de la Bulgarie socialiste, et une figure illustre du mouvement internationaliste. Vassil Kolarov (1877-1950) est une figure centrale du socialisme bulgare.

<sup>568</sup> L'un des points d'orgue de cette histoire unifiée fut la célébration en 1981 du 1300<sup>ème</sup> anniversaire de la création de l'Etat bulgare : « le panthéon des ancêtres fut, à ce moment-là, définitivement établi. A côté des Protobulgares nomades, porteurs de l'autochtonie absolue (...) et des Slaves qui représentent le lien aux peuples frères du Comecon, le cercle de Lioudmila □ Jivkova, fille de Todor Jivkov, premier secrétaire du PC bulgare □ intronisa de plein droit les Thraces » (Ditchev, 2001 : 330).

mais jamais anéantie.

### 5) « Peuple », « nation », « religion » : métaphores de la pureté

---

#### Culture et société, peuple et classe

La « culture » comme base de la « nation » devient un enjeu essentiel, et parmi ses modes d'institution privilégiés figurent les sciences, les arts et l'enseignement. L'édification du « sujet » en général et du « sujet national » en particulier n'est plus affaire de religion, mais de culture (Danova, 1992), au travers de l'éducation comme de la diffusion de la langue bulgare (Lory, 1990 : 78). L'anthropologie y joue un rôle charnière, entre sujet, culture, peuple et nation : « l'idée de la nation compénètre l'anthropologie *du dedans et du dehors* au point que le concept-clé de celle-ci, la culture, n'a jamais été à l'abri de la réification, de la clôture et de la valorisation spécifiquement nationales qui l'environnent depuis son émergence au XIX<sup>ème</sup> siècle » (Zempléni, 1996 : 121, je souligne).

Ce processus a ses prolongements jusque dans la période socialiste, lors de laquelle l'horizon idéologique change, mais pas le projet d'une unité entre culture et civilisation, particularité et universalité. Là où le *Vázrajdaneto* (Renaissance) formulait le projet d'une nation bulgare moderne et souveraine participant de la civilisation européenne, le « socialisme scientifique » (Boia, 2000 ; Ditchév, 1991), selon une eschatologie marxiste, proposait de bâtir un « homme nouveau » au sein d'une internationale prolétaire. Dans les deux cas, le peuple est la culture, et leur science « exacte » est possible ; il incombe à l'Etat de les créer et de les administrer scientifiquement, ce dont le socialisme a été une formulation extrême<sup>569</sup>.

L'accession rapide et massive à un cadre étatique national nouveau, conçu à la fois comme renaissance culturelle, libération politique, progrès social, s'accompagne d'une mutation rapide du paysage social et de l'apparition de nouvelles « classes ». Dans ce contexte de transformation rapide et générale des sociétés européennes, en même temps que se constituent les « cultures nationales » émergent de nouveaux enjeux sociaux, formulés entre autres en termes de « lutte des classes »<sup>570</sup>. A l'époque socialiste, l'histoire du pays est reconsidérée selon les critères politiques du régime, affirmant le lien

---

<sup>569</sup> La rationalisation et l'institutionnalisation étatique de la notion de peuple n'en puisent pas moins dans un mouvement plus large, depuis la Révolution française. Que la fin des « anciens régimes » coïncide avec l'unification et l'édification du peuple, par exemple par la langue, c'est ce que montre dans la France révolutionnaire la fameuse enquête de l'abbé Grégoire : « en 1794, l'abbé Grégoire lance un appel en vue de l'abolition de tous les patois, à la fois pour que les lois de la République soient comprises de tous et pour répondre à la demande de citoyens qui avaient réclamé une instruction en français afin d'assurer l'avenir de leurs enfants » (Walter, 1994 : 244). Elle coïncide surtout avec l'établissement des sociétés bourgeoises basées sur l'industrialisation, la libre-entreprise, l'expansion économique : « la bourgeoisie est l'autre nom de la société moderne. Elle désigne cette classe d'hommes qui a progressivement détruit, par son activité libre, l'ancienne société aristocratique fondée sur les hiérarchies de la naissance. Elle n'est plus définissable en termes politiques, comme le citoyen antique ou le seigneur féodal. (...) Classe sans statut, sans tradition fixe, sans contours établis, elle n'a qu'un titre fragile à la domination : la richesse » (Furet, 1995 : 20). Le marxisme consistera aussi à politiser cette classe prétendument apolitique.



consubstantiel entre l'Etat et le peuple, assimilé aux travailleurs<sup>571</sup> : toute spécificité est résolue dans l'unité politique du peuple, qui est l'horizon à partir duquel on redéfinit l'histoire nationale<sup>572</sup>.

On trouve par exemple au panthéon socialiste des figures religieuses qui bénéficient d'un statut national prestigieux, parce qu'elles ont contribué, selon l'idéologie, à libérer la Bulgarie politiquement et socialement : c'est le cas de Païssi Hilendarski, moine du mont Athos devenu le « père » de la nation bulgare moderne en écrivant son « histoire slavo-bulgare » (1762), qui fonde une unité nationale basée sur la langue, l'*ethnos* et la religion, et sonne le début du Réveil national. C'est donc à un religieux qu'échoit, selon l'historiographie nationale, la tâche de montrer au « peuple » la voie de sa renaissance<sup>573</sup>. Ce type de figure, qui représente l'imbrication entre nationalité, langue et identité religieuse, est refondue dans un nouveau cadre idéologique et politique.

Cette coïncidence entre la lutte des classes et l'exaltation du peuple comme entité immuable, ancrée dans la terre, ne procède-t-elle pas d'une recherche de « pureté dans la modernité »<sup>574</sup> ? Ainsi, il n'y a pas contradiction entre la volonté d'édifier une société socialiste universelle et la promotion d'une pureté culturelle nationale : toutes ces aspirations se rejoignent dans la figure du peuple, à la fois référence culturelle et héros social. Le projet socialiste avait pour objectif de surpasser les clivages, en les intégrant dans une « bulgarité » supérieure et prophétique : l'avènement de « l'homme nouveau », un métarécit politique qui vient surpasser et englober les métarécits religieux ou ethniques.

Ainsi, « les différences ethniques deviendraient de moins en moins importantes à mesure que l'Etat se restructurerait sur la base d'un groupe social unique et homogène ;

<sup>570</sup> La compréhension marxiste du monde social et ses avatars touche la Bulgarie en même temps que le reste de l'Europe, comme le montre l'existence de mouvements socialistes dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et l'épisode agrarien du gouvernement Stamboliiski dans les années 20.

<sup>571</sup> Ce lien a lui-même fait l'objet d'une élaboration doctrinale progressive : ainsi l'article 1 de la nouvelle constitution, en 1971, proclame que « la République populaire de Bulgarie est un Etat socialiste des travailleurs des villes et campagnes avec la classe ouvrière en tête » (Spasov, 1971 : 19). Cet article vient en remplacement de l'article 1 de la Constitution de 1947, « la Bulgarie est une République populaire avec un gouvernement représentatif », qui selon l'auteur « ne consacrait (...) aucune disposition au caractère socialiste de l'Etat ». Le socialisme a ainsi connu un certain nombre de réélaborations, qui illustrent ses tensions internes comme externes : ainsi, « selon Gueorgui Dimitrov, la "démocratie populaire" n'est pas la dictature du prolétariat. Il s'agit d'un modèle politique différent de celui de l'URSS stalinienne » (Wolikow et Todorov, 2000 : 225).

<sup>572</sup> « Cette quête de preuves, il faut parfois les inventer, si on ne peut les trouver dans la réalité. Ainsi, dès lors les PC de l'Europe de l'Est définissent toujours les étapes qu'ils ont franchies, et la périodisation de leur marche vers le communisme » (Wolikow et Todorov, 2000 : 228).

<sup>573</sup> C'est aussi le cas des saints Cyrille et Méthode, présentés comme les fondateurs de la civilisation slavo-bulgare avec la création de l'alphabet cyrillique et l'évangélisation des bulgares. Voir Figures du panthéon bulgare, 1971.

<sup>574</sup> On la retrouve dans le « *Vreme razdelno* » de Dontchev, que l'on peut lire à la fois comme roman d'une « lutte des classes » entre un pouvoir impérial oppresseur et une population laborieuse, et roman du « choc des cultures ».

les “nationalités” ethniques se fondraient dans la “nation” socialiste unifiée » (Crampton, 1993 : 242)<sup>575</sup>. Le projet socialiste se voulait lui-même ancré, par nombre de ses aspects, dans l'histoire du pays, l'histoire ancienne (préottomane) comme l'histoire moderne, dont on s'accorde à situer le début en 1878, date symbolique de la libération du « joug ottoman ».

L'Etat socialiste n'a pas seulement bouleversé les structures sociales et culturelles qui lui étaient préalables, mais en a repris un certain nombre à son compte, en leur imposant sa marque propre. En Bulgarie, le « communisme national et populiste » (Todorov, 2000 : 303<sup>576</sup>) a fait fonds, par la folklorisation, sur des « traditions » dont il s'estimait porteur en même temps que de l'avenir national. Dans son ambition de constituer l'ultime étape d'un avènement de la nation à elle-même dans un cadre civilisateur socialiste, il s'agissait, par un tour de force téléologique, de boucler la boucle d'un présent pleinement ancré dans le passé et tout entier tourné vers l'avenir. Loin de constituer une *tabula rasa*, il a fait sienne une histoire nationale idéologisée permettant le maintien de modes de fonctionnement hérités de structures plus anciennes.

Le rapport à la religion a joué un rôle central dans la constitution des nations balkaniques, indépendamment des jugements politiques portés sur la notion d'identité religieuse, qu'elle soit considérée comme facteur de réaction ou de progrès<sup>577</sup>. Dans les Balkans, la désignation religieuse et l'étiquette confessionnelle sont liées au facteur national ; l'appartenance religieuse a souvent été considérée comme un critère de désignation du soi et de l'autre, fusionnel avec les idées de nation, de nationalité, d'identité nationale (Lipowatz, 1998). L'autocéphalie, dans les pays de tradition orthodoxe, ajoute à cette conception de la foi et de l'église comme composante intime de la nation, voire comme son réceptacle, la religion devenant le dépositaire des caractéristiques nationales.

La (re)conquête (qui est en fait construction) de l'identité nationale se fera autant contre la domination ottomane que contre la suprématie grecque dans le domaine des idées et de la religion<sup>578</sup>, et la reconnaissance par la Porte de l'exarchat bulgare en 1870 apparaît comme un événement symbolique du mouvement national d'indépendance alors

<sup>575</sup> « Ethnic differences would become less and less important as the state restructured on the basis of one, homogeneous social group ; ethnic “nationalities” would merge into the unified, socialist “nation” ».

<sup>576</sup> Les communismes balkaniques s'inscrivent dans l'évolution générale du communisme qui fait suite au XXème congrès du PC soviétique de 1956 et à la déstalinisation : « chaque PC se sent maintenant chargé de définir son propre projet de communisme national, ce qui lui offre de nouveaux arguments pour légitimer son pouvoir, fortement ébranlé par les révélations de Khrouchtchev. Pour Gale Stokes, la réaction contre le stalinisme en Europe de l'Est est due au fait qu'il est jugé soviétique, donc étranger et économiquement inefficace » (Wolikow et Todorov, 2000 : 229). Loin d'être homogènes dans le temps et dans l'espace, les expériences est-européennes conjuguent en fait trois « visages » du communisme d'après-guerre, dont les combinaisons sont spécifiques à chaque pays : « un communisme finaliste classique moins révolutionnaire, un communisme réformateur et réformiste, un communisme national et populiste » (Todorov, 2000 : 303).

<sup>577</sup> Sur les rapports entre intelligentsia recrutée dans les rangs du clergé et intelligentsia « éclairée » critiquant les valeurs traditionnelles incarnées par l'église, voir Danova, 1992.

en cours, soulignant la coïncidence entre une tradition religieuse, un clergé, une langue et une nationalité, marquant dans l'espace le temps de la nation.

Les grands courants religieux historiques (orthodoxie, islam, catholicisme...) désignent traditionnellement des registres d'appartenance autant que des critères de séparation ethnique et politique. Ces registres d'appartenance semblent à nouveau « actifs » et significatifs, après une période d'unification politique qui avait tendu, comme dans toutes les sociétés dites sécularisées, à renvoyer le religieux au nombre des lunes mortes. Ils sont une composante à part entière des bouleversements profonds et majeurs que connaît la Bulgarie depuis la « révolution douce » qui a vu la chute du régime socialiste.

L'idéologie et le système social communistes étaient basés sur une conception étatisée des rapports individuels et communautaires, dont toutes les spécificités (religieuse, linguistique, culturelle, historique) devaient se fondre dans un projet politique supérieur. Le démantèlement de la société socialiste a certainement réouvert le champ des appartenances confessionnelles et ethniques (Gossiaux, 2002), que l'on peut saisir comme compétences dans un monde globalisé (Appadurai, 2001 ; sur la « globalisation du religieux », Bastian, Champion, Rousselet, 2001). Davantage qu'un retour en arrière, jusqu'aux Balkans de la période des constructions nationales, la mobilisation de ces appartenances dans la Bulgarie en « transition » se présente comme la superposition de multiples échelles de compétence en fonction de situations concrètes et mouvantes. Parmi celles-ci figurent la religion et la tradition.

Après la période d'athéisme d'Etat déclaré, ou plutôt de gommage des spécificités religieuses au service du projet communiste, on assiste à la fois à la réaffirmation d'ancrages religieux conçus comme culturellement significatifs, et à l'émergence de mouvements spirituels de taille, d'importance et d'origine variées, allant du traditionalisme au syncrétisme, incluant des sectes, des pratiques paranormales, des pensées magiques, des mouvements de développement personnel, etc. Des « nouvelles » religiosités qui puisent éventuellement dans un fond de pratiques traditionnelles revendiquées comme spécificités bulgares et/ou balkaniques, mettant en jeu des thèmes tels que divination, protection surnaturelle, désorcellement, magie. Ces pratiques font pleinement partie d'un paysage ethnoreligieux qui ne se résout pas aux tendances larges ou aux courants dominants, mais qui se réinvente régulièrement, localement, collectivement et individuellement, le plus souvent dans le jeu simultané d'une proximité et d'une distance par rapport aux courants religieux « officiels ».

### **Le religieux, entre mixité et pureté**

Le « religieux » et les religions font partie des objets qui singularisent les Balkans, mettant en avant leur caractère de zone-frontière, souvent mis à contribution pour expliquer les multiples chocs qui les ont secoués et continuent à le faire<sup>578</sup>. On a ainsi coutume de

<sup>578</sup> « L'avant-propos à l'histoire de Paissij est écrit dans le style d'une proclamation politique et nationale, dans laquelle il exhorte les Bulgares à préserver leur langue maternelle à tout prix et d'éviter ainsi le danger de l'hellénisation » (« The foreword to Paisij's history is written in the style of a political and national proclamation, in which he exhorts the Bulgarians to preserve their mother tongue at all costs and thus to avoid the danger of hellenisation », Crampton, 1993 : 14).

présenter les Balkans comme carrefour entre Occident et Orient, christianisme et islam, Europe et Asie ou Proche-Orient. La religion et le religieux, sous quelque forme qu'on les appréhende, y demeurent, tout comme pour la Méditerranée ou le monde arabe, un domaine d'investigation privilégié<sup>580</sup>.

Cette caractérisation frontalière et macrohistorique ne va généralement pas sans accréditer une conception réifiante orient/occident, islam/christianisme, au sein de laquelle les Balkans feraient figure de « genre flou » : le creuset chrétien, l'influence musulmane, le passé religieux antique ou médiéval valent parfois argument géopolitique, avec le risque de figer le paysage religieux contemporain de ces sociétés dans une « balkanité » fondatrice, sans prêter attention aux multiples mouvements qui le composent. Par ailleurs, cette « configuration balkanique » des rapports de coexistence et de conflit entre religions est elle-même le fruit d'une situation historique déterminée, celle qui voit la fixation de traits identitaires sur des bases ethnoreligieuses. Ainsi, « c'est la confusion entre l'appartenance nationale et l'appartenance confessionnelle, caractéristique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, qui a donné [aux conflits interconfessionnels] une importance qu'ils n'avaient jamais eu jusqu'alors » (Mudry, 2005 : 231).

A l'instar des Balkans, la Bulgarie est généralement présentée comme une mosaïque ethnoconfessionnelle, ou plutôt comme composante d'une « zone de transition, de contact et de compromis », historiquement marquée par une « indétermination ethnique et religieuse » (Mudry, 2005 : 41-43). C'est là encore l'avènement des projets nationaux au XIX<sup>e</sup> siècle, qui conduit à réifier une situation de morcellement et d'interpénétration, en logiques identitaires plus ou moins exclusives. Sans prétendre à l'exhaustivité, on notera que, outre les chrétiens orthodoxes et les musulmans sunnites, ses deux grandes composantes religieuses, le pays est parsemé de groupes ethno-confessionnels ou confessionnels variés : Bulgares musulmans, Tsiganes de différentes confessions, Tatars, Juifs, Arméniens, catholiques, protestants, uniates<sup>581</sup>, etc.

L'appartenance religieuse semble envisagée sous deux angles et à deux niveaux, d'une part comme le fait de groupes culturels en situation de coprésence, d'autre part

<sup>579</sup> Dans l'optique culturaliste rigide d'un Mestrovic (1993).

<sup>580</sup> L'ouvrage d'Harry Thirlwall Norris (1993) est un essai de synthèse historique des influences occidentales et orientales dans les Balkans, vues au travers du prisme de l'islam. Il se rapproche par de nombreux points d'un autre ouvrage d'histoire érudite, celui de Frederick W. Hasluck (1929). Selon Norris, il y a deux façons de voir l'islam balkanique : comme part et héritage de l'empire ottoman en Europe (« european Turkey »), ou comme un islam européen indépendant, irréductible à l'« ottomanie ». Il penche pour la deuxième, pour des raisons qui semblent aller de soi : rabattre l'islam balkanique sur l'influence ottomane, c'est le faire dépendre d'un berceau historique et culturel, et faire fi de la multiplicité des formes qu'il a prises, selon les endroits et les époques. Il adopte une perspective macrohistorique très large, qui situe les Balkans au cœur des relations entre l'Europe et le monde arabe, à la fois ligne de partage entre « deux Europes » et pont d'influence avec le Moyen-Orient. Selon ce point de vue, qui n'est pas exempt d'orientalisme ni d'occidentalisme, l'islam est une sorte de motif inconscient de la culture européenne, et les Balkans l'une de ses principales manifestations : « Balkan Islam was a force that eroded Christianity, aggravating further the estrangement of western and eastern Europe. At the same time, it provided a channel for the westward diffusion of oriental culture and commerce » (p.11).

<sup>581</sup> Catholiques de rite oriental.

comme un « fait national », l'orthodoxie étant associée à l'identité bulgare. La relation entre religion et nation constitue un certain genre de construction du soi et de l'autre, caractéristique des mouvements nationaux. Foncièrement ambiguë, elle s'inscrit dans un processus moderniste et volontariste, tout en renvoyant à des catégories érigées en entités anhistoriques, notamment le « peuple ».

Du point de vue ethnonational, on a coutume d'inclure dans le tissu mythico-rituel du pays des antécédents antiques (dont l'orphisme thrace est le plus célèbre), protobulgares et slaves pré-chrétiens, de même qu'une multitude d'influences et de courants mystiques souvent entrés dans l'histoire au rayon des hérésies, dont le bogomilisme (apparu au milieu du X<sup>ème</sup> siècle), l'une des influences majeures du catharisme, est le plus connu. Si le « peuple bulgare » est de tradition chrétienne orthodoxe depuis le IX<sup>ème</sup> siècle<sup>582</sup>, la région a de toute évidence été fortement influencée par son passé ottoman, avec d'un côté un islam sunnite, de l'autre des mouvements « hétérodoxes »<sup>583</sup> ; par ailleurs, elle a été le théâtre des luttes d'influence et d'idéologie au sein des religions elles-mêmes (Mudry, 2005). Il s'agit donc d'une « mosaïque » complexe, traversée par des axes culturels religieux dominants, l'orthodoxie et l'islam, mais aussi émaillée de « traditions » multiples.

Sans entrer dans la question particulièrement complexe des héritages, on notera que la conception d'un patrimoine national s'effectue par la sélection des traits culturels et notamment religieux jugés pertinents en regard des besoins de la construction nationale : exclusion du passé ottoman d'un côté, mise en valeur culturelle de l'héritage chrétien de l'autre (y compris sous le régime socialiste), revendication des sources antiques constituées par la civilisation thrace (voir Váltchinova, non daté).

Les formes légitimes du « soi national » sont axées autour de l'origine antique et l'identité chrétienne (là encore, il faut distinguer, à l'époque socialiste, répression de la pratique religieuse et valorisation culturelle du passé religieux, Cuisenier, 1995). Telle que conçue dans la culture nationale, c'est-à-dire la plupart du temps comme le conservatoire de l'esprit du peuple, notamment dans ces hauts-lieux que sont les monastères ou dans ces trésors nationaux que sont les icônes, l'identité religieuse tend nécessairement à réfuter la promiscuité, pluri-séculaire dans cette partie de l'Europe, entre horizons religieux différents.

### **L'en-soi et l'au-delà : nature de la religion, religion de la nation**

Dans le rapport entre l'extériorité du lieu d'émergence de la religion (force universelle) et l'intériorité du croyant (corps particulier), on décèle une conception de la « pureté éloignée »<sup>584</sup>, introuvable car toujours trop lointaine ou trop intime. Ce rapport utopique à la pureté semble traverser nombre d'idéologies nationales balkaniques, comme le signe de l'impasse où aboutit le discours d'une renaissance nationale basée sur la coïncidence

---

<sup>582</sup> C'est sous le règne du Tsar Boris Ier (852-889) que le christianisme est déclaré religion officielle du peuple bulgare, en 865.

<sup>583</sup> Il faut aussi tenir compte d'influences musulmanes arabes antérieures (Norris, 1993).

<sup>584</sup> J'emprunte l'expression à Iliev (1998), qui l'utilise dans un autre contexte.

de l'*ethnos* et de la nation : il est tout simplement impossible de retrouver un âge d'or construit de toutes pièces, et la renaissance reste un projet perpétuel.

Certains objets, tels que la montagne, les monastères, ou encore la poésie peuvent se voir érigés en conservatoire de cette pureté introuvable : « la plénitude, l'authenticité n'est pas une qualité définitivement perdue de la vie de la nation. Elle est toujours là et accessible. Mais à la différence de cet âge d'or où elle aurait imprégné tous les moments de la vie nationale, cette plénitude ne se manifeste aujourd'hui qu'à certains moments et dans certains lieux privilégiés » (Colovic, 2003 : 43).

L'impasse du discours nationaliste tient à cette conception mythique, en dernier ressort, d'une essence culturelle générique, qui suppose une lutte permanente pour la pureté et contre l'intrusion ; ce sentiment national spécifique aboutit à une manipulation de l'histoire comme mixité, permettant d'expliquer « comment nous sommes devenus balkaniques ». Il est également lié à des pratiques symboliques du territoire, fortement ancrées dans la mémoire nationale : c'est ainsi que le Kosovo devient dans le discours nationaliste serbe le « berceau étranger », la « part de soi aliénée », une « terre natale hors du territoire de la nation » dont la pureté est d'autant plus revendiquée qu'il devient une terre à reconquérir.

La Macédoine est elle aussi revendiquée comme berceau de la spiritualité bulgare : la fondation officielle de l'exarchat d'Ohrid en 1870<sup>585</sup> entendait renouer avec la première chrétienté bulgare, celle dont Sveti Kliment Ohridski (saint Clément d'Ohrid) est la figure tutélaire, et rappelait l'appartenance de la région au royaume bulgare au IX<sup>e</sup> siècle. Un lieu de la nation âprement disputé entre voisins bulgares, grecs et serbes, perdu avec le traité de Berlin (1878, révisant celui de San Stefano), longtemps revendiqué depuis (et encore maintenant par les groupes nationalistes).

L'amputation du territoire national et donc d'une partie de l'*ethnos*<sup>586</sup> renvoie l'unité originelle à une extériorité fantasmée (un au-delà au sens propre), et l'esprit, qui maintient le souvenir de cette unité, à une intériorité tout autant fantasmée (un en-soi). A l'instar du cas de la Hongrie<sup>587</sup>, on peut distinguer « le territoire politique de l'Etat-nation et l'espace sacrificiel de la patrie » : « dans la structure sacrificielle nationale, la nation occuperait la place du sacrifiant, la "patrie" celle du destinataire du sacrifice et les *pro patria mori* (qui se sacrifient "pour la patrie" et non pour la nation) la place de la victime ou du médiateur sacrificiel » (Zemplény, 1996 : 132, 142, 137).

<sup>585</sup> Firman de février 1870, situant le rang d'exarque entre archevêque et patriarche. Dès 1848, la Porte avait autorisé la création d'une église bulgare dans le quartier du Phanar. La revendication d'indépendance religieuse bulgare se faisait de plus en plus pressante, dans un contexte de lutte contre les expansionnismes serbe, grec et roumain, et contre l'uniatisme. La satisfaction des requêtes bulgares est aussi le fruit d'un arrangement géopolitique russo-turc (voir Crampton, 1993).

<sup>586</sup> Sandrine Bochev commente ainsi les conclusions de l'ethnologue Hristo Vakarelski : « Le type macédonien est évoqué comme l'"un des grands groupes de Bulgares (...), dont seulement une partie insignifiante habite dans les frontières de la Bulgarie". La définition de ces groupes ethniques permettait ensuite la revendication de territoires qui, selon les analyses, étaient bulgares », (Bochev, 2002a : 141). Un modèle proche de la rétroactivité historique mise en lumière par Etienne Copeaux (1997).

<sup>587</sup> « Le seul pays qui est de tous côtés limitrophe avec lui-même » (Zemplény, 1996).

Dans ce cas précis, « la situation (...) de la nation est caractérisée par une aliénation du corps de la nation par rapport à son âme. Les changements historiques, les idéologies et les influences culturelles étrangères ont fait que la nation disposerait aujourd'hui d'une âme extérieure qu'elle ne retrouverait que de temps à autres » (Colovic, 1996 : 44)<sup>588</sup>. C'est ainsi à la conjonction entre intériorité et extériorité, et sur leur frontière, que le mythe national prend forme, avec d'autant plus de force que subsiste le spectre de la séparation, d'une grandeur qui serait ailleurs, révolue, volée, et son pendant : l'âme à l'état de nature

589 .

## 6) Entre *ethnos* et nation

Les renaissances nationales ont en commun d'avoir défini des critères du soi collectif : elles visent à retrouver, sous la mixité apparente des modes de vie, un fond unique, celui du peuple, sur lequel doit s'édifier la nation. Les éléments qui ne correspondent pas à ces critères du soi collectif sont considérés comme des corps étrangers, dont la nation, conçue d'un point de vue organique, peut plus ou moins tolérer la présence. De multiples identités et altérités se dessinent, qui forment une carte de nouveaux Etats nationaux lorsqu'un « peuple » parvient à se doter d'un territoire.

Mais sur la carte des Etats figurent aussi des minorités souvent à cheval entre les frontières, sans compter que la majorité dans un Etat peut constituer une minorité dans un autre. La mixité (le décalage entre la langue, la frontière, la nationalité, la religion) est le spectre qui hante les nations balkaniques, leur crainte d'une perpétuelle (re)balkanisation<sup>590</sup>. A l'encontre des remous de la mixité, la coexistence suggère des identités stables dans le temps comme dans l'espace, un *statu quo* au long cours par-delà les vicissitudes de l'histoire événementielle.

Nous sommes ainsi amenés à réfléchir sur une certaine conception traumatique du temps et de l'espace balkaniques, dans laquelle on ne peut se défaire de l'idée d'un moment et d'un lieu originaires perdus et toujours en perte ou aliénés<sup>591</sup>. C'est sur un tel abcès de fixation que se sont construits les mythes nationaux modernes, et que prend

<sup>588</sup> Dans le cas développé par Colovic, c'est la poésie qui « assure les moments de l'expérience sacrée de l'unité du corps et de l'esprit de la nation ».

<sup>589</sup> Dans ces conditions, la nature, la terre, la montagne, le *locus* sont investis d'une fonction de conservation, de refuge du religieux, ou plutôt ce dernier sanctionne la sanctuarisation d'un milieu naturel qui est aussi le refuge de l'âme. Ainsi de sainte Petka dans la région de Tràn, frontalière avec la Serbie et qui fut pour cette raison objet d'investissements symboliques nationaux particuliers : « le culte de la sainte est imprimé, pour ainsi dire, sur le paysage environnant » (Váltchinova, 2001 : 90). L'orthodoxie serait-elle particulièrement apte à fonctionner comme « lieu de mémoire », s'appuyant sur un « développement identitaire du culte de saints chrétiens, ainsi que sur un éventail de cultes qui fonctionnent comme marqueurs d'identités politico-nationales » (Váltchinova, 2001 : 85) ? En tout cas, l'appartenance confessionnelle y renvoie à un corps social national unifié, sanctifié, dont la figure du souverain offre dès lors le symbole et l'archétype. Ainsi, le fascicule « *Ducha i zadgroben jivot* » (« L'âme et la vie après la mort »), donné par Lélé Olga, personnalité religieuse emblématique d'Asénovgrad, porte en couverture un archange qui protège un jeune enfant de démons ou de dragons, et une mention : « *boje, pazi Bâlgarija !* » (Dieu, garde la Bulgarie !), entourant une sorte de blason composé d'une croix, une couronne, un globe.

forme une modernité ambiguë, non seulement hantée par, mais paradoxalement identifiée à la tradition. Ainsi de la réaffirmation confessionnelle en Bulgarie, conçue comme acquis démocratique et désir d'autonomie du sujet après quarante-cinq ans de socialisme : le potentiel émancipateur de la modernité ne consiste pas simplement à se défaire de la question de l'origine, mais en la possibilité de ménager un accès direct et libre à une origine choisie.

Le nationalisme cristallise en principe national une forme culturelle privilégiée, sur la base de conceptions rigides du temps et de l'espace. Les modèles ainsi construits visant à occuper tout le terrain culturel, ne laissant rien hors de leur portée ethnogénétique, ils en deviennent des « données » immanentes au peuple ou à la culture, qui informent les anthropologies spécifiques développées dans tel pays ou telle aire<sup>592</sup>. L'émergence des identités nationales tourne autour de l'idée d'un *ethnos* et d'un *ethos* originels dont on recherche la pureté et la continuité en allant aux sources les plus lointaines : la « conscience protonationale », qui peut unir un peuple au-delà des différences religieuses (Hobsbawm, 1992).

Mais entre la conscience protonationale et la conscience nationale, il y a ce que l'on pourrait appeler l'héritage prénational, c'est-à-dire une sorte de parenthèse entre l'*ethnos* et la nation : dans les Balkans c'est la période ottomane. En fondant la modernité nationale sur l'origine ethnique, on cherche à enjamber ce fossé problématique qui les sépare, par un travail de refondation rétroactif<sup>593</sup> : on projette dans le passé le plus

<sup>590</sup> Cette « balkanisation » porte les mêmes ambiguïtés que des concepts comme la créolisation ou l'hybridation qui, en rendant compte de phénomènes de transformation et de mutation, ne remettent pas pour autant en cause l'idée de cultures fondamentales et pures. Ainsi des Koutsovalaques, « représentés non pas comme une population à l'origine hétérogène qui a été progressivement hellénisée, mais comme une population initialement grecque qui a maintenant recouvré 'son' identité. La créolisation, dans un tel contexte, ne peut que servir de métaphore de la 'corruption' culturelle » (Herzfeld, 2001 : 668). On peut déceler un même usage de la créolisation ou de la mixité comme explication du déclin national chez Rakovski, l'un des grands intellectuels et activistes bulgares du *Vъзраждането*, qui voit dans les alliances avec les byzantins et notamment les mariages entre seigneurs bulgares et femmes grecques la cause de la dégénérescence qui a affaibli la Bulgarie et permis son asservissement (Iliev, 1998).

<sup>591</sup> Une conception que l'on retrouve sous une forme particulièrement aiguë dans la période actuelle de transition : la question *koï sme ?* (qui sommes-nous ?) est récurrente, et ce dans des formes d'investigation aussi diversifiées que les sondages d'opinion, les enquêtes sociologiques, le journalisme culturel, etc. : c'est une question anthropologique quasi rituelle en Bulgarie (voir note 455).

<sup>592</sup> C'est ce que note Herzfeld interrogeant les différences de traitement, dans l'aire méditerranéenne, entre la Grèce et l'Italie, la première servant de site privilégié aux études méditerranéennes comparatives alors que l'on peine à tirer des travaux sur la seconde ne serait-ce que les bases d'une anthropologie de l'Italie : « je suggère que la raison en est (...) que la pratique anthropologique dans les deux pays a tendu à suivre les modèles locaux *spécifiques* de l'identité nationale. Dans ceux-ci, la Grèce est un Etat centralisé, relativement homogène et défensif (...) pendant que l'Italie est un pays ouvertement divers avec peu de menaces à ses frontières et de multiples passés (...). Le mot fameux de D'Azeglio "maintenant que l'Italie était faite, il était nécessaire de faire les Italiens" aurait été impensable en Grèce, où l'évidence de l'hétérogénéité passée a été neutralisée » (Herzfeld, 2001 : 673). Pour le domaine français, Faure (1989) donne des exemples concrets d'une telle réification, et du rôle d'une certaine ethnologie dans cette réification.

<sup>593</sup> Pour le cas de l'historiographie turque post-ottomane, voir Copeaux, 1997, 1998.



lointain des caractéristiques de la nation moderne qu'il n'y a ensuite plus qu'à « redécouvrir » au présent.

### Figures de la mixité, symboles de rupture

Face à l'essentialisme du « sujet national », fondé dans la revendication d'origine et de pureté, les figures de la mixité symbolisent des ruptures dans la continuité nationale, des forces aliénantes assimilées à des épisodes tragiques<sup>594</sup> : soit la mixité survient en conséquence de la rupture, soit elle en constitue la source. Dans l'histoire-mythe de la Bulgarie comme processus de production de motifs stéréotypiques du soi et de l'autre, quelques-uns des épisodes les plus marquants, agissant comme charnières d'un monde vers un autre, basculement du soi vers l'autre ou de l'autre vers soi, relèvent ou proviennent de la mixité religieuse (Moutaftchieva, 1996 : 18-20).

L'emblème le plus fameux de l'oppression turque est le *devchirme*, pratique qui consistait à soustraire des enfants à leur famille pour les islamiser et les transformer en janissaires, soldats d'élite formés au *saray* impérial. Le fameux roman d'Anton Dontchev, *Vreme razdelno*<sup>595</sup>, écrit dans les années 60, suggère que ces soldats revenaient ensuite opprimer leur communauté d'origine, déchirant la communauté nationale. Le frère ennemi, l'enfant enlevé à ses parents et devenant leur meurtrier : cette conception aliénante de l'histoire bulgare à l'époque ottomane, trouve de multiples échos ailleurs dans les Balkans<sup>596</sup>.

Bien que l'on sache par ailleurs que la conversion à l'islam pouvait aussi constituer un moteur d'ascension sociale et économique (Todorova, 2004 : 145), le *devchirme*, en Bulgarie comme en Grèce, est ainsi conçu comme l'atteinte la plus marquante à l'intégrité de l'*ethnos* : en séparant les enfants des parents, voire en retournant les enfants contre les parents, non seulement il rompt la continuité nationale, mais il menace cet *ethnos* d'autodestruction par inceste, suicide, parricide... L'inceste est l'une des conséquences de la « souillure » ethnoreligieuse causée par le *devchirme* : « juste avant que le jeune Janissaire viole une jeune fille ou une femme, il reconnaît en elle sa mère ou sa sœur. L'inceste – le résultat du mélange [mixing] des religions et des nations, est un thème fréquent dans le folklore » (Moutaftchieva, 1996 : 19)<sup>597</sup>.

<sup>594</sup> La « purification ethnique », qui repose sur la croyance en un état de pureté antérieur à la mixité, suppose ainsi de rendre « étranger » ce qui était devenu « familier » : c'est donc au cœur du « faire familier » (le voisinage, la parenté, la socialité, l'amitié...) que l'on frappe. Ainsi que Bougarel le décrit à propos de la Bosnie, lorsque l'intrication est quasi-totale, c'est-à-dire lorsqu'elle touche les sphères les plus intimes de la vie collective et individuelle, sa destruction (par la guerre) se manifeste par une violence intime également totale, qui ne doit laisser indemne aucune des dimensions de la vie collective et individuelle.

<sup>595</sup> On pourrait rendre approximativement le titre bulgare comme « le temps de la séparation » (Marie Vrinat propose « le temps de la démarcation ») ; « le temps déchiré » ne serait pas non plus inconvenant. Ce roman est une évocation épique et tragique du joug ottoman opposant deux personnages : un berger bulgare héroïque et un janissaire terrorisant une communauté montagnarde bulgare, dont il s'avère en fait qu'il est lui-même originaire.

<sup>596</sup> De Ivan Vazov à Ismaël Kadaré en passant par Ivo Andric, il existe une veine commune du roman historique balkanique, alliant l'histoire et la tragédie, jouant souvent les heures sombres d'avant l'indépendance, la liberté, la renaissance.

L'emblème majeur de la mixité, dans l'imaginaire national, est certainement l'islamisation ou la « turcisation » des Bulgares. Sur ce « trope de la conversion à l'islam » (Todorova, 2004), se constitue une mémoire blessée nourrissant le récit d'un peuple martyr, dont l'exemple par excellence devient la communauté des Bulgares musulmans : les « Pomaks »<sup>598</sup>. Surtout concentrés dans les Rhodopes, entre l'est de la Macédoine et la Thrace (y compris du côté grec, Tsibiridou, 2000)<sup>599</sup>, ces musulmans slavophones, objectivement en situation d'isolement géographique et social, ont régulièrement été menacés de « rebulgarisation » au cours de l'histoire moderne du pays, au gré des soubresauts du « modèle de coexistence ».

La menace sera mise à exécution dans les années 70 et 80 par le régime national-communiste de Jivkov, qui prône l'assimilation forcée des populations musulmanes, au motif de la réintégration des « frères égarés » dans la communauté nationale<sup>600</sup>. Bulgarisation forcée de tous les noms à consonance turque, répression de « tout marqueur d'identité distinctive » (Ragaru, 2002 : 146), tels que les rites religieux ou l'usage de la langue turque : les Pomaks sont soumis à ce régime dès le début des années 70, puis les Turcs, lors du « processus de régénéscence » (*vâzroditelen protzes*) ou « renaissance dans la nation bulgare » de 1984-85 (Poulton, 1994)<sup>601</sup>, à la faveur d'une nouvelle théorie ethnogénétique des populations turques de Bulgarie concluant à leur « bulgarité » (Ditchev, 2001 : note 10).

Les arguments explicites du régime socialiste suggèrent la labilité de l'idée de modernité : l'influence ottomane est présentée comme un avatar du « féodalisme asiatique » et un obstacle à la modernité socialiste, seul moyen de faire accéder « nos frères bulgares islamisés » au rang de citoyens. D'autre part, on joue sur l'ambiguïté de la Constitution qui garantit la liberté de croyance et de pratique tout en encourageant « la propagande antireligieuse ». Cette période coïncide avec un durcissement du contrôle sur les musulmans du pays, sur fond d'antiturcisme : outre les changements de noms forcés, qui laisseront des traces durables dans les esprits et dans les corps, la circoncision était punie comme exercice illégal de la médecine, les fêtes religieuses comme le Ramadan et

<sup>597</sup> « A moment before the young janissary was to rape a maiden or woman, he recognizes in her his mother or sister. Incest – the result of the mixing of religions and nations, is a frequent theme in folklore ».

<sup>598</sup> L'ethnonyme *pomak* fait l'objet d'une connotation négative, aux yeux des intéressés comme des gens en général (Tsibiridou, 2000, 2005). Il semble que l'expression « bulgares musulmans », ou « musulmans slavophones » en Grèce, le remplace de plus en plus fréquemment, euphémisation qui, en usant de qualificatifs supposés neutres, renvoie à des « identités acceptables ». J'emploierai ici le terme *pomak* dans la mesure où il constitue une désignation et une assignation et dit quelque chose de l'ethnisation : non pas pour désigner un groupe, mais sa désignation.

<sup>599</sup> Il y a aussi une communauté pomak dite de Lovetch, au nord-ouest de la Bulgarie.

<sup>600</sup> Sur la manipulation littéraire de ce thème dans le roman de Dontchev, voir Vrinat-Nikolov, 2002.

<sup>601</sup> La campagne de changement de noms s'est déroulée de décembre 84 à mars 85. Certaines régions ont été placées sous contrôle policier afin d'accomplir la « restauration des noms bulgares », selon l'appellation officielle. Le 28 mars 85, on déclarait l'opération couronnée de succès : la Bulgarie était « un Etat uninational ».

le *Kourban Baïram* interdites, la pratique de la langue turque prohibée, de même que le port de certains vêtements coutumiers (Poulton, 1994)<sup>602</sup>.

L'histoire nationale, comme réparation de cinq siècles de « joug ottoman », sert de ressort dramatique à cette épuration de l'intérieur : « en présentant les Turcs bulgares comme des Bulgares turcisés et islamisés de force à l'époque ottomane, les autorités communistes en font la trace vivante des violences exercées sur le "corps" de la nation bulgare – mutilé, amputé par l'Ottoman » (Ragaru, 2001 : 249). Tout en jouant d'un discours victimaire, le régime s'autorise à employer la force pour rebulgariser les Turcs de Bulgarie. Une forme de « purification ethnique » qui, soit dit en passant, ne procède pas de l'expulsion mais de l'extraction, voire de l'exorcisme. L'autre, voire l'ennemi, n'est pas extérieur mais intérieur : il voile ou refoule le soi, l'origine, un « soi national » enfoui et vacillant, mais persistant et perpétuellement renaissant, notamment lors de la libération du joug ottoman.

Les Bulgares musulmans se sont vus attribuer un statut à part dans l'imaginaire national parce qu'ils représentent l'entre-deux, le passage d'un état à un autre, la conversion, l'assimilation, la transformation, mais aussi en raison de leur relative marginalité géographique et sociale. Ils témoignent en quelque sorte malgré eux de cette période prénationale assimilée à une coupure de longue durée dans la continuité ethnonationale : en ce sens, on les affecte des « maux de la nation ». Ils deviennent objet de pensée, ou plutôt objets pour se penser soi-même, comme la partie extériorisée, matérialisée en une « communauté imaginée », d'une sorte de rupture identitaire intériorisée<sup>603</sup>. Cela ne veut pas dire que les Pomaks sont un groupe « mixte », ni qu'eux-mêmes se pensent sous l'angle de la mixité : celle-ci est l'effet d'une imposition extérieure (Tsibiridou, 2000, 2005), et un exemple particulièrement significatif d'ascription ou d'« identité assignée » (Gossiaux, 2002 : 97).

### **Événement et avènement identitaire : identités introuvables**

C'est aussi en fonction du statut des différentes communautés les unes par rapport aux autres dans la société d'ensemble qu'est produite cette assignation : « dans l'échelle de la hiérarchie sociale de la Thrace grecque, [les Pomaks] occupent l'avant-dernière place et, à l'instar des tout derniers, les Tsiganes/Gitans, ils définissent leur identité sous le poids du regard porté sur eux par les groupes dominants, avec ce que cela entraîne d'auto-dévalorisation » (Tsibiridou, 2005 : 293).

En Grèce, après avoir été « doublement suspects (pour cause de langue slave et de religion musulmane), (...) ils sont présentés comme « nos Autres » (c'est-à-dire des chrétiens islamisés, descendants des tribus thraces antiques) » (ibid.). Ces jeux

<sup>602</sup> Poulton cite le cas d'un homme condamné à un an de prison en 1986, après qu'un mouton sacrifié ait été retrouvé dans son congélateur.

<sup>603</sup> L'introuvable identité « pomak » révèle le piège de l'ethnicité : derrière le « parler de », on n'est jamais loin d'un « parler pour » réitérant malgré lui une forme de violence discursive contrastant d'ailleurs avec le silence des intéressés (Tsibiridou, 2000). J'inclus ces pages dans cette dernière réflexion, admettant que tout « discours sur » comporte en effet une forme de violence, qu'il faut compenser par le « parler avec » (j'emprunte les expressions « parler pour » et « parler avec » à Battegay, 2000).

d'assignation constituent un événement identitaire, et l'identité se « produit » dans des contextes et des situations, des occurrences événementielles davantage qu'elle ne se pense comme un substrat fixe, défini. Tsibiridou parle à ce titre d'« avènement ethnique », envisageant par là « le mode de construction de l'identité ethnique comme une des identités sociales de l'époque moderne » (Tsibiridou, 2000 : 345).

En regard des Pomaks, les Tsiganes ont un statut à la fois fixe, toujours situé au bas de l'échelle de l'ethnicité, et labile : bien que considérés comme un groupe ethnique en tant que tel, ils peuvent se définir eux-mêmes comme « turcs » ou « bulgares » selon leur appartenance religieuse, refusant parfois de se reconnaître dans l'ethnonyme « tsigane », en raison de l'usage péjoratif qui en est généralement fait. Ces décalages entre la manière dont les individus sont identifiés de l'extérieur et leur propre manière de se définir (ou de ne pas se définir) constituent autant de déplacements conjoncturels et contextuels de la frontière du « soi » et de « l'autre » ; le refus ou la revendication d'une étiquette indiquent les rapports de force complexes entre les représentants d'un groupe culturel donné et la société environnante, et entre les groupes culturels eux-mêmes<sup>604</sup>.

La coexistence est censée réguler différents niveaux d'identité et d'altérité, introduire une graduation dans les « compatibilités » et « incompatibilités », ordonner en somme la diversité. Moyen d'éviter la mixité et de bien identifier les communautés, elle peut être vue comme l'envers irénique d'autres modes séparateurs brutaux, comme les politiques de déplacement de populations, que tous les pays balkaniques ont mis en œuvre dans les périodes critiques d'affermissement des cadres culturels et territoriaux de la nation. Cette coexistence qui implique une gestion des positions respectives des groupes culturels ou religieux, peut d'un certain point de vue se discerner dans la spatialité de ces groupes : autour d'un centre-ville doté d'administrations, de services, de la *tcharchija* (zone de commerce), ou même dans des villages multiethniques ou pluriconfessionnels, existent généralement des quartiers communautaires, plus ou moins isolés et frontalisés, allant jusqu'au ghetto<sup>605</sup>.

Elle semble s'appuyer avant tout sur un modèle prééminent, dont « Bulgare » et « Turc » sont les deux pôles symétriques : « le positif, le connaissable, est attribué aux définitions claires du Bulgare et du Turc » (Krâsteva, 1998 : 27). L'un est mis en regard de l'autre sur tous les plans : religieux, historique, national. Il s'agit d'un autre auquel on peut se mesurer, un « alter égal » plus qu'un *alter ego*. Les relations de coexistence semblent calquées et cadrées sur le couple Bulgare/Turc, redoublé par le couple chrétien/musulman, et les autres « minorités » sont plus ou moins réparties de part et d'autre de cet axe, entretenant avec les deux pôles des relations qui vont du proche au lointain.

Ainsi, si du point de vue intercommunautaire les relations entre Bulgares et Turcs

---

<sup>604</sup> Ainsi de ce forgeron tsigane de Samokov, qui habitait hors du *mahala* et tenait à se dire bulgare : ironie du sort, nous étions venus le rencontrer pour qu'il nous parle de l'activité traditionnelle de forgeron chez les Tsiganes... L'ethnologue doit toujours avoir en tête cette labilité ethnique, de laquelle il participe par sa simple présence. Pour un exemple des jeux d'identification, à tous les sens du terme, autour d'un ethnonyme, voir Bensa (1995 : 6).

<sup>605</sup> Ainsi du quartier tsigane de Samokov, voir *infra* pp. 415-419.

sont décrites comme positives, c'est généralement au détriment des relations de ces groupes avec d'autres, notamment Tsiganes et Pomaks (Zhelyazkova, 1996 : XIII ; pour le cas d'Asénohrad, Ganéva-Raïtcheva, 2004). Dans l'historiographie nationale, les Pomaks sont situés à la charnière d'un soi devenu autre tout en étant resté soi. Témoignant d'un passage brisé de l'*ethnos* à la nation, ce groupe est situé dans les interstices des cadres de référence du modèle de coexistence (il parle la langue du Bulgare mais pratique la religion du Turc, etc.), venant brouiller ce cadre autant qu'en constituer un enjeu de position<sup>606</sup>.

Le terme « Turc », malgré la référence à une identité nationale, un état-civil assignable à un pays, recèle aussi une portée ethnico-religieuse : on qualifiera des Tsiganes musulmans de « Tsiganes turcs ». Les Turcs sont en outre « l'ancien oppresseur » : il y a avec le « Turc » une concurrence fantasmatique pour la suprématie historique voire nationale qui n'existe pas avec d'autres groupes culturels. Quant à « Tsigane », « Pomak », « Valaque » ou « Karakatchane », ce sont des catégories particulièrement ethnicisantes, bien qu'introuvables : des (id)entités dans lesquelles on enclôt facilement l'individu et le groupe<sup>607</sup>.

Plus on va dans « l'ethnique » au sens de ces identités closes où l'individu est censé témoigner du groupe et vice-versa, plus on recourt à des signes distinctifs, des stigmates qui distinguent et, dans certains cas, mettent en marge (volontairement ou involontairement) le dit groupe de la société : la langue, les particularismes religieux, les coutumes, les professions<sup>608</sup>, les modes de vie, d'habiter, de travailler, jusqu'à des préjugés naturalistes (couleur de peau, physiologie), couronnement en quelque sorte, et *causa sui*, d'une « nature culturelle » différente. On va ainsi du citoyen au *tribeman*, de la société à la communauté, du général au particulier, même si ces registres ne sont pas exclusifs les uns des autres, comme le montre l'exemple des Karakatchanes, qui recourent à l'ethnicité pour valoriser une pluri-citoyenneté, entre Grèce et Bulgarie : leur cas permet de saisir comment les « événements identitaires » sont simultanément subis

<sup>606</sup> Dans ces jeux de position qu'il faut situer dans le contexte de l'émergence des idéologies nationales, les Tsiganes semblent occuper une position singulière : tout en étant des « autres proches », ce dont atteste leur présence ancienne dans l'histoire mais aussi dans les représentations, « ils ne sont pas porteurs de leur propre idée nationale » (Maruchiakova, Popov, 1993a : 211) et sont généralement définis de manière privative au regard des autres « ethnations » (pas d'Etat, pas d'histoire nationale, pas de langue nationale). Sur ce plan, ils ne sont en quelque sorte « pas comparables » : ce sont des « alter alter ». Leur définition privative se double d'une position cumulative fréquemment attestée : chrétiens *et* musulmans (*et* évangélistes, etc.), « bulgares » *et* « turcs » (par exemple dans les choix d'autodésignation, voir Tomova, 1995).

<sup>607</sup> Cette clôture peut être produite de l'extérieur comme de l'intérieur, dans le cas des discours communautaires. Elle est un élément du discours sur soi et l'autre. Au sortir de la mosquée, à Dolni Voden (région d'Asénohrad), lors du *kourban baïram*, une quête avait été organisée ; des Tsiganes du village se trouvaient là pour demander l'aumône. Nous voyant avec des appareils photo, une femme nous a apostrophée ironiquement : « allez, photographiez la minorité (*maltzinstvoto*) ! ».

<sup>608</sup> Un critère très important de « l'ethnicité balkanique », dans le cas des Tsiganes exerçant traditionnellement des métiers distincts selon les sous-groupes auxquels ils appartiennent (pour une présentation synthétique, voir Maruchiakova et Popov, 1993a et 1993b), ou d'anciennes communautés pastorales comme les Karakatchani, ou les Valaques tels que perçus dans l'imaginaire balkanique : le terme *vlah* est toujours synonyme de berger ou d'éleveur.

et agis, et peuvent relever d'une stratégie (Reynet, 1998)<sup>609</sup>.

Le modèle de coexistence, lorsqu'il met implicitement en regard des matrices culturelles ou religieuses que l'on pense stables ou bien différenciées (islam d'un côté, christianisme de l'autre), risque ainsi de réintroduire une forme d'essentialisme après l'avoir évacué, et de reproduire « la position de la majorité à la base de laquelle celle-ci évalue l'auto-identification des représentants des minorités » (Krâsteva, 1998 : 27). L'événement identitaire, ou le travail de ces jeux de position, semble un processus beaucoup plus général et complexe que la friction ou l'échange à la zone de contact entre d'hypothétiques blocs culturels et religieux : il fait partie intégrante des processus dynamiques de centralisation et de marginalisation, d'inclusion et d'exclusion (les « réchauffements et les refroidissements » de l'histoire) par lesquels s'inventent ou s'imaginent des formes unifiées du sentiment national, communautaire, etc. qui ne sont jamais figées, ou plutôt qui évoluent au gré du rapport dialectique qu'elles aménagent entre fixité et changement<sup>610</sup>.

### L'usage de l'ethnique

L'une des choses qui frappent un ethnologue français dans les Balkans est ainsi l'usage intensif des notions de culture, de peuple, d'ethnie, de minorité, d'appartenance. Tous ces termes, qui conduisent à rapporter l'individu au groupe, à expliquer et identifier l'un par l'autre, sont en Bulgarie d'un usage courant : on y parle de « minorités » (*maltzinstva*), de « coexistence interethnique », de « syndrome ethnique » (*etnitcheskijat sindrom*). Cela joue sur la manière dont sont compris les faits culturels les plus variés : le *kourban* peut s'avérer représentatif de la diversité ethnoconfessionnelle du pays, parce qu'il fait partie des pratiques religieuses chrétiennes et musulmanes les plus courantes, à la charnière entre plusieurs cultures religieuses, et entre ces cultures et des traditions elles-mêmes

<sup>609</sup> Encore sont-ils en mesure de faire jouer en leur faveur des éléments de « discrimination positive » : faibles effectifs, fortes capacités d'intégration, grécité qui joue certainement un rôle nouveau dans le contexte de l'ouverture européenne ; enfin, et ce n'est pas à négliger tant les essentialismes culturels font souvent feu de tout bois, préjugés moraux assez favorables dus à la fascination plutôt répandue dans les Balkans et chez certains spécialistes des Balkans pour la figure du pasteur nomade, bien étudiée, « recherchée » et parfois héroïsée. Maria Couroucli (1985) fait quelques allusions à cette focalisation.

<sup>610</sup> L'analyse de la composante grecque dans les luttes nationalistes dont la Macédoine a été le théâtre à la fin du XIXème et au début du XXème siècle, mène au constat que l'identité revendiquée n'est pas tant une image de soi culturelle et ethnique qui motive l'engagement nationaliste, qu'une décision politique motivée par les rapports de force en présence et les arrangements ou les avantages conjoncturels que l'on en retire (Agelopoulos, 1995, 1997, Danforth, 1995 ; Karakasidou, 1997). Le déterminisme national est éminemment social et politique, et l'idée selon laquelle on se dirait Grec ou Bulgare en vertu d'une prise de conscience culturelle est relativisée par l'évolution de ces rapports de force entre entités nationales en conflit pour le rattachement d'un territoire, ici la Macédoine. Une perspective ethnologique *stricto sensu* en termes d'homogénéité culturelle, est battue en brèche par une perspective historique qui prendrait en compte des processus inscrits dans le temps des individus comme dans ceux des communautés ou des nations. Des identifications différentielles et événementielles, qui composent un sentiment de soi à la fois ancré dans une histoire authentique ou imaginaire, et déterminé par des événements qui rompent ou perpétuent ce sentiment, les configurations historiques changeantes dans lesquelles ces individus, communautés, nations sont pris et parfois sommés de se définir.

variées.

Dans la Bulgarie post-communiste, les modes de caractérisation et de différenciation faisant appel à des catégories culturelles et *ethno-logiques* sont répandus et opérants : ils usent de catégories ethniques et religieuses distinctives, différentielles ou jugées telles. Ces caractérisations s'opèrent depuis une sorte de « centralité » à la fois institutionnelle et intuitive : être Bulgare, la synthèse du fait de vivre dans un pays avec des frontières et une « histoire nationale », dans une société avec des lois, des institutions, un système éducatif, etc. Mais il est évident que ce cadre est ressenti et vécu différemment à Sofia et à Pokrovan<sup>611</sup>, par le directeur d'un musée historique et par un vieux *hodja*, voire par la même personne dans deux situations différentes<sup>612</sup>. Par ailleurs, l'étiquette « Bulgare » peut revêtir une multitude de sens, en fonction des contextes d'utilisation : membre d'un peuple, citoyen et ressortissant d'un pays, mais aussi chrétien orthodoxe, membre d'un groupe ethniquement qualifié par opposition à d'autres...

Les désignations nationales, ethniques ou confessionnelles sont toujours fondamentalement des assignations : elles ne traduisent jamais une réalité au sens d'un substrat indépassable, mais des situations, des rapports (d'interconnaissance, de proximité, de distance, de force...). Des rapports variables et interdépendants se tissent entre ces catégories elles-mêmes : ni l'ethnicité, ni la confessionnalité ne peuvent se penser en tant que telles, indépendamment des positions qu'elles désignent et assignent dans des champs de relations sociales, interpersonnelles comme institutionnelles.

De même, elles ne sont pas mobilisées constamment et de manière invariable dans ces relations : elles constituent des compétences parmi d'autres. Cependant, elles tendent à reprendre une certaine importance dans les Balkans d'après 1989 (Gossiaux, 2002), parce qu'elles se situent au confluent de multiples échelles des rapports du soi et de l'autre. Les éléments et les valeurs associés à l'identité culturelle sont, pour les groupes qui les valorisent, « mieux que des marqueurs d'identité ethnique : ce sont des ressources pour un projet politique tendant à faire reconnaître leur pleine citoyenneté » (Cuisenier, 1995 : 25).

L'usage du terme « ethnique », dans les Balkans peut renvoyer simultanément aux connotations les plus négatives, lorsqu'il réactive des antagonismes ancestraux puisant dans une sorte de primitivité jugée naturelle, comme les plus positives lorsqu'il suggère une liberté d'appartenance et de revendication synonyme de modernité : « accolé à guerre, *ethnique* signifie la sauvagerie, la violence extrême, l'absence de règles et au

<sup>611</sup> Pokrovan est un village uniaste, « converti » dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle par le père assomptionniste Galabert. Situé aux confins bulgare-gréco-turc, dans la région d'Ivailovgrad dans les Rhodopes, le village est en voie de désertification. Nombre d'Uniastes de la région de Plovdiv, notamment ceux de Kuklen, en sont originaires.

<sup>612</sup> Ainsi, Petâr, un Karakatchane de Sliven travaillant à Themi en Grèce, me confiait sa haine des Grecs : « ce sont des roublards, ils nous exploitent. Je connais un Grec marié à une *Karakatchanka* : il empêche leurs enfants d'apprendre le bulgare ! cela me révolte ». Je lui demande pourquoi il vient travailler ici : « mais nous sommes plus Grecs qu'eux ! ». Enfin, la discussion porte sur la Macédoine, et tourne vite à la démonstration que Thessalonique est bulgare. Nombre de paradoxes de l'ethnicité et du nationalisme me semblent contenus dans cette situation : un Karakatchane, « plus Grec que les Grecs », expliquant à un Français que la Macédoine est bulgare !

bout du compte l'absurdité. Dans un contexte apaisé, le mot et la chose apparaissent associés au *nec plus ultra* de la correction démocratique » (Gossiaux, 2002 : 3).

Tout, en bien comme en mal, se résoudrait-il dans l'ethnique, pris comme un donné, un état de fait <sup>613</sup> ? Vue par le prisme du modèle statonational, cette plurivocité de l'ethnique est certainement l'indice de ces contrastes et de ces contradictions que l'on associe généralement aux Balkans : prégnance d'une conception européeniste de la modernité et revendication d'une spécificité nationale (voire balkanique), conversion accélérée à un modèle sociopolitique démocratique-libéral et maintien de représentations culturelles ancrées dans des préjugés communautaires traditionnels. Elle est en fait une illustration de la contemporanéité de « mondes » répondant à des logiques différentes.

Serait-on, en fin de compte, en présence de sociétés certes complexes, mais dans lesquelles certaines « ethno-logiques » <sup>614</sup> joueraient un rôle de premier plan <sup>615</sup>, parce qu'elles auraient une sorte de contentieux à régler avec la question de la différence, de la diversité, voire de la mixité, et celle de leur propre fondement culturel ? Il s'agit de sociétés particulièrement travaillées par la question de leur identité intrinsèque, entre autres parce qu'elles ont dû conquérir leur forme moderne sur un empire extérieur, avec le sentiment d'avoir subi entretemps une solution de continuité.

Elles reflètent avec une acuité particulière, parce qu'elles les exacerbent, les tensions et les contradictions inhérentes aux sociétés nationales basées sur la citoyenneté, en matière de rapport à la diversité culturelle, de définition de la nation, de signification du terme même de société, et ce dans un contexte où nombre des cadres historiques et politiques sur lesquels ces nations s'étaient édifiées semblent en profonde mutation, en premier lieu le modèle de l'Etat national (Appadurai, 2001). Dire que la Bulgarie ou la Grèce sont des pays « ethnologiques » ou « ethnologisés », comme Balandier parlait de « sociétés anthropologisées » (1999 : 15), c'est suggérer que des critères sociaux et culturels que l'on a coutume d'associer avec la démarche ethnologique y joueraient un rôle fondamental. L'ethnologisation est ici à entendre comme manière conventionnelle d'user de catégories « ethnologisantes » (ethnie, minorité, religion) qui identifient et altérisent pour enclore.

Ces catégories renvoient à une caractéristique commune : leur exotisme plus ou moins diffus. L'exotisme étant un discours culturel qui consiste à « identifier de l'altérité », il peut être géographique comme historique, externe comme interne, tout étant fonction du regard et de la position de l'observateur. Or, renvoyant à l'idée d'une centralité depuis laquelle on envisage un Autre relégué dans les marges, l'ailleurs ou l'avant, l'exotisme

---

<sup>613</sup> Sur cette question du « donné » ethnique ou culturel et la manière dont il est opposé ou imposé à l'ethnologue, voir par exemple Van de Port (1999). Une illustration flagrante des dangers de ce mode de lecture et son usage pour bâtir une anthropologie culturaliste visant à expliquer le conflit yougoslave par la différence culturelle entre Serbes et Croates, à partir de modèles puisant à on ne sait quelle psychologie des peuples : Mestrovic (1993).

<sup>614</sup> Pour paraphraser les anthropo-logiques de Balandier.

<sup>615</sup> Cette dimension « intermédiaire » des catégories ethniques et ethno-logiques recoupe en partie le champ de questionnement de Jean-François Gossiaux (2002).



semble devenu impossible et introuvable (Bensa, 2006). Il nous faut donc nous demander si la désignation et autodésignation de la « balkanité », comme forme positive, comme revalorisation de l'histoire spécifique de cette partie de l'Europe, ne préfigure pas la disparition d'une forme d'exotisme balkanique, qui reléguait les sociétés de cette région dans les marges de l'Europe (Herzfeld, 1987).

Ce qui est en jeu, c'est la pleine participation des sociétés balkaniques à une Europe plurielle, plus précisément la formulation de la « contemporanéité » (Augé, 1999) de ces multiples Europes. Il est possible de voir dans des notions aussi discutables par ailleurs, comme nous l'avons suggéré tout au long de ces pages, que la « coexistence » et la « balkanité », des catégories négociées, qui ont pour objectif de formuler des spécificités locales en des termes globaux, de produire un « monde local » inscriptible dans la « hiérarchie globale de la valeur » (Herzfeld, 2004)<sup>616</sup>.

## 7) Dépasser ou requalifier les Balkans ?

---

Dans leurs avatars culturalisants que sont la « balkanisation », la « balkanité » ou le « balkanisme » (Todorova, 1997), les Balkans sont tout ensemble aire culturelle, concept politique, réalité géographique, comme nous l'avons déjà constaté. Indissociables de l'imagerie projetée sur cette région de l'Europe, ils constituent un système descriptif, un cadre idéologique mais aussi un imaginaire, un véritable système sémantique (Todorova, 1997 ; pour des aperçus généraux Castellan, 1991 ; Prévélakis, 1994 ; Garde, 1994 ; Dérens, 2000). La question se pose de l'invention et de la réinvention des Balkans comme frontière<sup>617</sup>, au travers d'une multitude de catégories de pensée, à commencer par l'incessant balancement entre identité et altérité culturelle qui est censé caractériser cette région aux yeux du monde.

Ce jeu de la frontière, comme barrière et passage, zone-charnière entre occident et orient, entre soi et l'autre, est intimement présent dans l'imagerie balkanique, qui comporte à la fois une connotation de mixité ethnique et religieuse, et de délitement, de déchirement permanent d'un patchwork fragile. La « balkanisation » désigne un processus historique régressif, le retour à une sorte de stade prémoderne, prélogique, prépolitique et donc dangereux.

Après avoir été gommée des registres géopolitiques de la guerre froide, qui privilégiaient la polarisation entre Europe de l'ouest et de l'est (« politiquement, il n'y avait plus de Balkans », Castellan, 1991 : 475 ; voir aussi Todorova, 1997 : 136), les Balkans

---

<sup>616</sup> Augé en appelle d'ailleurs à penser la coexistence en termes de contemporanéité : l'exemple de la sorcellerie dans le Bocage « met en évidence la coexistence, à l'intérieur d'une société en principe dominée par l'idéologie des Lumières, de secteurs où elle n'est pas opérante (...). Mais tout le problème de l'anthropologue est ou devrait être précisément de comprendre cette "coexistence", de quelque manière qu'il l'interprète, comme participant d'une même contemporanéité » (Augé, 1999 : 41). La notion de coexistence reste rivée à l'idée qu'il existe dans une même société des entités séparées les unes des autres, soit par leur historicité, soit par la culture.

<sup>617</sup> Jusqu'à nos jours : on ne se prive pas, en Bulgarie, de faire la remarque que l'établissement d'espaces européens différenciés, par exemple « l'espace Schengen », participe d'un même clivage entre Europe occidentale et orientale.

sont redevenus d'actualité au fil des crises qui ont secoué la région dans les années 90. Des crises souvent présentées comme les conséquences d'un « dégel des identités » dans le monde de l'après guerre froide. Parmi elles, l'identité religieuse figure en bonne place, ou plutôt des identités religieuses instrumentalisées à des fins nationalistes ou particularistes.

Ces résurgences sont vues comme un double mouvement, post-communiste et « balkanique », renvoyant ainsi à des profondeurs historiques différentes : en termes d'histoire récente ou contemporaine (depuis l'après-guerre), elles seraient la conséquence, l'effet-retour de la « marche forcée vers l'unité nationale » dans ceux des pays qui ont connu le totalitarisme (hypothèse post-communiste) ; en termes d'histoire moderne (depuis la transition des empires vers les Etats nationaux), elles traduiraient une structure sociale et culturelle singulière, l'ethnonationalisme, spectre de l'Europe (hypothèse balkanique). C'est donc dans un contexte politique global qu'une catégorie du local tel que les « Balkans » refait son apparition : ce constat résume les ambiguïtés de la qualification culturelle des dynamiques sociales.

D'un côté « fin du communisme totalitaire » et « victoire du libéralisme démocratique », de l'autre « retour des Balkans » et « construction de l'Europe » : la coalescence de ces deux modes de lecture est d'emblée source de confusion. Il s'agit dans les deux cas d'une vision binaire de l'histoire par opposition de blocs idéologiques. Ces oppositions en termes de grands ordres sociopolitiques réduisent les pays concernés à des étiquettes commodes (« post-communistes » et « balkaniques ») et servent de blanc-seing à une forme d'altérité condescendante vis-à-vis des ex-« pays de l'est » futurs entrants dans... l'Europe. Ne pourrait-on d'ailleurs parler d'une tendance à « rebalkaniser » les Balkans, c'est-à-dire à les renvoyer, à chaque moment de transition ou de crise, à cette imagerie produite par le passé (Yérasimos, 2002 ; Prévélakis, 1994 ; Lory, 1996)<sup>618</sup> ?

Cette tendance illustre le caractère flou des conceptions « européennes » des Balkans, ou de la place des Balkans dans l'Europe : la « balkanité » résume l'ensemble des problèmes que la question d'Orient continue de poser à une Europe entendue comme héritage des Lumières. Elle illustre aussi la problématique d'une requalification de cette région de l'Europe en vue de son « intégration » communautaire. Nous proposons donc d'utiliser le terme de « balkanité », non pas comme une catégorie figée dotée de contenus précis, mais comme un terme global pour rendre compte des tentatives de qualifier, négativement comme positivement, ce qui serait l'expérience commune des sociétés balkaniques (Kiossev, 2002). La balkanité serait le dernier avatar, après la balkanisation et le balkanisme, de la catégorie « Balkans ».

### Repenser la temporalité, repenser la spatialité

L'idée d'un multiculturalisme balkanique, avec la Bulgarie comme bon élève et

---

<sup>618</sup> Pour une ébauche de réflexion sur cette question de la « rebalkanisation » des Balkans depuis l'Occident, je me permets de renvoyer à Givre (1999-2000). Il y a aussi une rebalkanisation « à l'interne » qui correspond à un repositionnement identitaire : « d'une manière générale, la référence balkanique est de retour ; après la fin de la guerre froide, elle devance de loin des piliers identitaires comme la slavité ou l'orthodoxie » (Ditchev, 2001 : 333).

l'ex-Yougoslavie comme échec, est l'un des modes d'approche dominants des Balkans comme figés dans leur graisse ethnique et communautaire, que l'on y associe des stéréotypes positifs ou négatifs. L'approche multiculturelle et interculturelle est le lot commun des projets recherche/action favorisés par l'Union Européenne, où des expressions comme « dialogue entre les cultures », « modèle de coexistence » ou « tradition de tolérance » sont monnaie courante.

Derrière ces formulations volontaristes voire bien-pensantes (qui serait contre la tolérance et le dialogue ?), il faut s'interroger sur ce que l'on entend par culture(s). Il semble nécessaire de soumettre à une approche critique ces préconceptions qui voient dans la culture, les cultures, leur harmonie préétablie et la prévention de leurs « incompatibilités », un trait distinctif des Balkans. La question conduit au-delà du repérage des zones de conflit<sup>619</sup> ou des relations d'échange et de mixité ; elle suppose de raisonner sur les régimes d'historicité et de socialité qui conduisent à ces notions, sur les visions du monde dans lesquelles leur emploi est possible, mais aussi vu comme souhaitable, parce qu'il permet de déterminer et d'ordonner ce que l'on a sous les yeux, en termes de faits humains et sociaux.

Tout raisonnement en termes de blocs culturels distincts pose problème : par l'usage de termes tels que « compatibilité » et « incompatibilité » entre chrétiens et musulmans, on prend certes soin de qualifier des sujets, mais on identifie *de facto* deux matrices religieuses, le christianisme et l'islam, qui sont par ailleurs qualifiables en « Bulgare » et « Turc ». On ne sort pas d'une définition ethnoconfessionnelle nationale, qui veut que Bulgare = chrétien et Turc = musulman. Poser la question en termes de « relations de compatibilité et d'incompatibilité » est déjà y répondre, en désignant deux blocs dont les relations forment système (Ts. Gueorguieva, 1996 : 147-150, voir aussi pp.151-172).

On a ainsi le sentiment d'ensembles communautaires à base confessionnelle, et d'un système intercommunautaire historiquement réglé, à la fois intuitif et apolitique : le domaine de la tradition et les valeurs qu'elle véhicule (« c'est l'une des grandes valeurs dans la tradition bulgare et dans la tradition balkanique en général, qui peut offrir non seulement des exemples, mais aussi des mécanismes attestés de tolérance et d'intégration entre différentes communautés ethniques, croyances religieuses et cultures », Ts. Gueorguieva, 1996 : 149). Des blocs homogènes entreraient en contact ou en friction à leur périphérie, à leur surface, donnant le sentiment d'une intériorité, notion importante dans le discours ethnique ou culturel.

Ne risque-t-on pas de se retrouver face à une réethnisation des communautés religieuses ou ethniques, sous couvert du relationnel et de l'échange ? Dans cette forme de culturalisme, les entités fondamentales sont culturelles et les mouvements qui les affectent sont historiques, donc secondaires. On a alors, dans les Balkans en général et en Bulgarie en particulier, le tableau d'une société « traditionnelle moderne » ou « moderne traditionnelle », ou avec une infrastructure traditionnelle (culturelle) et une superstructure moderne (sociale et politique).

Cela transparait des axes choisis par le programme de recherche sur les

<sup>619</sup> Un ouvrage géopolitique parlait ainsi de « villes-frontières » (Kotek, 1996).

« compatibilités » et « incompatibilités », des sujets enquêtés et des remarques faites : il y aurait d'un côté du « traditionnel » (culturel), avec l'oralité<sup>620</sup>, la ritualité, le sentiment ethnique ou religieux, l'hospitalité, etc. (autant de survivalismes au sens d'Herzfeld, 1987), de l'autre du « moderne » (social) avec les mariages mixtes, la mobilité, les mutations sociales, l'implication politique (le parti DPS, qualifié de « turc »), etc. L'image implicite d'une forme moderne sur un fond traditionnel résout tout à l'harmonie ou au choc des cultures.

Considérer l'histoire comme rupture d'une continuité culturelle traditionnelle, c'est confirmer une approche causale qui voit précisément dans la tradition une continuité et dans l'histoire une rupture. Cette construction de la tradition par rapport à l'histoire est elle-même située (Candau, 2004) ; elle constitue l'un des ressorts de ce que l'on nomme souvent le « Grand Partage » (Lenclud, 1992 ; Bensa, 2006), et qui désigne globalement un mode de pensée dichotomique (soi et l'autre, traditionnel et moderne, croyance et raison, etc.), dans lequel il est possible de désigner des entités (des cultures, des communautés) bien circonscrites les unes par rapport aux autres. Ainsi, « la modernité disqualifia la tradition en la fabriquant comme différence » (Assayag, 2005 : 36). La notion de Balkans illustre elle-même les limites de cette approche dichotomique : comblant un *vacuum* politique, elle en est venue à désigner une sorte d'état intermédiaire entre forme impériale et forme nationale, tradition et changement, « orient » et « occident », etc.

Il s'agit dès lors d'une catégorie floue et contradictoire, figeant le mouvement, l'entre-deux qu'elle désigne par ailleurs. Elle brouille les principes dichotomiques du Grand Partage, par son exotisme proche, mais aussi par le renvoi perpétuel à une rupture historique, fusse-t-elle celle au long cours de la naissance des nations balkaniques dans le contexte impérial ottoman. Dans son ambiguïté, la notion de Balkans suppose de considérer la superposition et la concurrence entre différents régimes d'historicité dans une histoire commune. Elle mène à reconsidérer le rapport de l'anthropologie à l'histoire, non plus comme le rapport entre sociétés sans ou avec histoire, à histoire froide ou chaude, mais l'histoire et l'historicité comme un assemblage de zones froides et de zones chaudes (Augé, 1999 : 20-21), plutôt qu'une succession et une logique causaliste porteuse d'un *arché* et d'un *télos*.

Le raisonnement ethno-nationaliste est une création des XVIIIème et XIXème siècles (Thiesse, 2001) : une conception du territoire s'élabore, qui tend à associer un peuple et une langue à un espace et un Etat, le tout formant une nation. Or, l'Empire ottoman, dans sa composante européenne, constituait davantage une juxtaposition de sociétés locales et de pouvoirs locaux, référés à une centralité impériale (Mazower, 2000). La mobilité traversait et transgressait sans cesse les localismes : mobilité passant par le pourtour de l'empire vers son « centre », dans le cas des fonctionnaires impériaux (Anderson, 1983 : 59-75), phénomènes divers de déterritorialisation, voire de désaffiliation, constitués par les pratiques pèlerines, le nomadisme pastoral, le compagnonnage ou les bandes.

---

<sup>620</sup> Alexandre Popovic fait ainsi la remarque que la communication orale, qui est un des éléments de l'esprit (ou mentalité, *mindset*) folklorique, incluant les ragots, le bouche-à-oreille, la confiance en ce qui est entendu, semble structurante de la relation des Bulgares à l'information (Popovic, 1996 : 350). On peut douter qu'il s'agisse là d'une spécificité bulgare ou balkanique ou folklorique...

La conversion religieuse, l'intégration et l'appartenance à une classe dirigeante ou au contraire l'accroissement des inégalités entre classes, la présence et la participation dans les lieux du pouvoir central ou l'éloignement et la situation de confins, l'ascension ou la déchéance sociales, tout cela témoignait des possibilités d'un réchauffement rapide de l'histoire, qui pouvait se refroidir tout aussi brutalement, lorsque les statuts et les positions acquis étaient entérinés par la transmission, les pratiques dynastiques, la reproduction.

### **La culture comme intimité collective et inconnaissable**

La réflexion sur la notion de mixité, entre souillure et métissage, conduit à interroger les régimes identitaires comme des jeux de position, des situations d'interaction, où l'autodésignation et la conscience de soi se conjuguent à l'assignation et à la conscience de la différence. La question du soi et de l'autre ne semble pas tant relever d'un couple d'opposition identité/altérité, qui suppose des ordres étanches, que d'un rapport entre intériorité et extériorité : une sorte de savoir de la différence qui oscille *entre* soi et l'autre. Cette dynamique intériorité/extériorité n'est pas une conception privé/public qui opposerait le sujet individuel au sujet collectif, l'intimité à la publicité, le soi et l'autre. Il ne s'agit pas davantage de l'espace domestique opposé aux lieux publics, et du simple constat d'une différence comportementale entre le lieu de l'entre-soi et le lieu commun.

L'espace public ne se résume pas à la conception d'un espace impersonnel, inappropriable et purement traversé de flux individuels et sociaux disparates et anonymes : il apparaît aussi comme une scène sur laquelle une forme d'intériorité, par des jeux subtils de présence et d'absence, peut s'exprimer, s'éprouver, se « jouer », voire se confronter à d'autres. Dans un tel espace public, des signes extérieurs de l'appartenance ethno-confessionnelle, tels que ceux qui rendent identifiables une femme pomak (vêtements amples et chamarés) ou un homme turc (béret), sont conçus comme des « propriétés » culturelles qui permettent également le travail de la « bonne distance ».

Par contraste, on sait les débats épidermiques que provoquent en France les signes vestimentaires, cosmétiques ou ornementaux de la différence culturelle ou confessionnelle : ce qui est tolérable (car socialement invisible) dans la sphère privée devient, dans l'espace commun, menace effective sur l'autonomie du sujet (laïc), voire désaveu de la citoyenneté. En Bulgarie, ce régime de la différence quotidienne, basé sur l'apparence affichée de conformité de l'individu à « sa » culture, n'empêche pas la nécessité de sacrifier à des « normes d'apparence », surtout lorsqu'il s'agit d'afficher une urbanité qui vaut modernité.

Mais on a l'impression d'une hiérarchie implicite des modes du paraître qui contribue à négocier les rapports complexes entre culture et société, tradition et modernité, aptitude au changement et maintien d'une « origine » : c'est précisément le cas de nombreuses photos montrées par des familles karakatchanes de Samokov, où l'on voit, à l'occasion « d'excursions rituelles » au monastère de Rila dans les années 60-70, les hommes habillés en costume de ville aux côtés de leurs femmes en habit traditionnel. Il en va de même de certaines photos de mariages Karakatchanes : un album regroupant des photos de famille, intitulé *Karakatchani*, qui m'a été offert par deux amis karakatchani de Gorno Sahrane (région de Kazanlâk)<sup>621</sup>, montre fort bien la différence entre port masculin et

port féminin, les femmes y apparaissant quasi-exclusivement dans l'habit traditionnel.

Les rapports entre sujets et entre cultures se jouent davantage sur le mode de la coprésence que de la coalescence, dans la conscience de la différence. Ce rapport nous permet d'appréhender tout jeu identitaire comme un jeu « alténaire », dans lequel c'est le travail de la différence qui prime : il n'est pas possible de désigner l'intériorité autrement que par référence à l'extériorité, ni de qualifier le soi sans l'autre ou les autres.

Or cette conscience de l'autre est souvent « ethnologique » ou « ethnologisée », en ce qu'elle reprend comme constituants du sujet des catégories « ethnologiques » : appartenances communautaires marquées par la langue, la religion, la coutume, l'*ethnos*, voire l'activité économique ou la fonction sociale. Y compris dans le modèle de coexistence, qui en constitue une forme positivée et valorisée, érigée en modèle de société, les critères du soi et de l'autre relèvent de la dimension culturelle au sens où l'entendent les ethnologues. En cela, nous y sommes dans une *ethno-logique*, soit une manière de faire culture, ou de faire du soi et de l'autre, puisqu'en cherchant à comprendre ce qui fait appartenance, on désigne des appartenances.

La notion de « culture » nous apparaît dans toute son ambiguïté, lorsqu'elle témoigne d'une intimité collective introuvable en dehors du travail d'assignation qui l'invente et l'imagine. L'intimité est le point aveugle d'un nous idéal, jamais complètement atteint mais ressenti et fantasmé : l'extériorité est ainsi vécue comme ce qui ne partage pas l'intimité, ce qui entoure le noyau vacillant, le refuge de cette intimité, et la menace le cas échéant. La rhétorique de l'intimité peut mener à une « altérité obstinée » (Van de Port, 1999)<sup>622</sup>, mais on pourrait tout aussi bien dire une « identité obstinée », comme dans le cas de l'*eghoismos* que l'on peut traduire par estime de soi (Herzfeld rend le terme par *self-regard*), cette idée d'un soi inaliénable revendiqué en toutes circonstances par les bergers crétois (Herzfeld, 1985).

Le « vous ne pouvez pas comprendre » résume à la fois la spécificité des douleurs intimes ressenties par chaque individu, parce que les sociétés sont déchirées, écartelées, conflictuelles, et une substance intime partagée, qui « nous » séparerait du reste du monde, faite d'expériences, de sentiments, de blessures, suggérant ce qu'il y a de plus introuvable et en même temps de mieux partagé dans ce genre de contexte : une âme, et notamment ses failles intimes. Dans le pathos nationaliste, l'individu et le groupe fusionnent dans la douleur intime : chacun a ses blessures personnelles qui attestent d'une blessure collective, tandis que les blessures collectives sont personnellement ressenties.

Un tel *ethos* social défensif est basé sur une perception affective de l'histoire, où cette dernière n'est pas une force impersonnelle avançant au-dessus des hommes, compréhensible à l'échelle de l'humanité en général, mais une somme de sentiments prenant naissance dans le vécu : cette personnalisation de l'histoire entend déjouer toute

<sup>621</sup> Alexis Tchilingirov et Ganka Gueorguieva (éditrice du livre).

<sup>622</sup> Qui propose une analyse à la fois nuancée et ambiguë de cette forme d'altérité en Serbie comme stratégie d'évitement des contradictions identitaires par le recours à un soi cryptique, évanescant à force d'être affirmé en toutes circonstances (voir aussi Baskar, 1999 : 81-82).

tentative d'objectivation et de connaissance « extérieure ». Ce schéma d'analyse nous renvoie à de multiples questionnements sur l'image de soi et ses jeux visant à rendre ce soi inconnaissable par ceux qui ne l'éprouvent pas intimement (Van de Port, 1999 ; Colovic, 2003) : en fait ce soi n'a pas d'existence en dehors du jeu différentiel avec l'autre.

Ainsi du thème classique de l'honneur, dont on a pu dire qu'il n'existe que dans le regard d'autrui : « le sentiment de l'honneur est vécu devant les autres » (Bourdieu, 1972 : 27). C'est du brouillage d'un certain nombre d'outils de pensée, provenant eux-mêmes d'un modèle de société organisé autour de la symbiose de l'Etat, de la nation et du peuple, que provient notre interrogation : comme nous l'avons déjà relevé, le terme Balkans, parce qu'il constitue une allodésignation servant à désigner l'*autre* politique et culturel de l'Europe « civilisée », est porteur de toutes ces ambiguïtés.

Dans les Balkans, l'usage politique du culturel a souvent consisté à transposer à l'échelle nationale de tels processus d'identification et de différenciation, cherchant à rendre indistincts le « je » et le « nous » (Colovic, 2005). La culture, au sens de ce qui *identifie et différencie* (ce qu'Appadurai nomme les « contextes » et les « voisinages », 2001 : chap.VIII), y reste un enjeu politique majeur, un facteur structurant du visage politique que les sociétés balkaniques se sont données en acquérant leur indépendance nationale.

La « culture », entendue comme « âme du peuple », a aussi été, en contexte communiste, l'un des vernis sous lesquels l'illusion d'un avenir radieux, universel et humaniste, a pu fonctionner pendant un demi-siècle, par la synthèse forcée de la diversité des origines (l'origine des peuples) et de l'unité future (l'homme socialiste). La culture (celle des ethnologues comme celle des « lettrés ») est à la fois un outil politique de première importance et une sorte d'arme anti-politique opérationnelle servant à caractériser culturellement des identités stables dans le temps et l'espace pour mieux s'en assurer la maîtrise dans un projet idéologique.

### **Entre « culture(s) » et « civilisation » ?**

Enfermant le présent dans un passé toujours perdu et un futur toujours à venir, postulant un développement historique inabouti, la « balkanisation » reflète un état de transition perpétuelle : ce qui spécifierait l'ensemble des pays des Balkans, c'est une relation critique (au sens de crise) et problématique (au sens de problème) à leur propre continuité, qu'elle se formule en termes d'héritage, de patrimoine, de culture ou de tradition. La question de la mixité ethnique et confessionnelle est au cœur de cette relation, parce qu'elle constitue le corps collectif sur lequel il a fallu gagner ce terrain de la nation, prélever et épurer les éléments de cette continuité, un corps sur lequel chaque nation a cherché « à écrire son propre texte » (pour reprendre l'expression de Michel de Certeau, 1975 : avant-propos).

Si la « modernité » est un texte, un récit par lequel les « peuples » signent leur conscience d'eux-mêmes et conquièrent leur droit à disposer d'eux-mêmes, « devenant de plus en plus modernes, c'est-à-dire aussi de plus en plus authentiquement eux-mêmes » (Hartog, 2005 : 19), la multiethnicité et la multiconfessionnalité posent un problème : comment cette modernité s'acquiert-elle, comment s'invente-t-elle dans la

masse des possibilités et des pluralités culturelles ? Immanquablement renvoyée à la notion d'origine, avec laquelle elle entend pourtant rompre, fondée sur une origine retrouvée, reformulée, ressuscitée, cette modernité est paradoxale : à la fois autonomie, accession perpétuelle à l'autonomie, promesse d'autonomie, et hétéronomie, acte de rupture déracinant, et en tant que tel largement vécue dans les Balkans comme un processus extérieur, imposé, voire impérialiste<sup>623</sup>.

La notion de balkanité est à certains égards le fruit de la transposition, aux marges de l'Europe, d'une question ancienne : celle des rapports entre « culture(s) », qui renvoie au singulier, et « civilisation », qui renvoie à l'universel. C'est la question foncièrement anthropologique de la désignation des « autres » par un « soi » forgé dans le creuset de l'universalisme occidental, détenteur de « l'esprit universel » et acteur principal de « l'histoire universelle » (Hegel, 1979). De par sa position, le monde balkanique, à la fois sujet et objet d'anthropologie, serait comme situé dans les interstices des mondes singuliers de chaque culture et du monde universel de la civilisation.

La conception dichotomique d'un « intérieur » et d'un « extérieur », d'un « nous » et « eux », provient de la scission opérée par la construction des identités nationales à partir de principes universalistes : ce processus et ses contradictions sont constitutifs de l'histoire de l'Europe moderne. Les Balkans ont été vus comme projection des ombres de l'Europe, comme une Europe qui, pour des raisons de rupture historique, de retard, de « souillure orientale » (Herzfeld, 1987) ou d'« asynchronisme historique »<sup>624</sup> (Ingerflom, 1988), n'aurait pas « réussi ». C'est le passage de la culture à la civilisation que comptent effectuer en raccourci ces nouvelles nations qui naissent ou « renaissent » dans les Balkans à la charnière du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècle. Les traits positifs des sociétés balkaniques sont attribués à l'influence de l'Europe, et considérés comme héritage commun, tandis que leurs traits négatifs sont assimilés aux dangers de l'Orient. Dans les deux cas, noyé dans une hétéronomie permanente et soumis à des injonctions contradictoires, leur destin leur échappe.

Ainsi du double traitement paradoxal dont la notion de culture et son ultime

<sup>623</sup> C'est l'un des thèmes favoris du « bienheureux » (ce surnom de *chtatlivetz* lui vient en partie de son goût pour les voyages, qu'il décrit comme un bonheur) Aleko Konstantinov (1863-1897), père de Baï Ganio, espèce de Tartarin mâtiné du « brave soldat Chveïk », qui n'a de cesse d'imposer partout et en toutes circonstances une sorte de bulgarité inébranlable. Muni d'un tel socle national, ce qui n'empêche pas une fierté ironique et l'autodérision, Baï Ganio est un anti-Candide qui n'est jamais surpris des « étrangetés » dont il fait l'expérience. Aleko, c'est aussi *Do Chicago i nazad* (1998), récit de voyage picaresque et témoignage bulgare sur la modernité occidentale : ces œuvres évoquent avec humour et détachement l'idéal, teinté d'ironie, d'une Bulgarie (re)naissante, qui serait à la fois orientale et occidentale, *allaturka* et européenne, balkanique et universelle.

<sup>624</sup> La notion d'« asynchronisme historique » dans le cas russe (Ingerflom, 1988) peut nous être utile pour saisir le travail de rupture à l'œuvre dans la conception révolutionnaire de l'histoire. Il s'agit de l'idée que la société russe, n'ayant pas connu de manière synchronique toutes les étapes du développement de la bourgeoisie capitaliste, pourrait accéder au socialisme universel par un autre cheminement historique, commandé par son histoire propre. La notion de peuple joue un rôle-clé dans cette théorie d'un passage direct du communisme primitif au communisme final, le peuple étant censé receler en lui-même les forces nécessaires à sa réalisation socialiste sans passer par l'étape capitaliste moderne. L'asynchronisme se pense tout autant en rupture qu'en relation avec une histoire supposée synchrone, celle de l'Occident.



dépositaire, le « peuple », font l'objet : on suppose d'une part que le peuple et son « esprit » doivent conquérir une liberté qui suppose l'émancipation des formes figées de la tradition ainsi que l'affirmation du primat de la raison sur les passions, dont la religion (Danova, 1992) ; d'autre part, on recherche des traits de permanence sur lesquels bâtir un projet national unitaire, les arts et la science notamment se donnant pour objectif de mettre à jour l'ontogenèse de la « culture nationale ». En la figure du peuple, objet commode et docile, se réalise une sorte d'osmose entre culture et civilisation.

Par un effet d'imposition qui est souvent l'œuvre des intelligentsia nationales, cherchant à asseoir une légitimité politique sur un caractère national (Gellner, 1989 ; Gossiaux, 2002), des attributs considérés comme archaïques et primitifs (le « populaire » dans son acception péjorative) peuvent se voir retournés en qualités morales de la nation comme essence positive (esprit dont il suffit de retrouver les vertus). En Bulgarie, c'est lors du « Réveil national » qui a conduit à la constitution de l'Etat-nation moderne, fruit d'une nouvelle élite intellectuelle et sociale, qu'est littéralement instauré le « peuple » bulgare : toute la période dite de la Renaissance bulgare a pu être appelée « époque de la science du peuple », des disciplines comme le folklore ou l'ethnographie contribuant fortement à lui conférer ses traits caractéristiques (Boyadzhieva, 2001 : 209).

Cette question des rapports entre culture et civilisation, centrale depuis l'époque des Lumières, a été mise en crise tout au long du XXème siècle, notamment par « la mise en relation généralisée des sociétés actuelles » (Balandier, 1971 : 94). Elle ne peut désormais plus être posée comme telle, dans un monde simultanément globalisé et infiniment pluralisé, qu'il est plus que jamais dangereux d'aborder en termes d'ensembles de civilisation en harmonie ou en confrontation. Est-il alors possible de continuer à utiliser un qualificatif tel que « les Balkans », issu du postulat de la centralité des catégories occidentales ?

Peut-être, à condition de le saisir pleinement comme un système descriptif, un cadre idéologique et un imaginaire, autrement dit une fiction, et non pas comme une aire culturelle et géographique ou comme une catégorie historique. « Balkans » représenterait alors un type de formulation des rapports du soi et de l'autre en Europe, une production culturelle du local dans un contexte globalisé. Sous cet angle, rien n'empêche de nouveaux usages de cette catégorie, sa pluralisation et sa réappropriation : rien n'empêche de faire d'un héritage aussi lourd a priori un objet de création de nouvelles formes du rapport à soi et aux autres.

Nous avons mobilisé la notion d'« asynchronisme historique » (Ingerflom, 1988), pour saisir la tentative de l'histoire révolutionnaire de faire rupture avec l'histoire occidentale. Depuis 1989, nous sommes peut-être confrontés à la fin de ce paradigme historique : celui de la synchronicité de l'histoire occidentale, à l'aune de laquelle toutes les autres histoires seraient asynchrones et froides, ne pouvant espérer qu'en une « révolution » pour changer. A prendre la mesure de la variété des expériences de vie en un même lieu et un même moment, on a le sentiment que des histoires a priori incommensurables et des rythmes a priori incompatibles n'en produisent pas moins en permanence leur propre contemporanéité (Augé, 1999).

Ce n'est plus le flot linéaire de l'histoire nationale ou de l'histoire universelle, ou

encore le temps figé et plein de la monographie, le temps long ou le temps cyclique de la tradition. En d'autres termes, ni le temps, ni l'espace n'organisent le social : ils sont organisés (réorganisés et désorganisés) par lui. Ni l'un ni l'autre ne sont porteurs du sens qu'on leur attribue au travers des adjectifs « linéaire » ou « cyclique », « local » ou « global ». Reste l'ici et maintenant, dans la description que l'on peut en faire, en regard d'un contexte, mais sans chercher à tirer les fils du passé au présent ou de la cause à l'effet.

### **Culture(s) et société : promesses et ambiguïtés de la « balkanité positive »**

La question finale que nous posons est donc celle du devenir de cette catégorie, « les Balkans », dont Maria Todorova (1997) a montré qu'elle a été construite comme une version négative de l'Europe, un autre de l'Europe au sein même de l'Europe. « Imagining the Balkans » constitue une sorte de bilan du travail d'identification et d'altérisation rendu possible par une catégorie culturelle telle que « les Balkans ». Pour Todorova, ce bilan semble globalement négatif : bien qu'elle ne reçoive jamais de contenu clair (ce qui est l'une des caractéristiques de ce genre de notion-frontière), la notion de Balkans reste d'un côté un stigmat, de l'autre un instrument de pouvoir.

Mais il semble que quelque chose change dans la conception des Balkans, au fur et à mesure que s'éclaircissent les ressorts de la balkanisation. S'il y a un « retour des Balkans » (Yérasimos et alii, 2002), après l'éclipse du terme dans son acception géopolitique au profit d'autres notions (Europe de l'est, Europe du sud-est) témoignant elles-mêmes de contextes particuliers, nous suggérons en tout cas de distinguer deux modes d'appréhension de l'hétérogénéité balkanique, dont la souillure serait la catégorie négative et le métissage la vision positive.

Au cours de ce travail, nous formulons l'idée qu'une « balkanité positive » est peut-être en cours d'émergence, qui s'appuie sur une refondation de la conception « orientale » de cette partie de l'Europe (le legs ottoman remplaçant le joug ottoman), sur le mouvement global de revalorisation de la notion de tradition (qui devient une forme intégrante de modernité), sur la revendication d'un apport spécifique à l'Europe, autant par l'expérience politique et historique que la position géostratégique.

Il nous semble qu'une notion telle que celle de « coexistence » indique un processus complexe de redéfinition des formes du rapport à l'autre, de l'utilisation de la notion de culture comme outil relationnel et comme ressource à tous les sens du terme, mais aussi de redéploiement des cadres du savoir, en créant des paradigmes qui soient tout à la fois explicatifs et performatifs sur les plans social et politique. Sous l'effet de cette positivité revendiquée, le savoir de soi, la connaissance de soi (*self knowledge*) commencerait-il en partie à coïncider avec la présentation de soi (*self presentation*) (voir Herzfeld, 1987) ?

Cela signifie-t-il un mouvement opposé à celui décrit par Todorova, un mouvement de réappropriation positive, de retournement du stigmat en atout ? Les choses sont plus complexes qu'une oscillation du balancier du pôle négatif au pôle positif, qui attesterait simplement des tendances et des évolutions, et ne prendrait pas en compte la véritable dynamique des formes culturelles. Car c'est en fait de l'usage, de la pratique et de la politique de la notion de culture qu'il s'agit, et de la disparition éventuelle de l'idée de

culture comme un fonds immuable au profit d'une conception de la culture comme action, pratique, fiction. Un mouvement probablement inédit dans son ampleur, caractéristique des nouveaux ordres culturels issus des conséquences de la globalisation, qui marque aussi le possible changement des rapports entre les mondes sociaux, grâce à un accès croissant à la parole légitime de ceux qui jusque-là restaient davantage les objets des discours portés sur eux.

À l'asymétrie des rapports engendrés par l'impérialisme et le colonialisme, marqués par l'univocité des positions de sujet et d'objet, pourrait succéder une forme de réciprocité globale entre sujets, quoiqu'indéfiniment morcelée en une multitude de pratiques culturelles qui se font, se défont, se transportent, s'engendrent les unes les autres. De même que la catégorie d'« européenité » souffre de moins en moins un contenu rigide, ancré dans de supposées « valeurs » intrinsèques, mais se présente comme une manière de fabriquer du commun à l'échelle de voisinages non seulement européens mais mondiaux, il reste peut-être d'actualité de traiter d'une catégorie culturelle comme la « balkanité », à condition de l'assumer pleinement comme fiction, de toujours la décaler en la manipulant.

« L'ethnologisation » de la société, la caractérisation culturelle de la différence ethnique et religieuse, au sein d'un ensemble homogène, est une tendance des constructions nationales : elle est particulièrement opérante dans les Balkans. Au vu de l'histoire récente et du contexte contemporain, une question se pose : quelle caractérisation culturelle, quelle qualification culturelle pour des sociétés mobiles, dynamiques, qui rebâtissent leur image d'elle-même en tant qu'européennes ? S'agit-il d'ailleurs de la conception « purifiée » de l'Europe civilisatrice, ou bien y a-t-il une place pour une Europe balkanique, qui ne soit plus écartelée entre civilisation européenne et souillure orientale ?

Tout comme le multiculturalisme, la notion de coexistence met à jour et contient toutes les ambiguïtés du traitement de la différence et de la diversité dans un contexte de redéfinition des sociétés nationales. Comme si à l'éclatement de ces formes de totalisation que sont les métarécits politiques (Lyotard, 1979) et les « imaginaires nationaux » (Anderson, 1983), succédaient un monde, ou plutôt des mondes réticulaires composés de collectifs coalescents au gré de leurs mobilités et de leurs localités.

Dans la manière de traiter simultanément des cultures et de leurs rapports, non seulement comme un héritage qu'il convient de préserver, mais aussi comme une production du social, cette coalescence n'est pas sans évoquer les nouveaux usages d'une notion qui a notamment fait florès dans le champ français et qui mérite d'être interrogée à l'échelle européenne, celle de patrimoine (Cerclet, 2005). Le patrimoine est l'une des formes de l'utilisation du passé dans le présent : il se distingue de la mémoire et de l'histoire en ce qu'il est en même temps un discours culturel, un mode d'institutionnalisation, un outil politique, une ressource économique.

Le patrimoine est indissociable de la patrimonialisation : il se présente simultanément comme un ensemble de biens que l'on estime communs, et comme le processus qui désigne et institue ces biens comme communs. A ce titre, il n'est pas seulement porteur de dynamiques sociales, mais constitue lui-même une dynamique sociale. Le patrimoine

est l'une des manières de formuler la spécificité culturelle comme champ social. Loin d'être seulement conservé ou attesté scientifiquement, il est intimement lié à sa présentation, à sa mise en espace public : pensé comme « bien commun », il articule des particularités au sein de l'espace social ; il introduit l'idée du commun dans le différent. Il se présente ainsi comme une articulation possible entre *self-knowledge* et *self-presentation*.

### **La coexistence comme métaphore de la transition : une stratégie locale dans un contexte global**

Même s'il lui arrive de puiser à des sources antérieures<sup>625</sup> et s'il constitue un discours sur l'histoire, le prisme culturel de cette balkanité positive, comme mode de lecture et de mise en sens du passé et du présent, n'est-il pas essentiellement un phénomène contemporain de ce que l'on appelle la globalisation ? Ne constitue-t-il pas une forme d'autodésignation fortement associée à un contexte d'éclatement des cadres locaux et nationaux, dans lequel il est nécessaire de produire une nouvelle forme d'image de soi ? Ne relève-t-il pas de la nécessité d'identifier et d'user de compétences locales dans la « hiérarchie globale de la valeur » (Herzfeld, 2004), c'est-à-dire dans un contexte d'homogénéisation et de différenciation culturelles simultanées, où aucune pratique ne peut revendiquer d'être hors de la scène culturelle globale, ni même de n'être pas produite en vue d'y figurer ?

La « hiérarchie globale de la valeur » est un état déterminé des rapports de domination, dans lequel « même la "diversité" peut devenir un produit homogène. De même pour la tradition et le patrimoine : le particulier est lui-même universalisé » (ibid, p.2)<sup>626</sup>. Cette configuration culturelle globale est à double effet : si elle procède selon Herzfeld d'une domination économique et politique consécutive au colonialisme (au sens large), si elle tend à instaurer des hiérarchies entre la culture et les cultures, elle nous renseigne aussi sur « les moyens par lesquels la culture locale à la fois joue au sein de l'idéologie toujours plus puissante qu'instaure un système global de hiérarchie de la valeur, mais ne l'en subvertit pas moins fréquemment » (Herzfeld, 2004 : 4)<sup>627</sup>.

Pour Herzfeld, cette problématique est d'autant plus évidente dans des sphères sociales définies par leur « marginalité », qu'il s'agisse de la Grèce en Europe, de la Crète en Grèce, des artisans dans la société locale, etc. Elle s'applique aux Balkans comme métaphore d'une Europe négative, marginale, « autre », la « balkanité » constituant alors une ruse avec ce modèle négatif dominant. Le prisme « balkanique » est une stratégie locale pour être présent sur une scène globale inédite, de même que « le "modèle ethnique bulgare" n'a de valeur que dans le contexte politique actuel des Balkans » (Barouh, 2001). La revendication de ce modèle de coexistence, comme une « balkanité

<sup>625</sup> Par exemple des œuvres littéraires telles que celle d'Ivo Andric.

<sup>626</sup> « even "diversity" can become a homogeneous product. So, too, can tradition and heritage : the particular is itself universalized ».

<sup>627</sup> « the ways in which local culture both plays into, and yet no less frequently subverts, the increasingly potent ideology that posits a global system or hierarchy of value ».

« négociée », est certainement une illustration des formes complexes que prend la démocratisation des rapports du soi et de l'autre, et leur projection sur une scène culturelle et politique globalisée. Elle semble essentiellement portée par des acteurs d'un type nouveau, qui émergent des bouleversements de 1989 et notamment de la question de la construction d'une société civile.

Ce contexte est complexe et ambivalent : la libéralisation de la société est d'une part synonyme d'ultralibéralisme, d'accroissement des inégalités, voire de corruption et de criminalisation. Mais par ailleurs, de nombreux acteurs expérimentent la liberté (et la difficulté) de la culture de projet, ainsi que des formes d'action non-gouvernementale qui vont du développement local au lobbying en passant par l'expertise. C'est une scène politique au moins potentiellement critique vis-à-vis des idéologies nationales, et regroupant des compétences fortes et reconnues.

Le recours aux échelles extranationales, la mobilité et la mise en réseau constituent des ressources pour contourner les blocages institutionnels ou professionnels, introduire de nouvelles compétences et créer ainsi de nouveaux champs sociaux, éventuellement moins tributaires des situations nationales. De nombreuses ONG occupent le champ de la société civile, constituent des milieux de professionnalisation et d'excellence, et s'avèrent quasiment indispensables aux relations internationales. Leur développement est objectivement favorisé par la faiblesse structurelle de l'Etat lors de la « transition », et par le souci de l'Europe de développer des projets avec des acteurs de la société civile.

En somme, le contexte général de la rhétorique de la coexistence nous semble être celui de la dite « transition » : il est porteur d'un enjeu politique, celui de la réforme de l'histoire nationale en vue de sa « démocratisation » à tous les sens du terme, et celui de la création de nouvelles élites aptes à favoriser le dialogue entre les pays « ex-socialistes » et pays anciennement désignés comme du « bloc occidental ». Le modèle de coexistence est conçu comme un outil de dialogue, non seulement entre les cultures, mais entre les acteurs politiques, civils, scientifiques, sur la scène internationale, et entre les sociétés elles-mêmes à une échelle européenne globale : pour Herzfeld, la « tolérance » fait partie, au même titre que des notions comme l'efficacité, la loyauté, la civilité, la société civile, les droits de l'homme, la transparence et la coopération, d'« indicateurs globaux pour des modèles particuliers d'interaction » (Herzfeld, 2004 : 2)

628 .

De l'autre côté, le discours de la coexistence constitue un type de réponse qui met en évidence des valeurs de « société civile », à défaut de la notion de « peuple », par trop attachée aux constructions nationales et leurs errements. Son dispositif rhétorique, qui postule une base culturelle pacifiée et des vicissitudes liées à des questions de politique nationale, cadre étroitement avec la méthodologie européenne consistant à s'appuyer sur des acteurs civils, des niveaux d'action locaux, des valeurs culturelles partagées, bref des formes d'identité locale. En ce sens, l'institutionnalisation de la rhétorique de la coexistence montre que la culture (ici le multiculturalisme) est un outil politique au sens fort : elle sert à façonner des champs sociaux et des champs de savoir à partir desquels

---

628 « Notions such as efficiency, fair play, civility, civil society, human rights, transparency, cooperation, and tolerance serve as global yardsticks for particular patterns of interaction ».

des positions sociales s'éprouvent, des orientations politiques se dessinent, des projets territoriaux se créent. Elle est certainement à considérer dans l'actualité d'une culture de l'expertise, qui entend notamment opérer un mouvement de « rationalisation » des questions publiques, avec toutes les ambiguïtés associées au pragmatisme politique de la fonction d'expert (Deyanova, 2001a).

Autour de la valorisation d'une forme de multiculturalisme, c'est en partie l'image européenne de la Bulgarie et des Balkans qui est en train de se créer<sup>629</sup>. Le prisme de cette « balkanité » revendiquée constitue une étape significative du remodelage des conceptions du soi et de l'autre des sociétés balkaniques à l'horizon de l'Europe communautaire et dans le contexte de la globalisation. Il se distingue tout à la fois du prisme « national », celui des constructions nationales, et des prismes « civilisationnels », qui renvoient à des anthropologies globales (Kiossev, 2002). Aux côtés de différents modes de découpage plus ou moins orientés par des considérations géopolitiques (panslavisme, panhellénisme...), nous avons vu que la catégorie « balkanique » est intrinsèquement conçue comme mixte.

Constituant une allodésignation mais aussi un stigmat, elle ne semblait pas pouvoir faire l'objet jusque-là d'un projet commun : pointant les ambiguïtés des projets nationaux, la catégorie « balkanique » a été largement combattue et reléguée jusque dans un passé récent. Comme nous l'avons déjà dit, c'est cela qui nous semble changer avec ce que l'on a pu appeler « le retour des Balkans » (Yérasimos et alii, 2002), qui ne se limite pas à la hantise de la balkanisation, mais nous semble en fait procéder à une requalification positive des sociétés balkaniques. Ce qui, du point de vue de la construction nationale, est synonyme de souillure, devient une valeur, dans un contexte de réexamen des cadres du soi et de l'autre qui voit notamment la critique des Etats-nations. L'ironie est peut-être que cette « balkanité positive », telle que nous la décelons derrière la notion de coexistence, soit construite dans le cadre d'un discours qui reste attaché à une « réalité nationale » : celle de la Bulgarie.

---

<sup>629</sup> Il faut relever que ce mouvement est toujours en tension : l'apparition récente et la percée aux élections législatives de juin 2005 (plus de 8% des voix) du mouvement politique d'extrême-droite xénophobe Ataka est en partie basée sur un rejet de ce qui serait « non-bulgare » : pêle-mêle les directives européennes, la mixité ethnique, la corruption, etc. (Frison-Roche, 2005).

# Conclusion : Ethnologie européenne, anthropologie contemporaine

## 1) L'anthropologie à ses marges

### Une unité disparate

---

Nous avons abordé le *kourban* en Bulgarie, et dans une moindre mesure en Grèce du nord, au travers de deux prismes : le contexte culturel et social du rituel, soit des sociétés balkaniques contemporaines ; le champ de l'anthropologie du sacrifice, dont on a vu que le *kourban* suggère une relecture. Le parti-pris initial était de comparer différents registres d'un même « genre rituel », selon des méthodes de description et d'analyse empruntant globalement à une anthropologie interprétative attentive à ménager une part équilibrée à des analyses formelles et à la dimension réflexive, à situer son objet simultanément dans son contexte culturel et historique, et dans le champ anthropologique ou plus généralement « savant ». Ainsi des pages consacrées aux interprétations diverses, des voyageurs aux folkloristes, du champ rituel couvert par le *kourban*, puis des parties insistant sur les dimensions sociales du rituel, dans lesquelles on s'est penché sur les types de socialité qu'il contribue à produire.

Par ailleurs, il s'agissait, concernant le rituel proprement dit, d'extraire des questionnements proprement anthropologiques d'une masse de faits d'observation, de terrain, de lectures, et d'approches théoriques. Parmi les grandes lignes figure l'idée que le *kourban* constitue un espace-temps rituel lors duquel s'effectue un passage du vif au votif en passant par le nutritif, et que le sacrifice peut s'appréhender comme une opération de transformation, un processus, un « faire », qui prend autant son sens dans un sens pratique mobilisé dans des situations spécifiques, que dans la conformité à un modèle rituel. Tout au long de ce travail, il nous a semblé important de ne pas considérer seulement un objet central qui serait le *kourban*, mais de revenir sur l'ensemble d'un terrain anthropologique dans les Balkans : il était nécessaire d'introduire une dimension réflexive qui n'est pas seulement un passage obligé d'une anthropologie actuelle, mais un domaine de réflexion sur la pratique et le discours anthropologiques eux-mêmes<sup>630</sup>.

Pour finir, afin d'ouvrir au-delà de l'objet central de ce travail, il ne s'agit pas tant de conclure que d'esquisser d'autres espaces de questionnement. Celui que nous souhaitons développer est à double entrée, mais renvoie à une problématique commune : en quoi l'analyse critique de l'idée de « balkanité », et des régimes temporels et spatiaux spécifiques qu'elle véhicule, nous conduit-elle à reconsidérer les pratiques et les discours de l'anthropologie ? Comment, traitant d'un objet à mi-chemin entre le proche et le lointain, prendre acte de la multilocalisation, de la fragmentation et de la polymorphie des terrains et des objets de l'anthropologie ?

L'examen d'une aire culturelle spécifique, les Balkans, prend place dans un contexte d'éclatement et de redéploiement des cadres de l'anthropologie. L'*ethnoscape* balkanique peut être appréhendé à l'articulation du processus de décentrement accéléré que constitue la globalisation et de la relocalisation récurrente et patente qu'elle permet (Appadurai, 2001). Faire une anthropologie des (ou dans les) Balkans suppose de confronter des modèles méthodologiques et théoriques différents : par exemple ne pas considérer le « folklore » simplement comme une science morte mais comme un élément constitutif et lui-même mouvant du paysage anthropologique balkanique. L'un des objectifs de ce travail était de faire travailler notre objet sur plusieurs échelles d'observation et d'analyse, et pour cela de mettre en coexistence de multiples références anthropologiques, y compris celles des pays concernés. Nous espérons ainsi avoir témoigné du souci d'une ethnologie européenne qui prenne en compte les enjeux de l'anthropologie contemporaine.

Nous avons relevé tout au long de ces pages le caractère pluriconfessionnel et pluriculturel du *kourban* : cette dimension introduit une complexité supplémentaire. Si elle montre de toute évidence que « l'aire balkanique » est multiple, l'aborder comme telle supposait de ne pas se cantonner aux pratiques de tel groupe ou de telle confession, mais de se situer au confluent de multiples pratiques et discours qui s'entrecroisent et s'entreproduisent. Pour prendre en compte une telle construction culturelle « balkanique », il fallait d'un certain point de vue « balkaniser » les objets et les méthodes : observer et analyser les zones de recouvrement et de distinction, les renvois

---

<sup>630</sup> L'un des signes de ce décalage par rapport au texte ethnologique « conventionnel » est le va-et-vient entre la première personne du singulier et le « nous » académique.



d'une pratique à l'autre, la construction plurielle d'objets fragmentés, mosaïques, voire contradictoires. Le terme « balkanique » est donc un artifice pour conférer en même temps une unité culturelle et une polymorphie à cette mosaïque : c'est un ressort narratif, une fiction d'un soi collectif, produite à la fois de l'extérieur et de l'intérieur. Ce sentiment d'une unité disparate se reflète certainement dans les pages qui précèdent : il constitue la manière même dont nous avons abordé le *kourban*, et ce dont nous avons tenté de montrer la construction.

## « Ni exotique, ni familier » ?

---

Lorsqu'Herzfeld sous-titre l'un de ses livres « critical ethnography in the margins of Europe », il assigne à la Méditerranée, comme aire culturelle et terrain anthropologique, un caractère liminal qui pourrait fort bien s'appliquer à toute l'Europe du sud-est : tout comme leurs voisines méditerranéennes, les « cultures balkaniques »<sup>631</sup> ne nous semblent « ni exotiques, ni familières » (Herzfeld, 1987 : 6-7)<sup>632</sup>. Carrefour, zone-frontière, entre-deux... les qualificatifs ne manquent pas, qui instaurent la « Balkanie » comme une sorte d'*interzone* où l'on ne saurait plus trop ce qui est identique ou différent, soi ou autre, européen ou pas, occidental ou oriental.

Dans leur distance-proximité, les Balkans, autant que le monde méditerranéen, poseraient des questions spécifiques à l'anthropologie, dont la première concerne l'objet anthropologique par excellence : l'autre. « La focalisation sur les sociétés méditerranéennes est l'une des premières brèches dans les principes de l'"altérité", ou de la distance culturelle et sociale maximale entre le chercheur et son objet » (Vâltchinova, 1998 : 187) : cet « autre » s'avère plus facile à imaginer et à débusquer outremer et « outretemps », que dans ces Balkans « ni exotiques, ni familiers ».

Une approche anthropologique des sociétés balkaniques nous conduit ainsi, autant qu'aux « marges de l'Europe », aux marges de l'anthropologie comme discours et comme pratique du soi et de l'autre : plus possible de désigner un « soi » et un « autre », au sens d'une ipséité et d'une altérité radicales. Sur ce genre de terrain, il n'y a pas d'unité singularisante, mais une pluralité d'exercices et d'usages possibles de l'anthropologie, et surtout une *perméabilité* entre ces exercices et ces usages. Cette pluralité/perméabilité apparaît favorablement sur des terrains balkaniques où l'ethnologue arrive à mi-chemin entre familier et exotique.

Une multitude de questions en découlent : une culture est-elle toujours *ou* exotique, *ou* familière ? *A qui* ces cultures ne sont-elles *ni* exotiques, *ni* familières, sinon aux

---

<sup>631</sup> Nous parlons ici de « cultures balkaniques » avec toute la réserve possible quant à l'idée qu'il existerait effectivement des cultures sous la forme d'entités stables. C'est une commodité pour désigner ce que nous appelons des « fictions collectives » du soi et de l'autre dans les Balkans. En d'autres termes, le terme culture ne nous gêne pas s'il est utilisé au sens de fiction, y compris dans l'usage qu'en font les anthropologues.

<sup>632</sup> La phrase entière est « Mediterranean cultures create a problem of category ascription : they are neither exotic nor wholly familiar ». Pour une revue des problèmes d'inscription anthropologique du « champ méditerranéen », voir Albera, Blok et Bromberger (2001).

anthropologues eux-mêmes ? On peut prendre le problème dans un autre sens : si quelque chose ne répond pas à ces *category ascriptions* (Herzfeld, 1987) des anthropologues, si l'approche des cultures balkaniques brouille un certain nombre des concepts de l'anthropologie, qu'est-ce que ces cultures disent de et à l'anthropologie ? Si nos catégories ne répondent pas ou plus, ne doit-on pas aussi construire une anthropologie différente, elle-même « ni exotique, ni familière », une anthropologie à ses marges ?

C'est aussi de la rencontre entre des cultures ethnologiques, en même temps différentes et dotées d'un air de famille, qu'il s'agit. Dans les Balkans, le développement de l'ethnologie s'est fait d'un côté sur des bases « européennes » comparables à celles de la France et surtout de l'Allemagne, de l'autre sur des bases que l'on pourrait qualifier de « balkaniques », en raison de l'air de ressemblance entre les traditions ethnologiques bulgare, grecque, roumaine, etc., inventées sur des bases comparables à l'intention de chaque histoire nationale (pour le cas grec, voir Herzfeld, 1986, 1987, 2001, Zoïa, 1990, Couroucli, 2005 ; pour la Bulgarie, voir par exemple Boyadzhieva, 2001 et Stoykova, 2001). Qu'en est-il, pour le sujet qui nous concerne, des multiples ethnologies pratiquées en Bulgarie et en Grèce, et des dialogues qui peuvent se nouer entre différentes pratiques et traditions ethnologiques ?

Comme nous l'avons déjà suggéré, ces deux pays sont à la fois proches quant à leur voisinage et leur histoire, notamment l'accession à la souveraineté nationale et l'appartenance traditionnelle à l'orthodoxie, et éloignés du fait de facteurs culturels (langue), historiques (un voisinage fait d'antagonismes) et politiques (l'un a connu le communisme, l'autre pas). Une ethnologie émerge dans ces deux pays au moment où se mettent en place les bases de leurs identités modernes : la culture et le peuple servent d'identifiant et de fondement national, sur le modèle du *Volksgeist* allemand. Identités parfois concurrentes, parfois subsumées en une aire culturelle voire civilisationnelle plus large, même si la caractérisation d'une « balkanité » peut servir des revendications culturelles nationales, voire ethniques : tout en se revendiquant d'une aire géographique et culturelle large, on la revendique pour soi.

Le recours à la « balkanité », notamment dans le domaine des traditions populaires, peut donc se lire à la lumière d'enjeux nationaux, culturels et politiques. Des ethnologies pratiquées en Bulgarie et en Grèce, dans leurs différences comme dans leurs ressemblances, peuvent-elles éclairer des ethnologies pratiquées en France, comme si en mettant en perspective des paysages ethnologiques singuliers, on mettait en perspective sa propre position ? Sans prétention à l'exhaustivité, on peut pointer des traits saillants servant à comprendre ce que les unes et les autres ont à, peuvent ou ne peuvent pas se dire.

L'ethnologie bulgare semble refléter la situation actuelle de transition : un pôle y reste attaché à une conception folkloristique<sup>633</sup>, s'attachant à des objets décrits comme traditionnels mais aussi au changement de la tradition : on a pu parler d'un « folklore du

---

<sup>633</sup> La « folkloristique », désignant la science du folklore, est à distinguer du folklorisme en tant que tendance à examiner les faits de culture comme faits de folklore. Elle prend le folklore pour acquis, et franchit le pas de la désignation d'un objet à son objectivation, se voulant un discours autonome, une science.

changement » (Ivanova, 1999). D'un autre côté, la réflexion sur le rapport à la tradition et notamment ses usages politiques se manifeste dans des approches ethnologiques, anthropologiques, sociologiques qui cherchent à en élucider les mécanismes et les enjeux, et à comprendre ce que les approches folkloristiques disent et font des sociétés concernées<sup>634</sup>.

## L'entreproduction des ethnologies

---

Deux voies anthropologiques coexistent, qui révèlent un travail différent de construction de l'objet et de positionnement de l'observateur, entre « anthropologisation » et « ethnologisation ». La première serait à prétention universaliste, s'articulant entre le local et le global de telle sorte qu'elle privilégie des petites entités (communautés, villages...) analysées comme composantes d'une anthropologie globale, indépendamment des frontières et des histoires (par exemple des terrains bulgares insérés dans une anthropologie européenne).

Elle se situe dans le fil des approches anthropologiques classiques des terrains « exotiques », dans lesquelles l'anthropologue cherche à déceler la cohérence d'une entité culturelle déterminée dans une visée comparative large. La seconde serait particulariste en ce qu'elle privilégierait en définitive, derrière le rural et le traditionnel, mais aussi derrière les mythes et les rites, une lecture du peuple (*narod* en bulgare) comme composante de la nation, ancêtre d'un caractère national censément incarné dans la nation comme société intégrée, constituée en Etat, en institutions, etc. Son horizon étant ethnonational, on pourrait parler d'anthropologie « native » (voir Vâltchinova, 1998b : 197-198).

La question du folklorisme s'avère plus complexe que sa simple relégation au nombre des vieilles lunes, en le chargeant de tous les maux culturels présentant une menace pour la « modernité », en l'extirpant des têtes et des cœurs selon une conception chirurgicale du progrès scientifique. Le tableau est plus nuancé qu'un pur passage, en forme d'accession à un état supérieur, d'un paradigme scientifique à un autre. Ce serait méconnaître les caractéristiques dynamiques de la folklorisation elle-même, réinvestissement symbolique perpétuel plutôt qu'entité figée qu'il suffirait d'identifier pour l'analyser. Si le folklore réagit à l'ethnologie comme l'ethnologie réagit au folklore, on ne peut purement et simplement opposer l'un à l'autre : on gagnerait à repérer le folklore dans l'ethnologie et l'ethnologie dans le folklore.

Tout comme il est de mise de considérer le folklore comme outil politique, il est fréquent sur ces terrains que l'on soit amené à reconsidérer nos propres pratiques comme

<sup>634</sup> Ne serait-ce que par son titre, *Bulgarie. Voix d'hier, paroles d'aujourd'hui*, le numéro d'*Ethnologie Française* consacré à la Bulgarie (2001) suggère l'idée de continuité dans le changement. Il s'inscrit d'une part dans les grandes lignes du champ ethnofolklorique (ethnomusicologie, ritualité, symbolisme), d'autre part dans des approches réflexives sur ces mêmes grandes lignes classiques. On y décèle moins une rupture explicite entre deux ordres qui s'exclueraient l'un l'autre qu'une sorte de dialogue distancié, de processus lui-même transitif. La notion de « culturologie » fait partie de ces dénominations elles-mêmes quelque peu exotiques aux yeux d'un ethnologue français : discipline qui vise à examiner les représentations et productions culturelles en général, elle ne laisse pas d'interroger cette co-présence du folklore à l'ethnologie.

outils politiques, traditions particulières dont l'éventuelle prétention à l'universalité est contestée et contestable, à l'exemple du « cosmopolitisme provincial » (Riesman). Le folklore peut à la fois constituer une de ces « zones froides » dans lesquelles sont investies des résistances au changement, sous la forme d'objets que l'on érige en témoins de permanence, tout en s'activant et se « réchauffant » pour changer lui-même, se recyclant et se réinsérant dans des logiques multiples<sup>635</sup>.

L'un des enseignements des ethnologies « balkaniques » pourrait être de montrer l'interpénétration de plusieurs modèles scientifiques qui sont aussi plusieurs modes d'accès à la modernité ou plus exactement d'intégration du changement. Loin de tout essentialisme, il s'agirait de considérer l'idée de « modernité » à la lumière de ses applications multiples, de ses mélanges bricolés, de ses voies particulières, réinventions ou avatars, dont le folklore fait partie. Si les Balkans peuvent nous apprendre quelque chose, c'est en partie dans une relecture des catégorisations anthropologiques qui fondent la distinction entre « familier » et « exotique »<sup>636</sup>. La « balkanité » et ses hypostases ethnologiques et folkloriques gagnent à être comprises non pas comme données historiques et géographiques ou idéologiques, mais comme des états significatifs des rapports entre culture et civilisation, spécificité et universalité, localisme et globalisme. Ce faisant, elles *nous* (en anthropologie) aident à comprendre les ordres de pensée dans lesquels nous avons tendance à *nous* formuler et à formuler ce qui n'est pas *nous* (familier/exotique par exemple).

Les catégories de *self-presentation* et *self-knowledge* (Herzfeld, 1987), appliquées sur le terrain grec, sont une manière d'appréhender les dimensions intersticielles du soi : elles supposent une construction du soi en miroir, simultanément sujet et reflet. Appliquées au discours savant de l'ethnographie ou du folklore, elles impliquent de prêter attention aux jeux rhétoriques par lesquels on se culturalise en culturalisant, on s'assigne en assignant, on se signifie en signifiant. Comprendre l'Europe par les Balkans et les Balkans par l'Europe ne revient pas à adopter un raisonnement purement comparatif, ni surtout un raisonnement de l'ordre de l'influence, qui maintiendrait deux entités en regard l'une de l'autre et se contenterait de les croiser<sup>637</sup>. Il faut plutôt y voir les manières dont elles se coproduisent, voire s'entreproduisent, de même que s'entreproduisent des ethnologies.

<sup>635</sup> L'image extérieure du pays et la manière dont elle influe sur les images produites de l'intérieur, que ce soit du point de vue d'une approche touristique (la balkanité, l'orthodoxie, l'entretien d'une certaine mystique du territoire et de l'histoire, mais aussi de l'*ethnos*), voire d'un point de vue géopolitique ou sociologique (la caractérisation des Balkans comme zone à forte ethnicité, la prégnance des notions d'interconfessionnalité et d'interculturalité jusque dans l'appréhension « européenne » des Balkans) jouent un rôle dans cette survivance de la « folklorité ».

<sup>636</sup> Par exemple du côté du familier : la modernité, l'industrialisation, l'individualisme, la division des tâches et des champs, la rationalisation des comportements collectifs, la liberté du sujet, peut-être aussi une conception mouvante et éclatée de la famille, en tout cas une conception « ouverte »... du côté de l'exotique : la tradition, la ruralité, la communauté, la ritualité, etc.

<sup>637</sup> Du genre « L'Europe est-elle en voie de balkanisation ? », qui n'est que l'envers d'une autre logique du pur transfert d'un modèle vers un autre : « les Balkans sont-ils en voie d'eupéanisation » ?

## 2) Du fait social total au fait social global

### De la fin des totalités...

---

Dans sa quête d'universaux, l'anthropologie a tendance à privilégier la recherche de continuités et d'invariants : qu'ils les nomment « anthropo-logiques », « structures », « fonctions » ou d'une autre manière, les anthropologues recourent abondamment à la systématisation, à l'articulation des notions qu'ils élaborent au sein d'un système ou d'un discours logique auxquels elles s'emboîtent et qui les corroborent. Une logique de totalisation commune à la science et à la religion comme discours universalistes : « c'est de cette rencontre entre le logos grec et le verbe chrétien, de cette alliance stratégique entre la raison au singulier, qui combat pour l'émancipation des mythes, et de la parole révélée, qui entend nous protéger de nos démons, que jaillit non l'universalité, mais une forme curieuse de tradition régionale universalisante qui ne conçoit le pluriel que comme un "problème" (...) qui doit être dissous et que de toute manière l'Histoire (...) arrivera à résoudre, c'est-à-dire à réduire à l'unité » (Laplantine, 1994 : 28).

Avec la fin des idéologies communistes est-européennes, s'est-on réveillé d'une illusion, comme le suggère le titre d'un livre célèbre consacré à l'idée communiste (Furet, 1995) ? Cela suppose que, passé le temps des illusions, il ne resterait qu'une réalité pure, d'essence rationnelle, le panorama global d'un monde « post-systémique » qui semble tendre vers l'unification et l'expansion universelle d'un horizon démocratique et libéral. On a le sentiment qu'au « système » comme choix politique se substitue une sociodicée vague, réintroduisant une sorte de nécessité naturelle, de valeur absolue historique qui serait la seule forme de la réalité du monde des hommes. Or, les choses apparaissent infiniment plus complexes que le pur et simple remplacement d'un système par un autre : la notion de système, qui suppose un ensemble de fonctions intégrées assurant la pérennité de l'ensemble dont elles font partie, étant elle-même une catégorie totalisante, ne semble plus permettre de penser le présent.

Le constat de la fin du communisme appelle quelques remarques : on n'y sort pas d'une pensée linéaire qui désignerait des débuts et des fins, des illusions ici et des réalités là, des centres et des périphéries. Une pensée peu armée et même déficitaire, dans la perspective plus large des mutations du monde contemporain, ou plutôt de la conscience contemporaine d'une « pluralité des mondes » (Affergan, 1997). Des récits personnels aux historiographies en passant par les niveaux d'observation classiques de l'anthropologie (la communauté, le rituel, etc.), le post-communisme s'inscrit dans un paysage qui n'est pas seulement globalisé au sens d'un niveau supérieur d'intégration, mais où toutes les échelles en question (le territoire, l'histoire, la nation, la culture, l'individu, la communauté) se voient soumises à des déplacements, des mobilités, des oscillations, des enchevêtrements incessants. En faire une « transition » vers un modèle intégratif supérieur, une crise au sens dialectique dans la perspective des philosophies de

l'histoire<sup>638</sup>, masque le fait que l'idée même de totalité comme base d'un rapport unifiant entre ces échelles, les conceptions causales de l'histoire et de la société comme « raison », ressemblent fortement à ces illusions dont on diagnostique la fin.

La crise de la notion de totalité concerne le champ d'une anthropologie universalisante qui, raisonnant en termes de système, de modèle, de structure, ou même de fait social total (la « construction de la totalité chez l'anthropologue passe par la notion de "fait social total" », Kilani, 2000b : 58), se trouve confrontée à une contradiction entre l'intelligibilité totale qu'elle entend produire et la compréhension partielle dont elle accouche. Cette mise à l'épreuve ouvre un vaste champ d'interrogations sur l'anthropologie elle-même, en termes d'unité et d'autonomie de la discipline, de ses objets, concepts, champs, méthodes : tout cela sonne étrangement faux, non pas au sens d'une erreur, mais d'une fiction non assumée. Ne devrait-on pas alors parler de « passé des illusions », en ayant soin de préciser qu'une illusion, à la différence d'un rêve ou d'un imaginaire, serait un discours qui, prétendant à la vérité, ne s'assume pas comme fiction ?

Se pose le problème des pensées systémiques ou systématiques : quelles qu'elles soient, les formes de compréhension et d'interprétation qui envisagent la société ou la culture comme des totalités, et les savoirs sur ces objets comme des savoirs totalisants, se trouvent dans une impasse, peu armées qu'elles sont pour intégrer le changement social, y compris comme quelque chose qui les change. Le total n'est pas le global. Le socialisme d'Etat d'inspiration marxiste se voulait l'extrême d'une conception totalisatrice, rationalisatrice, de l'humanité comme un tout et comme un projet orienté vers une fin déterminée, que l'on aurait essayé d'appliquer dans l'histoire et dans la société. Ce que suggère l'exemple des « nouvelles religiosités » et la manière dont elles échappent parfois à l'analyse, c'est qu'il ne semble plus tout-à-fait possible de théoriser la société avec des outils hérités de courants de pensée systématiques comme le structuralisme ou le matérialisme dialectique, dont on reconnaîtra pourtant qu'ils gardent en impact méthodologique ce qu'ils perdent en actualité théorique (ou philosophique).

L'enjeu d'une anthropologie réflexive et intégrative, plus globale que totale, n'est pas une révolution, une refonte ou un nouveau projet qui laisserait à penser qu'une retotalisation est possible et souhaitable : plus modeste, elle consiste à accentuer les contrastes, à ne pas chercher à combler les « trous dans la langue ». Si l'on craint que le mouvement de la globalisation efface les différences et nivèle l'humanité, son expansion coïncide pourtant avec une explosion et surtout une juxtaposition des variétés culturelles et des particularismes. On a pu voir les mouvements migratoires et diasporiques, l'expansion des techniques de communication, et l'accroissement des flux dans un espace déterritorialisé qui n'empêche pas la production du local, comme le redéploiement d'autant d'imaginaires et de configurations de relations possibles (Appadurai, 2001 ; voir aussi Assayag, 2005). Il n'y a pas divorce, mais tension entre l'universel et le singulier, qu'il faut penser comme des régimes paradoxaux<sup>639</sup>. De même, les facteurs supposés de continuité spatiale (le territoire, la nature), temporelle (le progrès, l'histoire) ou conceptuelle (la raison, l'humanité) reposent sur une croyance, au sens d'une

---

<sup>638</sup> « L'histoire universelle au point de vue cosmopolitique » de Kant, la dialectique hégélienne, la pensée de Marx, le volet « critique » de la phénoménologie de Husserl.

adhésion qui rend possible de leur attribuer un contenu cohérent dans le temps, l'espace, l'expérience, la pensée, etc.

Le choix ne se limite pas à une alternative entre la déconstruction ou la critique postmoderne d'un côté, et de nouveaux métarécits ou un changement de système de l'autre. Au-delà du recours à certains métarécits (religieux par exemple) dans un contexte où d'autres métarécits (le politique) sont devenus « durs à croire », c'est à une réflexion renouvelée sur le croire, dans ses rapports au savoir et au pouvoir, que nous conduit cette fin des totalités, qui n'est pas tant le début d'une ère du relatif, comme le craignent les universalistes, qu'un retour d'une forme complexe de l'imaginaire, au sens de fiction assumée. Si on n'accède pas à une vérité par-delà les illusions, il y a nécessité de régimes de fiction qui soient par contre, selon les critères poppériens de la scientificité, vérifiables et falsifiables : c'est dans la manière d'aménager des espaces de vérification et de falsification que repose l'enjeu.

« L'effondrement du mur de Berlin entraîne certes l'attestation d'un consensus mou sur la supériorité de la démocratie occidentale, au double plan de l'organisation politique et des valeurs qui la sous-tendent, et sur l'efficacité de l'économie de marché qui lui est étroitement associée. Mais il conduit aussi, en dé-idéologisant la démocratie, à maintes interrogations portant bien évidemment sur les procédures de passage à la démocratie à l'Est, mais aussi sur les procédures de redéfinition de la démocratie à l'Ouest, du fait même de la disparition du communisme. Il n'est guère surprenant que, dans ces procédures, le religieux apparaisse en permanence requis, entre autres comme vecteur d'affirmation identitaire, comme vecteur de freinage du mouvement et comme instrument de mise en cause des catégories propres de la démocratie » (Michel, 1994 : 34). Ainsi, l'exemple de la religion montre que le problème d'un monde « post-systémique » ne réside pas dans une transition hypothétique d'un état à un autre, le remplacement d'un monde par un autre, le progrès ou l'évolution comme franchissement de stades historiques, voire la fin supposée de l'histoire.

C'est la notion de changement elle-même qu'il faut interroger, en un sens suffisamment large pour embrasser de multiples horizons et de multiples échelles d'observation. Si la mobilité est au cœur du modernisme, alors la religion est moderne, tout comme l'ethnicité peut-être, dans les Balkans (Gossiaux, 2002), mais de manière paradoxale, tout en restant un fixatif puissant de l'identité individuelle et collective. La religion est affectée d'une sorte de mobilité croissante, de par la possibilité d'entrer et sortir du religieux sans risque de perte d'identité et d'exclusion ou de désocialisation, en même temps qu'elle est le contrepoint exact du changement : elle fait mémoire, envers et

---

<sup>639</sup> Pour preuve, la modification de la notion d'*institution*, qui se veut l'instrument, mais aussi le reflet ou l'émanation de la société. Les institutions ne sont pas en crise au sens courant du délitement de leurs fondements, mais parce qu'elles subissent elles aussi un décentrement qui les donne à voir comme régimes de fiction, à l'instar des métarécits qui les sous-tendent. Si elles n'assument plus la totalité de la confiance que l'on met en la société, c'est qu'aucune instance (ni les institutions, ni la société, ni la religion, ni la politique) ne peut plus être créditée d'une confiance totale, d'une créance absolue, autrement dit faire à la fois l'objet d'une référence au passé et d'un discours sur l'avenir. Une pensée de l'« ici et maintenant » (Appadurai, 2001 : 25-57) met foncièrement en cause la notion d'institution parce qu'elle prend acte des bouleversements du rapport au passé et de la mutation de la relation au futur.

contre tout (Hervieu-Léger, 1993).

Le religieux est une valeur flottante, de plus en plus liée à l'expression des choix individuels : ce que nous appellerons la possibilité de choisir sa nécessité<sup>640</sup>. Parce qu'il est porteur d'intimité, et en l'absence d'une pression institutionnelle forte qui définirait par l'exclusive « comment il faut être en religion », dans un contexte de tradition fragmentée ou en pointillé, il constitue un espace narratif (plutôt que de bricolage) privilégié, où l'on peut emboîter des facettes parfois contradictoires de sa vie personnelle et sociale, et réguler les changements qui affectent ces différentes facettes. La pratique religieuse nous conduit à interroger les relations entre culture et société, ou entre culture et dynamique sociale.

### ... à la pluralité des échelles de l'anthropologie

---

L'apparition et l'évolution d'anthropologies multi-échelles met en crise les spécificités des traditions ethnologiques nationales. Par ailleurs, avec la fin des totalités et l'idée d'un monde post-systémique, n'est-ce pas toute une raison ethnologique, illustrée par le projet lévi-straussien à la fois post-colonial et classique au sens des Lumières (universaliste), qui semble en déprise par rapport aux nouveaux enjeux du terrain et à l'éclatement de catégories qui témoignent d'un « monde d'alors » ? Qu'il s'agisse de l'idée d'Etat-nation (Appadurai, 2001), de la notion de culture comme totalité, des concepts d'identité, d'altérité, de structure, d'invariant, « notre époque semble avoir renoncé aux approximations et aux généralisations des énoncés majeurs » (Laplantine, 2003 : 10). Quelles peuvent être les formes conceptuelles et textuelles d'une anthropologie simultanément réflexive et multi-échelles, compréhensive et fictionnelle ?

Geertz notait, à propos des sciences sociales dans les années 20 et 30, que « durant cette période le processus constant d'une vue radicalement unifiée de la pensée humaine considéré dans (...) le sens "psychologique" comme un événement interne, est allé de pair avec le processus non moins constant d'une vue radicalement pluraliste dans (...) le sens "culturel" de la pensée en tant que fait social » (Geertz, 1986a : 184). La tension entre unité et diversité était certainement portée par le souci de l'universel et du singulier, du général et du particulier ; elle se formulait dans les termes rationnels d'un esprit humain structuré identiquement mais de pratiques sociales articulées différemment.

Depuis, l'Europe a entraîné le monde entier dans la face la plus obscure de ses Lumières, rendant extrêmement relative l'idée classique de civilisation (Hobsbawm, 1994 ; Husserl, 1976 ; Arendt, 1972 ; Horkheimer et Adorno, 1974) ; les pays coloniaux sont

---

<sup>640</sup> Il faut saisir non pas des fondements, mais ce qui fait fondement. Paradoxalement, des instances comme la « tradition » ou la « religion » ne tirent plus leur efficacité sociale du degré de nécessité qu'elles représentent (de leur statut de fondement), mais aussi du degré de liberté qu'elles permettent : ce qui fait fondement, c'est ce sur quoi on a le plus prise à un moment et en un lieu donnés. Se créent des conditions d'expression d'une liberté qui a pour but de permettre une créance en soi. Considérer par exemple le recours au paranormal comme purement irrationnel revient à considérer qu'il ne peut fournir des bases sérieuses à la construction d'un sens et à l'attribution d'une cohérence à l'existence individuelle et collective. Tout prouve le contraire : l'approche anthropologique et sociologique contemporaine des religions dans la « modernité » montre que l'on peut être informaticien et membre d'une secte millénariste, homme politique et proche de Baba Vanga, businessman et faire des *kourbani*.



devenus le « tiers-monde » puis les « pays en voie de développement », expérimentant diverses voies politiques et sociales, parfois originales et avec succès, montrant souvent la relativité de l'universalisme politique occidental ; nous semblons être entrés dans une ère de changement et de mobilité ininterrompus, marquée par l'accélération des flux migratoires et des échanges commerciaux et l'apparition de nouveaux vecteurs culturels et communicationnels toujours plus puissants (Appadurai, 2001).

Le(s) monde(s) de l'anthropologie classique, caractérisés par une *distance* raisonnable et claire entre le « monde civilisé » et le « monde indigène »<sup>641</sup>, ont disparu, si tant est qu'ils aient jamais existé. Au « rapatriement » des anthropologues (Métral, 2000 : 171-190) a correspondu une sorte d'exotisation de leur propre pratique : il fallait regarder avec distance le regard porté dans la distance et sur la différence<sup>642</sup>. Au fur et à mesure que les terrains, les pratiques, les concepts se chevauchent, s'entremêlent, se morcellent, la question de l'unité et de la diversité semble se transformer en une problématique de la proximité et de la distance, qui suppose que l'on s'interroge sur les ordres de commensurabilité, et surtout la rencontre permanente, l'imbrication perpétuelle de faits culturels plus ou moins éloignés dans le temps et l'espace, sans statuer sur leur universalité. Formulée ainsi, l'entreprise anthropologique semble plus modeste que lorsqu'elle se présente sous le signe de l'universel ou de la raison (toujours porteurs par ailleurs d'une idée de la « civilisation »). Mais elle permet en revanche de repenser ce qui ne l'était plus par les pensées de la totalité, et que l'on pourrait résumer en quatre mots : la frontière, l'imaginaire, la fiction, la croyance.

La frontière comme mécanisme et articulation des rapports entre personnes, entre groupes, entre ce qui est conçu comme interne ou externe, mais avant tout limite négociée qui permet autant le passage qu'elle maintient à distance, et à ce titre permet l'échange ; l'imaginaire comme domaine de création et d'invention de liens culturels et sociaux inédits ou imperçus, capacité de faire tenir ensemble des pensées, des pratiques, des formes, des objets sans autre lien que ceux de leur configuration imaginaire pour tel individu ou tel groupe ; la fiction comme travail de construction d'une cohérence narrative dans laquelle les éléments institués comme le réel *sont* le réel pour tel individu ou tel groupe, comme processus d'intégration narrative de l'événement sans que cela nuise à cette cohérence ; la croyance comme ce qui se tient entre les hommes en société, s'agit sans mot dire dans la pratique, fonde la possibilité, même dans les sociétés les plus segmentées et dissociées, d'une coprésence basée sur le consensus implicite sur une certaine forme de réalité partagée.

<sup>641</sup> Voir Saïd (2000), sur la représentation de cette distance notamment dans la littérature anglaise et française du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle. Au travers d'exemples tirés d'Austen, Kipling, Conrad, Camus, etc. Saïd envisage ce qu'Appadurai aurait appelé des *ethnoscapes* impérialistes, dans lesquels le sujet colonial s'oppose à la masse indigène par une multitude de dispositifs, dont la distance entre la métropole et les colonies et la notion de voyage (voir l'analyse, dans le roman *Mansfield Park* de Jane Austen, des allers-retours entre Antigua et Mansfield Park, et la présence fantomatique, mais cruciale au titre de paysage géographique et mental, du monde colonial, pp.136-158) ou l'urbanisation coloniale comme concrétisation des marques impérialistes par l'établissement d'espaces clivés et la transplantation dans les colonies des modèles métropolitains (voir le passage sur le Caire, que Saïd lit au travers de l'opéra construit pour la représentation d'Aïda).

<sup>642</sup> Un exemple en est le travail de Lucas et Vatin (1975) sur « l'Algérie des anthropologues ».

Au rejet croissant des pensées de la totalité correspond le développement d'une pratique plurielle et réflexive du terrain (Ghasarian, 2002), dans lequel l'ethnologue se présente comme l'un des protagonistes de son terrain, et non pas comme l'agent neutre ou impersonnel d'un savoir surplombant (Dubisch, 1995). Le tournant réflexif est un indicateur des mutations du champ de l'anthropologie : l'anthropologie grecque actuelle offre un exemple de pluralisation des pratiques et des postures de recherche, qui renvoie par ailleurs aux dynamiques de la société grecque elle-même (Papataxiarchis, 2005). Dans un contexte de redéfinition des questions du soi et de l'autre, et de ces creusets identitaires que sont la nation ou le peuple, les frontières entre le chercheur et ses interlocuteurs, mais aussi l'anthropologie et la société deviennent elles aussi perméables.

La construction de nouveaux objets nécessite l'adoption de nouvelles postures épistémologiques, l'enjeu réflexif dépassant les plans formel ou esthétique pour réinterroger les liens de l'anthropologue à la société qu'il étudie. En effet, si la démarche réflexive consistait simplement à attester des caractéristiques expérientielles et autobiographiques du texte anthropologique, elle ne se distinguerait pas des paratextes qui se tiennent généralement dans l'ombre du « grand » texte scientifique et académique, sous la forme du journal de terrain ou de l'essai littéraire.

Le constat de la pluralité des mondes appelle celui, corrélatif, de la pluralité des interprétations et des discours, qui va très au-delà de la possibilité de développer des interprétations différentes du monde social. Nous voulons dire qu'il y a un enjeu de pluralisme des espaces de parole dans lesquels l'anthropologie peut être exercée, en tant que forme de savoir et posture de savoir. De par son exercice professionnel même (diversification des métiers, diffusion de compétences initiales en ethnologie dans des champs professionnels nouveaux), l'ethnologue doit apprendre à parler dans une pluralité d'espaces et de temporalités, et non plus seulement dans un espace de parole unique et parfois confiné à la communauté savante.

Il doit admettre que les savoirs qu'il produit, agence, transmet, sont eux-même pluriels, diffusés et reçus pluriellement : ils sont <sup>643</sup> situés sur une multiplicité de scènes sociales, dans lesquelles ils servent à beaucoup d'autres choses qu'à des fins « strictement scientifiques ». Y compris (surtout) lorsqu'ils sont produits, comme c'est aujourd'hui très souvent le cas, dans le cadre de ce que l'on peut nommer rapidement une anthropologie d'intervention (lorsque l'on embauche ou missionne un ethnologue pour une expertise ou la mise en place d'une politique), ces savoirs ne sont jamais une simple réponse technique à une demande sociale ou institutionnelle. Ils doivent être considérés comme la traduction d'une posture proprement anthropologique, que nous situons entre implication et explication : la capacité à tirer d'une position vécue, dans laquelle on est acteur <sup>644</sup>, la compréhension d'un contexte social, la capacité à se situer sur une échelle mobile entre la proximité sans laquelle il n'y a pas d'expérience de

---

<sup>643</sup> Plus ou moins immédiatement, plus ou moins directement : il est nécessaire de se pencher sur les multiples élaborations, *in situ*, de ces savoirs que nous appelons des « savoirs négociés » (voir Givre, 2004) : rapports d'activité, restitutions, argumentations techniques et politiques (situer le propos en regard des axes du commanditaire), réunions de travail, jusqu'aux méthodes de terrain mises en œuvre dans le cadre de projets de recherche-action, et aux *scénarii* de valorisation culturelle et aux mises en public (publications, expositions, supports divers produits dans le cadre de la « valorisation »).

recherche à proprement parler, et la distance sans laquelle il n'y a rien à voir et à comprendre<sup>645</sup>.

### 3) L'ethnologie, la compréhension dans la distance

Le terrain consiste à produire des schémas de compréhension tirant parti à la fois de l'immersion dans une langue, des pratiques, des relations humaines plus ou moins inhabituelles, et d'une position décalée, distante vis-à-vis d'une « réalité » qui, de toutes façons, ne se laisse pas saisir comme un donné immédiat. On ne peut faire autrement que maintenir cette distance productrice de contrastes, mais également génératrice des situations dans lesquelles un « lieu commun » va s'ébaucher (Bazin, 1996 : 402-403), un lieu commun « ni exotique, ni familier » (Herzfeld, 1987). La position de l'ethnologue oscille entre la recherche d'une forme de connivence avec ses interlocuteurs, nouant des relations étroites, voire d'amitié, sur le terrain (sans quoi on se demande comment il pourrait y vivre), et le jeu sur la distance, le retrait dans les marges, la pratique du décalage (sans lesquels il n'a plus rien à observer).

Même s'il s'(auto)définit souvent comme praticien de l'altérité, l'ethnologue n'échappe pas aux jeux de l'identification et de la différenciation : par contre, il doit les soumettre à une démarche réflexive permanente (Ghasarian, 2002). Dans cette pratique transfrontalière, le chercheur ne cesse d'aménager des zones intercalaires entre lui et les autres : il entre et sort en permanence de ces *interzones*<sup>646</sup>. L'*espace-temps* dans lequel j'évolue sur le terrain semble tour à tour flou et net, incertain et précis, construit et réel, postulé et expérimenté. En cela, le « terrain » procure une sensation de déplacement, de franchissement et d'affranchissement, de libre circulation, mais aussi d'attente, de heurt, de butée, de mise en quarantaine, de passage clandestin.

#### Penser la frontière, négocier la bonne distance

---

Le travail d'ethnologue consiste à aménager ces *zones-frontières*, évolutives en fonction des étapes de la recherche, au sein desquelles vont se négocier les positions et les

<sup>644</sup> Quel que soit le sens que l'on donne au terme : il est évident que lors d'un *kurban*, je ne suis pas acteur au même titre que le sacrifiant ou les participants, qui eux-mêmes ne sont pas tous acteurs au même niveau.

<sup>645</sup> Cette analyse en termes de rapports d'implication et d'explication nous permet de problématiser la diversité de nos postures professionnelles sans les réduire à une conception monovalente du métier d'ethnologue. Nous en faisons quotidiennement l'expérience en tant que chargé de mission dans une collectivité (Parc naturel régional). Le thème de la diversité des implications de l'anthropologie est au cœur de la réflexion et de l'action de l'ARA (Association Rhône-Alpes d'Anthropologie).

<sup>646</sup> Pour saisir cette approche des situations de terrain en termes de frontière, j'ai souvent en tête le mot *interzone*, emprunté à l'écrivain William S. Burroughs. Pour Burroughs, l'*interzone* est une sorte de dimension, d'environnement, situés au confluent de l'expérience sensible et de l'analyse, du conscient et de l'inconscient, de la réalité matérielle et du texte.

distances entre le chercheur et ses interlocuteurs, et se dérouler les expériences concrètes mais aussi intellectuelles de la recherche<sup>647</sup>. Conserver le sens de la frontière, de la marge et de la limite semble important pour formaliser, formuler, problématiser nos propres expériences de terrain et leurs limites, incluant ce travail simultané de la distance et de la familiarisation. Je plaiderais pour une conception de la notion de frontière comme agent de passage : « une frontière labile, nécessairement mouvante et poreuse, une ligne d'échanges et non pas une barrière : pour labile qu'elle soit, sa réalité n'est pas remise en cause » (Dakhli, 2001 : 1190).

La frontière est la forme de l'expérience de l'ethnologue (Laburthe-Tolra, 1998 : 17<sup>648</sup>) : tout en nous contraignant, on peut la franchir, la déplacer, la repenser. Son franchissement ne signifie pas son abolition utopique, mais son caractère aussi évanescent que régulier. Devenant un cadre malléable révélateur d'interactions, lieu de la co-opération, de la co-production, de la co-existence (voir Bromberger et Morel, 2001), elle permet un échange qui ne vaut pas en soi, mais par ce qu'il produit en termes sociaux, par les sphères d'échange qu'il suscite, elles-mêmes soumises à des ajustements, des cadrages, des négociations perpétuelles.

La frontière, comme aménagement et dynamique de la proximité et de la distance, n'est pas seulement un outil conceptuel et descriptif (Barth, Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, dans le cas de l'ethnicité). Elle reste un postulat méthodologique utile voire nécessaire face aux conceptions fusionnelles, hyperintégratives et finalement homogénéisantes du monde social, ou aux utilisations abusives du métissage comme simple agrégation ou fusion (pour une mise au point, voir Laplantine et Nouss, 2001 ; Laplantine, 2002) : un certain imaginaire ethnologique du « je sans frontières ». Autant qu'à ordonner, elle sert à formuler et à assumer les contradictions dans un monde qui en est essentiellement rempli.

En pointant des différences, elle donne du sens sans succomber au relativisme ou au holisme. Intégralement construite, elle nous met en face de nos propres fictions du sens, sans nous illusionner sur la possibilité d'une totalité du savoir et du sens. Parce qu'elle recèle un caractère liminal, parce qu'elle est également porteuse de négativité, voire maintient la possibilité de l'enfermement, elle nous rend sensible à une forme de liberté qui serait aussi une responsabilité, et pas seulement une licence. Elle nous maintient en éveil contre la tentation d'absorber l'autre dans notre sens ou de nous laisser absorber par le sens de l'autre : elle nous met à bonne distance et nous incite au mouvement, à

<sup>647</sup> L'ouvrage de Paul Rabinow (1988) reste un bon exemple de cette démarche réflexive, notamment par son parti-pris narratif. Ne relevant ni du journal de terrain, ni bien sûr de la production académique, il livre une sorte d'« auto-ethno-bio-graphie » suivant le cours chronologique des événements, rencontres, expériences, réflexions, sur un « terrain » marocain. Il montre en quoi le processus d'immersion culturelle de l'ethnologue sur le terrain consiste en fait à « fabriquer », avec ses interlocuteurs, des objets, des relations, des espaces communs, en « forçant » souvent le hasard, et en tirant parti des circonstances. Il porte notamment l'accent sur les marges et les « ratés » du terrain, généralement déclencheurs de situations inédites ajoutant de nouvelles facettes à l'ethnologie.

<sup>648</sup> « [L'ethnologue se doit] de jouer sur les limites, de rester à la frontière des deux mondes qu'il [a] précisément pour tâche (ou pour "raison d'être ethnologique") de faire communiquer » (Laburthe-Tolra, 1998 : 17).

son franchissement.

Ce serait se leurrer que d'ignorer les « mécanismes filtrants » de notre perception (Douglas, 2001)<sup>649</sup>, tout autant que d'imaginer que nous pouvons nous en passer pour atteindre une connaissance affranchie de la tension entre proximité et distance. Les notions de frontière, de limite, de marge peuvent donc recevoir une lecture anthropologique générale, en termes de passage, de transformation, de changement. Elles permettent de problématiser la dimension processuelle des faits sociaux, par exemple du rituel, qui suppose à la fois la cohérence et le changement, l'espace-temps du rituel constituant lui-même un niveau de coalescence des expériences singulières.

Il faut donc veiller à ne pas donner à la notion de frontière un contenu exclusif, comme si elle était une valeur en soi : elle s'appréhende davantage comme un paradigme du rapport aux autres. Il faut analyser *ce qui fait frontière*, c'est-à-dire les ressorts de la différence. Ainsi du « sacré », qui articule des homologues et des distinctions, des proximités et des distances : le *sacré* sert à régler, dans des contextes précis, le travail de la différence. Bien que renvoyant en apparence à une fixité immuable, à des ordres établis et séparés une fois pour toutes, il se présente comme un objet malléable, aux significations variables. Cette plasticité permet, davantage que des identités et des altérités prétendument stables, des processus de différenciation, qui évoluent, se transmettent, se modifient. En ce sens, rien de plus mouvant et incertain que le sacré ou l'identité, et rien de plus perméable que la frontière qu'ils ordonnent<sup>650</sup>.

## Entre proximité et distance, la tension ethnologique

---

Le terrain passe par l'acquisition d'un point de vue *affinitaire* : de l'étrange, l'ethnologue se débrouille pour faire, peu à peu, du familier, tout comme il ose espérer passer lui-même, peu à peu, du statut d'étranger à celui de familier, sinon de proche. Mais le langage et l'histoire communs qu'il élabore avec ses interlocuteurs prennent également fond sur du silence, de l'incompréhension, du désaccord (au sens de disharmonie, de décalage). L'approche réflexive consiste ainsi à comprendre de quelle manière s'effectuent ou pas les relations, en envisageant également les limites de l'échange.

Pour autant que l'on appréhende le social comme des modalités du *commun*, on doit prendre en compte ce qui est conçu comme inconciliable, ce qui ne s'échange pas, se dérobe à l'échange : le silence, l'indifférence, l'hostilité, l'incompréhension, la violence, etc. Autant de modalités de la relation, limites et parfois inabordables, mais qui doivent

<sup>649</sup> « Dans l'ensemble, tout ce que nous enregistrons est déjà sélectionné et organisé au moment même de la perception. Nous avons en commun avec d'autres animaux ce mécanisme filtrant qui ne laisse entrer, tout d'abord, que les sensations dont nous pouvons nous servir. Mais les autres ? Que dire des expériences possibles qui ne passent pas par le filtre ? Nous est-il possible d'obliger notre attention à parcourir des chemins moins battus ? Est-il possible d'examiner le mécanisme de filtrage lui-même ? » (Douglas, 2001 : 56).

<sup>650</sup> « Les frontières interethniques peuvent être très perméables sans que cela n'affecte l'intégrité des groupes en contact, dès lors que des processus sociaux *d'exclusion et d'incorporation* assurent la persistance des catégories discrètes par lesquelles les gens s'identifient » (Formoso, 2001 : 24, je souligne).

pourtant être pensées en tant que faits sociaux<sup>651</sup>. La rencontre n'a pas pour résultat d'abolir ou de renforcer ni la distance, ni la proximité, mais de les faire se travailler mutuellement. Les relations interpersonnelles doivent être appréhendées dans toute leur complexité, car les personnes sont des figures claires-obscurées, denses, situationnelles : l'expérience humaine du terrain commence par une « énigme réciproque » (Losonczy, 2002)<sup>652</sup>.

À une science de la relation doit s'ajouter une conscience de la distance : c'est en travaillant sur les différentes articulations de sa propre position et de celles des autres, sur la négociation de la distance (Rabinow, 1977), sur les stéréotypes qui impliquent « observateurs et observés dans une commune négociation symbolique de leurs identités respectives » (Herzfeld, 1987 : 188), que l'on en vient à se situer dans un monde commun « ni exotique, ni familier » (ibid.). Le travail ethnologique consiste simultanément à « faire familier » et à « faire différent » : entrer dans une relation de familiarité avec ses interlocuteurs ne veut pas dire être amis ou proches, mais trouver un intérêt particulier à ce qui leur est personnel, quotidien, naturel peut-être.

Faire familier, ce serait alors jongler entre l'universel et le singulier, le global et le local, l'impersonnel et le subjectif. Ce n'est en aucun cas fusionner avec l'autre, devenir l'autre en oubliant ses caractéristiques autant que les nôtres, car on court alors le risque de manquer ce qui est peut-être le plus intéressant dans le travail de l'ethnologue, et comme l'envers de ce faire familier : le travail de la *bonne* distance (respectueuse de chacun).

Le rapport entre proximité et distance traverse une bonne partie de la littérature ethnologique et anthropologique, comme l'une des tensions centrales qui ponctuent la recherche sur la dimension culturelle de l'homme, qu'il s'agisse des notions d'identité, de ritualité, de patrimoine, de parenté, etc. C'est qu'il s'agit toujours de comprendre le rapport des hommes au monde et à eux-mêmes, tel qu'exprimé, ou agi, dans du langage, des pratiques, des institutions, des symboles, etc. La plupart des travaux anthropologiques nous semblent tracer des sillons singuliers dans une question récurrente : comment fait-on du familier avec de l'étrange et de l'étrange avec du familier<sup>653</sup> ?

La notion de familiarité n'est pas à confondre avec l'intimité, ou avec le sentiment de percer à jour quelque chose d'une composante intime de nos interlocuteurs sur le terrain, qui relève d'un romantisme de l'ethnologie comme activité fusionnelle et empathique. Il nous semble douteux voire obscène de vouloir saisir un tréfonds quelconque d'une « âme » ou d'une « culture », posant en préalable une sorte d'intériorité préservée des regards extérieurs, que l'ethnologue aguerri saurait pénétrer, trouvant par ses capacités

---

<sup>651</sup> Par exemple la guerre ou l'expérience concentrationnaire (Tillion, 1988 ; Pollak, 1990 ; Heinich, 1998).

<sup>652</sup> « Pour mes hôtes, mes conduites constituaient autant une énigme à élucider que les leurs pour moi. C'est de là que mes conduites, questions et interprétations, croisées avec les leurs, firent surgir un nouvel objet relationnel, un co-savoir, une sorte de représentation commune, compromis négocié entre un savoir externe et un savoir interne, créant une relation affectée d'une forte composante émotionnelle entre observateurs et observés. Ce co-savoir semble se construire autour d'une constante négociation autant verbale que non-verbale sur l'importance et le statut des variantes individuelles des pratiques et le degré de généralité des énoncés » (Losonczy, 2002 : 94-95).

supérieures d'observation et de déduction les combinaisons qui ouvrent le coffre-fort de l'inconscient.

Nous disions au début de ce travail qu'on n'arrive pas ethnologue sur le terrain ; on devient l'ethnologue du terrain se construisant. Nous suggérons par là que l'ethnologue est lui-même construit par ce qu'il désigne comme son « terrain ». Dans une sorte de circularité paradoxale, l'objet crée le sujet qui crée l'objet : décrivant des manières d'articuler le proche et le lointain, l'ethnologue crée ses propres manières d'articuler le proche et le lointain.

C'est pourquoi les notions de proximité et de distance nous semblent parlantes : la proximité comme objet sur (et dans) lequel l'ethnologue est amené de manière privilégiée à travailler, parce que la plupart des démarches qu'il met en œuvre visent à tisser des fils, à tramer quelque chose entre des faits, des mots, des idées qui constitueraient l'approche d'une culture ou d'une société : le terrain est un ensemble de lieux et de temps communs et mis en commun. La distance parce qu'il semble bien que c'est dans un processus d'aménagement des écarts, entre soi et les autres, entre les individus, entre les groupes sociaux, que l'ethnologie s'intercale et se décale : se produit en somme. Pratique du décalage qui suppose le dialogue mais implique aussi des silences ; pratique attentive à saisir la différence comme écart, et pas comme altérité.

## La réflexivité et la différence contre les pièges de l'identité et l'altérité

---

Face aux pièges d'une rhétorique de l'altérité qui ne sort finalement jamais de l'obsession d'un statut ontique du soi et de l'autre, et donc du problème de l'identité, les notions de distance et de différence suggèrent une approche graduelle, par touches, par petits pas : ce que Deleuze appelait le « mode mineur » de la réalité (Deleuze, 1969 ; voir aussi Laplantine, 2002 ; Piette, 2003), le « mode de connaissance micrologique » souhaité par François Laplantine (2003c : 43), ou le « léger gauchissement » déjà évoqué. Le décalage (plutôt que décentrement) ethnologique appelle une double opération, entre congruence et distance avec l'objet : faire de l'étranger avec du familier et faire du familier avec de l'étranger. Cela veut aussi dire qu'il existe une tension dans la pratique de l'ethnologue entre *adhésion* à et *critique* de son objet, tension dans laquelle se joue la croyance à la discipline<sup>654</sup>.

<sup>653</sup> Cette question centrale en implique d'autres : comment inscrit-on le changement et l'événement dans la continuité et soumet-on la continuité au changement ? Comment s'élaborent les régimes de distinction qui permettent aux individus et aux groupes de se concevoir comme singuliers, mais aussi, par là-même, d'entrer en relation les uns avec les autres ? Comment se mettent en œuvre les frontières de ce que l'on pense être le soi et que se passe-t-il lorsque ces frontières se déplacent, évoluent, s'estompent, sont confrontées à d'autres régimes de distinction ? Comment se forme une « culture », c'est-à-dire un discours sur ce qui est soi et ce qui n'est pas soi ? Ce qui revient aussi à dire qu'une culture est par définition une fiction, et ne doit être conçue que comme un fil rouge traversant une multiplicité proprement infinie d'événements et de situations...

<sup>654</sup> Tension « ordinaire », comme le dit Piette, dans la mesure où elle ressortit de ce qu'il appelle l'ordinaire de la croyance, c'est-à-dire ses différences d'intensité, ses affirmations et négations simultanées, le va-et-vient perpétuel entre « jouer le jeu » et « sortir du jeu » (Piette, 2003 : 1-13).

Pour celui qui se met ou est mis en situation d'*étranger*<sup>655</sup>, il n'est pas si évident que les autres apparaissent d'emblée comme des sujets, c'est-à-dire des personnes à part entière avec toute l'épaisseur relationnelle mais aussi le clair-obscur, l'*étrangeté* que cela suppose. Il convient ici de distinguer personne et personnalité, la dernière relevant d'un rôle social ou plutôt d'une appréhension sociale de la personne, avec l'idée d'une persistance de la personnalité sous la forme de traits, de comportements : la personnalité est une construction sociale de la personne. Cette dernière, quant à elle, renvoie à l'être que l'on rencontre concrètement dans telle situation, qui par certains aspects entre en relation, et par d'autres conserve une part intime irréductible : la personne est avant tout une présence. En d'autres termes, si être *étranger* est une condition commune et finalement conventionnelle (on y va et on en repart, on est « à l'étranger » puis de nouveau « chez soi »), l'*étrangeté* se travaille et se gagne ou se conquiert difficilement.

Il est nécessaire de se défaire des méthodes, parti-pris ou postures qui ont pour effet de réduire ou oblitérer cette dimension subjective en assignant à l'ethnologue et ses « informateurs » des positions claires : dans les cas extrêmes, le premier peut être le découvreur des seconds (par exemple dans un raisonnement hyperstructural) ou inversement être initié par eux (par exemple dans une observation participante essentialiste pure et dure, ou une posture à la Castaneda). C'est en quelque sorte le refus de l'*étrangeté*, le déni d'une « étrangeté ordinaire » et des multiples « gauchissements » qui la scandent, qui produit l'*étranger*, qu'il soit par ailleurs altérisé ou identifié, comme Jean Bazin le remarque : « le sauvage doit être à la fois très évidemment autre et très évidemment "nôtre" » (Bazin, 1979 : 181)<sup>656</sup>. Cet étranger prêt-à-porter et prêt-à-penser a pour signe reconnaissable que l'on peut (et doit souvent) se passer de le nommer : sa nomination, la prise en compte (autrement qu'à des fins analytiques) de sa personnalité, son parcours, etc. mettraient en cause et son identité, et son altérité radicales, empêcheraient qu'il reste avant tout un « type » (au sens quasiment littéraire)<sup>657</sup>.

Un type est ainsi une collection de traits qui renvoie bon gré, mal gré à une culture, et l'on peut estimer que le problème essentiel que rencontrent, non seulement l'ethnologie, mais les discours sur la culture<sup>658</sup>, réside dans la tendance à « culturaliser », à tirer une culture d'un ensemble de traits conçus comme congruents, ou mis en congruence<sup>659</sup>. Le

<sup>655</sup> Ce qui est surtout le cas « à l'étranger », mais également « chez nous », dans des contextes très quotidiens, et pas du tout « exotiques ».

<sup>656</sup> Le propre de la démarche ethnologique semble parfois résider dans sa double capacité d'identification et d'« altérisation », sinon d'altération de son objet... tout en simulant (et en s'illusionnant sur) l'empathie avec cet objet : on peut d'autant mieux pénétrer de l'intérieur ce que l'on a pris soin de construire comme purement extérieur (Bazin, 1996).

<sup>657</sup> La littérature est pour beaucoup une instance productrice de « types », de « personnages », de « symptômes », de « natures », etc. ; mais l'*écriture* permet aussi un important travail de « contretypification », chez des auteurs comme Pessoa, Gombrowicz ou Burroughs, où la distance entre l'écrivain et ses « protagonistes » s'estompe en permanence, donnant un tour d'autant plus « réel » au jeu de la fiction que chez les dits auteurs « réalistes ».

<sup>659</sup> Un processus fixatif qu'Appadurai a appelé « metonymic freezing », et dans lequel « un aspect des vies d'un peuple devient exemplaire de ce peuple comme un tout » (Peckham, 2004 : 58).



travail ethnologique devrait davantage tendre à produire de la différence et de la diversité, et non pas de l'étranger (l'altérité) ni du connu (l'identité), lesquels sont indifférenciés, monochromes et monovalents, unidimensionnels. L'ethnologie diffracte les formes et les teintes pour donner de la perspective et de la profondeur, donc des lignes de fuite, des zones d'ombre et des faces cachées, au « type » ou au « sujet ». Le travail d'observation et de description brise inévitablement l'unité du type culturel, brouillant du même coup les notions de culture, de classe, ruinant surtout la tentative d'établir une homothétie pure et simple entre l'individu et le groupe (Verdier, 1995 : 50-51).

Ce qui est en jeu dans l'ethnographie, c'est ce travail de la différence sapant le fantasme d'une altérité idéaltypique, une altérité qui dans son unité monolithique et inaccessible, n'est rien d'autre qu'une identité. « L'étranger », « l'autre », n'est, avant tout, pas tout-à-fait humain<sup>660</sup>. L'Autre en soi, qu'il soit divinisé ou diabolisé, qu'on le réfute ou que l'on s'y identifie, reste somme toute un autre, tant qu'il est dénommé tel. Ainsi, loin de rabattre la recherche sur le moi du chercheur, une approche réflexive permet d'entrer plus avant dans une conception des sciences de l'homme « en tant que sciences de la subjectivité » (Lacan, 1966), à commencer par la subjectivité qui s'énonce en écrivant (Clifford, 1996). Cette dimension fait partie de la recherche dans la mesure où elle conduit à réfléchir sur les limites qu'il est possible de donner à un travail d'enquête et d'analyse, à évaluer au mieux possible quel terrain on se constitue, dans quelles conditions on se le constitue, et quels partis on peut en tirer.

## 4) Une fiction du soi et de l'autre

### La fiction culturelle du social

---

Les phénomènes rituels et la ritualité religieuse font partie des « us et coutumes » de l'ethnologie : non seulement ils figurent en bonne place au panthéon de l'exotique et sont depuis longtemps l'un des masques de « l'Autre », mais ils participent souvent, par la manière même dont ils sont pris en charge par le discours ethnologique, d'une sorte de culturalisation tendant à rapprocher le microcosme du fait rituel observé du macrocosme de la société dans laquelle il se déroule.

Ainsi, s'agissant d'un rituel sacrificiel interconfessionnel et interethnique dans les

<sup>658</sup> Sayad parle de « cette sorte de disposition culturelle générale (...) et largement partagée (...) qu'on connaît sous le nom de relativisme culturel, attitude cultivée – de gens ayant un rapport cultivé à leur propre culture – à l'égard de la culture des autres qu'ils constituent de la sorte comme un objet de culture qu'ils peuvent s'approprier et qui peut ajouter à leur culture » (Sayad, 1999 : 18-19).

<sup>660</sup> Ainsi de cette figure de l'étranger, récurrente dans certains récits d'hospitalité évoqués plus haut, qui n'est autre que Dieu chez les hommes, s'invitant dans une maisonnée, prodiguant quelque conseil, ailleurs pris pour cible. L'« étranger » est objet de croyance et croyance.

Balkans, tout semble en place pour une « orchestration ethnologique » parfaite : les pratiques religieuses en question condensent une multitude de « traits ethnologiques », l'appartenance à une communauté confessionnelle, la croyance en des entités et des significations métaphysiques (au sens propre), leur sollicitation dans des circonstances souvent extra-ordinaires (maladie, accident, malheur...), la pratique concrète de ces « univers de sens » par le biais de la ritualité, enfin tout un domaine d'expérience, de sensation et d'émotion qui *fait* spécifique donc exotique.

Plutôt que de teneur culturelle d'un rituel, qui serait un donné de départ, nous avons parlé d'inscription sur le rituel des signes culturels qui lui confèrent sa signification sociale, inscription de laquelle l'ethnologue n'est pas qu'observateur mais acteur. On s'éloigne de la candeur ethnologique ou « ethnologisante » qui consiste à rechercher une coalescence pure et simple du rite et de la culture ou de la société, en admettant que le culturel est un travail d'interprétation permanente du social, et qu'en conséquence il ne constitue pas une base immuable mais un processus continu de formulation des relations sociales, comme ce par rapport à quoi on se situe et on est situé.

Du point de vue anthropologique, une « culture » n'est pas une réalité en soi, mais une fiction du social, en vue de sa mise en ordre. Cette fiction procède en partie grâce à des codes, donc une langue et une taxinomie qui permettent des opérations de codage et de décodage, dans lesquelles les « représentants » de la culture en question ne sont qu'une partie des agents, et les « non-représentants » ou les observateurs des producteurs à part égale. Le social est l'ensemble flou du vivre collectif dans lequel la culture opère ses interprétations.

Nous avons aussi utilisé maintes fois la notion de fiction à propos du rituel et du sacrifice, en suggérant qu'ils constituent des pratiques davantage que des modèles, que l'on « fait sacrifice ». Mais ce faisant, il ne s'agissait pas seulement de décrire ces pratiques et de développer une interprétation de ce que font les gens lorsqu'ils « font sacrifice ». Notre propos était de montrer que les concepts de l'anthropologie, comme ceux de rituel et de sacrifice, ne peuvent pas être simplement considérés comme des outils méthodologiques, mais doivent aussi être analysés comme éléments de discours, et notamment d'un discours sur le social. Dans cet ordre d'idées, nous avons suggéré que les concepts de don et d'échange se présentent comme des constructions, qui dans un cas relèvent d'un imaginaire du social (le don), et dans l'autre d'une logique du social (l'échange).

Succombions-nous à une tentation « post-moderniste », déconstructiviste ou herméneutique ? La critique la plus évidente de cette position est l'accusation d'antiréalisme et de relativisme. Posons le problème différemment : il ne s'agit pas de statuer sur la réalité ou non du don et de l'échange, leur universalité ou leur relativité, leur caractère de fait positif ou d'artefact<sup>661</sup>. Il s'agit d'étendre à ces notions et leur usage un questionnement sur le caractère frontalier de l'anthropologie, son inscription entre familiarité et distance, et les interrogations que cela suscite notamment en termes de fiction.

---

<sup>661</sup> Toutes ces options semblent pouvoir être défendues avec le même succès, et il serait également illusoire de trancher les débats qu'elles suscitent dans une position médiane ou neutre qui reviendrait à les conjuguer ou les annuler mutuellement.

Parlant d'anthropologie multiscalaire, et de compréhension intégrative, il semble important de resituer ces concepts eux-mêmes, et les paradigmes qu'ils désignent, comme une échelle parmi d'autres de la description et de l'analyse, une *donnée du problème*, de même que l'on fait varier les différents contextes d'observation, et leur inscription géographique ou historique. Ce qui veut dire que l'on ne tente pas de leur conférer une dimension surplombante qui serait l'apanage de la théorie, mais de les diffracter eux-mêmes en autant de « variables » dont la mise en correspondance constitue le travail anthropologique. Ce travail n'est donc pas unitaire mais « polymère » : tout comme un objet est constitué de différents éléments dont l'agencement garantit la cohérence, l'analyse constitue une synthèse spécifique, une configuration particulière qui ne dissout pas ses éléments constitutifs mais les amalgame en un certain ordre.

En cela, elle ne nous semble pas différer fondamentalement d'autres opérations de mise en cohérence (notamment littéraires), et elle opère de même un travail de « croyance », à ceci près qu'elle doit, moins que ces autres opérations, admettre sa propre clôture et se penser comme « le réel ». Parce qu'elle n'a pas pour but de créer du sens mais de saisir l'opération du sens (Augé, 1999 : 84)<sup>662</sup>, l'analyse est forcément déceptive, en déficit de sens : sa qualité provient de la capacité à traduire la complexité des faits qu'elle envisage. Au bout du compte, notre interrogation porte sur le statut de la connaissance ethnologique, sur le discours anthropologique et ce qu'il fabrique : c'est bien le sens de « fiction » que nous retenons ici.

## Une « fiction » ethnologique ?

---

L'idée que la culture constitue une fiction implique ainsi un regard critique sur notre propre construction d'objet. L'ethnologue ne travaille pas sur des données ou de la matière brute qu'il se contenterait d'enregistrer, mais produit lui-même une certaine forme des réalités observées, vécues, pensées : « je ne suis pas l'observateur d'une "culture", mais l'un de ses producteurs » (Bazin, 1996 : 417). Parce qu'il se situe sur le long terme d'expériences de terrain multiples, par définition complexes, et du tissage d'un mode d'analyse et d'interprétation, parce que ce travail met en situation des personnes, il constitue une modalité de la relation, du sens : il s'apparente à une mise en scène et en sens du soi et de l'autre.

Nous parlons de « fiction » ethnologique pour désigner la reconstruction des relations et du sens en un texte ethnologique : rappelons qu'il ne s'agit pas de l'acceptation de fiction qui l'opposerait à la « réalité », ni d'un synonyme d'illusion, mais de l'activité fictionnelle, d'un processus de fabrication (« le sens initial de *fictio* », Geertz, 1998 : 219), voire de la part de création qui consiste à organiser une matière foisonnante en un corpus, un enchaînement illustrant un propos, un raisonnement. Par rapport à la narration, l'idée d'un travail de *fiction* de l'ethnologie suggère mieux le lien de la forme et du sens, et comporte une acception apte à donner une vision plus dense de la pratique de terrain : non

---

<sup>662</sup> « L'anthropologie est essentiellement concernée par la question du sens, pour autant que le sens, du point de vue de l'anthropologue, est le sens social, c'est-à-dire le sens directement prescrit ou indirectement signifié des relations entre les uns et les autres ».

seulement son écriture ou sa relation, mais sa fabrication, sa « corporéité ».

Si l'ethnologue est un auteur, il n'est ni seul, ni complètement maître de ce qu'il produit : son texte est peuplé des références utilisées, des exigences que lui formule le champ scientifique et sa propre intériorisation des règles de ce champ, et surtout des protagonistes, des acteurs, des personnes cotoyés sur le terrain, des notes prises, des documents amassés ou constitués, etc. En écrivant ce texte, il se fraie un chemin dans une foule de personnes, d'objets, de situations dont il doit tenir compte : il lui faut parfois rebrousser chemin devant l'épaisseur et la complexité, en modifiant ses modèles méthodologiques et théoriques, abandonnant certaines pistes et en cherchant d'autres.

La fiction au sens de fabrication est donc davantage une interprétation qu'une imagination ; elle produit une lecture d'une réalité dont elle n'est pas libre de s'affranchir comme si *tout était possible*. A ce titre, elle constitue elle-même un entre-deux, l'aménagement d'une zone de contact, la négociation d'une position. A moins de penser que l'ethnologue retranscrit tel quel le réel, et serait doté de la capacité particulière de cimenter le flux du réel en un édifice achevé, il faut admettre qu'il y a des conditions de crédibilité du texte ethnologique, qui n'est pas un catalogue ou un recensement, mais aussi un témoignage dont l'auteur veut être cru.

Comment se construit, non seulement la croyance en l'expérience vécue, en ce qui nous est dit ou présenté, mais aussi la croyance dans le travail de l'ethnologue lui-même ? Probablement dans une forme de doute méthodique : non pas le doute comme incrédulité ou décroyance, mais forme de croyance assumée, passage de la croyance à la fiction qui rend possible le texte anthropologique. Le bulgare est précisément une langue où s'opère une séparation entre un mode testimonial (*svidetelstvo* appelé aussi « médiatif ») et un mode non-testimonial (*nesvidetelstvo*) (Dulong, 1998). Le premier consiste à marquer que l'on a été témoin de ce que l'on énonce, tandis que le deuxième précise que l'on rapporte un fait auquel on n'a pas assisté.

Ainsi du travail de l'ethnologue, qui articule données de première main, faits documentaires, récits rapportés, et qui fait de sa position sur le terrain un critère testimonial (« j'y étais », voir Copans, 2002). Mais si elle accorde le privilège que l'on sait à l'expérience du terrain, aucune ethnologie ne peut se contenter de la pure présence, comme fait brut, notamment depuis que les unités méthodologiques que sont le village, la tribu, l'ethnie, le clan, le lignage apparaissent autant comme des constructions de l'enquêteur, des ressources de ses interlocuteurs, que des entités concrètes (Bazin, 1996 ; Métral, 1999). Si le doute méthodique est permis, il convient de répreciser le régime de compréhension de l'ethnologie comme une fiction, au sens propre de l'élaboration d'un discours, plus ou moins conforme à des genres, plus ou moins producteur de normes.

Les formules de « fiction de la totalité » ou « d'ethnographie comme fiction » (Kilani, 2000b : 53) relèvent les jeux mutuels de la pratique ethnographique, du mode d'écriture et de l'horizon théorique dans la construction de l'objet, mais aussi du sujet ethnologique, l'ethnologue lui-même (Clifford, 1996). Au déblocage ou au déplacement des frontières soi-disant objectives de la discipline (culturelles, géographiques, historiques, linguistiques...) correspond un nouvel usage frontalier de l'ethnologie.

La crise des objets classiques tels que le village, la communauté, la parenté, le rituel, qui tout en gardant valeur heuristique se trouvent en permanence recontextualisés et reconstruits, suggère la mise en question de l'unité de la culture et de la culture comme unité. Elle a pour corollaire la recomposition et le redéploiement de l'expérience ethnographique : la position du chercheur se recompose dans le jeu avec les frontières conceptuelles issues des catégories de la discipline, au profit d'analyses articulant des niveaux d'observation, de pratique et de réflexion distincts et découplés, autant que confrontés et mis en regard.

Cela ne veut pas dire que l'ethnologue devient le « tout » de l'ethnologie (critique adressée aux théories post-modernes) mais qu'il assume sa participation au paysage qu'il décrit et qu'il analyse, questionnant les distinctions entre soi et l'autre, le texte et le contexte, l'expérience et l'analyse, au fur et à mesure qu'il accepte de relativiser toute ambition totalisante en matière de savoir, pour retrouver la diversité de sa pratique. Il ne revient sur la scène qu'il décrit que pour effacer et corner l'image lisse et altière du « monographe », « l'image unifiée d'un anthropologue en symbiose avec une "culture" et des "gens" » (Kilani, 2000b : 49).

Le savoir monographique, qu'il s'alimente d'une pensée du fait social total ou de la fonctionnalité de la société, témoigne de la conception holistique d'un sujet supposément doté du recul rationnel nécessaire pour s'extraire de la chimère identitaire dans laquelle les « autres » sont empêtrés, pour faire le tri de l'authentique et de l'artificiel, de l'originel et du contingent, du réel (qui deviendra le symbolique) et de l'imaginaire. Dès lors, penser l'identité, c'est penser l'altérité : l'identité de l'autre comme ce sur quoi le savoir a prise, point de vue et théorie. L'ethnologue met en scène de la culture, tout en occupant le premier rôle : dans son effort pour saisir ce qui n'est pas lui, il ne cesse de parler de lui et de sa singularité.

Derrière les pensées de la totalité, c'est aussi de pensées du sujet qu'il s'agit : la scène primitive de l'ethnologue seul sur le terrain, au milieu de groupes humains pris comme des touts, met en scène l'individu occidental aux prises avec le fond commun de l'humanité, univers de croyance et d'indistinction qui enchaîne les « peuples primitifs » à leur culture. Comme si c'était sur la reconnaissance universaliste de la diversité que l'humanité occidentale entendait fonder son unité et le sujet sa propre humanité (Lévi-Strauss, 1961).

« Toute société différente de la nôtre est objet, tout groupe de notre propre société autre que celui dont nous relevons est objet, tout usage de ce groupe même, auquel nous n'adhérons pas, est objet » : Lévi-Strauss (1950 : XXIX) entendait par là que la capacité de production des différences articulées en cultures est proprement illimitée, mais surtout que l'ethnographe doit toujours avoir en tête que ce qu'il constitue comme son objet n'est que pour autant que lui-même se perçoit, à quelque niveau que ce soit et dans quelque société que ce soit, comme sujet.

Formulée aussi sèchement (« en être ou pas »), la question de l'objectivation laisse à penser que les frontières entre objets, et entre objet et sujet, sont étanches, résidant seulement dans un travail de réplication dichotomique à l'infini. Mais comme le remarquait Lenclud, « il est alors mal venu de s'inquiéter de la disparition progressive des objets

ethnologiques, sauf à considérer qu'il ne sera bientôt plus, nulle part, pour un Je quelconque d'Autre véritable » (Lenclud, 1986 : 147).

Nous sommes probablement toujours face à ce paradoxe de l'ethnologie, entre soi et l'autre : celui-ci est en quelque sorte né avec la discipline, l'informant du dedans, mais il ne cesse de se reformuler et de se déplacer. C'est ainsi qu'au travers d'un objet tel que le *kourban* et ses qualifications culturelles, nous avons tenté de saisir la dynamique des rapports entre le soi et l'autre dans les Balkans et en Europe. Nous pensons qu'une catégorie telle que « Balkans », cette construction de l'autre en Europe qui a longtemps été synonyme d'arriération et de souillure, est néanmoins susceptible d'une réappropriation qui la renverse en valeur.

Ce déplacement montre qu'il est plus que jamais indispensable de penser l'entre, et de se défaire de l'idée que le soi et l'autre existeraient en dehors de leur relation et des fictions élaborées pour la signifier. En montrant le travail de la distance et la distance au travail, en se mettant en position charnière, en travailleur frontalier, il s'agit, non pas de nier ni d'attester, mais de problématiser les notions d'identité et d'altérité en produisant leur texte, en les assumant aussi comme tension constitutive autant que problématique du travail anthropologique.

## Glossaire :

Ce glossaire reprend l'ensemble des termes bulgares (bg), grecs (gr) et turcs (tc) mentionnés dans ce travail. Lorsqu'un terme admet plusieurs définitions, elles sont brièvement évoquées, si besoin à l'aide d'exemples. Le glossaire ne se substitue pas à l'interprétation des termes en cours d'analyse, par exemple pour des termes comme *kourban*, *obrok*, *zdravé*, etc.

### A

*Adach (bg) : homonymie, relation d'homonymie. Adelphotitas (gr) : fraternité. Afendiko (gr, provient du tc) : patron. Aghios (gr) : saint. Aghios Ghiorgos : saint Georges. Agne (bg) : agneau. Agnechko : d'agneau, avec de l'agneau. Ahtchii (tc) : cuisiniers. Aïazma (bg), aghiasma (gr) : source, fontaine ou puits sacrés. Akika kourban (tc) : kourban pour la naissance d'un enfant, chez les Musulmans. Anaphora (gr) : hostie. Anasténaria (gr) : pratique rituelle en l'honneur des saints Constantin et Héléna, culminant en une cérémonie de danse sur le feu. Anasténaris : pratiquant des Anasténaria ; Archianasténaris : chef du groupe des anasténarides (v. aussi pitrope). Arhanguelovden (bg) : saint-Michel. De Arhanguel, Saint Michel. Armagan (tc) : souvenir, objet associé à un lieu ou une personne. Arni (gr) : agneau. Asénovgradtchan (bg) : habitant d'Asénovgrad.*

## B

*Baba (bg) : grand-mère. Bachta (bg) : père. Baïatch (bg) : devin, guérisseur. Baïram (tc) : fête. Kourban Baïram : fête du mouton, fête du sacrifice. Fête musulmane célébrée au dixième jour du « mois du pèlerinage », en commémoration du sacrifice d'Ibrahîm/Abraham. Baklava (tc) : gâteaux trempés dans le sirop. Balkan (tc) : montagne. Banitza (bg) : feuilleté, généralement au fromage ou aux épinards. Bereket (tc) : baraka, grâce, bénédiction, chance. Bezplodié (bg) : stérilité. Bezrobotnik (bg) : chômeur. « Bismillâh... » (tc) : formule rituelle par laquelle un musulman consacre quelque chose à Allah. BKP (Bâlgarska Komunisticheska Partija) : Part communiste bulgare. Blagoustrojavane (bg) : bien-être, bienfaisance. Blagovechtenie (bg) : annonce. Blajno (bg) : gras. Bogoroditza (bg) : mère de Dieu, Vierge. Bourkani (bg) : bocaux à conserver. Brak (bg) : mariage. Smesen brak : mariage mixte. Brat (bg) : frère. Diminutif bate.*

## C

*Châtatchi (bg) : servant. Chestvié (bg) : pèlerinage, procession. Chile (bg) : agneau de six mois. Christopsomo (gr) : pains représentant des agneaux ou des enfants, confectionnés lors de la Nativité. Chtastié (bg) : chance, bonheur.*

## D

*Dar (bg) : don. Dete (bg) : enfant. Diado (bg) : grand-père. Diavazo (gr) : lire. Se dit pour la bénédiction : il lit (diavazei). Diskos (gr, bg) : plateau servant à la quête. Djamiya (bg, provient du tc) : mosquée. Dobitâk (bg) : bétail. Dobre (bg) : bien, bon. Dom (bg) : maison, foyer. Dopii, ntopi (gr) : locaux, autochtones. De ntopos, topos, lieu. Drugaruvane (bg) : compagnonnage. DPS (Dvijenie na Prava i Svobidi) (bg) : Mouvement des Droits et des Libertés, parti politique. Dvulitchen (bg) : duplicé.*

## E

*Episcop (bg) : évêque. Esnaf (tc) : corporation, groupe professionnel, compagnie. Extrasens (bg) : voyant, extralucide. Ezitcheski (bg) : païen.*



---

**F**

*Farz (tc) : commandement, en islam, dont le non-respect entraîne la sortie hors de l'umma (voir ibadet, vacib). Fassoul (bg) : haricot. Fassoul kourban : kourban de haricot.*

**G**

*Giovetch (bg) : ragoût avec des pommes de terre. Glycophiloussa (gr) : représentation iconologique de la Vierge, dans laquelle elle embrasse tendrement son enfant. Gourbet (tc) : séjour à l'étranger pour gagner sa vie, voyage professionnel. Grad (bg) : ville. Grajdanin (bg) : citoyen. Grobichte (bg) : cimetière. Guerman (bg) : rite de pluie.*

**H**

*Hadj (tc) : pèlerinage à la Mecque. L'une des cinq obligations de l'islam. Haïduk (bg) : bandit, rebelle. Hardalo (bg) : avec du veau. Hliap (bg) : pain. Hodja (tc) : officiant musulman. Horo (bg) : danse populaire. Hostia (bg, gr) : hostie. Hristian (bg) : chrétien. Hristos (bg) : le Christ. « Hristos vâzkrese ! – naistina vâzkrese ! » : « le Christ est ressuscité ! – en vérité il est ressuscité ! ». Formule rituelle orthodoxe prononcée le samedi de Pâques à minuit.*

**I**

*labâlka (bg) : pomme. Zlatnata labâlka : pomme d'or. lam (bg) : manger. Ibadet (tc) : obligation rituelle restant soumise à appréciation personnelle, en islam (voir farz, vacib). Iftar (tc) : rupture du jeûne musulman. Première consommation de viande après le jeûne. Imenden (bg) : fête nominale. Ionak (bg) : héros, preux. Par extension, homme jeune et vigoureux. Izpoviadvane (bg) : profession de foi, confession.*

**J**

*Jélanié (bg) : désir, souhait. Dobrojélanié : bonne volonté. Po jélanié : par désir,*

volontairement. Jéna (bg) : femme. Jertva (bg) : victime sacrificielle. Jertvoprinochenie (bg) : sacrifice, offrande sacrificielle. Jilichten komplex (bg) : complexe d'habitation. Jivot (bg) : vie. Jivotno (bg) : animal. Obrednite jivotni : animaux rituels. Jretz (bg) : sacrificateur.

## K

Kâchta (bg) : maison. Kâna (bg) : henné. Kânosan : enduit au henné. Kâsmet (tc) : chance. Katharos (gr) : pur. Kathari Devtera : lundi pur, premier jour du carême de Pâques. Kazan (bg) : chaudron. Kebabtche (bg, provient du tc) : rouleaux de viande hachée. Kelime-i-chehadet (tc) : profession de foi. L'une des cinq obligations de l'islam. Kérasma (gr) : invitation, tournée. Kilim (tc) : tapis. Klephte (gr) : bandit, rebelle. Kliotchar (bg) : personne qui s'occupe d'ouvrir l'église. De kliotch : clé. Kolatch (bg) : égorgé, abatteur. Kolivo (bg), koliva (gr) : nourriture servant aux commémorations funéraires orthodoxes. A base de blé bouilli, auquel sont ajoutés divers ingrédients sucrés (miel, fruits secs, sirop, etc.). Kolan (bg) : ceinture. Kolantche : petite ceinture. Kom (tc) : voisin. Konak (bg), konaki (gr) : du turc konak. Relais administratif ottoman, où pouvaient séjourner les voyageurs. Kourban (bg, provient du tc), kourbani (gr) : sacrifice, offrande, repas, fête. Naretchen kourban : kourban nominal ; obretchen kourban : kourban promis. Kourbandjija (bg), kourbantzi (gr) : pratiquant du kourban, membre du groupe qui réalise le kourban, personne qui offre le kourban. Kozunak (bg) : brioche. Krâst (bg) : croix. Krâtchma (bg) : taverne, bistrot. Krâv (bg) : sang. Krâvna jertva : sacrifice sanglant. Krâvnorodstvenata linija : lignée consanguine. Kvas (bg) : levain. Mlad kvas : jeune levain.

## L

Laographia (gr) : science du peuple (laos : peuple). Lélé (bg) : terme d'adresse de tante (lélia). Lev (bg) : monnaie nationale bulgare. Litchen (bg) : personnel, privé. Litchen kourban : kourban personnel, privé.

## M

Maguer (gr) : cuisinier dans un monastère, du grec magueireuo : cuisiner ; magueiros : cuisinier. Mahala (tc) : quartier. Grâtzka mahala : quartier grec. Maïka (bg) : mère. Maïstor (bg) : maître, expert. Maltzinstvo (bg) : minorité. Etnitchesko maltzinstvo : minorité ethnique. Manastir (bg) : monastère. Devitcheskija manastir : couvent de jeunes filles. Masoumin (tc) : pur et sans péché. Meljaïke (tc) : anges. Mérak (tc) : désir,

souhait. Métoha (bg) : couvent. Mevlid (tc) : prière musulmane en souvenir des morts. Millet (tc) : communauté. Le millet chrétien. Mirjan (bg) : croyant, paroissien. Miusulman (bg) : musulman. Mochti (bg) : reliques. Molitva (bg) : prière. Muhabet (tc) : discussion, conversation à bâtons rompus, souvent un peu cancanière.

## N

Nakisvam (bg) : macérer, faire macérer. Namaz (tc) : prière. L'une des cinq obligations de l'islam. Namestnik (bg) : litt. remplaçant : être fantastique gardien de la maison (v. stopan). Naroden (bg) : populaire. De narod, peuple. Narodna musika : musique populaire. Nasledstvo (bg) : héritage, patrimoine. Nastoïatelstvo (bg) : comité ecclésial. Nestinar (bg) : pratiquant du nestinarstvo, membre de la confrérie des nestinari. Nestinarstvo (bg) : fête des nestinari, pratique du nestinarstvo. Nikokiris (gr) : chef de famille. Nikoulden (bg) : Saint-Nicolas.

## O

Obcht (bg) : commun. Obchta trapéza : table commune. Obchtinski : communal. Obchtoselski : collectif, qui rassemble tout le village. Obchtina (bg) : commune, municipalité. Obitchaï (bg) : coutume. Narodna obitchaï : coutume populaire. Obred (bg) : rituel. Obrok (bg) : sanctuaire. Offrande. Obrotchichte : diminutif, petit sanctuaire. Obritcham (bg) : promettre. Oruç (tc) : jeûne. L'une des cinq obligations de l'islam. Otetchestven Front (bg) : Front de la Patrie, regroupement des mouvements de résistance lors de la seconde guerre mondiale. Otetz (bg) : père, prêtre, pope (v. aussi Svechtenik).

## P

Palikare (gr) : preux, jeune homme. Panaïr (bg) : foire. Panitza (bg) : feuilleté. Papas (gr) : pope, prêtre. Pappous (gr) : grand-père, aïeul, ancêtre. Pari (bg) : argent. Bez pari : gratis. Pâlnopraven (bg) : de plein droit, accompli. Pârjoli (bg) : côtelettes. Peïa (bg) : chanter. Se dit pour la liturgie : il chante (toï pee). Penkiler (bg, provient du tc) : « panacée », remède miracle, mais qui comporte une autre acception : un « homme à tout faire », un homme complet et habile, capable de s'adapter et de déployer des compétences multiples en fonction des circonstances. Pensioner (bg) : retraité. Pentakosti (gr) : Pentecôte. Pépérouda (bg) : litt. papillon. Rite de pluie. Petcheno (bg) : rôti. De péka : cuire. Petdesetnitsa (bg) : Pentecôte. Pétritziotissa (bg, gr) : nom de l'icône de la Vierge du monastère de Batchkovo, qui provient d'un village proche du monastère, Petritch (on dit aussi Sveta Bogoroditsa Petritchka). Cette icône est

également appelée *vlaherniotissa*, en référence à la Vierge protectrice de Constantinople, du couvent des Blachernes. *Pichtjalka (bg)* : gigot. *Pile (bg)* : poulet. *Pilechko* : au poulet, avec du poulet. *Pir (bg)* : festin. *Pitrope (bg)* : responsable des *nestinari*. Du grec épitrope. *Planina (bg)* : montagne. *Stara Planina* : chaîne du Balkan. *Plachtenitza (bg)* : suaire. *Plovdivtchan (bg)* : habitant de Plovdiv. *Pogatcha (bg)* : brioche. *Pogrebenie (bg)* : enterrement. *Pokrovitelnitza (bg)* : Protectrice (pour la Vierge). *Pop (bg)* : pape, prêtre. *Popadija (bg)* : épouse du pape. *Post (bg)* : jeûne, carême. *Posten kourban* : kourban maigre. *Postnik (bg)* : ascète à la fois reclus dans la vie érémitique, chaste et jeûneur. *Potcherpki (bg)* : libations. *Prase (bg)* : porc, cochon. *Praznik (bg)* : fête patronale. *Pravoslaven (bg)* : orthodoxe. *Préhod (bg)* : transition. *Prékadiavam (bg)* : encenser. *Prépolovenie (bg)* : mi-carême. *Pritchastié (bg)* : communion ; litt. participation. *Prospkhora (gr)* : hostie, offre, offrande. *Prospkhornik (bg)* : sceau en bois orné d'une croix et de signes religieux, pour marquer les pains. *Prost (bg)* : simple, rustre. *Psito (gr)* : rôti. *Psomi (gr)* : pain.

## R

*Rabota (bg)* : travail, affaire. *Turska rabota* : travail de turc. *Raduiletz (bg)* : habitant de Raduil. *Rakija (bg)* : eau-de-vie. *Râka (bg)* : main. *Leka râka* : main légère, habileté. *Riba (bg)* : poisson. *Ribena soupa* : soupe de poisson. *Rod (bg)* : lignage.

## S

*Samokov (bg)* : martinet. *Samokovetz (bg)* : habitant de Samokov. *Sâbor (bg)* : également orthographié *sbor*. *Sân (bg)* : rêve. *Sârtze (bg)* : cœur. *Sâsed (bg)* : voisin. *Sâyuz (bg)* : union. Avec un S majuscule : Union soviétique. *SDS (Sâyuz na Demokratitchnite Sili) (bg)* : Union des Forces Démocratiques. *Selo (bg)* : village. *Sémeïstvo (bg)* : famille. *Simadia (gr)* : signe. *Sionnet (tc)* : circoncision. *Slujba (bg)* : service, notamment au sens religieux. *Smârt (bg)* : mort. *Spasovden (bg)* : Ascension. *Sponsor (bg)* : partenaire financier. *Stado (bg)* : troupeau. *Star (bg)* : vieux. *Stoka (bg)* : bien, richesse. *Stopan (bg)* : litt. propriétaire : esprit tutélaire d'un lieu, notamment une maison. *Svechtenik (bg)* : prêtre (v. aussi *otetz*). *Sveti (bg)* : saint (pour désigner un saint). *Sveto (bg)* : sacré, saint. *Sveti mesta* : lieux sacrés. *Sveta voda* : eau bénite. *Svetogoretz (bg)* : habitant du Mont Athos (*Sveta Gora*, sainte montagne) *Svrâhestestven (bg)* : surnaturel.

## T

*Tama (gr) : vœu, ex-voto. Târjestven (bg) : solennel. Târjestvena liturgija : liturgie solennelle. Tcherkuvam se (bg) : aller à l'église. Tchervenik (bg) : « rouge », au sens de communiste. De tcherven, rouge. Tchesten (bg) : intègre. Tcheta (bg) : lire. Se dit pour la bénédiction : il lit (toï tchete). Tchevermé (tc, bg) : rôti à la broche. Tchist (bg) : pur. Tchist Ponedelnik : lundi pur, premier jour du carême de Pâques. Tchitalichta (bg) : salle de lecture, maison de la culture. Tchorba (tc) : soupe. Kourban tchorba : soupe de kourban. Chkembe tchorba : soupe de tripes. Tchorbadjija, chorbadiya (bg), çorbaci, tsorbadi, tsorbadi (gr) : Tchujd (bg) : étranger (adjectif). Tchujdenetz (bg) : étranger (substantif). Tekke (tc) : siège de confrérie mystique musulmane. Tele (bg) : veau. Thusia (gr) : sacrifice. Aimatiria thusia : sacrifice sanglant. Tikvenik (bg) : feuilleté à la courge. Titla (bg) : titre, compétence, qualification. Titor (bg) : tuteur (v. aussi vass). TKZC (trudovo-kooperativno zemedelsko stopanstvo) : domaine agricole de travail coopératif, coopérative agricole. Trapéza (gr, également utilisé en bg) : table. Trapézaria (bg, provient du gr) : salle à manger, réfectoire, dans les monastères. Triheiroussa (gr) : icône de la Vierge à trois mains, du monastère de Troyan. Triméra (gr) : trois premiers jours du grand carême de Pâques. Troïtza (bg) : Trinité. Tsârkva, tcherkva (bg) : église. Türbe (tc) : tombe, tombeau, stèle funéraire musulmane. Typikon (gr) : règle d'un monastère orthodoxe. Tzum (bg) : Tzentralen Universalen Magazin, magasin central universel, galerie commerciale à l'époque socialiste.*

## U

*Um (bg) : intelligence, esprit. Umma (tc) : communauté des croyants musulmans. Uspeh (bg) : succès, réussite. Uspenie Bogoroditchno (bg) : Assomption.*

## V

*Vacib, vadjib (tc) : en islam, obligation dont le non-respect est considéré comme un péché (voir farz, ibadet). Vakâf, vakouf (tc) : fondation pieuse, association religieuse musulmane. Vareno (bg) : bouilli. De varia, bouillir. Vâobrajaem (bg) : fantastique. Vâzrajdane (bg) : de vâzrajdane, renaissance. Période dite de la « Renaissance nationale », qui va de la deuxième moitié du XVIIIème siècle à la fin du XIXème siècle. Velikden (bg) : Pâques. Viarvacht (bg) : croyant. Voda (bg) : eau. Volia (bg) : volonté. Voulgaroprosphighès (gr) : réfugiés bulgares.*

## Z

*Zadrouga (bg) : communauté paysanne, basée sur la famille élargie. Zaduchnitza (bg) :*

## Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ?

---

célébration des morts dans le culte orthodoxe. Zagovezni (bg) : veille de carême. Mesni zagovezni ou mesopustna, premier dimanche du carême, désigne l'interdiction des aliments carnés ; sirni zagovezni ou siropustna, est le second dimanche du carême, avec l'interdiction des produits laitiers. Zaprajka (bg) : sauce dense à base d'huile, de farine, d'oignons et de piments. Zdravé (bg) : santé. Zekat (tc) : aumône. Znaïa (bg) : savoir. Il sait (toï znae). Zrelost (bg) : maturité. Aussi zrialost. Zrial : mûr.

---

# Bibliographie

## Ouvrages et articles d'anthropologie, sociologie, histoire, philosophie

- ABÉLÈS Marc, Le terrain et le sous-terrain, in GHASARIAN Christian (dir.), De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles problématiques, nouveaux enjeux, Paris, Armand Colin, 2002.
- AFFERGAN Francis, La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie, Paris, Albin Michel, 1997.
- AGEE James, EVANS Walker, Louons maintenant les grands hommes, Paris, Plon, éd. 2002.
- ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- ALBERA Dionigi, TOZY Mohamed, La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contiguïtés, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2005.

- ALBERA Dionigi, La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée, in *Le Débat*, n°137, Paris, Gallimard, novembre-décembre 2005.
- ALBERT Jean-Pierre, Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates, Paris, Editions de l'EHESS, 1990.
- ALBERT Jean-Pierre, Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien, Paris, Aubier, 1997.
- ALTHABE Gérard, Vers une ethnologie du présent, in ALTHABE Gérard, FABRE Daniel, LENCLUD Gérard, (dir.), Vers une ethnologie du présent, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
- ANDERSON, Benedict, L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, Paris, La découverte, 1983.
- ANDÉZIAN Sossie, Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen, Paris, CNRS Editions, 2001.
- APPADURAI Arjun, Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot, 2001.
- ARENDRT Hannah, La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972.
- ASSAYAG Jackie, La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée, Paris, Seuil, 2005.
- AUGÉ Marc, Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Champs Flammarion, 1999.
- AUTANT-DORIER Claire, La construction des rapports conjugaux entre France et Turquie : pluralité des normes et épreuves de reconnaissance du sujet et de ses attachements, séminaire du GRS (CNRS/Université Lumière-Lyon2), séance du 22 novembre 2002.
- BABADZAN Alain, L'« invention des traditions » et l'ethnologie : bilan critique, in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.), Fabrication des traditions, invention de modernité, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- BACHELARD Gaston, La flamme d'une chandelle, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- BALANDIER Georges, Sens et puissance, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- BALANDIER Georges, préface à DOUGLAS Mary, Comment pensent les institutions, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999.
- BARRET-KRIEGEL Blandine, L'Etat et les esclaves, Paris, Payot, 1989.
- BARTH Fredrik, Les groupes ethniques et leurs frontières, in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, Théories de l'ethnicité, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dirs.), La globalisation du religieux, Paris, L'Harmattan, 2001.
- BASTIDE Roger, Éléments de sociologie religieuse, Paris, Armand Colin, 1947.
- BATTEGAY Alain, Implication de la sociologie et engagement du sociologue sur un sujet d'actualité : l'immigration en France au cours des deux dernières décennies, in



- 
- FRITSCH Philippe (dir.), Implication et engagement. Hommage à Philippe Lucas, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000.
- BATTEGAY Alain, Introduction, in L'ARA, Jean Métral, les « implications vigilantes » d'un ethnologue du monde contemporain, Lyon, édité par l'ARA (Association Rhône-Alpes d'Anthropologie), 2003.
- BAZIN Jean, Le bal des sauvages, in AMSELLE Jean-Loup, Le sauvage à la mode, Paris, Le Sycomore, 1979.
- BAZIN Jean, Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique, in REVEL Jacques et WACHTEL Nathan (éds.), Une école pour les sciences sociales. De la VIème section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, Cerf, 1996.
- BECKFORD James A., Perspectives sociologiques sur les relations entre modernité et globalisation religieuse, in BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dirs.), La globalisation du religieux, Paris, L'Harmattan, 2001.
- BENSA Alban, Chroniques kanak. L'ethnologie en marche, Paris, Ethnies – Peuples autochtones et développement, 1995.
- BENSA Alban, FABRE Daniel, Une histoire à soi, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.
- BENSA Alban, La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique, Toulouse, Anacharsis, 2006.
- BENVENISTE Emile, Problèmes de linguistique générale I, Paris, Gallimard, 1966.
- BERNARD Carmen, De l'idolâtrie : critique de l'anthropologie religieuse, in Corps, religion et société, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1991.
- BESANÇON Alain, L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme, Paris, Fayard, 1994.
- BLOK Anton, Rams and billy-goats : a key to the mediterranean code of honour, in WOLF Eric R. (editor), Religion, power and protest in local communities, Paris, Mouton, 1984.
- BODSON Liliane, Iera zoïa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1978.
- BOIA Lucian, La mythologie scientifique du communisme, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- BONNOT Thierry, La vie des objets. D'ustensiles banals à objets de collection, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2002
- BOURDIEU Pierre, Le sens de l'honneur, in Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz, 1972a.
- BOURDIEU Pierre, La maison ou le monde renversé, in Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz, 1972b.
- BOURDIEU Pierre, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz, 1972c.
- BOURDIEU Pierre, La distinction. Critique sociale du jugement, Paris, Editions de Minuit, 1979.
- BOURDIEU Pierre, Choses dites, Paris, Editions de Minuit, 1987.

- BOURDIEU Pierre, La misère du monde, Paris, Seuil, 1993.
- BOURGOIS Philippe, La violence en temps de guerre et en temps de paix, in *Cultures et conflits*, n°47, Les risques du métier : engagements problématiques en sciences sociales, automne 2002.
- BOUVERESSE Jacques, L'animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie, in *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.
- BOUVERESSE Jacques, L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire, Combas, L'Éclat, 1993.
- BOYER Pascal, Tradition et vérité, in *L'anthropologie, état des lieux, L'homme*, n°97-98, janvier-juin 1986.
- BRETON Stéphane, Eux et moi, film documentaire, Irian Jaya, CNRS-images, 2001.
- BROMBERGER Christian, L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante, in *Ethnologie française*, 27-3, 1997.
- BROMBERGER Christian et MOREL Alain (dirs.), Limites floues, frontières vives, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2001.
- BROMBERGER Christian, DURAND Jean-Yves, Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain ? in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- BROWN Peter, Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif, Paris, Gallimard, 1995.
- BROWN Peter, Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine, Paris, Cerf, 1996.
- BURKE Peter, Passing through three crisis, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- CANDAU Joël, « Invention » et intention de la tradition : un point de vue naturaliste, in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.), Fabrication des traditions, invention de modernité, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- CASTELLAN Georges, Histoire des Balkans. XIV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle, Paris, Fayard, 1991.
- CEFAÏ Daniel, L'enquête de terrain, Paris, La Découverte/MAUSS, 2003.
- CERCLET Denis, Folklore et patrimoine, peuple et territoire, in *Parcours anthropologiques, Info-Créa* n°8, Lyon, Faculté d'Anthropologie et de Sociologie, Université Lumière Lyon2, 2001.
- CERCLET Denis (dir.), Patrimoines, tourisme, dynamiques sociales : étude comparative de nouveaux usages en Europe, rapport à l'Agence Universitaire de la Francophonie, octobre 2005.
- DE CERTEAU Michel, L'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975.
- CHAMPION Françoise, La « nébuleuse mystique-ésotérique » : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique, in Le défi magique, vol.1, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1994.

- CHARUTY Giordana, Le fil de la parole, in *Ethnologie Française*, XV, 2, 1985.
- CHARUTY Giordana, Du catholicisme méridional à l'anthropologie des sociétés chrétiennes, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- CHARUTY Giordana, La fête des mystères à Campobasso, in *Le Nouvel Observateur*, « Lévi-Strauss et la pensée sauvage », hors-série n°51, juillet-août 2003.
- CHEVALLIER Denis (dir.), Savoir-faire, in *Terrain* n°16, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 1991.
- CHEVALLIER Denis (dir.), Savoir-faire et pouvoir transmettre, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.
- CHIVA Isac, A propos des communautés rurales. L'ethnologie et les autres sciences de la société, in ALTHABE Gérard, FABRE Daniel, LENCLUD Gérard, Vers une ethnologie du présent, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
- CIARCIA Gaetano, Le goût de la croyance. Sur la dénégation nécessaire et son objet fétiche, in *L'Homme*, n°166, 2003.
- CLASTRES Pierre, La société contre l'Etat, Paris, Editions de Minuit, 1974.
- CLAVERIE Elisabeth, Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions, Paris, Gallimard, 2003.
- CLIFFORD James, De la construction ethnographique d'un soi : Conrad et Malinowski, in Malaise dans la culture, Paris, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1996.
- COPANS Jean, L'enquête ethnologique de terrain, Paris, Nathan Université, 1999.
- CORCUFF Philippe, La société de verre. Pour une éthique de la fragilité, Paris, Armand Colin, 2002.
- CORMACK Robin,  Icônes et société à Byzance, Paris, Gérard Monfort éditeur, 1993.
- DE COURCELLES Dominique (dir.), Stigmates, Paris, Editions de l'Herne, 2001.
- CRAPANZANO Vincent, Réflexions sur une anthropologie des émotions, in *Terrain* n°22, mars 1994.
- CRAPANZANO Vincent, Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 2000.
- CUISENIER Jean, L'anthropologie structurale à l'épreuve de l'Europe. Dynamique du rite, fragilités du mythe, entretien réalisé par LINDENBERG Daniel, MONGIN Olivier et FARCET Charlotte, in *Esprit*, janvier 2004.
- DAGRON Gilbert, Judaïser, in *Travaux et Mémoires du Collège de France*, Paris, Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance, 11, 1991.
- DAGRON Gilbert, Empereur et prêtre. Etude sur le « césaropapisme » byzantin, Paris, Gallimard, 1996.
- DAKHLIA Jocelyne, La "culture nébuleuse" ou l'islam à l'épreuve de la comparaison, in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, Editions de l'EHESS, novembre-décembre 2001.
- DAVIS Michaël, Cannibalism and nature, in *Métis*, vol IV-1, 1989.

- DELEUZE Gilles, Logique du sens, Paris, Editions de Minuit, 1969.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris, Editions de Minuit, 1992.
- DEMANGET Magali, GIVRE Olivier, JULLIARD André, Du cultuel au culturel ? Quelques réflexions sur les rapports entre patrimoine et religion, in *La lettre de l'ARA*, n°49, Lyon, Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Février 2003.
- DESCOLA Philippe, Anthropologie structurale et ethnologie structuraliste, in REVEL Jacques et WACHTEL Nathan (éds.), Une école pour les sciences sociales. De la VIème section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, Cerf, 1996.
- DESCOLA Philippe, Figures des relations entre humains et non-humains, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France, 2001-2002.
- DESCOLA Philippe, L'anthropologie de la nature, in *Annales, histoire, sciences sociales*, Editions de l'EHESS, janvier-février 2002.
- DESCOLA Philippe, Par-delà nature et culture, Paris, Gallimard, 2005.
- DEVEREUX Georges, De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Paris, Flammarion, 1966.
- DEVEREUX Georges, Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion, 1986.
- DIMITRIJEVIC Dejan, Fabrication des traditions, invention de modernité, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- DOSSE François, L'art du détournement. Michel de Certeau entre stratégies et tactiques, in *Esprit*, mars-avril 2002.
- DOSSETTO Danièle, « Invention » ou « forme obstinée » ? Deux exemples d'innovation festive en Provence (Barjols, Tarascon), in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.), Fabrication des traditions, invention de modernité, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- DOUGLAS Mary, De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, La Découverte, 2001.
- DULONG Renaud, Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle, Paris, Éditions de l'EHESS, 1998.
- DUMONT Louis, La tarasque. Essai de description d'un fait local du point de vue ethnographique, Paris, Gallimard, 1951.
- DUNDES Alan, The hero pattern and the life of Jesus, in Interpreting folklore, Indiana University Press, 1980.
- DUPRAT Annie, Le roi décapité, Paris, Cerf, 1992.
- DURKHEIM Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- ELIADE Mircea, Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965.
- ELIADE Mircea, Maître Manole et le monastère d'Arges, in De Zalmoxis à Gengis Khan, Paris, Payot, 1970.
- ELIADE Mircea, Commentaires sur la Légende de maître Manole, Paris, L'Herne, 1994.
- ELIAS Norbert, DUNNING Eric, Sport et civilisation. La violence maîtrisée, Paris,

- 
- Fayard/Pocket, 1994.
- FABRE Daniel, Le symbolique, brève histoire d'un objet, in REVEL Jacques et WACHTEL Nathan (éds.), Une école pour les sciences sociales. De la VIème section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, Cerf, 1996.
- FABRE-VASSAS Claudine, La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon, Paris, Gallimard, 1994.
- FABRE-VASSAS Claudine, Paraschiva-Vendredi. La sainte des femmes, des travaux et des jours, in *Terrain* n°24, mars 1995.
- FABRE-VASSAS Claudine, De la religion au religieux, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- FAURE Christian, Le projet culturel de Vichy, Lyon, Presses Universitaires de Lyon/Editions du CNRS, 1989.
- FAVRET-SAADA Jeanne, Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage, Paris, Gallimard, 1977.
- FITZPATRICK Sheila, L'usage bolchevique de la « classe ». Marxisme et construction de l'identité individuelle, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°85, novembre 1990.
- FORMOSO Bernard, L'ethnie en question, débats sur l'identité, in SEGALIN Martine (dir.), Ethnologie, Concepts et aires culturelles, Paris, Armand Colin, 2001.
- FOUCAULT Michel, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT Michel, Histoire de la sexualité - le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.
- FREUD Sigmund, Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, Paris, Payot, 1965 (réédition de 1990).
- FURET François, Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXè siècle, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.
- GAUCHET Marcel, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.
- GAUCHET Marcel, Changement de paradigme en sciences sociales, in *Le Débat*, n°50, 1988.
- GEERTZ Clifford, Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coq balinais, in Bali, interprétation d'une culture, Paris, Gallimard, 1983.
- GEERTZ Clifford, Comment nous pensons maintenant : vers une ethnographie de la pensée moderne, in Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir, Paris, Presses Universitaires de France, 1986a.
- GEERTZ Clifford, Genres flous. La refiguration de la pensée sociale, in Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir, Paris, Presses Universitaires de France, 1986b.
- GEERTZ Clifford, Observer l'islam, Paris, La découverte, 1992.
- GEERTZ Clifford, La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture, in CÉFAÏ Daniel (éd.), L'enquête de terrain, Paris, La Découverte/MAUSS, 2003.
- GEERTZ Clifford, Le souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar, Paris, éditions Bouchène, 2003.

- GEFFRAY Christian, Trésors. Anthropologie analytique de la valeur, Strasbourg, Arcanes, 2001.
- GELLNER Ernest, Nations et nationalisme, Paris, Payot, 1989.
- GHASARIAN Christian (dir.), De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles problématiques, nouveaux enjeux, Paris, Armand Colin, 2002.
- GIVRE Olivier, Une ethnologie négociée : sur une mission au Parc naturel régional du Haut-Jura, in *Lettre de l'ARA*, n°50, 2<sup>ème</sup> semestre 2003.
- GODBOUT Jacques (avec CAILLE Alain), L'esprit du don, Paris, la Découverte, 1992.
- GODELIER Maurice, L'idéal et le matériel, Paris, Arthème Fayard, 1984.
- GODELIER Maurice, L'énigme du don, Paris, Fayard, 1996.
- GODELIER Maurice, Introspections, rétrospections, projections, in DESCOLA Philippe, HAMEL Jacques et LEMONNIER Pierre (dirs.), La production du social. Autour de Maurice Godelier, Paris, Fayard, 1999.
- GOFFMAN Erving, Les rites d'interaction, Paris, Editions de Minuit, 1974.
- GRABAR André, L'empereur dans l'art byzantin, Paris, Les belles lettres, 1936.
- GREEN Nancy L., Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle, in *Annales histoire, sciences sociales*, janvier-février 2002, Editions EHESS.
- GRIGNON Claude et PASSERON Jean-Claude, Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 1989.
- GUEUSQUIN Marie-France, Le mois des dragons, Paris, Berger-Levrault, 1981.
- HALBWACHS Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Albin Michel, 1994.
- HAMAYON Roberte N., Avant-propos, in AIGLE Denise, BRAC DE LA PERRIÈRE Bénédicte, CHAUMEIL Jean-Pierre (dirs.), La politique des esprits, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000.
- HAMEL Jacques, Retour sur l'hypothèse des rapports sociaux "fonctionnant comme rapports sociaux de production", in DESCOLA Philippe, HAMEL Jacques, LEMONNIER Pierre (dirs), La production du social. Autour de Maurice Godelier, Paris, Fayard, 1999.
- HARTOG François, Anciens, modernes, sauvages, Paris, Galaade éditions, 2005.
- HEGEL Gottfried Wilhelm Friedrich, La raison dans l'Histoire, Paris, Christian Bourgois, 1979.
- HEINICH Nathalie, Le témoignage entre autobiographie et roman : la place de la fiction dans les récits de déportation (1998), in HEINICH Nathalie, SCHAEFFER Jean-Marie, Art, création, fiction. Entre sociologie et philosophie, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 2004.
- HELL Bertrand, Le sang noir, chasse et mythe du sauvage en Europe, Paris, Flammarion, 1994.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, Croire en modernité : aspects du fait religieux contemporain en Europe, in LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Ysé (dir.), Encyclopédie

- des religions, tome 2, Paris, Bayard, 2000.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la « mondialisation » religieuse, in BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dir.), La globalisation du religieux, Paris, L'Harmattan, 2001.
- HOBSBAWM Eric J., Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne, Paris, Fayard, 1966.
- HOBSBAWM Eric, Nations et nationalismes depuis 1780, Paris, Folio Gallimard, 1992.
- HOBSBAWM Eric, RANGER Terence, The invention of tradition, Cambridge, CUP, Canto, 1983.
- HOBSBAWM Eric J., L'âge des extrêmes. Histoire du court vingtième siècle, Paris, Editions Complexe / Le Monde diplomatique, 1994.
- HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor, La dialectique de la raison, Paris, Gallimard, 1974.
- HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, Naven ou le donner à voir, Paris, CNRS Editions – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.
- HUSSERL Edmund, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris, Gallimard, 1976.
- INGERFLOM Claudio Sergio, Le citoyen impossible. Les racines russes du léninisme, Paris, éditions Payot, 1988.
- INGERFLOM Claudio Sergio, préface à VOLKOV Nikolaï, La secte des castrats, Paris, Les belles lettres, 1995.
- ISAMBERT François-André, Le sens du sacré. Fête et religion populaire, Paris, Editions de Minuit, 1982.
- JAMOUS Raymond, Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press, 1981.
- JAULIN Robert, Exercices d'ethnologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- JEISMANN Michael, La patrie de l'ennemi. La notion d'ennemi national et la représentation de la nation en Allemagne et en France de 1792 à 1918, Paris, CNRS Editions, 1997.
- JUILLERAT Bernard, Entre Freud et Jung : le mythe. La dissidence jungienne comme point de rupture épistémologique, in Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique, Lausanne, Payot, 2001a.
- JUILLERAT Bernard, L'envers du don : du désir à l'interdit. Représentations de l'échange et structure œdipienne dans une société mélanésienne, in Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique, Lausanne, Payot, 2001b.
- JULLIARD André, Champs et concepts de l'anthropologie religieuse, in Corps, religion, société, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1991.
- KILANI Mondher, Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique, in AFFERGAN Francis (dir.), Construire le savoir anthropologique, Paris, Presses Universitaires de

France, 1999.

KILANI Mondher, Distance et connaissance. L'invention de la culture dans le discours anthropologique, in L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique, Lausanne, Payot, 2000a.

KILANI Mondher, Terrain, culture, texte. Sur la construction de l'objet anthropologique, in L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique, Lausanne, Payot, 2000b.

KILANI Mondher, L'eau et le lignage dans l'oasis d'El Ksar. Sur la notion d'ethnicité, in L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique, Lausanne, Payot, 2000c.

KILANI Mondher, La France et le voile islamique. Universalisme, comparaison, hiérarchie, in L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique, Lausanne, Payot, 2000d.

KOTEK Joël, L'Europe et ses villes-frontières, Bruxelles, Editions Complexes, 1996.

KUNDERA Milan, Un occident kidnappé, ou la tragédie de l'Europe centrale, in Le débat, Paris, Gallimard, 1983.

LABURTHE-TOLRA Philippe, Critiques de la raison ethnologique, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

LACAN Jacques, Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, in Ecrits, vol.1, Paris, Seuil, 1966.

LA CECLA Franco, Le malentendu, Paris, Balland, 2002.

LAHIRE Bernard (dir.), Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques, Paris, La Découverte, 1999.

LAPLANTINE François, Transatlantique, entre Europe et Amériques latines, Paris, Payot, 1994.

LAPLANTINE François, Je, nous et les autres. Etre humain au-delà des appartenances, Editions le Pommier, 1999.

LAPLANTINE François, NOUSS Alexis (dirs.), Métissages. De Arcimboldo à Zombi, Paris, Pauvert, 2001.

LAPLANTINE François, L'anthropologie genre métis in GHASARIAN Christian (dir.), De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles problématiques, nouveaux enjeux, Paris, Armand Colin, 2002.

LAPLANTINE François, Penser anthropologiquement la religion, in Anthropologie et sociétés, vol.27, n°1, 2003a.

LAPLANTINE François, Passages, villes, mémoires dans l'itinéraire de Jean Métral, in L'ARA, Jean Métral, les « implications vigilantes » d'un ethnologue du monde contemporain, Lyon, édité par l'ARA (Association Rhône-Alpes d'Anthropologie), 2003b.

LAPLANTINE François, De tout petits liens, Paris, Mille et une nuits, 2003c.

LATOUBRUNO Bruno, Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches, Les empêcheurs de penser en rond, 1996.

LAUGIER Sandra, Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?,



- 
- Paris, Vrin, 1999.
- LE GOFF Jacques, Culture ecclésiastique et culture folklorique au moyen-âge : Saint Marcel de Paris et le dragon, in Pour un autre Moyen-Âge, Paris, Gallimard, 1977.
- LE WITA Beatrix, Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- LENCLUD Gérard, En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes, in L'homme, L'anthropologie, état des lieux, n°97-98, Paris, Navarin, 1986.
- LENCLUD Gérard, Le grand partage ou la tentation ethnologique, in ALTHABE Gérard, FABRE Daniel, LENCLUD Gérard, (dir.), Vers une ethnologie du présent, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
- LENCLUD Gérard, Le patronage politique. Du contexte aux raisons, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Ysé (dirs.), Encyclopédie des religions, en deux tomes, Paris, Bayard Editions, 2000.
- LÉVI-STRAUSS Claude, Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS Claude, Race et histoire, Paris, Gonthier, 1961.
- LÉVI-STRAUSS Claude, La pensée sauvage, Paris, Presses pocket, 1990 (1962).
- LÉVI-STRAUSS Claude, Le cru et le cuit, Paris, Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS Claude, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton, 1967.
- LÉVI-STRAUSS Claude, L'homme nu, Paris, Plon, 1971.
- LÉVI-STRAUSS Claude, Rousseau fondateur des sciences de l'homme, in Anthropologie structurale deux, Paris, Plon, 1973.
- LÉVI-STRAUSS Claude, L'efficacité symbolique, in Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1974.
- LÉVI-STRAUSS Claude, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in MAUSS Marcel, Sociologie et anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (orig.1950).
- LIOGER Richard, Sourciers et radiesthésistes ruraux. Ethnologie de la pratique d'un don, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993.
- LITTLEWOOD, A.R., The erotic symbolism of the apple in late Byzantine and meta-Byzantine demotic literature, in Byzantine and modern greek studies, vol.17, University of Birmingham, 1993.
- LOJKINE Jean, Sociétés marchandes et sociétés non marchandes, in DESCOLA Philippe, HAMEL Jacques et LEMONNIER Pierre (dirs.), La production du social. Autour de Maurice Godelier, Paris, Fayard, 1999.
- LORDON Frédéric, L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste, Paris, La Découverte, 2006.
- LOSONCZY Anne-Marie, De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique, in GHASARIAN Christian (dir.), De l'ethnographie à

- l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles problématiques, nouveaux enjeux, Paris, Armand Colin, 2002.
- LUCAS Philippe et VATIN Jean-Claude, L'Algérie des anthropologues, Paris, François Maspéro, 1975.
- LYOTARD Jean-François, La condition post-moderne, Paris, Editions de Minuit, 1979.
- MANIGLIER Patrice, Précis d'anthropologie, in *Le Nouvel Observateur*, « Lévi-Strauss et la pensée sauvage », hors-série n°51, juillet-août 2003.
- MAUSS Marcel, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in Sociologie et anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (1950).
- MAUSS Marcel, Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie, in Sociologie et anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (1950).
- MAUSS Marcel, Œuvres complètes III, Paris, Editions de Minuit, 1969.
- MAYAUD Jean-Luc, De l'étable à l'établi : permanence des adaptations dans la montagne jurassienne, in GARRIER Gilbert et HUBSCHER Ronald, Entre faucilles et marteaux. Pluriactivité et stratégies paysannes, Lyon/Paris, Presses Universitaires de Lyon/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- MÉTRAL Jean, Du lignage comme unité d'investigation à sa redéfinition conceptuelle, entretien avec BATTEGAY Alain, *Cahier de recherche du GREMMO*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1999.
- MÉTRAL Jean, L'ethnologue et son terrain : participation, engagement, implication, in FRITSCH Philippe (dir.), Implication et engagement. Hommage à Philippe Lucas, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000.
- MICHEL Patrick, Politique et religion. La grande mutation, Paris, Albin Michel, 1994.
- MOTTA Roberto, Déterritorialisation, standardisation, diaspora et identités : à propos des religions afro-brésiliennes, in BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy (dirs.), La globalisation du religieux, Paris, L'Harmattan, 2001.
- MUCHEMBLED Robert, Une histoire du diable. XIIè-XXè siècle, Paris, Points Seuil, 2000.
- MUSIL Robert, L'homme sans qualités, tome 1, Paris, Seuil, 1957.
- NOIRIEL Gérard, Qu'est-ce que l'histoire contemporaine ?, Paris, Hachette, 1998.
- D'ONOFRIO Salvatore, La table des saints, in Dynamique des pratiques alimentaires, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998.
- PASSERON Jean-Claude, introduction à WEBER Max, Sociologie des religions, Paris, Gallimard, 1996.
- PERROT Michelle, Les vies ouvrières, in NORA Pierre (dir.), Les lieux de mémoire, III-3, Paris, Gallimard, 1992.
- PIETTE Albert, Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains, *Terrain* n°29, 1997.
- PIETTE Albert, Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire, Paris, Economica, 2003.
- PITT-RIVERS Julian, Anthropologie de l'honneur, Paris, Hachette, 1997.

- POLLAK Michael, L'expérience concentrationnaire, Paris, Métailié, 1990.
- POUILLON Jean, Tradition : transmission ou reconstruction ? in Fétiches sans fétichisme, Paris, Maspéro, 1975.
- POUILLON Jean, Le sacrifice comme compromis. Note sur le culte Dangaleat, in Le cru et le su, Paris, Seuil, 1993.
- PRIVAT Jean-Marie (éd.), Dans la gueule du dragon, Metz, Editions Pierron, 2000.
- PROPP Vladimir, Les racines historiques du conte merveilleux, Paris, Gallimard, 1983.
- PUCCIO Deborah, Masques et dévoilements. Jeux du féminin dans les rituels carnavalesques et nuptiaux, Paris, Editions du CNRS, 2002.
- RABINOW Paul, Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain, Paris, Hachette, 1988.
- RACINE Luc, article *échange*, in BONTE Pierre et IZARD Michel, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- RAULIN Anne, L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines, Paris, L'Harmattan, 2000.
- RAUTENBERG Michel, La rupture patrimoniale, Editions à la croisée, 2003.
- RHEUBOTTOM David, The seed of evil within, in PARKIN David (ed), The Anthropology of Evil, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- SAHLINS Marshall, Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives, Paris, Gallimard, 1976.
- SAHLINS Marshall, Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard, 1980.
- SAID Edward W., Culture et impérialisme, Paris, Fayard, 2000.
- SAUMADE Frédéric, Tauromachie, culture savante ou populaire ?, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001a.
- SAUNER-LEROY Marie-Hélène, Les traditions culinaires de la Méditerranée : modèles, emprunts, permanences, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- SAYAD Abdelmalek, La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, Paris, Seuil, 1999.
- Sciences humaines*, La religion, un enjeu pour les sociétés, hors-série n°41, été 2003.
- SÉGALEN Martine, Rites et rituels contemporains, Paris, Nathan Université, 1998.
- SEPPÄLÄ Hilka, The solemn recitation, in *Byzantium and the North*, vol.IV, Helsinki, 1988-1989.
- SIMONIS Yvan, Claude Lévi-Strauss ou « la passion de l'inceste », Paris, Flammarion, 1980.
- SMITH Pierre, article *rite*, in BONTE Pierre et IZARD Michel, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- TAROT Camille, Mauss, Lévi-Strauss, le symbolique et l'homme total, in *revue du*

- MAUSS n°12, Plus réel que le réel, le symbolisme, Paris, La Découverte, 1998.
- TAROT Camille, De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999.
- THIESSE Anne-Marie, La création des identités nationales. Europe XVIIIè-XXè siècle, Paris, Seuil, 2001.
- TILLION Germaine, Ravensbrück, Paris, Seuil, 1988.
- TILLION Germaine, Il était une fois l'ethnographie, Paris, Seuil, 2000.
- TODOROV Tzvetan, Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle, Paris, Robert Laffont, 2000.
- TURNER Victor, Le phénomène rituel. Structure et contre-structure, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- VERDIER Yvonne, Le langage du cochon, in JOLAS Tina, PINGAUD Marie-Claude, VERDIER Yvonne, ZONABEND Françoise, Une campagne voisine, Paris, Editions MSH, 1990.
- VERDIER Yvonne, Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais, Paris, Gallimard, 1995.
- VEYNE Paul, Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?, Paris, Editions du Seuil, 1983.
- VIALLES Noëlie, La mort des bêtes, in ALTHABE Gérard, FABRE Daniel, LENCLUD Gérard, (dir.), Vers une ethnologie du présent, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
- VIBERT Stéphane, La Russie, le temps et l'espace. Transformations du socio-cosmisme et construction d'une modernité hybride, in *L'Homme* n°166, 2003.
- VOISENET Jacques, Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Vè au XIIè siècle, Turnhout, Brepols, 2000.
- VOLKOV Nikolai, La secte russe des castrats, Paris, Les belles lettres, 1995.
- WALTER Henriette, L'aventure des langues en Occident. Leur origine, leur histoire, leur géographie, Paris, Robert Laffont, 1994.
- WARNIER Jean-Pierre, La mondialisation de la culture, Paris, La Découverte, 2004.
- WEBER Florence, Le travail à côté. Etude d'ethnographie ouvrière, Paris, INRA/EHESS, 1989.
- WEBER Max, Sociologie des religions, Paris, Gallimard, 1996.
- WEBER Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Tel Gallimard, 2003.
- WIEVIORKA Michel, La violence, Paris, Balland, 2004.
- WOLIKOW Serge et TODOROV Antony, L'expansion européenne d'après-guerre, in DREYFUS Michel, GROppo Bruno, INGERFLOM Claudio Sergio, LEW Roland, PENNETIER Claude, PUDAL Bernard, WOLIKOW Serge (dirs.), Le siècle des communismes, Paris, Les éditions de l'atelier, 2000.
- ZEMPLÉNI Andras, Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la « patrie » et de la « nation » en Hongrie contemporaine, in FABRE Daniel (dir.), L'Europe entre cultures et nations, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.

ZONABEND Françoise, La mémoire longue. Temps et histoire au village, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

## Ouvrages et articles sur la Bulgarie, la Grèce et les Balkans

AGELOPOULOS Georgios, Perceptions, construction, and définition of greek national identity in late nineteenth – early twentieth century Macedonia, in *Balkan Studies*, 36-2, Thessalonique, 1995.

AGELOPOULOS Georgios, From Bulgarievo to Nea Krasia, from “two settlements” to “one village” : community formation, collective identities and the role of the individual, in MACKRIDGE P. and YANNAKAKIS E. (eds.), Ourselves and others : the development of a greek macedonian cultural identity since 1912, New-York, Berg, 1997.

AGELOPOULOS Georgios, Political practices and multiculturalism, the case of Salonica, in COWAN Jane (éd.), Macedonia. The politics of identity and difference, London, Pluto Press, 2000.

AGELOPOULOS Georgios, Autochtones et anthropologues. Expériences ethnographiques en Macédoine occidentale, in *Ethnologie française, Grèce-Ellada*, 2005/2, avril-juin 2005.

AIKATERINIDIS Yorgos N., Neoellinikes aimatiriès thusies. Leitourghia, morphologhia, typologhia (Les sacrifices sanglants néo-grecs. Liturgie, morphologie, typologie), thèse de doctorat en laographie, Athènes, 1979.

ALEXIOU Margaret, Rituel lament in greek tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

ANASTASOVA Ekaterina, I na nebeto bez sofra ne moje, in *Bâlgarski folklor, Trapezata*, kn.3, Sofia, BAN, 1998.

ANGUELOVA Rositza, Selo Raduil, Samokovsko. Narodopis i govor (Le village de Raduil, région de Samokov), Sofia, Université Sveti Kliment Ohridski, 1948.

ANTONOV Alexandâr, Migrations and migration process in the regions of Zlatograd and Assenovgrad, in ZHELYAZKOVA Antonina (dir.), Relations of compatibility and incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia, International center for minority studies and intercultural relations found, 1996.

ARNAOUDOVS Mihail, Vgradena nevesta (La jeune femme emmurée) in Studii vârhou bâlgarskite obredi i legendi (Etudes sur les rites et légendes bulgares), vol.2, Sofia, BAN, 1972.

ARNAOUDOVS Mihail, Ekstasa i mistika. C ogled kâm nestinarite v iztotchna Trakija (Extase et mystique. Regard sur les Nestinari en Thrace orientale), in Otchertzi po bâlgarskija folklor 2 (Traits de folklore bulgare 2), Sofia, Akademitchno izdatelstvo prof. Marin Drinov, 1996.

- BAÏTCHINSKA Krassimira K. (dir.), Prehodât v Balgarija prez pogleda na sotzialnite nauki (La transition en Bulgarie du point de vue des sciences sociales), Akademitchno izdatelstvo prof. Marin Drinov, Sofia, 1997.
- Balkan studies*, volume 25, n°2, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1984.
- Balkanologie*, Contentieux micro-territoriaux dans les Balkans, XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles, vol. VI, n°1-2, 2002.
- BAKALOVA Elka, La vénération des icônes miraculeuses en Bulgarie : aspects historiques et contemporains d'un pèlerinage, in *Ethnologie Française*, Bulgarie. Voix d'hier, paroles d'aujourd'hui, XXXI, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 2001.
- BAROUH Emmy, Etat-nation et démocratie multi-ethnique. Les tâtonnements du « modèle » bulgare, in *Le Monde diplomatique*, mai 2001.
- BASKAR Bojan, Les anthropologues face à l'effondrement de la Yougoslavie, in *Diogène* n°188, Paris, Presses Universitaires de France, octobre-décembre 1999.
- BENOSKA-SÂBKOVA Milena, Zmejat v bâlgarskija folklor (Le dragon dans le folklore bulgare), Sofia, éditions BAN, 1992.
- BILLAUT Micheline, Les campagnes bulgares : le grand chambardement pour quels résultats ? et Analyses locales en Bulgarie, in REY Violette (coord.), Les nouvelles campagnes de l'Europe centre orientale, Paris, CNRS Editions, 1996.
- BLAGOEV Goran, Kanonitchni krâvni jertvi v traditzijata na bâlgarskite miusiulmani (Les sacrifices sanglants canoniques dans la tradition des Bulgares musulmans) in *Bâlgarski folklor*, kn. 3-4, Sofia, BAN, 1996.
- BLAGOEV Goran, Legendi za Ibrahimovata jertva sred bâlgarskite miousoulmani, (Légendes sur le sacrifice d'Abraham chez les musulmans bulgares), in *Isljam i kultura* (Islam et culture), Sofia, édité par l'IMIR, 1999a.
- BLAGOEV Goran, Traditzionni praznitzi i obitchaï na bâlgarite miusiulmani ot Golo Bârdo (iztotchna Albanija) (fêtes et coutumes traditionnelles des musulmans bulgares de Golo Bârdo (Albanie orientale), in *Bâlgarska etnologija*, br.3-4, 1999b.
- BLAGOEV Goran, Kourbanât v traditzijata na bâlgarite miusiulmani (le *kourban* dans la tradition des Bulgares musulmans), Sofia, Akademitchno izdatelstvo prof. Marin Drinov, 2004.
- BOCHEW Sandrine, Ethnographie et folklore en Bulgarie dans les années 1920-1930, in STANTCHEVA ROUMIANA L., VUILLEMIN Alain, HRISSIMOVA Oguniana, ARRIGNON Jean-Pierre (éds), La France, l'Europe et les Balkans. Crises historiques et témoignages littéraires, Sofia, Arras, Editions de l'Institut d'Etudes Balkaniques, Artois Presses Université, 2002a.
- BOCHEW Sandrine, Sravnitelno izsledvane na organiziraneto na kurbani za sv. sv. Petâr i Pavel i sv. Petka v edno bâlgarsko selo (étude comparative de l'organisation des kurbani des saints Petâr et Pavel et de sainte Petka dans un village bulgare), in *Bâlgarski folklor*, Sofia, BAN, kn.1, 2002b.
- BOCHEW Sandrine, Pratiques festives, anciennes et nouvelles organisations, communication au colloque "Etudes balkaniques, état des savoirs et pistes de recherche", Paris, AFEBALK, 2002c.

- BOKOVA Irena, Kulturna identitchnost – obrazi na otâjdestviavane i orazlitchavane (L'identité culturelle – Formes de l'identification et de la différenciation), in *Bâlgarski folklor, Identitchnost* (L'identité), kn.1-2, Sofia, BAN, 1998.
- BOKOVA Irena, Les différences culturelles comme ressources du dialogue interculturel, in *Parcours anthropologiques, InfoCréa* n°8, Lyon, Université Lumière-Lyon2, 2001.
- BOKOVA Irena (dir.), Bulgaria : models of coexistence, film vidéo, Sofia, BAN, 2001.
- BOKOVA Irena, Kourbanât – kulturna spetzifika i nasledstvo (Le *kourban* – spécificité culturelle et patrimoine), *Bâlgarski folklor*, vol.XXX, kn.1-2, Sofia, BAN, 2004.
- BOKOVA Irena, Politiki za konstruirane na nasledstva (vâzmojno li e da mislim kulturata kato resurs ?) (Les politiques de construction des patrimoines. (Est-il possible de penser la culture comme ressource ?)), texte internet, Nouvelle Université Bulgare, 2006.
- BOUGAREL Xavier, Bosnie, Anatomie d'un conflit, Paris, Editions la Découverte, 1996.
- BOUGAREL Xavier, Guerre et mémoire de la guerre dans l'espace yougoslave, in YÉRASIMOS Stéphane (dir.), Le retour des Balkans. 1991-2001, Paris, Editions Autrement, 2002.
- DU BOULAY Juliet, Cosmos and gender in village Greece, in LOIZOS Peter et PAPATAXIARCHIS Evthymios (ed.), Contested identities. Gender and kinship in modern Greece, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- BROUSKOU Aegli, Enfants vendus, enfants promis, in *L'Homme* 105, XXVIII, 1988.
- BOYADZHIEVA Stoyanka, Folklore, ethnographie, ethnologie : recherche et théorie en Bulgarie au XXème siècle, in *Ethnologie Française, Bulgarie. Voix d'hier, paroles d'aujourd'hui*, XXXI, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 2001.
- BRUNNBAUER Ulf, PICHLER Robert, Mountains as « lieux de mémoire ». Highland values and nation-building in the Balkans, in *Balkanologie* VI (1-2), décembre 2002.
- CAMBEROQUE Charles, Les Anasténaria d'Aghia Eléni, Thessalonique, Institut Français de Thessalonique, 1995.
- CAMPBELL John K., Honour, family and patronage, a study of institutions and moral values in a greek mountain community, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- CAMPBELL John K., The Sarakatsani and the kleptic tradition, in CLOGG Richard (ed.), Minorities in Greece. Aspects of a plural society, London, Hurst and co, 2002.
- CAPO-ZMEGAC Jasna, Identité nationale et relance de tradition : l'opinion publique croate et le rituel de la *kumpanija* de l'île de Korcula, in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.), Fabrication des traditions, invention de modernité, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- CHEVALIER Sophie, Stratégies d'échanges en Bulgarie, in *Balkanologie*, 2(2), 2000.
- CLAYER Nathalie, Le recours à l'histoire et à la tradition dans les recompositions identitaires et politiques albanaises, in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.), Fabrication des traditions, invention de modernité, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- CLOGG Richard, The byzantine legacy in the modern greek world : the megali idea, in Anatolica. Studies in the greek east in the XVIIIe-XIXe centuries, London, Variorum

- reprints, 1996.
- COLOVIC Ivan, Le folklore et la politique. Une affaire moderne, in *Revue des Etudes sud-est européennes*, Tome XXX, n°1-2, Bucarest, 1992.
- COLOVIC Ivan, Aux « deux cerfs ». Une note sur le racisme et l'exotisme, in *L'ARA, Regards sur les Europe : une anthropologie impliquée dans les Balkans*, Lyon, Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Numéro spécial n°44, hiver 1999-2000.
- COLOVIC Ivan, The politics of symbol in Serbia, London, Hurst and co, 2002.
- COLOVIC Ivan, Les prêtres de la langue. Poésie, nation et politique en Serbie, in *Terrain* n°41, Poésie et politique, septembre 2003.
- COLOVIC Ivan, Le bordel des guerriers. Folklore, politique et guerre, Münster, Lit Verlag, 2005.
- COLOVIC Ivan, Devons-nous avoir honte ou être fiers des Balkans ?, in *Danas*, 1<sup>er</sup> octobre 2005, traduit et diffusé par *Le Courrier des Balkans*, 5 octobre 2005.
- COPEAUX Etienne, Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1931-1993, Paris, CNRS Editions, 1997
- COPEAUX Etienne, Le récit historique turc, une réponse au miracle grec, communication au colloque sur le(s) mishellénisme(s), Ecole française d'Athènes, 16-18 mars 1998.
- COUROUCLI Maria, Les oliviers du lignage, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.
- COUROUCLI Maria, Se rendre chez l'autre : la visite dans la société grecque, in GEORGEON François et DUMONT Paul (dir.), Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles), Paris, L'Harmattan, 1997.
- COUROUCLI Maria, En Grèce, la laborieuse connaissance de la patrie, in ALBERA Dionigi, TOZY Mohamed, La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contiguïtés, Paris, maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2005.
- COWAN Jane, Dance and the body politic in northern Greece, Princeton University Press, 1990.
- COWAN Jane, BROWN Keith S., Introduction : macedonian inflections, in COWAN Jane (éd.), Macedonia. The politics of identity and difference, London, Pluto Press, 2000.
- CRAMPTON Richard, A short history of modern Bulgaria, London, Cambridge University Press, 1993.
- CREED Gerald W., Rural-urban oppositions in the bulgarian political transition, in *Südosteuropa*, 42, 6/1993.
- CUISENIER Jean, Culture ordinaire et ethnicité, in *Ethnologie française* XXV, 1995-1, Armand Colin, 1995.
- CUISENIER Jean, Les noces de Marko. Le rite et le mythe en pays bulgare, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- CUISENIER Jean, Ethnicité et religion. La tradition du conflit dans les Balkans méditerranéens, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian,



- 
- L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- DAMIANAKOS Stathis, La Grèce dissidente moderne. Cultures rebelles, Paris, L'Harmattan, 2003.
- DANFORTH Loring M., The death rituals of rural Greece, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- DANFORTH Loring M., Firewalking and religious healing, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- DANFORTH Loring M., The resolution of conflict through song in greek ritual therapy, in LOIZOS Peter et PAPATAXIARCHIS Evthymios (ed.), Contested identities. Gender and kinship in modern Greece, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- DANFORTH Loring M., The macedonian conflict. Ethnic nationalism in a transnational world, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- DANOVA Nadja, Les Lumières et les tentatives de formation d'une mentalité nouvelle chez les Bulgares au XIXème siècle, in *Revue des études sud-est européennes*, XXX, 3-4, Bucarest, 1992.
- DÉRENS Jean-Arnault, Balkans : la crise, Paris, Gallimard, 2000.
- DEYANOVA Lilyana, La montagne comme « lieu de mémoire », in CERCLET Denis (dir.), *actes des rencontres de Borovetz*, Sofia, OM2, 1998.
- DEYANOVA Liliانا, Les sociologues et la sphère publique critique, in BOUCHER Jacques, KOLEVA Svetla, FOTEV Gueorgui (eds), Mutations de la société et quête de sens, LIK, Sofia/Hull, 2001a.
- DEYANOVA Liliانا, Les combats pour la sociologie. La sociologie après 1989 en Bulgarie – cinq récits, in *Transitions*, 2001-1.
- DEYANOVA Liliانا, La crise des témoignages après 1989 en Bulgarie, in *Parcours anthropologiques*, Lyon, CREA, Université Lumière-Lyon2, 2002.
- DIMITRIJEVIC-Dejan, Rites de passage, identités ethniques, identité nationale. Le cas d'une communauté roumaine de Serbie, in *Terrain* n°22, mars 1994.
- DIMITRIJEVIC Dejan, De l'utilisation idéologique de la notion de culture en général, et dans les guerres en ex-Yougoslavies en particulier, in *L'ARA, Regards sur les Europe : une anthropologie impliquée dans les Balkans*, Lyon, Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Numéro spécial n°44, hiver 1999-2000.
- DIMITRIJEVIC Dejan, L'universel au service du local : le cosmopolitisme à Sarajevo, in *Cahiers de l'URMIS*, n°8, Université de Nice, décembre 2002.
- DIMITRIJEVIC Dejan, « Inventer » une mémoire pour construire une identité : l'origine bogomile de la nation « bochniaque », in DIMITRIJEVIC Dejan (dir.), Fabrication des traditions, invention de modernité, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- DITCHEV Ivaylo, Pérestroïka et expérimentation : un état normal du socialisme marxiste-léniniste, in Le court vingtième siècle, 1914-1991, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1991.
- DITCHEV Ivaylo, Les ruines de la modernité, in *Transeuropéennes*, n°5, 1995.

- DITCHEV Ivaylo, L'urbanité comme statut, in *Balkanologie*, vol. IV, n°2, décembre 2000.
- DITCHEV Ivaylo, Les métamorphoses de l'identité bulgare : musée et imaginaire national, in *Ethnologie Française, Bulgarie. Voix d'hier, paroles d'aujourd'hui*, XXXI, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 2001.
- DOBREVA Doroteja, GANEVA-RAÏTCHEVA Valentina, ROTH Klaus (dirs.), Seloto, mejdu promijana i traditzija (Le village, entre changement et tradition), *Bâlgarski folklor*, kn3-4, Sofia, BAN, 1997.
- DONTCHEV Anton, Les cent frères de Manol (Vreme razdelno), Arles, Actes sud, 1995.
- DRAGOMANOV Mihaïl, Slavianskite skazaniya za pojertvuvane sobstvenno dete (Les légendes slaves du sacrifice de son propre enfant), Sb.N.U., 1, 1889.
- DUBISCH Jill, Pilgrimage and popular religion at a greek holy shrine, in BADONE Ellen (ed.), Religious orthodoxy and popular faith in european society, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- DUBISCH Jill, In a different Place. Pilgrimage, gender and politics at a greek island shrine, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Du BOULAY, Portrait of a greek mountain village, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- Du BOULAY Juliet, Cosmos and gender in village Greece, in LOIZOS Peter et PAPATAXIARCHIS Evthymios (ed.), Contested identities. Gender and kinship in modern Greece, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- ELTCHINOVA Margarita, Religijata : promijana i traditzija (obrazi na religioznoto) (La religion : changement et tradition (images du religieux), in *Bâlgarski folklor, Diskursi na razlitchieto* (Discours de la différence), kn.4, Sofia, BAN, 1999.
- Entziklopedija na Bâlgarija (Encyclopédie de la Bulgarie), tome 3, Sofia, Académie Bulgare des Sciences, 1982.
- Figures du panthéon bulgare, Sofia, Sofia-Press, 1971.
- FOL Valerija, NEÏKOVA Ruja, Ogân i musika (Feu et musique), Sofia, Akademitchno izdatelstvo Prof Marin Drinov, izdatelstvo Tilija, 2000.
- FRISON-ROCHE François, Elections législatives du 25 juin 2005 : la Bulgarie serait-elle devenue ingouvernable?, *Colisee*, lundi 27 juin 2005, <http://www.balkans.eu.org/article5611.html>
- GALATARIOTOU Catia S., Holy women and witches. Aspects of the byzantine conceptions of gender, in *Byzantine and modern greek studies*, vol.9, University of Birmingham, 1984-85.
- GANEVA-RAÏTCHEVA Valentina, Asénovgrad : spodeleno razlitchie i dialogitchni otnochenija (Asénovgrad : différence partagée et relations dialogiques), in *Bâlgarski folklor*, vol.XXX, kn1-2, Sofia, BAN, 2004.
- GARDE Paul, Les Balkans, Paris, Flammarion, 1994.
- GAVRILOVA Raïna, Koleloto na jivota (La roue de la vie), Sofia, éditions universitaires St Kliment Ohridski, 1999.
- GIORDANO Christian, KOSTOVA Dobrinka, Reprivatizatzija bez seljani. Za ustoitchivostta na edna pagubna bâlgarska traditzija (La reprivatisation sans les

- villageois. Sur la persistance d'une tradition bulgare désastreuse), in *Bългарski folklor*, kn3-4, Sofia, BAN, 1997.
- GIVRE Olivier, Les droits de l'homme, prêt-à-penser ?, in Regards sur les Europe : une anthropologie impliquée dans les Balkans, Lyon, Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Numéro spécial n°44, hiver 1999-2000.
- GIVRE Olivier, Un ethnologue au pays de la coexistence, communication au colloque "Entre autres. Rencontres et conflits en Europe et en Méditerranée", Marseille, avril 2004.
- GOSSIAUX Jean-François, Ethnicité, religion et système religieux, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- GOSSIAUX Jean-François, Pouvoirs ethniques dans les Balkans, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- GUEORGUIEVA Ivanitchka, La représentation de l'enfant dans les traditions bulgares, in *Civilisations*, vol XXXVII, n°2, Université Libre de Bruxelles, 1987.
- GUEORGUIEVA Ivanitchka, Le feu et la croix : un rite en l'honneur de saint Constantin, in *Ethnologie Française*, Bulgarie. Voix d'hier, paroles d'aujourd'hui, XXXI, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 2001.
- GUEORGUIEVA Tsvetana, Klebât – klotch, koito razdelja i sâbira tchovechki svetove (Le pain – une clé qui sépare et unit les mondes humains), in *Bългарski folklor*, Sofia, BAN, 1992/2.
- GUEORGUIEVA Tsvetana, Une cohabitation ethno-religieuse dans les Balkans : le cas du Rhodope oriental, in *Civilisations*, vol. XLII, n°2, 1993, Université Libre de Bruxelles.
- GUEORGUIEVA Tsvetana, Coexistence as a system in the everyday life of Christians and Muslims in Bulgaria, in ZHELYAZKOVA Antonina (dir.), Relations of compatibility and incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia, International center for minority studies and intercultural relations found, 1996.
- ANGUELIKI Hadjimichali, *L'hellénisme contemporain*, 1951.
- HAÏTOV Nikolai, Asenovgrad v minaloto (Asenovgrad dans le passé), Plovdiv, Izdatelstvo Hristo G. Danov, 1983.
- HANDMAN Marie-Elisabeth, La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec, Aix-en-Provence, Edisud, 1983.
- HERZFELD Michael, The poetics of manhood : contest and identity in a cretan mountain village, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- HERZFELD Michael, Ours once more. Folklore, ideology and the making of modern Greece, New-York, Pella, 1986.
- HERZFELD Michaël, Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe, Cambridge University Press, 1987.
- HERZFELD Michael, La structure de la rhétorique et la rhétorique de la structure : quand on nie l'importance de ce que l'on dit, in DESCOLA Philippe, HAMEL Jacques et LEMONNIER Pierre (dirs.), La production du social. Autour de Maurice Godelier, Paris, Fayard, 1999.

- HERZFELD Michael, Ethnographic and epistemological refractions of mediterranean identity, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- HERZFELD Michael, The body impolitic. Artisans and artifice in the global hierarchy of value, Chicago, Londres, Chicago University Press, 2004.
- ILIEV Ilija, La pureté éloignée. La montagne comme lieu sacré de la nation dans les textes de Gueorgui Sava Rakovski, in CERCLET Denis (dir.), actes des rencontres de Borovetz, Sofia, OM2, 1998.
- IOSSIFIDES A. Marina, Sisters in Christ : metaphors of kinship among greek nuns, in LOIZOS Peter et PAPATAXIARCHIS Evthymios (ed.), Contested identities. Gender and kinship in modern Greece, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- IVANOVA Radost, Folklore of the change. Folk culture in post-socialist Bulgaria, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1999.
- Jitija na svetiite (La vie des saints), Sofia, Sinodalno izdatelstvo, 1991.
- KADARE Ismaël, Le pont aux trois arches, Paris, Fayard, 1981.
- KALOÏANOV Antcho, Les nestinars [danseurs sur braise] – héritiers des chamanes bulgares, in Ouvertures. Revue de linguistique, de littérature et d'histoire, n°1, Veliko Târnovo, Presses universitaires de 1995.
- KANEFF Deema, Un jour au marché. Les modes d'échange dans la Bulgarie rurale, in Ethnologie Française, XXVIII-4, Paris, 1998.
- KARAKASIDOU Anastasia N., Fields of wheat, hills of blood. Passages to nationhood in greek Macedonia, 1870-1990, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- KIOSSEV Alexander, The dark intimacy. Maps, identities, acts of identifications, texte tapuscrit, 2002.
- KISIOV Hadji Slavtcho, Sveti mesta v Plovdivskija kraj – Holy places in the Plovdiv region, Plovdiv, Compass P, 1999.
- KLIGMAN Gail, Calus. Symbolic transformations in romanian ritual, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- KOEVA Margarita, Relations culturelles dans les Balkans : l'architecture du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles, in Etudes balkaniques, Sofia, Académie Bulgare des Sciences, n°3-4, 1992.
- KOLEV Nikolaï, Bâlgarska etnographia (Ethnographie bulgare), Veliko Târnovo, Izdatelstvo Elpis, 1995.
- KOLIOPOULOS John S., Brigands with a cause. Brigandage and irredentism in modern Greece, 1821-1912, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- KONSTANTINOV Aleko, Do Chicago i nazad (Chicago et retour) Malka utchenitcheska biblioteka, Veliko Târnovo, Ed. Slovo, 1998.
- KONSTANTINOV Aleko, Baï Ganiu ou les aventures singulières d'un Bulgare de notre temps, suivi de Chicago et retour, Sofia, Editions en langues étrangères, 1967.
- KRASTANOVA Krassimira, "Le sacrifice d'Abraham" dans les pratiques rituelles : l'identité sociale et les interactions culturelles, tapuscrit.

- KRASTANOVA Krassimira et BOKOVA Irena, Prinasjaneto v jertva – ot biblejskoto skazanie kâm sotzialnata praktika (L'offrande en sacrifice – de la légende biblique à la pratique sociale), tapuscrit.
- KRASTEVA Anna, Les Bulgares musulmans, une identité crucifiée, in EECKAUTE-BARDERY Denise (éd.), Les oubliés des Balkans, Cahiers balkaniques, n°25, Paris, Publications Langues'O, 1998.
- KYRIAKIDIS Stilpon P., Thusia elafou en neoelliniki paradosei kai sinaxariois (Le sacrifice du cerf dans les traditions et les synaxaires néo-helléniques), *Laographia*, tomos S, A-B, Athina, 1917.
- LIPOWATZ Thanos, Christianisme orthodoxe et nationalisme : deux composantes de la culture politique grecque moderne, in *Études helléniques*, vol.6, n°1, 1998.
- LOIZOS Peter et PAPATAXIARCHIS Evthymios, Introduction, in LOIZOS Peter et PAPATAXIARCHIS Evthymios (ed.), Contested identities. Gender and kinship in modern Greece, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- LORY Bernard, Le sort de l'héritage ottoman en Bulgarie : l'exemple des villes bulgares 1878-1900, Istanbul, Isis, 1985.
- LORY Bernard, Bulgarie : la permanence de la question nationale, in *Historiens et géographes*, L'Europe centrale, n°329, oct.nov. 1990.
- LORY Bernard, Ouvrir les yeux sur une pauvreté nouvelle, in YÉRASIMOS Stéphane (dir.), Le retour des Balkans. 1991-2001, Paris, Editions Autrement, 2002.
- LOUKATOS Démétrios, L'invitation aux noces : sujet d'étude comparative chez les peuples balkaniques, in *Die Kultur Südosteuropas. Ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen*, Wiesbaden-Munich, 1964.
- LOUKOPOULOU D., PETROPOULOU D., I laïki latreia ton farasson (Cultes populaires dans la région de Farassa), Athènes, 1949.
- LULEVA Ana, Izgrajdaneto na domachnoto prostranstvo (kâm semantika na bâlgarskija traditziionen model na doma) (La construction de l'espace domestique (sur la sémantique du modèle traditionnel bulgare de la maison), in Etnografski problemi na narodnata kultura (Problèmes ethnographiques de la culture populaire), tome 5, Sofia, 1998.
- MARINOV Dimitâr, Narodna Viara i religiozni narodni obitchai (Croyance populaire et pratiques religieuses populaires), Sofia, BAN, 1994.
- MARINOV V., Contribution aux recherches sur l'origine de la langue et de la culture karakatchanes en Bulgarie, Sofia, BAN, 1964.
- MARINOVA Ganka, Kalendarni praznitzi ot Asenovgrad (Les pratiques calendaires d'Asénovgrad), Asénovgrad, Editions Ekobelan, 1996.
- MARINOVA Ganka, Litiinite chestvija v Asenovgrad (Processions religieuses à Asénovgrad), Asénovgrad, Ekobelan, 1998a.
- MARINOVA Ganka, Legendi i predanija ot Asenovgrad (Légendes et mythes d'Asénovgrad), Asénovgrad, 1998b.
- MARKOU Yorghiou S., Kourbania kai kourbantzidès, topika ethima laïkis latreias (*Kourbania* et *kourbantzidès*, coutumes locales de religion populaire), in *Arheion ekklesiastikou kai kanonikou dhikaiou* (*archives de droit ecclésiastique et canonique*),

- Athènes, 1975.
- MARUCHIAKOVA Eléna, POPOV Vesselin, Tziganite v Bâlgarija (Les Tsiganes en Bulgarie), Sofia, éditions Klub 90, 1993a.
- MARUCHIAKOVA Eléna, POPOV Vesselin, Caractérisation ethnoculturelle des Tsiganes, Roma, Sofia, 1993b.
- MARUSHIAKOVA Eléna, POPOV Vesselin, Tziganite na Bâlgarija (Les Tsiganes de Bulgarie), Sofia, éditions Klub 90, 1995.
- MAZOWER Mark, The Balkans, London, Phoenix Press, 2000.
- MÉGAS Yorgos A., Thusia tauron kai krion en ti VA. Thraki (Le sacrifice du taureau et du bélier dans le nord-est de la Thrace), *Laographia*, tomos G., A-B, Athina, 1911
- MÉGAS George A., Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1976.
- MÉGAS George A., Greek calendar customs, Athens, 1982.
- MESNIL Marianne et POPOVA Assia, Démone et chrétienne : sainte vendredi, in *Revue des études slaves*, LXV/4, 1993.
- MESTROVIC Stjepan G., Habits of the balkan heart, Austin, Texas A&M University Press, 1993.
- MIHAÏL-DÉDÉ Maria, Ta tragoudhia kai i horoi ton anastenarion (Les chants et les danses des Anasténaria), in *Thrakika*, Athènes, 1978.
- MIHAILESCU Vintila, POPESCU Ioana, PÂNZARU Ioan, Paysans de l'histoire, Bucarest, DAR, 1992.
- MIHAILESCU Vintila, La maisnie diffuse, du communisme au capitalisme : questions et hypothèses, in *Balkanologie*, 2(2), 2000.
- MIKOV Liubomir, Ritualno piene na alkohol pri heterodoksnite miusiulmani v Bâlgarija (La consommation rituelle d'alcool chez les musulmans hétérodoxes de Bulgarie), in *Bâlgarski folklor*, Trapezata, kn.3, Sofia, BAN, 1998.
- MILTENOVA Anisava et BADALANOVA Florentina, Apokrifnijat tzikâl za Avraam vâv folklorâ i v srednovekovnite balkanski literaturi (Le cycle apocryphe d'Abraham dans le folklore et dans les littératures balkaniques médiévales), in Etnografski problemi na narodnata kultura (Problèmes ethnographiques de la culture populaire), tome 4, Sofia, Etnografski institut s muzeii pri BAN, 1996.
- MOUTAFTCHIEVA Véra, The notion of the "other" (historical study), in ZHELYAZKOVA Antonina (dir.), Relations of compatibility and incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia, International center for minority studies and intercultural relations found, 1996.
- MUDRY Thierry, Guerre de religions dans les Balkans, Paris, Ellipses, 2005.
- NENOV Nikolai, Trapezata v haïdouchkite pesni (La table dans les chansons de haïdouti), in *Bâlgarski Folklor*, Trapezata, kn.3, Sofia, BAN, 1998.
- NICOLAU Irina, Les caméléons des Balkans, Editions de l'Aube, 2003.
- NORRIS Harry Thirlwall, Islam in the Balkans. Religion and society between Europe and the arab world, London, Hurst and co, 1993.
- PAPAMANOLI-GUEST Anna, Grèce. Fêtes et rites, Paris, Denoël, 1991.

- PAPAGEORGOPOULOU Zéta, BROUSKOU Aigli, To kourbani tou aghiou triphona sti Gouménissa (Le kourbani de saint Trifon à Gouménissa), in Istoria tou ellinikou krasiou (Histoire du vin grec), Santorini, 1992.
- PAPATAXIARCHIS Evtymios, Emotions et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne, in *Terrain* n°22, mars 1994.
- PAPATAXIARCHIS Evtymios, Dealing with disadvantage. The construction of the self and the politics of locality, in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- PAPATAXIARCHIS Evtymios, La Grèce face à l'altérité, in *Ethnologie française, Grèce-Ellada*, 2005/2, avril-juin 2005.
- PAPATAXIARCHIS Evtymios, Un moment pluriel. L'ethnographie grecque au tournant du siècle, in *Ethnologie française, Grèce-Ellada*, 2005/2, avril-juin 2005.
- PARPULOVA Lyubomira, The ballad of the walled-up wife. Notes about its structure and semantics, in *Balkan Studies*, vol.25, n°2, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1984.
- PASCALOVA Kostadinka, Les icônes bulgares, IXè-XIXè siècle, Sofia, Editions Svyat, 1988.
- PECKHAM Robert Shannan, Internal colonialism. Nation and region in nineteenth-century Greece, in TODOROVA Maria (ed), Balkan identities. Nation and memory, London, Hurst and co, 2004.
- PEKIC Borislav, La toison d'or, premier et second registres, Marseille, Agone/Marginales, 2002.
- PETROV Petâr, Sâborât v Raduil. Za sotzialistitcheskata transformatzija na edin religiozen praznik (La fête à Raduil. Sur les transformations socialistes d'une pratique religieuse), in *Bâlgarski Folklor*, kn3-4, Sofia, BAN, 1997.
- PIERON Bernard, La crémation de Judas le juif en Grèce et dans la diaspora hellénique, in *Mésogeios* n°8, Paris, Hêrodotos/Kadmos, 2000.
- POPESCU Ioana, Le voyageur et le nouveau-né. Réflexion sur le statut de l'étranger dans les sociétés paysannes roumaines, in *Civilisations*, En quête d'identité, vol. XLII, n°2, Université Libre de Bruxelles, 1993.
- POPOVA Assia, La naissance des dragons in *Civilisations*, vol XXXVII, n°2, Université Libre de Bruxelles, 1987.
- POPOVA Assia et MESNIL Marianne, Démone et chrétienne : sainte vendredi, in *Revue des études slaves*, LXVI/4, 1993.
- POPOVA Assia, Le kourban, ou sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques, in *Europæa, Journal des Européanistes*, I-1, Cagliari, 1995.
- POULTON Hugh, The Balkans. Minorities and states in conflict, London, Minority rights publications, 1994.
- PRÉVÉLAKIS Georges, Les Balkans. Cultures et géopolitique, Paris, Nathan, 1994.
- PRÉVÉLAKIS Georges, Hellénisation des Balkans ou balkanisation de la Grèce ? in YÉRASIMOS Stéphane (dir.), Le retour des Balkans. 1991-2001, Paris, Editions

- Autrement, 2002.
- RADITCHKOV Jordan, Les récits de Tcherkaski, Paris, L'esprit des Péninsules, 1994.
- RAGARU Nadège, Islam et coexistence intercommunautaire en Bulgarie post-communiste, in BOUGAREL Xavier, CLAYER Nathalie (dirs.), Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme. 1990-2000, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- RAGARU Nadège, La Bulgarie onze ans après : la banalisation d'une balkanéité européenne, in YÉRASIMOS Stéphane (dir.), Le retour des Balkans. 1991-2001, Paris, Editions Autrement, 2002.
- REYNET Marie-Pierre, Le patrimoine revendiqué. La question de l'ethnicité à travers l'exemple de la communauté karakatchane de Samokov, in CERCLET Denis (dir.), actes des rencontres de Borovetz, Sofia, OM2, 1998.
- ROMAIOS C.A., Cultes populaires de la Thrace, Athènes, Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1949.
- RUSHTON Lucy, Doves and magpies : village women in the greek orthodox church, in HOLDEN Pat (ed.), Women's religious experience, Barnes and Noble books, 1983.
- Saracatsani. Leur contribution à la continuité de l'hellénisme (Sarakatsanaioi. I prosphora tous sti sineheia tou ellinismou), Athènes, édité par la Fédération Panhellénique des Associations Saracatsani, Actes du colloque des 9 et 10 mars 1996.
- SEMERDJIEV Hristo, Samokov i okolnostta mu (Samokov et ses environs), Sofia, 1913 (réimpression 1986).
- SÉRAÏDARI Katerina, Rituels scolaires en Grèce : de l'histoire nationale aux pratiques religieuses locales, in *Terrain* n°37, septembre 2001.
- SÉRAÏDARI Katerina, Approches du religieux dans la Grèce contemporaine : autour de Jill Dubisch, in *Ethnologie française, Grèce-Ellada*, 2005/2, avril-juin 2005a.
- SÉRAÏDARI Katerina, Le culte des icônes en Grèce, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2005b.
- SOLAKOVA Maria, Traditionnoto lozarstvo i vinoproisvodstvo v asenovgradskija kraï (La viticulture traditionnelle et la production du vin dans la région d'Asénovgrad), Asénovgrad, 1999.
- SPANDONIDIS Pierre S., Le clefté, in *L'hellénisme contemporain*, 2<sup>ème</sup> série, 8<sup>ème</sup> année, fasc.1, Athènes, janvier-février 1954.
- SPASSOV Boris, La nouvelle Constitution de la République populaire de Bulgarie, Sofia, Sofia Press, 1971.
- SPYRIDAKIS Georges K., Saint Georges dans la vie populaire, in *L'hellénisme contemporain*, 2<sup>ème</sup> série, 6<sup>ème</sup> année, n°2, Athènes, 1952.
- STAHL Paul-Henri, Ethnologie de l'Europe du sud-est. Une anthologie, Paris – La Haye, Mouton, 1974.
- STANTCHÉVA Assia, « Le modèle ethnique bulgare » ou la coexistence intercommunautaire apaisée, in *Synthèse de la Fondation Robert Schuman*, n°32.
- STOÏNEV Anani (dir.) Bâlgarska mitologija. Entziklopeditchen retchnik (Mythologie



- bulgare. Dictionnaire encyclopédique), Sofia, éditions 7M et logis, 1994.
- STOYKOVA Stefana, Naissance et développement du folklore bulgare au XIX<sup>ème</sup> siècle, in *Ethnologie Française, Bulgarie. Voix d'hier, paroles d'aujourd'hui*, XXXI, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 2001.
- SWAIN Nigel, Agricultural restructuring and rural employment in Bulgaria : the rebirth of family farming ?, tapuscrit.
- TIRTA Mark, Figures de la mythologie albanaise et concordances balkaniques, in *Thraco-dacica*, tomul XVI, n°1-2, Bucarest, 1995.
- TODOROV Antony, A l'Est, tentatives de réformes, échec, effondrement, in DREYFUS Michel, GROppo Bruno, INGERFLOM Claudio Sergio, LEW Roland, PENNETIER Claude, PUDAL Bernard, WOLIKOW Serge (dirs.), Le siècle des communismes, Paris, Les éditions de l'atelier, 2000.
- TODOROVA-PIRGOVA Iveta, Langue et esprit national : mythe, folklore, identité, in *Ethnologie Française, Bulgarie. Voix d'hier, paroles d'aujourd'hui*, XXXI, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 2001.
- TODOROVA Maria, Imagining the Balkans, New-York, Oxford University Press, 1997.
- TODOROVA Maria, Conversion to islam as a trope in bulgarian historiography, fiction and film, in TODOROVA Maria (ed), Balkan identities. Nation and memory, London, Hurst and co, 2004.
- TOMOVA Ilona, The gypsies in the transition period, Sofia, International center for minority studies and intercultural relations, 1995.
- TSIBIRIDOU Fotini, Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles, Paris, L'Harmattan, 2000.
- TSIBIRIDOU Fotini, "Comment peut-on être Pomak" en Grèce aujourd'hui ? in *Ethnologie française, Grèce-Ellada*, 2005/2, avril-juin 2005.
- TSOKATOU-KARVELI Aikaterini, Laographico imerologhio (Calendrier laographique), Athènes, Ekdoseis Pataki, 1998.
- VAKARELSKI Hristo, La vie et les mœurs des Bulgares, in *Revue internationale des études balkaniques*, 2<sup>ème</sup> année, tome 1-II (3-4), Beograd, 1936.
- VÂLTCHINOVA Galia, Un regard occidental sur les saints orthodoxes. A propos de Paraschiva-Vendredi de Cl. Fabre-Vassas, in *Europæe*, Société des Européanistes, II-2, Cagliari, 1996.
- VÂLTCHINOVA Galia, La mémoire des lieux : sur les pas de sainte Petka de Trân, in *Europæe*, Société des Européanistes, III-2, Cagliari, 1997.
- VÂLTCHINOVA Galia, Les étiquettes alimentaires de l'altérité (Hranitelni etiketi na drugostta), in *Bâlgarski folklor, Trapezata*, Sofia, BAN, kn.3, 1998a.
- VÂLTCHINOVA Galia, Anthropology of the Mediterranean and the perspectives of national ethnography, in KRÂSTEVA Anna (ed.), Communities and identities, Sofia, Peterson, 1998b.
- VÂLTCHINOVA Galia, Ethnographie et folklore du religieux en Bulgarie : « un tango de Lénine » ?, in *Ethnologia balkanica*, vol.2, 1998c.
- VÂLTCHINOVA Galia, Le passé, la Nation, la religion : politique du patrimoine en

Bulgarie, tapuscrit, non daté.

VÂLTCHINOVA Galia, Znepolski pohvali. Lokalna religija i identitchnost v zapadna Bâlgarija (« Laudaie Znepolensia ». Religion locale et identité en Bulgarie occidentale), Sofia, Akademitchno izdatelstvo prof. Marin Drinov, 1999.

VÂLTCHINOVA Galia, Post-communiste et pré-moderne : actualité du culte de sainte Petka dans les Balkans, une étude de cas en Bulgarie occidentale, in CENTLIVRES Pierre (dir.), Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité, Paris, Editions de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

VÂLTCHINOVA Galia, Orthodoxie et communisme dans les Balkans : réflexions sur le cas bulgare, in *Archives de sciences sociales des religions*, 119, 2002a.

VÂLTCHINOVA Galina, « I mi se iavi preko slava ». Alternativnata religioznost i "kontaktât" sâs svrâhestestvenoto (« Et la gloire m'est apparue... ». La religion alternative et le "contact" avec le surnaturel), in *Bâlgarska etnologija*, br.2, Sofia, Etnografski institut s muzeï pri BAN, 2002b.

VAN DE PORT Mattijs, "It takes a Serb to know a Serb". Uncovering the roots of obstinate otherness in Serbia, in *Critique of anthropology*, vol.19, n°1, London, Sage Publications, mars 1999.

VOILLERY Pierre, Structures sociales et renaissance bulgare, in BACQUE-GRAMMONT Jean-Louis et DUMONT Paul, Economie et sociétés dans l'empire ottoman, Paris, Editions du CNRS, 1983.

VRYONIS JR Speros, The decline of medieval hellenism in Asia minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century, University of California Press, 1971.

VRINAT Marie, Les lamentations funèbres en Bulgarie (structure, thèmes et langue), in *Cahiers balkaniques*, n°22, Paris, INALCO, 1995.

VRINAT-NIKOLOV Marie, Crises historiques et mythes identitaires : quelques illustrations dans la littérature bulgare du XXème siècle, in STANTCHEVA Roumiana L., VUILLEMIN Alain, HRISSIMOVA Oguniana, ARRIGNON Jean-Pierre (éds), La France, l'Europe et les Balkans. Crises historiques et témoignages littéraires, Sofia, Arras, Editions de l'Institut d'Etudes Balkaniques, Artois Presses Université, 2002.

WAGENSTEIN Angel, Abraham le Poivrot, Paris, L'esprit des Péninsules, 2002.

WALTER Christopher, The thracian horseman : ancestor of the warrior saints ?, in *Byzantinische Forschungen*, 1989.

WOLF Gabriele, Zastroenoto sotzialistitchesko prostranstvo. Prostranstveno i funktzionalno preustroistvo na edno bâlgarsko selo ot 50-te godini do dnes (L'espace socialiste construit. Transformation spatiale et fonctionnelle d'un village bulgare des années 50 à aujourd'hui), in *Bâlgarski Folklor*, kn3-4, Sofia, BAN, 1997.

XANTHAKOU Margarita, Cendrillon et les sœurs cannibales. De la Stahtobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intraparentale imaginaire, *Cahiers de l'Homme* n°28, Paris, 1988.

XANTHAKOU Margarita, Faute d'épouses on mange des sœurs. Réalités du célibat et fantasmagorie de l'inceste dans le Magne (Grèce), Paris, Éd. de l'EHESS, 1993.

- YÉRASIMOS Stéphane (dir.), Le retour des Balkans. 1991-2001, Paris, Editions Autrement, 2002.
- ZARCONE Thierry, La Turquie moderne et l'islam, Paris, Flammarion, 2004.
- ZHELYAZKOVA Antonina, avant-propos à Relations of compatibility and incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia, International center for minority studies and intercultural relations found, 1996.
- ZOÏA Geneviève, L'anthropologie en Grèce, in *Terrain*, n°14, Mission du patrimoine ethnologique, mars 1990.

## Ouvrages, articles et sources divers liés au thème du sacrifice

- ASSOULY Olivier, Les nourritures divines. Essai sur les interdits alimentaires, Arles, Actes sud, 2002.
- BAHLOUL Joëlle, Le culte de la table dressée, Paris, Métailié, 1983.
- BALMARY Marie, Le sacrifice interdit. Freud et la Bible, Paris, Grasset, 1986.
- BAROUKH Elie, LEMBERG David, Guide pratique du judaïsme, Paris, F1rst, 1994.
- BARRAU Jacques, Carnivorité et culpabilité : de l'ambiguïté de certaines de nos attitudes à l'égard de l'aliment carné, in HAINARD Jacques et KAEHR Roland, Des animaux et des hommes, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1987.
- BASCHET Jérôme, Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'occident médiéval, Paris, Gallimard, 2000.
- BENKHEIRA Mohammed Hocine, Ceci n'est pas un cadavre. Le problème de la mise à mort rituelle en islâm, in LEGENDRE Pierre (dir), Du pouvoir de diviser les mots et les choses, travaux du laboratoire européen pour l'étude de la filiation, n°2, 1998.
- BENKHEIRA Hocine, Le rite à la lettre. Régime carné et normes religieuses, in BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie, GOKALP Altan, Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel, Paris, CNRS Editions, 1999.
- BENKHEIRA Mohammed Hocine, Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- BÉRAUDY Roger, Sacrifice et eucharistie, Paris, Cerf, 1997.
- BIARDEAU Madeleine et MALAMOUD Charles, Le sacrifice dans l'Inde ancienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- BLOCH Maurice, La violence du religieux, Paris, Editions Odile Jacob, 1997.
- BONTE Pierre, Du sacrifice au capital : de l'animal comme valeur, in *Anthropozoologica*, n°21, 1995.
- BONTE Pierre, Sacrifices en islam. Textes et contextes, in BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie, GOKALP Altan, Sacrifices en islam. Espaces et temps

- d'un rituel, Paris, CNRS Editions, 1999a.
- BONTE Pierre, Corps partagé, corps protégés, sacrifice et parenté dans les sociétés maure et arabe, in DESCOLA Philippe, HAMEL Jacques et LEMONNIER Pierre (dirs.), La production du social. Autour de Maurice Godelier, Paris, Fayard, 1999b.
- BOUSQUET G.-H., Des animaux et de leur traitement selon le judaïsme, le christianisme et l'islam, in *Studia islamica*, IX, 1958.
- BRISEBARRE Anne-Marie, L'espace du sacrifice musulman en milieu urbain français : de l'espace domestique à l'espace public, du clandestin au légal, in *Anthropozoologica*, n°21, 1995.
- BRISEBARRE Anne-Marie (dir), La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain, Paris, CNRS Editions, 1998.
- BRISEBARRE Anne-Marie, La "fête du sacrifice". Le rituel ibrahîmien dans l'islam contemporain, in BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie, GOKALP Altan, Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel, Paris, CNRS Editions, 1999.
- BURGAUD Françoise, Qu'en est-il aujourd'hui des convenances de table ? in La table et le partage, Paris, La documentation française, 1986.
- BYNUM Caroline Walker, Jeûnes et festins sacrés, Paris, Cerf, 1994.
- CAILLE Alain, Sacrifice, don et utilitarisme, in A quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt, Revue semestrielle du MAUSS n°5, Paris, La découverte/MAUSS, 1er semestre 1995.
- CAILLE Alain, Don et symbolisme, in Plus réel que le réel, le symbolisme, Paris, La découverte/MAUSS, n°12, 1998.
- CARTRY Michel, article *sacrifice*, in BONTE Pierre et IZARD Michel, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- CHEBEL Malek, Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation, Paris, Albin Michel, 1995.
- CHELHOD Joseph, Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- CLEMENT Olivier, Le repas et le partage dans la Pâque orthodoxe, in La table et le partage, Paris, La documentation française, 1986.
- CONNYBEARE Fred., Les sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 44, Paris, Ernest Leroux, 1901.
- COPET-ROUGIER Elisabeth, Le jeu de l'entre-deux. Le chien chez les Mkako (Est-Cameroun), in *L'homme*, 108, XXVIII, 1988.
- DALLA BERNARDINA Sergio, Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut, in *L'Homme*, XXXI, 4, octobre-décembre 1991.
- DEGRACES Alyette, Le judaïsme et la lecture religieuse de l'histoire du peuple juif, in LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Ysé (dirs.), Encyclopédie des religions, tome 1, Paris, Bayard Editions, 2000.
- DÉTIENNE Marcel, Pratiques culinaires et esprit de sacrifice, in DÉTIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979.

- 
- DOSSETTO Danièle, Un sacrifice bovin à Barjols ? Exégèses et artifice, in *Ethnologie Française*, 2002/4, Presses Universitaires de France, Paris.
- DUCHET-SOUCHAUX Gaston, PASTOUREAU Michel, La Bible et les saints, Paris, Flammarion, 1994.
- DURAND Jean-Louis, Du sacrifice en orthodoxie ?, avant-propos à GEORGOUDI Stella, L'égorgeage sanctifié en Grèce moderne : les « Kourbània » des saints, in DÉTIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979.
- EL BOKHÂRI, Les traditions islamiques, tome premier, Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, Paris, Ernest Leroux, 1903.
- EL BOKHÂRI, Les traditions islamiques, tome 4, Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, Paris, Ernest Leroux, 1914.
- EVDOKIMOV Michel, Les chrétiens orthodoxes, Paris, Flammarion, 2000.
- EVDOKIMOV Paul, La prière de l'Eglise d'Orient, coll. Théophanie, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.
- GEORGOUDI Stella, L'égorgeage sanctifié en Grèce moderne : les « Kourbània » des saints, in DÉTIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979.
- GIRARD René, La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972.
- GIVRE Olivier, Jertvoprinochenie i sebeotritchane (Quand sacrifier, c'est abdiquer) in *Bălgarski folklor*, kn.1, Sofia, BAN, 2002.
- GOKALP Altan, Le sacrifice dans les traditions turques, in BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie, GOKALP Altan, Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel, Paris, CNRS Editions, 1999.
- GOURARIER Zeev, Convivialité et civilité, in La table et le partage, Paris, La documentation française, 1986.
- HAMMOUDI Ahmed, La victime et ses masques, essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb, Paris, Le Seuil, 1988.
- HÉNAFF Marcel, Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Paris, Seuil, 2002.
- DE HEUSCH Luc, Le sacrifice dans les religions africaines, Paris, Gallimard, 1986.
- KANAFANI-ZAHAR Aïda, Le mouton et le mûrier. Rituel du sacrifice dans la montagne libanaise, Paris, Presses Universitaires de France, 1999a.
- KANAFANI-ZAHAR Aïda, Du divin à l'humain, du religieux au social : les repas sacrificiels au Liban, in BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie, GOKALP Altan, Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel, Paris, CNRS Editions, 1999b.
- KANAFANI-ZAHAR Aïda, Une brèche dans le séparatisme confessionnel en Méditerranée : s'adapter aux contraintes rituelles d'une communauté. L'exemple de Hsoun (Liban), in ALBERA Dionigi, BLOK Anton et BROMBERGER Christian, L'anthropologie de la Méditerranée, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 2001.
- LEMPERT Bernard, Critique de la pensée sacrificielle, Paris, Seuil, 2000.
- MAHDI Mohamed, Maroc. Se sacrifier pour sacrifier : prescription sociale et impératifs

- religieux, in BRISEBARRE Anne-Marie (dir.), La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain, Paris, CNRS Editions, 1999.
- MALAMOUD Charles, Cuire le monde, rite et pensée dans l'Inde ancienne, Paris, Editions la Découverte, 1989.
- MAUSS Marcel et HUBERT Henri, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in MAUSS Marcel, Œuvres complètes, tome 1, Paris, Editions de Minuit, 1968.
- M.A.U.S.S., A quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt, *La revue du MAUSS trimestrielle* n°5, Paris, La Découverte, 1995.
- MECHIN Colette, Les règles de la bonne mort animale en Europe occidentale, in *L'Homme*, XXXI, 4, octobre-décembre 1991.
- MELISSINOU Katerina, Abattage du porc et mascarade : la gestion d'une dichotomie, in *Anthropozoologica*, 39(1), Publications scientifiques du museum national d'histoire naturelle, Paris, 2004.
- MESLIN Michel, Le sacrifice, in LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Ysé (dirs.), Encyclopédie des religions, tome 2, Paris, Bayard Editions, 2000.
- NICOLAS Guy, Du don rituel au sacrifice suprême, Paris, La découverte – MAUSS, 1996.
- ÖZTOP Ômer, Islâm'da îman ve ibadet esasları. Namaz hocası – Osnovata na vjarata i ibadeta v isljama. Namaz hodjasâ (Fondements de la foi et du culte de l'islam. Prières du hodja), Sofia, 1997.
- POPLIN François, Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'Ancien Testament, in *Anthropozoologica*, 1988.
- POPLIN François, L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (Iliade, XXIII), in *Anthropozoologica*, 1995.
- RIGAUX Dominique, A la table du Seigneur. L'Eucharistie chez les Primitifs italiens, 1250-1497, Paris, Cerf, 1989.
- ROSOLATO Guy, Le sacrifice, repères psychanalytiques, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- ROUX Jean-Paul, Le sang. Mythes, symboles et réalités, Paris, Fayard, 1988.
- SAUMADE Frédéric, L'obsession sacrificielle, in *Ethnologie française*, XXXI, 2001, 2, avril/juin 2001b.
- SCUBLA Lucien, Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative, in *L'ethnographie*, n°117, printemps 1995.
- SCUBLA Lucien, Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines, in Plus réel que le réel, le symbolisme, revue du MAUSS, n°12, La découverte/MAUSS, 2<sup>ème</sup> semestre 1998.
- SIDI MAAMAR Hassan, Algérie. Les bestiaires sacrificiels, in BRISEBARRE Anne-Marie (dir.), La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain, Paris, CNRS Editions, 1999.
- TROMBLEY Franck R., The legal status of sacrifice to 529 A.D., in Hellenic religion and christianization c.370-529, vol.1, Leiden, EJ. Brill, 1993.
- TROMBLEY Franck R., The christianisation of rite in byzantine Anatolia : F.W. Hasluck

and religious continuity, in SHANKLAND David (éd.), Archaeology, anthropology and heritage in the Balkans and Anatolia : the life and times of F.W. Hasluck, 1878-1920, vol.2, Istanbul, Isis Press, 2004.

VERNANT Jean-Pierre, Mythes sacrificiels, dans VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison, Paris, points Seuil, 1990.

VERNANT Jean-Pierre, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, François Maspéro, 1979.

VERNANT Jean-Pierre et DÉTIENNE Marcel, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979.

VIGOUROUX, Dictionnaire de la Bible, tome V, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1912.

## Sources historiques sur la Grèce et la Bulgarie – divers

ABBOTT G.F., Macedonian folklore, Institute for Balkan studies, Chicago, Argonaut, 1969 (original 1903).

BARBIER DE NEYNARD A.C., Dictionnaire turc-français, tome 2, Publications de l'école des langues orientales vivantes, Paris, Ernest Leroux, 1886.

BELON Pierre, Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays estranges, tome III, à Paris chez Guillaume Cavellat, 1555.

BERCHET Jean-Claude, Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXème siècle, Paris, Robert Laffont, 1985.

BOBCEV S.S., Notes comparées sur les çorbacis chez les peuples balkaniques et en particulier chez les Bulgares, in *Revue Internationale des Etudes Balkaniques*, tome II (6), Belgrade, 1938.

Bulletin du musée national de Bourgas, I, 1950.

COMTE DE CHOISEUL-GOUFFIER, Voyage pittoresque dans l'empire ottoman, en Grèce, dans la Troade, les îles de l'archipel et sur les côtes de l'Asie mineure, seconde édition, Paris, librairie J.P. Aillaud, 1842.

COUSINÉRY E.M., Voyage dans la Macédoine, Paris, Imprimerie royale, 1831.

HASLUCK Frederick W., Christianity and Islam under the Sultans, en deux tomes, Oxford, Clarendon Press, 1929.

LACARRIÈRE Jacques, Dictionnaire amoureux de la Grèce, Paris, Plon, 2001.

DE LAUNAY L., Chez les Grecs de Turquie, Paris, Edouard Cornély, 1897.

LAWSON John Cuthbert, Modern greek folklore and ancient greek religion, Cambridge University Press, 1964 [1909]

Légendes slaves du Moyen-Âge, trad. A. Chodzko, Paris, 1858.

LEGRAND Emile, Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire, Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, Paris, Ernest Leroux ed., 1877.

MAZON André, Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale, Paris, Honoré Champion, 1923.

MAZON André, Une poésie vieux-slave : la Préface de l'Evangile, in *Revue des Etudes Slaves*, tome 33, Paris, 1956.

ÖNGEL Baha, Dictionnaire turc-français, Istanbul, 1972.

La Sainte Bible, Paris, Editions du Cerf, 1961.

YARANOV Atanas, Petit dictionnaire bulgare-français, Sofia, GVT Gal-Ico, 1991.



## Résumé en Français

Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ? Approche anthropologique du *kourban* en Bulgarie et en Grèce du nord

Le *kourban* est une pratique rituelle répandue dans les Balkans, qui désigne le sacrifice d'une offrande animale, mais aussi le repas sacrificiel, l'offrande elle-même, et enfin la fête qui entoure le rituel. Le *kourban* participe de multiples épisodes rituels, tant dans les pratiques musulmanes que chrétiennes orthodoxes. Tradition sacrificielle et commensale entre les confessions, le *kourban* serait-il une illustration rituelle de cette catégorie culturelle problématique, les « Balkans » ? C'est la question liminaire de ce travail, basé sur l'observation, la description et l'analyse de différents *kourbani*, en Bulgarie et dans le nord de la Grèce, dans des contextes religieux variés. Notre démarche articule deux voies d'approche du *kourban* : comme un rituel dans le contexte de sociétés balkaniques ; comme une pratique sacrificielle, qui conduit à reconsidérer la notion de sacrifice.

Dans une première partie, composée de quatre chapitres, le rituel est appréhendé dans son contexte social et culturel. Un premier chapitre est consacré au terrain et ses conditions, la négociation sur le terrain des cadres du travail ethnographique, puis la construction d'un objet et d'une problématique. Le *kourban* est envisagé comme un espace-temps rituel, dans lequel des relations s'établissent entre acteurs sociaux, objets d'offrande et destinataires surnaturels. Il s'agit aussi d'un objet culturel porteur de catégorisations : la dimension comparative apparaît alors nécessaire à sa compréhension. Elle se déploie dans deux directions : entre pratiques chrétienne et

musulmane, entre contextes bulgare et grec. Un second chapitre s'attache à l'analyse de différentes manières de renvoyer le *kourban* à un monde culturel singulier, au travers des descriptions et des commentaires de voyageurs, de savants, de folkloristes. En tant que pratique sacrificielle, le *kourban* a pu être le support de discours variés, nourris de références antiques, païennes, chrétiennes, musulmanes. Par ailleurs, la dimension transversale du *kourban*, entre traditions chrétienne et musulmane, est parfois mobilisée dans les discours arguant d'un « modèle de coexistence » en Bulgarie.

Deux chapitres sont ensuite consacrés à la description de différents *kourbani*, sur plusieurs terrains : en Bulgarie, principalement la région de Samokov (massif de Rila) et la ville d'Asenovgrad (Thrace et Rhodopes) où le *kourban* est abordé comme un trait habituel de la vie religieuse locale ; en Grèce, le village d'Aghia Eleni où le *kourban* constitue l'un des éléments du rituel des *Anasténaria*. L'ethnographie du rituel part d'exemples touchant autant à des fêtes patronales qu'à des *kourbani* privés, et ce dans le cadre de pratiques chrétiennes comme musulmanes. Cette variété des contextes permet de dégager les traits saillants de ce que nous nommons un « genre rituel », à la fois homogène et plastique. Si les traditions religieuses et festives constituent des marques d'appartenance locale et/ou confessionnelle, elles conjuguent également de multiples horizons d'attente, d'investissement et d'interprétation. L'organisation d'un *kourban* suggère l'exercice de compétences rituelles, un savoir « faire rituel », et un mode d'investissement personnel dans un religieux localisé, conjuguant les dimensions festives et votives. Le rituel témoigne de différentes manières de s'arranger avec la tradition et le changement, de s'investir affectivement ou de témoigner d'une appartenance sociale locale. Dans le contexte des bouleversements survenus après 1989 en Bulgarie, il s'agit d'une « tradition » en période de « transition », et d'un élément de réponse locale à des changements globaux.

Dans la deuxième partie, composée de trois chapitres, l'ethnologie du *kourban* mène à une anthropologie du sacrifice, aussi attentive à la structure du rituel qu'à son contexte. Par le sacrifice, la manipulation du vivant et sa transformation en nourriture devient un problème moral et religieux : le *kourban* opère un passage du vif au votif en passant par le nutritif. Il y a certes des inflexions notables entre contextes musulman et chrétien : d'un côté, la mise à mort permet la commensalité, de l'autre côté la commensalité commande la mise à mort. Mais dans l'ensemble, le sacrifice postule l'intégrité d'une offrande sur laquelle vont porter de multiples transformations. Qu'il s'agisse de la mise à mort proprement dite, des notions de santé et de promesse, du rapport aux animaux, des pratiques commensales, des dynamiques d'échange et de don, le *kourban* articule ainsi des passages d'un état à un autre. Par ailleurs, reliant lieu de culte et lieu de vie, il suscite la rencontre de pratiques votives personnelles et collectives, du privé et du public. Tout en étant un acte coutumier, faire un *kourban* relève d'un choix et d'un dispositif décisionnel : le « faire sacrifice » est appréhendé comme un processus votif (et festif) qui ne se résume pas à un modèle rituel abstrait.

A la lumière de ces analyses, nous revenons sur cette notion-clé de l'anthropologie du religieux qu'est le sacrifice. Mobilisé dans des approches théoriques très variées, le sacrifice a notamment été appréhendé en termes de « conjonction » ou de « disjonction » entre le monde des hommes et les forces surnaturelles. Il a été associé à des formes de

---

société présentant des rapports spécifiques à la nature, à la propriété, au divin. Or, entre théories universalistes et approches particularisantes, la notion de sacrifice apparaît multiple, voire ambiguë : c'est en faisant jouer plusieurs conceptions du sacrifice que l'on peut l'envisager comme processus. L'exemple du *kourban* montre qu'entre islam et christianisme, le sacrifice constitue à la fois un trait commun et un opérateur de distinction : il est le support d'un discours sur soi et sur l'autre, le même et le différent. Au travers des notions de substitution, de dépossession, de transformation, le sacrifice est appréhendé comme une forme relationnelle. Nous faisons l'hypothèse qu'il occuperait notamment une place intermédiaire, transitoire voire transitive, entre ces deux paradigmes de la relation que sont le don et l'échange.

Dans une dernière partie, l'ethnologie du rituel est resituée dans la perspective d'une anthropologie des Balkans. Perçu comme un trait de ressemblance entre différents groupes confessionnels, le *kourban* reflète la diversité des sociétés dans lesquelles il s'inscrit, l'imbrication dans leur histoire des facteurs religieux, ethniques, nationaux. Il peut être envisagé simultanément comme un élément de tradition locale, ethnonationale, balkanique, confessionnelle. Ces différentes échelles de représentation du rituel renvoient à différentes échelles de représentation du soi et de l'autre dans les Balkans. Nous nous interrogeons sur les ressorts de la « balkanité », tour à tour stéréotype négatif d'une Europe souillée par l'orientalisme, et vision positive de la diversité culturelle et confessionnelle de cette région de l'Europe. Dans le contexte social et politique de la « transition » en Bulgarie, cette « balkanité positive » constituerait une forme d'« européanité balkanique », faisant contrepoids au stigmatisme négatif de la « balkanisation ». Son entrée sur la scène globalisée de l'interculturel est-elle le signe d'un changement des contextes dans lesquels s'élaborent les conceptions du soi et de l'autre, non seulement dans les Balkans mais dans le monde contemporain ? Cette dernière question interroge et implique l'anthropologie.

Mots-clés : Balkans, Bulgarie, Grèce, sacrifice, rituel, anthropologie réflexive



## English abstract

A « balkan » ritual or a ritual in the Balkans? Anthropological approach of *kurban* in Bulgaria and northern Greece

*Kurban* is a wide spread ritual practice in the Balkans, which designates the sacrifice of an animal offering, but also the sacrificial meal, the offering itself, and the feast which holds around the ritual. In Bulgaria as in Greece, *kurban* takes place in multiple ritual episodes. It is practised by muslims as well as by orthodox christians. Balkan tradition in modern societies, sacrificial practice between confessions : is *kurban* a ritual illustration of this problematic cultural category, the “Balkans” ? That is the liminary question of this work, based on the observation, description and analysis of different *kurbani*, in various religious contexts, in Bulgaria and northern Greece. Our method articulates two ways of approaching the *kurban* : as a rituel in the context of balkan societies ; as a sacrificial practice, which conducts at reconsidering the notion of sacrifice.

In a first part, made of four chapters, the ritual is apprehended in its social and cultural context. The first chapter is devoted to fieldwork and its conditions, the negotiation on the field of the frames of the ethnographic work, and the construction of an object and a problematic. *Kurban* is seen as a ritual space and time, in which relations are established between social actors, offerings and supernatural addressees. The comparative dimension is necessary to the comprehension of *kurban*, not only as a ritual but also as a cultural object which bears categorizations. It goes in two directions : between christian and muslim practices, between bulgarian and greek contexts. A second chapter tends to the analyze of different ways to refer *kurban* to a singular cultural world,

through descriptions and commentaries from travellers, scholars, folklorists. As a sacrificial practice, *kurban* may have been the support of various discourses, filled with antic, pagan, christian, muslim references. Otherwise, the transversal dimension of *kurban*, between christian and muslim traditions, is sometimes mobilized in discourses arguing of a “model of coexistence” in Bulgaria.

Two chapters are then devoted to the description of different *kurban*i, in various fields: in Bulgaria, principally the area of Samokov (Rila mountain) and the town of Asenovgrad (Thrace and Rhodope) in which *kurban* is approached as a common feature of local religious life; in Greece, the village Aghia Eleni where *kurban* constitutes one element of the *Anastenaria* ritual. The ethnography of ritual starts from examples concerning patronal feasts as well as private *kurban*i, in the frame of christian and muslim practices. This variety of contexts allows to bring out the characteristic features of what we call a “ritual genre”, at once homogenic and plastic. If religious and festive traditions constitutes marks of local and/or religious belonging, they conjugates also multiple horizons of expectation, investment and interpretation. The organisation of a *kurban* suggests the exercise of ritual skills, a ritual know-how, and a mode of personal involvement in a localized religious, interwoving festive and votive dimensions. The ritual bear witness of different ways to cope with tradition and change, to invest himself affectively or to revendicate a local social appartenance. In the context of the upsets which held after 1989 in Bulgaria, it constitutes a « tradition » in a period of « transition », and an element of local response to global changes.

In the second part, made of three chapters, the ethnography of *kurban* leads to an anthropology of sacrifice, as attentive to the structure of rituel as to its context. Through sacrifice, the manipulation of the living and its transformation into food becomes a moral and religious problem: *kurban* operates a crossing from alive to votive through nutritive. To be sure, there are notable inflexions between muslim and christian contexts: on the one hand killing allows commensality, on the other commensality commands killing. But as a whole, sacrifice supposes the integrity of an offering on which will occur multiple transformations. For the kill in itself, as for the notions of health and promise, the relation to animals, the commensal practices, the dynamics of exchange and gift, *kurban* articulates passages from a state to another. Linking the cult place and the living place, it brings about the encounter of personal and collective votive practices, of the private and public spheres. While being a customary act, to make a *kurban* depends on a choice and a decisional set-up: “making sacrifice” is seen as a votive (and festive) process which can’t be reduced to an abstract ritual model.

To the light of this analysis, one go back to this key-notion of the anthropology of religious: sacrifice. Mobilized in very various theoretical approaches, sacrifice has especially been interpreted in terms of “conjunction” or “disjunction” between the human world and the supernatural forces. It has been associated to forms of society presenting specific relationships to nature, to property, to divine. But between universalist theories and particularizing approaches, the notion of sacrifice appears multiple, if then ambiguous: it is in playing together several conceptions of sacrifice that one can seize it as process. The example of *kurban* shows that, between islam and christianism, sacrifice is at once a common feature and a factor of distinction: it is the support of a discourse about the self

and the other, the same and the different. Through the notions of substitution, depossession, transformation, sacrifice is interpreted as a relational form. We make the hypothesis that it occupies an intermediary and transitive place between two paradigms of relationship : gift and exchange.

In a last part, the ethnography of ritual is resituated into the perspective of an anthropology of Balkans. Perceived as a feature of resemblance between different confessional groups, *kurban* reflects the diversity of the societies in which it takes place, the intrication in their history of religious, ethnic, national factors. It can be seen simultaneously as an element of local, ethnonational, balkan, confessional tradition. This different scales of representation of the ritual refer to different scales of representing the self and the other in the Balkans. We question the notion of "balkanity", by turns negative stereotype of a Europe polluted by orientalism, and positive vision of the cultural and confessional diversity of this part of Europe. In the social and political context of the "transition" in Bulgaria, this positive "balkanity" should constitute a kind of "balkan europeanity", counterbalancing the negative stigma of "balkanization". Is its entering on the globalized scene of the intercultural, the sign of a change of the contexts in which are elaborated the conceptions of the self and the other, not only in the Balkans but in the contemporary world? This last question interrogates and implicates anthropology.

Key-words : Balkans, Bulgaria, Greece, sacrifice, ritual, reflexive anthropology