

Enjeux locaux autour d'un rituel à Sifnos : de l'analyse structurale à l'« objet patrimonial »

Katerina Seraïdari



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/balkanologie/2234>

DOI : [10.4000/balkanologie.2234](https://doi.org/10.4000/balkanologie.2234)

ISSN : 1965-0582

Éditeur

Association française d'études sur les Balkans (Afebalk)

Référence électronique

Katerina Seraïdari, « Enjeux locaux autour d'un rituel à Sifnos : de l'analyse structurale à l'« objet patrimonial » », *Balkanologie* [En ligne], Vol. XII, n° 2 | 2010, mis en ligne le 07 février 2013, consulté le 17 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/balkanologie/2234> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/balkanologie.2234>

Ce document a été généré automatiquement le 17 décembre 2020.

© Tous droits réservés

Enjeux locaux autour d'un rituel à Sifnos : de l'analyse structurale à l'« objet patrimonial »

Katerina Seraïdari

- 1 L'association culturelle (*politistikos syllogos*) de l'île cycladique de Sifnos a été fondée en 1982. En 1998, elle a reconstitué une fête qui porte le nom de *lolopaniyiro* — ce qui signifie « la fête folle ». Ce nom ne laisse aucun doute en ce qui concerne sa relation avec les fêtes religieuses, les *paniyiria*, qui scandent la vie sociale de cette île tout au long de l'année : ce n'est que l'adjectif attaché (*lolos*, c'est-à-dire fou) qui fait de ce terme (*lolopaniyiro*) une variante caricaturale du vocabulaire religieux. Ainsi, on encourageait Anna, une jeune enseignante originaire d'Athènes (établie à Sifnos depuis cinq ans et membre active de l'Association culturelle), à y assister, en lui expliquant qu'après avoir participé à toutes les fêtes religieuses, elle devait aussi en voir la version « folle ».
- 2 Dans cette île relativement proche d'Athènes (entre trois et six heures de voyage, selon le type de bateau) et dont la population était de 2 442 personnes en 2001¹, les *paniyiria* sont distingués en trois catégories, en fonction du lieu où se trouve l'église fêtée. Si elle se trouve dans un village, on assiste simplement à la messe. S'il s'agit d'une chapelle située à proximité d'un village, des amuse-gueules et du vin sont offerts à tous les participants, après la messe. Par contre, quand il s'agit d'un ermitage qui se trouve loin de l'espace habité, la fête a lieu le soir et on offre un vrai festin, qui comporte toujours du vin, des pois chiches et de la viande de bœuf — comme si la fête offrait l'occasion de « domestiquer » ce lieu sauvage par la consommation d'aliments cuits. En somme, plus l'église est éloignée de l'espace habité, plus la dimension festive est importante : les *paniyiria* d'ermitage attirent des habitants de tous les villages de Sifnos, tandis que quand une église centrale est fêtée, l'événement a plutôt un caractère paroissial².
- 3 La fête qui nous intéresse ici se déroule dans une église centrale³ d'Apollonia, le chef-lieu de Sifnos, et pourtant, elle donne lieu à un partage de nourriture et de vin. Le festin qui est habituellement donné dans les ermitages lointains le soir après la messe, se

tient au centre de la localité. De plus, dans les ermitages, il existe toujours une ou plusieurs salles réservées à la préparation et la consommation des aliments. Ici, l'absence d'un tel espace renforce l'impression d'agir à l'encontre des normes festives : on reste dehors, dans la cour de l'église, dans le froid hivernal de février, tandis que l'intérieur de l'église est transformé en entrepôt pour la nourriture que les femmes cuisinent chez elles.

- 4 Personne n'a su me dire quand et pourquoi ce rituel s'était arrêté. Le seul indice que j'ai pu trouver à ce sujet est un document présenté par un historien local, selon lequel le Saint Synode a demandé le 4 janvier 1835 à l'évêque de Sifnos de prendre des mesures contre cette fête, parce que les participants étaient « déguisés de manière obscène » et faisaient des plaisanteries et des gestes grossiers⁴. Le folkloriste N. Stafylopatis (1920-2006), âgé de 82 ans au moment de notre rencontre en 2002, ne l'avait pas connue et supposait qu'elle avait disparu au début du XX^{ème} siècle. Mais il habitait Athènes depuis longtemps et semblait ne plus être en phase avec la réalité sociale de son île natale. En fait, selon un autre informateur, qui habite à Apollonia et que j'ai interviewé en juillet 2006, la fête ne s'est jamais complètement éteinte : les gens s'y amusaient beaucoup et amenaient des « gallons de vin » (*galonia kراسي*) qu'ils consommaient sur place avant d'aller continuer les festivités dans une taverne voisine pour s'abriter du froid ; mais à partir du moment où l'Association a pris en charge le *lolopaniyiro*, c'est-à-dire depuis 1998, il s'est dégradé et a perdu son intérêt et sa spontanéité. L'Association a donc voulu réactiver et encadrer une tradition que certains natifs connaissaient (ceux qui habitaient dans le voisinage de l'église où le *lolopaniyiro* se déroule). Cette fête restait improvisée et instable, dépendant de l'envie des voisins de l'église de s'y investir : les célébrations étaient ponctuelles, à intervalles irréguliers, et restaient probablement confidentielles, entre voisins. Nous sommes donc dans le registre d'une tradition « encadrée » plutôt qu'« inventée »⁵.
- 5 Cet article s'inscrit dans le courant de l'anthropologie des fêtes européennes que la théorie de l'« invention de la tradition » a tant influencé ces dernières années. Je me propose, dans un premier temps, de reconstituer l'histoire du rituel, en m'appuyant sur deux sources d'information : le président de l'association et le folkloriste N. Stafylopatis ; je comparerai ensuite ces données avec celles que j'ai recueillies sur le terrain en 1998. Les questions d'ordre et de désordre, que je poserai dans la première partie, correspondent à l'approche anthropologique traditionnelle des fêtes jusque dans les années 1990. Dans un deuxième temps, les nouvelles interrogations théoriques concernant la fête comme « objet patrimonial » géré par des intermédiaires culturels (comme des folkloristes et des enseignants) me permettront d'élargir ma réflexion. Mon but est de combiner ces deux approches théoriques afin de montrer qu'elles ne sont pas incompatibles, mais qu'au contraire, elles peuvent enrichir et approfondir l'analyse. Comme nous le verrons, la réactivation de modèles festifs plus anciens redéfinit les relations entre la perception de ce qu'est la tradition et la convivialité, et le marketing de l'image « traditionnelle » d'un lieu.

1.

La fête dans le passé et ses variantes

- 6 Voilà comment la fête se déroulait dans le passé selon le jeune président de l'association culturelle : elle avait lieu le 2 février, jour de la Purification de la Vierge. On commençait par une messe, puis, on sortait dans la cour de l'église où l'on mangeait

des amuse-gueules préparés par les femmes du quartier, on dansait et, surtout, on buvait. Le vin était consommé de manière assez spectaculaire : les jeunes étaient empoignés et retournés (tête en bas et pieds en l'air), afin de boire quelques gorgées dans un trou creusé dans la cour de l'église, rassemblant à un abreuvoir (*gourna*, en grec). Les plus âgés buvaient du vin remplissant la partie supérieure d'un fragment de colonne antique.

- 7 Pour les jeunes, cela ressemblait à un jeu corporel : on était amené par les autres à boire, cul par dessus tête. Les filles, habillées en jupe, en étaient exclues, ce qui montre que le comportement de chaque sexe continuait d'être soumis à certaines règles. Quant aux plus âgés, autant le défi était limité, autant sa signification symbolique était importante : le fait de boire d'une colonne antique les associait à la Grèce ancienne et les rapprochait des ancêtres exaltés de la communauté⁶. De cette manière, le rituel créait deux types d'aïeux : les vivants et les mythiques, ceux qui incarnent un passé proche et familial et ceux qui évoquent un passé générique, idéalisé par une rhétorique qui s'est avérée cruciale pour la construction de l'État grec.
- 8 Bien sûr, la question se pose de savoir pourquoi l'ethnologue voit dans l'utilisation de la colonne antique un processus de fabrication et d'exaltation des aînés, là où il n'y a peut-être qu'un usage rituel d'un élément d'architecture : c'est parce que tous les informateurs m'ont affirmé l'esprit « païen et dionysiaque » du *lolopaniyiro*. En fait, il s'agit d'une thèse répandue non seulement en Grèce mais partout en Europe, qui présente le carnaval comme étant un avatar des bacchanales. En tant que référent historique, la colonne antique constitue la trace matérielle qui légitime la grille de lecture du rituel que la communauté locale a depuis longtemps adoptée. La procédure d'historicisation de la fête est facilitée par la mise en valeur de cet élément architectural, qui rend le passé antique tangible et manipulable. La Grèce antique continue d'être une ressource explicative du folklore local : c'est dans ce cadre que les coutumes rurales ne sont pas considérées comme un ensemble intéressant en lui-même, mais comme un reliquat de l'Antiquité⁷.
- 9 Bien que la description du folkloriste N. Stafylopatis⁸ soit assez différente, elle met aussi en avant l'origine antique de la fête. Selon lui, la colonne de marbre proviendrait d'un temple antique. Le rituel serait une survivance de la fête antique qui célébrait la fin de l'hiver et l'arrivée du printemps. Lors du *lolopaniyiro*, hommes et femmes s'aspergeaient de vin avec une gourde. Vers la fin de la fête, ils se nouaient les mains derrière le dos ; les popes, attachés eux aussi, se mettaient en tête de la ronde et tous allaient boire à la colonne, qui était régulièrement remplie de vin par de jeunes hommes. Selon ce témoignage, le rituel était le même pour tous. Par contre, la distinction entre jeunes et aînés devenait opératoire pour la séquence de la danse qui suivait : seuls les plus âgés pratiquaient des danses « obscènes et priapiques », et chantaient « Comment les moines du diable moulent-ils le poivre ? »⁹. C'était la seule fête de l'île où les participants tiraient au fusil pour s'amuser. Après cette nuit de débauche, on « se purifiait » — le folkloriste a utilisé le mot « catharsis » (*i katharsi efthane*) — en assistant le lendemain à la fête religieuse de saint Syméon dans un ermitage.
- 10 Les dissonances entre le récit du président de l'Association culturelle et la description du folkloriste s'expliquent peut-être par le fait que ce dernier se réfère principalement à des sources plus anciennes (du début du XX^{ème} siècle), tandis que le président de l'association s'appuie sur les récits de gens qui ont participé à la fête après la Deuxième

Guerre Mondiale. Ces témoignages s'opposent surtout sur un point : la version du président de l'association suggère que les jeunes tenaient le rôle le plus licencieux ; en revanche, selon le folkloriste, c'étaient les plus âgés qui avaient des comportements obscènes. Comme nous le verrons, la reconstitution de 1998 s'est déroulée de manière encore différente, développant ainsi sa propre dynamique. En fait, elle n'a cessé d'évoluer, puisque chaque année des variations ont été introduites, ce qui montre que cette réactivation n'a pas produit une forme standardisée. Ici, je ne comparerai que trois versions, celle du folkloriste, celle de l'association et celle de 1998, année inaugurale de la reconstitution « officielle ». Malgré leurs divergences, toutes les trois présentent une structure commune.

1.

La reconstitution du rituel

- 11 En 1998, le *lolopaniyiro* a été organisé le 3 février, c'est-à-dire le lendemain de la Purification de la Vierge, et a duré de 14h à 21h. Il n'a pas été précédé d'une messe. L'église était décorée avec de petits fanions et du laurier, qui avaient été posés le 1^{er} février pour commémorer les relevailles de la Vierge¹⁰. Ces décorations avaient été conservées pour le *lolopaniyiro*. Durant son déroulement, on n'a pas cessé de sonner les cloches pour appeler les habitants du quartier. Tous ceux qui arrivaient se dirigeaient d'abord vers l'intérieur de l'église pour allumer un cierge, puis sortaient dans la cour pour s'amuser avec les autres. Aucun jeune n'a été renversé pour boire et aucun homme âgé n'a goûté au vin de la colonne antique ; ils ne se sont pas non plus noué les mains derrière le dos afin de boire le vin, comme le folkloriste me l'avait indiqué. Seuls quelques hommes, dont l'un des popes de l'île, se sont allongés par terre afin de boire quelques gorgées de vin dans le trou ; après quoi, ils se sont redressés sur les genoux en se signant. Ils allaient ensuite chercher un verre de vin en plastique, comme tous les autres.
- 12 Aucune femme n'a tenté d'imiter ces comportements qui sont restés typiquement masculins. La place attribuée au sexe féminin était bien circonscrite : elles avaient en charge la préparation de la nourriture accompagnant la consommation du vin et la propreté du lieu. Ainsi, au milieu des festivités, une femme a amené un seau d'eau et s'est mise à nettoyer le trou avec une éponge ; après cela, on l'a à nouveau rempli de vin. Ce geste semblait être du même ordre que celui d'une femme faisant la vaisselle. Le fait de laver le trou pendant la fête devient pourtant, dans ce cas, un rappel à la civilisation. Selon la définition classique de Mary Douglas, la saleté est quelque chose qui n'est pas à sa place, « c'est ce qui ne doit pas être inclus » dans l'ordre qu'on veut perpétuer¹¹. En soumettant ce récipient inhabituel aux règles de l'hygiène domestique, la femme tente de le « normaliser », de le transformer en un ustensile ménager.
- 13 La manifestation de 1998 a attribué à chaque sexe son propre champ d'action. Dans le passé, les plus âgés avaient le droit de faire des plaisanteries obscènes ; prononcées par ceux qui tenaient la position la plus éloignée par rapport à la pratique sexuelle, ces plaisanteries devenaient inévitablement anodines. De même, en 1998, les femmes (censées avoir le comportement le plus réservé dans l'espace public) s'abstenaient de boire du vin en s'allongeant par terre. Dans la fête, leur attitude ne dépassait à aucun moment les limites sociales assignées à leur sexe.
- 14 Néanmoins, selon mes informateurs, les reconstitutions du rituel qui ont suivi ont été plus animées, puisque les jeunes ont forcé à boire dans le trou tous ceux qui refusaient

de le faire. Cela concernait dorénavant aussi bien les jeunes hommes que les jeunes femmes. Bien que cette répartition des rôles ait été modifiée au sein de la jeunesse, les femmes d'un certain âge continuent d'être celles qui maîtrisent les techniques culinaires et de nettoyage, laissant aux hommes le privilège de la consommation d'importantes quantités d'alcool. De ce point de vue, le *lolopaniyiro* n'introduit aucune inversion des rôles, ni dans le présent, ni dans le passé ; bien au contraire, les deux sexes se retrouvent associés à leurs représentations et pratiques habituelles.

- 15 Il suffit d'examiner la fête de la *Babo*, qui se déroule en Macédoine grecque le 8 janvier, pour percevoir le caractère peu irrévérencieux du *lolopaniyiro*. Durant la fête de la *Babo* (qui est aussi associée aux manifestations carnavalesques clôturant la période de Noël), les femmes sont les maîtres absolus de l'espace public qui est alors interdit aux hommes ; ceux-ci se chargent des travaux qui reviennent habituellement à l'autre sexe, ils font même semblant de donner la tétée aux nourrissons¹². Iphigénie Anastassiadou rapporte que « sous l'occupation ottomane un gendarme turc avait, lors de la fête, battu une femme ; toutes les femmes se ruèrent alors sur lui et, lui ayant arraché ses armes, le "réduisirent en charpies" »¹³. Dans ce cas, la fête permet non seulement l'inversion des rôles sexuels, mais aussi la résistance contre le représentant de l'ordre (qui est également le représentant d'un pouvoir étranger ayant occupé la Macédoine grecque jusqu'en 1913). Il existe également une littérature abondante sur le carnaval en Europe, son potentiel parodique à l'égard des classes dominantes et l'inversion des rôles sociaux qu'il met en scène. Néanmoins, le *lolopaniyiro* ne possède pas d'éléments subversifs analogues. Caractérisé par cette hybridité qui le place entre dévotion et dérision, le rituel sifniote montre les libertés que la communauté locale prenait une fois par an, mais aussi les limites que, ce faisant, elle s'imposait.

1.

Gestes dévotionnels et festifs

- 16 La particularité du *lolopaniyiro*, c'est que l'on accomplit dans l'enceinte de l'église un rituel qui n'a aucun caractère dévotionnel : le seul but est apparemment de faire rire ceux qui y assistent. L'espace ecclésiastique est ainsi transformé en un espace convivial d'amusement et de consommation rituelle d'alcool. En effet, ces versions proposent différentes manières de boire le vin d'un récipient commun à tous, sans utiliser les mains et en se mettant dans une position incongrue. Il faut rappeler que le vin continue d'être l'un des ingrédients de la communion dans le monde orthodoxe, et, en tant que tel, est supposé rapprocher l'homme de Dieu. Un bel exemple de l'utilisation de l'ivresse pour définir l'état de celui qui est rempli par l'Esprit-Saint se trouve dans la description de la Pentecôte dans les Actes des Apôtres (2 : 12-16) : certains dans la foule pensent que les apôtres « sont pleins de vin doux ». Avec le *lolopaniyiro*, nous sommes dans un tout autre registre. Le vin n'est plus associé au ciel mais à la terre, ce n'est plus un bien d'en haut mais d'en bas¹⁴, et sa consommation ne rapproche plus les participants de Dieu mais des animaux. D'autre part, ce qui se passe normalement à l'intérieur de l'église (la communion) se passe maintenant à l'extérieur (on boit du vin, qui n'a cependant pas été béni, dans la cour de l'église)¹⁵. Cette série d'inversions est finalement résumée dans la description du président de l'Association de l'ancienne posture des jeunes : la tête en bas et les pieds en l'air, les corps juvéniles et l'ordre des choses étant complètement renversés¹⁶.

- 17 Il est aussi intéressant de comparer la version du folkloriste avec les mortifications que les pèlerins grecs s'infligeaient dans le passé. Nous avons vu que N. Stafylopatis parle d'une file de personnes qui avaient les mains nouées derrière le dos, se dirigeant ainsi vers la colonne remplie de vin. Selon un manuel sur le folklore de Lesbos du début du XX^{ème} siècle¹⁷, « les femmes malades font vœu d'aller devant Notre-Dame ou un des saints, pieds nus, les cheveux épars et les mains attachées derrière le dos, tenant un grand cierge qu'elles allument devant l'Image. Le mouchoir, avec lequel les mains sont attachées, doit être d'un grand prix¹⁸ : elles le suspendent à l'image. C'est le prêtre qui leur détache les mains ».
- 18 Il existe un rituel analogue concernant la Vierge de Blachernes, icône byzantine très vénérée, qui se trouve dans une importante église d'Istanbul. Au début du XX^{ème} siècle, les membres de la communauté grecque y venaient, le 2 juillet, pour boire de l'eau bénite. Selon la coutume, il fallait se nouer les mains dans le dos, puis se baisser et boire une gorgée à chacun des cinq trous (*lakkakia*) dans lesquels l'eau bénite se trouvait répartie¹⁹. La similitude avec le *lolopaniyiro* est étonnante. Il ne faut pas croire que ces pratiques appartiennent à un temps révolu. La dévotion féminine actuelle est souvent décrite en des termes similaires : afin d'accomplir son vœu, une femme de Naxos se rend chaque année à l'église mariale d'Argokoiliotissa pieds nus et en gardant le silence (*alali*), les cheveux dénoués (*me xembleka mallia*) et les mains croisées²⁰.
- 19 Ces postures de pénitence conduisent à la suspension temporaire des normes sociales et à l'« ensauvagement » des dévots. Cet état est atteint par le biais de l'inversion (on dénoue les cheveux, tandis qu'on « noue » les mains et la langue) et, surtout, à travers une série d'oppositions par rapport à la vie courante. Nouer les mains signifie ne plus travailler et, par conséquent, entrer dans le temps du rite ; le fait de dénouer ses cheveux fait penser à la pécheresse qui sèche les pieds de Jésus avec ses cheveux, ou à une femme négligée, qui ne se soucie plus de son apparence. Quant au fait de rester silencieuse, ce refus de communiquer avec les autres, ce désir (presque monacal) de s'isoler dans le recueillement rend finalement possible la communication avec l'au-delà. Défaire ce qui dans son apparence doit être bien ordonné, et ne plus utiliser les principaux outils de production et de communication que sont les mains et la parole, sont les moyens utilisés pour se déshumaniser, pour créer une image de soi soit « bestiale » soit « angélique » (les deux étant parfois identifiées)²¹.
- 20 C'est précisément ce retour à un état sauvage que partagent les pratiques dévotionnelles que j'ai examinées ici brièvement, et le *lolopaniyiro*. Dans le premier cas, l'« ensauvagement » facilite le contact avec le divin²² ; dans le deuxième, il installe le doute entre ce qui est sacré et ce qui est de l'ordre de la dérision. De plus, ces pratiques dévotionnelles reproduisent une certaine image sociale des femmes définissant non seulement les normes sociales de leur coiffure, mais aussi un de leurs défauts « naturels » (le bavardage) : c'est cette réputation qui donne la mesure du sacrifice pour une femme qui décide de dépasser sa nature présumée et de garder le silence. Lors du *lolopaniyiro*, l'écho de ces gestes pénitentiels se mélange avec la débauche et les chansons. A l'inverse des pèlerines qui ont à la fois les mains et la langue « liées », on garde ici les mains derrière le dos pour boire du vin (acte associé principalement au sexe masculin, dont les représentants les plus âgés exécutent aussi des danses « priapiques »), tandis que d'autres « fêtards » tirent au fusil afin de faire résonner le vacarme de la fête le plus loin possible. Si, pour les femmes, adopter une telle posture est une manière de se soumettre à la volonté divine, pour les hommes, à l'inverse, cela

leur permet de déclarer leur goût pour le vin. Par le biais du *lolopaniyiro*, ce qui était féminin et dévotionnel devient masculin et parodique²³.

- 21 L'équilibre subtil entre piété et excès festif caractérise non seulement les gestes des participants, mais aussi l'inscription calendaire du rituel. Organisée le 3 février 1998, cette reconstitution de la fête était non seulement associée à la Présentation de Jésus au Temple, mais tombait aussi une semaine avant le début officiel du carnaval. Les membres de l'association culturelle ont insisté d'ailleurs sur l'esprit carnavalesque de la fête. Néanmoins, selon le folkloriste, « les chansons que les participants chantaient à cette occasion étaient improvisées, faites sous l'influence de l'alcool (*krasokouventes*), tandis que les chansons de carnaval sont de vraies créations poétiques, faites par des gens sérieux (*ta grafane ypefthinoi anthropoi*) ». De cette manière, le folkloriste établit une hiérarchisation entre rituels sophistiqués et rituels « bruts », le *lolopaniyiro* étant placé au bas de cette échelle²⁴.
- 22 Qu'en est-il de son inscription dans le calendrier liturgique ? De la même manière que les relevailles de la Vierge marquent la fin d'une période liminale (celle de l'impureté de la parturiente selon la Loi mosaïque), le rituel sifniote instaure un temps liminal à l'intérieur de la fête religieuse du 2 février. Nous avons vu qu'une messe précédait toujours le *lolopaniyiro* selon le folkloriste, et que les participants « se purifiaient » le lendemain en assistant à la fête religieuse de saint Syméon. Le *lolopaniyiro* intervenait donc entre deux messes : la première en l'honneur de la Purification de la Vierge, la seconde en l'honneur de celui qui, dans le Temple, a reçu dans ces bras le petit Jésus. Ce rituel créait un temps de désordre et de doute, reflétant ainsi l'épisode biblique : selon Luc (2, 34), Syméon dit à Marie que cet enfant « doit être un signe en butte à la contradiction ».
- 23 La reconstitution de 1998, déplacée de deux jours par rapport à l'ancienne fête, n'a été associée à aucune messe. Organisée le 3 février, elle n'est actuellement inscrite dans le calendrier liturgique que comme une vague prolongation de ces fêtes religieuses. La consommation du vin dans le trou provoquait, certes, l'hilarité générale, mais elle restait ambiguë : le fait que ceux qui en ont goûté, se sont ensuite signés, montre que l'acte avait aussi un sens religieux, comme si ce vin était différent du vin habituel. En effet, selon la tradition orthodoxe, on se signe pour sceller le corps, quand on reçoit une bénédiction ou quand on avale une substance considérée comme sacrée ; mais aussi pour se protéger en règle générale. Nous avons vu également que chaque nouvel arrivant entraînait dans l'église pour saluer les icônes avant de prendre un verre de vin. Au caractère collectif et officiel des messes qui entouraient le rituel dans le passé, se juxtapose maintenant l'individualisation et la spontanéité de petits gestes religieux (souvent faits de manière automatique), qui jouent un rôle d'expurgation similaire : dans les deux cas, le but est d'inscrire les excès festifs dans un contexte pieux.
- 24 En définissant le *lolopaniyiro* comme le résultat d'un « recyclage » parodique de pratiques dévotionnelles à travers cette analyse structuraliste, je dote, à mon tour, cette fête de nouveaux repères et significations, en proposant une sorte d'intervention « restauratrice » de son sens. En fait, tous ceux qui ont analysé les rituels comme un espace-temps d'ordre et de désordre, soumis à la tension entre modèles normatifs et transgressifs, ont tenu ce rôle. La référence à l'héritage antique entre dans ce cadre, transformant un rituel qui pourrait être perçu comme une bonne occasion de faire la fête et de boire à un cas respectueux de « survivance » ; une légitimation identitaire « sérieuse » est ainsi fournie. De la même manière, une lecture « chrétienne » du rituel

pourrait être assimilée à une tentative de moralisation. Néanmoins, quand la question de la patrimonialisation s'est imposée comme paradigme dominant, ces registres explicatifs ont été délaissés par les anthropologues et les historiens. Dans un mouvement de changement de paradigme et de glissement vers un post-modernisme réflexif et constructiviste, la question de la patrimonialisation les oriente dorénavant vers l'observation et l'analyse des stratégies et des motivations des acteurs sociaux qui sont impliqués dans ces processus d'appropriation.

1.

Les entrepreneurs du patrimoine

- 25 Pour les jeunes de l'association qui étaient à la base de la réactivation du *lolopaniyiro*, les enjeux étaient multiples. Étant donné que leur piété est souvent mise en cause par les plus âgés, l'organisation de cette manifestation leur a permis de se présenter comme les gardiens de la tradition et de la mémoire collective – rôle qui est *a priori* incompatible avec leur âge et leur place dans la société locale. En même temps, l'ambiguïté du *lolopaniyiro* reflète leur propre position liminale, hésitant entre la continuation de l'héritage communautaire et le besoin de développer un langage festif plus ludique.
- 26 Afin de mieux comprendre le fonctionnement de cette association (dont le président que j'ai interviewé en 1998 est devenu membre du conseil municipal en 2007), je me propose d'examiner quelques autres initiatives qu'elle avait entreprises à Sifnos vers la fin des années 1990. C'est Anna qui m'a décrit ces tentatives avec beaucoup d'enthousiasme. En plus du *lolopaniyiro*, l'association a organisé en 1998, à la veille de la fête nationale du 25 mars (commémorant le début de la guerre d'Indépendance contre les Turcs) une parade avec des flambeaux²⁵ ; elle m'a décrit la préparation des flambeaux (faits avec de petites boîtes de conserve de lait NOUNOU), ainsi que les accidents qui se sont produits. Elle m'a expliqué que ce rituel commémorait le début de la guerre d'Indépendance, c'est pour cela que des enfants, qui ouvraient la marche, sonnaient les cloches : les cloches et les flambeaux étaient les moyens pour répandre la bonne nouvelle dans le chef-lieu de Sifnos. L'association n'ayant pas dévoilé son intention d'organiser l'événement aux habitants, ceux-ci furent surpris (certains pensaient que l'église avait pris feu, quand les participants à la parade se sont arrêtés dans une église sur le chemin), parfois émus (« certains hommes âgés sortaient de leur maison pour nous remercier et nous souhaiter de refaire la même chose l'année prochaine, ce rituel leur a rappelé leur jeunesse »), tandis que d'autres étaient simplement curieux : « Les gens ne sortaient pas de leur maison pour nous voir, ils préféreraient appeler au téléphone les voisins pour savoir ce qui se passe. Et après on dit que c'est un village ! (*horio sou lene meta*) ». La réaction d'Anna est compréhensible, étant donné qu'elle a grandi à Athènes et a fait le choix de s'installer à Sifnos pour vivre dans des conditions plus « humaines ». La parade aux flambeaux lui a révélé la « déformation » de cette société locale, qui n'a plus de « réflexes traditionnels » (puisque l'on communique plus par téléphone que par contact direct). Ses propos montrent précisément son « désenchantement » par rapport à cette image idéalisée du « village » qu'elle avait cultivée.
- 27 La reconstitution de ce rituel a transformé l'association, comme dans le cas du *lolopaniyiro*, en détentrice de la mémoire des aïeux. Cela ne signifie pas pour autant que les membres de l'association approuvent tous les rituels qui ont lieu sur Sifnos. Par exemple, comme dans tant d'autres endroits en Grèce, on « brûle le Judas » à la fin de la

Semaine Sainte. Anna m'a exprimé son mécontentement pour cette coutume « démodée » et dangereuse où l'on utilise des explosifs. Elle a même proposé à son entourage de créer un groupe « Les amis de Judas », qui aurait pour but de protéger le pauvre Judas contre les agressions qu'il subit (à l'instar des ONG qui militent pour les Droits de l'Homme). Bien évidemment, ce groupe n'a jamais vu le jour, mais cela montre, d'une part, la tendance de mettre certaines coutumes en question (en les jugeant discriminatoires et « politiquement incorrectes »²⁶) ; et d'autre part, l'existence de ce sentiment de liberté permettant d'intervenir sur les représentations locales pour les modeler et les reconfigurer, ainsi que de s'opposer (plus ou moins fermement) aux décisions de la majorité au sein de l'association. Précisons ici que les membres de l'association ont tous un bon niveau de formation, sont plutôt de gauche, et soutiennent, entre autres « nobles causes », l'émancipation de la femme et la protection de l'environnement et des antiquités sur l'île.

- 28 Nous ne sommes donc plus dans le registre d'une reproduction (qu'elle soit considérée comme « passiste » et mécanique ou, au contraire, générative) des coutumes, mais dans une tentative de prise de pouvoir et dans une négociation permanente du passé et de ses valeurs. De ce point de vue, les membres de l'association se présentent comme des agents de la modernité capables de défendre la spécificité de l'héritage local, tout en s'opposant à l'idée qu'il faut reproduire l'ordre social (par exemple les structures définissant l'inégalité entre hommes et femmes) qui était la matrice des traditions dans le passé. Certains d'entre eux pensent même qu'il faut sélectionner entre coutumes à reproduire et coutumes à laisser disparaître. Comme le dit Laurent-Sébastien Fournier, « les éléments de la tradition demeurent, mais ils prennent peu à peu un sens patrimonial. Leur usage est désormais plus tourné vers la production d'un sens à transmettre que vers la maintenance conservatrice des coutumes. Cela répond aux exigences nouvelles de notre société, dans laquelle le traditionalisme est critiqué, mais où les formes culturelles traditionnelles sont encore appréciées »²⁷.
- 29 Certains membres de l'Association osent même faire la différence entre les formes culturelles traditionnelles qui sont « bonnes » (ou qui peuvent devenir « bonnes » grâce aux reconstitutions et aux modifications proposées, comme dans le cas du *lolopaniyiro* concernant la place des femmes qui se trouve renforcée dans les reconstitutions les plus récentes) et celles qui sont « foncièrement mauvaises » et « incorrigibles », c'est-à-dire en totale contradiction avec l'esprit de la modernité. On n'est donc pas dans la fiction d'une continuité avec le passé, mais dans une tentative de ces entrepreneurs du patrimoine d'« enrichir » le présent avec des éléments venant du passé et qui sont aussi « adaptables » à la modernité. Toutes les traditions ne constituent donc pas des « valeurs indémodables ». Les protestations contre des traditions mettant en scène la mort d'animaux le montrent bien : ces rituels heurtent la sensibilité du citoyen, dont le rapport à la nature et aux animaux est différent de celui du paysan. Mais ces reconstitutions fonctionnent également comme un instrument de calcul de traditionalité, où les natifs, pris par surprise, sont « dévoilés » ; elles permettent ainsi de mesurer les « réflexes traditionnels » (comme le niveau de dissolution des réseaux sociaux) d'une société locale en mutation, révélant par exemple la présence de la modernité là où ces acteurs associatifs ne l'attendaient pas ou ne souhaitaient pas la voir. Dans ce processus de régulation de ce qui est bon à changer ou à préserver, de ce qui peut devenir cause d'appauvrissement ou d'épanouissement culturel, les membres

de l'Association endossent le rôle de « détecteur » qui prononce des évaluations et qui veut transformer la réalité sociale selon ses propres jugements de valeurs.

- 30 Aujourd'hui, sur les sites Internet touristiques grecs, Sifnos est présentée comme une île qui attire un tourisme cultivé²⁸ et où des traditions millénaires sont perpétuées ; on insiste sur le fait que les changements et le progrès n'ont pas coupé ces racines et on se réfère à la ferveur des *paniyiria* (fêtes religieuses qui se déroulent selon des règles bien précises, comme nous l'avons vu au début), mais aussi au *lolopaniyiro* et au rituel pendant lequel on « brûle le Judas ». Ces sites touristiques mentionnent un troisième rituel, celui du *Kyr Voria* (Seigneur Vent du Nord), qui s'est arrêté en 1939 avant d'être reconstitué en 1979 par le prêtre d'une des églises où le rituel se déroulait dans le passé et une native, qui est enseignante de religion dans le collège-lycée de l'île ; ce rituel, durant lequel des moines dansaient de manière provocante, était, à l'instar du *lolopaniyiro*, associé d'un point de vue calendaire au carnaval — ce qui l'a inévitablement conduit à être lié aux fêtes païennes de l'Antiquité²⁹. Ces trois fêtes, qui constituent le pendant des fêtes religieuses, instaurent des moments de désordre qui peuvent déranger (les représentants de l'Église dans le passé comme dans le cas du *lolopaniyiro* ou du *Kyr Voria*, mais aussi certains jeunes de l'Association dans le cas de la destruction du Judas). Cela n'a pas empêché le rituel du *Kyr Voria* d'être reconstitué par deux natifs ayant une relation étroite avec l'Église³⁰.
- 31 Selon la distinction entre « rituel » et « play » que Jeremy Boissevain propose³¹, les fêtes religieuses à Sifnos seraient des « rituals » et les reconstitutions parodiques que nous venons d'examiner seraient des « plays ». Boissevain se réfère à la tendance des « rituals » de diminuer (à cause de la sécularisation et de la perte de pouvoir du clergé) et des « plays » à se multiplier partout en Europe. Dans le cas de Sifnos, d'une part, on ne peut pas parler d'une diminution des fêtes religieuses ; et, d'autre part, ces fêtes parodiques reconstituées sont toutes marquées par l'imaginaire religieux. Mais comme j'ai voulu le montrer, l'aspect irruptif de ces festivités est neutralisé grâce, entre autres, à la valorisation des discours anachroniques évoquant la Grèce antique. De ce point de vue, elles sont aussi « politiquement correctes » que les célébrations religieuses, les premières rappelant la gloire de « nos ancêtres les Grecs », les secondes l'importance de l'orthodoxie pour la nation. Si ces rituels excessifs avaient dans le passé l'intention de tourner en dérision certains éléments de la religion (la trop grande dévotion des femmes, par exemple), cet aspect a été complètement gommé dans les reconstitutions actuelles.

1.

La globalisation du folklore

- 32 Le temps du désordre que ces manifestations introduisaient dans le passé ne les a pas transformées en des « objets non-patrimonialisables ». Au contraire, et ceci est mon hypothèse, on peut même supposer que c'est leur réputation (et non leur réalité) transgressive qui les rend « attractives » en tant qu'« objets patrimoniaux » et qui les inscrit dans une modernité dite « libérale », dans laquelle aucune autorité ne pourrait plus étouffer la liberté d'action et la prise de parole. Jeremy Boissevain considère que la démocratisation et la décentralisation du pouvoir étatique a joué un rôle dans le renouveau des festivités en Europe³². Il emploie le terme « démocratisation » pour définir tant la fin des régimes autoritaires en Europe du Sud (les sept ans de la junte entre 1967 et 1974 en Grèce) que celle des régimes totalitaires d'Europe de l'Est.

Néanmoins, le goût pour de grands rassemblements festifs a toujours caractérisé les régimes autoritaires. Ce qui fait la différence est l'implication et la marge d'action des acteurs : dans les régimes autoritaires, ceux-ci promulguent l'idéologie de l'État, tandis que dans le cas des régimes démocratiques, le champ d'action est beaucoup plus libre.

- 33 Cependant, même ceux qui pensent qu'ils résistent à des formes « globalisées » de la culture en promulguant leur héritage local ne peuvent pas échapper à la « marchandisation » (*commodification*) de ce « nouveau patrimonial ». Leur inscription dans une modernité « libérale » porte donc toutes les contraintes inhérentes à cette réalité : domination des lois du marché, mais aussi sentiment de pouvoir avoir une action efficace à une petite échelle, tout en ayant conscience de l'incapacité d'introduire des changements structurels de plus grande envergure. Aux grandes idéologies du XX^{ème} siècle dont le but était de changer le cours de l'Histoire, se substituent maintenant les actions ciblées de groupes qui émergent dans la société civile et qui veulent améliorer le quotidien des plus démunis ou de ceux qui étaient marginalisés³³.
- 34 Les rituels « carnavalesques » sifniotes ne s'inscrivent pas dans la saison touristique. Néanmoins, ils constituent un outil de développement local, dans la mesure où ils construisent l'image d'une île qui respecte ses traditions, qui n'a pas été « déformée », et qui serait donc une destination attractive pour le tourisme culturel. Les membres de l'association pensent effectivement que leur action peut contribuer au « développement durable » de Sifnos. L'image construite de cette « continuité patrimoniale » devient en soi un argument de vente et un modèle à exploiter³⁴. Ainsi, le 18 avril 2010, l'association culturelle de Sifnos a présenté le *lolopaniyiro* à Athènes, dans le cadre de la quatrième édition des manifestations sur la « Culture populaire grecque » (*Ellinikos Laikos Politismos*), organisées par la préfecture du Pirée, avec le soutien financier de l'EOSP (*European Organisation for Strategic Planning*). Ces manifestations obéissent à un règlement strict : les costumes folkloriques des danseurs doivent être de fidèles copies des costumes « authentiques » de la région représentée ; les danses présentées ne doivent pas avoir d'ajouts « modernes » ; dans ce cadre, l'apparition de groupes constitués de personnes âgées qui ont vécu de manière « traditionnelle » (*pou ehoun paradosiaka viomata*) est privilégiée. Ces conditions sévères visent à légitimer la manifestation, dont les organisateurs semblent tout faire pour éviter de tomber dans le piège de la folklorisation « populaire », tout en contribuant à une folklorisation « bureaucratique » qui impose des critères d'authenticité. Mais comme le dit Joël Candau, « ce qu'on appelle “tradition” doit relever d'une intention vécue et pas d'une intention décrétée, en quelque sorte sur commande. Peu importe ensuite que ces pratiques, actes et énoncés soient transformés ou pas. Tant que l'intentionnalité intrinsèque de la transmission persistera, l'intentionnalité dérivée (discours métatraditionnel, images, manifestations, fêtes) légitimera les nouvelles formes transmises »³⁵.
- 35 Ce cadre a permis à l'association culturelle de présenter le *lolopaniyiro* à un public national, qui ne connaissait absolument pas les normes festives de Sifnos. Cette initiative a vidé le rituel de son sens³⁶, en effaçant tout rapport avec les fêtes religieuses locales et en le mettant hors temps (par rapport aux repères calendaires) ; et hors espace (en coupant son lien avec l'église où le rituel se déroule habituellement, mais aussi avec le quartier, dont les habitants organisaient l'événement avant l'intervention de l'association). Ainsi déterritorialisé et déplacé, le *lolopaniyiro* a voyagé au-delà de son

lieu d'origine et de la communauté qui l'a produit. Cette exportation a contribué à renforcer « l'ambiguïté entre la visibilité / esthétique et l'invisibilité / éthique »³⁷, en offrant au public un beau spectacle dont les significations se sont perdues en cours de route.

- 36 Parce que la reconstitution des fêtes produit une certaine nostalgie pour un passé révolu (quand nous étions encore « entre nous » et que les codes de signification étaient accessibles à tous ceux qui assistaient), la relation de ce « nouveau patrimonial » avec la modernité reste ambiguë : cette modernité permet à des jeunes (comme ceux qui font partie de l'association de Sifnos) de prendre des initiatives qu'une société traditionnelle ne leur avait jamais permises ; en même temps, c'est parce que la modernité produit des changements rapides que la protection du patrimoine (naturel, matériel et immatériel) prend la forme d'une obligation et d'une urgence (d'où la légitimation des financements de l'Union Européenne). Dans ce cadre, la modernité est une alliée (les acteurs sociaux ayant des marges plus importantes d'*agency* et d'*empowerment* – pour utiliser des termes anglais à la mode – que dans les sociétés traditionnelles), mais aussi une ennemie contre qui il faut lutter et qui, même quand on parvient à sauvegarder des fragments du passé, altère irrémédiablement le sens de ces fragments.
- 37 Quand l'attachement à la tradition devient un critère de résistance aux changements introduits par la modernité, pourquoi s'étonner de la réaction de cet informateur sifniote qui m'a déclaré en 2006 que les natifs n'allaient plus au *lolopaniyiro*, à cause de la présence des immigrés à Sifnos : « Avec tous ces étrangers, les Albanais, les Bulgares, les gens ont peur des maladies, ils ne veulent pas boire au même trou où un étranger a bu juste avant. Auparavant, on connaissait tout le monde, on connaissait l'état de santé de tous, il n'y avait pas crainte ». Nous avons vu plus haut que cet informateur regrettait la prise en charge du *lolopaniyiro* par l'association et la perte consécutive de son caractère intimiste ; selon lui, si l'initiative de l'association constitue une première étape dans la « dégradation » de la fête, la présence des immigrés en est la seconde (et la plus grave). Il faut savoir que l'UNESCO a introduit le terme « patrimoine culturel immatériel » en 2003 dans le but de valoriser la diversité culturelle. Dans ce cas, le « nouveau patrimonial » de ce rituel ne semble pas contribuer au développement d'une attitude d'ouverture vers le monde et d'une volonté de « vivre ensemble » ; bien au contraire, il désigne un mouvement de repli sur soi. De plus, pour ce natif, la perte n'est pas seulement définie en termes de mécompréhension et d'altération du sens du rituel, c'est-à-dire en termes d'intimité culturelle ; elle l'est surtout en termes d'intimité physique : ce qui est gênant est ce contact physique non souhaitable avec des « étrangers ». Si le rituel, dans le passé, unissait des corps familiers qui se touchaient selon des règles précises, aujourd'hui cette liberté, cette expérience consacrée par la coutume est considérée comme abusive, dans la mesure où elle fait se rencontrer des corps qui devraient rester séparés et à « bonne » distance. Dans ce cas, le rituel est critiqué non parce qu'il ne correspond plus aux valeurs de la modernité (comme dans le cas de la mise au feu de Judas), mais parce que la présence caractérisée comme « incontrôlée » de ceux qui incarnent actuellement le « désordre », c'est-à-dire les immigrés, fait surgir des logiques d'évitement, masquées par un discours hygiéniste légitimant.
- 38 La figure de l'immigré (considéré comme porteur de microbes) révèle l'esprit conservateur qui peut caractériser même les rituels dits parodiques. Le partage d'un

même récipient avec des immigrés permet de mesurer les limites du « politiquement correct ». Si l'imaginaire religieux considère l'ensauvagement comme un état intermédiaire entre l'homme et le divin, la construction essentialiste des identités désigne comme « sauvage » l'Autre et perçoit cet état comme pathologique. De la Purification de la Vierge, le centre de gravité de la fête se déplace ainsi d'abord vers la catharsis antique, avant de basculer vers l'indication de l'impureté des immigrés et du danger de contagion qu'ils sont supposés incarner. Les migrations de populations pour des raisons économiques, une autre caractéristique fondamentale de la modernité (avec l'industrialisation, la sécularisation, la démocratisation, le développement du tourisme et le marketing de la culture), font ainsi entrer sur la scène de la « tradition » de nouveaux paramètres et défis³⁸. Car elles instaurent de nouvelles frontières auxquelles les entrepreneurs du patrimoine ont de plus en plus à se mesurer : entre une « bonne » et une « mauvaise » nostalgie de la convivialité (la première favorisant le contact humain qui prédominait dans le passé, la deuxième exaltant le principe communautaire comme une unité fermée qui doit se défendre contre les « intrus »). Dans ce contexte, les entrepreneurs du patrimoine sont les nouveaux agents de l'ordre, qui doivent réguler l'intervention des agents du désordre – rôle qui est actuellement assigné aux immigrés. Si la notion de patrimoine renvoie à la durabilité du lien social, la présence des immigrés questionne précisément la capacité du patrimoine à devenir un lieu d'inclusion.

NOTES

1. En 1991, l'île avait une population de 1 960 personnes, ce qui indique une augmentation de 25 % en une décennie – liée au développement économique dû au tourisme et à la construction (hôtels, chambres à louer et habitations secondaires d'Athéniens). Selon Paris Tsartas, Sifnos appartient au groupe des îles cycladiques les plus touristiques, avec déjà 2 407 touristes en 1980 (dont 33 % étaient Grecs et 67 % étrangers). Cf. **Tsartas (Paris)**, « Socioeconomic Impacts of Tourism on Two Greek Isles », *Annals of Tourism Research*, 19, 1992, p. 520.

Actuellement, pendant la saison touristique, la population de l'île peut atteindre les 20 000 personnes. Même s'il n'existe pas de chiffres officiels, environ 500 immigrés (Albanais, Roumains, Polonais) y habitent en hiver, leur nombre augmentant lors de la saison touristique.

2. **Seraïdari (Katerina)**, *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2005, pp. 73-97.

3. Selon un érudit local, c'était une église paroissiale jusqu'en 1911 ; depuis, elle est devenue une chapelle dépendante d'une autre église paroissiale (**Vitalis (Filaretos A.)**, *La cathédrale de saint Spyridon à Apollonia de Sifnos. Histoire et folklore*, Athènes : éditions Theologou Fragiskou, 1984 (en grec), pp. 27, 34).

4. **Symeonidis (Simos M.)**, « Éléments historiques sur les monastères féminins de Sifnos », *Sifniaka. Epetiris istorikis ilis tis Sifnou*, vol.H, 2000 (en grec), pp. 72-73.

5. **Hobsbawm (Eric)**, **Ranger (Terence)**, *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

6. Les Grecs ont commencé à se présenter comme les descendants directs des Grecs anciens à l'époque des Lumières. Comme le dit Stathis Gourgouris : « Il est peu probable qu'avant

l'émergence du Philhellénisme européen, les habitants de Kastri savaient (ou donnaient de l'importance au fait) qu'ils étaient en réalité les habitants de Delphes » (**Gourgouris (Stathis)**, *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford : Stanford University Press, 1996, p. 149). Cependant, bien avant de faire de l'Antiquité un élément important de l'identité nationale, les Grecs vivaient dans un paysage parsemé d'antiquités, ce qui conduisait à l'utilisation (le plus souvent pragmatique et non symbolique) de ces matériaux anciens dans la vie courante.

7. **Kyriakidou-Nestoros (Alke)**, « L'idée du peuple dans les théories folkloriques de la Grèce moderne », in *Paysans et nations d'Europe centrale et balkanique. La réinvention du paysan par l'État en Europe centrale et balkanique aux XIXe et XXe siècle*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1985.

8. N. Stafylopatis m'a donné ces éléments lors d'une interview (10 février 2002). Il m'a expliqué que ces données provenaient principalement des travaux d'un autre folkloriste sifniote, Manos Filippakis, qui a publié des articles dans des revues locales entre 1956 et 1970. Notons que Stafylopatis était aussi journaliste et éditeur d'un journal local ; il était membre actif du Parti communiste grec et, en février 2003, il a signé une pétition rassemblant des hommes de lettres de gauche contre la guerre en Iraq.

9. Il s'agit d'une chanson répandue dans toute la Grèce, associée au carnaval et dont les paroles ont une connotation sexuelle, puisque les « moines du diable » moulent le poivre avec le nez, le poing, le genou et, enfin, le sexe et le derrière.

10. Précisons que la messe pour la Purification de la Vierge est célébrée le soir du 1^{er} février dans la même église que le *lolopaniyiro*. En revanche, la fête de saint Syméon (qui est la deuxième fête la plus importante de l'île après une fête mariale estivale) a lieu dans un ermitage montagnard le soir du 2 février. Cela signifie que, dans le passé, le *lolopaniyiro* avait lieu entre ces deux fêtes importantes (il commençait le soir du 1^{er} février et se terminait dans l'après-midi du 2 février). Quant à la reconstitution de 1998, elle s'est déroulée après ces deux *paniyiria*.

11. **Douglas (Mary)**, *De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*, Paris : La Découverte, 1992, p. 59.

12. **Sideris (Ioannis)**, « La "gynécocratie". Fêtes et rituels de la Macédoine grecque », *Études et Documents balkaniques et méditerranéens*, V (15), 1990, p.114.

13. **Anastasiadou (Iphigénie)**, « Deux cérémonies de travestissement en Thrace : le jour de Babo et les Caloyeri », *L'Homme*, XVI (2-3), avril-septembre 1976, p. 79.

14. Jean-Pierre Albert montre comment, dans la mythologie chrétienne, « le péché d'Adam a opéré une disjonction entre le haut et le bas », qui sera rectifiée grâce au sacrifice du Christ, « celui qui unit les caractères de l'humain et du divin, et qui sera suspendu entre ciel et terre » (**Albert (Jean-Pierre)**, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 57-58).

15. Henk Driessen nous offre un exemple similaire. Il souligne qu'en Andalousie, les fêtes religieuses donnent l'occasion de consommer de l'alcool de façon excessive : « Le comportement de la majorité des hommes qui participent à ces fêtes inverse les prescriptions ecclésiastiques. [...] Par exemple, une blague largement répandue dans les bars au sujet de la Communion catholique est de lever son verre de vin en disant *el sangre de Jesús*, "le sang du Christ" » (**Driessen (Henk)**, « Drinking on Masculinity. Alcohol and Gender in Andalusia », in Gefou-Madianou (Dimitra), ed., *Alcohol, Gender and Culture*, London / New York : Routledge, 1992 [1967], p. 75). Notons qu'il existe une différence entre la phrase en espagnol et sa traduction (en anglais par l'auteur) : tandis que « le sang du Christ » évoque effectivement le vin de la communion et sa nature divine, « le sang de Jésus » semble plutôt faire référence à la nature humaine du personnage.

16. Voir aussi **Fabre (Daniel)**, *Carnaval ou la fête à l'envers*, Paris : Gallimard, 1992.

17. **Georgeakis (G.)**, **Pineau (Léon)**, *Le folklore de Lesbos*, Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1968 (préface de 1894), p. 348.

18. Selon Jill Dubisch, « les vœux les plus ardues physiquement semblent être accomplis par les pèlerins les plus pauvres, qui n'ont que leur corps et leur souffrance à offrir ; des dons plus riches sont offerts par ceux qui ont une meilleure situation économique » (**Dubisch (Jill)**, *In a Different place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton : Princeton University Press, 1995, p. 91). La réalité est pourtant plus complexe, comme le montre l'exemple de Lesbos qui combine effort physique et offrande de valeur. En général, ces pratiques dévotionnelles offrent un spectacle éphémère qui donne de l'émotion aux fêtes religieuses et qui alimente une « théâtralité de la piété », mais qui ne se « matérialise » pas dans la durée. En revanche, les offrandes et les ex-voto les plus précieux sont exposés dans les sanctuaires de manière permanente.

19. **Millas (Akyllas)**, « La Vierge de Blachernes », *Kathimerini*, 16/08/1998 (en grec), p. 20.

20. **Oikonomidis (Dimitrios)**, « Le vœu », *Argokoiliotissa. La Vierge de Naxos*, 2 (2), janvier-mars 1996, p. 21.

21. L'historien grec Filippou Iliou a écrit un article sur Hristodoulos Pamblekis (1733-1793), qui contestait la condition divine à laquelle les saints participaient selon l'Église orthodoxe : ceux-ci vivaient nus, mangeaient des herbes sauvages, recherchaient plus la compagnie des bêtes sauvages que des hommes ; par conséquent, ces hommes sauvages ne différaient pas tellement des animaux (**Iliou (Ilias)**, « Le silence sur Christodoulos Pamblekis », *Ta Istorika*, II (4), décembre 1985 (en grec), p. 403).

22. Ce constat est aussi valable pour le monde catholique. Le 25 février 1858, Bernadette Soubirous a découvert la source miraculeuse de Lourdes après avoir gratté la terre ; elle a bu ses eaux boueuses et mangé de l'herbe. Dans ce cas, la visionnaire a dû adopter une attitude animale pour accomplir la volonté divine. Toutefois, cet acte était, par sa nature, unique, ne conduisant pas à l'inauguration d'une nouvelle pratique. En essayant de justifier pourquoi la Vierge lui a imposé ce comportement, Yves Chiron a recours à plusieurs interprétations, qui vont de la purification jusqu'aux pénitences nécessaires durant le Carême (**Chiron (Yves)**, *Enquête sur les Apparitions de la Vierge*, Perrin : Mame, 1995, p. 198).

23. La place limitée des femmes dans cette fête s'explique peut-être par le fait que ce sont les dévotions féminines qui sont au cœur de la parodie.

24. Ce folkloriste a publié un recueil de chansons locales de carnaval, qui sont assez particulières : non seulement leurs créateurs (et créatrices) sont nommés, mais elles ont aussi la forme d'un "duel poétique" où quelqu'un lance un sujet, sur lequel on improvise ensuite ; et elles ont rarement une connotation sexuelle, malgré le fait qu'elles parlent souvent d'amour (**Stafylopatis (Nikos G.)**, *Les chansons populaires et les chants de Noël de Sifnos (1829-1980)*, Athènes : Ellinika Grammata, 1997 [en grec]). À l'esprit pudique de ces chansons se juxtapose, bien sûr, le caractère insolent du *lolopaniyiro*.

25. Ce rituel avait été réactivé pendant le régime des Colonels, qui avaient encouragé le déroulement de manifestations à caractère « patriotique », puis il est tombé en désuétude.

26. Anna m'a raconté qu'une Anglaise lui a expliqué que dans sa ville, le jour commémorant son occupation par les catholiques, on brûlait l'effigie du pape. Cette histoire lui a servi comme argument prouvant le caractère inapproprié de ce rituel. Notons qu'au cours du XIX^{ème} siècle, ce rituel avait souvent été assimilé à une manifestation anti-sémite en Grèce ; l'exemple le plus notoire est l'interdiction émise par les autorités en 1849 d'effectuer ce rituel, ce qui a provoqué la colère de la foule : celle-ci a attaqué la maison d'un juif de nationalité anglaise, Don Pacifico, déclenchant ainsi une crise diplomatique entre la Grèce et l'Angleterre. En 1998, Frangiski Abatzopoulou a publié un livre qui analyse l'image du juif dans la littérature grecque : la presse grecque en a repris des extraits, comme le quotidien *Eleftherotypia* qui a publié le 26 avril 2001 un article de presse intitulé : « L'antisémitisme populaire : brûler le Judas » (version électronique).

27. **Fournier (Laurent-Sébastien)**, « Le patrimoine, un indicateur de modernité. À propos de quelques fêtes en Provence », *Ethnologie Française*, 37 (2), 2004, p. 722.

28. David Brown décrit la tension qui sépare les touristes « sexe, mer et cocotiers » de leur contrepartie « circuits, églises et musées » ; ce sont ces derniers qui sont qualifiés le plus souvent de « touristes haute gamme » dans les sites grecs en question (**Brown (David)**, « Des faux authentiques. Tourisme versus pèlerinage », *Terrain*, (33), septembre 1999). En s'appuyant sur Frow et son concept de « honte touristique » (**Frow (J.)**, « Tourism and the semantics of nostalgia », *October*, (57), 1991), Brown soutient que dans les deux cas, le tourisme détruit l'authenticité de l'objet touristique.

29. **Papakyparissis (Anagnostis E.)**, « La présence du clergé dans des rituels traditionnels. L'exemple de la danse du "Seigneur le Vent du Nord" à Sifnos », *Actes du Deuxième Colloque International* organisé par la « Société pour le développement des études sur Sifnos » (Εταιρεία Σιφναϊκών Μελετών), Athènes, 2001 (en grec).

30. Les nouvelles reconstitutions de ce rituel n'ont conservé aucun élément transgressif, comme on peut le voir sur Internet (représentation du 8 mars 1992, à laquelle l'Association culturelle a participé pour la première fois) : <http://video.aol.ca/video-detail/-1992/2867806857>.

31. **Boissevain (Jeremy)**, « Some Notes on Tourism and the Revitalisation of Calendrical Festivals in Europe », *Journal of Mediterranean Studies*, 18 (1), 2008, pp. 23-24.

32. **Boissevain (Jeremy)**, art.cit., p. 22.

33. D'un point de vue paradigmatique, le passage du structuralisme en tant que « grande théorie de l'Homme » au constructivisme, c'est-à-dire à une analyse ciblée et circonscrite des acteurs sociaux, est similaire.

34. Sur la manière dont l'activité économique (fonctionnant sur le mode de l'intéressement) et le monde de la culture (fonctionnant sur le mode de la passion et du désintéressement) s'interpénètrent, voir **Baciocchi (Stéphane)**, **Laferté (Gilles)**, **Le Guillou (Olivier)**, **Rowell (Jay)**, « La carrière d'un historien local entre entreprise touristique, érudition et patrimoine », in Bensa (Alban), Fabre (Daniel), éd., *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

35. **Candau (Joël)**, « "Invention" et intention de la tradition : un point de vue naturaliste », in Dimitrijevic (Dejan), éd., *Fabrication des traditions, invention de modernité*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004, p. 300.

36. Les significations de toute fête sont en fait multiples et socialement construites, comme j'ai voulu le montrer (assumant aussi ma propre responsabilité dans la production d'une nouvelle lecture du *lolopaniyiro*). Cet éventail de sens d'une fête correspond aux représentations, aux ressources cognitives et aux relations sociales des acteurs sociaux qui sont impliqués (en tant que participants, commentateurs ou observateurs).

37. **Lacarrieu (Monica)**, « Touristes et "non-touristes" dans le monde de l'interculturalité. Un regard à partir du patrimoine immatériel », *Autrepart*, 40, 2006, p. 142.

38. Pour l'invention de traditions « en vue de la constitution d'un 'nous' » qui inclut les immigrés et qui permet aux acteurs (militants, maires, parrains et marraines et sans-papiers) de mettre en pratique « l'utopie qui les anime », voir **Quiminal (Catherine)**, « Légitimation et transgression : les parrainages républicains et les associations de femmes africaines en France », in Dimitrijevic (Dejan), éd., *op.cit.*

RÉSUMÉS

En s'inscrivant dans le courant de l'anthropologie des fêtes européennes, cet article examine la reconstitution d'une fête parodique à Sifnos en 1998. Dans un premier temps, le but est de discerner l'ordre qui régit ce temps d'apparent désordre — ce qui constituait l'approche traditionnelle des fêtes par les anthropologues jusque dans les années 1990. Dans un deuxième temps, c'est l'Association culturelle (qui a réactivé et encadré ce rituel) et sa manière d'agir au niveau local qui seront au centre de l'analyse — ce qui correspond aux nouvelles interrogations théoriques concernant la fête comme « objet patrimonial ». Mon but est de montrer que les deux lectures sont non seulement compatibles mais aussi complémentaires.

Adopting the perspective of the anthropology of European festivals, this article analyses the revival of a parodic festival, which took place in Sifnos in 1998. First, I will examine issues of order and disorder, which constituted until the 1990s the dominant interpretative lens that anthropologists used to analyze festivals. Second, I will focus on the action on the local level of the Cultural Association that organized and re-enacted the ritual –approach that corresponds to the interest that social sciences have shown recently for processes of heritagization and for forms of “Intangible Cultural Heritage”. My aim is to show that the two approaches are not only compatible but also complementary.

INDEX

Index géographique : Cyclades, Grèce, Sifnos

Mots-clés : carnaval, patrimoine, patrimonialisation

Keywords : carnival, patrimonialization, patrimony

AUTEUR

KATERINA SERAÏDARI