

HOMENAGENS A JEANINE FRIBOURG
HOMMAGES A JEANINE FRIBOURG
(Textos reunidos por Georges DRETTAS e Jacques GUTWIRTH)

VOLUME II

MERIDIES

Homenagens a Jeanine Fribourg
Hommages à Jeanine Fribourg

VOL. I e VOL. II

SUMÁRIO / SOMMAIRE

VOL. I

PREÂMBULO / PREAMBULE

Armindo dos SANTOS 5

APRESENTAÇÃO / AVANT PROPOS

Georges DRETTAS et Jacques GUTWIRTH 7

ARTIGOS / ARTICLES

ANTHROPOLOGIE ET DISCOURS - ETHNOLINGUISTIQUE

Viviane ALLETON (EHESS, Paris)

Pourquoi les chinois changent-ils de noms personnels 17

Yves DELAPORTE (CNRS, Paris)

Qu'est-ce qu'un *fitmat*? Compétence et production synthématique
dans la terminologie lapone du renne 29

Tatiana GUELIN (CNRS, Paris)

Pour une approche anthropologique des gênes
"subjectives" aux bruits urbains 51

Micheline LEBARBIER (CNRS, Paris),

Croyances populaires et vampirisme, exemples roumains..... 85

Manuel MANDIANES (CSIC, Barcelona)

La violencia en el norte de España: el caso de Galicia 121

| | |
|--|-----|
| Haim Vidal SEPHIHA (Univ. Paris IV), Le judéo-espagnol du Moyen-Orient - Diachronie et couches linguistiques..... | 143 |
|--|-----|

LITTERATURE ORALE - TEXTES ET MEMOIRE

| | |
|---|-----|
| Geneviève CALAME-GRIAULE, (CNRS, Paris) L'adroit voleur et ses métamorphoses africaines | 165 |
| Veronika GÖRÖG-KARADY (CNRS, Paris) Mythes fondateurs: l'origine de l'inégalité (Afrique Noire, Amérique du Nord)..... | 183 |
| Catherine PARIS (CNRS, Paris), İlapché, trois textes en dialecte abzakh (Tcherkesse occidentale) | 207 |
| Ana Maria RIVAS-RIVAS (Univ. Complutense de Madrid) Tiempo de canción, tiempo de creación, la representacion de la identidad..... | 223 |
| Marie-Christine VAROL (Etudes Hébraïques INALCO) Des conceptions et des langues lorsqu'on parle de religion: le cas des judéo-espagnols d'Istanbul..... | 239 |

THEORIE - METHODOLOGIE - ASPECTS

| | |
|---|-----|
| Frank ALVAREZ-PEREYRE (CNRS, Jérusalem) Figures de la relation interdisciplinaire | 277 |
| Georgette CHOUKROUN (CNRS, Paris) La complainte du /tritæl/..... | 301 |
| Frédéric FRANÇOIS (Univ. de Paris V) Peut-on compter les sémiotiques? | 339 |
| Jacques GUTWIRTH (CNRS, Paris) Réflexions sur la culture juive et son "modèle", le hassidisme | 365 |
| Perla PETRICH (Univ. de Paris VIII) Antropologia de la palabra: el caso de un grupo maya | 377 |

| | |
|--|-----|
| Anne RAULIN (Univ. de Paris V) | |
| Des concepts, des traditions intellectuelles, des époques: | |
| France-USA au fil des décennies..... | 407 |
| Paulette ROULON-DOKO (CNRS, Paris) | |
| Langue d'enquête et métalangue..... | 427 |
| Jackie SCHÖN (Univ. Toulouse-Le Mirail) | |
| Interprétation de formes pronominales en français | |
| et interprétation des rêves: une mise en parallèle..... | 437 |

VOL. II

PRATIQUES, GESTES, CULTURES

| | |
|---|-----|
| Françoise AUBAILE-SALLENAVE et A.G. HAUDRICOURT (CNRS, Paris) | |
| Vin de pommes, pommé et cidre, histoire d'une boisson | 465 |
| Consolación GONZÁLEZ CASARRUBIOS (Museo de Artes e Tradiciones Populares, Madrid) | |
| El pan ritual en las fiestas españolas. | 507 |
| Georges DRETTAS (CNRS, Paris) | |
| <i>Zakhor Romaniya</i> : l'oeuvre du musée juif d'Athènes..... | 525 |
| Patricia HIDIROGLOU (Univ. de Paris I) | |
| <i>Mezuza</i> : signe ou symbole? | 551 |
| Philippe LABURTHER-TOLRA (Univ. Paris V) | |
| Quel est le sens de l'identification entre fête, | |
| danse et rituel chez les Beti du Cameroun?..... | 597 |
| Maria Elisa SÁNCHEZ SANZ (IAA, Zaragoza) | |
| Sólo tambores. Las Semanas Santas del Bajo Aragón de Teruel..... | 605 |
| Yvonne de SIKE (Musée de l'Homme, Paris) | |
| Les conversions d'un saint: Saint Georges de Skyros | |
| une fête patronale contemporaine | |
| sous l'impact de la tradition..... | 631 |

IV

José da SILVA LIMA

C'est la fête au village. Perspective ethnographique
de la fête dans le Alto-Minho..... 649

Carmelo LISÓN TOLOSANA (Univ. de Madrid)

La mujer rural gallega (viejas notas etnográficas)..... 663

JEANINE FRIBOURG:

— Esquisse biographique 681

— Publications 683

RESUMOS DOS ARTIGOS / RESUMES DES ARTICLES..... 691

COMPTE-RENDU DE LECTURE

PETONNET Colette, DELAPORTE Yves, (eds.). *Ferveurs contemporaines :*

Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth. 1993, Paris,

l'Harmattan (coll. Anthropologie - Connaissance des hommes), 348 p.

(Tatiana GUELIN) 715

VIN DE POMMES, POMME ET CIDRE, HISTOIRE D'UNE BOISSON

*Françoise AUBAILE-SALLENAVE et A. G. HAUDRICOURT**

Produit bien connu, cette boisson gazeuse s'apparente dans notre imaginaire aux contrées fraîches et pluvieuses de la Manche, de la verte Normandie, de la Bretagne granitique. Les Bretons en ont même fait un emblème régional et de là à dire qu'il est celte, il n'y a qu'un pas, qui est parfois franchi. Rien de moins vrai pourtant. En effet le mot (qui n'a pas une origine romane), les pommes, comme le produit de qualité que l'on boit aujourd'hui, viennent du sud et même du Moyen-Orient. Par quels chemins ? qui les a transmis ? et comment ? autant de questions auxquelles nous allons tenter de répondre.

Des boissons à base de jus de pommes fermenté sont depuis longtemps connues. Sous le nom de *pomatium*, elles sont bues par les Latins du premier siècle, puis les habitants de certaines régions de la Gaule mérovingienne (la Bretagne, les domaines de Charlemagne). C'était à ce moment-là un jus fermenté de pommes sauvages.

* F. Aubailé est chercheur au Laboratoire d'Ethnobiologie du Muséum National d'Histoire Naturelle et A.G. Haudricourt est directeur honoraire de Recherche au CNRS.

A partir du XII^e siècle le mot “sidre” apparaît en quelques endroits d'Europe. Que désigne-t-il et que représente-t-il par rapport à *pomaceum*. Utilise-t-on des pommes différentes ? La variété des lieux où apparaît le mot implique une diffusion, nous verrons ensuite comment il a circulé.

L'origine des pommiers cultivés

Le pommier est présent dans plusieurs régions de l'Asie centrale et occidentale : dans les monts du Tian Chan ou Monts Célestes d'Asie centrale, au pied desquelles on trouve des forêts-parcs de pommiers sauvages à grosses pommes. Leur importance est telle que le nom de la capitale du Kazakhstan est Alma Ata “père de la pomme”¹. Dans le Caucase, les fruits sont plus petits; l'arbre est également présent en Arménie, Géorgie et dans la zone pontique (nord-est Anatolie)².

L'espèce *Malus silvestris* Mill. est le seul pommier indigène des forêts de l'Europe tempérée³. Ses pommes, petites et très acides, donnent une boisson également acide. Les actuelles pommes à cidre sont des clones étrangers à l'Europe tempérée. L'amélioration vient donc d'ailleurs. En Asie orientale, les espèces de pommiers, comme celles de poiriers et de chataigniers, se distinguent de celles d'Asie occidentale par leur résistance aux différentes maladies⁴.

La culture des pommiers à fruits comestibles a probablement pris naissance en Asie centrale ou occidentale, à une époque très reculée, pour gagner vers l'ouest la Méditerranée en passant par l'Asie Mineure⁵, la Grèce, l'Italie romaine.

Les variétés

Les pommiers sont des clones, des lignées pures dont la reproduction dite végétative se fait par bouture ou greffe, ce qui nécessite la compétence

de spécialistes. Le clone est l'ensemble des plantes issues d'un ancêtre commun et l'on sait que la multiplication asexuée conserve identiques entre eux tous les individus qu'elle propage⁶, mais des facteurs externes (par ex. piqûres d'insectes transmettant des virus) peuvent à la longue modifier la dite variété par accumulation de virus. On renouvelle les clones en greffant sur un arbre sauvage.

Ainsi en principe, la longévité des variétés de pommiers peut être très grande. Les écrits de naturalistes latins montrent que l'on cultive peut-être encore des variétés qu'ils connaissaient déjà; ce qui souligne la longévité quasi infinie de variétés particulièrement vigoureuses. Cependant, ces variétés si anciennes ne montrent plus une productivité et une santé égales à celles de variétés plus jeunes, comme le souligne l'agronome espagnol Guinea⁷.

La vie d'un pommier est à peu près d'un demi-siècle à un siècle⁸.

Comment obtenir de meilleures variétés

C'est une préoccupation très ancienne. Au début, on prenait des boutures en forêt; c'est exactement ce que faisait le physicien belge Van Helmont (1577-1644) lorsqu'il allait dans les bois recueillir de nouveaux individus pour collectionner des clones. De même les paysans normands allaient déterrer les pommiers sauvages pour s'en servir comme porte-greffe⁹.

Mais la base des changements dans la diversification s'obtient surtout par la disjonction des hybrides, c'est à dire le croisement à la deuxième génération, technique pratiquée couramment aujourd'hui.

Les Latins connaissaient déjà trente deux clones de pommiers¹⁰.

En l'an 800, le *de Villis* de Charlemagne ne nomme que cinq clones mais laisse supposer qu'il y en a d'autres.

En Normandie (Pays d'Auge et Cotentin), au XVI^e siècle, Julien Le Paulmier décrit 83 clones de bons pommiers à cidre et sept clones de pommiers à cidre médiocre ("pour les servis, les gens de peine, la marine").

En 1977, Philippe Marchenay décrit 41 clones de pommiers à cidre dans le bocage Normandie-Maine¹¹.

En 1957, en Asturies, Emilio Guinea décrit, sur un total de 108 pommiers, les 43 clones de pommiers à cidre les plus connus dont 15 seulement

sont exclusivement utilisés pour la fabrication de cette boisson alors que les 28 clones restants ont double usage et sont aussi consommés crus ou cuits dans la cuisine.

C'est incontestablement en Normandie au XVI^e siècle que l'on connaît la plus grande variété de bons pommiers à cidre; il serait intéressant de connaître la situation en Asturies, pour pouvoir comparer.

Pomaceum, le vin de pomme

L'adjectif *pomaceum* (consécutif à *vinum*) est du latin tardif; il a donné *pomacium*, *pomatium* et *pommé*. Sous ce nom de *pommé*, on désigne jusqu'à aujourd'hui, dans certains endroits de la France, le cidre¹².

Le terme *pomatium* vient du latin vulgaire parlé en Gaule

Le produit semble avoir été inconnu des Grecs et du Moyen-Orient ancien où l'on pouvait boire bien d'autres boissons fermentées, de raisin, de datte, d'orge.

Chez les Latins, bien que le vin de la vigne ait été, de loin, le plus apprécié et consommé, il est aussi fait mention de vins élaborés à partir de quantités de fruits et, entre autres, d'un vin fait avec "des poires et des pommes de toutes sortes"¹³; selon Pline, on en cultivait 32 variétés, au I^{er} siècle¹⁴. Ce suc des pommes est "écumeux" (*spumeus*) et d'odeur "piquante" (*acutus*)¹⁵, ce qui laisse à penser qu'il fermentait et donc que l'on obtenait du cidre.

Au I^{ve} siècle, Palladius connaît le *vinum ex piris* et le *vinum et acetum ex malis*¹⁶ dont il décrit la fabrication : on pile les fruits enfermés dans un sac à mailles très larges et on les presse à l'aide d'un poids ou sous l'arbre à pressoir. Cette boisson se conserve tout l'hiver mais elle s'aigrit au commencement de l'été¹⁷.

En Espagne

Au VI^e siècle, Isidore de Séville décrit *hydromelum*, une boisson qu'il croyait faite d'eau et de pommes¹⁸.

Au début du XVII^e siècle, Oudin cite *pomar* comme étant du "citre de pomme", du "pommé"¹⁹. Il ne situe malheureusement pas le terme que nous savons n'être pas du castillan²⁰.

En France

Jusqu'au XI^e siècle, *pomacium*, *pomatium* désignent partout le vin de pomme.

Saint Colomban, moine irlandais intransigeant (540-615), se vit offrir par le roi Thierry II, à Epoisse, en Bourgogne, un repas dont les plats étaient choisis et qui comportaient du vin et du *pomatium*, repas qu'il rejeta avec violence disant que c'était le don des impies²¹. Cela prouve en tout cas que le *pomatium* se trouvait sur la table des rois à côté du vin.

Charlemagne voulait que dans ses domaines, des brasseurs (*siceratores*) sachent fabriquer la cervoise²² (*cervisiam*), le pommé (*pomatium*) et le poiré (*piratium*), selon ce que rapporte le Capitulaire de Villis du IX^e siècle²³.

A la même époque, les règles de Suavius, abbé de Saint Séver, près de Vire, dans le Calvados²⁴, parlent de *pomacium* que l'on fabriquait dans cette abbaye de Bénédictins fondée en 560 par Saint Séver, évêque d'Avranches²⁵. Du Cange cite la variante *pomagium*, terme qu'utilise également l'évêque de Salisbury en 1256²⁶. Le terme de *pomatium* est encore en usage à la Renaissance dans les textes des médecins et diététiciens français à côté de *cydre*²⁷. De *pomatium* dérive "pommé" dans les langues d'Oïl.

Dans les langues d'Oc, on trouve *pomat* (de l'italien *pomato*) :

"*Det lor cena*

De pomat que el ac fah, e pan d'avena"²⁸.

et *pomada* :

"*En pomas habundoza de las quals fan pomada*"²⁹

Catalan, espagnol et portugais médiévaux ont *pomada*, l'italien médiéval connaît *pomata*³⁰.

Pommade, *poumade* sont les termes employés en Gascogne et au Béarn. A Bayonne, les denrées apportées sur le marché entre 1565 et 1569 comprenaient de la *pommade* (cidre additionné d'eau), du vin, des glands, de l'ail, des oignons, des fèves, des choux, des poireaux, des pois, des pommes, des châtaignes³¹. En Biscaye, à la même époque, la *pommade* est le résultat de la fermentation de pommes concassées mises avec bonne quantité d'eau³².

En béarnais et gascon actuel, *poumade* est le cidre et l'on trouve de nombreux noms dérivés de *poume*, la pomme. Le terme "cidre" est présent mais désigne tout autre chose, l'ellébore fétide, une Renonculacée³³; l'acception de 'vin de pommes' est d'introduction récente³⁴.

Olivier de Serre en 1600 donne la répartition et les diverses acceptions des termes : "Pommé é le ius de pommes, & Poiré celui de poire : particulièrement en la Haute Normandie es environs de Paris, en la Brie et en certains endroits de la Picardie. Sidre toute liqueur procédante des pommes et des poires, meslée ou distincte"³⁵.

Les termes dérivés de *pomatium* sont aujourd'hui en France des formes dialectales.

Par ailleurs on utilisait également le terme de *succus malorum*, *succus pomis* pour désigner non le jus de pommes mais le cidre, d'après les contextes. Le saint breton Guingaloe³⁶ buvait du *succus malorum* pour se mortifier. Le moine et poète Raoul Tortaire (mort en 1113), boit du *succus pomis* dans un cabaret de Bayeux³⁷. Ce bourguignon, moine bénédictin de Fleury sur Loire, ne connaissait ni le cidre ni le terme *pomatium*.

Sicera, le cidre

L'évêque Isidore de Séville, au VI^e siècle, en pleine période wisigothique, est le premier auteur à utiliser le terme de cidre dans une œuvre à caractère laïc; il définit *sicera* dans ses *Etymologiae*, "*est omnis potio quæ extra vinum inebriare potest; cuius licet nomen Hebraeum sit, tamen latinum sonat, pro eo quod ex succo frumenti vel pomorum conficiatur, aut palmarum fructus*

in liquorem exprimantur, coctisque frugibus aqua pinguior, quasi sucus colatur, et ipsa potio sicera nuncupatur."³⁸. C'est l'acception du terme dans la Bible.

Au début du Xe siècle le terme *sicera* est largement attesté en Espagne du nord-ouest. C'est un terme emprunté au latin ecclésiastique.

Etymologie de *sicera*

C'est le terme araméen *shakhar*, abondamment cité dans la Bible pour désigner une boisson alcoolisée.

shkr appartient au sémitique commun, arabe *sakira* 'être ivre', soqotrin *sekûr*, hébreu *shâkar*, araméen-syriaque *sakar*, ugaritique *shkr*. Le verbe serait un dénominatif emprunté à l'akkadien *shîkaru* 'bière', héb. *shêkar* ³⁹. La racine a par ailleurs donné le mot *sikrân* 'la jusquiame' (*Hyoscyamus niger*, une Solanacée) dont la propriété est d'être énivrante, stupéfiante.

Dans la Bible, le terme apparaît souvent à coté d'autres termes du vin (*tîrosh* et *yâin*)⁴⁰, lors d'interdictions faites aux prêtres dans l'exercice de leurs fonctions. Plusieurs passages évoquent le pressoir à vin⁴¹.

Le terme semble désigner une boisson forte, différente du vin, mais que l'on n'a pas encore identifiée exactement : ce peut être du vin de datte, de l'hydromel ou encore de la bière de céréale, trois boissons fortes très en usage au Moyen-Orient ancien et même si cette dernière ne semble jamais évoquée dans la Bible⁴². Les traducteurs grecs et latins de la Bible ont conservé le terme araméen *sikera* en le translittérant; les traducteurs modernes en français, espagnol, anglais traduisent le terme par 'boisson énivrante', 'strong drink' etc⁴³. On peut penser pourtant que *shêkar* a parfois désigné un vin de fruits puisque l'on en faisait du vinaigre⁴⁴.

shêkar est translittéré *sikera* dans la traduction grecque des Septantes⁴⁵, devenu *sicera* dans la traduction latine de Saint Jérôme (331-420)⁴⁶.

C'est en Espagne du nord que *Sicera* prend le sens de cidre

Le terme apparaît pour la première fois sous la forme *sicere* dans un document asturien de 780, traitant d'une dotation pour la fondation du

monastère de Santa María. La dotation consiste en biens meubles et immeubles et en personnel qui devra recevoir, chaque jour de service, de la nourriture (pain de mil, fèves et mil) et comme boisson du cidre *sicere*, si possible⁴⁷. A peu près à la même époque, *siceratores* dans le *Capitulaire de Villis* (800) désigne ceux qui fabriquent de la cervoise, du pommé et du poiré⁴⁸. Sachant que les domaines de Charlemagne s'étendaient de la mer du Nord à l'Ebre, on peut peut-être penser qu'il a connu le terme dans ses possessions du nord de l'Espagne, bien qu'il ne semble pas y avoir d'autre attestation de ce mot.

Dès le début du Xe siècle (904), dans le royaume asturo-léonais (qui comprenait les Asturies, Santander, la partie occidentale de Guipúzcoa et le León), les citations de *sicera* abondent dans les actes notariaux rédigés en latin de 904, 908, 941, 959, 960⁴⁹. Les différentes variantes permettent d'observer la palatalisation et la sonorisation du mot de la langue parlée et d'expliquer le passage de [kr] à [dr] : *sizera* (textes de 950, 1099, 1108), *sidra* (1140), les assimilations correspondantes : *cicera* (1113), *cizera*, 1033), *cidra* (1129) et d'autres variantes *sincera* (1143), *siccera* (1173). Les documents dans lesquels se trouvent ces termes sont des actes d'achat et de vente où le cidre fait partie du prix à payer en espèces, des testaments et donations, des locations et usufruits qui se payent en cidre⁵⁰.

Des textes littéraires de portée plus large attestent le mot : *sizra* chez Gonzalo de Berceo⁵¹ (1220-1250), *sisra*, tardif, dans la Bible juive de Ferrare (1553)⁵². Le passage de *sizra* à *sidra* suppose un **sizdra* intermédiaire que l'on peut bien penser n'avoir pas été écrit. Le mot *sidra* est, au XIIIe siècle, dans le texte en romance de la seconde *Partida* d'Alfonso el Sabio⁵³, et dans le *Fuero* (droit coutumier) de Oviedo (1295), on l'avait vu dans un document de 1140; *xidra* est attesté dans un autre manuscrit de Gonzalo de Berceo⁵⁴ et *cidra* se trouve dans la Bible de l'Escorial de la même époque. Il est certain que Berceo, la *Partida*, et le *Fuero* désignent le cidre ce qui est peut-être moins certain pour la traduction de la Bible⁵⁵.

Tout ceci montre clairement que le cidre, dans la zone nord-ouest de l'Espagne, est, depuis le VIIIe siècle au moins, un produit d'échange et de référence commun et important. A en juger par les constantes citations se répétant dans les actes notariaux jusqu'à en devenir un véritable "cliché"⁵⁶, le pommier ne devait manquer dans aucune propriété des Asturies. Plus au sud, dans les environs de la ville de León, l'on fabriquait également du cidre. La

toponymie conserve le souvenir des pommeraies léonaises : villages de Manzaneda et Villanueva de las Manzanas⁵⁷. Plus au sud encore, en Nouvelle Castille, la rivière Manzanares rappelle vraisemblablement les pommeraies de ses rives. En Guipúzcoa, le document le plus ancien, un acte de donation, où il question de vergers à pommes (*manzanales*), date de l'année 1014⁵⁸.

Dès le XII^e siècle, le cidre était assez abondant et prisé pour faire l'objet d'un commerce comme l'atteste le *Fuero* de Avilés, en Asturie (1155), rédigé en romance : "*toth omne, qui pane aut sicera aver a vender, véndalo*"⁵⁹.

C'est la géographie qui explique la présence abondante de pommiers⁶⁰. Le versant septentrional des Pyrénées Atlantiques orientales, son relief montagneux et l'humidité de son climat ont favorisé l'antique culture des pommiers à cidre, les vergers à pommes étant nettement répartis au Nord de la ligne de faite des montagnes. La Biscaye, riche en minerai de fer, le Guipúzcoa et les Asturies montagneuses étaient des régions insuffisamment approvisionnées en blé et vin, eu égard à leur densité de population. Le cidre s'y faisait partout où la vigne venait mal. La fabrication du cidre s'étendait, au Moyen Age, à la Castille du nord (León). Aujourd'hui, le vin est exporté dans tout le pays, mais les Asturies et les provinces basques restent les seules régions où on l'élabore encore et où certaines traditions et un vocabulaire spécifique lui sont attachés.

La présence des pommeraies est attestée dès le VIII^e siècle dans le fameux document de la fondation d'Oviedo daté du 25 Novembre 781 dans lequel les moines fondateurs du Monastère Saint Vincent notent les troupeaux et les diverses terres (*in vineis, pomiferis*)⁶¹. Les nombreuses citations dans les documents officiels attestent de leur grande importance.

Des témoignages plus tardifs confirment la pérennité de cette arboriculture. Au dire de pèlerins tchèques se rendant en 1466 à Saint Jacques de Compostelle par le Guipúzcoa et la Biscaye, le pays paraissait fort pauvre et surprenait surtout les étrangers par le nombre incalculable de ses pommiers. "Nulle part on n'en voit autant. Une seule personne en possède des milliers : cela tient à ce que les habitants font leur boisson avec des pommes"⁶².

Au début du XVI^e siècle, la Biscaye est réputée pour sa production de *sidra* et de vinaigre de cidre, selon l'agronome castillan Alonso de Herrera.

Au XIX^e siècle, tout paysan guipuzcoan possédait sa pommeraie et

faisait son cidre au point que celui-ci était la principale ressource de la province; à Tolosa, sa production dépassait même en importance le blé et le maïs. A cette époque, le cidre était également connu et fabriqué au sud des Monts Cantabriques⁶³.

Le caractère spécifiquement basque et asturien des mots se rattachant à ces deux modes d'activité agricole attestent l'ancienneté de la culture du pommier et de la fabrication du cidre sur les versants septentrional et occidental des Pyrénées Atlantiques⁶⁴. La langue basque possède une terminologie précise :

sagarra : le pommier ou la pomme

sagardia, le verger à pommes à côté de *manzanal*, pommeraie en Guipúzcoa

sagardua, le cidre

tolare, le lieu où l'on fabrique le cidre

chana, pomme, en bilbaïno (dial. basque de Bilbao) :

L'asturien possède également une terminologie précise liée à la culture et à la consommation du cidre⁶⁵ :

pomar, *pomarada*, pommeraies

chigre, *sidrería*, lieu où l'on boit le cidre

cullín, *culete*, quantité de cidre bue en une seule fois dans un verre

espicha, *sidrada*, réunion de personnes qui boivent du cidre

L'usage de conserver le cidre en tonneaux prévaut jusqu'à aujourd'hui et donne lieu à des réunions *espichas* ou *sidradas*. En Guipúzcoa, on boit la *sidra* au pied de la cuve, ou bien on l'emporte chez soi à l'heure du repas. Comme, dans cette région, le cidre a la réputation de mal se conserver, les gens de la capitale aussi bien que ceux des villages accourent, les après-midi des dimanches et jours de fête, dans les *sidrerías* des hameaux environnant Saint Sébastien pour boire du cidre, goûter, jouer aux boules⁶⁶.

En Asturies, aujourd'hui, la mise en bouteille ne se fait que pour le cidre champanisé. Le cidre naturel se conserve jusqu'au moment de la vente dans les récipients-mêmes où s'est produite la fermentation. On l'embouteille alors pour le transporter au lieu de vente⁶⁷.

Au début du XII^e siècle apparaissent en Basse-Normandie des termes dérivés de *sícera* :

Sizre apparaît pour la première fois dans le *Psautier de Cambridge* rédigé en Angleterre par le moine Eadwin, entre 1109 et 1140 où, pour désigner le 'cidre', il traduit le latin *sícera*⁶⁸. C'est un terme du français normand. Le texte comporte une traduction française interlinéaire dont la date est controversée. F. Michel pense que le moine s'est appuyé sur un texte antérieur qui ferait état de la langue française de la Normandie du XI^e siècle. C'est au verset 14 du psaume LXVIII⁶⁹ que se trouve le terme :

*"Encuntre mei parlowent ki seeient en la porte,
e chantowent bev[anz] sizre"*⁷⁰.

Bien que bas-normand, le terme *sizre* ne peut venir que de l'asturo-léonais *sizera* (**sizra*). En effet c'est la seule attestation en français du terme. Autre argument : le terme *sícera*, dont il ne peut que venir, n'apparaît dans aucun texte laïc français de cette époque où l'on utilise seulement *pomatum*. Ce phénomène est assez courant d'un mot dont la première attestation se trouve dans une langue étrangère qui l'a emprunté⁷¹.

On est donc tenté de situer et de dater le passage du terme en Basse-Normandie : il est arrivé d'Espagne, et plus précisément du royaume asturo-léonais, au plus tard au XI^e siècle.

A partir de cette époque, en effet, en même temps que ce nouveau mot, apparaissent dans cette région, semble-t-il, des pommes de qualités différentes, propres à faire du "sidre", une boisson agréable.

Et à partir du XII^e siècle, le terme *sidre* et ses variantes, se trouvent de plus en plus fréquemment dans les textes, c'est à dire deux siècles après son apparition en Espagne du nord.

Sidre est attesté dans *La Conception de Nostre Dame*, écrite vers 1130-1140 par le trouvère anglo-normand Brut Wace. On a de ce texte de nombreux manuscrits et des variantes à propos de ce mot; celui de Paris, du XIII^e siècle, en français central avec des traces de picard⁷², est le seul où se

trouve *sidre*⁷³. Le mot est contemporain du *sidra* (1140) des actes notariaux asturiens et du *sidra* de la seconde *Partida* d'Alfonso el Sabio (c. 1256).

Du *suidre*, du *sidre* sont produits à Sigy, en Normandie orientale, en 1284⁷⁴.

Siudre se trouve dans le *Livre des Juifs* de Rouen⁷⁵.

Sous les formes de *sicera* et *sincera*, il désigne, dans le *Registre des visites pastorales* d'Eudes Rigaut, archevêque de Rouen (entre 1248 et 1265), une des boissons des hôpitaux : "*non habent estauramenta aliqua, videlicet neque vinum, neque siceram, i. Sidre, neque carnes*"⁷⁶. Un peu plus haut sont citées les *estauramenta* : *ut pote bladum, avenam, carnes, vinum, cervisiam et sinceram*⁷⁷.

Du *sildre* est exporté de Rouen d'après une ordonnance de Louis X le Hutin, roi de France et de Navarre, du début du XIV^e siècle⁷⁸. Et, en 1309, "*sidres, cervesoies et vertjus*" sont exemptés des droits de pontages pour l'exportation⁷⁹.

Chidre, apparaît dans les coutumes sur les marchandises de Dieppe, en 1396 au plus tard⁸⁰. C'est la prononciation normande.

Elle s'est diffusée en breton *chistre*, *sistre*, picard *chistre*, picard moderne *chitre* (Boulogne), *chite* (in Gondecourt, près de Lille)⁸¹.

Nous avons vu que, en même temps que *sidre*, le mot *sicera* diversement orthographié, apparaît en Normandie dans les textes laïques rédigés en latin, alors qu'auparavant *pomatium* était utilisé seul. Dans les Cartulaires des Abbayes normandes du XIV^e siècle, on trouve *scicera* (Cart. de Silli), *sincera* (Cart. de Préaux)⁸², et nous venons de voir *sincera* dans le *Registre des visites pastorales* d'Eudes Rigaut.

A la fin du XVI^e siècle, "Les habitants de Paris, de Brie et de la haute Normandie, qui est confine tant à l'Isle de France, qu'à la Picardie et au pays Chartrain appellent *sidre*, tout breuvage fais de ius de pommes ou de poires, separement ou en confus. Mais en Costentin, et au reste de la basse Normandie, on nomme proprement *Sidre*, celui qui est fait de suc de pommes"⁸³.

Au début du XVII^e siècle, on connaissait l'étymologie du mot : Nicot (1621) donne l'étymologie exacte de *sidre* "*sissera ainsi l'appellent & l'escrivent les Hébreux, toutesfois communément on escrit sicera*". Sous "*cidre*" il renvoie à "*sidre*", "*pommé*", *vinum malinum*, *sicera malina*. La graphie "*si-*"

dre" se retrouve chez Furetière (1690), et l'initiale fluctuera entre c et s jusqu'à la fin du XVIII^e siècle⁸⁴.

C'est dans la Vallée d'Auge, en basse-Normandie, qu'apparaît le cidre.

Vers 1100, cette boisson possède une réelle importance commerciale puisque le comte de Mortain donnait aux chanoines de Saint-Evrout (monastère fondé au VI^e siècle) la dîme du cidre de Barneville; on en payait également la dîme dans les paroisses d'Annebaut-en-Auge et de Saint Pair près de Toarn et il figure sur les tarifs de prévôtés de Caen et de Pont-Audemer⁸⁵. Le cidre était, à la fin du XII^e siècle, l'une des principales productions de cette région comme le prouvent les vers de Guillaume le Breton (1165-après 1226), conseiller de Philippe Auguste, à qui il dédia sa *Philippide* et dont sont tirés ces vers :

*Non tot in autumnu rubet Algia tempore pomis
Unde liquare solet siceram sibi Neustria gratam*

Cette vallée, petit pays de l'ancienne basse-Normandie, est restée longtemps célèbre pour son cidre.

La haute Normandie, les villes de Caen, de Rouen ont longtemps dépendu de la basse Normandie pour leur approvisionnement en cidre. A la fin du XIV^e siècle, les religieux de Baubec achetaient des quantités considérables de cidre au pays de Bray⁸⁶. Au milieu du XV^e siècle encore, la haute Normandie s'approvisionnait en basse Normandie et en Bretagne. A partir de 1470, Dieppe reçoit annuellement jusqu'à 200 et 300 pièces de cidre⁸⁷. Ce fut seulement à la fin du Moyen Age que l'usage du cidre se répandit dans ces régions et, vers 1540, que s'établit dans le Pays de Caux la culture du pommier à cidre⁸⁸; on trouve la mention d'un pressoir à cidre à Sigt en 1480⁸⁹.

Au XVIII^e siècle la culture des pommiers à cidre s'étend du pays de Bray à la Picardie⁹⁰. Par ailleurs le développement du cidre à l'extérieur de la Normandie paraît avoir été lié aux famines c'est à dire à l'abandon de la bière, consommatrice de céréales.

De nouvelles pommes

Il semble qu'avec le terme nouveau soient arrivées de nouvelles variétés de pommes et peut-être même une technique nouvelle.

Le cidre est un vin fait de pommes concassées puis pressées dont on obtient un jus qu'on laisse fermenter. Plus sucré que le vin, ce jus tourne plus vite en vinaigre, c'est pourquoi il se conserve moins longtemps. Un bon cidre s'obtient de pommes à la fois assez sucrées et un peu acides. Il y a presque autant de sortes de cidre que de clones de pommiers.

Nous avons vu l'ancienneté du *pomatium*. Les *Lois Saliques* (V-VIIe siècles) parlent déjà de plants de pommiers⁹¹. Et l'on peut supposer qu'à ces époques (Ve-Xe siècles), le *pomatium*, tiré de pommes sauvages, était de qualité très inférieure puisque les saints en buvaient pour se mortifier. Saint Guingaloe ne buvait aucune boisson qui fût plus amère que "celle faite de pommes sauvages"⁹². On ne le fabriquait que dans les quelques régions de France où le vin était cher ou mauvais : les moines de Saint Ouen (à Rouen) possédaient dans plusieurs de leurs domaines des rentes de pommes des bois⁹³. Le *succus pomis* ne devait pas être encore bien fameux à la fin du XIe siècle puisque Raoul Tortaire, moine et poète bourguignon, mort en 1113, étant entré dans un cabaret de Bayeux pour y boire du vin, se vit présenter du cidre si détestable qu'il crût qu'on avait voulu l'empoisonner⁹⁴.

Pourtant l'on connaissait plusieurs variétés de pommes; Charlemagne, dès l'an 800, ordonne qu'on en cultive, dans ses propriétés, plusieurs variétés dont il donne les noms : *gormaringa*, *geroldonga*, *crevedella*, *spirauca*, *dulcia*, *acriores*, *omnia servatoria*⁹⁵. Nous n'en connaissons pas l'équivalent actuel. Les deux premiers termes sont à l'évidence d'origine germanique.

Des pommeraies existaient; en 862, quand les Normands font irruption en Neustrie, ils saccagent l'abbaye bénédictine de Saint Wandrille (ou Fontenelle) qui possédait de grandes allées de pommiers⁹⁶.

Mais un changement assez radical se produit vers la fin du XIe siècle. C'est qu'en basse Normandie, dans la Vallée d'Auge, il est question, pour la première fois dans les textes de cette époque et du début du XIIe siècle, de cidre de qualité⁹⁷.

C'est donc dans cette région où, jusqu'au XIe siècle, l'on ne buvait presque exclusivement que de la cervoise⁹⁸, qu'apparaît, en même temps que

de nouvelles pommes, le "sidre" du langage parlé et le *sicera* des textes savants.

Pourquoi le cidre s'est-il développé à partir de la fin du XI^e siècle dans cette vallée d'Auge où l'on buvait auparavant de la cervoise et du mauvais *potatium* ?

L'abbé Rozier (1795), proche des Encyclopédistes, nous fournit d'intéressants éléments de réponse. Il signale⁹⁹ qu'au XI^e siècle des greffes (greffons ou jeunes plants greffés) de bons pommiers à cidre furent apportées du nord de l'Espagne (Asturies, Biscaye). Autrement dit, on peut avancer qu'au XI^e siècle apparurent en Normandie, les pommiers à cidre, la boisson de bonne qualité faite du jus de leur pommes, aussi bien que le terme "cidre" la désignant. Ces importations durèrent longtemps puisqu'au XVI^e siècle, on importait encore dans le Cotentin des greffes de pommier de la Biscaye¹⁰⁰.

Chevalier cite cinq clones importés de Biscaye à cette époque :

- La *Marin-Onfroy*, du nom d'un gentilhomme du Bessin, seigneur de Saint Laurent-sur-Mer, qui l'apporta de Biscaye sur ses terres. Ce serait, selon Truelle, la *Macasgorriya* des Basques. Encore aujourd'hui, on la trouve partout en Normandie; pourtant elle dépérit, probablement à cause de son ancienneté.

- La *Véret* ou *Doux-Véret* (on prononce *doux-vré*). C'est l'*Argile Blanche* ou *Argile Barbarie blanche*. D'après Emile Travers, elle a aussi été importée de Biscaye par le même seigneur Marin Onfroy dans son domaine de Véret.

- L'*Epicé* ou le *picey*, introduite d'Espagne à Morsalines près Saint-Waast-la Hougue, par Guillaume Dursus, donne le meilleur de tous les cidres (de Gouberville). C'est la *Belle-fille* ou *Petit-dame-lot*, donnant le roi des cidres pour la bouteille (Lecoeur).

- La *Barbarie de Biscaye*, introduite au XVI^e siècle dans le Cotentin par le même Dursus, selon Jacques de Cahaïgues, s'est répandue dans toute la Normandie et la Bretagne et est probablement à l'origine des diverses pommes dites *Barbarie* ou *Barberiot*.

- C'est au même gentilhomme que l'on doit l'introduction de la *Greffe de Monsieur* ou *Greffe de Monsieur de Lestre* qu'il ne faut pas confondre avec la *Pomme de Lestre* du Limousin et de Dordogne où cette dernière est aujourd'hui cultivée comme bonne pomme à cidre¹⁰¹.

- On connaissait une sixième variété, semble-t-il beaucoup plus ancien-

ne, la *Biscayt*, nom d'un clone de pommier à cidre que l'on trouvait au XVIII^e siècle dans plusieurs cantons de Basse-Normandie¹⁰². Cette variété existe toujours sous le nom de *bisquet*, *bisquette*, répandue dans les limites des départements de l'Eure et du Calvados, principalement dans les environs de Cormeilles¹⁰³. Le nom rappelle celui de *Vizcaya*, *vizcaína*, et pourrait signaler l'origine géographique du clone.

Au XII^e siècle le terme et le produit passent de France en Angleterre

1109-1140 : *sizre* est dans le *Psautier de Cambridge* écrit par le moine Eadwin. Puis *sithere* (Shoreman, 1315), *sidre* (1398, in Trevisa *Barth. de P. R. XIX LIII*, 1495) attestent une influence du français; plus tard apparaît la prononciation anglaise *sider* (Bacon 1626, *New Atlas*), *sydar* (Bayle 1663 *Useful Experime. Philos. II* 175), enfin *cyder*, *cider* (Philipps 1708)¹⁰⁴.

On remarquera que l'Angleterre, sans tradition de vin de pommes et ignorant le *pomatium*, découvre, dès la conquête normande (1066) le "sidre" que les Normands y importèrent. En effet, Guillaume, duc de Normandie, dit le "Conquérant" après la bataille d'Hastings, se fixe dans le pays avec ses compagnons d'armes à qui il donna tous les offices et bénéfices des Anglais; "il distribua toutes les terres des occis à ceux qui l'avaient aidé en la conquête"¹⁰⁵. On peut penser que ces seigneurs et soldats, habitués au cidre, importèrent des plants et diffusèrent la technique. Selon Hogg, on désigne plusieurs variétés anciennes de pommiers de Grande Bretagne sous le nom de "Norman's"¹⁰⁶.

Le mérite de cette importation revient tout autant à quelques unes de ces abbayes normandes qui possédaient de vastes domaines dans ce pays. Au début du XIV^e siècle, les moines de l'abbaye de Montebourg pressuraient d'assez notables quantités de pommes dans leur manoir d'Axmouth¹⁰⁷. Le haut-clergé était également normand, depuis le début de la conquête¹⁰⁸ et il est intéressant de noter que dès 1256, l'évêque de Salisbury ordonna, dans son diocèse, de payer la dîme du cidre¹⁰⁹.

Au cours de la guerre de Cent Ans et probablement encore après, de nombreuses sortes de pommiers à cidre de Normandie ont été introduites en Angleterre.

A la même époque, l'Italie du sud connaît le cidre

Aujourd'hui, dans les Apennins de Calabre, entre Catanzaro et Mileto, on boit du cidre, *vinu'e puma* "bianco e frizante"¹¹⁰. C'est ce que découvrit l'archéologue François Lenormant vers 1880, quand on lui servit, dans une *locanda* de Mileto, un cidre à "la fraîcheur aigrette, exquise sous le climat de feu" et qui le surprit fort car il savait que cette boisson est étrangère à l'Italie et qu'elle n'y est pas appréciée; ses recherches l'amènèrent à comprendre son introduction.

Dans cette région, le pommier est cultivé pour la fabrication du cidre et cette culture a très probablement été introduite par les Normands de Sicile après qu'ils eurent conquis la Calabre vers 1130. Robert de Grentemesnil, premier abbé de la Trinità de Mileto, beau-frère du comte Roger, venait de l'Abbaye de Saint-Evrout-en-Ouche (Orne), où l'on pratiquait dès le XI^e siècle la fabrication du cidre comme nous l'avons vu plus haut¹¹¹, il est donc tout naturel que lui ou ses compagnons aient essayé, et cela a réussi, cette culture et la fabrication de la boisson. Nous avons vu ce même rôle joué en Angleterre par les seigneurs et les religieux.

Sidra est également présent aujourd'hui dans le nord de l'Italie.

L'apparition du cidre en Normandie atteste des relations anciennes avec le nord de l'Espagne

Nous avons évoqué le rôle qu'ont joué les seigneurs et les moines normands dans l'importation de pommiers à cidre en Angleterre.

Mais l'étape précédente est celle des relations entre l'Espagne du nord et la Normandie. Qu'est-ce qui rapprochait ces deux régions ?

Remarquons d'abord la similitude des paysages à prés couverts de pommiers et de vaches engendrée par la similitude du climat atlantique humide et doux tout au long de l'année avec peu d'écart de température entre l'hiver et l'été.

Les relations furent, entre ces deux régions, sociales et commerciales.

Basques et Normands se connaissaient depuis fort longtemps

En effet, les Normands, seuls pêcheurs à la baleine connus en Europe jusqu'au X^e siècle, véritables aventuriers de la mer, allaient pêcher, dès le IX^e siècle, dans le golfe de Gascogne, la baleine biscayenne (*Balaena biscayensis*) qui venait hiverner dans cette zone. Leurs passages saisonniers n'étaient pas que maléfiques razzias sur les côtes et dans les vallées. Ce sont eux qui apprirent aux agriculteurs de la côte cantabre la pêche à la baleine au harpon¹¹². Et l'on ne peut s'empêcher de penser que, lors de leur séjour sur ces côtes, ils surent faire la différence entre le médiocre *pomatium* normand et la *sidra* cantabrique.

Ce sont donc eux, presque assurément, qui, les premiers, firent connaître le cidre et son nom en Normandie. Quel fut ensuite leur rôle? il est difficile de dire si ces pêcheurs firent plus que rapporter quelques barriques de bon cidre puisqu'ils n'étaient encore ni agriculteurs ni arboriculteurs.

Plus tard, des relations existèrent également entre Basques et Anglais; la pauvreté du sol et la densité de la population au Moyen Age ont poussé en nombre les cadets de la zone pyrénéenne, comme de toute l'Aquitaine du reste, à s'enrôler sous la bannière d'un seigneur ou d'un roi; en 1282, un corps de Basques figurait dans l'armée anglo-normande qui conquiert le Pays de Galles¹¹³.

Le commerce avec les Juifs du nord de l'Espagne¹¹⁴

Pendant tout le Moyen-Age la fréquence des relations entre l'Espagne du nord et la Normandie concerne de nombreuses marchandises : teintures, laine et fer approvisionnaient les industries rouennaises de fabriques de tissus; fruits et épices pourvoyaient aux besoins de la bourgeoisie gourmande. On expédia pendant longtemps du cidre de Bayonne à Rouen¹¹⁵.

A cette occasion on peut se demander si les Juifs ont joué un rôle et consommaient du cidre. En principe dans les cérémonies de *Qiddush* et *Havdalah*¹¹⁶, lors du Sabbat et des fêtes, seul le vin "le produit de la vigne" est autorisé. Cependant dans les régions où la bière est la boisson nationale, elle peut être un substitut pour *havdalah*¹¹⁷. En temps ordinaire ils peuvent

boire toute autre boisson alcoolisée et dans les régions à pommes, comme l'étaient le León et les régions cantabriques, ils pouvaient boire du cidre.

Par ailleurs, les pommes, tout à la fois fruit et parfum, étaient largement cultivées dans la Palestine des premiers siècles; "leur arôme évoquait une prière intense". La littérature rabbinique fait référence à la pomme et au pommier, à ses caractéristiques, à la saison de maturité des fruits, aux arbres que l'on pouvait greffer¹¹⁸, et fait connaître les préparations de sauce aux pommes, le vin de pommes. etc.¹¹⁹. Ce dernier, *yain tappuhim*, est cité dans des textes du IV^e siècle, avec le miel et les dattes¹²⁰. Il faisait partie du trésor du roi et était objet de commerce maritime¹²¹.

Par contre le terme *shekhar*, dans les Targumin et les Talmudin de Jérusalem et de Babylone (IV^e - V^e s.), représente, soit une bière de datte ou d'orge¹²², soit, par opposition à *yain* qui est un vin pur, une boisson alcoolisée composée : bière de datte dans laquelle on a mis une décoction d'orge¹²³. Cette 'impureté' explique peut-être que ces textes interdisent de prononcer la sanctification (*qiddush*) sur le *shekhar*.

On peut cependant penser que les Juifs vivant dans le nord-ouest de l'Espagne buvaient du cidre, qu'ils en faisaient le commerce, bien qu'on ne sache comment ils le nommaient. En Espagne, à la différence de la France, les Juifs cultivaient la terre, possédaient des vignes et faisaient commerce de vin; ils pouvaient aussi bien avoir des pommeraies et fabriquer leur cidre.

En France, au XIII^e siècle, la mention de *siudre* dans le *Livre des Juifs* de Rouen est un indice de commerce, comme nous l'avons vu plus haut. Il y avait, dans cette ville, une importante communauté juive qui fut persécutée par Richard, duc de Normandie, vers 1000-1026. Lors de la conquête de l'Angleterre, en 1066, nombreux furent ceux qui émigrèrent dans ce pays, attirés par Guillaume le Conquérant qui les protégeaient¹²⁴.

Pendant le court règne des comtes d'Evreux sur la Navarre, il y eut de nombreux rapports entre la Navarre et la Normandie où les Juifs avaient un rôle important. En 1363, Gento Benayon, juif de Viana (près de Pampelune), fut envoyé avec sa famille en Normandie par Charles II pour remettre une somme d'argent au soldat Gui Quieret. Salomon de Ablitas, administrateur des propriétés navarraises de l'abbé de Fécamp, voyage à la même époque en Normandie pour, lui-aussi, remettre de l'argent à un gentilhomme normand. Les voyages se faisaient par mer de Bayonne à Cherbourg¹²⁵.

Les monastères

Les Bénédictins (de St Séver, de Jumièges en Normandie), le premier ordre à fonder des monastères dans tous les pays de la Chrétienté romaine, furent des religieux qui mêlaient aux exercices de piété, aux travaux littéraires et à l'enseignement, la culture des terres. Ils ont joué un rôle majeur dans la diffusion, l'amélioration et l'acclimatation des pommes mais aussi de nombreuses autres plantes, dans l'importation de greffes et leur diffusion vers l'Angleterre et vers la Calabre (abbaye de Mileto).

Un autre Saint Séver, dans les Landes près de Mont de Marsan, également Abbaye de Bénédictins fut créée à la fin du X^e siècle sur le tombeau du Saint martyrisé par les Vandales cinq siècles auparavant. Il est fort probable que ces monastères avaient des relations avec ceux de Normandie.

Comme nous venons de le voir, l'abbé de Fécamp possédait en Navarre des propriétés gérées par un juif, Simon de Ablitas.

Les rois et les grands seigneurs

Eux aussi participèrent vraisemblablement activement à cette diffusion. Ainsi les comtes d'Evreux qui furent, le temps de deux règnes, rois de Navarre de 1328 à 1378¹²⁶, et dont les domaines s'étendaient sur les deux versants des Pyrénées¹²⁷ et comprenaient le Pays Basque actuel français et la Navarre espagnole, possédaient de grands domaines en Normandie. L'on sait qu'à cette époque chaque seigneur entretenait des jardins avec des jardiniers soucieux d'acclimater des espèces ou variétés nouvelles et améliorées, entre autres, par la greffe.

Au XVI^e siècle, en Normandie, il est remarquable que chaque hôte possédait souvent plusieurs variétés de pommes à cidre; Julien le Paulmier cite au chapitre des variétés de pommes le nom de quelques quarante seigneurs et châtelains du pays d'Auge et de Cotentin qui s'enorgueillissent chacun d'une ou plusieurs variétés de pommes à cidre : chez le Baron de Coulouze, près de Vire (Auge), par exemple, on trouve "la doux-martin"; le sieur du Brueil en Auge près de Pontlesvesque cultive "la renouvellet", le Sieur de Montagu des Bois à trois lieus de Constance possède un verger de

“doux auvesques”, le Sieur de Vatteville en Auge, le Sieur de Soquence près de Sainte Barbe en Auge. Cette situation et cette attitude est toujours d’actualité et chacun fait encore son crû de cidre en Normandie.

Cette soif d’amélioration est notable dès le XI^e siècle quand la tradition attribue au duc Richard de Normandie le fait d’avoir introduit une variété supérieure à celle que l’on connaissait auparavant à qui il a laissé son nom¹²⁸.

Le concassage des pommes pose problème

Nous n’avons pas d’attestation archéologique des techniques d’obtention du cidre au XI^e siècle en Normandie, et ne pouvons dire si l’origine des techniques de fabrication est la même que celle du mot et des pommes; en un mot nous ne savons pas si tous trois sont arrivés en même temps venant d’un même lieu.

En effet, le concasseur attesté depuis le XVI^e siècle est un concasseur du type de celui qui est utilisé dans le sud de la France et en Méditerranée pour les olives¹²⁹. C’est ce qu’écrit Olivier de Serre¹³⁰ en 1600, sans précision de lieu et, un siècle et demi plus tard, pour la Normandie, l’auteur de *La Nouvelle Maison rustique*¹³¹. L’obtention du jus se fait en deux processus, concassage puis pressage, et nécessite deux instruments, comme pour les olives : “Dans une auge de bois circulaire et évasée, on écrase les fruits sous une meule roulante qu’un bâton passé dans son axe tient attachée à un pivot mobile placé au centre de l’auge”¹³². Puis on porte sous la presse le marc des pommes pour en exprimer le jus.

Julien le Paulmier (1588) décrit avec précision l’auge qu’il appelle pressoir et dans lequel sont concassées les pommes : “Le pressoir a une ou deux meules de bois¹³³, lesquelles se tournent en rond, par bœufs ou chevaux, dans une auge de 50 ou 60 pieds de tout en rond, ou viron, d’un pied de large par bas, et d’un pied et demy par haut, les costez de laquelle ont en hauteur pied et demy. On fait tomber du grenier, qui est ordinairement sur le pressoir, quantité de pommes dans le rond que ceste auge environne, par un trou qui est au plancher, audroit dudit rond, duquel on en met en l’auge, avec une pelle, ou autrement, telle quantité que les meules en peuvent commodément piler à la fois, remuant à chasque tour des meules, et rejetant sous icelles, ce

qu'elles n'attoucheroient assez, afin que tout soit exactement pillé¹³⁴. En Espagne, aujourd'hui, pour fabriquer la *sidra*, l'outil est le même : on concasse (*majar*) les pommes dans une auge¹³⁵ puis on met en presse pour que le jus s'écoule¹³⁶.

Or traditionnellement, en Asturie et dans la province basque du Guipúzcoa, le concassage se fait à la main (jusqu'au début du XX^{ème} siècle), il n'y a pas de meule à concasser; on concasse (*triturar*) avec une masse (*maza*) ou une dame (*pisón*) les pommes étalées sur le plancher du pressoir (*laga*, c'est en fait une auge ou un bassin) qui a une très grande surface; quatre à six hommes, pieds nus, en file et munis chacun d'une masse, concassent (*majar*) les pommes agissant sur les ordres d'un chef. La dame est un morceau de bois, fort et court, en forme de cône tronqué, dans lequel s'enfonce une tige qui sert de manche. On pressait ensuite la pulpe (*pulpa*) dans des presses à madrier (*pressa de viga*), identiques à celles utilisées pour extraire l'huile des olives; elles ont aujourd'hui presque disparu¹³⁷. En Asturie, on concassait les pommes dans un récipient fait d'une pièce d'orme creusée en sorte que la cavité intérieure soit ronde. On utilisait des masses faites de bois très dur et pourvues d'un manche. On pressait ensuite les fruits dans des presses à vis (*tornillo*) fixe et écrou (*tuerco*) mobile, la vis n'agissant pas directement sur la pulpe mais à l'extrémité d'une poutre de chêne ce qui augmentait considérablement la pression¹³⁸.

Trois siècles plus tôt, Julien le Paulmier en fut le spectateur critique :

“La manière vulgaire de le faire en Biscaye est encores fort rude, car les uns concassent les pommes seulement, puis les mettent dans un vaisseau, avec bonne quantité d'eau, laquelle ayant prins quelque force et vertu des pommes concassées, & s'estant purifiée par ebullition, ils l'appellent pommade, & en boyuent. Les uns froissent seulement les pommes à petits coups de maillet, puis les mettent entières au vaisseau, avec force eau. Les autres en tirent le jus, & avec grande quantité deau le mettent aux vaisseaux, pour se cuire et purifier. Les plus advisez le font comme en deçà [comme décrit chez nous], et de là en a apporté ceste année bonne quantité par la mer à Constance [?], & autres lieux maritimes circonvoisins” (p. 37v).

Les techniques de concassage décrites pour la fabrication du cidre en Normandie au XVI^{ème} siècle sont celles empruntées au concassage des olives de Méditerranée. Rien ne permet de dire que l'outil fut emprunté au XI^{ème}

siècle. Rien n'empêche non plus de dire que l'on concassait les pommes comme on le faisait dans les Asturies, dans une auge, à la main. L'outil, plus simple, est beaucoup moins coûteux.

Les Espagnols du nord-ouest ont emprunté *sicera*, terme du latin ecclésiastique, pour désigner leur boisson alcoolisée à base de pommes¹³⁹. Il est fort probable également que ce soit les Juifs, très présents dans le royaume asturo-léonès, qui aient utilisé le terme et l'aient transmis aux Chrétiens de cette région; la question reste ouverte, elle est phonétiquement possible et culturellement vraisemblable mais on n'a, pour l'instant, pas trouvé de sources attestant l'usage de cette boisson dans cette culture.

Au XI^e siècle, les Normands transportèrent des régions maritimes du nord-ouest de l'Espagne (Asturies, Santander, Biscaye) au Pays d'Auge, la boisson avec son nom et probablement des clones de nouveaux pommiers. C'est à partir de cette petite région au sud de l'embouchure de la Seine que le cidre s'est diffusé en Angleterre, Picardie, Bretagne et dans le nord de la France. Plus tard, au XIX^e siècle, le cidre atteindra le reste de l'Europe tempérée et l'Amérique du nord.

NOTES

1. - Haudricourt, 1943 : 107. Le hongrois a emprunté au turc le nom de la pomme *alma*, et le cidre est *almabor*. Le suffixe *bor* représente *bûza*, terme bien connu pour désigner une boisson alcoolisée. Les phonèmes r et z sont, dans certains dialectes turcs, interchangeables.
2. - Haudricourt, op. cit. : 107.

3. - Bien qu'il ait peut-être été amené involontairement par l'homme (Haudricourt, op. cit. : 106).
4. - Haudricourt, op. cit. : 48.
5. - Selon Ch. Joret, le pommier était cultivé dans la vallée du Nil dès la XIXe dynastie; il y était venu de Syrie.
6. - Haudricourt, op. cit. : 31.
7. - Guinea, 1957 : 13.
8. - ce qu'exprime le proverbe espagnol : 'el manzano dura lo que su amo', (le pommier dure la vie de son maître) ce qui sous entend que son maître l'a planté quand il était jeune (Guinea id.).
9. - Dans les Archives de la Seine Inférieure concernant le haut-Moyen Age, il y a de nombreux documents où sont consignés les droits à prendre et arracher en forêt des arbres portant fruits pour les planter dans les jardins (Robillard de Beaurepaire, 1865 : 60 sq). En 1486, l'archevêque de Rouen fit planter dans les jardins de son manoir de Deville 71 entes; c'étaient des "bâtards" pris en forêt à l'âge de deux ans qui furent 'entés' greffés. (id, 81).
10. - André, 1956, *Lexique*, s. v.
11. - p. 31-34. La reinette douce (seule variété de reinette utilisée à cela) fournissait un cidre léger, assez bon et agréable (Odolant Desnos, d'Alençon en 1829 in Leroy, IV : 664).
12. - Le terme latin *poma* signifie 'fruit' et ce n'est qu'en bas-latin de France qu'il a désigné la pomme, latin *malus*.

13. - Pline , *Hist. Nat.*, XIV, 103 : "*Vinum fit...e piris et malorum omnibus generibus*".
14. - André, *Lexique* et Pline XV 49 à 52
15. - Pline, XV, 109
16. - 'Vin de poires et vin et vinaigre de pommes'.
17. - III, 25, éd et trad. Nisard , 571-572
18. - Or. 20,3,11, d'après Diosc. 5,22 : il ignorait la vraie nature de cette boisson et a mal interprété le terme, qui est grec et désignait une boisson d'eau et de miel où ont macéré des coings, in André 1981, 174 n.173.
19. - Oudin, César, (1607) 1968. Cf Corominas-Pascual, s. v. "poma".
20. - Le dictionnaire de Corominas et Pascual s.v. *pomo* souligne que *poma* subsiste dans les régions nord et nord-ouest du domaine castillan avec le sens de pomme (esp. *manzana*). Ce dictionnaire ne signale aucun dérivé de *pomo*.
21. - Chronique de Frédégaire, *Vita Colombani*, n32, in Girardin , 1844 : 79.
22. - La cervoise resta longtemps une bière sans houblon, plante dont l'usage ne se généralisa qu'à la fin du Moyen Age.
23. - *Monumenta Germaniæ. Capitularia Regum Francorum*, t. 1 : 87.
24. - Ce nom vient de *Salvador*, l'un des vaisseaux de l'Invincible Armada de Philippe II qui échoua sur ces rochers calcaires en 1588.

25. - in Delisle, 471 n. 2
26. - in Delisle, 476 et n. 33.
27. - Sylvius, 1544 *Régime de santé pour les pauvres*, 1546 *Conseil très utile contre la Famine*, in Dupère, L'alimentation des pauvres selon Sylvius, 1982, p. 52,53. Par contre, dans les textes écrits en Normandie à la même époque, le latin *sicera* désigne le cidre.
28. - roman de Gérard de Roussillon : 'Donne-leur un repas avec du pommé de sa confection et du pain d'avoine'. in Raynouard, 1842 s. v. pomat et pomada.
29. - dans Eluc. de las propr. '...abondante en pommes dont ils font du pommé'. id.
30. - Raynouard, 1842 s. v. pomat et pomada.
31. - Lefèbvre, 205.
32. - Julien le Paulmier, trad Cahaignes, 1589.
33. - Rolland cite pour cette plante *sidré*, dans l'ouest du Lot et Garonne, *séré* à Aucun (Hautes Pyrénées); *siuré*, dans le Lauragais, désigne aussi l'euphorbe et *mar-siuré* l'euphorbe de Mars (vol.1 : 78).
34. - Simin Palay, 1980.
35. - p.217
36. - ou Guénolé, moine breton, fondateur et premier abbé de Landévennec. Il vécut entre le V^e et le VIII^e siècle (R. Aubert, 1988, *Dict. d'Hist. et de Géog. ecclésiastique*. t. 22. Paris, Letouzey).

37. - Pluquet, in Delisle 472 n. 5.
38. - *Etymologiae*, livre XX, 3. 13. 'C'est toute boisson qui, outre le vin, peut enivrer; son nom, bien qu'il soit hébreu, est cependant utilisé en latin, parce que [cette boisson] est fabriquée à partir du jus obtenu de céréales ou de fruits, ou bien c'est une liqueur exprimée des fruits du palmier, et le jus est épaissi quand on fait cuire les fruits, de même que le suc est filtré; cette boisson se nomme *sicera*.'
39. - selon Zimmern, 1917 *Akkadische Fremdwörter* in Leslau, 1987.
40. - Deut. 14.26, 29.5, Jug. 13.4,7,14, Prov. 31.6, Luc 1.15.
41. - Néhémie 13.15, Job 24.11. Le pressoir à vin servit curieusement une fois à battre les blés, pour les soustraire aux envahisseurs madianites (Jug. 6.11).
42. - Moldenke, 113.
43. - Dans une traduction espagnole en Amérique latine, on traduit franchement par *sidra* (éd. Sociedades Biblicas en América latina, 1960 : 254, in Grosu 1974).
44. - Nomb. 6.3
45. - trad. depuis IIIe à la fin du Ier s. avant J. C.
46. - c'est la Vulgate adoptée comme canonique par le Concile de Trente (1545-1563).
47. - Rodriguez Fernandez 1983 : 694. L'authenticité du document, selon RF, n'est pas certaine.
48. - V. plus haut.

49. - Archives de la Cathédrale de León, 56, 58,80,104 et 107, in Sanchez Albornoz, 45 n. 56.
50. - Rodriguez Fernandez 1983 : 695.
La question reste ouverte d'une éventuelle transmission du terme par les Juifs aux Chrétiens, dans cette région du nord-ouest de l'Espagne; elle est phonétiquement possible et culturellement vraisemblable mais on n'a, pour l'instant, pas trouvé de sources attestant l'usage de cette boisson dans cette culture.
51. - S. Dom., 55b mss H & V. in Corominas-Pascual, 1984-86. Le poète est originaire de Berceo, près de Calahorra, dans le nord-est de la Vieille Castille, où il a pu connaître le cidre.
52. - Corominas-Pascual, 1984-86, s. v..
53. - Chap. XXIV; elles furent rédigées entre 1256-1263
54. - S. Dom., 55b mss E, in Corominas-Pascual, 1984-86.
55. - Corominas-Pascual, 1984-86, s. v..
56. - Rodriguez Fernandez 1983 : 693.
57. - Sanchez Albornoz, 45 n. 56.
58. - Laffitte, in Lefèbvre, 200
59. - 'Tout homme qui a du pain ou du cidre à vendre, qu'il le vende' (Corominas-Pascual s. v.).
60. - Lefèbvre, op. cit., p. 213 : carte montrant la ligne de faite des Pyrénées Atlantiques orientales et la limite méridionale des pommeraies.

61. - in Rodriguez Fernandez 1983 : 702.
62. - H. Barckhausen, 1901, *De Blaye à Saint Jacques de Compostelle en 1466*. Bordeaux, in Lefebvre, p. 200.
63. - Lefebvre, op. cit., p. 217.
64. - Lafitte, in Garreras y Francisco Gandi, sd (c. 1925), *Geografia general del Pais Vasco-Navarro*, in Lefebvre, 200.
65. - Andrés, 1991 : 191.
66. - *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, s. v. sidra, p. 1436.
67. - *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, s. v. sidra, p. 1438.
68. - Ce terme de la Bible grecque et latine transcrit le terme hébreu *sekhar*. Voir plus loin l'évolution étymologique.
69. - Il correspond au verset 13 du psaume LXIX de la Bible.
70. - éd F. Michel, 1876, *Le livre des Psaumes*, Paris, imp. nat. p. 118.
"Ceux qui sont assis à la porte jasant sur moi et tout en buvant des liqueurs fortes se moquent de moi dans leurs chansons."
71. - Nous nous sommes trouvée devant un cas semblable avec le terme persan *kashk* (fromage de babeurre ou de petit lait séché), attesté dans un texte arménien du VI^e s., puis un texte d'arabe andalou du IX^e s. , et n'apparaissant qu'à la fin du XI^e s. dans un texte persan (Aubaile-Sallenave, 1993).
72. - BN fds fr 19166, étudié par W. R. Ashford, 1933.

73. - Il est intéressant de noter que cervoise remplace cidre dans deux manuscrits complets: BN fds fr. 24429, de la fin du XIII^e s. et Vatican Regina 1682 de la première moitié du XIV^e s., les deux rédigés en français central avec une légère modernisation du texte, selon Ashford, 1933.
74. - Sion, op. cit., 153.
75. - Lebel, op. cit..
76. - fol. 259 r, in Du Cange. 'ils n'ont pas d'autres provisions et bien évidemment ni vin, ni *siceram* c'est à dire *sidre*, ni viandes'.
77. fol. 90 v, in Du Cange. Cf *sincera* des actes notariaux asturiens de 1143. 'Les provisions sont, si possible, du froment, de l'avoine, des viandes, du vin, de la cervoise et du cidre'.
78. - 1289-1316. in de Fréville, 1857, I : 301.
79. - de Fréville, 1857, II : 97.
80. - Dans ce même texte on trouve "servoise", "chendre" pour cendre et "chent" pour 'cent'. de Fréville, op. cit., II : 226.
81. - Lebel, op. cit.
82. - Delisle, op. cit. p.474.
83. - Le Paulmier, Cahaigues trad 1589, 33 r.
84. - Pour expliquer le mot cidre avec un c, Paul Lebel suppose un second terme *cisera* qui a pu se développer ultérieurement en France. *Sicera* aurait été "accidentellement" transformé en *cisera*.. Le terme est attesté dans le cartulaire de Jumièges : "*de qualibet pipa cisaræ, cervisiæ* (Rymer), *occasione...ciserarum, cervisiarum*" (in Du Cange s v *cisera*).

**Cis'ra* serait à l'origine, toujours selon Paul Lebel, de notre fr. cidre et des variantes dialectales anciennes *cistre* du normand, picard *chistre*, breton *chistre*, *sistre*. Au XV^e siècle *citre* (le bourguignon Olivier de la Marche), moyen breton *citre* 1466 (Lagadeux, Cathol.), *citre* 1598 (arch. de Bailleul), picard moderne *chitre* (Boulogne), *chite* (Gondécourt, près de Lille), auxerrois *citre* etc.

En fait peut-on dire que deux mots se sont développées indépendamment et côte à côte, pour ainsi dire, pour exprimer exactement la même chose : cydre, Rouen 1392, sydre, Orne 1398, car Rouen recevait son cidre de l'Orne précisément. N'est ce pas plutôt une graphie fluctuante et d'autant plus que le *c* et le *s* se prononçaient en initiale de la même façon.

85. - Grand Larousse 1868 s. v.
86. - Grand Larousse 1868 s. v.
87. - Mollat, 321 n. 269.
88. - selon Le Paulmier, 1588.
89. - Grand Larousse 1868 s. v.
90. - O. de Serre, 217.
91. - Bois p. 96.
92. - *ex succis malorum agrestium condiri posset*, in Delisle, 472 n. 3. C'est aussi par pénitence que l'on servait du poiré (*piratium*, *piracium*) sur la table de Sainte Radegonde (528-587) dans son monastère près de Poitiers (selon Fortunat, col. 504-506) comme sur celle de Sainte Ségolène (Chevalier 1921, 180).
93. - Sion, 152.

94. - Pluquet, in Delisle 472 n. 5.
95. - Capitulaire de *Villis*. parag. 70, p. 91.
96. - Dumoutier, *Neustria Pia*, 143, in Girardin, 1844 ; 73. L'abbaye est à trois kilomètres à l'est de Caudebec, près de la Seine.
97. - Delisle, op. cit.
98. - Le houblon n'était pas encore arrivé et on ne faisait pas encore de la 'bière'. v. note 23.
99. - Malheureusement pour nous, il ne cite pas ses sources.
100. - Julien Le Paulmier, in Chevalier 1920.
101. - Chevalier, 1921 : 179-180.
102. - Rozier, in Sion, 152 n. 3.
103. - Power 1893 II.
104. - in Oxford English Dictionary, s. v. - Un terme un peu à part : *Flip* dans le parler du val de Saire désigne le 'cidre chaud et sucré additionné d'eau de vie' (Lepelley, 80). Le dictionnaire anglais de Chambers cite *flip* : 'boisson chaude de bière et d'alcool adoucie; Moisy cite *flip*, *philippe* 'cidre mêlé à de l'eau de vie et des épices'. Cette boisson ne semble pas très ancienne et le nom de *philippe* est peut-être éclairant et signifierait que le mot est tiré du nom propre Philippe et non de l'anglais *flip*, onomatopée qui désigne toutes sortes d'actions ou de choses rapides et légères, ce qui n'est pas a priori le cas du cidre.
105. - Pendant près de 200 ans le français a été la langue des seigneurs et du haut-clergé, d'origine française, du Moulin, op. cit. : 200.

106. - Chevalier 1921 : 180.
107. - Delisle, op. cit. : 475-6.
108. - Saint Anselme (né à Aoste en 1033), entré à 27 ans à l'Abbaye de Bec, en devient abbé à la mort d'Herluin, en 1078. Le 4 Décembre 1093 il est nommé archevêque de Cantorbery (Fliche 8, 313-314).
109. - Lenormant, 1884 : 384 sq.
110. - Ottavio Cavalcanti, *in littere* (19.11.93) de Vito Teti, professeur à la faculté de Catanzaro.
111. - Lenormant, op. cit. : 384 sq. Le comte Roger d'Hauteville est le futur roi de Sicile.
112. - P. Yturbide, 1918, La pêche des baleines au Pays basque, du XII^e siècle au XVIII^e siècle, *Soc. Bay. Et. Rég.*, p.16, in Lefèbvre, op. cit. : 259.
113. - Lhande, 1910, *L'émigration basque, histoire, économie, psychologie*. Paris, p. 8, in Lefebvre, op. cit. : 286.
114. - Nous n'avons malheureusement pas pu avoir accès ni obtenir des informations précises sur des textes de *guenizah* qui font état d'un commerce très actif, dès le XI^e siècle, entre le nord-ouest de l'Espagne et la Bretagne, la Normandie, commerce qui était en grande partie entre les mains des Juifs.
115. - Sion, op. cit. : 152 n. 3.
116. - *Qiddush* est la 'sanctification', une prière récitée sur la coupe de vin, dans la maison ou la synagogue, pour consacrer le sabbat ou toute fête. *Havdalah* est la bénédiction récitée à la fin du Sabbat et des fêtes pour bien marquer la passage entre le sacré et l'ordinaire. Cette bénédiction

pouvait s'accompagner de quelques gouttes de vin versées sur le sol en tant que bon augure.

117. - *Pes.* 107 a, in *Encyclopædia judaica*, s. v. wine.
118. - voir F. Aubaile-Sallenave, 1994, *La greffe, techniques et lexique*.
119. - v. *Tosefta*, Kil. 1 : 3; Talmud de Jérusalem, Ma'as. 1 : 4, 49a; TJ, Ter. 10 : 2, 47a. in *Encyclopædia judaica*, s. v. apple.
120. - *Berakhot*, 4,2, in *Glossaire de Tosefta*.
121. - *'Avoda Zara* 4,12, in *Glossaire de Tosefta*.
122. - *Pes.* III,1 in Jastrow, 1950 : s. v. *shekhar*.
123. - Jastrow, 1950 : s. v. *shekhar*.
124. - Gross, 1897 : 623.
125. - Leroy 1985 : 103.
126. - En 1328, Philippe le Sage devint roi de Navarre par son mariage avec Jeanne II, reine de Navarre, fille de Louis le Hutin; son fils Charles II le Mauvais lui succède sur le trône de Navarre mais se voit confisquer le comté d'Evreux en 1378 par le roi de France Charles V.
127. - Et ce, jusqu'en 1512, quand Ferdinand le Catholique enlève à Jean d'Albret la Haute-Navarre qui, depuis, est restée à l'Espagne; il lui laissa la partie de la Navarre située au nord des Pyrénées ou Basse-Navarre.
128. - Leclerc, 1927 : 109

129. - cf. la photo de Marchenay en Oct. 1977.
130. - "on les porte sous la meule pour y être écrasés à la façon de l'huile" (1675 : 217)
131. - Les meules sont semblables à "celles dont se servent les faiseurs d'huile" (1767 : 408).
132. - *La Nouvelle Maison rustique*, 1767 p. 408.
133. - "Les meules en bois valent mieux que celles de pierre" selon *La Nouvelle Maison rustique* 1767, p. 408.
134. - p. 33r. Le pressoir, outil de grande taille, était souvent seigneurial; dans la basse Normandie les vilains étaient tenus d'y travailler (Sion, op. cit. : 153).
135. - *ajaraiz, jaraiz*, terme d'origine arabe, désignait un bassin d'eau, puis, dans certains lieux, il a désigné le pressoir.
136. - Alonso de Herrera, 1513 : 225.
137. - *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, s. v. sidra, p. 1435. Comparer avec ce que dit *La Nouvelle Maison rustique*, Au XVIII^e siècle "Ceux qui n'ont point de ces grandes piles à meules tournantes, se servent d'une auge simple dans laquelle ils pilent le fruit à force de bras avec des pilons ou des massues en bois" (p. 408).
138. - *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, s. v. sidra, p. 1437.
139. - Il est encore difficile d'affirmer le rôle des Juifs dans cet emprunt.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRÉ, J., 1981, *L'alimentation et la cuisine à Rome*. Paris, Les Belles Lettres.
- ANDRÉ, J., 1956, *Lexique des termes de botanique en latin*. Paris, Klincksieck.
- ANDRÉS, R. d', 1991, *Diccionariu temáticu asturianu*. Xixón, Alborá.
- ASHFORD, W. R., 1933, *The Conception Nostre Dame of Wace*. Chicago. Chicago press.
- AUBAILE-SALLENAVE, F., 1994, Al-Kishk, the past en present of a complex culinary practice. in Sami Zubaida & Richard Tapper, eds. *Culinary cultures of the Middle East*. London, New York. I.B. Tauris. pp. 105-139.
- AUBAILE-SALLENAVE, F., 1994, La greffe, techniques et lexique in Sanchez García, éd., *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus III*. Granada, CSIC, Escuela de Estudios Arabes, pp. 11-41.
- BOIS, D., 1937, *Les plantes alimentaires chez tous les peuples*. Vol. IV *Les plantes à Boissons*. Paris, Lechevallier.
- Capitulare de Villis* (800) 1868 in *Monumenta Germaniæ. Capitularia Regum Franconum*, Denno ed. t. 1 Hanovre.
- CAHAIGNES, J. de, 1589, *Traité du vin et du Sidre* (trad. de Julien Le Paulmier), Caen. éd Emile Travers, 1896, Rouen et Caen.
- CARO BAROJA, J., 1974, *De la vida rural vasca*. San Sebastian, Txertoa.
- CHAMBERS, E, Dictionary

CHEVALIER, A., 1920, *Sur l'origine des pommiers à cidre cultivés en Normandie et en Bretagne*. Paris. Comptes rendus de l'Académie des Sciences, séance du 13 Septembre . 4 p.

CHEVALIER, A., 1921, Histoires et amélioration des pommiers et spécialement des pommiers à cidre, *RBA*. Paris. pp. 149-215.

COROMINAS J. et J. A. PASCUAL, 1984-1993, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 6 vol.

DAUZAT, DUBOIS et MITTERAND, 1971, *Nouveau dictionnaire étymologique*. Paris, Larousse.

DELISLE, Léopold, 1851, *Etude sur la condition de la classe agricole et l'état de l'Agriculture en Normandie au Moyen Age*. Evreux.

DESNOYERS, J., 1853, Topographie ecclésiastique de la France pendant le Moyen Age et les temps modernes jusqu'en 1790. *Ann. Hist.* XVII.

DUPRE, J., 1982, La diététique et l'alimentation des pauvres selon Sylvius. in J. C. Margolin et R. Sauzet, *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Paris, Maisonneuve.
Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana, 1927. Madrid, Barcelone, Espasa Calpe. 61 vol.

Encyclopedia judaica, 1971-72, Jérusalem, 16 vol.

FLICHE, Augustin, 1940, *La réforme grégorienne et la conquête chrétienne (1057-1123)* in A. Fliche et Victor Martin éd. *Histoire de l'Eglise jusqu'à nos jours*. vol. 8.

FORTUNAT (VIè s.), *Vita S. Radegundis Reginae*, vers, Vie de St Martin, biographie de Saints. éd. Abbé Jacques -Paul Migne 1844-1891, *Patrologie* , tome 88 trad. Riquier et Nisard 1884. Paris.

FRÉVILLE, Ernest de, 1857, *Mémoire sur le commerce maritime de Rouen depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVI^e siècle*. 2 vol. Rouen et Paris.

FURETIRE, A. (1690) 1978, *Dictionnaire universel*. A. Rey éd. Paris, Le Robert. 3 volumes in f.

GIRARDIN, J., 1844, Sur l'ancienneté de l'usage du cidre en Normandie. *Extraits des travaux de la Société centrale d'Agriculture du département de Seine inférieure*. Rouen Vol. 13.

GIRARDIN, J., 1845, Sur le cidre. *Extraits des travaux de la Société centrale d'Agriculture du département de Seine inférieure*. Rouen Vol. 13.

GROSS, Henri, 1897, *Gallia Judaica*. Paris, L. Cerf.

GROSU, Mitu, 1974, Le cidre des Français et son ancienne origine hébraïque. *Vie et langage* p. 172-4. Paris, Larousse.

GUINEA LOPEZ, Emilio, 1957, *Manzanas de España. Asturias*. Madrid Ministerio de Agricultura, Inst. Nac. de Investigaciones agrónomicas.

HAUDRICOURT A. G. & L. HEDIN 1943, *L'homme et les plantes cultivées*. Paris, Gallimard.

HERRERA, Gabriel-Alonso de, 1539 (1988), *Libro de Agricultura*. Eloy Terron, éd., Madrid, Ministério de Agricultura.

ISIDORE DE SÉVILLE (VI^e s.) *Etymologiæ* Livre XIII, André 1981, éd., trad. et comm., Paris, Les Belles Lettres.

LE PAULMIER, Julien, 1588, *De vino et pomaceo*. Paris.

LEBEL, Paul, 1943, Notes étymologiques. *Français moderne* t. II, p. 131.

LECLERC, Henri, 1927, *Les Fruits de France*, Paris.

LE CORBEILLER, A., 1902, *Histoire du port de Rouen et de son commerce depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*. Rouen.

LEFEBVRE, Th., 1933, *Les modes de vie dans les Pyrénées atlantiques orientales*. Paris, Armand Colin.

LEGAZPI, J.M., 1981, *El llagar y la sidra*. Oviedo. Biblioteca asturiana.

LEIZAOLA, F. "Agricultura" en J.M. de Barandiaran ed., *La Etnia vasca. Euskaldonak*. San Sebastian, Etor : 249-296.

LENORMANT, F., 1881-1884, *La Grande Grèce, paysage et histoire*. t. III : La Calabre. Paris.

LEPELLEY, René, 1974, *Le parler du val de Saire*. Caen, Musée de Normandie.

LEROY, A., 1873 *Dictionnaire de Pomologie*. Angers, chez l'Auteur. 4 vol.

LEROY, B., 1985 *The Jews of Navarre in the Middle Ages*. The Magnes Press, The Hebrew Univ. Jerusalem

LESLAU, W., 1987 *Comparative Dictionnary of Ge'ez*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

La nouvelle maison rustique, 1767, tome II. Paris.

MARCHENAY, P., 1978, *Pomologie du Bocage de Normandie-Maine*. Paris, Institut intern. d'Ethnoscience. Museum d'Histoire naturelle. Ronéo

MICHEL, (François-Xavier dit) Francisque éd. du *Psautier de Cambridge*, LXVIII, 14. Paris.

MICHEL, F., 1857, *Le pays basque, population, langue, moeurs, littérature, musique*. Paris, E. Didot.

MARGOLIN, J.C. & R. Sauzet, 1982, *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*. Paris, Maisonneuve et Larose.

MOISY, H. 1885, *Dictionnaire du patois normand*. Caen. in 8.

MOLDENKE, H. N. & A. L., 1952, *Plants of the Bible*. Waltham, Mass. Chronica Botanica Company.

MOLLAT, M., 1952, *Le commerce maritime normand à la fin du Moyen Age*. Paris, Plon.

NICOT, Jean, (1621) 1960, *Thrésor de la Langue Françoisse tant ancienne que moderne*. Paris, Picard.

LOUDIN, César, (1607) fac. sim. (de l'éd 1675) 1968, *Tesoro de las dos lenguas francesa y española*. Paris, éd. Hispano-Americanas, 1010 p.

Oxford English Dictionary

PALLADIUS, 1840, *de l'Agriculture*, Nisard éd. et trad. Paris.

PARAIN, C., 1979, *Outils, ethnies et développement historique*. Paris, Editions sociales.

PARAIN, C., 1941, *Agriculture romaine et agriculture médiévale dans les régions méditerranéennes*, in J. H. Clapman & E. Powell éds: *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. I : *The agrarian life of the Middle ages*. Cambridge & New York

PLUQUET, Frédéric, *Etude historique sur Bayeux*.

POWER, G., 1893, *Traité de la culture du pommier et de la fabrication du*

cidre. Tome II : *Monographie des meilleures variétés de fruits à cidre*. Paris, Legène, Oudin et Cie.

RAYNOUARD, François, 1842, *Lexique roman ou dictionnaire de la langue des troubadours*. Paris 5 vol. en 2 tomes.

ROBILLARD de BEAUREPAIRE, Charles, 1865, *Notes et documents concernant l'état des campagnes de la haute Normandie dans les derniers temps du Moyen-Age*. Rouen.

ROBIN, Le PRÉVOST, A. PASSY et de BLOSSEVILLE, 1882, *Dictionnaire du patois normand en usage dans le département de l'Eure*. Evreux. in 8.

RODRIGUEZ FERNANDEZ, P., 1983, El lexico de la sidra y el vino en la diplomática medieval asturiana en latin (siglos VIII-XIII). *Boletín del Inst. de Estudios asturianos*. Oviedo, XXXVII : 581-714.

ROLLAND, E., (réed. 1967) *Flore populaire ou Histoire naturelle des plantes*. Paris, Maisonneuve et Larose.

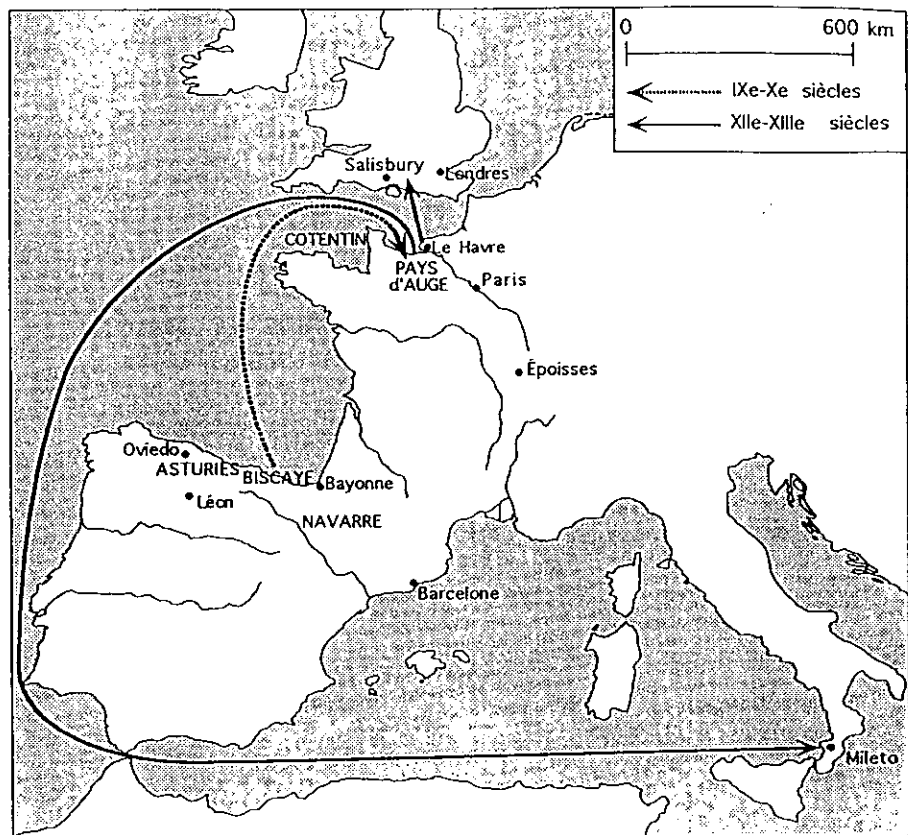
ROZIER, Abbé, 1781-1795, *Cours complet d'Agriculture théorique, pratique, économique et de médecine rurale et vétérinaire, suivie d'une méthode pour apprendre l'agriculture par principes ou Dictionnaire universel d'agriculture*. Paris, 8 vol. in 4.

SERRE, Olivier de, (1600) 1675, *Le théâtre de l'agriculture et le Mesnage des champs*. Paris.

SION, Jules, 1908, *Les paysans de la Normandie orientale*. Paris, A. Colin. 544p.

Trésor de la langue Française. CNRS. Paris

VIGOUROUX, 1912, *Dictionnaire de la Bible*.



Les Normands et le cidre

EL PAN RITUAL EN LAS FIESTAS ESPAÑOLAS

Consolación GONZALEZ CASARRUBIOS

(Univ. Autónoma de Madrid)

El pan como alimento elaborado a base de distintos tipos de cereales, especialmente centeno, maíz o trigo ha constituido por excelencia el alimento base de la humanidad.

Desde la más remota antigüedad, en el periodo Neolítico, han aparecido en excavaciones molinos para moler cereales. Tales hallazgos demuestran lo temprana que fué la elaboración del pan o al menos la molienda de cereales.

Esta elaboración en un principio careció de fermentación pues se desconocían los medios para conseguirlo; pero pronto se descubrió dicho procedimiento y pudieron realizarse panes bastante semejantes a los nuestros.

Con el mundo clásico es cuando el pan cobra un carácter divino, puesto que el pueblo griego tenía como diosa de la tierra y de los cereales a Démeter, la cual había amasado el primer pan que se consumió en el Olimpo. Como gratitud a Démeter por haberles revelado el secreto del grano y amasar el primer pan, muchas ciudades griegas enviaban las primicias de sus cosechas como ofrenda en acción de gracias a la diosa, incluso llegaron a ofrecerle en algunas ocasiones panes ya elaborados.

Las ofrendas de pan continuaron en el mundo romano, tomando este pueblo a Ceres como diosa de la vegetación y de los cereales, en lugar de

Démeter. Al llegar las fiestas en honor de esta diosa, grupos de doncellas acudían a su santuario para ofrecerle presentes que portaban en cestillos a la cabeza. Entre las diversas ofrendas no faltaban panes y pasteles.

Con la cristianización, estas ofrendas pervivieron haciéndose a la Virgen y, a veces a los santos con motivo de su fiesta, yendo en ocasiones a los santuarios romanos que se habían cristianizado.

Genéricamente, al pan se le atribuye una función protectora, pero también hay que señalar el simbolismo que desde la más remota antigüedad ha tenido.

Diversos autores, entre otros Cirlot en su "Diccionario de Símbolos", señalan que el pan elaborado con las semillas de trigo es símbolo de fecundidad y de perpetuación, siendo esta la causa por la que a veces presentan formas relacionadas con lo sexual.

Habitualmente las personas ingieren el pan, para que ejerza esa fuerza protectora. Acerca del rito de ingerir el pan bendito, Frazer señala que ya entre los pueblos americanos, concretamente los aztecas antes de la conquista española comían pan sacramentalmente como cuerpo de un dios. Dicho pan lo repartían los sacerdotes aztecas a su pueblo después de consagrarlo con gran pompa y gala durante las fiestas anuales celebradas en mayo y diciembre, dedicadas a su dios Huitziliputzli o Vitziliputzli. Este pan era modelado en forma de figura a imagen y semejanza de la estatua del dios y debía ser amasado y horneado por manos femeninas vírgenes, especie de sacerdotisas del templo. Estaba realizado con simiente de remolacha, granos de maíz tostados con miel y era consumido por grandes y chicos, varones y hembras, sin distinción de clases, colmados de unción y respeto y su cuerpo debía estar limpio de todo pecado y del contacto carnal y tras un riguroso ayuno. En este día del dios Huitziliputzli era precepto muy guardado en toda la tierra, que no se había de comer otra comida sino de aquella masa con miel de que el ídolo era hecho, y este manjar se había de comer luego en amaneciendo y que no se había de beber agua ni otra cosa alguna sobre ello hasta pasado medio día, y lo contrario tenían por gran agüero y sacrilegio. Pasadas estas ceremonias los sacerdotes y dignidades del templo tomaban el ídolo de masa y lo desnudaban y hacían de él muchos pedazos repartiéndolo entre todos a modo de comunión general, diciendo que comían la carne y los huesos de dios, teniéndose

EL PAN RITUAL EN LAS FIESTAS ESPAÑOLAS

Consolación GONZALEZ CASARRUBIOS
(Univ. Autónoma de Madrid)

El pan como alimento elaborado a base de distintos tipos de cereales, especialmente centeno, maíz o trigo ha constituido por excelencia el alimento base de la humanidad.

Desde la más remota antigüedad, en el periodo Neolítico, han aparecido en excavaciones molinos para moler cereales. Tales hallazgos demuestran lo temprana que fué la elaboración del pan o al menos la molienda de cereales.

Esta elaboración en un principio careció de fermentación pues se desconocían los medios para conseguirlo; pero pronto se descubrió dicho procedimiento y pudieron realizarse panes bastante semejantes a los nuestros.

Con el mundo clásico es cuando el pan cobra un carácter divino, puesto que el pueblo griego tenía como diosa de la tierra y de los cereales a Démeter, la cual había amasado el primer pan que se consumió en el Olimpo. Como gratitud a Démeter por haberles revelado el secreto del grano y amasar el primer pan, muchas ciudades griegas enviaban las primicias de sus cosechas como ofrenda en acción de gracias a la diosa, incluso llegaron a ofrecerle en algunas ocasiones panes ya elaborados.

Las ofrendas de pan continuaron en el mundo romano, tomando este pueblo a Ceres como diosa de la vegetación y de los cereales, en lugar de

Démeter. Al llegar las fiestas en honor de esta diosa, grupos de doncellas acudían a su santuario para ofrecerle presentes que portaban en cestillos a la cabeza. Entre las diversas ofrendas no faltaban panes y pasteles.

Con la cristianización, estas ofrendas pervivieron haciéndose a la Virgen y, a veces a los santos con motivo de su fiesta, yendo en ocasiones a los santuarios romanos que se habían cristianizado.

Genéricamente, al pan se le atribuye una función protectora, pero también hay que señalar el simbolismo que desde la más remota antigüedad ha tenido.

Diversos autores, entre otros Cirlot en su "Diccionario de Símbolos", señalan que el pan elaborado con las semillas de trigo es símbolo de fecundidad y de perpetuación, siendo esta la causa por la que a veces presentan formas relacionadas con lo sexual.

Habitualmente las personas ingieren el pan, para que ejerza esa fuerza protectora. Acerca del rito de ingerir el pan bendito, Frazer señala que ya entre los pueblos americanos, concretamente los aztecas antes de la conquista española comían pan sacramentalmente como cuerpo de un dios. Dicho pan lo repartían los sacerdotes aztecas a su pueblo después de consagrarlo con gran pompa y gala durante las fiestas anuales celebradas en mayo y diciembre, dedicadas a su dios Huitzilipuztli o Vitzilipuztli. Este pan era modelado en forma de figura a imagen y semejanza de la estatua del dios y debía ser amasado y horneado por manos femeninas vírgenes, especie de sacerdotisas del templo. Estaba realizado con simiente de remolacha, granos de maíz tostados con miel y era consumido por grandes y chicos, varones y hembras, sin distinción de clases, colmados de unción y respeto y su cuerpo debía estar limpio de todo pecado y del contacto carnal y tras un riguroso ayuno. En este día del dios Huizilipuztli era precepto muy guardado en toda la tierra, que no se había de comer otra comida sino de aquella masa con miel de que el ídolo era hecho, y este manjar se había de comer luego en amaneciendo y que no se había de beber agua ni otra cosa alguna sobre ello hasta pasado medio día, y lo contrario tenían por gran agüero y sacrilegio. Pasadas estas ceremonias los sacerdotes y dignidades del templo tomaban el ídolo de masa y lo desnudaban y hacían de él muchos pedazos repartiéndolo entre todos a modo de comunión general, diciendo que comían la carne y los huesos de dios, teniéndose

por indignos de ello. Los que tenían enfermedades pedían un trozo y se lo llevaban.

Actualmente un número importante de celebraciones españolas, continúan manteniendo el pan bendito entre sus rituales.

Pero antes de adentrarnos en su aparición durante las fiestas cíclicas, hay que mencionar que no solo en este tipo de celebraciones cumple funciones rituales. También en los llamados ritos de paso, desarrollados por el hombre en las distintas etapas de su vida, el pan ejerce su función, encontrándose en algunos casos entroncadas estas celebraciones con otras vinculadas al ciclo anual.

Por ejemplo en el transcurso de algunas celebraciones, que más adelante veremos, corresponde a los padrinos el regalar un determinado pan a sus ahijados o entre las parejas de novios como prueba afirmativa de iniciar o "dar el visto bueno" a las relaciones amorosas recientemente iniciadas.

Con motivo de las bodas tampoco faltaba el pan que se bendecía en la ceremonia religiosa y más tarde en el banquete se ingería por todos los convidados en unos casos o por las amigas de la novia en otros para propiciar la fertilidad al nuevo matrimonio. En ciertos lugares la recién casada guardaba durante toda su vida un pedazo del pan bendito de la boda como prueba de la perpetuidad del sacramento y con la creencia de que ello impediría que faltase el pan en su nuevo hogar y por tanto no habría pobreza.

Finalmente al llegar la muerte, el pan también se presenta como ofrenda a los muertos, se trata de unos panes mucho menos decorados que los de boda. Eran ofrecidos en las misas celebradas por el alma de los difuntos en los novenarios de su muerte, aniversario...

Tras este rápido repaso en cuanto a la aparición del pan durante las distintas etapas de la vida del hombre, nos detendremos en los que aparecen con motivo de las fiestas anuales.

Si contemplamos la presencia del pan ritual en las fiestas españolas observamos lo generalizado que se encuentra. No obstante esta aparición no se repite de forma sistemática en todas las advocaciones. Con más asiduidad aparece en torno a las fiestas invernales de La Purificación de la Virgen o Candelaria (como vulgarmente es conocida) y de Santa Agueda, de San Antonio Abad y San Blas.

En primavera, concretamente durante la Semana de Pascua aparece

muy generalizado en toda España el consumo de los llamados “hornazos” y “monas de Pascua”.

También a lo largo de este periodo primaveral, se cumplen antiguos votos hechos por toda la comunidad local como agradecimiento a un determinado santo por haberles librado de plagas y epidemias que asolaban no solo los campos sino también la población. Prueba de lo común que resultaba este ritual lo encontramos en las Relaciones de los pueblos de España ordenadas por Felipe II, en el siglo XVI. En ellas concretamente en la pregunta 52 se trata de averiguar las fiestas que se hacen en la localidad además de las establecidas por la iglesia y los votos ofrecidos por la población. Entre ellos abundan los realizados a San Blas, a San Gregorio Nacianceno, a San Antonio Abad... por haberles librado de la peste, la langosta, el escarabajuelo... Entre los votos no faltaba la caridad de pan que se repartía a toda la población... .

Algunos de estos santos actualmente ya no son objeto de cumplimiento de votos y por lo tanto ha desaparecido el reparto de caridades de pan. Por ejemplo en los pueblos madrileños, donde se veneraba con frecuencia a San Gregorio Nacianceno y se hacía voto el día de su fiesta y reparto de caridad, actualmente ha caído en el olvido y no goza de veneración especial el día de su fiesta.

En contraposición al olvido de San Gregorio, en esta misma región, ha aumentado la devoción a San Isidro, a quien los agricultores tienen por patrón y a El acuden en solicitud de ayuda para sus campos, ofreciéndole panes elaborados con los granos de cereal molido de sus campos.

Durante el verano y otoño son mucho menos frecuentes los ejemplos que encontramos, siendo esporádicos por lo que no podemos considerarlo como un ritual generalizado.

Este pan, previamente bendecido por el sacerdote en la iglesia o en otro espacio sagrado, no cumple una misma función ritual en las diferentes fiestas a lo largo del año, ni tiene idéntico significado para toda la comunidad, siendo restringido en unos casos, al llegar la protección solamente a una parte della, o colectivo cuando todos lo ingieren a modo de comunión general.

Así pues podemos señalar como tanto las funciones rituales que el pan en sí conlleva, las personas que lo ofrecen, reparten, ingieren, etc. varían de unas fiestas a otras y de unos pueblos a otros.

Por toda la diversidad que la presencia del pan supone en cuanto actos

externos y cumplimiento de rituales se refiere vamos a señalar los que en torno a él se producen.

1.- Morfología del pan

A diferencia de los panes que se consumen todos los días, el pan ritual ofrece una mayor ornamentación y en general menor tamaño.

La materia prima se enriquece, se hace más variada pues a los ingredientes imprescindibles: agua, harina y levadura, se añade aceite, granos de anís, azúcar, anilinas de colores... y en ocasiones se prescinde de la levadura...

Las personas que los elaboran, mujeres habitualmente, tratan de imprimirles cierta personalidad, una ornamentación diferente que a su vez sirva de signo diferenciador no solo con los de consumo habitual sino entre los que se puedan realizar con motivo de las distintas celebraciones que en una misma población acontezcan durante el año.

Para ello utilizan las llamadas “pintaderas del pan” y “sellos” con que adornarlos. Con instrumentos humildes e insignificantes realizan un sin par de círculos, puntos ... que irán configurando y cubriendo la cara superior del pan consiguiendo motivos geométricos y florales que cubren toda la cara superior o dejando la zona central libre, para imprimir la imagen del Santo al que se venera. Esta imagen impresa en la impronta del sello y a modo de orla, pueden figurar los símbolos de los principales milagros realizados por el santo como sucede en los “molletes” de Santo Domingo de la Calzada (La Rioja). Más generalizado encontramos la inscripción de una frase religiosa o simplemente el nombre de la Cofradía del Santo.

En cuanto a la utilización del sello, habitualmente de madera, para marcar el pan de consumo diario, hay que señalar que su uso ha estado generalizado hasta la década de los sesenta aproximadamente, en zonas de horno comunal como signo diferenciador. Estos en su impronta llevaban grabadas las iniciales de la dueña. En la actualidad, se puede decir que solamente se utilizan los sellos para marcar los panes rituales, diferentes en su impronta a los empleados para marcar los panes de consumo diario.

La forma que estos panes presentan es frecuentemente redondeada, de tendencia semiesférica y reducidas dimensiones, o de rosca de diversos tamaños.

También se elaboran sin levadura, pequeños y aplastados panecillos o modo de tortas delgadas y finas.

Una modalidad de panes rituales son los llamados “hornazos” y “monas de Pascua” que se caracterizan por estar rellenos de viandas y llevar en su cara superior uno o varios huevos cocidos.

Pero estos panes también pueden representar la figura del santo, por ejemplo en Pardilla (Burgos) a San Antonio Abad. Con motivo de la Purificación de la Virgen en Alcaraz (Albacete) se confeccionaba la figura de la Virgen a base de un pan muy fino que servía de cara y sobre el que se ponían los ojos, nariz y boca. El resto del cuerpo se conseguía mediante roscos ensartados en un palo. Como ornamentación collares de naranjas y romero.

En algunas poblaciones se hacen los “samblasines” que como su propio nombre indica representan a San Blas.

En pueblos toledanos, para la fiesta de Todos los Santos se elaboran panes dulces representando una figura humana y son denominados genéricamente “santos”.

En otros casos en lugar de representar la imagen del santo que se conmemora se realiza el símbolo que va implícito al santo y sobre el que ejerce una determinada protección. Por ejemplo las gargantas de San Blas, los pechos de Santa Agueda, o algún animal sobre el que un determinado santo ejerce un poder especial como el cerdo de San Antonio Abad.

Pero tanto el representar la imagen o cualquiera de los símbolos se encuentra en casos precisos y concretos por lo que esta forma del pan ritual no se puede considerar generalizada.

2.- Personas que los sufragan y ofrecen

2.1.- La Cofradía del santo, es decir como uno de los gastos que conlleva dicha celebración y que deben salir de los fondos de la Cofradía.

En algunos casos son personas determinadas de esa Cofradía,

es decir los que ocupan ese año un puesto destacado, por ejemplo los Mayordomos.

La corporación municipal también puede ocuparse cuando se trata de un voto hecho por toda la población o sí no hay ninguna persona o institución religiosa que se comprometa a ello.

- 2.2.- De forma individual. Además de la forma colectiva o corporativa de cumplir este ritual, existe otra, muy generalizada que es la de efectuarlo individualmente por diferentes personas, vinculadas en algunos casos con los ritos de paso.

- 2.2.1.- Las madres para sus hijos. Las madres con hijos lactantes, con motivo de la celebración de La Purificación de la Virgen, en numerosos pueblos, ofrecen tortas a la Virgen para que los proteja.

Las tortas así ofrecidas son bendecidas por el sacerdote durante la misa y después pueden ser subastadas o simplemente ingeridas por los monaguillos a quienes se las entrega el sacerdote.

Las madres con hijos pequeños y como acción de gracias por haberlos librado de alguna enfermedad o en solicitud de protección ofrecen panes especialmente a San Blas.

Con motivo de Santa Agueda las mujeres casadas ofrecen a la santa panes para que las proteja contra las enfermedades de los pechos.

- 2.2.3.- Entre mozos y mozas también aparece el pan como ofrenda, durante sus relaciones amorosas o como inicio de ellas. Por ejemplo durante la Semana de Pascua, en la provincia de Salamanca, el novio acudía a casa de la novia a “encetarla el hornazo”, es decir a probar el suculento hornazo familiar, que debía ser cortado con una navaja sin estrenar y dejarla hincada en el resto del pastel y “la da el perdón”, consistente en

entregarle una moneda de oro. En compensación de este presente el novio recibía unos calcetines.

En lugares de la provincia de Cáceres, el agasajo era ofrecido por la futura suegra, que el día de San Blas obsequiaba a su futura nuera con la "hornaza". Tal regalo era una afirmación o prueba de estar de acuerdo con esas relaciones amorosas.

Al llegar el matrimonio, momento importante en los ritos de paso, supone un protagonismo para los contrayentes. Por ejemplo en ciertos pueblos de las provincias de Cuenca y Toledo, les corresponde a los cuatro últimos matrimonios contraídos ese año el sufragar y ofrecer panes rituales el día de la fiesta.

- 2.2.4.- Personas particulares que se lo han ofrecido al santo como acción de gracias por algún favor recibido y se comprometen a correr con todos los gastos que ello supone.

Las personas que sufragan los costos que lleva consigo el pan, habitualmente son las mismas que lo ofrecen, no obstante encontramos algunas diferenciaciones por ejemplo en el mundo infantil al ser las madres o padrinos quienes los sufragan y los niños los ofrecen.

3.- Personas que los elaboran

3.1.- Para toda la comunidad.

- a) Con implicación directa en el cumplimiento de ese ritual.

- 3.1.1.- Las mujeres de los miembros de la Cofradía en general o de los Mayordomos que ese año deben ofrecerlos.

3.1.2.- Las personas que particularmente los ofrecen o sus familiares que se apresuran a ayudarles.

b) Con implicación indirecta.

3.1.3.- Las panaderías para su posterior venta entre todos los que a ellas acuden a adquirirlos. También pueden elaborarlos por encargo expreso de la Cofradía o de los organizadores de la fiesta.

3.2.- Como ofrecimiento individual.

3.2.1.- Las madres de familia los hornean en sus casas para sus hijos, cuando se trata de panes infantiles o para toda la familia, caso de los hornazos que se llevan a la comida comunal.

4.- Formas de adquirirlos

4.1.- Por ser miembro de la Cofradía. Es decir con un carácter restrictivo pues solo pueden acceder los miembros de la Cofradía del Santo , quedando así limitado a ellos su protección.

4.2.- Por asistir a los actos religiosos ya que son repartidos al finalizar la misa, durante el ofertorio de la misma o al finalizar la procesión entre todos los asistentes, de esta forma todos lo adquieren y gozan de la protección del Santo.

4.3.- Por ser miembro de la comunidad local o vecino de esa población. En este caso personas determinadas, de la cofradía o del pueblo, caso de ser autoridades locales los van repartiendo de casa en casa con el fin

de que ninguno de sus miembros deje de poseerlos y la protección sea para todos.

4.4.-

Mediante subasta o puja. Para ello se subastan un número cerrado de panes que previamente son bendecidos. En este caso solo un número determinado de personas acceden a la protección del santo, los que más paguen en dinero por ellos.

4.5.-

Mediante compra. Cada persona que lo desee acude a la panadería donde adquiere un número de panes y personalmente los lleva a la iglesia para su bendición.

También mediante compra pueden ser adquiridos en la iglesia, caso menos frecuente.

5.- Formas de llevarlos

Las maneras de llevarlos se encuentran en relación con el número o cantidad de panes que se ofrecen y reparten. El transporte del pan para el cumplimiento de este ritual puede hacerse de forma colectiva o individual.

5.1.- Colectivo.

5.1.1.- Cuando se trata de un número considerable, por ser repartidos entre toda la comunidad serán llevados por varias personas, en grandes cestas a la iglesia para su bendición y posterior reparto.

5.1.2.- Si se trata de una sola unidad de grandes proporciones es portada en andas por niños, durante la procesión. Esta forma

de llevar la torta la encontramos en varios pueblos de la provincia de Cuenca por ejemplo, durante la procesión de la fiesta de La Candelaria.

Los mozos son los portadores cuando el pan aparece formando parte de un conjunto. Se trata de los llamados “ramos procesionales”. Están formados por un armazón de madera, de tendencia cónica o piramidal que se cubre con ramas y flores y entre ellas se colocan roscas de pan. Estos ramos son frecuentes en los desfiles procesionales de las fiestas estivales asturianas, especialmente en las romerías. Pero figuran en otras fiestas castellanas, dentro de este ciclo estival.

5.2.- Individual.

5.2.1.- Los niños cada uno porta el suyo bien en las manos, bien colgado del cuello. Por ejemplo al llegar las fiestas de San Blas en pueblos de Navarra los niños acuden a la iglesia con los roscos colgados del cuello para la bendición.

5.2.2.- Las personas mayores, especialmente las mujeres, los llevan individualmente a bendecir a la iglesia.

También cada persona o cada familia lleva los suyos, cuando se trata de los “hornazos” que se consumen en días determinados del Ciclo Pascual. Pero en esta ocasión no se llevan a bendecir a la iglesia sino al lugar destinado donde se realice la comida comunitaria.

5.2.3.- En contraposición a la forma habitual de llevarlo en las manos, en alguna población los devotos lo hacen de una manera especial. Por ejemplo el lanzamiento en Sorbas, pueblo de Almería, donde las roscas son lanzadas por los devotos a San Roque, a su paso por las calles durante la procesión. Se trata de cumplimiento de promesas en señal de acción de gracias

por la curación de alguna enfermedad, especialmente entre la población infantil. Las madres son las encargadas de lanzar tantos kilos de pan como el peso del hijo que ha sanado gracias a la intercesión de San Roque.

- 5.2.4.- Mozas a la cabeza. Así lo llevan en distintas poblaciones las mozas solteras al igual que lo hacían las doncellas o vírgenes del mundo clásico cuando realizaban las ofrendas a los dioses.

Continúan haciéndolo en distintas poblaciones españolas, por ejemplo en pueblos de Teruel, La Rioja, Soria, Albacete, Cáceres y Alicante. Concretamente con motivo de celebraciones de la Virgen en las fiestas de la Purificación y de Santa Agueda. También aparecen al conmemorar al santo patrón, caso de San Pedro Manrique (Soria) o de San Gregorio en Torremanzanas (Alicante) o de Santo Domingo de la Calzada en el pueblo de su mismo nombre en La Rioja, e incluso en los días navideños en Albalá (Cáceres). En todos ellos, mozas de la localidad, ataviadas a la usanza tradicional a la cabeza, bien en adornados cestillos, bien sobre una bandeja cubierta de ricas telas pedazos de pan o grandes panes, durante la procesión.

6.- Personas que los reparten

- 6.1.- Miembros de la Cofradía, especialmente designados o no de entre sus miembros.
- 6.2.- Los devotos, que lo han ofrecido para toda la comunidad -, o sus familiares.
- 6.3.- Miembros de la iglesia o de la corporación municipal.

Los sujetos a los que compete el repartirlos, como se ha señalado, en muchos casos son los mismos que los han costado,

ofrecido y elaborado. Este reparto existe si el ofrecimiento es colectivo, sea por parte de una corporación o de un solo oferente. Si se trata de ofrecimientos individuales, el reparto es inexistente puesto que cada devoto lleva el suyo.

7.- Destinatarios

- 7.1.- Toda la comunidad a modo de comunión general.
- 7.2.- Todos los que asisten a la fiesta.
- 7.3.- Solamente las personas que han contraído la enfermedad para librarse de ella.
- 7.4.- La población infantil, especialmente en la fiesta de San Blas, para no contraer el mal de garganta.
- 7.5.- Solamente los animales, en el caso de la fiesta de San Antonio Abad, al ser su patrón. A este santo se le ha venerado especialmente en zonas agrícolas y ganaderas donde se elaboran panes de pequeño tamaño que se bendicen para ser ingeridos más tarde por animales. Son adquiridos por sus dueños que se los dan mezclados entre el pienso.

8.- Finalidad o funciones que se atribuyen al pan bendito

- 8.1.- Protectora. El sentido que tienen estos panes es que al ingerirlos el hombre se libra de enfermedades.
Todo el que los adquiere tiene la del santo, protección que puede estar limitada a un tipo determinado de mal. Por ejemplo para

la garganta en el caso de implorar a San Blas, contra la rabia si se recurre a Santa Quiteria etc.

En el caso de Santa Agueda son las mujeres quienes le piden ayuda pero en este caso para ellas mismas. Recurren a la santa para tener un buen parto o caso de haberlo tenido le solicitan ayuda para sus pechos, tan necesarios al alimentar a sus hijos. Con este fin ofrecen panes en forma de senos llamados vulgarmente en algunos pueblos “tetas de Santa Agueda” en recuerdo de las que le cortaron en el martirio.

Sabemos que en ocasiones para que la protección cumpla su efecto debe estar en contacto directo con la parte que debe proteger. Esta modalidad la encontramos practicada entre las madres de Carcelen (Albacete) el día de Santa Lucia, patrona de la vista. En esta fiesta llevaban a bendecir unas tortas que más tarde pasaban a sus hijos por los ojos para protegerles contra las enfermedades de los ojos y a continuación les daban a comer un trozo de la rosca bendita.

En el caso de San Blas en algunos lugares se repite este ritual, al llevar los niños las roscas de pan a modo de gargantas alrededor del cuello o colgando de él mediante cintas.

Pero en otros casos la protección no es tan restrictiva y se extiende a proteger contra todo mal físico y espiritual.

En general la protección recae en las personas pero con motivo de la celebración de San Antonio Abad, se amplía a los animales, por ser este santo considerado su patrón, especialmente a los de carga, básicos en tiempos pasados para la economía familiar. Este día les dan de comer pan bendito mezclado con el pienso para protegerles de todo mal.

- 8.2.- Curativa. Si se ha contraído la enfermedad al ingerir el pan bendito se libra la persona de ella.
- 8.3.- Como acción de gracias. Es frecuente encontrar fiestas en las que el hombre ofrece panes como acción de gracias por un favor recibido a

nivel particular o para toda la comunidad local. Por ejemplo las madres que ofrecen las tortas el día de la Purificación.

- 8.4.- Símbolo de unión. También se concibe el ingerirlo como una participación de toda la comunidad como si de una comunión general se tratase.

A modo de unión y bien llevarse el grupo social, especialmente la mocedad e infancia aparecen los hornazos y las monas, bollos comunes que no faltan en las salidas al campo en determinados días, especialmente durante la Semana de Pascua de Resurrección. Una característica común encontramos en estos panes, llevan en la parte superior un huevo cocido como símbolo de vida por lo que se encuentran plenamente justificados el que se coman en la semana de Pascua de Resurrección conmemorando la Resurrección de Cristo. En este caso el pan no aparece como símbolo protector y curativo sino como conmemoración de un hecho de vital importancia para la cristiandad.

- 8.5.- Amuleto. El pan bendito en ocasiones no se ingiere sino que se lleva en un lugar visible como amuleto para tener la protección contra el mal.

En determinados lugares estos panes se colocan en un lugar visible del hogar para que sobre él y sus moradores ejerza protección. Ejemplos de panes benditos protectores del hogar son los de Santo Domingo de la Calzada en La Rioja, los de San Andrés de Teixido en La Coruña, que adquieren los romeros cuando acuden a la romería del Santo. Estos panes pintados con anilinas de colores y representando los principales símbolos del santo tienen una doble función. Por una parte son testigo de haber asistido a la mencionada romería y por otra sirven para colgarlos en el hogar como protección.

Trás este breve recorrido por los diferentes rituales que en torno al pan se producen en nuestras fiestas podemos observar como ya sea la forma de amasarlo, portarlo, ingerirlo..., lo que se persigue

con el pan, es cumplir el ritual que el hombre desea, que en definitiva no es otro que mediante él alcanzar una determinada protección o dar gracias por haberla conseguido.

Sobre la ancestral costumbre de ingerir el pan (de la que ya se ha hablado, al inicio de este trabajo) a modo de comunión general y utilizarlo como curación en caso de enfermedad, hay que señalar su vinculación con el ritual cristiano de la comunión, mediante el cual, el pan simboliza el cuerpo de Cristo y al tomarlo el hombre transmite la gracia y se protege del mal. Así hemos visto como este simbolismo está presente en muchas fiestas españolas, en el pan ritual que se consume.

En cuanto al sujeto que los realiza podemos señalar el protagonismo de la mujer de forma individual o colectiva en lo que a elaboración y ofrecimiento del pan se refiere en determinadas fiestas. Mientras que en cuanto al sujeto que debe salir beneficiado, es el niño como ser débil quien debe recibir una mayor protección, por lo que ingiere el pan bendito para no contraer enfermedades y es su madre a la que concierne hacer las promesas a determinados Santos y Vírgenes como hemos señalado en párrafos anteriores. Pues incluso en los casos en que la mujer casada implora a una determinada advocación, concretamente a Santa Agueda, lo hace en vinculación a su hijo, pidiendo protección para sus pechos con los que amamantarle.

El hombre tiene una participación menor en estos rituales y es más activa en las fiestas vinculadas con su actividad laboral, es decir las dedicadas a los Santos que él pide protección como a San Antonio Abad, para sus animales o a San Isidro a quien ofrece panes elaborados con los trigos molidos de sus campos con la esperanza de que el Santo labrador los proteja.

Por último señalar como cuando se trata de dar gracias ante un favor que ha beneficiado a toda la población, es la Cofradía del Santo o las autoridades locales las que deben correr con la organización, reparto... Es decir se practica a nivel colectivo el ritual.

Pero la presencia del pan en nuestras fiestas frente a lo generalizada que se encuentra, nunca ha tenido un protagonismo muy

relevante, sino todo lo contrario ha supuesto una pequeña porción dentro de todo el mundo ritual festivo.

Así pues el pan en las fiestas cíclicas, del ciclo vital y en la vida cotidiana lo encontramos como un símbolo constante de protección, curación y acción de gracias . Hasta el pan de consumo diario lleva implícito un valor simbólico y religioso pues al amasarlo se realiza sobre la masa la señal de la cruz, al consumirlo y antes de partirlo se repite el mismo signo y finalmente si un pedazo se ha caído al suelo o se va a tirar se besa en señal de respeto.

BIBLIOGRAFIA

CIRLOT, J.E. Diccionario de símbolos. Barcelona, 1969.

CASTELLOTE, E. "Panificación de Guadalajara". *Etnografía Española* 2. Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, p. 306.

FRAZER, J.G. La rama dorada. México, 1969.

GONZALEZ CASARRUBIOS, C. "Funciones rituales del pan en las fiestas". Ciudad Real. *II Jornadas de Etnología de Castilla - La Mancha*, 1984.

- "Panes rituales toledanos". Palma de Mallorca. *Actas III Congreso Nacional de Artes y Costumbres*, 1977.

MARÇAL, H. "Docaria monastica e popular del area distrital de Oporto". *Etnografía*, vol. XIV, Tomo I, enero 1970, p. 106.

SELLOS DE PAN. Exposición Casa de Cultura de Zamora. Zamora, 1986.

ZAKHOR ROMANIYA : L'OEUVRE DU MUSEE JUIF D'ATHENES

Georges DRETTAS (C.N.R.S., Paris)

Pédagogie de la mémoire

Le musée constitue souvent une réserve de rêves. Il a été conçu comme un lieux où se rencontrent des collections d'objets et des regards. Dans le musée traditionnel, l'objet de collection se voit investi, le plus souvent, du statut d'*objet d'Art* qui concentre en lui-même, afin de la manifester, la valeur d'usage esthétique qu'il contient comme une simple potentialité de son être.

Le musée historique manifeste une relation d'objet plus complexe que la précédente, dans la mesure où il constitue des collections documentaires dont la fonction essentielle est d'illustrer, sous forme concrète, les divers aspects d'une *mémoire historique* dont elles conservent les traces. Qu'il s'agisse d'archéologie ou d'histoire industrielle, l'objet se réfère à un texte qu'il contribue à authentifier ou à reconstruire, selon les cas.

L'objet ainsi constitué en icône, peut certes se voir investir d'une valeur esthétique, mais celle-ci n'est jamais que secondaire. Cela dit, cette possibilité n'est pas à sous-estimer, dans la mesure où, dans nos sociétés, elle a souvent permis de légitimer l'exhibition muséographique des objets documentaires.

Le musée ethnographique, lui, relève des deux catégories précédentes

(P. Bonte & M. Izard, Dictionnaire, 1993). Une partie non négligeable des artefacts exposés se voit intégrée dans les catégories qui garantissent la pertinence du terme "Art" comme premier élément d'un composé spécifique : Art populaire, Art océanien, Art esquimau, Art juif, etc. Les objets qui échappent en quelque sorte à la sélection esthétique fonctionnent comme des *témoins* de deux mémoires. L'une, constituée sous la pression, souvent brutale, des processus de modernisation, pudiquement appelés "changement social", renvoie à une histoire presque immédiate, au répertoire de pratiques devenues obsolètes. L'autre, contenant l'ensemble des souvenirs de l'ethnologue, conserve en ses replis le texte inépuisable d'une culture dont il ne pourra jamais livrer que des descriptions partielles. Aussi paraît-il normal que l'ethnologue s'intéresse aux objets et, par voie de conséquence, à la pratique muséographique même s'il concentre son activité sur le répertoire textuel du groupe humain qu'il étudie. Faut-il rappeler ici, que Jeanine Fribourg a toujours porté une grande attention aux artefacts de son terrain, alors même qu'elle semblait le plus accaparée par la littérature orale ou les rituels festifs. Il est vrai que l'objet de musée attire l'ethnologue en ce qu'il cristallise, sous une forme sensible, la possibilité d'une exégèse.

Du point de vue que j'évoque, les musées juifs sont exemplaires à plus d'un titre, puisque le moindre objet qui s'y trouve exposé entretient un rapport immédiat, aussi bien avec les pratiques de la Tradition qui définit le groupe en tant que tel, qu'avec l'histoire spécifique qui en détermine l'originalité. Je veux dire par là que l'histoire du groupe est formulée sous la forme d'une chronique locale.

L'oeuvre du Musée Juif de Grèce s'inscrit tout naturellement dans cette perspective, en privilégiant, toutefois ce que j'appellerais une *pédagogie de la mémoire* qui répond aux conditions particulières du judaïsme grec. Ce dernier est caractérisé par son ancienneté, plusieurs communautés étant attestées avant l'ère chrétienne (Corinthe, Délos, Athènes, Salonique, etc.), ainsi que par son rôle de récepteur diasporéique. Au cours de son histoire, l'espace grec a attiré des migrations provenant de l'ouest (Italie, Espagne, Provence), du Nord ashkénaze et de l'est (Palestine, Syrie, etc.) On peut dire qu'un rapport diasporéique traditionnel n'a jamais cessé de fonctionner, avec plus ou moins d'intensité selon les époques et, en outre, que cet espace

correspond, dans ses grandes lignes, à celui qui verra se développer les mouvements migratoires des grecs païens puis chrétiens.

Constitution du Musée et principe d'organisation

Le Musée Juif s'est peu à peu constitué à partir de 1977, à Athènes, et il possède actuellement un statut de droit privé, comme c'est le cas fréquent, en Grèce, pour nombre de fondations à vocation culturelle. Il n'est pas dans mon propos de décrire les méandres du droit hellénique dans le domaine des affaires culturelles. Je me contenterai de préciser que le projet, constitué initialement à l'initiative de quelques individualités passionnées, et, il faut le dire, courageuses, a d'abord été soutenu par la communauté israélite d'Athènes. Cet appui objectif a été complété par celui d'une association spécifique appelée "Les Amis du Musée Juif de Grèce" qui est implantée en Grèce même avec des correspondants aux U.S.A. et dans certains pays européens. La deuxième étape vers la réalisation du projet s'est développée de 1979 à 1982, avec, d'une part, la création d'un Bulletin rédigé en grec et en anglais et, d'autre part, le recueil et le stockage provisoire des diverses collections qui étaient vouées à constituer le fonds du futur musée (cf. Newsletter, 33-1992). La troisième phase commence en 1985, lorsque l'exposition et le fonds sont installés dans un local loué. Il s'agit d'un appartement spacieux, correspondant aux normes du luxe urbain des années trente, situé au troisième étage d'un immeuble bourgeois de la prestigieuse avenue Amalia, juste à l'opposé du temple de Zeus olympien. Jusqu'à l'ouverture du Musée, le consulat de France occupait le premier étage du même immeuble. Par la suite, l'activité du Musée (visites + conférences publiques de l'Association) et l'enrichissement du fonds ont rendu nécessaire l'acquisition d'un local plus étendu et surtout mieux adapté aux besoins de l'exposition. A la fin de l'année 1992, le Bulletin annonçait l'éventualité sérieuse de déplacer l'actuel Musée dans une maison néo-classique (fin XIX^e-début XX^e siècle) de Plaka, qui constitue depuis plus de dix ans une zone de rénovation protégée. Cette nouvelle localisation serait pour le Musée une solution presque idéale, bien que la restauration et l'aménagement intérieur d'un bâtiment vétuste impliquent des

dépenses considérables, qui doivent être assumées par des subventions privées. Avant de clore cette brève remarque, je voudrais préciser que le quartier de Plaka constitue en fait le centre historique d'Athènes et que, depuis quelques années, il rassemble déjà un nombre non négligeable de musées d'importance moyenne ainsi que des bibliothèques et des archives. Le centre communautaire et la synagogue sont situés, quant à eux, à l'extrémité sud du quartier, dans la périphérie du Theseion. La localisation n'est pas sans importance symbolique, dans la mesure où elle évoque concrètement la présence millénaire d'un habitat juif au coeur de la cité.

Après avoir décrit l'enveloppe externe du Musée et avant d'en examiner le fonctionnement interne, je pense qu'il n'est pas inutile de rappeler la provenance de ce qu'il contient, essentiellement des divers composantes du fonds. Pour ce faire, une brève note historique est opportune.

A la veille de l'invasion allemande de 1941, il existait 31 communautés urbaines, réparties sur le territoire national ainsi que dans le Dodécanèse, occupé alors par l'Italie (M. Molkho, 1950 ; Encyclopaedia Judaica, 1971). Lorsque les troupes allemands et bulgares interrompirent leur occupation à l'automne de 1944, elles ne laissaient derrière elles qu'à peine un tiers de communautés survivantes, dont le fonctionnement fut, dans un premier temps, soutenu par l'aide immédiate du Joint Community américain (Encyclopaedia Judaica; R. Dalven, 1992). Précisons que dans le système administratif grec, les confessions religieuses reconnues par l'Etat possèdent des compétences étendues en matière de statut personnel. Il a donc fallu reconstituer un organisme fédérateur, dès la fin de la guerre ; il s'agit de la structure appelée en grec *Kentrikon Israilitikón Simvúlion Sintonismú ke Ghnomatéfseos*, ou en abrégé, le K.I.S., ce que l'on pourrait traduire par "Conseil Israélite Central de Coordination et d'Expertise". Le Conseil intervient au plan national pour représenter les intérêts moraux des individus et des communautés juives du pays. Comme on le verra ultérieurement, nombre de ces communautés sont purement résiduelles, en raison de l'extermination d'une part, et de l'émigration très importante vers Israël des survivants. Cela dit, une partie du patrimoine mobilier des communautés a pu être recueilli et, le cas échéant, transmis au Musée par les soins du Conseil Central. Cette activité du K.I.S. a constitué sans aucun doute une source non négligeable pour l'entretien et l'enrichissement ultérieur du fonds initial. Une autre ressource importante est

constituée par les dons des particuliers, résidant en Grèce ou à l'étranger. Par la suite, le Musée a pu récupérer des objets restitués par les Allemands et les Bulgares.

Ce type d'organisation est très fréquent, en Grèce, pour les musées créés par l'initiative privée. Très souvent ces musées sont entretenus par une fondation qui lègue une partie de l'infrastructure logistique ou financière. On pourrait avancer l'idée que le K.I.S. assume en quelque sorte le rôle d'une fondation vis-à-vis du Musée Juif. L'image d'autonomie qu'offre à première vue le fonctionnement de ces organismes doit être corrigée par le rappel d'une donnée fondamentale, à savoir, le contrôle de l'Etat. Disons, en simplifiant, que la protection du patrimoine national relève de la compétence du Ministère de la Culture, alors que l'origine communautaire du patrimoine juif intéresse la compétence éventuelle du Ministère de l'Instruction Publique et des Cultes, étant donné que l'Etat grec n'est pas laïc. Le fait est encore suffisamment méconnu en Europe occidentale, pour qu'il mérite deux mots d'explication. Depuis la création d'un Etat grec, au siècle dernier, sous la forme monarchique ou républicaine, les diverses constitutions ont accordé à la religion grecque orthodoxe un statut privilégié. Répartie en obédiences autonomes, telles que l'Eglise de Chypre, la Grande Eglise du Patriarcat Oecuménique de Constantinople, etc., la religion grecque orthodoxe est représentée sur le territoire national par l'Eglise de Grèce, dirigée par le Saint Synode, où le gouvernement se fait représenter. L'Etat doit protéger la religion grecque orthodoxe, en interdisant, par exemple, le prosélytisme hétérodoxe et, bien entendu, non chrétien. En dépit des engagements internationaux signés par l'Etat grec aux divers moments historiques de son développement (1833, 1878, 1882, 1913, 1920, 1922, 1948) l'antagonisme entre la protection de l'Eglise de Grèce et la réalisation des droits fondamentaux des citoyens helléniques en matière de religion et d'enseignement, demeure un problème politique constant. Aujourd'hui encore, la manifestation publique, d'ordre rituel ou culturel, des autres confessions religieuses (islâm, Eglise évangélique grecque, Adventistes, sectes, etc.) reste excessivement limitée. La Grèce a adhéré à la C.E.E. en 1979, et il était prévu de procéder à une harmonisation du droit local, dans le sens d'une plus grande libéralisation de la structure administrative. Actuellement, l'appartenance confessionnelle est un élément essentiel de l'état-civil. La société civile reste marquée par

l'existence *de facto* sinon *de jure* qui conditionne indiscutablement l'élaboration de la notion de patrimoine lorsque ce dernier manifeste une rupture par rapport à l'ancrage de l'hellénisme moderne dans la tradition chrétienne byzantine.

Après l'évocation rapide des conditions externes qui déterminent les modalités d'existence du Musée Juif, nous allons nous pencher maintenant sur son organisation interne. En fonction du souci pédagogique que j'ai mentionné au début, l'espace actuellement disponible est réparti entre l'exposition proprement dite et une bibliothèque contenant des ouvrages de base sur le domaine judéo-grec, des périodiques, et enfin des documents d'archives. A cet égard, on doit souligner l'importance des collections de photographies, que l'exiguïté du local ne permet malheureusement pas d'exposer complètement. A l'aspect d'information spécialisée de la bibliothèque, correspond l'aspect d'information générale de l'exposition destinée à un large public, qu'elle a pour fonction d'initier aux caractéristiques essentielles du judaïsme grec dans son ensemble.

Parcours entre le texte et l'objet

Le sens de la visite est déterminé par un ordre chronologique et thématique. De ce point de vue, le plan d'exposition correspond à celui d'un musée historique ; le document graphique (kettubah, carte, tableau, etc.) vient s'insérer dans l'ensemble des textes explicatifs, présentés sous forme de panneaux, pour constituer une icône de la période ou du fait historique décrit.

Dans cette perspective, l'exposition s'ouvre sur un rappel de l'importance du judaïsme grec de l'âge hellénistique, jusqu'à la période romaine. Il s'agit d'une sorte de prologue dont les illustrations sont empruntées à l'archéologie, de la synagogue de Délos aux fresques de Doura-Europos, et qui permet de reconstituer et d'affirmer l'autochtonie des communautés juives byzantines, qui s'appelleront justement *romaniotes* d'après l'adjectif désignant, en grec, les habitants des territoires de l'Empire Romain d'Orient, depuis Justinien, puis des pays gréco-byzantins (Balkans, Archipel, Anatolie) depuis la dynastie des Comnènes. A l'aube de la période contemporaine, les termes dérivés du lexème *romania* "terre byzantine, pays grec", en turc *rûm*,

désigneront dans l'usage courant du grec parlé la qualité de "gré cité" linguistique et/ou culturelle héritée du passé récent, médiéval puis ottoman. Ainsi la présentation des données historiques fournit une information de base, tout en restant relativement sélective à l'égard de certains clivages sensibles de l'espace byzantin, comme par exemple, le phénomène du qaraïsme (cf. Z. Ankori, 1959) ou encore la prégnance des contacts culturels attestée par l'existence de groupes chrétiens judaïsants. La démarche muséographique répond au souci de rééquilibrer le poids réel de la migration sépharade, qui intervient dès la seconde moitié du XIV^e siècle. Avant de revenir sur ce point fondamental, je terminerai l'évocation du parcours historique en signalant la phase ottomane initiale (XV^e-XVI^e siècles) puis finale, aux XIX^e et XX^e siècles, où sont illustrés les effets de la constitution des Etats-nations sur les communautés juives, le début du mouvement sioniste et, enfin, la période de l'extermination (1941-1944), présentée au moyen d'une sélection de documents qui parlent d'eux-mêmes. Ainsi le principe d'organisation de la matière historique est comparable à une toile dont la tradition romaniote serait la chaîne, alors que les groupes allogènes, sépharades ou italiens, feraient fonction de trame.

L'ensemble des objets exposés, dont certains sont fort beaux, renvoie aux pratiques rituelles qui marquent l'originalité des groupes juifs au sein de la culture globale que l'on pourrait définir comme s'inscrivant dans ce que j'appellerais l'aire culturelle ottomane.

Sur la question des marqueurs objectaux, on remarquera la relative difficulté à faire le tri entre les éléments purement romaniotes et les éléments sépharades, si l'on fait abstraction de l'origine géographique des artefacts. Le détail n'est pas sans importance pour qui s'intéresse à la coutume locale et à la réalisation des rituels quotidiens. Le problème de l'existence éventuelle d'un style discriminant, dans les formes ou les gestes, correspond à une donnée fondamentale qu'il nous faudra examiner plus bas.

Pour en revenir à l'exposition, les commentaires précis constituent autant de modes d'emploi des objets et le visiteur peut s'initier aux pratiques définissant la vie juive en passant des boîtes de bois destinées à protéger les rouleaux de la Torah (Pentateuque), aux parokhet (rideaux tendus devant le ekhal ou arche), aux petits rouleaux du livre d'Esther, offerts aux femmes, aux kettubot (contrats de mariage), ou encore aux amulettes les plus variées. Il est vrai que les objets appartenant au culte synagogal (parokhet, megillot, boîtes

de protection de la Torah, rimonim, etc.) ou au culte domestique lié aux fêtes (plats du Seder de Pessah, coupes à qiddush, plats du shabbat, lampes de Hanukkah, etc.) peuvent être considérés comme relevant de la catégorie *Art juif*, en raison de leur facture et de leur matière précieuse ou plus simplement luxueuse. L'exposition revêt un caractère plus nettement ethnographique avec les vitrines où sont rassemblés des objets mobiliers, les costumes traditionnels provenant de diverses communautés (Macédoine, Epire, Iles Ionniennes, etc.) ou encore l'ensemble des objets utilisés pour la circoncision (instruments du mohel, costume de l'enfant). A la fin de son parcours des choses de la vie, le visiteur va se retrouver dans ce que, pour ma part, je considère comme le chef-d'œuvre du Musée : il s'agit d'une petite synagogue reconstituée avec des pièces de mobilier provenant de communautés aujourd'hui disparues, en particulier de Patras. Si l'on considère le parcours décrit, du point de vue de l'anthropologie, on a le sentiment qu'il vise à représenter le va-et-vient entre la maison de prière et la demeure, caractéristique de la vie traditionnelle.

L'organisation spatiale dont j'ai résumé les principaux éléments, opère ici une véritable synthèse visuelle entre les deux motifs auxquels nous n'avons pas cessé de faire allusion dans l'introduction : 1) la durée historique, comprise comme une propriété du judaïsme grec, et 2) la spécificité socio-culturelle. Il convient de dégager plus précisément ces éléments que le Musée a pour fonction de conserver et de transmettre.

Employer le terme de conservation fait surgir, immanquablement, la rupture des années de guerre. A cet égard, il convient d'esquisser rapidement le *contexte historique* où se sont développées les fonctions sociales d'organismes tels que le K.I.S. et le Musée Juif.

La fin d'un monde

La Grèce a été frappée par le tourbillon de la deuxième guerre mondiale à partir de l'automne de 1940 (attaque italienne, 28 octobre 1940). La tourmente a duré jusqu'au début de l'hiver 1944, lorsque les troupes allemandes ont évacué le pays. Le répit a été de courte durée, puisqu'à la guerre proprement dite a succédé une guerre civile extrêmement meurtrière, qui n'a

pris fin qu'en 1949. On sait que le pays a connu l'un des taux de pertes humaines et matérielles parmi les plus élevés d'Europe, après la Pologne et la Yougoslavie. Dans ce cadre général, la population juive de Grèce a été exterminée selon un pourcentage estimé entre 87% et 90%, sur l'ensemble du territoire national compris dans les limites de 1947, soit après le rattachement du Dodécanèse, occupé par les Italiens de 1912 à 1943. Le chiffre mentionné est en soi assez éloquent, cela dit il recouvre en fait des disparités régionales qui sont elle-mêmes déterminées par la répartition inégale des populations juives dans les différentes zones géographiques du pays. Il est clair que, à la veille de l'invasion allemande en avril 1941, la majorité de la population juive était concentrée en Macédoine et en Thrace. Ce poids démographique était bien évidemment lié à l'importance de l'agglomération salonicienne.

Je prendrai comme exemple de la disparité régionale mentionnée, deux cas, celui de la ville de Serrès, située en Macédoine orientale, et celui de Halkis, centre urbain situé en Eubée occidentale, donc en Grèce du Sud. Mes chiffres seront empruntés à l'article de Mikaël Molkho (in : *Algemeine Enziklopedie*, 1950) ou, s'ils diffèrent, à un relevé des pertes communautaires établi par le K.I.S. après la guerre, et dont une copie certifiée par le Ministère grec de L'Instruction publique et des Cultes en 1960, figure dans les archives du Centre de Documentation Juive Contemporaine.

En 1940, la communauté juive de Serrès comptait environ 600 personnes. La région était située en zone d'occupation bulgare, de 1941 à Septembre 1944. A la fin de la guerre, on retrouve trois survivants. Les chiffres de M. Molkho, ceux du K.I.S. ou encore ceux de R. Hilberg, concordent. Le taux de perte est donc de 99%. Lorsque j'ai enquêté sur cette période, dans un groupe pontique de la région, la mémoire orale des témoins ne révélait le souvenir que d'un seul survivant. Il s'appelait Robert et, en tant que communiste, il fut l'un des premiers à rejoindre le maquis local (i.e. E.L.A.S./E.A.M.). Il s'agit là d'un détail significatif sur lequel nous reviendrons.

La communauté juive de Halkis, elle, comptait environ 325 personnes à la veille de l'extermination (cf. M. Molkho & document du K.I.S.). Le nombre des personnes déportées par les Allemands s'élève à 90. Par contre, le nombre des survivants s'élève à 181 personnes d'après M. Molkho et à 170 personnes d'après l'estimation du K.I.S., ce qui représente un taux de perte de 48%.

Cette brève mention n'a d'autre ambition que d'illustrer un ordre de grandeur. De façon générale on constate que la Grèce du Nord dans son ensemble a connu des taux de disparition de la population juive qui sont compris entre 84% (Florina, Macédoine occidentale) et 99% (Serrès, Ksanthi, en zone bulgare). Les pertes des régions insulaires (Rhodes, Kos, Crète, Iles Ioniennes) sont à peine inférieures, soit de l'ordre de 90%, avec une exception notable qui mérite d'être relevée : la petite communauté de l'île de Zakynthos (Zante), évaluée à 275 personnes, fut sauvée de la déportation, en 1943, grâce à l'action conjuguée des partisans, du maire et de l'évêque local (cf. Newsletter 36-1994).

Les taux de la Grèce centrale (Thessalie, Phocide) et méridionale s'échelonnent entre 26% pour Volos et 64% pour Athènes (E. Sevillias, 1983).

Dans ce tableau d'ensemble, l'Épire mérite une mention à part, dans la mesure où les communautés locales étaient essentiellement romaniotes (R. Dalven, 1990 ; N. Stavroulakis, 1990). Les trois centres principaux du judaïsme épirote, Ioanina, Arta, Preveza, ont été détruits dans une proportions comparable à celle de la Macédoine, soit 91% pour Ioanina et 84% pour Arta. Mais on relèvera que les petites communautés satellites de l'Albanie du Sud, Vlorë, Saranda, Gjirokastër, ont été épargnées (voir document Jakoël, 1990).

L'ampleur des destructions subies par les communautés juives de Grèce en l'espace de trois années à peine, laisse entrevoir les difficultés parfois insurmontables qui attendent l'historien, le sociologue ou l'ethnologue, lorsqu'il s'efforce de redessiner les contours d'une culture dont ne subsistent plus que des fragments dispersés. Aussi doit-on procéder à la **reconstitution** d'un univers, à partir d'objets isolés et de souvenirs épars, semblables aux galets que la mer abandonne sur la grève, en se retirant. Les disciplines concernées sont contraintes, de ce fait, d'adapter leurs perspectives de recherche et leurs méthodologies dans le sens de ce que l'on pourrait appeler une archéologie du proche. Dans toutes les sociétés qui ont été victimes d'une entreprise de génocide, la disparition de la *mémoire orale* peut atteindre un tel degré qu'il devient excessivement difficile de *reconstruire* les réseaux pratiques établis entre les artefacts et les acteurs sociaux au sein des processus de reproduction et d'usage. Quand la destruction sociale devient totale, le tissu humain survit dans une sorte d'état préculturel où, souvent, la

recherche du style comme modalité de la variance semble privée de toute pertinence.

Dans cette optique, il est évident que les aspects démographiques d'une population donnée sont tout à fait prégnants. De ce point de vue, les relevés que je viens de présenter nous amènent à faire une constatation très simple. Si l'on prenait au pied de la lettre la polarité Nord/Sud que laisse apparaître la liste des pertes des communautés israélites, on pourrait avancer que le poids démographique du groupe romaniote devrait être devenu égal, voir supérieur, à celui du groupe sépharade, à l'issue de la guerre. La question n'est pas simple et elle n'a pas été étudiée systématiquement. En tout état de cause, on ne peut que soulever le problème en soulignant l'importance des communautés épirotes où l'élément romaniote dominait. Nous ignorons également les effets du génocide sur le clivage séculaire existant entre les sephardim et ceux qu'ils appelaient "los gregos". Après 1945, le comportement migratoire des survivants issus des divers groupes semble nettement caractérisé par le choix préférentiel pour la Terre d'Israël (*Encyclopaedia Judaica*) ce qui permet au moins de faire l'hypothèse qu'une conception nouvelle du judaïsme s'est élaborée sous la pression de l'histoire. Afin de formuler des pistes de recherche fécondes dans ce domaine, il conviendrait de définir plus précisément le contenu même de la catégorie *judaïsme* et de la mettre en rapport avec le processus de constitution de la *nation hellénique*, depuis le début de ce siècle (E. Benbassa & A. Rodrigue, 1993). Pour ne citer qu'un seul exemple de la problématique évoquée, je signalerai que l'histoire des interactions entre les courants sionistes et le mouvement ouvrier grec reste à faire. L'*Encyclopaedia Judaica*, dont les articles consacrés au domaine grec sont en général remarquables, reste étonnamment discrète sur ce point. La date de publication - 1971 - sous la dictature des colonels, n'explique pas tout.

Avant d'examiner la forme actuelle du judaïsme grec en tant qu'il détermine une problématique purement scientifique, je crois utile de présenter schématiquement les modalités de réalisation du génocide.

Les mécanismes de la destruction

Les Italiens ont attaqué la Grèce à la fin du mois d'Octobre 1940. Au cours de l'hiver 1940-1941, l'armée grecque se dépense en prodiges d'héroïs-

me sur le front d'Albanie et, en fin de compte, les Italiens, battus à plusieurs reprises, sont contraints de reculer. Dans les batailles sanglantes qui se déroulent en Epire, le colonel Mardochée Frizis, originaire de la communauté de Halkis, périt héroïquement à côté de Kalpaki. Il devient une figure emblématique du patriotisme judéo-grec, mais surtout il signifie par son statut même la réalisation effective de l'intégration nationale.

Après avoir écrasé en quelques jours le royaume de Yougoslavie, les Allemands interviennent en Grèce au printemps de 1941. Le pays est conquis en quelques semaines, puis il est divisé en trois zones d'occupation, réparties comme suit : 1) zone d'occupation allemande; 2) zone d'occupation italienne; 3) zone d'occupation bulgare (Macédoine orientale et Thrace, à l'exception de la région qui fait frontière avec la Turquie).

Depuis le travail pionnier de R. Hilberg (1961, pour la première édition en anglais), le long article de M. Molkho (op. cit., 1950), les travaux de N. Stravroulakis, comme, par exemple, l'introduction et les notes jointes à l'édition du récit biographique de Errikos Sevillias (op. cit., 1983), on possède une image claire des modalités typiques de l'extermination des communautés juives, telle qu'elle a été réalisée aussi bien par les Allemands que par les Bulgares. En voici les phases essentielles:

1) isolement forcé accompagné de restrictions économiques, avec parfois l'établissement d'un ghetto, comme à Salonique.

2) prise de contrôle administratif de la communauté, selon le modèle du Judenrat, qui traduit dans les documents allemands les instances de la kehillah locale : ce mécanisme essentiel a été facilité par l'absence de laïcité administrative. Ainsi les documents d'identité mentionnent l'appartenance confessionnelle.

3) une partie de la population est astreinte au travail forcé. Dans cette phase, il y a un moment où les communautés sont impitoyablement rançonnées.

4) le dernier acte, enfin, c'est la déportation vers les camps d'extermination de Pologne. A cet égard, on signalera que le Musée a cartographié les réseaux des camps de la mort.

On ne peut que constater l'efficacité redoutable des mécanismes mis en place ainsi que la rapidité du résultat : la phase finale se déclenche au

début de 1943. A l'automne de la même année, la déportation massive des communautés des zones allemandes et bulgares est accomplie.

Comme on le sait, l'Italie avait capitulé devant les alliés le 8 septembre 1943, avant de changer de gouvernement (et de camp). Aussitôt, les troupes allemandes de Grèce prennent sous leur contrôle l'ensemble des zones italiennes, l'Albanie et les îles du Dodécanèse. Les Bulgares sont autorisés à étendre leur zone à l'ouest du Strymon.

Le retournement de la situation à l'automne 1943 a été indubitablement favorable au développement de la lutte armée des Fronts de Libération en Grèce et en Albanie. Sur l'ensemble du territoire grec, les opérations de l'E.L.A.S. (Armée Nationale de Libération) se multiplient entre la fin de l'année 1943 et le début de 1944. Mais pour les communautés juives, la situation nouvelle devient absolument catastrophique, dans la mesure où les fascistes italiens s'étaient refusés à appliquer le plan d'extermination, de sorte que leurs zones avaient servi, le cas échéant, de refuge.

Le décalage chronologique constaté permet d'expliquer en partie les taux de la Grèce centrale et méridionale : en partie seulement, car nous avons vu plus haut que Rhodes, Kos ou l'Épire ont connu, avec quelques mois de retard, le sort tragique de la Macédoine et de la Thrace.

Le processus de génocide de même que la période où il s'est produit, posent des problèmes fondamentaux à l'ensemble des disciplines que l'on a coutume de ranger sous la rubrique "Sciences Humaines et Sociales". Je dirais qu'il s'agit, en l'occurrence, de comprendre et, si possible, d'expliquer comment une société développée de l'Europe a proposé et mis en œuvre un modèle d'inhumanité radicale. Il faut bien comprendre que l'Allemagne représentait un pays "civilisé" indépendamment de son régime politique. Il faudrait également essayer de comprendre pourquoi les sociétés locales ont été à ce point fragiles face aux circonstances tragiques de l'occupation. Je pense ici aux quelques pages que Rae Dalven consacre, dans son livre, à la déportation de sa communauté d'origine, Ioanina, en mars 1944 (op.cit. pp. 38-67). La réaction de certains notables face aux autorités allemandes paraît aujourd'hui stupéfiante. Mais on pense également aux quelques collaborateurs issus du milieu juif salonicien et jugés pour crimes de guerre entre 1946 et 1947 (cf. M. Molkho, p. cit. pp. 415-416).

Pour des raisons qui tiennent en partie aux conditions politiques

particulières que la Grèce a connues après la guerre civile (1946-1949), à laquelle succédèrent des gouvernements autoritaires ou dictatoriaux (1946-1974), l'historiographie locale n'a pas pu lever encore certains tabous attachés à la période concernée et, en particulier, aux modalités précises de l'extermination des Juifs grecs, considérée comme un événement qui touche au sort de la *nation* dans son ensemble. En simplifiant volontairement mon propos, j'avancerai l'hypothèse que la scotomisation de la période 1941-1949 reflète la difficulté profonde que ressent l'intelligentsia grecque pour intégrer le patrimoine judéo-grec, conçu dans la longue durée, au sein des relations politiques qui ont déterminé son destin.

En schématisant la chronique des années noires, selon l'expression populaire grecque, nous retrouvons la notion de patrimoine. Or son accession à la conscience sociale est le résultat d'une découverte qui doit à l'influence exogène son moteur premier.

Le temps de la découverte

Il serait sans aucun doute plus exact de parler de redécouverte. En 1913, au moment où la Grèce vient de libérer la Macédoine, un érudit français d'origine alsacienne, Moïse Schwab, publie un "Rapport de mission" qui ne compte pas moins de 167 pages + XI planches (M. Schwab, 1913). Le texte en est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord il peut être considéré comme un produit de la Science du Judaïsme, dont il utilise les sources, essentiellement allemandes, et dont il illustre brillamment la démarche. Dans son étude, qui rend compte d'un voyage archéologique en Grèce, M. Schwab se fonde sur ces propres observations, non sans se référer à des matériaux déjà publiés, d'ordre épigraphique et scripturaire, afin d'aller au-delà du judaïsme de l'antiquité tardive. Le recours à l'archéologie, en tant que source documentaire, lui permet de légitimer la recherche d'une certaine continuité de l'hellénisme dans la civilisation byzantine. Sur ce point, il convient de souligner le fait que l'extension du domaine judéo-grec à la période médiévale, s'inscrit dans un contexte où la création de *l'Orient imaginaire* (T. Hentch, 1988) fait sentir pleinement ses effets sur la recherche touchant à Byzance et, a fortiori, à la période ottomane. Selon cette visée idéologique, une part non négligeable

de l'objet "Judentum" d'expression grecque réintègre la "Wissenschaft" en tant qu'elle lui offre un supplément d'hellénisme post-classique. Parallèlement, on voit se constituer un rameau de la byzantinologie. Dans le même temps, la dichotomie fondatrice de l'orientalisme européen se trouve appliquée au sein des études juives. Le processus reflète en partie la découverte des "Juifs orientaux" par les citoyens israéliens du monde civilisé de la fin du XIX^e siècle. Dans cette terre de mission que constitue alors l'Empire Ottoman et les petits états qui en sont issus, l'étude de l'érudit français manifeste implicitement une caractéristique originale du groupe grec. En effet, dans la partie occidentale de l'aire ottomane où ils habitent, les Juifs grécophones sont les seuls à pouvoir se référer à une durée historique garantissant un fort degré d'autochtonie dans un contexte général de ce qu'on pourrait appeler une diasporéité minimale, dans la mesure où la Palestine est incluse dans l'ensemble territorial ottoman jusqu'en 1918. Sur ce point sensible, il est clair que la référence à la Jérusalem concrète ne fonctionne pas comme une marque d'étrangeté réelle ou imaginaire, puisque la ville est sacrée pour les *millet* principales de l'Empire et que la pratique de la colonisation religieuse leur est commune.

En mettant en évidence les traces graphiques d'une judéité grecque qui ne s'interrompt pas au règne de Justinien (VI^e siècle), le Rapport de M. Schwab réalise une synthèse des questions qui définissent depuis lors le champ des recherches judéo-grecques. On peut en proposer l'inventaire résumé suivant :

Migrations et territoires dans l'espace byzantin et dans l'espace ottoman

Cette rubrique, qui évoque une problématique complexe, met en évidence la question des marges byzantines dont la croissance depuis le VII^e siècle est remarquable. 1) A l'est, l'Anatolie orientale et le Caucase, liées à la conception que l'on se fait du prosélytisme juif, rabbanite ou qaraïte ; la question des khazars, etc. 2) A l'ouest, les groupes juifs (grécophones ?) de l'Italie du Sud - Sicile, Calabre, Pouilles -, qui cesse d'être byzantine avec la conquête normande.

La judéophobie produite par le christianisme grec-orthodoxe est indé-

niable. Cela dit, à certains moments clés de l'histoire médiévale, les territoires byzantins accueillent des communautés menacées par l'action de l'église latine : qaraïtes de Palestine au moment des croisades (cf. Z. Ankori, 1955), Juifs italiotes, dès le XIV^e siècle, Ashkenazes d'Europe centrale à plusieurs reprises, etc.

La question du statut de l'hétérodoxie

A cet égard, les églises chrétiennes (monophysites, diophysites, papistes, etc.) ne sont pas les seules à traiter ce problème, constitutif de leur histoire en tant qu'organismes sociaux. Le consensus dogmatique, tel qu'il s'élabore dans la pratique définissant le judaïsme, offre-t-il un modèle alternatif par rapport à la pratique chrétienne ?

Le clivage entre les rabbanites et les qaraïtes illustre bien cette question complexe. La mention m'amène à prendre comme exemple les formes que revêtent les pratiques calendaires. Le traitement traditionnel de ce problème, examiné en général d'un point de vue purement historique, devrait être complété par l'application d'une méthodologie de type ethno-historique. Dans ce domaine les traces d'éventuelles interactions, voire l'application de modèles formellement similaires par des groupes d'obédiences diverses, sont à rechercher du côté de la tradition orale dans les zones de contact. Dans les cultures traditionnelles de l'aire ottomane, les relations sociales sont souvent représentées au moyen du calendrier en usage.

L'histoire liturgique

Elle comprend une partie musicologique et une partie textuelle. Là encore, est-il besoin de le rappeler, l'étude des interactions judéo-chrétiennes est fort important.

En ce qui concerne le judaïsme d'expression grecque, l'existence d'un rite spécifique semble bien établie par les éditions imprimées, à Venise, d'un *Mahzor Romaniya*, au XVI^e siècle. Les travaux réalisés jusqu'à présent sur ce sujet difficile restent peu accessibles à l'ensemble des chercheurs concernés.

Une édition critique de ce *Mahzor* serait des plus souhaitables (Encyclopaedia Judaica, D. Goldschmidt, 1964).

On notera que M. Schwab ne signale pas encore ce texte fondamental. Il s'attache, par contre, à dégager l'originalité romaniote dans ses usages linguistiques, profanes et religieux. Cet élément nous introduit à la dernière rubrique, qui n'est pas la moins importante, comme on pourra le concevoir aisément.

La question linguistique judéo-grecque

Elle revêt un double aspect, textuel et proprement langagier. On a trop souvent tendance à oublier que les corpus les plus abondants que nous possédons pour le grec post-classique ont été produits par le judaïsme grécophone (Septante, papyri, etc.). La notion de *koiné* que l'on utilise encore couramment pour désigner une certaine variété historique du grec est fondée sur ces matériaux. La période médiévale n'offre certes pas une telle abondance. Cela dit, les textes écrits au moyen de l'alphabet hébreu constituent des documents très précieux pour les études diachroniques du grec.

M. Schwab mentionne déjà le fameux Pentateuque de Constantinople (1547), ainsi que la traduction du Livre de Jonas (XIII^e S. ?), qui venaient d'être partiellement publiés par les hellénistes protestants Hesseling et Pernot. On ne peut que regretter l'absence de bonnes éditions critiques et surtout complètes de ces textes.

Là comme ailleurs, la très précieuse Genizah a livré des fragments qui font reculer dans le temps les témoins de pratiques scripturaires qui attestent, dans certains cas, l'usage de variétés de grec dans la liturgie. Ce domaine où s'illustre depuis plusieurs années Nicolas De Lange, semble aussi difficile que prometteur.

A une époque où la linguistique moderne était en train de naître sans avoir pu pénétrer encore dans le champ de la philologie, l'auteur du Rapport formulait déjà très clairement la question de savoir si le judéo-grec était ou avait été une *langue juive* au sens que la sociolinguistique contemporaine donne habituellement à ce terme.

Avant de clore notre examen, je ne voudrais pas manquer de signaler

la question de l'usage éventuel du grec local dans la liturgie synagogale, ou encore la question de savoir s'il a existé une prononciation particulière de l'hébreu et de l'araméen.

La liste des problèmes soulevés dans le texte de notre érudit et que je viens de résumer, est loin d'être exhaustive. Je pense, en tout cas, qu'il n'est pas nécessaire d'argumenter longuement pour se convaincre de l'intérêt du domaine esquissé.

La recherche ultérieure sur les fondements historiques du judaïsme romaniote a été le fait de pionniers comme l'américain Joshua Starr (1907-1949) ou, après lui, l'historien israélien Zvi Ankori, sans oublier, bien sûr, Steven Bowman et Nicolas Stavroulakis, auquel le Musée Juif doit tant. Si le domaine romaniote donne l'impression d'avoir été relativement négligé par la majorité des chercheurs, c'est que la population sépharade a concentré l'attention en raison de son rôle objectif aussi bien dans l'histoire du fait national grec qu'au sein du mouvement ouvrier balkanique. Dans l'excellente synthèse proposée par E. Benbassa et A. Rodrigue (op. cit. 1933), les éléments non sépharades de la population juive des pays concernés semblent avoir disparu sans laisser de traces, conformément à une conception qui reste encore largement dominante dans les études consacrées au judaïsme ottoman. Il est vrai que dans ce domaine le problème des sources est réel. Mais l'influence de dichotomies réductrices couplées à la tendance répandue de produire une représentation homogène de l'objet historique contribue tout autant à dénier aux romaniotes une part de leur réalité.

La réalité romaniote

On sait que l'Empire ottoman, qui, de la fin du XVI^e siècle à 1918, s'étendait du Proche-Orient aux Balkans, a accueilli à plusieurs reprises les groupes religieux dissidents que l'Europe et la Russie ne voulaient tolérer. Les migrants de la foi venaient s'insérer dans le cadre du système des *millet* qui leur garantissait un statut socio-politique clair et fondé en droit. Je ne vais pas reprendre ici l'examen, forcément partiel, d'un système que l'on commence à bien connaître et dont on constate la durée en tant que catégorie culturelle intériorisée par les sociétés où il s'est appliqué. Je rappellerai

simplement que les Juifs et les marranes chassés d'Espagne, du Portugal ou d'Italie, ont été reçus dans les territoires ottomans selon un véritable projet migratoire de la part du sultan, ce qui leur a permis de s'intégrer très rapidement au système. Au XVI^e siècle déjà, la société ottomane compte quatre *millet* principales, les *millêl-i esbaa*, qui sont : musulmans, grecs-orthodoxes, arméniens grégoriens et juifs.

Dans la partie occidentale de l'empire, la population sépharade devient numériquement majoritaire et, assez tôt, elle impose son hégémonie culturelle sur les groupes italiotes (Corfu, Zante, Salonique, etc.) ou romanio-tes, et cela dès le XVI^e siècle. L'historiographie sépharade, qu'illustre par exemple le travail de Joseph Nehama, nous propose habituellement l'image d'une sépharadisation quasi totale des cultures juives préexistantes de l'aire ottomane. La présence d'un éventuel *substrat* romanio- te n'est pas niée, mais ce dernier s'est dilué dans la masse des immigrants au point de n'être plus discernable. La notion de sépharadisation revêt au moins deux aspects. D'abord, elle peut recouvrir une réalité purement *liturgique*. Comme nous l'avons vu précédemment, le *minhag* romanio- te a laissé des traces écrites, mais il n'existerait plus en tant que tel et l'ensemble des communautés pratiquerait un rite dont la composante essentielle serait sépharadique. Il arrive que l'on ait, sur ce point important, deux visions du même phénomène. Je citerai un bref exemple qui illustre ce fait : nombre de synagogues de la Grèce centrale et méridionale, de construction relativement récente, présentent une orientation axiale de la *teva*, opposée au *ekhal* situé contre la paroi est du bâtiment. Ce détail renvoie au problème du style que j'ai mentionné en introduction. Pour N. Stavroulakis, par exemple, cette orientation est typique des synagogues romanio- tes. Dans le cas où on l'observe dans une communauté à majorité sépharade, on devra conclure à un emprunt aux romanio- tes.

La notion possède en outre un sens plus spécifiquement sociolinguistique : le judéo-espagnol aurait eu tendance à s'étendre à la majorité des groupes. Sur ce dernier point, le processus d'assimilation culturelle que recouvre la notion, se heurte à deux évidences qui la contredisent. D'une part, plusieurs communautés sont demeurées grécophones même dans les situations de contact (Epire, Albanie du Sud, Thessalie, Crète, etc.). D'autre part, l'insertion de la Thessalie dans le royaume de Grèce en 1881 (communautés de Volos, Larissa, Trikala), puis en 1912-1920, le rattachement de la Macé-

doine (communautés de Kastoria, Florina, Verria, Salonique, Serrès, Drama) et de la Thrace (communautés de Ksanthi, Komotini, Suflí, Didimotiho) à l'ensemble national, n'ont pas manqué de favoriser l'extension de la grécophonie active et/ou passive à l'ensemble des populations du pays.

Dans l'état actuel des recherches dans ce domaine, on doit se contenter de constater que l'influence sépharade est indéniable, surtout dans la pratique religieuse, mais l'image d'homogénéité que l'on rencontre au premier abord est pour le moins exagérée. Les travaux de Rae Dalven, par exemple, montrent que les communautés épirotes avec leurs satellites d'Albanie du Sud, ont constitué jusqu'à la shoah un noyau romaniote et grécophone qui assimilait même des individus provenant des groupes sépharades, processus qu'atteste l'onomastique locale.

On peut dire, à titre d'hypothèse de travail, que si la dynamique romaniote a été, dans l'ensemble, moins perceptible que celle des sépharades, c'est parce qu'elle n'apparaissait pas marquée d'une spécificité forte dans le contexte culturel global de la Grèce méridionale ou de l'Épire. À l'inverse, les Juifs de la Grèce du Nord, en passant de la *millet* à l'État-nation, se sont vus considérés comme une minorité ethnique de fait, en particulier par le mouvement ouvrier grec qui, dans les années trente, défendait leur droit au particularisme culturel.

On peut se demander si le clivage profond que vise à masquer l'image pan-sépharade des groupes juifs ne représenterait pas une modalité particulière de l'opposition Nord / Sud, qui a fonctionné de façon très prégnante dans la société grecque en voie de modernisation.

Perspective

Depuis une dizaine d'années, le Musée Juif de Grèce illustre un domaine de recherche dont j'ai tenté d'esquisser les limites et de souligner la complexité. Le projet du Musée est, bien entendu, de présenter objectivement toutes les composantes du judaïsme de Grèce. Dans cette optique, l'action accomplie contribue positivement à rééquilibrer la vision d'ensemble en redonnant au groupe romaniote une place dans la mémoire sociale. Dans la conjoncture actuelle, l'une des fonctions premières du Musée consiste à

matérialiser la notion, encore trop méconnue en Grèce, de *patrimoine judéo-grec*. Cette brève présentation nous en laisse soupçonner la profondeur historique, qui suffirait à justifier l'entreprise. Il y a une raison plus grave qui donne à la tâche une opportunité particulière.

De façon similaire à ce qui s'est passé dans plusieurs Etats issus de l'Empire ottoman, en Europe orientale ou au Proche-Orient, la Grèce a vu se développer depuis les années trente, ce que j'appellerais un néo-antisémitisme, dont les formes typiques et le discours ont été empruntés à l'Europe occidentale. L'emprunt s'est étayé sur la judéophobie traditionnelle produite par les églises chrétiennes. On observe ainsi le déplacement du clivage Juifs / Chrétiens, de l'ordre théologique à l'ordre politique. N'oublions pas que le déplacement en question s'effectue dans une société qui n'a pas réussi à se laïciser, en dépit de l'influence considérable que l'idéologie communiste exerce depuis la guerre dans la façon de concevoir et d'exprimer ce que l'anthropologie anglo-saxonne des années soixante appelait le changement social.

Dans ce contexte, la mise en évidence de la composante juive du *patrimoine* culturel hellénique semble devoir assumer une fonction centrale dans la production d'une conception critique appliquée aux modes d'expression de l'idéologie nationale contemporaine. Dans les conditions de la société grecque actuelle, la conception du patrimoine culturel reste tributaire des images qu'en propose la pratique archéologique. En ce sens le *Musée* lui fournit une assise concrète qui lui permet d'être formulé comme un produit social légitime. Au delà de l'utilité immédiate que suggère l'accumulation du savoir propre à faire diminuer l'ignorance et, par là même, les préjugés qu'elle favorise, le Musée opère au moyen d'une matière qui réunit le regard et la mémoire. Son oeuvre retrouve de la sorte un motif insistant de la tradition : les objets, même les plus humbles, servent à combattre l'oubli ; ce faisant ils sont un support pour la loi, une aide pour la justice.

BIBLIOGRAPHIE

I - Périodiques

Newsletter, bulletin du Musée Juif de Grèce, publié en grec et en anglais, quatre numéros par an. Le Bulletin, expression de l'Association des Amis du Musée Juif, dispense une information d'ordre scientifique et muséographique (nouvelles acquisition, etc.).

Hronika-Zikhronot, organe du K.I.S., publié en grec, bi-mensuel (date indiquée selon le calendrier grec et le calendrier religieux). Le périodique, d'une présentation très soignée, avec de nombreuses illustrations, publie des informations historiques sur l'ensemble des communautés. En ce sens il est complémentaire du Bulletin précédent. Certains numéros sont thématiques.

II - Ouvrages

ANKORI Zvi (1959), *Karaites in Byzantium, The formative years 970-1100*, Columbia University Press, N. Y., XIII - 546 p.

ATTAL Robert (1984), *Les Juifs de Grèce de l'expulsion d'Espagne à nos jours*. Yad Izhaq Ben-Zvi & Université Hébraïque, Jerusalem, 215 p.

BENBASA Esther & RODRIGUE Aron (1993), *Juifs des Balkans*, Ed. "La Découverte", Paris, 415 p.

BONTE Pierre & IZARD Michel (1993), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, PUF, Paris, 746 p.

BOWMAN Steven, B. (1985), *The Jews of Byzantium : 1204-1453*, The University of Alabama Press, U.S.A., 380 p.

- BUNIS David (1981), *Sephardic Studies. A. Research Bibliography*, Garland Publishing. N. Y./London, 234 p.
- DALVEN Rae (1990). *The Jews of Ioannina*, Cadmus Press, Philadelphia, 227 p.
- DUNLOP D. M. (1954), *The History of the Jewish Khazars*, Princeton University Press, Princeton, 293 p.
- EMMANUEL Dr. J. S. (1936), *Histoire des Israélites de Salonique*, tome I, Librairie Lipschutz, Paris 304 p.
- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA (1971), Jérusalem.
- FLENDER Reinhard (1988), *Der biblische Sprechgesang und seine mündliche Überlieferung in Synagoge und griechischer Kirche*, Florian Noetzel Verlag, "Heinrichshafen-Bücher", Wilhelmshaven, 206 p. + planches.
- FRANCO Moïse (1897), 1ère édition, réédité à Paris en 1980), *Essai sur l'Histoire des Israélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Constantinople.
- GALANTE Avram, *Histoire des Juifs de Turquie*, en 9 volumes, Ed. Isis, Istanbul.
- GILBERT Martin (1985), *Jewish History Atlas* (3è ed.), Weidenfeld & Nicholson, London, 124 p. + cartes.
- GOLDSCHMIDT Daniel (1964), Sur le Mahzor Romaniya et son rite, in : *Sephunot*, Itzhaq Ben-Zvi Memorial volume, pp. 205-236 (en hébreu).

- HENTCH Thierry (1988), *L'Orient imaginaire - la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Editions de Minuit, Paris, 290 p.
- HILBERG Raul (1962), *The Destruction of the European Jews*, Quadrangle Books, Chicago, X-788 p.
- JAKOEL Josef R. (1900, Novembre), Gli Israeliti in Albania, Tirana, 104 p. dactyl.
- LUGOL Jean (1939), *Israël et la Civilisation*, Imprimerie Procaccia, Alexandrie, 270 p.
- MOLHO Michael (1973), In Memoriam ; Hommage aux victimes juives des nazis en Grèce, Thessalonique, 469 p.
- MOLKHO Mikaël (1950) in : *Algemeine Encyclopedie in Yiddish*, Marstin Press, N. Y.
Articles :
- Der yidisher yishuv in Grihnlnd, pp. 770-788.
- Di oysrottung fun di yidn in Grihnlnd, pp. 392-416.
- NAR Albertos (1985), *Les synagogues de Thessalonique. Nos chansons*. Edité par la Communauté Israélite de Thessalonique, 317 p. (en grec et djudezmo).
- NEHAMA Josef (1935), *Histoire des Israélites de Salonique*, tome I: la communauté romaniote. Molho, Salonique, 169 p.
- NEMOY Leon (1969), *Karaite Anthology*, Yale Judaica Series, vol. VII, Yale University Press, New Haven, 412 p.
- SCHWAB Moïse (1913), Rapport sur une mission de Philologie en Grèce. Epigraphie et chiographie, Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires, fascicule 10, Imprimerie Nationale, Paris, 167 p. + XI planches.
- SCIMEON Don Recaaed (1674), *Cérémonies et coutumes qui s'observent*

aujourd'hui parmi les Juifs, traduites de l'Italien de Leon de Modene, Rabin de Venise. A Paris, chez Louis Billaine, 308 p.

SEVILLIAS Errikos (1983), Athens-Auschwitz, translated and introduced by N. Stavroulakis, Licabettus Press, Athens, 109 p.

STARR Joshua (1939), The Jews in the Byzantine Empire 641-1204, Verlag der Byzantinisch-Neugriechischer Jahrbücher, Athen, 266. p.

- (1949), Romania ; The Jewries of the Levant after the fourth Crusade. Editions du Centre, Paris, 125 p.

STRAVROULAKIS Nicolas (1990), The Jews of Greece, an Essay, Talos Press, Athens, 127 p.

SZYSZMAN Simon. (1980), Le Karaïsme, "L'Age d'Homme", Lausanne, 247 p.

TCHERIKOVER Victor (1982), Hellenistic Civilization and the Jews, A Temple Book, Atheneum, N. Y., 563 p.

YERUSHALMI Josef Hayim (1984), Zakhor, Histoire juive et mémoire juive. Edition "La Découverte", Paris, 166 p.

ZUNZ, Dr. (1845), Zur Geschichte und Literatur, Verlag von Veit, Berlin, XIII-608 p.

Remerciements :

Je tiens à remercier tout particulièrement l'équipe du Musée Juif de Grèce, qui m'ont accordé leur soutien, à plusieurs reprises, mais spécialement en 1992 (Hiver), avec compétence et gentillesse. Je remercie de leur accueil les bibliothécaires du Centre de Documentation Juive Contemporaine de Paris pour leur aide précieuse. Enfin, la problématique que j'évoque doit beaucoup à ce que j'ai appris de Nicolas De Lange (Cambridge), lorsqu'il fit à Paris, en 1992, un séminaire à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes Vè section.

MEZUZA: SIGNE OU SYMBOLE?

Patricia HIDIROGLOU (Univ. de Paris I - Panthéon Sorbonne)

Il n'est pas un musée d'art juif, pas une exposition sur la culture juive dans un musée ethnologique qui ne présente, parmi les objets *typiques* de la vie quotidienne des juifs, des *mezuzot* ("poteaux" en hébreu, singulier *mezuzah*). Ce sont des étuis, de forme oblongue, contenant un morceau de parchemin sur lequel deux passages du Deutéronome sont calligraphiés (6: 4-9 et 11: 13-21).

Datés pour certains du XVe et XVIe siècles, ces objets prisés des collectionneurs comme des conservateurs, intéressent davantage par leur facture esthétique que par leur contenu: hauts de six à quinze centimètres, larges de un ou deux centimètres, profonds de quelques millimètres, ils sont en bois, en ivoire, en métal précieux et sont décorés de symboles religieux. Le nom de Dieu, ShaDaï apparaît, soit sur l'étui lui-même, soit sur le parchemin à travers une petite ouverture vitrée, pratiquée comme une fenêtre. Le parchemin est rarement exposé: soit parce que son état ne permet pas qu'il soit déroulé sans être effrité, soit parce qu'il a été perdu (document 1).

Pourtant, pour presque tous ceux qui aujourd'hui fixent à leur portes une *mezuzah*, l'étui est moins important que le parchemin ou son texte biblique:

objet "saint" la *mezuzah* se fixe sur le chambranle droit de la porte d'entrée lorsqu'une famille aménage dans une maison ou un appartement.

Dans la description du rituel quotidien de la *mezuzah* Arnold Van Gennep, en 1909, soulignait les gestes et paroles accompagnant le passage de la porte principale chez les juifs religieux:

De même, tout juif pieux, chaque fois qu'il passe la porte principale de sa maison, touche du doigt de sa main droite la mezuzah (...); il baise ensuite un doigt et dit: "Le seigneur préserve ta sortie et ton entrée, à partir de ce moment et à tout jamais", le rite verbal s'adjoignant ici au rite manuel ...

Dans cette description, empruntée à H. C. Trumbull (1896, *The threshold Covenant*, 70), le rituel de la *mezuzah* est, avec d'autres pratiques liées au seuil, à l'origine du concept de rite de passage. Formulé au début du siècle par l'ethnologue, ce concept est devenu progressivement outil heuristique pour l'ensemble des sciences sociales:

(...) Pour comprendre les rites relatifs au seuil, il convient de se rappeler que le seuil n'est qu'un élément de la porte, et que la plupart de ces rites doivent être pris au sens direct de rites d'entrée, d'attente et de sortie, c'est-à-dire de rites de passage. (Les rites de passage, 1909, 32)

Analysée comme élément essentiel du rite de seuil ou comme objet d'art dans les musées, la *mezuzah* a bien d'autres fonctions. L'enquête que j'ai pu mener entre 1988 et 1992 à Paris et en région parisienne a d'ailleurs montré la polysémie de l'objet et ses diverses fonctions¹. En effet, si Van Gennep notait, au début du siècle, que la pratique se limitait aux juifs pieux, il n'en va plus de même de nos jours où cet usage est beaucoup plus général. Que peut donc signifier la pose d'une *mezuzah* sur une porte, même chez les juifs qui ne respectent pas les 613 *mitsvot*, commandements impératifs issus de la Torah (Pentateuque)?

Diversité des pratiques

Fixer une *mezuzah* à l'extérieur, sur la porte d'entrée, est un phénomène récent à Paris. Il est d'ailleurs lié à l'arrivée des juifs sépharades au cours des

années 1960 et aux transformations du judaïsme dans les années suivantes². Chez les Ashkenazes, la *mezuzza* s'expose moins, sauf chez les orthodoxes, surtout depuis la dernière guerre ; on la trouve, non pas sur le "poteau" extérieur, comme le commande la loi religieuse, mais sur le chambranle, du côté intérieur de la porte d'entrée (document II). Cela résulte en grande partie des traumatismes engendrés par la guerre, la *mezuzza* indiquant de façon visible l'appartenance juive. Ainsi sur certaines maisons en Alsace et en Lorraine on peut voir encore l'emplacement des anciennes *mezuzot*, souvent installées depuis des siècles: en effet, traditionnellement, on creusait et bâtissait une niche dans la pierre ou dans le bois du mur droit du seuil, on y plaçait le parchemin après l'avoir enveloppé dans la toile imperméabilisée, puis on plâtrait et recouvrait d'une pierre ou d'un étui³. Si des raisons historiques ont contribué à l'évolution de la *mezuzza*, les différences sociologiques ne s'arrêtent pas à la pose (intérieure ou extérieure), mais s'étendent aussi à son emplacement dans les diverses pièces de la maison.

La *mezuzza* de la porte d'entrée focalise toujours une grande attention, aussi bien en ce qui concerne la pose que le choix esthétique, mais on trouve aussi, selon l'usage religieux, des *mezuzot* sur d'autres portes de l'appartement, sauf sur celle des salles de bains. Dans certains cas il n'y a pas de *mezuzza* sur la porte d'entrée, mais dans certaines pièces, chambre, bureau ; dans d'autres cas encore on la trouve non pas fixée sur le chambranle mais posée sur une étagère ou dans une vitrine, avec d'autres objets considérés comme "spécifiques", lampe de Hanukha, plat du Seder de Pessah (Pâque).

La pose d'une *mezuzza* s'effectue aussi dans des locaux professionnels: à la porte de cabinets d'une profession libérale (médecin, infirmière, officine de pharmacie...), dans des boutiques liées à la pratique religieuse (librairie, boucherie, magasins d'alimentation *kasher*...) dans des ateliers d'artisans, notamment dans certaines rues fréquentées essentiellement par une clientèle juive (boulevard de Belleville, rue de Montmartre, rue des Rosiers ainsi que dans leurs alentours respectifs). (documents III, IV, V, VI).

La *mezuzza*, achetée ou reçue en cadeau, a le plus souvent été fixée avec la bénédiction d'usage par son propriétaire, homme ou femme ; mais il est courant de demander à un homme membre de la famille ou à un ami considéré comme plus pieux ou plus savant de se charger de la poser. Parfois même

on demande à un rabbin. Placée dans le tiers supérieur du chambranle droit, à hauteur des yeux puisqu'il s'agit de rappeler les commandements de Dieu, la *mezuzah* selon l'usage établi depuis le Moyen Âge doit être légèrement penchée, la partie supérieure dirigée vers l'intérieur de la maison⁴. Il n'est pas rare de voir aujourd'hui des *mezuzot* totalement verticales, parfois pour des raisons esthétiques, souvent pour des raisons de commodité: le chambranle trop étroit ne permettant pas d'incliner la *mezuzah*.

Dans certains cas il arrive que la *mezuzah*, fixée par le locataire précédent ait été gardée telle quelle. Son parchemin a alors été soumis à une vérification dont l'objectif consiste à s'assurer de sa conformité religieuse.

L'emplacement des *mezuzot* est donc divers, soumis en fait à l'appréciation de chacun, en dépit des lois religieuses. On observe également une grande diversité dans la connaissance du texte inscrit à l'intérieur de la *mezuzah*.

Si la plupart des personnes interrogées assurent qu'il s'agit d'un "parchemin saint", elles restent vagues sur le contenu exact: certaines pensent qu'il s'agit de la Torah (Pentateuque), du nom ou des noms de Dieu, d'autres évoquent les dix commandements, d'autres encore le *Shema Israël*.

Quant au rituel qui accompagne le franchissement du seuil de la porte d'entrée, c'est également chez certains orthodoxes ou traditionalistes que l'on peut l'observer. On effleure la *mezuzah*, puis on porte les doigts aux yeux ou aux lèvres dans un baiser. Certains ne font le geste qu'au moment d'entrer, d'autres lors de leur sortie, ou encore à chaque passage du seuil. Beaucoup ne font qu'esquisser le geste sans toucher véritablement l'objet. A la différence de ce que soulignait Van Gennep et aussi de ce que prescrivaient les livres de code, aucune parole n'accompagne aujourd'hui la gestuelle⁵.

Cette variété dans la pratique de la *mezuzah* reflète des comportements différents face au judaïsme ; des valeurs que les fidèles confèrent à l'objet, tout comme du sens qu'ils donnent au rituel on peut esquisser les fonctions actuelles de la *mezuzah*, notamment les fonctions identitaire, pédagogique et protectrice.

Fonction Identitaire

La *mezuzah* de la porte d'entrée a souvent une valeur identitaire spécifique, liée à la maison, lieu de l'identité juive par excellence. Elle n'implique pas nécessairement l'observance d'autres pratiques religieuses, plus contraignantes. Toutefois son propriétaire affirme toujours sa "judéité", composante de son identité personnelle avec son identité sociale, professionnelle ou nationale. Ainsi pour la majorité des personnes interrogées la *mezuzah* représente un symbole de leur tradition familiale, de leurs origines historiques et culturelles.

"Il y a toujours eu une *mezuzah* chez mes parents, et chez mes grands-parents aussi en Algérie, c'est comme cela qu'on fait chez nous. Ce sont mes parents qui nous l'ont offerte quand nous nous sommes mariés et installés ici" (F. S. 28 ans).

"Au début j'ai hésité à en mettre une ; dans ces grands ensembles (Tour, avenue d'Ivry, XIIIe) on ne sait pas qui sont les voisins... Comme la plupart sont chinois et qu'ils ont aussi des "trucs" à leur porte, je ne vois pas pourquoi s'en priver. Il y a même un Cambodgien qui est venu, à cause d'une fuite, et qui a trouvé cela joli ; il m'a demandé où en trouver. Je lui ai dit que c'était uniquement pour les juifs, mais il a insisté et je lui ai donné l'adresse du magasin".

Par ailleurs la pose d'une *mezuzah* sur toutes les portes de la maison répond soit à une observance religieuse rigoureuse soit au désir de respecter la tradition pour "les autres".

"Il faut des *mezuzot* partout, c'est la loi, sauf dans les tanneries, les endroits où l'on se lave, et tous les lieux sales. Si on est juif il faut le faire, et pas seulement sur la porte d'entrée. Les autres savent ainsi qu'on respecte les commandements et qu'on a une maison *kasher*."

L'on respecte ainsi la tradition pour les parents ou les amis plus religieux, en général la famille proche, ou encore pour que les enfants "sachent d'où ils viennent".

"Nous ne sommes pas religieux ni ma femme ni moi, mais j'ai, depuis toujours, dans tous les appartements où nous avons habité, posé une *mezuzah*. Pour nous, surtout depuis la Shoa, ce serait capituler, renoncer à son identité

que de ne pas en avoir. Nous ne sommes pas croyants, mais la *mezuzah* est symbolique: nos enfants doivent connaître leur histoire, notre passé. Aussi douloureux soit-il, c'est une richesse" (H. A. 63 ans).

Même si d'une certaine manière on a renoncé pour soi à une pratique de type religieux, c'est un signe de reconnaissance ou plutôt de connaissance de la pratique du groupe. On établit implicitement des liens avec la communauté juive ou ce qu'on considère être cette communauté. C'est de manière générale ce qu'implique aussi la pose de la *mezuzah* sur la porte d'un magasin, d'un atelier ou d'un cabinet médical. Ce signe de l'identité personnelle se donne à voir aux autres.

"Ma clientèle est très diversifiée, pas spécialement juive ; comme je suis pratiquant et que mon cabinet se trouve dans mon appartement, il y a aussi une *mezuzah* à l'entrée de la salle d'attente et du cabinet. Il n'y a que les juifs qui me font de temps en temps une réflexion, les autres ne la voient pas ou pensent que c'est une décoration" (*mezuzot* totalement verticales, pédiatre S. 39 ans).

Quant à la pose de la *mezuzah* en des pièces particulières, chambre d'enfants ou bureau sans qu'il y en ait nécessairement sur la porte d'entrée, elle est souvent liée à la conscience de ne "pas avoir abandonné complètement le judaïsme". On pose une *mezuzah* là où on a le sentiment qu'on est plus religieux, dans la pièce qui sert de bureau, là où par exemple une bibliothèque abrite des livres sur le judaïsme.

"Nous ne sommes pas pratiquants, nous jeûnons seulement le jour de Yom Kippur, mais ce n'est pas par croyance. Plutôt par fidélité, à la mémoire de nos parents, qui d'ailleurs n'étaient pas pratiquants. La *mezuzah*, c'est un peu un témoin historique. Depuis quelques années je m'intéresse à la philosophie, à l'histoire du judaïsme. J'ai beaucoup de livres sur ces sujets, c'est pourquoi j'ai une *mezuzah* dans cette pièce. Ailleurs, il n'y aurait pas de raison."

"Nous ne sommes pas religieux, ni ma femme ni moi. En plus, la plupart de nos amis ne sont pas juifs. Nous avons mis la *mezuzah* dans notre chambre, parce que c'est notre pièce, rien qu'à nous, et que nous sommes juifs. Chez mes parents il y en avait partout, mais c'était par superstition".

"Je ne voulais pas la mettre sur la porte d'entrée, parce que j'aurais eu

peur qu'on la vole ou la détériore. Je l'ai mise dans le living, parce que c'est là qu'on se retrouve avec toute la famille, surtout pour les fêtes."

Si l'on pose exclusivement une *mezuzah* sur la chambre des enfants c'est souvent pour marquer son désir de les élever dans le judaïsme, même si l'on ne respecte pas l'ensemble des prescriptions et rites religieux.

On trouve parfois aussi, plus rarement cependant, la *mezuzah* non pas fixée conformément aux lois religieuses, mais exposée comme objet d'art dans une vitrine ou sur un meuble.

"Elle me vient de ma mère et sera pour une de mes filles qui me l'a demandée". "Elle était chez ma grand-mère qui m'a élevée". "Mon mari l'a achetée en Israël, mais je n'ai pas voulu qu'il l'accroche à la porte, elle est trop belle".

Certaines *mezuzot* en provenance d'Afrique du Nord ont une facture tout à fait originale et des symboles bien particuliers. Celle de Jeanine Fribourg, en provenance d'Algérie est singulière sans pour autant être un exemplaire unique en Afrique du Nord (document VII et VIII). Sa taille est exceptionnelle (15 cm de large sur 18 cm de haut): s'explique-t-elle par une affirmation plus accentuée de l'identité ou bien encore par une simple imitation d'autres objets culturels? L'ornementation et la matière - argent repoussé - reproduisent celles d'autres objets traditionnels, en particulier les dossierlets des lampes de Hanukha, les tableaux d'orientation pour la direction de la prière (*mizrah*) ou les plaques pectorales (*tass*) des rouleaux de la Torah à la synagogue. Certains motifs sont une véritable synthèse des symboles du Temple: chandelier à sept branches (B), mains dans le geste de la bénédiction (C), aiguière et bassin (D), d'autres semblent être des motifs plus circonstanciés: paire de ciseaux et tenaille (E), sandale (F). Les premiers symboles évoquent la hiérarchie sacerdotale et le culte au Temple (détruit en 70): les grands prêtres, *Cohanim*, y officiaient aidés par les Lévites, leurs serviteurs d'alors. *Cohanim* et Lévites, issus également de la tribu de Lévi, avaient été chargés héréditairement du culte. Les mains constituent le symbole des *Cohanim* et de leurs descendants qui, lors de certaines fêtes religieuses, bénissent encore les fidèles avec les doigts réunis de manière à former cinq intervalles (comme sur la *mezuzah*). Avant la bénédiction les descendants des Lévites doivent leur laver solennellement les mains: de là les symboles des

maines en train de bénir (pour les Cohanim) et de l'aiguière avec le bassin (pour les Lévites). On retrouve d'ailleurs ces symboles sur les pierres tombales respectives des familles Lévi ou Cohen.

Le chandelier, *menorah*, rappelle celui du Temple, alors allumé tous les matins par les prêtres. Figuré sur l'arc de Titus à Rome, il est le signe politique de la conquête de la Palestine et du fabuleux butin que le conquérant en rapporta. Dans le judaïsme il est le symbole même de la spiritualité et de la philosophie religieuse, lumière entre les lumières; en Afrique du Nord il est souvent associé aux concepts kabbalistiques concernant la création; chaque partie de la *menorah* - les sept branches et les trois parties du pied et axe central - symbolise l'une des dix *sephirot*, puissances créatrices émanant de Dieu⁶. On retrouve ce symbole sur de nombreux objets culturels et aussi sur les talismans en papier ou en parchemin à telle enseigne qu'il devient tardivement un symbole identitaire du judaïsme. Quant à la sandale, elle évoque très probablement la cérémonie de la *halitsa*, "déchaussement", en vigueur lorsqu'il y a refus du lévirat. Il s'agit d'un rituel opéré en face d'un tribunal rabbinique: le frère d'un défunt proclame son refus d'épouser la veuve de ce dernier, c'est-à-dire sa belle-sœur. Celle-ci le "déchausse" en dénouant les lanières d'une sandale de cuir (unique au pied droit) qu'il a chaussée spécialement⁷. La tenaille et la paire de ciseaux évoque certainement le travail du cuir nécessaire à la sandale, travail pour lequel on utilisait ces deux instruments.

Les *mezuzot* étaient autrefois commandées à un artisan local, aussi peut-on supposer que certains de leurs motifs représentaient des éléments familiaux plus personnels: cette *mezuzza*, comme celles qui reproduisent des motifs similaires, a pu désigner ainsi la famille d'un kabbaliste, d'un Cohen, d'un Lévi, d'un décisionnaire rabbinique (pour la *halitsa*), d'un cordonnier (chargé notamment de fabriquer la sandale nécessaire au "déchaussement", etc...

En effet derrière cette grande *mezuzza* est accrochée une petite *mezuzza* contenant le parchemin plié: l'objet semble donc être un porte-*mezuzza* grâce auquel on pouvait raconter l'histoire d'une famille. La petite *mezuzza* qui elle joue véritablement le rôle religieux dévolu à cet objet a dû remplacer un original plus petit, vu le cadre prévu (document VIII).

Cependant ces *mezuzot* et leurs motifs ont été souvent imités par des

artisans sans qu'il y ait nécessairement une relation avec la famille ou le métier de l'acheteur. La plupart de ces motifs évoque d'ailleurs une bénédiction et une protection qui englobent l'ensemble de la famille.

Quand la *mezuzah* n'est plus qu'un objet d'art, - dont on ignore la destination traditionnelle ou le sens des motifs -, la transmission familiale confère à l'objet une valeur identitaire dans laquelle des notions religieuses, historiques et sociologiques se confondent.

En définitive ce sont les valeurs de tradition familiale ou de culture spécifique qui prédominent dans l'esprit des personnes interrogées. Pourtant, les valeurs religieuses de la *mezuzah* sont toujours présentes, plus particulièrement chez celles qui connaissent les textes de références et s'efforcent de vivre selon l'éthique de la Torah. Ces valeurs permettent de cerner la fonction pédagogique de l'objet et de son rituel.

Fonction pédagogique

Pour les plus religieux, aujourd'hui encore, le texte inscrit sur le parchemin est connu, et le premier mot essentiel: *Shema* signifie écoute mais aussi "comprendre".

"Cela signifie qu'il ne faut pas être passif devant les lois et prescriptions divines: "écoute" m'interpelle particulièrement dans notre monde moderne inattentif, sourd même. Il veut dire qu'il faut poursuivre, ne pas s'en tenir au premier verset. La *mezuzah* me rappelle à tout instant à mes devoirs d'homme et de juif".

Le texte écrit sur la *mezuzah* est celui qui compose la plus grande partie du *Shema Israël*, prière récitée matin et soir dès les premiers siècles de l'ère commune, il est également le fondement de toute la liturgie (TB *Berakot* 2: 5)⁸.

La première partie est considérée comme une célébration du monothéisme à travers les siècles et les épreuves ; affirmation de l'unité et de l'unicité de Dieu, le premier verset en hébreu est balbutié dès les premiers

mots de l'enfance comme il est récité à l'article de la mort: *Ecoute Israël: l'Eternel est notre Dieu, l'Eternel est un !* (Deutéronome 6: 4).

Les versets suivants exhortent l'homme à servir Dieu de tout son coeur, de toute son âme et à enseigner de générations en générations les commandements divins:

Que les paroles que je t'adresse aujourd'hui soient sur ton coeur. Tu les enseigneras à tes fils, et tu en parleras assis dans ta maison, en marchant sur le chemin, à ton coucher et à ton lever. Tu les attacheras en signe sur ta main, et elles seront fronteau entre tes yeux. Tu les écriras sur les poteaux (mezuzot) de ta maison et à tes portes.

La deuxième partie (Deutéronome 11: 13-21) évoque les récompenses divines accordées à l'ensemble de la communauté d'Israël, si elle est respectueuse des impératifs divins. A l'inverse, l'idolâtrie tout comme la désobéissance à ces commandements suscitent colère divine et châtements. L'exigence de transmettre les commandements divins est répétée, particulièrement sous la forme des signes ("fronteau", "poteaux"), "*afin que se multiplient vos jours et ceux de vos enfants sur la terre que le Seigneur a juré à vos pères de leur donner, comme les jours des cieux sur la terre*". La mezuzah contient donc le texte qui l'institue comme *mitsvah* (commandement) et dirige la pratique vers un sens précis. Le texte cite également l'institution du "fronteau" ou "diadème entre (les) yeux", c'est-à-dire les *tefilin* ou phylactères⁹.

Pour les plus religieux aujourd'hui la mezuzah ne se conçoit donc pas sans les *tefilin* et le châle de prières: les deux premiers ont été déduits du texte même contenu dans la mezuzah, le troisième d'un passage biblique également issu du Deutéronome (22: 12) qui institue les *tsitsit*, "franges": *Tu feras des franges aux quatre coins du vêtement dont tu te couvriras.*

Ces franges étaient fixées dans l'antiquité sur le manteau de laine, *talit*, devenu châle de prières au Moyen Age et aujourd'hui vêtement surtout cérémoniel.

Ces trois prescriptions sont considérées traditionnellement à la fois comme des signes et des symboles, l'hébreu *ot* signifiant les deux concepts. C'est le terme qui est utilisé dans le texte de la mezuzah (versets 6: 8 et 11: 18). Ce sont essentiellement des rappels visuels des commandements qui ont des implications spirituelles immédiates: la mezuzah concerne la maison, abri de

l'homme, les *tsitsit* son vêtement, les *tefilin* sa tête, lieu de l'intelligence et son bras, instrument de son action.

Chacun, réminiscence des deux autres, est compris comme élément d'une éthique globale qui veut que la loi divine purifie le comportement humain: l'observance des *mitsvot*, perpétuation de l'Alliance conclue avec Dieu, est une étape vers la sainteté, idéal biblique et exigence du "peuple de prêtres" qui impose la pureté pour parfaire la création. Ainsi l'observance de la *mezuzah*, même si elle ne s'accompagne pas de la pratique des autres *mitsvot* "signes ou symboles" apparaît comme une participation à leur rappel, ou de manière plus diffuse au rappel de l'unité divine.

"Chaque fois que rentre chez moi je la vois: si dans la journée je n'ai pensé qu'à mon travail ou qu'à des choses banales, cela me recentre sur des préoccupations plus élevées; cela m'incite à ouvrir un *humash* (Pentateuque en format de livre) et à préparer la *sidra* de la semaine (passage lu à la synagogue le shabbat)" (H. 33 ans).

"En sortant je suis obligé de libérer une main pour toucher la *mezuzah*; cela prend un instant mais cela me permet de faire le point: en général le matin on est pressé alors on va vite pour mettre les *tefilin*, pour réciter la prière. Je me dis que je me lèverai plus tôt le lendemain, pour moins bâcler. *Ha-Kadosh Baroukh - hou* (Le saint-béni soit-il) mérite qu'on s'y attarde".

"C'est un rappel, des commandements, des devoirs religieux, de la vie juive". "Chaque fois que je la vois je ne pense pas spécialement aux *mitsvot* (commandements), mais à ce à quoi il faut continuellement veiller si je veux garder ma maison *kasher*. Je sais que ma maison est *kasher*, tout du moins je m'y efforce: la *mezuzah* m'aide constamment à ne pas faiblir."

"La *mezuzah* m'oblige à m'interroger: pourquoi suis-je soumise à tant d'interdits, tant d'obligations. Ce n'est pas facile à notre époque de respecter les commandements. C'est cette interrogation, le fait que nous ayons choisi mon mari et moi d'être religieux, qui à la fois donne un sens à notre pratique familiale et nous fait aller de l'avant, pour nos enfants".

La *mezuzah* en effet, comme une présence lancinante, rappelle par sa matérialité l'unité de Dieu et de ses commandements. Elle est un enseignement à la fois permanent et ponctuel pour celui qui passe le seuil: elle permet par la vision et le toucher de se recentrer un instant sur l'idée de Dieu et ainsi

sur l'éthique de la Torah. Pour ceux qui respectent quotidiennement le port des *tefilin* et du châle, un réseau symbolique complexe unit ces trois éléments matériels ; les sens spirituels développés depuis l'antiquité puis enrichis par la kabbale sont exponentiels selon le niveau d'interprétation acquis par chacun¹⁰.

Si certains en fixant leur *mezuzah* n'ont fait que lire la bénédiction dans une translittération, d'autres insistent sur le verbe *likboa* utilisé :

"*Likboa* c'est fixer solidement, la *mezuzah* ne doit pas être accrochée ou juste suspendue. A la mobilité de l'homme, à son constant va-et-vient, la *mezuzah* répond par sa stabilité. L'homme se disperse, mais sa maison, sa famille doit être stable."

"La *mezuzah* est fixée avec deux ou quatre clous ou vis. Si l'un joue, se détache, il faut le remettre. C'est une pièce unique, un simple morceau de bois, mais qui contient toute la philosophie juive. C'est fixe, c'est éternel. Les hommes changent, ne sont pas tous respectueux de la Loi, mais la Loi, elle, ne change pas. C'est la même depuis Moïse, c'est pourquoi les rabbins ont dit "fixez".

"Fixer c'est être ferme, ne pas se laisser balloter par les événements, la *mezuzah* est une direction à prendre, un sens à donner à sa vie. C'est le nord d'une boussole. Il faut garder le cap."

"Nous sommes "libéraux", alors beaucoup moins stricts que les orthodoxes. Souvent à midi je mange à la cantine, je ne mange pas de charcuterie ; je m'efforce de ne pas me laisser tenter, je prends surtout des crudités et des légumes. Quand je rentre, je vois la *mezuzah* et elle me rappelle que ma maison est *kasher*. Il n'y a jamais de nourriture (qui soit) interdite (par la loi religieuse) à la maison. Pour les enfants, il le faut. Dehors, ils font ce qu'ils veulent, mais ici on leur donne le modèle."

Quant au rituel de la *mezuzah* il est en lui-même euristique puisque outil de la répétition: on fait les mêmes gestes plusieurs fois par jour, on les souligne pour les enfants et on prend plaisir à montrer à ces derniers les gestes traditionnels. Le sens de la répétition transcende le temps et l'espace puisque d'une certaine façon chacun est amené à répéter l'enseignement de Moïse, c'est-à-dire transmettre la parole divine. La répétition acquiert de la sorte une

dimension extra-temporelle et mythique dont les échos se répercutent sur tous les plans.

Tout un réseau d'analogies joue en effet dans ce rituel impliquant des références et significations diversifiées selon le degré de pratique des fidèles.

Pour tous il s'agit de manifestations de révérence à l'égard d'un objet "saint". Porter les doigts sur la *mezuzah* puis à ses yeux est comparé à la gestuelle accomplie lors de la récitation du *Shema Israël* où le fidèle porte les franges de son châle à ses paupières, puis à ses lèvres. Une tradition talmudique rapporte que Yehuda ha-Nassi, le compilateur et rédacteur de la Mishna (IIe siècle), lorsqu'il était préoccupé par ses travaux, portait les mains à ses yeux et récitait en silence le premier verset du *Shema* (Berakot 13b)⁸. La gestuelle est donc encore un rappel interprété comme la mise en scène de la concentration et implique l'aide spirituelle qui en découle.

Dans d'autres cas, plus fréquents, la gestuelle finit par un baiser. Celui-ci est particulièrement lié à la notion de "sainteté" attachée notamment à l'écriture des livres saints et à certains objets culturels, la *mezuzah* comme le rouleau de la Torah.

Celui-ci est en effet manipulé avec des précautions particulières et toujours de manière cérémonieuse. Les officiants et les lecteurs le déplacent, le déroulent, le lisent en évitant toute souillure: une main de lecture permet de suivre le texte sans y poser les doigts. Des formes de respect se sont codifiées à travers les âges ; ainsi lorsque le rouleau est déplacé à travers la synagogue avant d'être lu ou avant d'être replacé dans l'arche sainte, les fidèles effleurent du bout des doigts son "manteau", la housse brodée qui le protège, puis esquissent un baiser sur leurs doigts. L'idée d'une contagion de la sainteté prévaut, à l'instar aussi des *tefilin* où le contact est encore plus sensible puisqu'il se fait avec le front, lieu de la réflexion et avec le bras gauche, proche du cœur. Pour la *mezuzah* si par le contact "un peu de sa sainteté se transmet", on aboutit parfois à des interprétations contradictoires.

Pour certains en effet on ne peut toucher la *mezuzah* qu'à condition d'être purifié, puisqu'elle contient le nom de Dieu et un parchemin saint: c'est ce qui explique qu'on ne l'effleure qu'en sortant, après s'être lavé les mains rituellement. Il s'agit là d'interprétations toujours étayées par des références à la pureté lévitique, dont certains rites restent en vigueur¹¹.

"On vient du dehors, on s'est souillé, physiquement et moralement,

comment alors toucher un parchemin saint ? Comment, sale, toucher à un texte qui nous rappelle d'être pur ?

Pour d'autres c'est l'inverse: "Rentrer chez soi, c'est retrouver sa famille, ce qu'on a de plus précieux. On vient de l'agitation, du chaos, on s'est conduit de manière profane, peut-être qu'on a oublié d'être juif. On voit la *mezuzah*, on la touche et l'on sait qu'on va se retrouver: retrouver du spirituel".

C'est aussi cette idée de contact avec la "sainteté" qui explique que nombre d'étuis sont volontairement ouverts à l'arrière de manière à établir un contact direct entre le parchemin et la maison.

"J'enveloppe le parchemin dans de la cellophane et j'enlève la languette de protection de l'étui pour ceux qui me le demandent" (libraire).

De là aussi le fait que l'on ne place pas de *mezuzah* dans les endroits où l'on se nettoie, "lieux impurs", donc incompatibles avec la sainteté de la *mezuzah*. Par contre certaines femmes font remarquer la *mezuzah* de leur cuisine, lieu pour elle "pur" en raison de leur respect de la *kashrut* (nourriture rituelle licite).

Qu'elle soit rappel des commandements, rappel de l'unité de Dieu, rappel de l'exigence de pureté et de l'idéal de sainteté du groupe, la *mezuzah* reste donc un signe porteur des valeurs symboliques traditionnelles.

Pourtant dans cette fonction pédagogique dévolue en fait aux trois "signes", une évolution est en cours. Ainsi à Paris, alors que l'on trouve de très nombreux appartements avec une ou plusieurs *mezuzot*, rares sont les personnes qui possèdent également des *tefilin* ou phylactères. Plus rares encore celles qui s'en servent régulièrement. Or le rapport à l'écrit saint dans les deux cas est le même: la confection de l'objet nécessite l'observance des mêmes lois religieuses pour le parchemin et la graphie du texte. En ce qui concerne le châle il est nettement plus utilisé que les *tefilin*, mais beaucoup moins fréquent que les *mezuzot*.

La comparaison entre ces trois objets permet de souligner la fonction subjective de la *mezuzah*. Comme la *mezuzah*, les *tefilin* contiennent le texte du *Shema Israël* (en entier). Elles font partie de l'éducation religieuse de l'adolescent: celui-ci les reçoit et, comme le châle de prière à franges, *talit*, apprend à les manier pour sa *bar-mitsvah*, majorité religieuse, à treize ans. La pose de ces petites boîtes marron ou noir sur le front et le bras pendant la prière du

matin marque le début de la responsabilité religieuse du garçon: sachant lire la Torah (en hébreu), il devient en effet responsable de l'observance des commandements. Par la suite les *tefilin* sont réservées à la prière quotidienne du matin que peu d'hommes en fait pratiquent, excepté dans les milieux orthodoxes. De ce fait les *tefilin* se sont guère des objets courants et même pour la cérémonie de la *bar-mitsvah*, elles sont souvent prêtées, à la différence du châle, devenu vêtement plurifonctionnel. Porté surtout à la synagogue, pour les fêtes et les rites de passage, le châle accompagne tous les moments de la vie cérémonielle religieuse jusque dans la mort et, en diaspora, il est même enterré avec le défunt.

La *mezuzah* quant à elle, est moins un objet religieux qu'un objet du foyer, de la famille. Bien que ce soit en général un homme qui l'installe, et qu'on la trouve aussi chez des célibataires, homme ou femme, elle est intimement liée à la maison, à l'entité que forme l'homme avec sa famille. C'est très souvent un cadeau de mariage, de pendaison de crémaillère. Comme la loi religieuse prescrit d'en avoir à chaque porte, on peut en recevoir plusieurs et chaque membre de la famille peut se sentir concerné ; à la différence des *tefilin* ou du châle, objets du masculin, la *mezuzah* apparaît du côté de la femme, valorisée par son foyer dans le judaïsme. Dans le registre des *mitsvot* la *mezuzah* est d'ailleurs associée aujourd'hui à celles qui concernent l'ensemble de la famille au même titre que la nourriture *kasher* ou le respect du shabbat.

La *mezuzah* est ainsi perçue comme un symbole qui contribue à combattre l'assimilation et à préserver certaines valeurs "juives" qu'on juge essentielles. Pour les traditionalistes et les moins religieux, la *mezuzah* marque l'opposition, le passage, voir la frontière entre ce qui se fait à l'intérieur et à l'extérieur. Même si l'on mange parfois des aliments interdits à l'extérieur, on s'abstient à la maison des nourritures impures ; même si l'on ne respecte pas shabbat à la lettre on évite les sorties en voiture etc... En fait chacun perçoit, à son niveau, un registre d'opposition entre privé et public, intérieur et extérieur, saint et profane, pur et impur... et l'interprète en fonction de son propre genre de vie.

Pour ceux qui sont éloignés des pratiques religieuses, la *mezuzah* est une "tradition à respecter", un "devoir" qui ressortit à une certaine conception de

la mémoire, du passé et du respect de ses origines. S'il n'y a aucune gestuelle, si l'on ne voit plus la *mezuzah* tant elle fait partie des murs, son association avec la lampe de Hanukha et le plat du Seder de Pessah témoigne du sens historique qui lui est accordée¹². Témoins artistiques d'un artisanat traditionnel, ou bien résolument modernes, ces deux derniers objets sont souvent placés dans une vitrine ou sur une étagère, à la vue de tous. A la différence des *tefilin* et du châle, ils ne sont nécessaires que ponctuellement, respectivement pour chacune de ces deux fêtes et ils servent à tous, dans la plus grande convivialité. De plus ils sont liés au sens de ces fêtes qui expriment une libération: libération de l'esclavage des Egyptiens pour Pessah, libération des Séleucides pour Hanukha (165 avant l'ère commune). Nombreuses sont les personnes interrogées qui font d'ailleurs appel pour justifier l'association de la *mezuzah* et du plat de Seder de Pâque à l'épisode de la dixième plaie qui frappa les Egyptiens. Les premiers-nés hébreux furent épargnés du fléau grâce au sang de l'agneau "sur les deux poteaux (*mezuzot*) et sur le linteau des maisons" (Nombres 12: 7 et 13). En cette fin de XXe siècle, la tradition populaire associe donc ces objets dans une fonction pédagogique et identitaire liée à l'histoire proche ou au contraire mythique. La valeur traditionnelle de rappel est ainsi sauvegardée, mais ce sont les valeurs domestiques et esthétiques qui paraissent dominantes.

Le rôle de transmission et de rappel historique sont d'ailleurs implicites pour l'ensemble des juifs parisiens qui ont une *mezuzah* puisque cet objet symbolise essentiellement leur identité. Par contre la fonction protectrice quoique aussi ancienne que la fonction pédagogique est de loin la moins partagée aujourd'hui, sans doute parce qu'elle recouvre un certain nombre de valeurs toujours contestées du fait même de leur irrationalité ou ésotérisme.

Fonction protectrice

La crainte de Dieu, notion pertinente dans le système religieux traditionnel, et au centre même du texte du *Shema Israël*, a été remodelée dans les différents courants du judaïsme depuis l'émancipation et s'est constamment estompée, sauf dans l'orthodoxie. Pourtant cette notion se retrouve dans le rituel de la *mezuzah*, invoquée notamment par ceux qui lient l'objet à une

protection particulière ou exceptionnelle: on ne la touche, on ne l'embrasse que lorsqu'il y a un problème (enfant malade, ...) ou lors d'étape importante de sa vie personnelle ou professionnelle (cérémonies, examens...). On n'en attend pas nécessairement une efficacité immédiate, mais son contact donne (ou redonne) de l'assurance et de la confiance, peut-être parce qu'il est alors pratique singulière pour ceux qui l'observent. Ce sentiment de sécurité et de protection est "naturel" pour les orthodoxes dans la mesure où toute *mitsvah* positive sécurise et participe des bienfaits dus à Dieu. Ce sont ces notions diffuses de crainte de Dieu et de sainteté du parchemin qui sont en jeu dans le souci de "pureté" de la *mezuzah* et dans des pratiques apparemment récentes au sein du judaïsme français.

Le parchemin en effet se vérifie régulièrement, deux fois en sept ans selon les lois religieuses ; si le parchemin est taché, moisi, déchiré, si l'encre d'une seule lettre s'est estompée la *mezuzah* est "impropre", *psula*. Il faut donc le changer puisque dans le système religieux tout doit concourir à l'embellissement de la *mitsvah* et à sa perfection. En fait, excepté dans les milieux orthodoxes, on la vérifiait peu jusqu'à ces dernières années, et la plupart des gens ignoraient même ce devoir impératif ; ce qui est toujours le cas dans les milieux où la *mezuzah* est un symbole du judaïsme en tant que culture ou identité familiale.

Pour beaucoup encore l'achat d'une *mezuzah*, pour soi ou comme cadeau, est la preuve de leur attachement au judaïsme. Ceux qui raisonnent ainsi ignorent les questions de conformité ou n'en font pas cas dans leurs déclarations. Certains même n'attachent d'importance qu'à l'étui pour lequel ils sont prêts à faire davantage de frais que pour le parchemin¹³.

Il faut rappeler ici que dans les années 1970, après l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord, une forte demande de *mezuzot* s'est fait jour en France. Pour répondre aux besoins communautaires des scribes non professionnels ont été sollicités pour rédiger ces *mezuzot*. Toutes sortes de *mezuzot* se sont ainsi répandues, souvent en provenance d'Israël; faites en série beaucoup n'étaient pas conformes aux lois religieuses: erreurs dans les lettres, emploi de papier et non de parchemin, coffret vide, sans parchemin. Mais depuis les années 1980 on observe un changement d'attitude: le souci de pureté commence en général lors de son achat. Si la plupart des acheteurs et des

vendeurs de *mezuzot* ne sont en général pas capables de vérifier la conformité de la *mezuz*, certains connaissent le nom d'un scribe de réputation ; pour d'autres c'est la provenance de la *mezuz* qui assure sa validité: ainsi les *mezuzot* provenant du mouvement Lubavitch ou de certains centres de *sofrouit* (calligraphie) d'Alsace, d'Israël, des Etats-Unis sont réputées "kasher"¹⁴.

En raison d'une meilleure connaissance de l'hébreu, les acheteurs sont de plus en plus sensibles à la beauté des lettres, à la qualité du parchemin. Cependant le choix de l'étui reste important quand il s'agit d'un cadeau de mariage ou d'installation.

Ce souci de pureté ne se manifeste pas seulement lors de l'achat, il apparaît aussi lors des vérifications beaucoup plus fréquentes aujourd'hui que la loi religieuse ne le prévoyait. En effet, de manière générale, une communauté instituée (école, synagogue, association...) demande à un scribe professionnel ou à un érudit de vérifier une fois par an les *mezuzot* des divers lieux communautaires, salles d'études, de prières etc... Le scribe par la même occasion accepte de venir dans les maisons particulières et d'y vérifier les *mezuzot*. Le principe est celui du service rendu: c'est une *mitsvah*, action qu'il opère à la place des chefs de familles incompetents, comme le *mohel*, péritomiste, accomplit la circoncision d'un enfant à la place du père. Il est cependant d'usage de le rétribuer et dans de nombreux cas c'est la communauté - et non les particuliers - qui lui fait un don globalement. La pureté des *mezuzot*, pensée en terme d'idéal de sainteté pour tout le groupe, relève aussi de croyances apotropaïques.

En effet des pratiques marginales se sont développées depuis quatre ou cinq ans dans Paris, pratiques qui semblent liées à cette nouvelle attitude vis-à-vis de la pureté de la *mezuz*. On fait vérifier sa *mezuz* (ou ses *mezuzot*) lorsque différents types de problèmes surgissent, problèmes psychologiques surtout liés aux enfants ou aux couples, problèmes de santé ou problèmes de travail. Certaines familles essaient de résoudre ces problèmes en s'adressant à un sage, presque toujours un "rebbe lubavitch", un "rav"¹⁵ qualifié de façon générique de "kabbaliste" et réputé pour sa connaissance des textes.

Ce sont en général les mères qui consultent et apportent leur *mezuz* à analyser (le plus souvent celle de la porte d'entrée, mais parfois aussi celle de la chambre des enfants ou toutes celles de la maison).

Le "rebbe" dresse un état de la *mezuz* en tenant compte de toutes les

détériorations qu'il constate: qu'il s'agisse des erreurs de graphie d'origine, des taches de moisissure ou de dessiccation, des altérations de l'encre donc des lettres. Il met en relation ces différents éléments avec les interprétations traditionnelles et mystiques sur ces mêmes mots ou lettres, avec leur valeur numérique etc... Il interprète ces détériorations comme symbole de la pathologie familiale ou dresse un tableau des degrés de piété dans la famille. Les problèmes soulevés sont presque toujours des problèmes de communication, de rapports conflictuels... Pour le "rebbe" la prise de conscience de cette pathologie par les familles ne résout pas les problèmes, ne guérit pas le mal, mais oriente vers des solutions qui, pour lui, passent par la confiance en Dieu, la fidélité en ses commandements.

"Si l'on a posé une *mezuzah*, on a accepté le concept de Dieu ; alors il convient d'instaurer l'idée divine sur terre ; une sorte de comptabilité s'instaure, où Dieu comptabilise les bienfaits et où l'homme accepte de rendre des comptes, à l'inverse de celui qui vit sans ce concept et peut vivre sans foi ni loi".

Les détériorations sont dues à la pliure, à l'eau, à la peinture, toutes causes rationalisées mais le lieu même de la tache et son lien avec le mal relèvent de "l'incompréhensible", de "l'inexprimable". Le kabbaliste qui sait observer la *mezuzah* lit le degré de fidélité à la Torah des différentes personnes "protégées" par la *mezuzah*. La *mezuzah* devient ainsi un miroir où se reflète les difficultés de la famille.

Dans cette pratique le rôle de révélateur lié au parchemin vient de la valeur apotropaïque accordée à différentes époques à la *mezuzah*.

Dans les sources anciennes *mezuzah*, franges et *tefilin* forment une entité et recourent des valeurs communes, du fait même du regroupement des citations bibliques dans le *Shema Israël*.

Ainsi un récit - *aggada* - du Talmud de Babylone montre à la fois la vertu et les effets de ces trois éléments en s'appuyant sur la tradition scripturaire:

R. Eliézer bar Jacob dit: celui qui porte les phylactères sur la tête et au bras, des franges rituelles à son habit, et a une mezuzah au chambranle de sa porte est protégé contre le péché, car il est dit "Un triple lien ne se rompt

pas facilement" (Ecc. 4: 12), et aussi "Un ange de l'Eternel est posté près de ceux qui le craignent, et les fait échapper au danger" (Psaumes 34: 8) (TB Menahot 44a).

Ces signes qui, ensemble, protègent du danger et empêchent de succomber au péché, ont, séparément, des pouvoirs protecteurs particuliers. L'idée que la *mezuzah* protège contre la colère divine et des maux qui peuvent atteindre la famille est très ancienne et on la retrouve dans les pratiques contemporaines. Le corollaire en est le sentiment de danger si le commandement n'est pas respecté. Une discussion met aux prises Rav Hiya ben Abba et Rav Yossi dans le Talmud (TB Chabbat 32b)

L'un dit que c'est le fait de ne pas avoir de mezuzah qui provoque la mort des enfants, l'autre soutient que c'est le fait de négliger l'étude de la Torah.

Les codes qui élucident et simplifient les lois talmudiques, les textes mystiques qui interprètent de manière ésotérique les versets bibliques reprennent l'idée et parfois même l'accentuent. Ainsi le *Shulhan Arukh*¹⁶ interprète de façon dualiste la prescription de la *mezuzah*:

Nos Maîtres (...) ont dit encore que pour la faute de négliger le commandement de la mezuzah, on a des garçons et des filles qui meurent jeunes, mais que celui qui prend garde à observer la perscription de la mezuzah prolonge leurs jours, car il est dit afin que se prolongent vos jours et les jours de vos enfants" (Deutéronome 11: 21).

Le *Zohar*, ouvrage kabbalistique qui devait se répandre à partir du XIII^e siècle dans toutes les communautés méditerranéennes, en explicitant le verset *Que le Seigneur protège tes allées et venues, désormais et durant l'éternité* (Psaume 121: 8) précise l'étendue de la protection divine grâce à la *mezuzah* (*Zohar* III: 263b).

La fonction protectrice de la *mezuzah* a toujours été confortée à la fois par la tradition savante et par des pratiques magiques populaires que les autorités religieuses ont vainement tenté d'enrayer. La matérialité de l'objet,

- parchemin saint - , les règles d'écriture sainte, le sens du texte se sont conjugués aux vertus attribuées à certaines lettres ou mots.

En effet au Moyen Age malgré les règles très strictes de calligraphie, le dos du parchemin est d'abord doté du terme ShaDai¹⁷. Or la littérature rabbinique pour abrégé les textes utilise la méthode du *notarikon*, mot emprunté au grec: une lettre, souvent l'initiale, ou encore les deux premières lettres remplacent un mot ; ces initiales réunies forment à leur tour un acronyme qui a un sens par lui même¹⁸. A l'inverse on décompose certains mots en fonction du sens de ces initiales dans d'autres situations. ShaDai se réfère à la création du monde par Dieu et signifie celui qui (She) a dit assez (Dai): on l'utilise pour éviter les divers noms de Dieu, dont le tétragramme (YHWH), imprononçable, selon les sources, depuis le retour de l'exil babylonien (VI^e siècle avant è.c.) ou depuis la destruction du Temple. Ce premier ajout sur la *mezuzza* est suivi par d'autres plus ésotériques: symboles ou dessins kabbalistiques ou encore nom des anges. Par le procédé de la *gematria* (géométrie en grec) les mots ont une valeur numérique, chaque lettre hébraïque représentant un nombre. Ainsi certains ajouts aussi bien sur le verso que sur le recto du parchemin peuvent renforcer les valeurs traditionnelles: leur validité de ce fait est ardemment discutée par les rabbins. On retrouve ces signes sur les amulettes qui, même si elles sont prosrites par la loi religieuse, comportent un verset, une bénédiction biblique ou encore l'un des noms de Dieu.

Si Maïmonide, philosophe et exégète rationaliste du XIII^e siècle ne voit pas de raison à s'opposer à l'inscription du terme ShaDai sur le parchemin, à condition que celle-ci se fasse au verso, il s'indigne par contre à plusieurs reprises de l'utilisation de la *mezuzza* comme d'un simple porte-bonheur ou d'une amulette:

*Ces fous combattent l'observance d'un grand commandement qui rappelle l'unicité de Dieu en prenant pour des raisons égoïstes la mezuzza pour une amulette ; ils croient dans leur folie qu'elle pourrait servir à la garde de biens matériels (Mishneh Torah, Yad, Tefilin, 5: 4)*¹⁹.

Sur la *mezuzza* en effet ShaDai a pris un sens circonstanciel déjà suggéré par certains récits aggadiques du Talmud babylonien (TB Avoda Zara 11a,

Yoma 11a) qu'on retrouve dans les premières lettres de *SHomer Daltot Israël*, "gardien des portes d'Israël", pris au propre comme au figuré, matériellement et spirituellement. Le terme *mezuzah* est à son tour l'objet de manipulations syllabiques et phoniques. Le *Zohar* en redistribue les lettres en *zaz mavet*, "écarte la mort !" La *mezuzah* devient alors protectrice des démons, du mal, en dépit des efforts des autorités religieuses pour en faire un symbole uniquement religieux, celui du rappel des commandements et de la proclamation du monothéisme: sa réputation d'objet protecteur s'est étendue à l'ensemble des communautés juives et même au-delà au point de susciter l'envie ou la suspicion chez les chrétiens. Plusieurs sources témoignent du désir de certains, dont l'archevêque de Salzbourg à la fin du XVe siècle, de posséder un tel objet, en dépit des accusations de sorcellerie qu'ils risquaient²⁰.

Si la tradition d'un texte sans ajout l'emporte finalement au XVIe siècle, l'usage demeure d'inscrire le terme *ShaDaï* au verso du parchemin, ainsi que d'autres noms de Dieu signifiés par un cryptogramme de 12, 13 ou 14 lettres²¹ (document IX).

S'il y a donc une histoire de la *mezuzah* qui apparente celle-ci à un talisman ou à une amulette, la pratique contemporaine d'analyse est considérée comme superstitieuse aussi bien par certains traditionalistes attachés à la culture juive que par certains orthodoxes attachés à l'esprit et à l'essence du judaïsme. Tous s'accordent en effet pour souligner l'irrationalité de ces pratiques, phénomène comparable pour eux à l'astrologie qui suscite un intérêt considérable au sein de la population française tout entière mais qui, depuis l'aube des temps, a été interdite comme la magie dans le judaïsme. Certaines autorités religieuses voient dans ces pratiques une dérive d'autant plus dangereuse que la vulgarisation des idées ésotériques a toujours été vivement contestée dans l'histoire des communautés.

Il existe en effet plusieurs niveaux d'interprétations de la Bible: simple, allégorique, homilétique, ésotérique; le *Zohar* et autres écrits kabbalistiques appartiennent à ce dernier niveau, réservé à ceux qui ont réussi à comprendre les niveaux précédents et ont atteint une maturité qui leur permette de se concentrer sur le sens ésotérique sans en être troublé. Des traductions savantes récentes et des travaux érudits comme ceux de G. Scholem ont permis à ceux qui le désirent d'accéder à des textes et à des systèmes de pensée

particulièrement abscons. Les érudits orthodoxes redoutent que “les gens simples”, ceux qui n’ont pas “une connaissance approfondie des lois religieuses” et de l’hébreu, ne soient séduits par des commentaires mystiques alors même qu’ils “ignorent les sources élémentaires du judaïsme”. Pour eux il s’agit d’une attitude qui risque de discréditer le judaïsme ainsi que la spiritualité qui lui est associée et par là de “décourager les tièdes”.

Pourtant ceux qui ont recours à l’analyse de leur *mezuzah*, issus essentiellement du milieu Lubavitch, “craignent Dieu” et n’ont pas le sentiment d’enfreindre une loi religieuse, puisqu’ils font vérifier leur *mezuzah* et consultent des personnages charismatiques dont la réputation de sages, de “saints hommes” se transmet de bouche à oreille.

Ces derniers, qui pour certains, sont appelés en consultation à l’étranger, repoussent l’idée d’une quelconque ressemblance avec des pratiques magiques ou astrologiques, mais évoquent “l’inexplicable”, “l’incommunicable”. Ils citent une série d’anecdotes sur des révélations de maladies grâce à la *mezuzah*. Les récits de style “hagiographique” qui circulent actuellement à Paris sont presque tous tirés ou adaptés du livre: *La mezuzah, gardien des foyers juifs*²².

Si aujourd’hui le recours à la lecture symbolique de la *mezuzah* peut apparaître comme une pratique déviante par rapport à la fonction “objective” de la *mezuzah*, on note cependant qu’elle s’inscrit dans une longue tradition de discussions et courants contradictoires. La multiplicité des commentaires dans l’histoire permet la richesse des interprétations, dans un système qui reste empreint de l’idéologie de la Révélation, même pour les moins religieux. En dernière analyse cette pratique marginale au sein du judaïsme parisien semble surtout liée à la relation inextricable qu’entretiennent depuis toujours l’écrit et l’oral.

L’écrit et l’oral

“Tu les écriras sur les poteaux (mezuzot) de ta maison et sur tes portes”.

L’usage de la *mezuzah* repose sur l’impératif, répété par deux fois dans la Bible et sur le parchemin, d’écrire les paroles divines sur les poteaux des

maisons. Cet impératif biblique suscite de nombreuses interrogations, en premier lieu sur le passage de l'oral à l'écrit.

De quelles paroles s'agissait-il ? A-t-on au départ gravé ce verset ou d'autres à même le bois ou la pierre ? Il est très difficile de dire à partir de quel moment cet impératif biblique a été transcrit sur parchemin et celui-ci fixé sur un poteau de la maison.

En effet un linteau de porte en pierre avec l'inscription en hébreu des premiers versets du texte (6: 4-9) a été découvert à Palmyre en Syrie ; les archéologues datent l'inscription du III^e siècle.

Est-ce que l'on peut établir un ordre chronologique, de l'inscription gravée dans la pierre à l'écrit sur parchemin, placé ensuite sur le poteau ? Ou bien peut-on admettre qu'il y a eu dans des aires géographiques différentes en même temps des pratiques différentes ?

Certains groupes juifs considérés encore comme "marginaux" par le judaïsme rabbinique n'ont jamais interprété la prescription de la *mezuzah* comme transcription sur parchemin du texte de Deutéronome. En effet si le commandement reste surtout symbolique pour les Samaritains et les Karaïtes, les Beta Israël (Juifs d'Ethiopie) l'ignorent.

Ainsi pour les Samaritains, qui se disent descendants du royaume de Samarie (détruit par les Assyriens en 722 avant l'ère commune), l'impératif de la *mezuzah* a souvent été envisagé sous la forme des dix commandements, abrégés et gravés sur deux grandes pierres, souvent posées de chaque côté de l'entrée des maisons. Des pierres de ce genre datant de la période byzantine et de la première période arabe ont été trouvées en Palestine. Dans le courant karaïte, - né au VIII^e siècle en Babylonie -, des pierres, sans écriture, épousent la forme des tables de la loi et sont fixées sur les synagogues et établissements publics. On peut en voir encore aujourd'hui à Istanbul et en Israël.

D'autre part qu'entendre par poteaux ? seulement les deux de la porte d'entrée, particulièrement importants et symboliques comme le laissent suggérer les noms des deux piliers Hakhin et Boaz qui encadrent le *hekhal* ou "saint" dans le Temple de Salomon ? (I Rois 7: 21).

Le Talmud nous apprend qu'au début de l'ère commune les juifs fixaient partout des *mezuzot* et vérifiaient régulièrement leur état: sur les pièces de leurs maisons et de leurs dépendances, là où ils avaient leurs ateliers et aussi sur les portes des villes: les synagogues en étaient exemptées mais il

semble que la porte de Nicanor au Temple en ait eu une (TB Menahot 28a,33a). Le Talmud regorge en effet de détails et anecdotes sur les vérifications et valeurs particulières de la *mezuzà*, sans que l'on ait de précisions sur ce qui était vérifié: la gravure, l'écriture, l'objet ou son contenu, s'il y en avait un.

Si certains parchemins de *mezuzot* retrouvés à Qumran (Q8) attestent de l'ancienneté de la pratique sur un support mobile, un des versets utilisés est celui d'un autre passage du Deutéronome (10: 12).

On peut supposer que l'écriture sur parchemin, plus commode que la gravure sur pierre, a dû s'imposer, et, comme tout parchemin dans l'antiquité, on a roulé la *mezuzà* de manière à protéger l'écriture: puis on a placé le parchemin dans un roseau ou un jonc pour le protéger des intempéries...

Lorsque s'est imposé le codex, c'est-à-dire le livre tel que nous le connaissons, seules la Torah et les cinq *megilot*²³ ont gardé, parmi les livres saints, leur forme de rouleau sur parchemin. La *mezuzà* qui contient un extrait de la Torah a conservé elle aussi le même principe. On a dû la poser comme on gardait les parchemins dans les bibliothèques de l'antiquité, soit à plat, soit debout: dans l'un ou l'autre cas on a pratiqué des encoches dans la pierre ou dans le bois du poteau, pour l'y installer sans qu'elle s'abîmât. De là l'étui qui devait être simple protection du parchemin à l'origine²⁴.

Au Moyen Age la pratique de la *mezuzà* sur parchemin semble définitivement établie pour le judaïsme rabbinique. Avec la diffusion en Occident du Talmud, dont Rachi (1040-1105) est le principal commentateur, les sens de la *mezuzà* comme les règles de calligraphie se sont répandus partout, ces dernières grâce aux *Massekhot Ktanot*, Petits traités ajoutés tardivement au Talmud babylonien.

Des règles strictes suivent celles de la calligraphie de la Torah (Pentateuque): le parchemin provient de l'épiderme d'un animal considéré comme pur selon la taxinomie du lévitique (XI): l'animal - veau, chevreau, agneau - doit être abattu selon les règles de la *shehitah* (abattage rituel). Selon le texte à écrire on utilise des parties différentes de la peau de l'animal. Pour la *mezuzà* on choisit la peau du flanc dont on utilise la partie extérieure, du côté du poil ou de la laine (Maïmonide, Mishne Torah, Tefilin 1: 6-8). Des rayures sont gravées sur le parchemin pour former une réglure qui guidera la graphie. L'encre noire "permanente" est composée par le scribe à partir de gomme

arabique, noix de galle et de vitriol. Les plumes proviennent d'oiseaux purs²⁵, taillées selon l'épaisseur des lettres utilisées pour le parchemin, la lettre yod étant l'étalon pour l'espace entre chaque lettre et entre les mots (document X). Les sept-cent-treize lettres composant le texte doivent être séparées, le principe étant que chaque lettre soit détachée, entourée d'un espace en parchemin. Aucune décoration ne doit être ajoutée au texte dont la graphie est particulière, notamment par les *taggin*, fioritures sur certaines lettres²⁶ (document X).

Ce sont ces règles de calligraphie qui sont discutées par les différentes communautés au cours du Moyen Age puis adaptées avec des variantes par la suite dans les différentes ères géographiques.

On peut être surpris de retrouver aujourd'hui à Paris chez les scribes chargés du texte saint le respect des traditions et la transmission d'un savoir-faire qui remonte aux premiers temps de l'écriture. Or l'écrit est toujours lié à l'oral et inversement l'oral s'accompagne toujours d'une relation à l'écrit.

Les scribes interrogés insistent sur le fait que le parchemin doit être préparé, et même fabriqué "avec l'intention orale de l'utiliser pour faire une *mezuzah*". Le dire est très important, selon l'idée que toute parole engage celui qui l'a prononcée. Le scribe doit donc annoncer pour lui-même et au regard de Dieu son intention, intention qu'il répète lorsqu'il s'apprête à écrire. Toute écriture sainte est responsabilité, responsabilité envers la communauté. Il ne peut y avoir d'erreur, le texte doit être parfait comme le parchemin, sinon il ne peut servir. Outre les connaissances techniques et théoriques cette tâche nécessite des qualités morales et psychiques: la concentration et la pureté sont requises du scribe ; certains même pratiquent une immersion rituelle avant d'écrire. Il faut à un scribe compétent entre cinq heures et dix heures pour écrire le texte de la *mezuzah*. Plus le parchemin est petit, plus les risques d'erreur sont importants, erreurs qui dans la plupart des cas ne peuvent être corrigées.

C'est la raison pour laquelle le scribe ne doit pas écrire de mémoire: il lui faut suivre sur un modèle exact - qui peut être imprimé - et prononcer à haute voix chaque mot qu'il va écrire.

Cependant il est clair que la répétition à haute voix des mêmes textes

à écrire facilite la mémorisation et qu'on a là les traces du pouvoir ancien de l'oralité.

L'oralité demeure une valeur particulière dans le judaïsme, aussi bien dans les croyances que dans les méthodes d'apprentissage: les paroles divines ont été révélées avant d'être écrites; les écrits saints ont des degrés d'inspiration divine (*rouah - ha-kodesh*, esprit saint). La tradition orale qui les accompagne, considérée aussi comme révélation divine, n'a été consignée dans le Talmud que tardivement en raison d'événements historiques (destruction du Temple en 70, diaspora) qui risquaient de compromettre sa pérennité. Dans le concept de l'oralité en effet, il était interdit d'écrire cette tradition qui s'appelle *Torah she be-al-peh*, Révélation qui est sur la bouche.

Dans la liturgie l'oralité reste essentielle, alors même que soumise à des lois particulières, elle a un support scriptuaire: s'il n'y a pas dix hommes majeurs (*minyan*) la prière en commun ne peut être dite à haute voix. Tout acte saint est précédé d'une déclaration d'intention ou d'une bénédiction orale clairement énoncée, souvent devant des témoins. Si le scribe notifie à haute voix sa tâche c'est que la parole est mouvement: action, elle engage tout le corps, du cerveau, siège de l'intelligence, aux lèvres en passant par le cœur, centre des émotions, et par la voix qui les traduit. A l'instar d'une action ses répercussions sont considérables et considérées comme ayant la même valeur.

Ces liens très anciens entre l'écrit et l'oral, leur valeur respective aujourd'hui encore, permettent de suggérer une hypothèse de recherche quant au phénomène de l'analyse particulière de la *mezuzah* faite au sein du mouvement Lubavitch.

En effet outre des raisons sociologiques très diverses (exemple des pouvoirs thaumaturgiques des rabbins hassidiques au XVIII^e s., mode de l'astrologie en France, salons de la voyance, malaise social, intégration difficile, etc...) le phénomène peut être relié à une idéologie éthique très ancienne, transmise continuellement par l'exégèse et la littérature homilétique. Les allégories et les interprétations symbolistes fournies par les textes saints eux-mêmes ou utilisées par les rabbins ont contribué à engendrer de tout temps une logique des représentations mythiques.

Ainsi dans ce cas particulier il semble que s'établisse une corrélation entre le parchemin altéré et la lèpre qui déploie un très vaste registre sémantique.

tique dans la littérature rabbinique. Au-delà de la maladie de peau, la lèpre révèle le mal, tant psychique et moral que social. Perçue souvent comme une punition divine, elle est la conséquence d'une faute mettant en jeu la parole, la communication avec autrui ou avec Dieu. C'est parce que Myriam, soeur de Moïse, a mal parlé qu'elle est frappée de la lèpre.

Dans la Bible le rite qui efface cette souillure est tout à fait particulier et a enfiévré les commentaires à travers les siècles (Lévitique 14). Non seulement le lépreux devait se proclamer lépreux, avertir le groupe de son mal, mais une fois guéri, un temps de latence lui permettait à travers divers rites de réintégrer par étapes la société dont il avait été exclu. Une littérature rabbinique considérable prend le relais et stigmatise le mal dire, la médisance, le mensonge qui, condamnés au même titre qu'un acte impur, sont générateurs de lèpre.

Comme la peau de l'homme, les murs des maisons, le tissu, peuvent être frappés de la lèpre dans la Bible. La corrélation se fait donc aujourd'hui avec le parchemin qui, lui aussi, est une peau: les taches, les erreurs de lettres sont un signe, une alerte dont il faut chercher le sens. Dans tous les cas pour soigner le mal, il faut en chercher la véritable cause, ne pas s'en tenir à la peau, à l'apparence. De manière générale la lèpre est symbolique, synonyme du mal dire, du mal être elle signifie rupture dans l'équilibre psychique, rupture avec les siens, avec son groupe, avec la société.

Ainsi il faut peut-être chercher les références de la *mezuzza* comme révélateur de pathologie dans ces références éthiques: le lexique symbolique de la lèpre y déploie sa logique signifiante. Dans ce système de représentation le parchemin taché, moisi, dont les lettres se sont altérées est pensé comme un signe, plutôt un signal: signal de rupture de la communication. Le travail du sage dès lors s'apparente à celui d'un psychanalyste: il détecte les symptômes et les décrypte, mais ses références transcendent le temps et l'espace, puisqu'elles font appel à des modalités d'expression atemporelles, incompréhensibles pour le commun des mortels, mais pour lui, "signes" divins plurimillénaires. L'objectif du sage est identique à celui du psychanalyste: verbaliser le mal pour celui qui souffre, et lui permettre ainsi de s'en guérir, de s'en prémunir ou d'y échapper. La famille qui a des problèmes sait qu'elle va mal, mais il faut qu'on le lui dise, qu'on trouve l'origine du mal: dire le mal c'est le travail du sage, à travers la "lèpre" du parchemin ; le reconnaître pour la

famille est déjà le début de guérison. Le dire, une fois de plus, est inséparable de l'écrit.



Objet-signe à travers les siècles, la *mezuzah*, est surtout symbole de passage aujourd'hui: ce passage s'effectue entre des univers perçus tantôt comme différents tantôt comme opposés. Que ces frontières soient diffuses ou précises le passage le plus perceptible est celui qui s'opère entre le monde du soi, avec toutes ses variantes et celui des autres, celui des non juifs ou des juifs non pratiquants. La maison, lieu de la *mezuzah*, est donc perçue comme le lieu où l'on peut être plus juif qu'ailleurs, la *mezuzah* étant le symbole identitaire qui affirme ou affiche cette identité.

La *mezuzah* fait bien partie d'un rite de seuil: successivement, simultanément ou encore respectivement elle est frontière entre le privé et le public, entre le pur et l'impur, entre le saint et le profane. Elle permet ainsi de se recentrer sur le pur, de passer d'un stade matériel à un stade intellectuel ou spirituel, voire ésotérique. L'impureté n'est pas seulement celle du monde extérieur par rapport au souci de pureté domestique: l'impureté est celle du soi par rapport à l'idéal éthique du groupe. Devant l'éparpillement de l'homme dans le monde extérieur, devant le foisonnement des idées et des activités, la *mezuzah* solidement fixée rappelle, par son texte et son rituel, le principe d'unité, qu'il faut à chaque fois redécouvrir si l'on veut être juif, soi-même, ou tout simplement un être humain.

Pour les plus religieux et les plus mystiques, la dynamique de cette unité est le concept de l'unicité de Dieu. Ce principe d'unité se retrouve à tous les niveaux de la pratique stricte: il n'est pas repliement individuel sur le foyer ou sur le soi, mais a pour idéal la sainteté de la communauté, la sainteté du groupe en fonction de l'Alliance avec Dieu conclue par le peuple hébreu. Le principe d'unité s'il est recentrage de l'individu, a aussi des répercussions plus larges: il vise à l'universel dans l'espérance de l'ère messianique promise à tous.

Dans le passage la valeur protectrice de la *mezuzah* reste prégnante pour certains et s'exprime à travers des manifestations tout à fait orthodoxes ou au contraire considérées comme des déviances. Utilisée comme amulette

au Moyen Age ou analysée aujourd'hui comme signe de pathologie familiale, la *mezuzza* suscite une dynamique toujours créatrice car objet de processus mentaux à la fois circonstanciels et permanents. Le judaïsme, comme d'autres religions ou cultures, comporte nombre de coutumes décrites par les autorités religieuses mais qui, faute d'être enrayées, se consolident et finissent par être authentifiées par l'histoire. Ainsi les pratiques marginales de la fin du XXe siècle à Paris, ne font sans doute qu'ajouter une signification de plus à cette chaîne de sens plurimillénaire.

NOTES

1. Débutée en 1988 notre enquête portait sur l'écriture manuscrite des textes saints (Torah, *Tefilin* ou phylactères, *mezuzza*, *get* ou acte de divorce, et par extension sur la *ketubah*, acte de mariage). Cette enquête a permis de recueillir les témoignages de professionnels de l'écriture et des rites religieux: scribes (*sofer*), rabbins, ministres officiants (*hazan*), abatteurs rituels (*shohet*). Les témoignages de non professionnels, recueillis quant à eux en 1990 et 1991, concernaient la *mezuzza*, les *tefilin* et le *talit* (châle de prières). Des étudiants d'ethnologie du D.U.E.J. (Paris I - Centre Rachi) ont participé ponctuellement à ces investigations, notamment en novembre - décembre 1992 à propos de la *mezuzza*: F. Campestre, M. Flechel, S. Goldstein, Ch. Marquant, S. Rachjman, J. Roumanet et L. Szary.

Notre analyse prend en compte au total 108 entretiens: il s'agit moins d'une étude quantitative que d'une étude qualitative. Cela signifie que nous avons volontairement privilégié la plus grande diversité tant en ce qui concerne l'appartenance religieuse que les catégories socio-professionnelles. Les termes "orthodoxes", "traditionalistes", "libéraux", "pratiquants", "non-religieux", "laïcs", "lubavitch" sont ceux utilisés par les personnes interrogées afin de se déterminer au sein des divers

courants du judaïsme français actuel. L'échantillon est donc de 56 femmes et 52 hommes, de 12 à 82 ans, l'âge médian étant de 43 ans. Les personnes interrogées (et/ou observées) ont toutes une ou plusieurs *mezuzot* chez elles et se recrutent dans toutes sortes de milieux socio-professionnels: architecte (1), journaliste (1), chauffeurs-livreurs (2), gardiens de locaux communautaires (2), secrétaires (3), informaticiens (3), retraités (3), scribes (3), rabbins (4), enseignants (4), femmes au foyer (5), ingénieurs (5), fonctionnaires (6), artisans (7), élèves de Talmud-Torah et étudiants (11), commerçants (15), membres du corps médical (16), employés ou responsables d'institutions juives (17). Les indications homme (H), femme (F), ashkenaze (A), séfarade (S), âge, ou profession figurent seulement dans les extraits d'entretiens quand ces précisions paraissent nécessaires.

2. L'arrivée en France métropolitaine des juifs du Maghreb, conséquence notamment de la décolonisation, a modifié sensiblement les caractéristiques du judaïsme français. La recherche des racines surtout développée à partir de mai 1968 a par ailleurs abouti à la valorisation de spécificités culturelles et à l'extériorisation de certaines pratiques religieuses, notamment chez les juifs sépharades majoritairement regroupés à Paris et dans la région parisienne.
3. Informateur: L. Szary.
4. Cette fixation en biais est le résultat d'un compromis à partir de deux positions contradictoires, celle de Rachi (1040-1105), rabbin et exégète champenois (Troyes), commentateur et diffuseur du Talmud, et celle de Jacob Ben Meir (1100-1171), l'un de ses continuateurs dans l'exégèse et de surcroît ... son petit-fils. Ce dernier prônait de fixer horizontalement la *mezuzza*, alors que selon Rachi il fallait la fixer verticalement. Les commentaires de Rachi sur la Bible et le Talmud ont été les plus diffusés jusqu'à nos jours où ils sont toujours une référence.
5. Certaines personnes (S) interrogées affirment qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu de paroles prononcées avec la gestuelle. D'autres qu'elles

ont vu des personnes âgées, souvent même dans leur famille “murmurer” ou “marmoner” en effleurant la *mezuzah*. La plupart pensent qu’il s’agit d’une “bénédictio vague”, ou de la première phrase du *Shema Israël*.

J. Gutwirth qui a fait une vaste enquête dans le milieu hassidique d’Anvers, à la fin des années 60, note que “la prière censée accompagner ce mouvement est rarement perceptible”, cf. *Vie juive traditionnelle, ethnologie d’une communauté hassidique*, éd. de Minuit, Paris 1970, p. 122.

Dans l’abrégé du *Shulhan Arukh*, code diffusé au XX^e siècle dans le judaïsme ashkenaze orthodoxe, des paroles semblables à celles recueillies par Van Gennep accompagnent le geste d’embrasser la *mezuzah*, uniquement lors de la sortie: *L’Eternel est mon gardien, il me protège à ma droite. Puisse-t-il protéger mon entrée et ma sortie de maintenant à tout jamais*. Cf. Ch. Ganzfried, *Abrégé du Choul’hane Aroukh*, 3^e éd., Colbo, Paris 1978, t. I, p. 67.

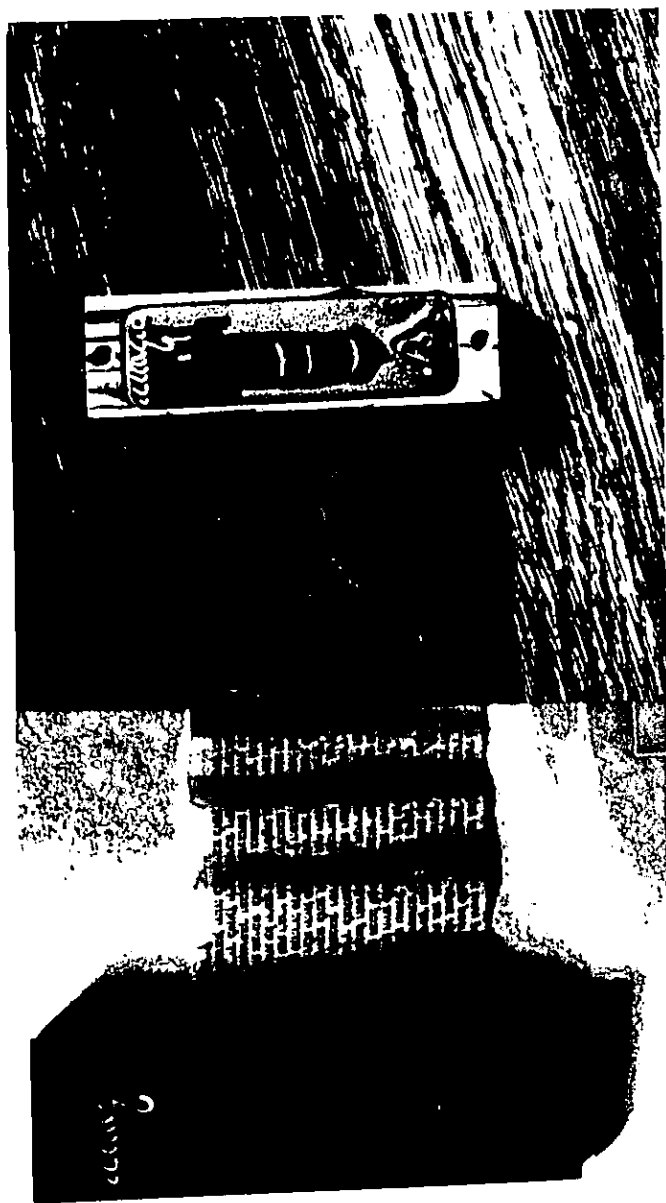
6. Cf. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1968. Sur les *sephirot* voir en particulier le ch. VI “La doctrine théosophique du Zohar”, pp. 221-260. Egalement H. Zafrani, *Kabbale vie mystique et magie*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, pp. 401, 408-409.
7. L’obligation du lévirat et de la *halitsa* se trouve dans Deutéronome 25: 5-9.
8. La loi orale est compilée puis rédigée sous forme législative dans la Michna au II^e siècle en Palestine. La Michna est à son tour l’objet de discussions et commentaires consignés dans la Guémara aussi bien en Babylonie qu’en Palestine entre le II^e et le VI^e siècle. L’ensemble constitue les deux Talmud, le Talmud palestinien et le Talmud babylonien (TB dans ce texte, suivi du nom du traité). Les discussions et lois ultérieures s’appuient sur ce corpus.

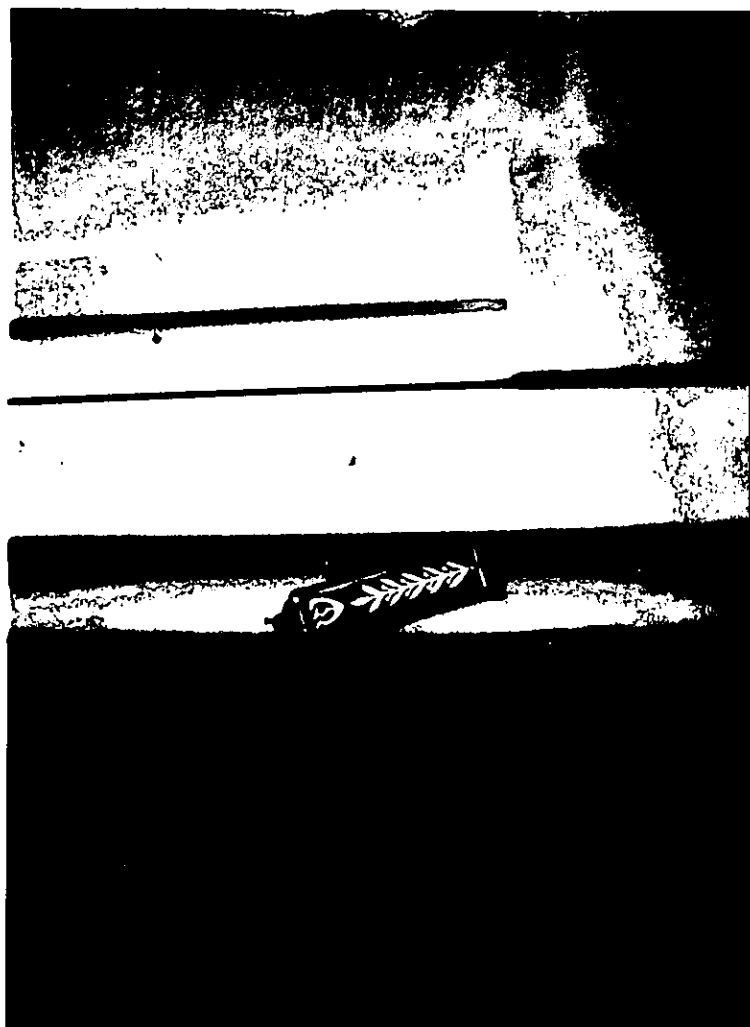
9. Il s'agit de deux boîtes cubiques en cuir contenant le *Shema Israël*, i.e. deux passages de Nombres (13: 1-10 et 11-16) et ceux de Deutéronome contenus dans la *mezuzah*. Les *tefilin* de la tête (= "fronteau") et celles de la main se nouent avec des lanières sur la tête et sur le bras, avant la prière du *Shema Israël*, chaque matin, sauf le shabbat et lors des fêtes.
10. Les *tefilin*, cubes de cuir noir sont appelées *batim* (sing. *bayit*) "maisons" et renvoient autant aux *mezuzot* des maisons et à leur parchemin qu'aux quatre franges du châle de prières. Les analogies concernent aussi bien la fabrication que les valeurs symboliques et la gestuelle. Par exemple les *tefilin* de la tête porte la lettre *shin* et la lanière porte un noeud formant la lettre *dalet*, D, tandis que celles du bras forme la lettre *yod* ; l'ensemble aboutit aux lettres du mot ShaDaï, un des noms de Dieu, inscrit aussi sur la *mezuzah*... Pour la symbolique dans la kabbale voir Zafrani, *op. cit.*, pp. 261-264.
11. Les ablutions rituelles actuelles (avant les prières, les repas...) rappellent le système lévitique de purification particulièrement complexe à l'époque du Second Temple.
12. *Hanukha*, célébrée en décembre, dure huit jours. Chaque jour on allume une lumière de plus que la veille sur la lampe à huit mèches, objet d'art traditionnel. *Pessah* est célébré au printemps: le plat lui aussi épouse les diverses factures de l'art traditionnel ; il est illustré par les sept aliments symboliques de la fête ou porte des récipients avec le nom des aliments devant y figurer.
13. A Paris en 1992 le prix moyen d'une *mezuzah* prête à poser était de l'ordre de 200F. Le coût moyen d'un étui variait de 15F à 600F, selon sa matière, le parchemin de 6 cm ou 10 cm de 200 à 250F. Un étui avec une reproduction d'un artiste, incrustation de nacre, ou en métal précieux pouvait dépasser 3000F.
14. Le mouvement Lubavitch se revendique du hassidisme, courant piétis-

te né en Pologne à la fin du XVII^e siècle, et plus particulièrement d'un des fondateurs de ce courant, le Baal Chem Tov. Son centre s'est développé à New York autour du rabbin Schneerson 1901-1994. En France le mouvement est à majorité sépharade. Il a pour objectif de rejudaïser les juifs éloignés de la pratique religieuse et malgré sa faiblesse numérique il exerce une influence certaine en utilisant de nombreux moyens médiatiques pour toucher une vaste population.

15. Equivalent de "maître" avec l'idée de révérence.
16. Le *Shulhan Arukh* rédigé par Joseph Caro (1488-1575) est le code qui a été le plus répandu aussi bien dans le judaïsme sépharade que dans le judaïsme ashkenaze où il reçut les compléments de Moïse Isserlès (1520-1572). Tous les domaines concernant la vie quotidienne après la destruction du Temple y sont traités en vertu de la législation biblique et talmudique: cf. n. 19.
17. Rappelons que l'hébreu est une langue consonantique: l'écrit diffère de l'oral dans la mesure où une même racine trilitère donne naissance à des mots différents selon la vocalisation. Ce n'est qu'à partir du Moyen Age qu'on a commencé à noter la vocalisation - à l'aide de points - sur certains textes.
18. Les acronymes extrêmement répandus dans la littérature rabbinique sont très fréquents pour les noms propres: ainsi Rabbi Chlomo Itshaki devient Rachi, Rabbi Moshe ben Maïmon devient Rambam (Maïmonide).
19. Le code de Maïmonide (1135-1204) *Mishne Torah* a exercé une profonde influence sur les codificateurs ultérieurs, notamment sur J. Caro, cf. n. 1.
20. Cf. J. Trachtenberg, (1939) *Jewish Magic and Superstition*, Atheneum, New York, 1982, pp. 146-152 et (1943) *The Devil and the Jews*, J. P. S., Philadelphie, 1983, p. 91.

21. La majorité des personnes interrogées, même celles qui possédaient bien l'hébreu, ignoraient le sens de ce cryptogramme. Il s'agit de "Dieu, notre Seigneur, Dieu": on a remplacé dans cette expression chaque lettre par la suivante dans l'alphabet hébraïque, selon l'idée que le nom de Dieu ne doit pas être prononcé ou écrit impunément. Cf. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Pardes, Aubier-Montaigne, Paris 1966, pp. 112-115.
22. Ch. Y. Coën, éd. *Connexions*, Paris, 1990. Cf. ch. V, "Témoignages" pp.111-172. Informateurs: S. Goldstein, L. Lazry, S. Rachjman.
23. Les cinq *megilot* toujours lues à la synagogue en leur format de rouleau sont: Le Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations, L'Ecclésiaste, Esther.
24. De là la fixation en biais puisque chez les commentateurs médiévaux on ignorait quel était l'usage ancien. Léon de Modène note au XVI^e siècle l'usage du roseau pour protéger le parchemin. Cf. F. Landsberger, "The Origin of the Decorated Mezuzah", in *Beauty in Holiness*, ed. J. Gutmann, KTAV, New York 1970, pp. 468-485.
25. Les oiseaux purs sont ceux qui ne sont pas apparentés à ceux de Lévitique 11: 13-19 et Deutéronome 14: 11-20, interdits à la consommation.
26. Une tradition veut que les *taggin* remontent à l'époque de Josué où ils apparaissent sur les douze pierres du Jourdain à l'endroit où les prêtres portant l'arche d'Alliance avaient posé le pied pour entrer en terre promise (Josué 4). Cette tradition aussi légendaire soit-elle est à mettre en relation avec les *mezuzot* de pierre des Samaritains et Karaites.















A

B

C

C E

D

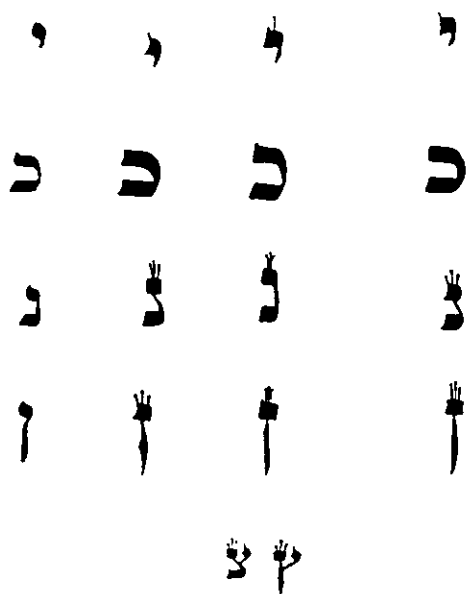
F



וְאֵלֶּיךָ יָשׁוּבָה אֶתֶּם

שָׁמַיָּה

שָׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד וְיִהְיֶה אֱלֹהֵינוּ
יְהוָה אֶחָד בְּכָל לְבָבָךְ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ וּבְכָל
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ וּשְׁנֹמֶלְךָ
לְבָלִיךָ וְדַבַּרְתָּ בִּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבִלְכַתְּךָ בִּדְרֶךְ
וּבְשֹׁכֶכְךָ וּבְקוֹמְךָ וּקְשַׁרְתָּם לְאָזְנוֹתְךָ עַל יָדְךָ וְהָיוּ לְטֹטֶפֶת
בֵּין עֵינֶיךָ וּכְתִבְתָּם עַל מַזְזֵיט בֵּיתְךָ וּבְשֹׁעֲרֶיךָ
וְהָיָה אִם שָׁמַעְתָּ שְׁמִיעוּ אֶל מְצֻוֹתֵי אֲשֶׁר אֲנִי
מְצַוְךָ אַתְּכֶם הַיּוֹם לֵאמֹר אֵת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּלְעַבְדּוֹ
בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל לְפָשְׁכֶם וּנְתַתִּי כוֹטֵר אֶרְצְכֶם בְּעֵת
יְהוָה וּמִלְקוֹשָׁא וְאֶסְפֹּת רֵעֶיךָ וְתִירְשׁוּךָ וְיַעֲרֹךְ וּנְתַתִּי
עֵשֶׂב בְּשֹׁדְךָ לְבָהֱמוֹתְךָ וְאֶכְלֹת וּשְׁבַעְתָּ הַשְּׂמֵרִים לְכֶם
פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם וְסָרְתֶם וְעַבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים
וְהִשְׁתַּלְוִיתֶם לָהֶם וְלֹא רָאִה אֲנִי יְהוָה בְּכֶם וְעָזַר אֶת
הַשְּׂמֵרִים וְלֹא יִהְיֶה מִטֵּר וְהִאֲדָמָה לֹא תִתֶּן אֶת יְבוּלָהּ
וְאֶבְרֹתֶם מִהָרָה מִעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר יְהוָה נָתַן לָכֶם
וּשְׁמַחְתֶּם אֶת דְּבַר יְהוָה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם
אֶתֶּם לְאָזְנוֹת עַל יְרֵכְכֶם וְהִיוּ לְטֹטֶפֶת בֵּין עֵינֵיכֶם וּלְמִדָּתְכֶם
אֶתֶּם אֶת בְּנֵיכֶם לְרֹגֵר בֶּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבִלְכַתְּךָ
בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכֶכְךָ וּבְקוֹמְךָ וּכְתִבְתֶּם עַל מַזְזֵיט בֵּיתְךָ
וּבְשֹׁעֲרֶיךָ לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בָצִיכֶם עַל הָאָרֶץ
אֲשֶׁר נָשַׁבַּע יְהוָה לְאֲנִיכֶם לֵאמֹר לָכֶם כִּי מִיְּהוֹשֻׁעַ
עַל הָאָרֶץ



Légende des documents

I. Mezuzah bois et émail (10/ 2,8/ 0,9 cm) et parchemin (6/6cm).

II. Mezuzah de seuil, fixée intérieurement.

III. IV. V. VI: Mezuzot extérieures sur des boutiques: salon de coiffure, épicerie, librairie, pâtisserie-traiteur. Certaines sont enveloppées de plastique pour les protéger des intempéries. Quartier de la rue des Rosiers, Paris IVe.

VII et VIII: Mezuzah Algérie (XVIII-XIXe s.), argent repoussé.

A = SHin, initiale de Shadaï ; B = Menorah ; C = mains ; D = aiguière et bassin ; E = paire de ciseaux et tenaille ; F = sandale.

IX. Le cryptogramme, renversé par rapport à SHaDaï, est écrit au verso du parchemin.

X. Types d'écriture de droite à gauche: écriture "sainte" ashkenaze, sépharade, écriture dite *arizal* ou lurianique ; la dernière colonne est l'écriture habituelle. Sur la première ligne lettre *yod*. Les *taggin* se présentent sous forme de couronne ou d'élément simple sur certaines lettres ou partie de lettre.

QUEL EST LE SENS DE L'IDENTIFICATION ENTRE FETE, DANSE ET RITUEL CHEZ LES BETI DU CAMEROUN?

Philippe LABURTHE-TOLRA (Univ. Paris V)

Une part majeure de l'œuvre de Jeanine FRIBOURG a été consacré aux fêtes. Elle ne s'est pas contentée d'en faire des observations méticuleuses et des analyses théoriques. Elle a su s'y livrer, y participer pleinement avec tout le charme et le dynamisme que lui connaissent ses amis. Là comme ailleurs, son engagement est toujours franc et sans arrière-pensée.

Lors des stages d'initiation au terrain dans l'Ouest de la France avec nos étudiants de Sorbonne, c'était une chance inespérée pour un intellectuel aussi gauche que moi de trouver à ses côtés cette présence pleine d'entrain; une présence, un goût de vivre qui permet à Jeanine aussi bien d'apprendre vite des danses bretonnes pour la "Fest-Noz" locale que de répondre avec plaisir aux avances des jeunes quand (par une sorte de défi sous-entendu, dont grâce à elle ils ne sortiront pas vainqueurs) ils invitent leurs professeurs, entre deux enquêtes, à prolonger la soirée dans la boîte de nuit voisine pour y faire la fête. Savoir faire la fête, n'est-ce pas là l'un des éloges les plus courants que Jeanine Fribourg adresse à ses chers Espagnols? Mais croit-elle qu'ils sont les seuls?

On connaît l'apologue de l'homme atteint de mélancolie qui se voit prescrire pour guérir d'emprunter la chemise d'un homme heureux; hélas!

lorsqu'il a, non sans peine, découvert enfin l'homme heureux, celui-ci n'a pas de chemise. L'histoire ne dit pas où se passe la rencontre; peut-être chez les peuples nus d'Afrique. La gaîté de certains (avant les crises contemporaines) ne paraissait-elle pas directement proportionnelle à la simplicité matérielle de leur existence? Ah! ce cri du cœur du préfet de Natitingou en 1962, qui me dépeignait non sans quelque amertume l'échec profond de la prétendue œuvre civilisatrice de la France auprès de ses administrés de l'Atakora: "Ils sont restés nus, et à mon arrivée ils ne faisaient que danser. Quand voulez-vous donc qu'ils travaillent? Monsieur le professeur, j'ai interdit les fêtes!"

La gaîté des Africains traditionnels était liée à cette prévalence donnée aux fêtes, que la vie moderne lamine en soumettant les citoyens à l'exploitation, à la production du surplus indispensable pour engraisser l'armée des politiciens et des fonctionnaires d'aujourd'hui. Ainsi s'éloigne à toute vitesse cet âge d'abondance qu'a étudié Marshall Sahlins, quand l'absence de secteur tertiaire et d'improductifs à entretenir, quand l'ignorance du labour et des durs travaux laissaient tout son temps au loisir. Pour la préhistoire, nous ne pouvons pas constater *de visu* cette réalité; en revanche, nous la touchons du doigt dans le passé immédiat de l'Afrique pré-coloniale.

Les Blancs n'ont commencé à découvrir qu'à partir de 1889 cette tache blanche des atlas, cette *terra incognita* qu'est le pays ewondo, région de la capitale actuelle du Cameroun, Yaoundé. Avec la beauté et la densité des populations, ce qui frappe ces premiers explorateurs allemands, - le capitaine Kund, le lieutenant Tappenbeck et le docteur naturaliste Weissenborn, puis le premier résident, le jardinier Zenker - c'est l'extraordinaire fréquence des fêtes. Pour ces gens qui s'appellent eux-mêmes les "Beti", c'est-à-dire les Seigneurs, et qui ne connaissent d'autre autorité que celle du chef de famille, vivre noblement, c'est parfois se livrer à la petite guerre avec tel ou tel voisin, mais c'est aussi recevoir ses parents et amis, organiser des chasses, jouer, boire du vin de palme, échanger des femmes et des alliances, philosopher et faire la fête. Soixante-dix ans plus tard, les grands vieillards qui étaient alors de tout jeunes gens ne faisaient pas que vivre dans le souvenir nostalgique de ces temps de fêtes: nombre de ceux que j'ai connus avaient gardé l'habitude d'esquisser des pas de danse dès que s'annonçait un événement drôle ou heureux ou dès que les inspirait le rythme proche ou lointain d'un tambour.

Car un bon sujet de réflexion pour l'ethno-linguistique, c'est qu'il

n'existe dans la langue beti qu'un seul vocable, *abok*, pour désigner indissolublement la fête et la danse.

On trouve bien un nom spécifique (*aken*) pour les rituels, mais la subdivision des cérémonies qui les constituent en s'étalant dans le temps s'intitule *abok* : par exemple, pour le rituel d'initiation, *abok nlak so* désigne la journée où l'on plante en terre une corne (*nlak*) présumée être celle de l'antilope éponyme du rituel (le *so*, *cephalophus leucogaster*) ; aussi ne sait-on guère s'il faut comprendre et traduire "fête" de la corne du *so* ou "danse" de la corne du *so*, puisque les deux notions sont indissociables (certaines fêtes, mais pas toutes, comportant une danse spécifique). *Abok* s'emploie encore pour désigner une réunion sportive, une compétition de lutte par exemple, qui s'achèvera nécessairement par des danses en l'honneur des vainqueurs. Les Beti choquaient leurs voisins et leurs dépendants en dansant même lors du deuil : la danse funèbre *esani* glorifiait le cadavre d'un grand initié.

En dehors de ces circonstances marquées ou rites de passage, - naissances, mariages, deuils, on se livrait à la danse à tout propos et hors de propos. Il suffisait de se retrouver entre amis ou en famille sans grande raison spéciale pour se mettre à danser. Zenker en 1895 nous montre les hommes s'occupant à danser le matin pendant que leurs dépendants travaillent aux champs ; le soir, après leur toilette, c'est le tour des femmes ; et tous dansent la nuit si la lune brille, toujours au son des flûtes qui marquaient le rythme. La danse est plus joyeuse quand un prétexte l'anime : visite d'un ami, bonne affaire conclue, retour d'un voyage.

Dix ans plus tard, la description des soirées de danse constitue toujours un exercice littéraire obligé des récits de colons, tels ceux du célèbre major Dominik. Pour ce grand chef du poste de Yaoundé, l'exercice continué qu'entraînait la passion de la danse expliquait l'harmonieux développement musculaire de la population. Cette passion était telle que l'on raconte plusieurs anecdotes d'hommes qui perdent leur pague en dansant et continuent à danser tout nus sans s'en rendre compte - sujet d'hilarité plus que de scandale. Une vieille femme que j'ai connue à Minlaba, Agnès Ngono (née vers 1885) se plaignait du mépris et des vexations dont son sexe était autrefois l'objet de la part des hommes ; mais elle résumait ainsi le bon côté du temps passé : "Autrefois, c'était la vie de la danse ; on dansait beaucoup, on se

tatouait, on se faisait belle très souvent. Aujourd'hui, on ne danse plus que pour les mariages..."

Il est exact que les missionnaires, en christianisant le pays, ont tenté de proscrire la danse après la première Guerre Mondiale, quand les religieux français ont remplacé les Allemands, et que les catholiques sont devenus majoritaires. Le puritanisme gallican a toujours été plus sévère que le reste de la catholicité; à Paris, Bossuet anathémisait le théâtre quand le pape le bénissait à Rome; vers les années 1920, l'abbé Bethléem condamnait les danses de salon, "occasions de péché" que les Pères du Saint Esprit traquaient en même temps dans les danses de brousse. Mais les anciens se souvenaient que les Pères allemands encourageaient les danses sportives à la sortie des messes du dimanche. Comment y comprendre quelque chose? La théologie romaine, pour exalter la joie de la Bonne Nouvelle apportée aux hommes, appelle "fête", *feria* en latin, le moindre jour ordinaire de l'ère chrétienne au fil de l'année liturgique. Le genre humain sauvé ne va plus que de fête en fête. Dans les missels paroissiaux que portaient désormais les Beti pour y lire et chanter les offices, chaque jour est donc intitulé *abok*. Quel est ce jour de fête où l'on ne danse pas?

Quitte à devenir matière d'avoue en confession, les danses ont survécu. L'indépendance a même, depuis, introduit les instruments de musique traditionnels et les danses au sein du culte chrétien. A plus forte raison ces dernières se sont-elles maintenues dans ce qui a subsisté des pratiques anciennes de guérison et de protection, de "blindage" contre la sorcellerie, tel le rituel *iso* ou *isogo*. Dans une famille, pour conjurer la tuberculose attribuée à l'inceste et aux sorciers, le guérisseur fait effectuer à chacun un sacrifice de poulet assez pénible: chaque pénitent doit trancher avec ses dents le coup déplumé du poulet, au-dessus d'une marmite où la tête est jetée. Puis, le prêtre-guérisseur le salue, lui tend la main, le fait sauter par-dessus la marmite et l'invite à danser. La danse fait fuir les sorciers; elle est le signe que les forces de mort sont vaincues, que la santé, ainsi que la paix sociale et la joie de vivre, sont pleinement restaurées.

Bien entendu, la danse n'est jamais exempte de connotations sexuelles; mais ce qui effarouche alors la chasteté chrétienne se trouve ici, à l'inverse, glorifié au cœur de la vieille religion cosmo-biologique: celle-ci ne craint pas, bien au contraire, d'exalter l'activité génésique vue comme la source même de

la vie. L'union sexuelle était au moins évoquée, mimée dans les danses initiatiques. Le vieux P. Dzuhu d'Akono, théologien de l'ancienne religion, allait même plus loin. Il affirmait que toute danse est en elle-même copulation interne de tous les éléments du corps. Les Beti, ayant bien repéré le jeu des muscles antagonistes, les qualifiaient alternativement de "mâles" et de "femelles". Une danse consiste donc à activer l'emboîtement de ces parties mâles et femelles; elle est au niveau de la physiologie déjà génésique et vivifiante.

Pareille vue cosmologique fait voler en éclats les théories occidentales qui voudraient (à la suite de Durkheim opposant le profane et le sacré) que la fête ou l'orgie inversent la routine de la vie quotidienne et menacent l'ordre social ordinaire. Si tel est le cas en Europe, il en va tout autrement quand le désir et la plaisir sont considérés comme partie intégrante du contrat social et que l'acte sexuel se trouve, selon la charte mythique, non seulement aux sources, mais au centre même de la vie comme de la société. Chez les Beti en tout cas, la fête et la danse, non plus que les rituels profanes ou sacrés, ne s'opposaient à la vie quotidienne: ils en constituaient la trame ordinaire et la respiration.

Cette porosité à la fête, cette transparence permissive, ne doivent cependant pas faire illusion. Maria Isaura Pereira de Queiroz reconnaîtrait sans doute dans la danse beti ce qu'est selon elle le carnaval brésilien : une ruse pour masquer la dureté de l'ordre social et faire accepter la rigueur de ses exigences. Une ruse et, oserai-je ajouter, une nécessité. car, pour être segmentaire, la société beti n'en est pas moins très fortement hiérarchisée autour du chef de famille, dont l'autorité s'exerce de manière absolue et arbitraire sur ses épouses, enfants, serviteurs, esclaves et autres dépendants, avec une hiérarchie relative entre femmes et frères également très marquée. heureusement que l'idéologie de la procréation productrice peut rendre certains devoirs agréables, et qu'il existe pour chacun cet opium du peuple obligé : la danse ! Tous en effet y participent, les femmes et les enfants peuvent s'y distinguer; sans parole, chacun à son rang communique ainsi avec l'ensemble, mimant, pour un instant qui peut se répéter chaque jour, le rêve égalitaire, l'unité ou la communication utopique du corps social. L'affleurement perpétuel de la fête a pour soubassement la soumission du fêtard. Réalité qu'annonce paradoxalement *Le Meilleur des Mondes* dans un avenir imaginé, comme si

la libération ludique avait toujours pour condition secrète l'abolition du moi individuel dans le tout collectif et l'assujettissement inconditionnel du sujet à la société.

Place à la danse ! Mais qui donc conduit le bal ?

BIBLIOGRAPHIE

DOMINIK H., *Kamerun, Sechs Kriegs- und Friedensjahre in deutschen Tropen*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 1901, 316 p. gd in-8°.

DOMINIK H., *Vom Atlantik zum Tschadsee, Kriegs- und Forschungsfahrten in Kamerun*, Mittler Verlag, Berlin, 1908, VII + 308 p. gd in-8°.

DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

HUXLEY A., *Le meilleur des mondes*, roman (éd. originale *Brave new world*, Londres, 1932).

LABURTHER-TOLRA P., "Yaoundé d'après Zenker (1895)", *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé*, n° 2, Yaoundé 1970, pp. 3-113.

LABURTHER-TOLRA P., *Les seigneurs de la forêt*, Publication de la Sorbonne, Paris 1981, cartes, notes, index, bibliographie, 490 pp.

LABURTHER-TOLRA P., *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun: les Mystères de la Nuit*. Essai sur la religion bëti, Karthala, Paris 1985, 444 pp., carte, illustrations, etc.

PEREIRA DE QUEIROZ M.I., *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*, Paris, N.R.F. Gallimard, 1992, 248 p.

SAHLINS M., *Age de pierre, age d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, Paris, N.R.F. Gallimard, 1976, 410 p. (éd. originale *Stone age and Economics*, 1972).

ZENKER, "Yaunde", *Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, Berlin, 1895, tome VIII, pp. 35-70*. (Traduction française et commentaires cf. LABURTHER-TOLRA 1970).

SÓLO TAMBORES. LAS SEMANAS SANTAS DEL BAJO ARAGÓN DE TERUEL

Maria Elisa SÁNCHEZ SANZ (I.A.A., Zaragoza)

La Semana Santa tierrabajina turolense muestra algunos componentes festivos y rituales que la hace distinta del resto de las semanas santas aragonesas (y españolas) al presentar unos elementos, unas manifestaciones religiosas, unos sentimientos, unas peculiaridades que revelan su personalidad más secreta, más reservada, más recóndita.

Siempre a medio camino entre la exaltación y la bulla, entre la religiosidad y el rito, entre el anonimato y las relaciones sociales, su celebración a través de la participación colectiva como suma de muchas individuales, permitirá liberar las tensiones acumuladas durante todo un año.

Ruido, sangre, representación y entusiasmo, serán, no obstante, los símbolos que, debidamente canalizados, exterioricen la emoción contenida de toda una comunidad.

Pero cuando se procede a explicar en qué consiste o qué significa esta Semana Santa bajoaragonesa, el estudio se reduce a las nueve localidades (Albalate del Arzobispo, Alcañiz, Alcorisa, Andorra, Calanda, Híjar, La Puebla de Híjar, Samper de Calanda y Urrea de Gaén) que desde 1980 forman parte de la llamada "Ruta del Tambor y del Bombo", eclipsando, a su vez, el estilo peculiar de las Semanas Santas de otros pueblos bajoaragoneses

que no están en la Ruta. Sin embargo, cada, nuevos pueblos todos próximos a este foco irradiador e integrantes de la comarca del Bajo Aragón (*la línea que nos separa - dicen - es puramente imaginativa y reducida a algunos servicios administrativos*) solicitan ingresar en la Ruta como ya lo han hecho Alagón, Caspe, Chiprana, Escatrón, Fuentes de Ebro, Lércera, La Puebla de Alfindén o Zuera (en la provincia de Zaragoza, todos) e incluso las ciudades de Teruel y Zaragoza. La respuesta no se ha hecho esperar y los pueblos de la Ruta han contestado: *En nuestra comarca el tambor viene del abuelo al nieto [...]* *Mientras no se consiga esto en otros sitios no habrá solera.*

¿Qué es, entonces, la Semana Bajoaragonesa? ¿Cómo la celebra esta comarca y fundamentalmente la Ruta?

1. Los Actos.

La Semana Santa tal como la conocemos y conmemoramos en la actualidad es una fiesta cristiana que consta de Monumentos de Jueves Santo, procesiones, escenificaciones o representaciones teatrales de la Pasión y muerte de Jesucristo, disfraces (entiéndase indumentarias rituales), instrumentos musicales, cantos lúgubres y hasta una gastronomía específica.

En ella intervienen cofrades, cofradesas, hermanos, penitentes y cuadrillas pero escasamente las autoridades religiosas. Los niños también se incorporaron. Como la iglesia cristiana prohíbe el tañido de campanas durante los días que dura la Semana Santa, siempre fueron los chicos, portando una gran matraca o carraca, los encargados de ir haciéndola sonar por las calles para convocar a los vecinos a los oficios religiosos. En las procesiones, además, portan las cruces de madera.

Domingo de Ramos

Es prácticamente general que durante la mañana de este día salga la procesión de la Burreta o la de las Palmas iniciándose oficialmente la Semana Santa. El "paso" es una borriquilla que rememora la entrada de Cristo en la ciudad de Jerusalén, al mismo tiempo que las gentes le recibían con palmas

y le vitoreaban. Así lo recuerda esta estrofa de una Aurora que a primeras horas de la madrugada se canta por las calles de Huesa del Común:

Hoy cristianos celebra la iglesia
la entrada triunfante en Jerusalén.
Los hebreos con ramos y palmas salen
a su encuentro dando el parabién.
¡Oh, pueblo cruel!
Hoy con palmas a tu Dios recibes
y dentro de poco te burlas de Él.

Lunes Santo

En este día tenía lugar en Alcañiz, al atardecer, la procesión del Bis-Bis, así llamada por el bisbiseo que se producía al rezar. Se iba desde al capilla del Calvario, donde se veneraba la Dolorosa, a la iglesia del convento, que fue dirigida por la Orden Tercera hasta 1875 en que se hizo cargo de ella la Hermandad del Santo Entierro¹.

Martes Santo

En Mazaleón existió la costumbre de que todos los niños de la villa fueran al "Forat de las matraques" donde dos de ellos eran cubiertos con dos enormes piedras. Cuando con grandes esfuerzos conseguían derribarlas, todos los chicos hacían sonar sus matracas al mismo tiempo que cantaban².

Jueves Santo

En Valderrobres se hacían en otros tiempos (y en muchas otras localidades aragonesas y españolas) los Oficios de las Tinieblas que no pretendían ni más ni menos que parodiar el temblor que sufrió la naturaleza cuando Cristo murió. Todos los niños llevaban un instrumento de madera o "garrigar-

rac”³ que hacían sonar con desaforada pasión intentando acercarse lo más posible a ese estremecimiento de la Tierra.

Hechos parecidos tenían lugar en Alcañiz. Aquí recibía el nombre de “Matar a María” y consistía en que todos los chicos a la vez hicieran ruidos terribles golpeando bancos y confesionarios con palos y piedras.

En Calanda, después de los Oficios, los “pun-tun-tunes” (que siempre son los “quintos”) montan la guardia con sus lanzas, pero a cada relevo de soldados dan varios golpes con ellas en el suelo (de donde procede su nombre como vocablo onomatopéyico). Llega poco después Longinos, el lancero, (eso significa su nombre) y se dramatiza una discusión entre este personaje y el capitán de la guardia romana. La importancia de Longinos estriba en que según las versiones apócrifas reconoció que Cristo era verdaderamente el Hijo de Dios. A las 24 h. hombres y mujeres se reúnen en la Plaza del Pilar e inician la procesión del Vía Crucis y Cristo crucificado es escoltado por la guardia romana que le ilumina con antorchas en su recorrido hasta el Calvario donde se reza a golpe de tambor “cortado”.

En Andorra sacan una procesión de la Pasión.

En Puebla de Híjar y en Alcañiz sale una procesión del Silencio, sacando el “paso” de Cristo Crucificado y el de la Dolorosa.

A las 24 horas en punto en Albalate, Alcorisa, Andorra, Híjar, La Puebla de Híjar, Samper de Calanda y Urrea de Gaén tiene lugar el hecho de “romper da hora” o “rompida”, acto identificador por excelencia de estas semanas santas bajoaragonesas.

Viernes Santo

Hacia media noche en Samper de Calanda se lleva a cabo la subida en procesión al Calvario para bajar las imágenes.

En Andorra, a las dos de la madrugada se sube en procesión hasta la ermita de San Macario.

También a las dos de la madrugada, en Híjar, salen los “Despertadores” cantando por las calles auroras y otras polifonías del siglo XVIII.

En Caspe, a las cuatro de la madrugada tenía lugar el Sermón de la

Bofetada, dándose cada uno de los asistentes al mismo un manotazo en la cara.

A las diez de la mañana bajan en Calanda las imágenes del Calvario.

A las once lo hacen en Urrea de Gaén y preparan una procesión de Vía Crucis hasta el Calvario los de Albalate del Arzobispo.

A las doce “rompen la hora” los de Calanda.

A las 13 h. lo hacen los de Alcañiz.

En diferentes horarios pero por la tarde, el acto por excelencia del Viernes Santo es la procesión del Pregón del Santo Entierro, celebrándose en Alcorisa, además, y a las 17 horas, la representación teatral titulada “El Drama de la Cruz” que tiene lugar al aire libre en el Monte del Calvario.

Los de Caspe hacían una procesión del Encuentro mediante un Cristo articulado que lloraba⁴.

Sábado Santo

Tiene lugar en la mayor parte de localidades y a diferentes horas la procesión del Santo Entierro, en Alcañiz con sellado del Sepulcro, incluso. O procesiones de la Soledad.

Además, Híjar, Samper de Calanda y Urrea de Gaén, suben las imágenes al Calvario, donde permanecen guardadas hasta el año siguiente.

Domingo de Resurrección

Es el día en el que se celebran las procesiones del Encuentro de Jesús y María y la famosa de las Palometas en Alcañiz.

Los bombos y los tambores enmudecen hasta la próxima cuaresma y se guardan en los graneros de las casas.

2. Los Actores

El componente más destacado que diferencia la semana santa tierra-bajina de otras, es precisamente el manejo tan perfecto que del tambor y del

bombo se hace en estos pueblos. Sonarlos. Llevar a cabo los toques. Sí. El tambor, el bombo... *tienen que venir del abuelo al nieto*. De esta manera la familia se convierte en el primer eslabón del aprendizaje, siendo su seno el mejor trasmisor que salvaguarda la emoción y el arte de la percusión. Es lo que Lourdes Segura ha definido como la “herencia cultural”⁵. Herencia que, evidentemente, surge y se acrecienta en el seno familiar donde el niño tiene a su abuelo y a su padre, quienes desde ahora y en adelante serán tanto sus maestros como sus colegas. Es absolutamente habitual, generalizado y a la vez hermoso, ver a pequeños con menos de dos años, pero capaces de mantenerse en pie, con un tamborcito de plástico golpeándolo y participando ya en el acto de “romper la hora”. La familia como tal retendrá al chico desde la infancia hasta aproximadamente los 14 años, edad en la que el grupo familiar es sustituido por la cuadrilla de amigos (el siguiente eslabón) que durará para siempre a no ser que en algún momento decida volver a tocar en la cuadrilla de su padre.

Por otra parte, el abuelo suele ser quien le regala el primer tambor de acero (ya no el de plástico) o el primer bombo con las medidas apropiadas. Y la abuela la que le regala su primera túnica. Ambos, le enseñarán a que conozca la tradición de su pueblo, los bombos y los tambores, sacándolo en brazos, con miras a que el niño, aunque todavía muy pequeño, se inicie ya en el proceso de aprendizaje básico hasta el punto de hacerle sentir una afición inmensa por la Semana Santa, por el tambor, que les permita afirmar sin rubor que *llevan la semana santa en la sangre*.

El otro eslabón de la cadena donde se irán integrando o acoplando estos jovenzanos será la cuadrilla. Las cuadrillas son las que dan vida a las semanas santas tierrabajinas. En cada cuadrilla es evidente que hay individuos pero cada persona es un cooparticipante. Porque la cuadrilla “conforma la intersección entre el individuo, la familia y la comunidad total”⁶. Hay, no obstante, varios tipos de cuadrillas. La más generalizada es la formada por un grupo de amigos predominando sobre todo la relación de amistad. Otro tipo de cuadrilla es la considerada como amistoso-familiar integrada por un grupo de hombres ya maduros, que son amigos entre sí, arrastrando consigo, cada uno, a sus propios parientes. Hay más modelos. Por ejemplo, la “cuadrilla de concursos” en la que se asocian individuos por su alto grado de habilidad para redoblar o macear. Son aquellas que acuden a Híjar o a Zaragoza para

participar en los certámenes que se convocan cada año. Otras son, claro está, las “cuadrillas-cofradía”.

Una cuadrilla puede oscilar entre 6 y 30 individuos, pero lo más habitual es encontrar cuadrillas formadas por 12 o 16 personas dándose como una regla de oro la proporción de 1 a 3 (un bombo por cada tres tambores).

Lourdes Segura asevera que cada cuadrilla tiene un líder, un abanderado, cuyo apodo (si lo tiene) también sirve para dar nombre a la cuadrilla. Efectivamente, ese líder siempre suele ser un tamborero, casi nunca un tocador de bombo. Por ende, el liderazgo, aunque pueda haber mujeres en la cuadrilla, siempre recae sobre un hombre. A ese tamborero se le puede elegir líder porque sea el más hábil redoblador; porque sea el que más se emocione, el que mejor interprete y plasme sus sentimientos, *su rabia al tocar*, su entusiasmo; pero también se es líder por el mero hecho de ser el más viejo de la cuadrilla, porque estos hombres ya viejos, aunque hayan perdido agilidad táctil, no dejan de ser los que más experiencia han acumulado en tantos años.

Por el contrario, la participación femenina es marginal. A las mujeres no se nos permite tocar el bombo o el tambor en Híjar (escasamente unos momentos durante la noche del Viernes Santo). Hay una desventaja de entrada para nosotras: la fuerza necesaria para tocar siempre se asimila al varón, nunca a la hembra. El toque del hombre puede llegar a ser perfecto. El de la mujer siempre queda en un plano inferior. Y muchas mujeres se conforman con estos hechos aceptándolos como una manera de conservar el pasado, de no romper con la costumbre. La mujer se encarga de tener dispuestas las túnicas y preparar las comidas. Poco a poco, ha ido introduciéndose en el mundo del tambor o del bombo, pero aunque ya se acepte la igualdad (salir a tocar hombres y mujeres juntos), nunca se reconocerá que una mujer, tocando el tambor, puede ser tan virtuosa como un hombre. Mientras no cambien las mentalidades, el dominio de la percusión semanantista se seguirá creyendo que sólo pertenece al género masculino.

Todos estos actores son los que identifican esta semana santa tierrabajina al mismo tiempo que los aparta de otros modelos españoles. Hay, no obstante, más actores. Precisamente aquellos otros que se acercan más a las celebraciones religiosas del resto de Aragón o de España. Por ejemplo, los alabarderos, la guardia romana, las bandas de cornetas (que arrancan en varios pueblos de después de la guerra civil; este instrumento algunos hom-

bres lo empezaron a tocar en el Frente de Juventudes y perfeccionaron sus conocimientos durante el período de la mili, sirviendo su aprendizaje para enseñar a otros muchachos y así se ha mantenido hasta la actualidad). Otros actores son los que efectivamente intervienen como tales en las representaciones teatrales como la que tiene lugar en Alcorisa escenificándose parte de la vida de Cristo. Participan unas trescientas personas, unas como actores principales, con parlamentos y alocuciones, y otras como “pueblo”, personajes figurativos que decoran las distintas escenas. Otros actores que ya no se conservan fueron los que llevaban a cabo la representación que en Calaceite se hacía de los “Apostoles”. Las autoridades eclesiásticas pactaban cada año con el maestro los chicos de escuela que se iban a vestir de tales, aunque Santiago Vidiella cuenta con mucha gracia cómo junto a los escolanos que salían disparados hacia la iglesia se iban “apegando” otros niños que en ese momento se encontraban por la calle. Y claro, cuando llegaban todos a la sacristía había más chicos que disfraces y aditamentos, ocasionando un gran conflicto en el reparto de papeles y organizándose un bullicio terrible en la disputa que unos mantenían con otros por conseguir camisola y sobrepelliz “i encara així moltes apostolets quedaban impossibles, amb dos orelles de burro damunt los muscles i calcigant-se lo faldar a cada passa”⁷. Todos, evidentemente, querían llevar el plato con los dados del sorteo de la túnica, o el gallo, o la esponja, los faroles de hojadelata... Y cuando ya estaban todos vestidos, los Apóstoles salían de la sacristía y se disponían en filas en las gradas del altar, detrás de un paño blanco bordado por Theresa Ferrer y fechado en 1734 que era levantado por el sacristán después de que se hubiera cantado la “Salve, oh Creu esperança sola”. En este momento, todos los Apóstoles levantaban los brazos y los aditamentos que definían a cada uno y se armaba una gran algarabía hasta que caía la cortina, volvían corriendo a la sacristía.

Finalmente, debe citarse como otros “actores” a aquellas personas que situadas estratégicamente en el altar ponen en movimiento las cuerdas que permiten accionar brazos, manos, cabezas... articuladas de las imágenes de Vírgenes, Cristos, Verónicas o San Juanes, que hacen más verosímil la humanidad de estos personajes divinos.

3. Las Indumentarias

Puede decirse que los trajes empleados por todos estos actores están sacralizados. Si se sale a tocar a la calle o se escenifica una representación se ha de ir perjeñando con una indumentaria especial: las túnicas y los disfraces o hábitos, respectivamente. Es decir, el traje ritual. Estos atavíos son imprescindibles para atravesar o traspasar el umbral de lo sagrado, para introducirse en un tiempo y en un espacio no habituales, para transformarse y adentrarse en la fiesta. No olvidando, tampoco, las túnicas, ropajes y otras prendas sagradas de por sí que son las que portan las propias imágenes y que todas requieren de unos cuidados anuales.

Las túnicas y los “terceroles”.

Responden a vestiduras talares, hasta los pies, de manga larga y abrochadas por delante, bien hasta el pecho (Albalate del Arzobispo, Híjar, Urrea) o bien abiertas y abotonadas de arriba abajo (el resto de localidades de la Ruta). Túnicas y “terceroles”, no obstante, tienen sus peculiaridades. Unas túnicas tienen cuello de solapa, pero otras presentan tirilla; algunas van sueltas (Alcañiz, Calanda), otras se ciñen con cordones, cinturones de tela, piel o charol. Albalate y Urrea se distinguen por llevar un pañuelo blanco al cuello o “cuellecico duro” los niños, y a veces, guantes blancos de gala. Albalate, Híjar, Urrea llevan un canesú de punto de nido de abeja. Andorra se caracteriza por mostrar ribete de la túnica, botones y banda de color rojo.

Tamboreros y bombistas se cubren la cabeza con el llamado “tercerol” (remendo posiblemente del hábito que llevaría la Orden Tercera - de ahí su nombre -) o caperuza enjaretada, pespunteada, plisada o “rizada” que con más de tres metros de longitud, dejan caer a lo largo de la espalda, pero recogida diestramente en tres pliegues para evitar que rocen el suelo, o bien se llevan anudadas en el tambor o en el bombo. La de Calanda, además, cubre el rostro llevando abiertos cuatro orificios para los ojos, nariz y boca (manera de llevar los penitentes la cara tapada) y es más corta que las del resto de la Ruta. Estos “terceroles” no se llevan continuamente ajustados en la cabeza; tamboreros y bombistas se los calan sólo en los momentos de estricto rigor religioso y ritual: cuando se ordenan en filas, para bajar o subir las imágenes,

en las procesiones y cuando van “a tocar al unísono”. El resto del tiempo lo llevan alrededor de la garganta.

Antaño, la tela empleada era el satén de algodón, posteriormente sustituido por el raso natural (pero el sudor dejaba pronunciadas marcas) y se tendió hacia la fibra tergalosa que plisaba más fácilmente y no se arrugaba. Hoy, de nuevo, se vuelve al raso. Estas prendas en otros tiempos las cortaban y cosían las mujeres en casa. La túnica era prenda de ajuar entre los mozos hijaranos que su madre entregaba a la novia el día de la boda. Del mismo modo, estas túnicas y “terceroles” servían de sudario en Calanda a los tamboreros, siendo ésta su mortaja. Hoy, estas prendas se encargan a modistas. Un caso especial ha sido el de Urrea de Gaén al contar con un taller de confección regentado por mujeres que son quienes se encargan de preparar las túnicas de éste y de los pueblos vecinos. Son exactamente iguales las prendas de hombre o de mujer. Y cuentan que después de pasada la Semana Santa se tiene a gala guardar túnica y “tercerol” en un arca de noguera hasta el año siguiente.

Sin embargo, lo que verdaderamente distingue a unas localidades de otras no son tanto los modelos como los colores: negro, morado y azul. Se trata de un valor definitorio. Algunos protagonistas conocen que el negro fue el color adoptado por los municipios que pertenecían al antiguo partido judicial de Híjar y que, además, es un color litúrgico que para la iglesia significa luto, mucho más, claro, si el muerto es Jesucristo. El morado también es color de luto y secularmente se ha venido argumentado que morada fue la túnica que llevó el Nazareno. El azul, en cambio, no se asimila al luto, ese el color de la Inmaculada Concepción, y por tanto, el de la pureza. Ahora bien, aunque estos conceptos los conozcan sólo a medias los usuarios de las túnicas, hay un valor simbólico que no se despega del sentimiento: cada color representa a una localidad. Así, azules son las túnicas y los “terceroles” de los de Alcañiz; morados son los de Alcorisa y Calanda⁸; y negros los de Albalate del Arzobispo, Andorra, Híjar, La Puebla de Híjar, Samper de Calanda y Urrea de Gaén, - con distintivos -. Eso es lo verdaderamente importante, que cada pueblo tiene y respeta un color propio, igualando a toda una comunidad que a su vez se siente diferente de las restantes.

Los disfraces de las representaciones teatrales

Costumbre más habitual para otros pueblos aragoneses y españoles en general ha sido la de llevar a cabo una representación teatral, piadosa, que acercase los valores teológicos con palabras y movimientos a las gentes sencillas. Pretendían, sobre todo, mover a la piedad, acercarse más al corazón de los hombres para afligirles y hacerles sentirse pecadores. Todo ello era/es más fácil si cada personaje se viste con la indumentaria precisa y recita unos parlamentos. El colorido, los gestos, la palabra, el escenario... siempre atraían/atraen devotos. Y excitar la piedad y la fe se convirtió en algo primordial sobre todo durante los siglos XVII y XVIII. Porque el teatro no es únicamente un hecho literario, sino también algo auditivo y visual, de manera que los sentidos juegan por igual que el intelecto en la creación del espectáculo.

Cuando Santiago Vidella se refería a la ya perdida y mencionada más arriba escenificación de los "Apostols" de Calaceite, aplicado en describir otros asuntos, apenas dice nada de los ropajes. Habla, sí, de unas camisolas blancas y de unos sobrepellices grandes que debían estar guardados en las cajoneras de la sacristía. Únicamente insiste en que "L'oncle sacristà tenie una faenada de fer nугos als tirants i sacsons a las faldes del sobrepellicissos d'home"⁹. No sabemos si, además, se aderezaban con barbas y cada apóstol portaba un color específico.

En el caso del "Drama de la Cruz" de Alcorisa se ha hecho un trabajo verdaderamente meritorio en cuanto a la ambientación, trucos escénicos e indumentaria. Todos los detalles del "Drama" están cuidados con mimo: clavos trucados para poder atravesar las muñecas del crucificado; sangre de un cordero huyendo de las pinturas al uso, para representar el magullamiento, golpes y heridas. Jesucristo porta un madero y no la cruz, puesto que así caminaban los ajusticiados: atado a la pierna llevaba el *patibulum* porque el *stipes* estaba ya preparado en el Calvario a falta sólo de acoplarle el madero que se traía arrastras. Para elaborar los vestuarios de las casi trescientas personas que actúan, aprovecharon en un primer momento la documentación ofertada por el capuchino Manuel de Ortulla y cada año la van renovando por bloques basándose, a partir de 1988, en la indumentaria exhibida en la película *Anno Domini* y cada vez van aproximándose más en su búsqueda

purista a que las telas empleadas coincidan en lo posible con los tipos de tejido hebreo.

Hay, además, toda una serie de personajes que acompañan en las procesiones. Por ejemplo, los alabarderos pertrechados con cotas, armaduras, escudos y espadas de corte romano. Está Longinos cuya armadura regaló Felipe IV a Miguel Pellicer en 1643, que se mantuvo con ese uso hasta 1890 en que fue adquirida en 2000 reales por un anticuario. Los centuriones con saya azul, calzas blancas, sandalias de cuero, casco, espada y vara de mando. El abanderado con insignia de la cohorte y una piel de lobo sobre su espalda con la cabeza del lobo inclinada en el pecho. Las Tres Marías, las mujeres que van cercanas a ellas o “ministras”. Y desde luego, todas las que desean salir vestidas con mantilla y peineta.

La indumentaria de las imágenes

Son las prendas que debidamente cosidas, lavadas, almidonadas y planchadas lucen el jueves o el viernes santo. De acuerdo con los “pasos” de que se trate, serán túnicas, capas sayales, paños, pañuelos o mantos. Y, desde luego, cabelleras, coronas de espinas, etc.

El cuidado de estos aspectos recae sobre las mujeres. En realidad, solamente sobre ciertas mujeres: las camareras de la Virgen, las solteras, las casadas pertenecientes a cofradía, alguna pariente del Hermano Mayor, alguien que ha hecho una promesa... Ellas higienizan las prendas y el espacio que ocupan las peanas. Entrar a este lugar donde se guardan las imágenes es atravesar un espacio sacralizado.

4. Las Representaciones

La recuperación espontánea de unas formas de teatro antiguo tuvo lugar en Alcorisa a partir de 1977, momento en el que se empezó a represen-

tar la Pasión de Cristo, habiendo dado ocasión a lo que se ha llamado el “Drama de la Cruz”.

Descritos los comienzos de este hecho festivo que aglutina a unas trescientas personas en otro lugar¹⁰, hay que destacar, no obstante, que la consolidación se produce en 1981. La obra con libreto del Licenciado Pedro Espallargas Eced, se divide en tres actos o partes que, a su vez, transcurren en tres espacios distintos: La primera, aglutina el sermón de la montaña, la entrada triunfante en Jerusalén, la última cena, la venta de Cristo, el prendimiento, el juicio de Pilatos, los azotes, escarnios, coronación de espinas y la flegelación. La segunda, la más dura, se inicia con la subida al Calvario - la vía Dolorosa -, con un recorrido de kilómetro y medio, ascendiendo por un camino empedrado y/o de tierra colgado por la ladera, donde tienen lugar las tres caídas de Cristo, el encuentro con la Virgen María, la ayuda del Cireneo, la Verónica y las mujeres llorosas de Jerusalén. Es la más espectacular y atractiva. La tercera parte, ya arriba, tiene lugar en la cima del Monte Calvario, junto a la explanada de la ermita de San Juan y está formada por la Crucifixión de Jesús y los dos ladrones, últimas palabras, Muerte de Cristo, Descendimiento y Entierro. Es la más emotiva para los creyentes.

Estas Representaciones tienen su origen más remoto en los Autos de Pasión medievales, con papeles interpretados por los mismos sacerdotes y clérigos - incluso el de las tres Marías -. Pero, como, por una parte, el templo donde se celebraban no pudo dar cabida a todos los asistentes y, por otra, la duración de estos actos excedía la aconsejable en las funciones litúrgicas, amén de incorporarse episodios graciosos y entremeses, se vieron obligados los eclesiásticos a sacarlos del interior del templo al atrio, interviniendo cada vez en mayor número de actores laicos al mismo tiempo que fueron desacralizándose los parlamentos. Así, adaptando textos del Nuevo Testamento o de los Evangelios Apócrifos y sobre todo siguiendo la narración de San Mateo al pie de la letra se fueron creando Representaciones o Pasiones, algunas ya, sobre todo las catalanas, con casi doscientos años de antigüedad que se vienen llevando a cabo ininterrumpidamente por improvisados actores de cada una de las poblaciones donde se celebran. Aunque el “Drama de la Cruz” de Alcorisa no está basado en ellas tiene unas raíces comunes.

5. El Ruido

Eso es “romper la hora” o hacer la “rompida”. Hacer ruido. Pero no es un ruido cualquiera. Es un ruido ritual. Miles de tambores y cientos de bombos, organizados dentro de cuadrillas, todos a la vez y con el mismo ritmo suenan sin parar durante más de 30 minutos. Suenan en un momento preestablecido y autorizado por el alcalde que es lo mismo que desgajarse del tiempo profano para penetrar en el sagrado, buscando al mismo tiempo, un espacio concreto, la Plaza del Ayuntamiento, que desde ese momento, se convierte en un templo. Y así, el ruido de esos instrumentos, cuando lo es al unísono en todas las cuadrillas, viene a ser algo parecido a la exaltación de la afiliación o de la identidad popular, como se prefiera. Puede entenderse por tanto que, “tocar” (conmemoración de un hecho social) no es lo mismo que “hacer ruido” (conmemoración de un hecho sagrado).

Después, las cuadrillas se dispersan y rondan por las calles hasta que a las horas establecidas vuelvan a juntarse para acompañar, redoblando, las procesiones, las imágenes, etc. Pero durante 48 horas no abanonarán las calles y las cuadrillas no pararán de “tocar”.

Lo bombos

Constan de una caja de resonancia de madera, de aros de cinc, con parches de pergamino de macho cabrío y de varios metros de cuerda de sisal para tensarlo. Se golpean con una maza o porra rellena de borra, envuelta con lana o tela gruesa y forrada o recubierta con piel y ahora ya con “skay”. Antiguamente los maceaban con martillos de madera, vibrando con más fuerza. Salen a la calle menos bombos que tamboras, con la proporción de 1 a 3.

Todavía los hace Tomás Gascón, en Calanda y Luis Gálvez Meseguer, en Híjar.

Los tambores

Constan de caja de madera o de horadelata; parches - batidor y bordonero - de piel de cabrito o cordero, curtidas con ceniza; aros metálicos; llaves de hierro o tensores y bordones de tripa de ratón, para dar resonancia (hoy hebras de seda en las que se enrosca un hilo de cobre). Según la demanda las medidas oscilan para un modelo con pilares entre 42 x 24 cm. y 38 x 22 cm. y sin pilares de 36 x 22 cm. Estos tambores se tocan con palillos de madera de fresno.

Los toques, en esencia, son cuatro: 'raus', "plaus", 'taurus', 'tau'. De ahí resultan varias combinaciones: 1. Redoble corto trino, llamado así porque si se hace seguido dando cuatro golpes con cada mano, aprovechando la percusión se consigue un redoble mantenido, subiendo y bajando la intensidad; 2. Golpeando con los dos palillos a la vez, el izquierdo un poco antes que el derecho y con menor volumen; 3. Golpeando con el palillo izquierdo, haciendo silencio de corchea y 4. Dando un solo golpe con el palillo derecho.

Pero hay muchos tipos de toques: repiqueteo, variaciones, mezclas, al unísono, golpe de aro, golpe de llave, redoble cruzado, batido, etc. Otros son el de "correata", "que suban y bajen las imágenes", "a rodar por todo el pueblo" y la "marcha palillera".

Antiguamente, los toques para ir aprendiendo no estaban permitidos si no era dentro de las casas. Con posterioridad, debido a los concursos, no sólo se permiten, sino que se potencian, promocionan y se hacen varios ensayos. A los chicos pequeños, en otros tiempos les preparaban una "caja sorda", esto es, una madera con goma, donde al golpearla no se producían retroceso ni reverberación, pero los golpes se multiplicaban y los chicos aprendían.

Cuenta Elio Tropo, en 1859, que "en las vigiliyas y ayunos de la cuaresma viene a los jóvenes el ardiente deseo de ir al campo los días festivos a probar sus cajas. A cambio de esa afición tan arraigada, consiguen ser diestros en el manejo de los palillos. Por eso, es cosa natural que toquen el tambor admirablemente muchachos de nueve a trece años; y se dice que en los regimientos buscan, y han buscado reclutas de Alcañiz para confiarles los 'parches' del cuerpo"¹¹. Cuenta también que los sonidos del tambor llegaron a constituir un lenguaje especial yendo los hombres a dar una serenata de

tambor a sus novias quienes les obsequiaban con tortas que ellos colgaban en los tirantes de sus tambores. No obstante, aunque las mujeres no salieran a la calle a tocar, sin embargo, sabían varias marchas con las que contestar a sus enamorados y la ocasión para declararse sus amores o rechazarlos era la Semana Santa. Así, el toque de diana significaba declaración de amor; la calacuerda amistad; el simple redoble servía para no desairar al mozo que se había insinuado pero al que la mujer no amaba; y el toque de fajina significaba que no se querían admitir los amores del mozo¹².

Hay más referencias al gusanillo de tocar el tambor existente en Alcañiz. Con visos de emular alguna hazaña se ha dejado escrito también que: “era tanta la afición que le tenían al tambor que durante la Guerra de la Independencia y luego cuando los carlistas, los hombres salieron a la calle sin los tambores, pero los tocaron, porque las mujeres se los descendían por medio de cuerdas desde las ventanas y balcones y mientras na había vigilancia se tocaba; cuando algún centinela venía, las mujeres tiraban del tambor y lo dejaban en el suelo de la habitación hasta que se fuese, luego lo volvían a descender”¹³.

La costumbre de tocar el tambor, no obstante, ha sufrido varios avatares. Por ejemplo, para 1900 en Calanda se había perdido. Fue mosén Vicente Allanegui quien la resucitó. Y mosén Vicente Aguillar, natural de Híjar, hizo que esta costumbre de tocar el tambor tomara carta de naturaleza en Andorra.

El aluminio o el latón han sustituido definitivamente a los antiguos modelos de tambor. Frente a la piel, con el plástico se ha conseguido que la humedad y la lluvia apenas los destense y que el sol o el viento no los rompa. Este cambio de material también ha provocado que el plástico produzca un sonido más “acristalado” mientras que la piel de cabrito daba un sonido más “sucio”.

En Alcañiz hasta hace no mucho los preparaban Tomás Andrés, José Luis Tena Algeró, José Alaejos “el Pepinero” y Fernando Crespo. En Calanda los sigue haciendo Tomás Gascón. Estos cinco artesanos montan o han montado los tambores a fuerza de *lima y mano*, elaborándose ellos mismos los tornillos, las llaves, etc.

Los entendidos pueden conocer por el sonido que hace a qué taller

pertenece. Y así, se forman dos grupos: los que opinan que unos tambores *tienen más música*, y los que dicen que *tienen una voz dulce*.

Pero en realidad, lo que ocurre es que siempre existe una identificación entre el tambor y el tocador. Uno y otro deben de conocerse, tutearse... Porque si bien es verdad que el tamborero conoce cuál es la voz de su tambor, el tambor conoce ya, porque lo ha sentido muchas veces, cómo es el golpe palillero de su tocador.

Santiago Sáenz Guallar, ex director de la Banda de Música de Calanda, ha llegado a detectar que el toque de "la palillera" es un ritmo en compás binario con un pulso de unas 70 pulsaciones. Si este toque lo hacen adultos o los niños, que no lo subdividen, perciben una sensación relajante al ser su pulso superior a las 80 pulsaciones. Si por el contrario este toque lo hace gente joven (de 15 hasta 35 años) y lo realizan a 170 pulsaciones, se excitan profundamente¹⁴.

Pero ese ruido ritual adquiere mayor fuerza, se pone a prueba cuando se encuentran dos cuadrillas. Dispuestas ambas en corro, una tratará de equivocar el ritmo de la otra. Se trata de absorber en un solo sonido el ritmo de las dos. Este hecho se conoce como "reventar" una cuadrilla, "arrastrala" en el cruce entre dos calles que es *cuando se pone más nervio en el toque*. Además, todos saben que los tiempos del bombo, la separación de sonidos, depende del ritmo del tambor, y si se quiere cansar a los que llevan un bombo hay unos toques especiales que, además de agotarles, les hace perder el ritmo. Son los "piques".

Después del toque tradicional de la procesión *ya estás cansado, pero el aire va cambiando y los ritmos se hacen más calientes y si te cruzas con alguna cuadrilla es cuando pones más brío y más nervio tratando de arrastrala a tu ritmo*.

Mira, tocar el tambor está fuera de la razón. Nos puede el ritmo, la competición con otra cuadrilla. Y tocamos porque queremos, porque lo pasamos bien, porque una vez te emborrachas de sonido, de ruido, de fuerza..., ya no controlas.

6. La sangre

Quizá éste sea el aspecto más conocido de las semanas santas bajoaragonesas: la sangre sobre los bombos, la sangre que brota de los nudillos del tocador cuando maceca sobre su bombo. Pero este hecho no debe parecer extraño ya que no se debe perder de vista que muchas celebraciones religiosas llevan implícita la emanación de sangre en mayor o menor medida. En este sentido, la sangre que brota de los nudillos de la mano de quienes macecan los bombos refuerza lo sagrado y hasta lo ritual del hecho.

¿Es un sacrificio? Pues, puede ser que el tocador, efectivamente, quiera ponerse a bien con la divinidad ofreciendo a cambio su propio dolor físico. Andrés Ortiz-Osés opina que “el percusor es un heridor: pero hiere hiriéndose, entregándose, implicándose. Su herida simbólica es una herida iniciática”¹⁵.

Está muy extendida la idea de que quien no sabe tocar se va a hacer sangre con toda seguridad. Por el contrario, los que saben tocar muy bien el bombo, no sangran.

La realidad visual, no obstante, permite ver bombos con más de diez manchas ensangrentadas en el parche, una por cada uno de los años que se haya salido a tocar, exhibiéndolas públicamente, haciendo alarde de ellas para demostrar la fuerza, la resistencia del propietario del bombo o simplemente su sinceridad: *si no me hago sangre, me parece como si no supiera tocar*.

En cualquier caso, es más fácil ver sangrar a los adolescentes que a los adultos.

7. Recapitulación

Al hilo de los hechos aquí descritos, el Bajo Aragón nos desvela su personalidad e idiosincrasia con unos elementos festivos muy diferentes al resto de las poblaciones aragonesas.

Respecto a su *origen histórico*, cada localidad tiene alguna documentación que explica la costumbre de tocar el tambor.

Los datos más antiguos se centran en Calanda, donde esta práctica parece que se remonta al año 1127. Así lo cuenta una obra inédita, de José Repollés Aguilar, en la que se dice que en la Semana Santa de ese año, estaban celebrando los vecinos de Calanda los actos religiosos cuando un grupo de árabes venían dispuestos a invadir este lugar. Un pastor que estaba con sus ovejas en las inmediaciones y “casualmente” debía llevar un tambor consigo, comenzó a tocarlo, para que lo oyera otro pastor que se encontraba más próximo al pueblo, de manera que repitiendo el sonido alertase a los habitantes de Calanda para que se pusieran a salvo. A partir de entonces, los pastores se reunieron todas las semanas santas para tocar el tambor. El relato tiene todos los visos de ser una leyenda (habría que desmarañar también la del pastor y el tambor del Bruch, etc.) Pero el primer dato fiable se refiere, precisamente, a que en 1550, fray Pedro Merlo prohíbe en Calanda dicha celebración. Habrá que esperar hasta 1640 para que a Miguel Pellicer le restituya su pierna la Virgen del Pilar, lo que llena a la población de júbilo, organizándose una procesión a la que también acudieron los pastores con sus tambores. José Herrero de Tejada y Royo, cura en esa época histórica, debió promocionar la idea porque creó un cuerpo de guardia romana y la dotó de una banda de tambores¹⁶. Además, la armadura que Felipe IV le había regalado a Miguel Pellicer pasó a ser del General Longinos después de la muerte de Miguel ocurrida en 1649. Y la costumbre de los tambores cuajó en Calanda. Fue, no obstante, mosén Vicente Allanegui quien la potenció y quien explicó a los calandinos que los sonidos de los tambores querían significar los temblores que la tierra sufrió cuando Cristo expiró.

En Híjar, los documentos que mostraban los orígenes del toque de tambores fueron destruidos durante la guerra civil del 36, pero Mariano Laborda los ha publicado en su libro *Memorias de Híjar*. Recoge que ya para 1517, en lo alto de un cabezo de esta localidad había una cruz de madera sujeta por piedras, hasta donde acudían los Jueves y los Viernes santos, gentes vestidas con un sayal negro: “Portanto tambores, calderos y cacharros ruidosos. Luego recorrían el pueblo penetrando en sus iglesias”¹⁷. En 1519 el duque de Híjar fundó un convento de Franciscanos que se encargaron de

organizar aquellas procesiones sustituyendo los cacharros ruidosos y calderetos por tambores.

Para el caso de Alcañiz, E. J. Taboada recogió en su libro *Mesa Revuelta. Apuntes de Alcañiz*, el inicio del uso de los tambores en esta localidad. Tomando como base las anotaciones que el padre J. Oliver había hecho en el libro de la cofradía del santo Entierro, hemos podido saber que fue Fray Mateo Pestel quien en 1678, creó la procesión del pregón para anunciar el entierro de Cristo al que debían asistir los alcañizanos. La descripción es la siguiente: “Seglares y eclesiásticos salieron del estudio de Gramática a las dos de la tarde, vestidos con túnicas negras y cubiertos los rostros de caperuzas. Algunos iban descalzos. Rompían marcha un hombre con trompeta o sordina [...]; otros, con cajas o timbales, cubiertos de negro y otros con tres campanas”¹⁸.

La Semana Santa Tierrabajina, no obstante, se ha diversificado mucho más y ha habido quien le ha buscado un *origen carnavalesco*. Josefina Roma Riu¹⁹ y Manuel Benito Moliner²⁰ defienden este idea. Para ambos estas semanas santas bajoaragonesas tienen un carácter precristiano al observar que las autoridades eclesiásticas no tienen sino un papel meramente organizativo.

Otro elemento que avalaría el origen carnavalesco puede ser el siguiente: en varios pueblos el Carnaval en forma de muñeco de paja entraba al pueblo montado en un burro (este modelo, por lo que a Aragón se refiere, todavía se conserva en la localidad de San Juan de Plan - Huesca -). También Jesús entra el Domingo de Ramos precisamente montado sobre un asno, el “paso de la Burreta”, en la ciudad de Jerusalén, donde es vitoreado por sus habitantes.

Otra característica propia del Carnaval desde luego lo es el disfraz. En el caso de la semana santa el disfraz de los hombres serían las túnicas y “terceroles” o trajes ceremoniales, del mismo modo que el de la mujer lo serían los vestidos de mantilla y toda la indumentaria de los personajes que aparecen en las representaciones teatrales.

Por lo que respecta a los lanceros romanos, éstos, al igual que las “trangas” y otras figuras carnavalescas, golpean el suelo en las iglesias, con ese afán de despertar y por ende de no dejar en paz a la Naturaleza, estimulándola. En Semana Santa ha sido costumbre matar “judas” o muñecos de

paja, pero también había costumbre de matar “judíos” el jueves santo a una señal dada por el cura, las mujeres y los niños golpeaban colectivamente los bancos y el suelo de las iglesias. Otro comportamiento de Carnaval.

Hay también durante Semana Santa una lucha entre la muerte y la vida (como en Carnaval), personificándose en este momento la vida en Cristo quien se llevará tras de sí a todos los difuntos que molestan a los vivos. Pero desde su muerte hasta su resurrección hay unos días de peligro en los que los muertos andan sueltos y hay que ahuyentarlos con el instrumento definitorio en el Bajo Aragón, con el tambor, espantándolos con su ruido hasta conseguir reconducirlos hacia la otra vida.

Se debe comer y llenarse el estómago para que ningún mal espíritu ose entrar en nuestro interior, de tal modo que el huevo duro, comida de vigilia, se consume en grandes cantidades convirtiéndose en un producto regenerativo que significa la vida nueva, la resurrección. Porque también la época de Semana Santa es primavera, momento en el que tiene lugar el renacimiento de todas las fuerzas de la Naturaleza²¹.

La última *explicación antropológica* la ha dado Lourdes Segura Rodríguez, que ha convivido con varias familias de las nueve localidades bajoaragonesas que conforman la Ruta del Tambor y del Bombo haciendo un estudio de sus Semanas Santas.

Se explican los valores de la percusión, de lo que significan el tambor y el bombo entre la población tierrabajina. Delimita los campos de intervención de la mujer en estas fiestas (de las túnicas se ocupan las mujeres; de los tambores, los hombres), aseveración que no deja ninguna duda sobre los papeles asumidos por cada grupo, desde luego, única y exclusivamente, en función de su sexo.

Introduciéndose en el mundo de las cuadrillas ha explicado, fundamentalmente, su organización interna y su lenguaje tanto encubierto como real. Explica las reglas que guardan los “piques” y lo que significa y simboliza la identidad diferenciadora de cada grupo, identificándose pero diferenciándose.

Ha abordado las diferentes clases de cuadrillas que se dan en el Bajo Aragón, distintas si se agrupan por parentesco, por amistad, porque van a participar en algún concurso, o porque además de estar organizados en cuadrilla pertenecen a una cofradía.

Finalmente, el simbolismo de las comilonas grandiosas, las “rece-nas”²², viene a reflejar un sentimiento de solidaridad, una comensalidad que lleva a cabo cada cuadrilla que, cansadas ya de tantas horas de ritmo buscan ahora la reunión y el comentario. Y así, todos juntos, los de cada cuadrilla, compartiendo cena y abatimiento, desprenden una categoría moral, un “nosotros”, cumpliéndose un año más el sentimiento de pertenencia a su comunidad.

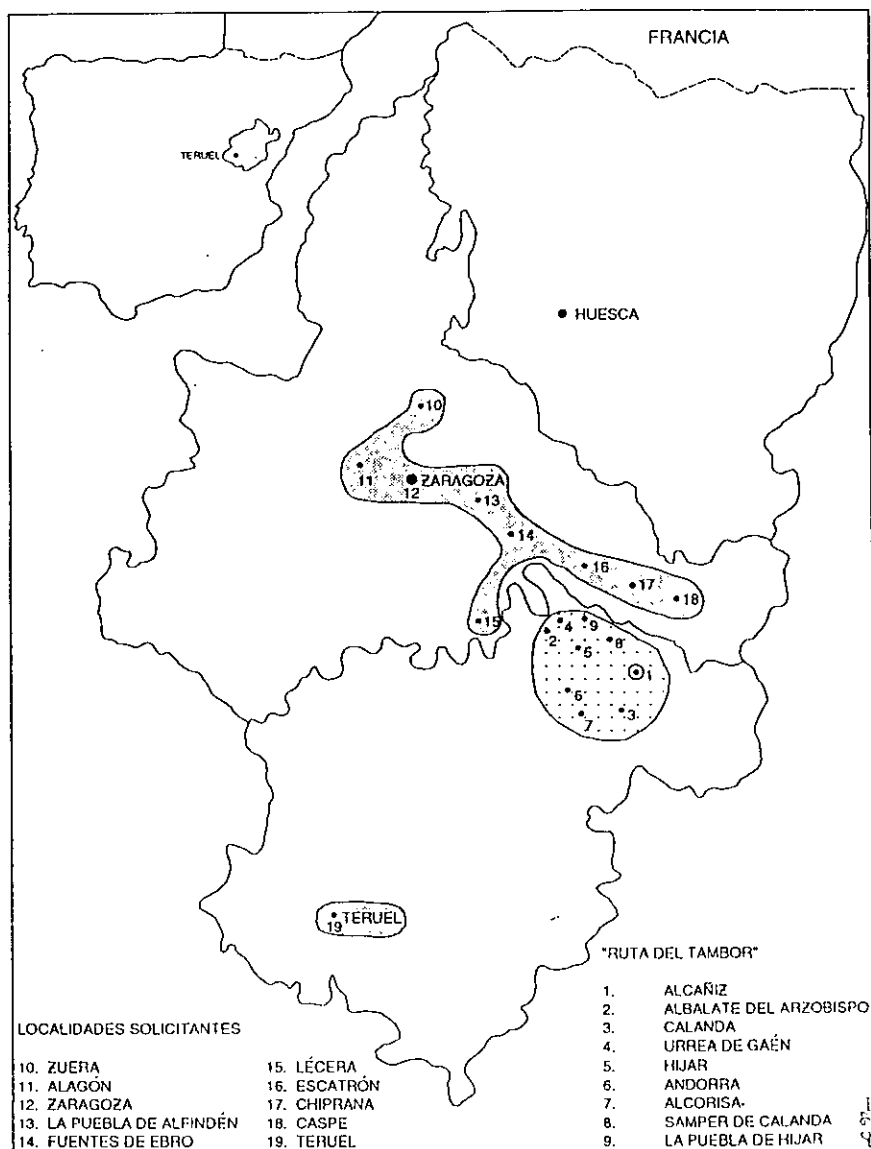
NOTES

1. E. Jesús Taboada. *Mesa revuelta. Apuntes de Alcañiz*. Zaragoza, 1898, p. 123.
2. P. Vidal Figols. “La Semana Santa a la comarca del Matarranya”. *La Comarca*, 67 - Miércoles, 11 de abril de 1990, p. 16.
3. Joaquín Gil Roda. “Valderrobres y su Semana Santa”. *La Comarca*, 40. 23 de marzo de 1989, p. 9.
4. Alberto Serrano Dolader. “La Vera Cruz desfila por las calles”. *La Comarca*, 40. 23 de marzo de 1989, p. 18.
5. Lourdes Segura Rodríguez. *La Semana Santa en el Bajo Aragón*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1987. Cartillas Turolenses, 7, p. 28.
6. Lourdes Segura Rodríguez. *Percusión e identidad. Aproximación a*

nueve comunidades del Bajo Aragón Turolense. Zaragoza : Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1987, p. 194.

7. Santiago Vidiella Jassà. *Pa de Casa. Converses sobre cosas passadas y presents de la vila de Calaceite*. (Introducción, edición y notas de Walter Heim, José Ignacio Micolau Adell y Artur Quintana). Zaragoza : Diputación General de Aragón - Departamento de Cultura y Educación, 1984, p. 112. (Col. Pa de Casa; 2).
8. El Padre Fray Manuel García Miralles en su obra *Historia de Calanda*. Valencia : Tip. Artística Puertas, 1969, p. 188, advierte lo siguiente : *"El primitivo vestuario del "tamborilero" (de Calanda) era una túnica azul celeste con remates de terciopelo negro en cuello y puños. Hechos comerciales hicieron que por el año 1920 se trocase en túnicas moradas, que tradicionalmente vienen usándose. Todo lo demás es copiar estilos y normas que en nada pertenecen a Calanda"*.
9. Santiago Vidiella Jassà. *Pa de Casa. Converses sobre coses passades y presents de la vila de Calaceite*. (Introducción, edición y notas de Walter Heim, José Ignacio Micolau Adell y Artur Quintana). Zaragoza : Diputación General de Aragón - Departamento de Cultura y Educación, 1984, p. 112. (Col. Pa de Casa; 2).
10. M^º Elisa Sánchez Sanz. "El Drama de la Cruz de Alcorisa". *Boletín Informativo de la Diputación de Teruel*, 20 (enero-marzo 1989), pp. 52-60; fotografías de J. Pellicer.
11. Elio Tropo. "Costumbres españolas: Los tambores de Alcañiz". *El Museo Universal*, 40 (1863), p. 319.
12. Elio Tropo. "Costumbres españolas: Los tambores de Alcañiz". *El Museo Universal*, 40 (1863), p. 319.
13. Enrique Jesús Taboada Cabañero. *Mesa Revuelta. Apuntes de Alcañiz*. Zaragoza, 1898, pp. 41-46.

14. Carmen Rebullida. "La musicalidad en la Semana Santa *ú*técnica o tradición?". *La Comarca*; 40. Jueves, 23 de marzo de 1989. P. 20.
15. Andrés Ortiz-Osés. El simbolismo de las tamboradas en el Bajo Aragón. (En *La identidad cultural aragonesa*). - Alcañiz : Centro de Estudios Bajoaragoneses, 1992. Pág. 111.
16. Lourdes Segura Rodríguez. *La Semana Santa en el Bajo Aragón*. - Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1987. Pág. 10. (Cartillas Turolenses ; 7).
17. Lourdes Segura Rodríguez. *La Semana Santa en el Bajo Aragón*. - Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1987. Pág. 10. (Cartillas Turolenses; 8).
18. Enrique Jesús Taboada Cabañero. *Mesa Revuelta. Apuntes de Alcañiz*. - Zaragoza, 1898, pp. 41-46.
19. Josefina Roma Riu. *Aragón y el Carnaval*. - Zaragoza : Guara Editorial, 1980, pp. 43-51. (Col. Básica Aragonesa; 21).
20. Manuel Benito Moliner. *Semana Santa*. Comentario radiofónico en el Programa dirigido por Alberto Serrano, "De Día en Día". Radio Nacional de España, Radio 4. Lunes, 9 de abril de 1990.
21. M^a Elisa Sánchez Sanz. "Ruido, sangre y entusiasmo". Zaragoza. Periódico EL DIA. Especial Teruel. Domingo, 25 de marzo de 1990, pág. 14.
22. Lourdes Segura Rodríguez. *Percusión e identidad. Aproximación a nueve comunidades del Bajo Aragón Turolense*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1987, pp. 175-259.



*LES CONVERSIONS D'UN SAINT:
SAINT GEORGES DE SKYROS
UNE FETE PATRONALE CONTEMPORAINE
SOUS L'IMPACT DE LA TRADITION*

Yvonne de SIKE (Muséum National d'Histoire Naturelle)

Le lundi de Pâques, les rues sinueuses de Skyros² retentissent des chants, des rires et des courses rapides vers la ville haute d'une jeunesse qui, après avoir bien fêté la *Lambri*, la lumineuse fête de la Résurrection, se prépare à une nouvelle joie : la procession et la fête de saint Georges, le saint patron de l'île. En effet, la date de la Pâque orthodoxe est très souvent tardive dans l'année, à savoir après le 23 avril, jour dédié normalement au saint. Pour que cette célébration ne tombe pas en période de Carême ou pendant le deuil de la semaine sainte, on déplace la fête du saint le Lundi de Pâques.

L'icône fleurie fait le tour du village, les femmes au seuil de leurs maisons l'encensent au passage, tandis que les hommes font partie du cortège. La foule printanière s'installe aux terrasses des cafés pour arroser, à la fin de la procession, de vin du pays le repas, correspondant symbolique de la fête de Pâques et de celle de saint Georges : moutons à la broche, brioches décorées d'oeufs rouges et salades vertes.

En réalité, "la ronde de l'icône" ne consiste pas en une simple procession religieuse, car pour les gens de l'Archipel saint Georges est un saint hors du commun. Si l'ombre du monastère a pesé lourd sur les skyrotes et si les moines ont été le plus souvent contestés à cause de leur fourberie et de leur

avidité, saint Georges de Skyros, lui, reste toujours très apprécié des insulaires.

Il est un personnage vivant représenté avec les qualités et les défauts d'un héros populaire, exhalant la bravoure et rayonnant de bien-être. Ses fidèles admirent sa prestance ; ils ont le sentiment qu'il est l'un des leurs, fort, fonceur, confiant, généreux, avec ses sympathies et ses antipathies, intelligent, organisé, à la rigueur rusé. A Skyros même, le jour de sa fête ou pendant les veillées, on raconte dans les cafés avec beaucoup d'amusement et de complaisance ses façons et ses manières. On croirait qu'il s'agit d'un cousin éloigné que l'on admire et dont on est fier. L'histoire qu'on affectionne beaucoup est celle des *sfoungata*, pâtisseries de saint Georges, sortes de beignets trempés dans du miel²:

“Un enfant avait, jadis, promis des *sfoungata* au Saint en invoquant son aide. Ayant profité de son appui et en témoignage de sa gratitude, quelque temps après il déposa devant l'iconostase de l'église une assiette de *sfoungata* confectionnés le jour même par sa mère. Derrière l'enfant entre dans l'église un autre fidèle qui, tenté par l'odeur des beignets chauds, voulut se servir. Instantanément, ses pieds devenus lourds furent quasiment cloués sur le pavé de l'église. Il lui était impossible de bouger et il ne fut libéré que lorsqu'il eut réparé le vol des beignets par l'offrande d'un ex-voto de loin plus précieux, en ajoutant : tes *sfoungata* coûtent très cher, mon saint”.

Comme un bon *nikokiris*, “maître de maison,” le Saint surveille son bien, et fait tous les soirs à cheval le tour de ses terres, “et c'est pour cela qu'il n'y a pas d'esprits malveillants dans les campagnes de Skyros même si elles sont inhabitées”. Le souci de bien gérer sa fortune rend le saint exigeant envers ses créanciers :

“L'icône devient lourde et il est impossible de la déplacer pendant la procession annuelle, lorsqu'elle se trouve devant quelqu'un qui a promis à un moment difficile de sa vie une offrande et qui ne l'a pas acquittée par la suite”.

Loin d'être considérée de la part des moines comme avarice, fourberie

ou complicité avec ceux qui transportent l'icône, la restitution d'une offrande telle qu'on l'a promise fait partie de l'accord votif et de toute la piété populaire, liée aux pratiques du culte marin de ce saint dans l'ensemble de la Méditerranée orientale. Cependant, dans ces pratiques votives, le menu peuple a depuis toujours triché, et le Saint qui n'aime pas que l'on abuse de son bien, fait en sorte qu'il lui soit restitué.

La personnification des relations entre les insulaires et saint Georges est une longue histoire. Il est intéressant de mettre en parallèle les croyances populaires et les commentaires rationnels de voyageurs occidentaux sur les mêmes aspects du culte :

“La superstition des habitants de Skyros est encore plus outrée que celle des autres grecs de l'Archipel ; les moines du Couvent de saint Georges sont bien loin de la laisser s'affaiblir. Ce Couvent est une colonie de la République religieuse du Mont-Athos, dont il reçoit un Supérieur. Fidèle aux principes invariables de son état, ce Moine commande despotiquement dans cette île, dont tous les habitants ne travaillent que pour lui ; il leur ménage en revanche les faveurs de saint Georges dont l'image miraculeuse ne manque pas d'assommer ceux qui mettent quelques restrictions dans leurs offrandes ; l'exemple terrible d'Ananias est à Skyros le texte de tous les Sermons. 365 chapelles sont répandues autour du grand Couvent et les habitants ne sont dispensés d'en fêter tous les Saints qu'en faveur d'un travail dont le produit, beaucoup plus assuré que celui de leurs prières, intéresse les Maîtres qui en doivent profiter”,

commente Choiseul-Gouffier dans son “Voyage pittoresque de la Grèce” (Paris 1782, tome, I, pp. 77-78).

Son témoignage reprend, en les résumant, les reproches formulés contre les moines du monastère de saint Georges par d'autres voyageurs occidentaux qui l'ont précédé dans la découverte de l'Archipel. Les premières informations critiques remontent en fait à la fin du XVII^e siècle et proviennent du père Jésuite R. Sauger qui visita Skyros entre 1680 et 1687.³ C'est à lui que l'on doit les premiers commentaires connus sur les miracles de l'icône de saint Georges et la réputation du monastère dans toute la mer Égée.

Il explique, en somme, comment l'icône dirige les pas d'un moine aveugle qui la porte sur ses épaules et le guide à la poursuite de ceux qui n'ont pas acquitté les dettes morales contractées auprès du saint sous forme d'ex-voto (matérialisés en produits agricoles, en objets précieux ou en argent). L'icône osait même s'attaquer aux infidèles : au dignitaire turc, par exemple, qui se moquait publiquement des pouvoirs du saint et de l'icône.

Les informations du Père Sauger sont incorporées dans le récit de J. Pitton de Tournefort qui, ayant séjourné à Skyros en avril 1702, a laissé une longue et intéressante description de l'île⁴. Les commentaires de l'auteur sont fort ironiques sur la crédulité des insulaires, conséquence, d'après lui, de leur ignorance. De même Charles Thompson, de passage à Skyros en novembre 1732, outre la description de l'île, se réfère aux informations de Sauger et de Tournefort en ce qui concerne les "activités" de l'icône du saint et la complaisance des moines de son monastère⁵. A son tour, le philhellène G. P. Depping, qui visita Skyros entre 1820 et 1822, se contente de répéter les histoires colportées par les auteurs plus anciens sur l'état moral du clergé et les miracles de l'icône de saint Georges⁶.

Il est intéressant de noter que Von Osten, diplomate autrichien qui se trouvait dans les Sporades en 1825, observateur d'une grande acuité, critique la légèreté du texte et des réflexions ironiques de Tournefort. En effet, pendant son séjour à Skyros, en pleine ébullition révolutionnaire, le pragmatisme l'emportait sur la superstition ; les vertus miraculeuses d'une icône n'étaient plus d'actualité. Le monastère allait sur son déclin et Skyros " rarement visitée par des bateaux commerciaux ..." ⁷, entré dans une nouvelle phase de marginalisation.

L'influence morale du monastère de saint Georges, maître des marins de la mer Égée, s'amoindrit dès la seconde moitié du XIX^e siècle pour recevoir un coup fatal avec le déclin des voiliers et leur remplacement par des bateaux à vapeur. Le rationalisme assimilé à la modernité l'emporte sur le mode de vie traditionnel ; la foi et la dévotion n'étaient pas en vogue dans une société qui essayait de combler ses lacunes, de dépasser ses handicaps et de s'approcher de la vie occidentale.

Le témoignage de C. Friedrich⁸, qui séjourne à Skyros brièvement en juillet 1900, est éloquent : "... ici se trouve le monastère de saint Georges, défendant l'entrée ; jadis il était considéré comme miraculeux ..." écrit-il à

propos de la forteresse médiévale qui correspond au tracé de l'enceinte de l'acropole ancienne, sujet d'importance prioritaire aux yeux du voyageur.

Le témoignage d'un autre voyageur du début du 18^e siècle, Corneille Le Brun, esprit cartésien de son époque, va dans le même sens. Il s'étonne du comportement des marins grecs qui se fient plus à l'intervention du saint qu'à leur propre habileté. Il raconte que, se trouvant sur un bateau grec, un vent défavorable l'éloignait de sa destination. La nuit venue, les marins grecs allumèrent des cierges devant l'icône de saint Georges et lui promirent de l'argent pour obtenir son aide. L'un d'entre eux fit même la quête dans son couvre-chef afin d'offrir le produit de leur dévotion à la première église du saint qu'ils rencontreraient. Quant le quêteur se présenta devant Le Brun, celui-ci répondit qu'il ne connaissait pas l'efficacité de cette personne mais qu'il considérait que c'était du ciel et gratuitement que le salut devait arriver.

Ces références aux descriptions des voyageurs occidentaux sur l'impact du culte de saint Georges ne sont qu'une démonstration des appréhensions qui conditionnent les informations d'écrivains peu familiarisés avec la mentalité orientale.

Le retournement d'un saint

Saint Georges de Skyros a une double vocation : maître incontesté de l'île, l'un des plus grands propriétaires terriens, grâce à des actes votifs successifs⁹, il a évolué avec le temps vers le "profil" d'un saint maritime de l'Archipel par excellence ; et ceci même si Skyros n'a pas fait preuve d'une activité maritime intense dans les derniers siècles de l'histoire grecque.

Cependant la vocation maritime de saint Georges de Skyros est indissociable de la situation de son île au centre de la mer Égée, exposée aux assauts et servant d'abri aux pirates, aux corsaires et aux autres braconniers de la mer. D'après la tradition, la carrière maritime de Saint Georges est liée à la protection même de son île. Les Skyrotes en apportent comme preuve un toponyme et une belle légende qui lui est attachée.

S'avancant, menaçant, en saillie au-dessus d'une mer insondable, un promontoire de roche calcaire de la côte Est de la partie méridionale de

Skyros, appelé *Vouno* "Montagne" qui appartient dans sa totalité au monastère de saint Georges, est connu comme le *marmaroméno plio*, le "bateau pétrifié". Il est pour les insulaires la preuve tangible de la bienveillance de saint Georges et le point de départ de sa vocation maritime :

"Avant que les Turcs n'étendent leur domination sur nos îles, elles étaient à la merci des corsaires. Ils tombaient sur les îles comme les ouragans, égorgeaient les hommes qui résistaient, emportaient les autres, ainsi que les femmes et les enfants, comme esclaves, saisissaient toute chose qui leur plaisait, brûlaient les villages et disparaissaient dans la mer... Une fois, une centaine de bateaux pirates faisaient le guet autour des îles ; ils se dirigèrent d'abord sur Skopélos qu'ils réduisirent à néant. Quelques jours après, ils prirent la direction de Skyros et, en contournant l'île par l'ouest, ils s'approchèrent du sud. Saint Georges qui guettait la mer du haut du Kastro (forteresse byzantine et vénitienne construite sur l'ancienne acropole), ayant vu les bateaux aux voiles déployées s'approcher rapidement, vent en poupe, avec leurs canons prêts à cracher le feu tournés vers le village, se faisait du mauvais sang. Il demanda l'aide de saint Nicolas et, à eux deux, ils soulevèrent une tempête terrible qui envoya les bateaux, corps et biens, par le fond. Seul le bateau de l'archicorsaire échappa à cet engloutissement, saint Georges n'avait pas voulu qu'il disparaisse. Il l'a pétrifié et l'a laissé comme une proue adossée à la Montagne, signe annonciateur et épouvantail pour tous ceux qui auraient cherché à attaquer son île. C'est depuis qu'il est devenu le protecteur des marins grecs"¹⁰.

Il semblerait qu'un événement historique puisse être à l'origine de cette légende relatée très souvent par les gens de Skyros : au début du XIV^e siècle, l'empereur byzantin Andronikos II Paléologue, conscient de l'incapacité de sa flotte à faire face aux incursions des Turcs, avait demandé l'aide des Catalans qui, sous l'égide de Ferdinand de Majorque et de Frédéric de Sicile, rôdaient avec une soixantaine de bateaux dans l'Archipel. Selon les engagements pris, ils se précipitèrent sur les côtes d'Asie Mineure pour affronter la flotte turque qui, battue près de Chio, abandonna la lutte. Se dirigeant de Thasos vers l'Eubée, Chalkis étant leur centre dans la péninsule hellénique, les Turcs pillèrent au passage Skopélos et s'apprêtaient à envahir Skyros,

lorsqu'une tempête soudaine, de celles que seule la mer Egée peut connaître, détruisit la flotte entière jetée contre les côtes inhospitalières de cette île¹¹.

Mais en dehors de la réalité historique, la légende est très significative au niveau de la piété populaire et de l'amplification progressive du pouvoir du saint. Il fut obligé, pour accomplir ce premier exploit maritime, de quémander l'aide de saint Nicolas, maître des eaux de la mer, des vents et des tempêtes ainsi que sauveur des bateaux en détresse.

Pendant toute la période de l'occupation ottomane, saint Georges protégeait les marins grecs et, souvent, les armateurs, entrepreneurs de voyages à haut risque, lui promettaient un tiers des bénéfices pour qu'il veille sur leurs bateaux et leurs biens. Seule Notre Dame de Tinos, dont l'icône fut découverte au XIX^e siècle, a pu détrôner saint Georges de son pouvoir maritime en Méditerranée orientale. C'est elle qui, actuellement attire les foules de pèlerins à l'occasion des fêtes du 15 août.

Il est intéressant de noter encore que, dans les aspects du culte de saint Georges et dans les "voyages" de ses icônes, on peut retracer le cheminement de ce saint militaire vers un saint protecteur des bergers et de l'élevage en général, mais aussi des sources, pour finalement devenir un saint maritime.

Comment saint Georges arrive à Skyros

L'installation du culte de saint Georges à Skyros est une affaire bien connue de la tradition orale : pendant la tempête des guerres religieuses du monde orthodoxe liées à l'iconoclasme, une icône de saint Georges fut portée par les vagues d'une église de Constantinople jusqu'aux côtes de Skyros. Ce mode légendaire de transport miraculeux des icônes par les vagues de la mer est une création typique des VII^e-IX^e siècles ; il est associé à une nouvelle implantation du culte d'un saint loin de la capitale et des grands centres urbains où la persécution était toujours vive. Il exprime d'une façon imagée le déplacement du clergé iconolâtre vers les provinces éloignées en quête d'une nouvelle localité pour établir le culte pourchassé par les autorités et le pouvoir central.

La tradition, très vive même des nos jours sur l'île, donne alors les

informations suivantes sur la dérive de l'icône de saint Georges et ses péripéties jusqu'à son installation à Skyros¹²:

"Il y avait dans une église de la Vassilevoussa, la ville régnante, Constantinople, une icône sacrée ; elle était *achiropiiti*, c'est-à-dire non peinte par une main humaine, mais elle était tombée toute prête du ciel. C'était une icône de saint Georges, mais pas comme les autres : notre glorieux cavalier (saint Georges) était peint debout, à pied, sans cheval. Pendant que les empereurs à l'esprit dérangé brûlaient les icônes, celle de saint Georges s'était, elle, laissée emporter par la mer ! Longtemps après, les vagues la déposèrent sur les rochers de Stéfania¹³, sur la montagne au sud de l'île.

Les pauvres bougres qui avaient leurs bergeries sur la montagne voyaient avec étonnement brûler tous les soirs sur les rochers une lumière, sans que personne n'y eût allumé de feu. Ils se prosternaient et demandaient l'aide de Dieu, croyant qu'il s'agissait là de quelque manifestation diabolique. Enfin certains, plus courageux, s'approchèrent et découvrirent l'icône du saint, le visage hâlé par la mer et le soleil. C'était l'icône de saint-Georges-le-noir, celle qui se trouve de nos jours au monastère. Ils portèrent l'icône au village et lui construisirent une petite chapelle sur le *kambos*, la plaine côtière au pied de la colline sur laquelle est bâti le village, au lieu-dit Pérāmata, c'est-à-dire les passages. Ils n'avaient pas osé lui bâtir une église dans le village à cause des curieuses conditions de sa découverte. Mais l'icône n'aimait pas cet emplacement. Elle quittait chaque nuit la chapelle et se réfugiait sur l'Acropole qui couronne le village. Les bergers la ramenaient le lendemain matin et l'enfermaient de nouveau à clef dans la petite chapelle. Elle repartait la nuit suivante pour l'Acropole. Finalement tous les Skyrotes décidèrent de lui faire une église là où elle le voulait, c'est-à-dire à l'endroit où se trouve actuellement le monastère."

Telles sont, d'après les insulaires, les conditions de l'installation de l'icône du saint à Skyros. Mais il ne s'agissait pas encore du monastère, dont la création relève de l'histoire et de la légende.

Après le rétablissement du culte des icônes en 843, le christianisme byzantin trouva son deuxième souffle dans son influence sur les affaires politiques de l'État. Il soutint l'offensive de l'Empire vers ses frontières septentrionales et entreprit la christianisation des Bulgares et des Slaves - mission accomplie par les moines Cyrille et Méthode en 865 - il chercha aussi

à rétablir une foi vigoureuse dans l'Archipel, durement éprouvé par les incursions des Sarrasins.

L'amorce de la riposte byzantine contre l'Islam triomphant qui avançait glorieusement vers les terres européennes se fait sur deux fronts : d'une part en Asie Mineure, avec des luttes incessantes dont se font l'écho des chants populaires inspirés de la poésie et des légendes dites *acritiques*¹⁴; d'autre part, dans l'Archipel, avec des efforts considérables pour renforcer la marine impériale dans le but de protéger des incursions des pirates islamisés les côtes de la mer Égée, ce ventre mou de l'Empire, et en même temps de récupérer les provinces perdues au fur et à mesure de la progression arabe.

C'est dans ce contexte de reconstitution d'un glacis protecteur du pouvoir byzantin religieux et politique que l'île de Skyros constitua un lieu favorable à la restauration du culte des icônes et un poste de relais de la circulation dans les eaux de l'Archipel. En 895, sous le règne de Léon le Sage, fut construite la cathédrale de l'île dédiée à la Dormition de la Vierge et, un siècle plus tard, l'Empereur Nicéphore Phocas concrétisa le culte de saint Georges à Skyros par la fondation de son monastère.

Les conditions de cette fondation nous sont parvenues par une légende largement diffusée dans l'Archipel, dont l'essentiel met en valeur l'emplacement géopolitique de Skyros¹⁵:

«...Juste avant de devenir Empereur - étant encore chef des armées et de la flotte byzantine - Nicéphore II Phocas avait pris (en 958) la direction d'une expédition sur la mer Égée pour consolider la paix dans l'Archipel et pour libérer la Crète occupée par les Sarrasins (depuis 823). Une personnalité exceptionnelle du monde ecclésiastique de cette époque l'accompagnait : le moine Athanase, devenu plus tard le bienheureux Athanase du Mont Athos. Il avait pour mission de reconverter au christianisme les Crétois qui avaient embrassé l'Islam, dans l'espoir évidemment que l'expédition s'avèrerait victorieuse. Éprouvée par les tempêtes, la flotte impériale fut obligée d'accoster à Skyros pour réparer les dégâts. Selon une version, elle y séjourna tout l'hiver. Au printemps suivant, Athanase, malade, ayant mal supporté les fatigues du voyage, décida d'attendre le retour de Nicéphore à Skyros en priant pour la victoire de la flotte byzantine. Il entreprit, entre temps, la construction du monastère de saint Georges dont

l'icône était toujours en quête d'un lieu approprié pour son culte. Ainsi, Nicéphore continua-t-il seul le voyage en promettant au saint homme de doter ce monastère de terres et de biens sur l'île s'il revenait de Crète victorieux.

L'église du monastère fut construite au pied de l'ancienne Acropole sur l'emplacement - toujours d'après la tradition - d'un sanctuaire détruit de Dionysos. Le monastère fut achevé en 963, et au retour de Nicéphore de Crète d'où il avait chassé les ennemis de la foi, il fut doté, selon la promesse de celui-ci, de toute la moitié méridionale de l'île de Skyros ; d'autres terres lui furent données aussi sur la partie septentrionale de l'île, entre autres le *paleambelas* "le vieux vignoble", qui jadis appartenait au sanctuaire de Dionysos.

Par la suite, Saint Athanase fonda le monastère de la Grande Lavra au Mont Athos (en 962), lequel fut à son tour doté des biens du monastère de saint Georges de Skyros. Depuis cette époque, saint Georges de Skyros fut gouverné par des moines envoyés de Lavra"

Les voyages miraculeux des icônes de saint Georges

A l'instar de l'icône de saint Georges de Skyros, d'après les traditions¹⁶, d'autres icônes du saint se sont déplacées, elles aussi, de différentes provinces de l'Empire, pour s'installer au Mont Athos. Les trois versions suivantes sont caractéristiques des légendes de fondation des monastères ou d'une nouvelle implantation du culte du saint patron. Elles explicitent partiellement les stratégies mises en oeuvre pour l'implantation monastique, favorable à une forme de colonisation fréquente dans le cadre géographique de l'Archipel. D'après les informations de terrain recueillies par l'auteur, les légendes de ce type meublaient jadis les veillées d'hiver dans les Sporades. De nos jours, elles ne sont connues, avec des variantes locales ou individuelles, que de quelques personnes âgées, et ne sont racontées qu'à l'occasion des veillées organisées en période d'été par les propriétaires de chapelles rurales, la veille de la fête du saint patron auquel elles sont dédiées. Ces veillées d'été sont plus fréquentes à Skiathos et à Skopélos, tandis que, à Skyros, elles sont remplacées par les *paniyiria*, festivités plutôt profanes que sacrées, organisées

en l'honneur des saints patrons de différentes corporations professionnelles de l'île.

La première concerne la fondation du monastère de Zographou attribuée à une icône de saint Georges.

Le catholicon du monastère, c'est-à-dire l'abbatiale, abrite une icône du saint dont l'apparition est liée au miracle suivant :

"Sous le règne de Léon le Sage (886-912), trois jeunes moines originaires d'Ohrid décidèrent de s'installer au Mont Athos, qui n'était pas encore une montagne sainte, mais une presqu'île comme une autre. Ils construisirent une chapelle et se demandèrent à quel saint la dédier. Devant l'impossibilité de s'entendre et pour éviter une dispute, ils préparèrent une planche de bois, traitée comme pour la réalisation d'une icône et la placèrent dans la chapelle en priant Dieu de leur révéler sa volonté. Au milieu de la nuit, leur chapelle fut éclairée d'une lumière surnaturelle plus forte que celle du soleil. Ils accoururent, étonnés, pour découvrir que leur planche s'était couverte d'une admirable représentation de saint Georges d'où émanait la lumière. Ils se prosternèrent devant l'icône miraculeusement apparue, *achiropiiti*, non faite par une main humaine. Se conformant à la volonté divine, ils dédièrent la chapelle à saint Georges et appelèrent le monastère "Zographou", c'est-à-dire monastère du Peintre, en souvenir du miracle."

Le symbolisme du discours est beaucoup trop évident pour s'y attarder. La légende, elle, est beaucoup plus compliquée. Elle met en concurrence un ensemble d'intrigues "byzantines" souvent utilisées par les autorités monastiques :

"En réalité, l'icône n'était pas neuve ; elle existait déjà dans une église de Lydda (ville de Palestine), patrie de saint Georges. Mais, comme cette région, par punition divine, devait tomber sous la domination des Sarrasins, l'icône fut transférée selon la volonté divine, ... plongeant par sa disparition la population de Lydda dans une profonde tristesse ... jusqu'au moment où, à la suite d'un naufrage, fut découverte sa nouvelle installation : le monastère de Zographou, qui se trouva ainsi doté de l'icône miraculeuse la plus ancienne du saint".

Dans ce monastère se trouve une deuxième icône de saint Georges, venue, elle, d'Arabie, et ayant choisi son lieu d'installation d'une manière miraculeuse, typique des manifestations de la volonté des saints et des saintes dans le monde orthodoxe :

"Un jour au port du monastère de Vatopédi arriva, poussée par les vagues, une icône en provenance de l'Arabie. Elle représentait saint Georges. Tous les monastères eussent souhaité l'avoir, car les icônes de ce saint étaient toutes miraculeuses. Pour lui laisser le libre choix de l'implantation, ils attachèrent l'icône sur le dos d'un âne sauvage qu'ils conduisirent sur la route menant de Salonique au Mont Athos et ils laissèrent l'animal chercher son chemin, guidé par la volonté du saint. Après maints périples, l'âne conduisit son précieux chargement au monastère de Zographou. Le saint avait choisi sa demeure".

Une troisième icône miraculeuse de saint Georges trouva son chemin vers le Mont Athos pour s'installer au monastère de Xénophon dans les conditions suivantes :

"Pendant l'iconoclasme, des rois, éloignés de la vraie foi, avaient commis des crimes en brûlant les icônes pour effacer le culte des saints. Un jour, les soldats de l'un de ces rois prirent une icône de saint Georges et la jetèrent dans les flammes. Ils s'aperçurent, à leur grand étonnement, que seuls les vêtements du saint prenaient feu tandis que son corps et son visage restaient intacts. Devant ce miracle, un soldat stupide, habité par le démon, poignarda la sainte image à la gorge pour se venger de son indestructibilité. Alors se produisit un second miracle : le sang commença à jaillir à l'endroit où le poignard avait pénétré, comme s'il s'agissait d'une plaie réelle. Effrayés, les soldats se dispersèrent. A la nuit tombante, un habitant pauvre et pieux du quartier prit l'icône entre ses bras et il se précipita vers la mer. L'ayant embrassée et ayant prié pour la fin des persécutions, il la lança dans l'eau en disant : "Saint Georges, prends la fuite et retrouve pour toi une place sûre, jusqu'à la fin de cette tempête".

Par la grâce du saint, l'icône fut portée par les vagues jusqu'au Mont Athos ... Aujourd'hui, elle décore le catholicon, l'église abbatiale du monastère de Xénophon. Elle représente le saint debout, ayant tou-

jours la plaie saignante sur la gorge ; la sainte image est ornée d'un vêtement brillant, en argent, en remplacement de celui que détruisit le feu ... et pour cacher la nudité du saint".

Tels sont les antécédents et les capacités miraculeuses de saint Georges "le monastique" qui, par certains aspects, ressemble à saint Georges de Skyros.

Années fastes et néfastes

A l'exception d'un bref intervalle de 13 ans, de 1834 à 1847, pendant lequel il fut déclaré dissous et théoriquement exproprié¹⁷, le Monastère de saint Georges fut incontestablement et pendant plusieurs siècles le plus grand propriétaire terrien de Skyros. En l'absence de tout cadastre, les biens de saint Georges ont fourni matière à plusieurs légendes concernant leur valeur selon l'avis courant des Skyrotes, "le Saint possède la moitié de l'île". Cette affirmation peut être parfois l'expression indirecte de la piété populaire ; mais le plus souvent, la phrase dissimule - mal - l'agacement face à l'étendue du pouvoir monastique qui sert de bouc émissaire dans les conflits sociaux et "les difficultés quotidiennes", c'est-à-dire les difficultés professionnelles et économiques des insulaires.

D'après le protocole signé le 3 juillet 1847 entre l'État hellénique et le monastère de Lavra, à l'occasion de la remise en fonctionnement du monastère de saint Georges, le patrimoine de ce dernier est évalué à environ 40 km² sur une surface totale de l'île de 214 km². Ce document, basé sur les privilèges accordés par les Vénitiens en 1461, renouvelés par la Sublime Porte en 1570, atteste l'ampleur et en même temps la ferveur du culte de saint Georges à Skyros et dans l'Archipel en général¹⁸.

La fortune de saint Georges à Skyros est composée de terres arables, d'oliveraies, d'anciens vignobles, de terrains et de maisons dans le village et la *chortonomie*, droit de pâturage sur la "montagne de saint Georges" (38 km²), c'est-à-dire sur la moitié méridionale de l'île, aride et rocailleuse dans sa quasi-totalité¹⁹.

L'étude des archives de Lavra, concernant les biens du monastère de

saint Georges de Skyros, a également mis fin aux spéculations relatives à la forme de leur acquisition. Il ne s'agit pas de donations impériales, comme on l'a longtemps supposé, suivant les traditions orales, mais de donations pieuses faites, durant presque mille ans de fonctionnement de cette institution, par les habitants de l'île, admirateurs fidèles de leur saint patron²⁰.

D'après les inscriptions du Codex, les dons, hormis les biens immobiliers, sont très variés : animaux, ruches, droit d'utilisation temporaire d'un moulin à vent, arbres fruitiers, promesses de planter des arbres sur un terrain appartenant déjà au monastère, etc. Les visiteurs étrangers apportaient surtout des objets de culte, icônes, tissus précieux, cloches, huile, vin et argent. Les donateurs provenaient de diverses régions de Grèce, d'Asie Mineure, et évidemment des différentes îles de l'Archipel. Force est de constater que jusqu'en 1832, date de la découverte de l'icône de la Vierge à Tinos et de la création de son sanctuaire panhellénique, saint Georges de Skyros fut, à l'instar de Délos dans l'Antiquité, le principal lieu de rassemblement religieux des Grecs s'occupant d'affaires maritimes.

Une forme particulière de dons est constituée par les offrandes des armateurs et capitaines de bateaux qui promettaient entre le quart et la moitié de leurs revenus annuels au saint pour qu'il se porte garant de la réussite et de la sécurité de leurs voyages. La première inscription de ce type remonte à 1705 (page 110 du Codex), faite par le capitaine d'un bateau myconiate pour "le salut de son âme". Le saint devint de plus en plus souvent actionnaire des bateaux grecs à la suite du traité de 1774, entre la Russie et la Sublime Porte, qui autorisait la libre circulation de ces dernies sous pavillon russe.

On retrouve quelques inscriptions qui auraient pu paraître insolites hors du contexte insulaire : en 1700, Maria, épouse du pope Virgile, offre une jarre enterrée devant sa maison ... pour la commémoration de son nom²¹. En fait, le don est lié aux habitudes agricoles de l'île : ces jarres servaient, jusqu'il y a peu d'années, à l'affinage du fromage. Le monastère recevait souvent du fromage en guise de loyer de la part des bergers qui conduisaient leurs troupeaux dans la Montagne de saint Georges pendant l'hiver.

La dernière inscription est faite en 1852 par un habitant de Skyros et consiste en "un veau d'un an et demi, de couleur noire, aux lèvres blanches, de sexe féminin" pour attirer sur lui et sa famille la bénédiction du saint. Les dons n'ont certes pas cessé complètement à cette date mais les ex-voto offerts

revêtaient un caractère non plus officiel mais strictement personnel et ils n'étaient donc plus inscrits au Codex.

Il est intéressant de noter que, dans l'ensemble, les ex-voto inscrits au Codex sont surérogatoires, c'est-à-dire des dons spontanés, fruits de simple dévotion, sans attente de faveur précise en retour. Souvent la contrepartie demandée était la commémoration du nom du donateur *ad aeternitatem*, lors des offices religieux célébrés dans l'église du monastère. Quelques uns sont des offrandes sous forme classique d'ex-voto *suscepto* et *votum solvere*, c'est-à-dire faits en échange d'une faveur sollicitée et obtenue, ou encore commémoratifs. Plusieurs sont des ex-voto propitiatoires, offerts d'avance par désir d'obtenir l'aide du saint ainsi invoqué. Finalement, pour la quasi-totalité des dons, le vœu du "salut de l'âme" du donateur et des membres de sa famille est expressément mentionné ou reste sous-entendu.

Si l'on devait conclure sur la vocation maritime de saint Georges, on serait amené à dire que c'est peut-être dans la forme et la quantité des ex-voto qui lui sont offerts que réside la particularité de son culte en mer Égée. Par ailleurs, il est bien difficile de ne pas prendre en considération, dans la ferveur du culte du saint, la tradition de piraterie solidement incrustée dans les Sporades septentrionales et plus particulièrement à Skyros, depuis la plus haute Antiquité et jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle. Skyros, l'île où fut enterré Thésée, où Achille grandit avant de participer à la Guerre de Troie, fut surtout, à en croire les traditions anciennes, le refuge des "voleurs". Et, dans ce contexte, pour mieux répondre aux attentes de ses fidèles, le saint lui-même dut se convertir.

NOTES

1. Skyros appartient à l'archipel des Sporades septentrionales et elle occupe presque le centre géométrique de la mer Égée.
2. Cette histoire est toujours raconté à Skyros aussi bien à l'occasion de la fête que pendant l'hiver où l'on offre souvent des sfoungata. Elle est transcrite ici à partir d'un corpus personnel de littérature orale.
3. Père Sauger P. : "Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel", Paris 1698, pp. 174-183.
4. Tournefort Pitton J. : "Relation d'un voyage du Levant" Tome premier, Paris MDCCLII (1717) pp.444-452.
5. Thompson Charles : "The travels of the late Charles Thompson" in Esquisite Reading, London MDCCLII (1752), pp. 430-435.
6. Depping G.P. : La Grèce, description topographique de la Livadie, de la Morée et de l'Archipel", Paris 1830, vol III pp. 187-190.
7. von Osten P. "Denkwürdigkeiten und Errinerungen aus dem Orient (Zweiter Band), Stuttgart 1836 pp. 178-198.
8. Friedrich C. : "Von den Dardanellen, auf Altgriechischen Inseln und auf dem Athos", Berlin 1915, pp. 145-155.
9. Konstantinidis K. "Le codex du monastère de saint Georges de Skyros" in Archives des Etudes de l'île d'Eubée , vol 24, 1981-82, Athènes 1983 pp. 5 -121.
10. Cette histoire fait partie d'un corpus personnel de littérature orale sur les îles de l'Archipel ; elle est très appréciée par les insulaires et elle est rapporté par plusieurs auteurs locaux.
11. Hopf K. "Urkundische Mitteilungen über die Geschichte von Karystos auf Eubea", Wien 1853, p. 85.

12. Papageorgiou D. "Histoire de Skyros" Partos 1909, p. 121.
13. Le terme *stéfania* ou *stéfani* désignait pendant la période byzantine un petit plateau au sommet d'une colline et c'est dans ce sens qu'il est toujours utilisé à Skyros, cf. Xanthouli N.X. *Toponimikó* de Skyros, Athènes 1984, p.187.
14. Chants et traditions créés dans les marges orientales de l'Empire en l'honneur des combattants chrétiens.
15. Atessi B.G. "Histoire de l'Eglise de Skyros, Athènes 1961 pp. 132-133, avec une large bibliographie sur la fondation du monastère et les différentes étapes de travaux d'agrandissement de celui-ci.
Kallistratou Lavriotou" Histoire du monastère de Megisti Lavra", Athènes 1976 p. 141.
Konstantinidis K. "Le codex du Monastère de Saint Georges" in Archives des Etudes de l'île d'Eubée, vol. 24, Athènes 1981-82, pp. 6-10.
16. Les versions présentées ici en raccourci sont tirées d'un *Meghas Sinaksaristis* Synaxaire (version longue) de l'Eglise Orthodoxe grecque, mois d'avril.
17. Atessis o.c. pp. 178-193.
18. Konstantinidis o.c. pp. 38-40 et Atessis o.c. pp. 144-146.
19. Information publiée dans le journal local "Skyriana Néa", n. 39, p. 4.
20. Konstandinidis o.c. pp.5-121, "Skyriana Néa" n. 75, pp. 5 et 8, n. 76 pp.
21. Konstandinidis o.c. p. 64.

*C'EST LA FETE AU VILLAGE.
PERSPECTIVE ETHNOGRAPHIQUE
DE LA FETE DANS LE ALTO-MINHO.*

José da SILVA LIMA

*“Quando tomar a vir a Primavera
Talvez já não me encontre no mundo.
Gostava agora de poder julgar que a Primavera é gente
Para poder supor que ela choraria,
Vendo que perdera o seu único amigo.
Mas a Primavera nem sequer é uma coisa:
É uma maneira de dizer.
Nem mesmo as flores tornam, ou as folhas verdes.
Há novas flores, novas folhas verdes.
Há outros dias suaves.
Nada toma, nada se repete, porque tudo é real”
Alberto Caeiro.¹*

Je les ai surpris à la dernière Saint-Pierre². Près de la route, il y avait des signes, beaucoup de signes, d'un temps autre; et, plus loin, encore au pied de la montagne, les guirlandes étalaient leurs couleurs pour annoncer une église ornée à profusion, telle une fiancée apprêtée, dans un mélange d'attente, de défi et de désir.

Les raisons de mon arrêt se sont évanouies et je me rendis compte que j'étais immergé dans un tableau dynamique qui m'appelait sans me rendre complice et m'enivrait sans justifications, peut-être parce que j'étais mendiant de différence. Je les ai surpris et je me surpris. C'était à la tombée de la nuit, alors qu'une couleur de plomb s'étend sur la terre habitée et que, dans les

villages, naît un temps de trêves visité régulièrement par une lueur d'amour. À la tombée de la nuit, différente de toutes celles que je connaissais, peut-être parce que je ne pouvais compter les lumières ou parce que j'étais attiré par un concert naturel né des stands de tir, de la piste des enfants, de la roue géante des couples d'amoureux ou de la taverne du vin vert ornée de saucissons et de laurier. À la tombée de la nuit, alors que la croix verte du clocher est habituellement illuminée et que les saints se reposent aussi des "Ave Maria" des dévots, que le silence envahit cet espace sacré du bourg pour laisser Dieu dormir et "les morts faire leurs comptes", que l'église est fermée, sauf la veille du 13 pour la procession aux flambeaux, je les ai surpris. Cette nuit, ils n'allaient pas dormir; les visites seraient nombreuses et, surtout, de nombreux curieux monteraient la côte pour faire un tour dans le but d'apprendre à accomplir un geste pressé et grotesque devant le "saint de la fête" et la corbeille près des images pieuses³.

Ç'aurait pu être dans la soirée, à en juger par le dialogue amical qu'ils instauraient. Le scénario était complet et, dans la chaleur torride de ce samedi, le défilé des groupes musicaux⁴ avait dû être un moment fort de splendeur; ils ont même dû arrêter la conversation, surpris par les hautbois "à l'avenir garanti" et "donnant une tonalité céleste" à la marche qui révélait la fine élégance des majordomes et l'éclat de la "commission", de ces "hommes qui ne paraissaient plus les mêmes".

"L'année prochaine, la quête est assurée", à en juger par les ingrédients de cette soirée, car même le granit du parvis tremblait d'émotion devant le dialogue esthétique des bandes musicales qui ressemblait plus à un "bal d'instruments".

Les jeunes filles les plus tendres du village avaient été choisies avec soin et, la poitrine parée de filigranes exubérantes et scintillantes, elles furent la cible des regards avides des jeunes gens qui "ne s'intéressent pas beaucoup aux "Ave Maria", mais qui vinrent sur le parvis et même dans l'église, peut-être en quête d'un regard, près du brancard de St. Jean, le saint du "pont d'argent"⁵.

"Custodia⁶ est un enchantement", à en juger par le défilé; nous la verrons à la procession; "n'est-ce pas elle, la sainte, celle qui nous retire les fidèles?... Le prédicateur de la veille avait raison: le scénario nous appartient et la scène leur appartient".

À ce moment-là, arrivaient du parvis les premiers accords du concert de la nuit; ce devait être les préludes. L'église était déserte, aussi vide que joliment parée: les soies multicolores dessinaient des arabesques près de la croisée et les brancards, même vus de mon coin de sentinelle, rappelaient les embarcations de la traversée de la vie et défiaient la transcendance par la distance démesurée séparant la niche du Saint du socle, fraîchement poli et ciré pour ces jours-là. Tout avait le parfum de la nouveauté. Et, pendant que montaient les mélodies des kiosques à musique et que la multitude se préparait pour ce spectacle, mes narrateurs décidèrent de faire une pause dans la conversation, car ils auraient une demi-heure de repos avant le prochain intervalle. Les visiteurs étaient rares dans l'église, car toute la scène se déroulait maintenant à l'air libre.

1. Une nuit différente.

Sans m'attarder, je sortis discrètement, pour apprécier aussi le rythme des trombones, les airs magnifiques des trompettes et le "suspense" créé par la percussion lors de quelques attaques de la baguette. Le scénario ne me plut pas et surtout, il ne répondit pas à mon attente: on entendait les annonces des stands, les haut-parleurs du divertissement et les klaxons irrités des automobilistes qu'incommodaient ceux qui tranquillement faisaient de la route le tapis de choix pour les mots d'amour, la rencontre inattendue, le baiser dans l'anonymat, la sensibilité des derniers cris de la mode, la sensation des visages unis ou simplement la main donnée dans un moment de "dolce fare niente". Enfin! Mais l'esthétique du moment était plurifaciale. Il y en avait là quelques-uns en cravate, d'autres d'âge moyen et beaucoup assis où ils pouvaient; mais le gros de la foule préférait les lumières psychédéliques des voitures tamponneuses, les plaisanteries avec les peaux des graines de lupin et les offres séductrices de quelques pop-corns. Je partis faire un tour, car j'étais perdu dans la frénésie de la nuit si typique parce que différente et si banale parce que anonyme.

Sur le parcours, je remarquai les engins de bois, aux formes diverses, bien gardés et dans une position qui devait avoir une logique que je ne devinais pas encore. Des espèces de bombes miniatures les couvraient. Je pus

compter quatre pôles: le premier en forme de grosse fusée était bien fixé au sol et laissait tomber jusqu'à terre une espèce de boudin; le second rappelait une bicyclette grossière, montée par un petit bonhomme avec un chapeau; le troisième avait la forme d'une embarcation qui me rappelait le brancard du saint dans l'église - il s'agissait d'une pièce robuste piquée de petites têtes; le dernier était une réplique de la façade de l'église, sans lumière mais finement ciselée - dans la miniature de la porte apparaissait une espèce de cordon. Je le remarquai et continuai mon chemin, jugeant qu'il s'agissait de la machine du feu d'artifice au sol; grande machine pour un petit village, commentai-je.

Au coin, une gitane donnait le sein à son petit (ou à sa petite) et, à côté, un écriteau disait "une aumône pour le lait de l'enfant". Je me souvenais du récit de Miguel Torga à propos de Ste. Eufémia - "chacun avait son rêve pour la fête"⁷, mais j'allais de l'avant; je regardais un handicapé assis et sans jambes qui mendiait; il réunissait quelques sous dans un béret poussiéreux et regardait entre les pieds des passants. À côté, dans un champ, était la "piste" des voitures miniatures; des groupes de garçons importunaient les filles distraites et "fragiles" qui goûtaient même les plaisanteries et, de temps en temps, on entendait un "stupide" libérateur sorti d'une nuque blonde irritée; la piste cessait de tourner quelques secondes après la cloche et recommençait avec autant de personnes qui riaient et conversaient; quelques amoureux croisaient les bras au volant et essayaient d'être uniques sur la scène, bien qu'ils fussent interceptés dans les coins par les plus audacieux; on racontait des histoires ou on disait des mots; un monde de rêve et de fantaisie, mais toujours le monde de ce temps sans montres et qui finirait dans un baiser fatigué d'adieu. La "piste" était bien plus attrayante que la route de tous les jours, et le contrôle des fiches par des jeunes gens saltimbanques beaucoup moins pénible que celui des documents par les uniformes gris et les bottes de cuir du quotidien⁸.

J'allais plus loin; la lumière des guirlandes était maintenant plus douce et la nuit se revêtait davantage de noir; au-delà, l'espace était comme celui de mon village; le firmament était tapissé d'étoiles; j'entrais dans la périphérie et je renonçais à avancer. À côté, sur un petit mur, un couple d'amoureux jouait le prélude de la nuit de noces, s'épuisant de caresses et murmurant des syllabes que je ne distinguais pas. Je décidai de faire demi-tour, ne serait-ce

que pour éviter que mon retard n'impatiente les saints ou ne provoque une décharge de bile du prédicateur au poing dressé.

J'arrivai à l'intervalle, après avoir bu un bol de vin vert et mangé une sardine grillée; les musiciens se reposaient et les gens en profitaient pour une visite à l'église vêtue de gala. Quelques enfants tiraient sur la jupe de leurs mères et demandaient un arrêt près du vendeur de glaces. Ce n'était pas difficile; ce temps ne parle pas de cherté et les enfants non plus ne sont pas rationnés. Quelques-uns portaient des poupées dans les bras, fruit du score du frère plus âgé au stand de tir et les plus jeunes dormaient pelotonnés contre le père.

J'entrai. Les saints étaient restés calmes et un regard reposé les habitait. "C'est beau, cette année", commentait-on devant Pierre; "on dirait qu'il est du ciel! Quel beau blanc et quel doux regard!", disait-on devant Notre-Dame de Fátima. "C'est de la souffrance même. Quel martyre!" entendait-on en passant devant St. Sébastien. J'étais fatigué. Je m'engageais dans le coin, près du mur. En passant devant les aumônes, je remarquais qu'il n'y avait pas de pénurie; ainsi régnait le calme; même le membre de la Confrérie semblait sommeiller. On avait l'impression que la fête cette année était un succès. Je m'appuyais au mur et m'asseyais sur la marche. L'église entraînait en vacances et je voulais me remettre pour ne pas perdre le reste de la nuit.

2. "Oh tempora, oh mores!"

Je ne sais pas si je dormis, ni si je rêvai. Je me rendis compte que j'écoutais, au féminin, une autre langue: "Oh tempora, oh mores!". Les visages que j'avais vus il y a peu commentaient les dernières transformations; dans quelques bourgs de la montagne, l'année dernière encore, il y avait eu des arcs de fleurs naturelles et "ces entreprises d'arcs en fer et en papier n'étaient pas encore arrivées aux méandres des terres plus broussardes"; tout mène à croire que le peuple construit son propre espace de diversion et de pause festive, "là, avec des arcs construits de leurs propres mains", "ici, par de grandes aumônes données aux majordomes du Saint"; "cela dépend du succès des dernières fêtes" et, interrompait l'autre, "des grandes épaules et de la sympathie dévouée" du président de la commission. "C'est un besoin

qu'ils ont dans l'âme" et "les préparatifs apparaissent tôt dans l'année". De toute façon, "je ne m'empêche pas d'apprécier la jovialité simple de Montaria⁹", sans subterfuges et "avec beaucoup d'âme", mettant dans le panorama ce qui est le plus près de sa vie, de son histoire, de sa production. Mais "les danses au son de l'accordéon vont finir, non pas pour le mariage, ou les jours joyeux de la tuerie du cochon ou de la récolte du maïs"; "le jour de la sainte, viennent les groupes folkloriques de toutes parts pour le concours et les gens restent sur le parterre de la place, raides et pleins de désir, mais dansant avec les yeux". "À la tombée de la nuit, interrompait l'autre, les "chansons au défi" avec les histoires conflictuelles du village, les récits populaires des dernières escarmouches ou même les drames des familles ont disparu". "Les groupes modernes répondent plus à la mentalité des plus jeunes qui n'ont plus dans le sang le courrier des lavoirs, mais qui courent au rythme d'un monde qui apparaît et disparaît sous les regards fugitifs". "Demain, nous les verrons ici. Nous aurons la visite des plus vieux, au rythme intense et diabolique des haut-parleurs qui percent déjà les oreilles du Père Eternel".

D'autres temps, commentai-je, d'entreprises, de musique, d'artisanat, de divertissement. Ils firent une longue pause, permettant mon commentaire et envoyant peut-être des messages au portier remplaçant du Paradis, ne serait-ce que pour que Ste. Barbara ne se fâche pas demain et ne méprise pas la fête différente de ces gens, mais toujours la fête.

Je fis un tour discret et vins jusqu'au parvis s'étendant sur la pente et débouchant sur les champs les plus proches; c'était une clairière de lumière intense, de musiques en conflit, de passions et d'appétits en tous genres et d'une multitude de gens qui attendait minuit pour le feu d'artifice; les premières bombes annonciatrices éclataient dans l'air et le parfum humain fort faisait de cette vaste scène le lieu des salutations, des chansonnettes, du bruit anonyme des voix qui, d'en haut, donnait l'impression du chaos initial; ici et là montaient des colonnes noires de fumée qui se mélangeaient à la poussière au-dessus des têtes et la sardine et la grillade servaient de pâture à tous ceux qui mangeraient jusqu'au petit matin quand le vin vert aurait audacieusement détrempé la langue.

Fête différente, mais toujours fête, répétais-je. Malgré les jeunes filles qui n'apprécient plus les groupes musicaux et contre l'entêtement des automobilistes qui traversaient les parvis. Malgré les amplificateurs des pistes et

le bruit assourdissant des stands de cassettes et contre les normes de la commission qui risque de perdre les groupes musicaux de renom pour les prochaines fêtes. Malgré les gaz d'échappement des motos qui ennuiement les couples bien enlacés et contre le bucolisme des pentes des monts et du bois des parvis des campaniles. "Fête d'un peuple" qui se mélange, qui retourne à l'anonymat et qui cherche à provoquer une solidarité de souche, mais qui ne perd pas la tête en faisant les contes, en buvant de trop pour lutter contre la censure de la raison éclairée et pouvoir dire quelques jurons de protestation, de soulagement et de rééquilibrage. Peuple qui ne perd pas la tête en envoyant des mortiers en l'air et fait bombance et kermesse pour exorciser la violence.

3. A minuit..

Je retournais à la chapelle pour prendre congé et je la trouvais dans le silence. Mes informateurs, statiques et sereins, s'harmonisaient bien avec cet espace petit, mais lumineux, serre de mille fleurs et des divers projets des différentes confréries des Saints. Il est sûr que le brancard de l'Enfant Jésus appartient aux adolescents, vu son architecture et sa simplicité, bien joli dans sa petitesse soignée; faisant le tour, j'en prenais congé; le martyr parla à mon passage, avec sérénité comme autrefois devant l'Empereur dénonçant l'inefficacité de sa férocité: "le mien est celui des militaires. Ils seront ici demain et, de ces oeilletons rouges sang sortiront des gouttes de grâce. Des soldats, avec une dure expérience, mais sous ma protection".

"Si le brancard de Notre-Dame est celui des petites filles et des chanteuses qui ne se dérobent pas aux dévotions du 13 et si celui du patron est celui des majordomes-fiancées de l'année, le mien est celui des persécutés, bien que temporairement, ou celui des mères affligées au moment du service militaire. Celui de Saint Antoine est porté par les "plus simples liés aux plus timides du village".

Après avoir pris congé de mes saints et avoir timidement imploré leur protection, je me résolvais à me reposer pour ne pas perdre les nouveautés du grand jour - le dimanche. À la sortie, le feu d'artifice avait commencé: on entendait l'éclatement des bombes qui faisaient tourner les engins et la multitude était maintenant anesthésiée; c'étaient des milliers d'yeux sur une

seule cible; ils respiraient l'air pesant et brûlé au même rythme enivrant et laissaient échapper des exclamations d'enchantement et d'ébahissement de façon cadencée comme si elles étaient commandées par un maître invisible. Dans la nuit obscure, pédalait à présent le joueur de l'année et ramait ensuite Pierre dans la barque qui lui appartenait et la multitude ovationnait d'enchantement, ne réprimant pas un "Ah..." exclamatif qui sortait d'un corps collectif; et, quand le dernier dispositif s'illumina, on atteignit la limite du paroxysme; les applaudissements retentissants résonnèrent sur le parvis comme pour couronner une session au succès éclatant; d'une beauté rare et fugitive, la façade de l'église en miniature servait de parachèvement au feu d'artifice au sol. Tandis qu'il brûlait, on entendait déjà dans l'air les mortiers annonciateurs de la fin, et, au bout d'un moment, les feux de la kermesse revenaient.

Je me dépêchai au milieu de la foule, anonyme parmi d'autres et attentif seulement aux petites parcelles de ma pensée qui se retournaient comme les images du Saint sur la table au pied du brancard. Je rentrai à la maison, et mon retour était imprégné de tout ce que j'avais entendu de mes interlocuteurs: de ce village, je pressentais une certaine stratification et même le majordome me donnait l'occasion de discerner l'organisation sociale, les influences, les groupes en position dominante, les grands en prestige et en argent, la génération des usines et même les mécanismes internes de choix du conjoint. De plus, je choyais l'idée de contempler le "Cortège" le lendemain pour faire la preuve de mes surprises et tester mon hypothèse: la fête qui m'a surpris serait-elle un phénomène-synthèse dans lequel je rencontrerais les clés d'une culture locale, comprise comme façon spécifique d'être dans le monde et de conduire l'histoire? Le cadre religieux serait-il le centre agglutinateur d'innombrables parcelles de vie, passées devant moi comme dans un miroir?

4. Le dimanche annoncé.

Les heures de repos passèrent comme une fusée et, très doucement, au petit matin, je me préparais pour le reste de la fête que je désirais. En arrivant sur le parvis, tout dormait encore; ne fussent les arcs de la kermesse, tout paraissait comme un jour normal. Les stands étaient fermés et on respirait

même un certain parfum nocturne sorti de quelques tentes qui abritaient des corps épuisés. “Je suis arrivé pour sonner le réveil”, me disai-je, quand je fus surpris par de très puissants mortiers de l’aube. Comme en réponse aux attentats des chasseurs, les tentes s’ouvraient, ainsi que les portes des voitures; on ouvrait les fenêtres et on levait les rideaux des premiers stands; les enfants sortaient se frottant les yeux avec des gestes habituels et couraient se mouiller la figure au robinet du parvis; les femmes étalaient les tissus qui leur couvraient le corps et faisaient de la gymnastique en coiffant leurs cheveux, tandis que les hommes se frottaient les mains au souffle matinal qui promettait un beau dimanche, une fête formidable et un excellent négoce. Ils étaient peu, mais à la fin de l’aube pyrotechnique, l’enceinte était vivante, et sous les rayons obliques de la lumière de l’Orient, on devinait une journée d’enchantement.

La messe ne devrait pas tarder, pensai-je, quand du campanile sonnèrent les premiers coups d’un carillon festif; les cloches sonnaient sous la main d’un artiste annonçant un jour différent et un dimanche hors du commun. Ici et là apparaissaient en bandes les villageois. On entendait déjà les chansons matinales du stand des cassettes et, du côté sud, venaient les premières effluves de la voiture du pain frais. Le carillon terminé, l’installation sonore lança les premiers sifflements et une voix populaire saluait le curé, les majordomes, le village, les visiteurs... annonçait en détail le programme de la fête et laissait traîner ensuite un vieil “Ave” de Fátima qui gémissait de fatigue et de vieillesse à la fin du premier refrain.

Ayant enregistré les numéros du jour, j’osai interrompre la conversation de deux voisines prêtes à entrer dans l’église; elles venaient à la messe de l’aube pour accomplir des promesses “tant qu’il y a peu de gens de l’extérieur”, car la veuve n’a plus de fête “depuis la mort de son mari” et l’autre ne parvient pas à “encaisser” une fête si jolie en l’absence de “Jean”, au forfait en Arabe; s’il n’en était pas ainsi cette année, elles seraient de la fête: “cela fait tant de bien de venir prier notre petit saint”, “écouter le prédicateur à la messe de la fête”, “faire un tour dans les stands et emmener de bonnes choses pour le souper” et, l’après-midi, “s’amuser un peu en dansant avec les groupes folkloriques”; “cela fait tant de bien de rompre avec le poids des jours”. “Cette année..., disait la plus jeune, ma petite pourrait communier... Mais, en

l'absence du père, ce ne serait pas la même chose. Les voir tous entourés et elle toute seule... Non, elle est encore jeune. Le temps viendra."

Je sus que la procession serait un enchantement, des figurants aux brancards, de la fanfare aux groupes musicaux, des majordomes à quelques tableaux allégoriques qui sortiraient pour la première fois; même le curé voulut qu'il y ait plus de prêtres pour donner de l'élégance et de la splendeur et il y aurait, bien sûr "o Santo Lenho"¹⁰ sous le Dais. On me dit encore qu'"il faut faire voir" et qu'"ils ne pourraient pas être moins que les autres"; un certain esprit de clocher, imaginai-je, pour présenter le meilleur de soi, orgueil sage mis dans sa propre image que l'on voit dans le miroir du voisin. Enfin, cette année, même la vente aux enchères du cortège et des offrandes du saint serait faite en grand: après la procession, de l'estrade des groupes folkloriques; il y aurait même le président de la mairie, et il ne manquerait ni le curé, ni le juge président de la fête; "c'est que la mairie a changé et celle-ci s'entend bien avec la sacristie", disaient-ils.

5. Pour une synthèse.

Je prenai congé tandis que résonnaient les trois coups annonçant le début de la messe; la fête avait recommencé et mon hypothèse, plus claire, m'obligeait à mettre par écrit ce que je venais d'entendre. Je le fis au long de la journée, profitant de quelques moments, recueilli auprès du Saint. Celui-ci ne me dit rien de plus, ni ne me regarda, occupé par les dévots qui l'admiraient, lui donnaient des offrandes et lui demandaient des faveurs; peut-être savait-il que, la veille, on lui avait volé quelques secrets, en le surprenant dans le dialogue séraphique qu'il entretenait. Je devenais de plus en plus convaincu de la possibilité de percer à jour une manière propre d'habiter et d'être, celle de ce village, à partir de ce que j'avais vu, mais à condition de ne pas se laisser éblouir par le centre, ignorant la périphérie; dans les coulisses de cette mise en scène publique on entendait les raisons des acteurs et personne ne pourrait s'aventurer à marginaliser le "souffleur" sous peine d'interprétation dérisoire et gratuite de ce qui serait célébré le grand jour du dimanche; enfin, une synthèse suffisante de la vie de cette communauté (et même de cette région) venait à moi ce jour-là; vie dynamique et changeante, pleine de détails et

d'élangs, intacte dans sa noblesse et festive dans la fierté de se savoir connue et de se faire connaître; le quotidien était tissé d'influences et de relations sans l'enchantement des costumes endimanchés, et il y avait là la diplomatie du village bien nette jusque dans les réflexions que j'écoutais au passage de la procession; on voyait le travail dans les instruments exposés dans une salle du centre paroissial, comme dans les objets miniatures que n'importe quel visiteur pouvait acquérir; les entrailles du quotidien, avec ses peines, ses aigreurs et son âpreté, dans la radicalité de ce qui les fait Sacrifice, se manifestaient dans les dévots qui suivaient le brancard du saint et dans les prières et les gestes faits en recevant "a pagela"¹¹ dévotionnelle; les systèmes d'alliances possibles étaient présents dans les couples de la kermesse nocturne et ce temps était favorable au développement de relations exogames, enrichi d'une mobilité, encore timide, mais déjà en mouvement. Ce lieu avait été observatoire, me permettant une vue générale de la culture villageoise et m'introduisant dans des schémas d'interprétation, facilités par les jumelles des saints surpris au crépuscule de la veille.

Le printemps naquit dans ce village, dans cette fête simple et totale, qui resta pour moi non comme "chose", mais comme "façon de dire". Ici aussi, comme au printemps l'année prochaine, "tout tourne, rien ne se répète, parce que tout est réel"; à la similitude de la danse martelée par les sabots des paysannes, l'année prochaine sera différente car la vie change: viendront les promesses, les pop-corns et le joyeux divertissement; surgiront les nouveautés et quelques frissons dans l'organisation, mais la profusion de joie, la vibration enthousiaste de la foule, le tournoiement des couples et les sauts acrobatiques des plus jeunes, la flamme de vie et de chaleur... resteront.

"Pois nossas madres
van a San Simon de Val de Prados candeas queimar,
nós, as meninas, punhemos d'andar com nossas madres,
e elas enton queimen candeas por nós e por si
e nós, meninas, bailaremos i."¹²

NOTES

1. *“Quand reviendra le printemps,*
Peut-être ne serai-je plus de ce monde.
J'aimerais à présent pouvoir juger que le Printemps est quelqu'un
Pour pouvoir supposer qu'il pleurerait,
En voyant qu'il a perdu son seul ami.
Mais le Printemps n'est même pas une chose:
C'est une façon de dire.
Pas même les fleurs ou les feuilles vertes ne reviennent.
Il y a de nouvelles fleurs, de nouvelles feuilles vertes.
Il y a d'autres jours paisibles.
Rien ne revient, rien ne se répète, parce que tout est réel”.
Alberto Caeiro, *Poemas*, Clássica ed., Porto, 1985, 71.
2. La description a pour support une fête annuelle, pendant l'été, dans la vallée du Lima, fleuve qui traverse toute la région du Alto-Minho, au nord-ouest du Portugal.
3. Il est d'usage de placer une corbeille devant la statue du saint (ou devant le “andor”) pour recueillir les offrandes des fidèles qui peuvent, en échange, prendre en souvenir une image pieuse.
4. Cela fait référence aux “bandas de música” assez répandues dans le nord du Portugal. Il s'agit d'ensembles de musiciens en uniforme qui jouent sous la direction d'un “maestro”. D'habitude, ceux-ci ouvrent les fêtes et, dans le “coreto” (kiosque), donnent un concert le soir tombé.
5. Une strophe populaire chantée lors des fêtes dit:
“São João p'ra ver as moças
Fez uma ponte de prata.
As moças não lhe aparecem
São João todo se mata.”

6. Custódia est un nom traditionnel de fille.
7. Miguel TORGA, *Novos contos da Montanha*, Gráfica de Coimbra, 1988 (14 ed.), 193.
8. C'est l'uniforme de la police, présente dans les fêtes.
9. S. Lourenço da Montaria est un village de la montagne sur la rive droite du Lima.
10. Il s'agit d'une relique de la Croix du Rédempteur.
11. Il s'agit de l'image pieuse, sur laquelle on peut lire une prière dévotionnelle, donnée à ceux qui font une offrande.
12. "*Car nos mères*
vont à St Simon de Val de Prados brûler des cierges,
nous, les filles, nous nous mettons à marcher avec nos mères,
et elles, alors, brûlent des cierges pour nous et, pour elles
et nous, les filles, nous y danserons."
Pero de VIVIÃES, CV 336, CBN 698.

LA MUJER RURAL GALLEGA

(viejas notas etnográficas)

Carmelo LISON TOLOSANA (Univ. de Madrid)

I

Hace años que conozco a la Profesora J. Fribourg a la que me une sincera amistad; es pues grato contribuir con estas líneas que componen un florilegio femenino que refleja una situación pasada, al libro homenaje que se le dedica. Me une también afinidad temática pues ambos hemos investigado - ella con mayor dedicación - la ritualización festiva y una vez más, los dos hemos realizado trabajo de campo en Aragón y conjuntamente y por su iniciativa, hemos contribuido en un volumen etnológico sobre España. A ella van dedicados estos apuntes, resultado de andar y ver por la ruralía gallega, hace ya años y que, por consiguiente, aportan datos para una historia cultural de la región.

Al principio de la década de los 60 el número de mujeres supera al de hombres en unas 150.000. Otros datos relevantes, teniendo siempre en mente que se refieren a esas fechas, son los siguientes: en el interior, el 55% - cifra redondeada - de los obreros que trabajan explotaciones agrícolas familiares, son mujeres. En el resto de las explotaciones agrícolas trabajan mujeres asalariados también, proporcionando el 42'56% de mano de obra. La reparación de carreteras locales es verificada casi exclusivamente por mujeres. En ninguna otra parte de España toma la mujer parte tan activa en el cultivo de

los campos. En algunas comarcas de Pontevedra es ella la que únicamente los trabaja, porque los varones han emigrado y sólo vuelven de vacaciones. Casos extremos los presentan Barro (Mondariz) una aldea con 52 casas y en la que viven permanentemente a lo largo del año 10 hombres, teniendo todos, excepto uno de 54 años, más de 70 años. Esto no implica que cuando el marido vive de continuo en la aldea la esposa deje de ir al campo; los dos juntos realizan todas las operaciones a lo largo del año agrícola, considerándose todas, excepto una - cavar monte - propias de ambos sexos.

La mujer ara con las vacas, riega los campos, lo prepara para las sementeras, recoge las patatas y el maíz, cuida de las vacas, las saca a pastar y al mismo tiempo que las cuida hila la lana de las ovejas. En la mayor parte de los campos gallegos casi sólo se ven grupos de mujeres vestidas de negro, con un sombrero de paja, encorvadas, mirando a la tierra. De vuelta en la casa comienzan sus faenas domésticas en las que el marido aunque esté presente, apenas toma parte alguna. Aviejadas prematuramente por el trabajo en los campos, en la casa y por la procreación, se les ve en las partes más pobres y montañosas con uno o varios bocios en sus cuellos, delgadas, ariscas y a veces agresivas ante un extraño. El excesivo trabajo en la casa y en el campo, la gestación y cuidado de los niños, la administración de la pobre economía de la casa, la dieta pobre, invariablemente idéntica a lo largo del año, abandonadas a veces por sus maridos que viven en Suramérica con otra mujer, o dejadas solas por la mayor parte del año por el marido que ha emigrado, casi invariablemente de luto por algún familiar muerto, con un sistema de valores que tiene por base la desconfianza y envidia, son presa fácil de enfermedades nerviosas que atribuyen a embrujamiento, mal de ojo o a estar endemoniadas. Ellas forman el contingente más numeroso de las personas que acuden a santuarios especiales para romper el embrujamiento, cortar la envidia de la vecina y sacar los demonios de su cuerpo. En las procesiones y ceremonias religiosas de estos santuarios gritan hasta enroquecer, gesticulan, se retuercen de maneras inverosímiles y caen al suelo desmayadas.

II

Una aspiración de toda mujer es tener hijos para que la cuiden cuando sea anciana y para que se conserve el nombre de la casa. No es raro encontrar

mujeres solteras que pasada la edad normal de matrimonio y sin perspectivas de casarse, tienen un niño con la misma intención de no verse solas y desamparadas en edad avanzada. A la mujer casada que no tiene hijos le llaman “morroa”, nombre que dan también a la vaca estéril; creo que en principio se asume siempre que la estéril es la mujer. El ritual de fecundidad se practica con la mujer, no con el marido. Mujeres casadas que quieren niños van al santuario de la Virgen de la Lanzada situado en la punta extrema de un pequeño promontorio, bañado por las olas del mar. A las doce en punto de la noche de la víspera de la fiesta bajan a la playa, se sientan y esperan a que nueve olas les bañen y toquen hasta los senos. También “toman las olas” la noche víspera de la Ascensión y antes, la noche víspera de San Juan; entonces acostumbraban también a dormir dentro del recinto del santuario. En la noche víspera de San Juan de 1962 tuvo lugar este interesante rito de fertilidad: una mujer casada por varios años y sin descendencia, acompañada de cinco mujeres todavía solteras, de un carneiro que era ya padre y de otra mujer de 62 años que había probado su fecundidad, fue a un pozo de un río macho. Río macho es aquel que desemboca en el mar y que recibe en su cauce el agua salada del mar cuando sube la marea. Las muchachas solteras acompañantes querían asegurar su descendencia en su futuro matrimonio. Al dar las doce de la noche se desnudó completamente la casada sin hijos y puso la ropa toda en un montocito; en otro puso también la ropa de su marido. Después lavó la ropa toda que se había quitado y la del marido en el río. Terminado este requisito la casada madre lavó a la casada infecunda, que estaba desnuda, de cara al mar. Al lavar la zona genital y tratando de introducir agua en ella dijo la mujer madre: “enxamea ti que non enxameaches”. La casada infecunda contestó: “que veña un, c'outro xa virá”. La madre continúa lavando el resto del cuerpo de la infecunda. Después hicieron saltar por tres veces al carneiro padre sobre los dos montocillos de ropa lavada. Vistió ropa nueva, nunca usada la mujer y se marcharon.

Otro problema plantea el “no lograr conservar niños”, es decir, el que nazca muertos o el que la madre tenga uno o varios abortos. Pero para solucionar este problema la mujer gallega ya tiene preparado el correspondiente rito. A los siete u ocho meses del embarazo, la mujer, acompañada de familiares o amigos va a uno de los puentes a los que tradicionalmente se ha ido con este fin. Baja el cauce del río y espera allí que suenen las doce de la

noche. Desde este momento dos acompañantes esperan, uno a cada lado del puente, para invitar al primero que pase a que descienda al cauce del río y bautice al que todavía no ha nacido. No dejan pasar a gato ni perro por el puente antes de que pase una persona; si pasa el bautismo es inválido y hay que volver otra noche. Lo mismo si la primera persona que pasa por el puente se niega a bautizar. Si la persona acepta desciende al río y repite por tres veces la fórmula sacramental del bautismo echando agua por el escote desabrochado de la embarazada. Le da un nombre al que ha de nacer y tiene el derecho, si quiere usarlo, de ser su padrino. Terminada la ceremonia la mujer destapa una cestilla y recenan todos abundantemente. Después, ella misma, mirando a la corriente del río arroja para atrás un poquito de toda la comida que ha llevado. Este bautismo prenatal asegura el logro del niño. Es tal la convicción de la eficacia de este bautismo que una mujer me decía que sería conveniente escribir a la reina Fabiola porque con este bautismo conseguiría hijos. Pero no terminan aquí las precauciones si una mujer quiere tener un niño: la mujer expectante no puede sentarse en un marco o piedra que divide dos campos, ni en un carro, ni "cheirar" rosas, ni poner la mano sobre calamares o sobre el bazo del cerdo, ni tocar sangre. Pero lo que está especialmente prohibido es ir a velatorios, acompañar un entierro e ir al cementerio.

Al mismo tiempo la mujer no descuida otra línea de acción que puede serle provechosa. "Sta. Columba - me dijeron - es abogada de las mulleres, de la parte baixeira de las mulleres", de la regla. A su iglesia van muchas el primer domingo de mayo. Las que tienen demasiada regla barren para adentro de la iglesia, las que tienen poca barren para afuera. En esta operación emplean un mantelo o trapo. Sólo van el día de la fiesta para cumplir la promesa hecha a la santa o para pedirle sus especiales favores. A la fiesta de San Ramón en Bealo acuden mujeres expectantes de toda la comarca. Es su abogado. Se les ve aproximarse por los caminos que conducen a la iglesia, acompañadas de los maridos que llevan a los niños pequeños, e incluso algunos, la cesta de la comida, trabajo que siempre hace la mujer. Es el día para la mujer, no para el marido. Operaciones, limosnas, promesas, penitencias y misas van dirigidas también a la Virgen en su advocación de Nª Sª de la leche y del buen parto. Pero cuando éste lega las precauciones de la mujer son mínimas. Las vecinas con sus manos sucias, o la "parteira" local sin más conocimiento que el adquirido por su afición y presencia en otros, recibe al

niño cuya madre yace a veces en un montón de pajas en la cocina. La casi totalidad de los niños de las aldeas gallegas nacían sin asistencia médica de ninguna clase y en condiciones altamente antihigiénicas.

La madre, una vez que ha dado a luz, comienza uno de los períodos más agradables y tranquilos de su vida. Por seis semanas o dos meses no hace ninguna clase de trabajos ni en el campo ni en casa; sus manos no pueden tocar el agua. Los amigos y familiares le traen regalos en abundancia: café, chocolate, pan blanco y tortas, azúcar, dulces, gallinas, huevos y vino. En algunas aldeas del Cebreiro andan más de 40 Kms. para comprar un vino de mejor calidad que traen a lomo de mula. Son tan numerosos los daños y enfermedades que su trabajo después del parto ocasionaría a ella o a su hijo, que para evitarlos pasa el día comiendo, durmiendo, cuidando al niño, recibiendo visitas o sentada a la puerta de la casa. Al cabo de seis semanas o dos meses de reposo y sobrealimentación el aspecto físico y lozanía de estas mujeres contrasta con las demás. Terminado este período las faenas del campo y de la casa la requieren nuevamente.

La mujer desarrolla además toda una gama de actividades consideradas esencialmente femeninas. Le incumbe como esposa y como madre proteger a los hijos, al marido, a la casa, animales domésticos y cosechas de los campos contra poderes maléficos, contra el mal de ojo y contra las meigas. Para ello posee fórmulas mágicas, hierbas, agua bendita, incienso, cirios, oraciones, confecciona amuletos, practica ritos nocturnos en cruces de caminos, a la puerta de la iglesia y en el cementerio. Cuando la familia ocupa un nuevo hogar ella es la encargada de llevar agua bendita, pan y sal para que en la nueva residencia no falte el sustento diario. Detrás de la puerta de entrada y en la puerta de los establos cuelga hierbas, amuletos, rescriptos o papeles con cruces y frases en latín para proteger a la casa entera de las meigas y de la envidia de las vecinas; anochecido, nunca barre la cocina hacia afuera porque arrojaría la suerte de la casa. Rocía los campos en el momento oportuno con agua bendita y clava en la tierra ramitas de laurel para que la cosecha sea ubérrima. En algunos lugares, las muchachas sacan la imagen de Sta. Isabel cuando amenaza tormenta, y las mujeres queman laurel bendito, sacan a la calle las palas de los hornos etc. Las formas mágicas de curar a los animales empleadas por las mujeres en Galicia se cuentan por centenares; no

sólo varían de aldea a aldea sino que en la misma aldea proliferan en abundancia.

La imaginación popular ha desarrollado toda una etiología y terapéutica para diagnosticar y curar las enfermedades de los niños y de las personas mayores. La mujer - no el hombre - es la encargada de diagnosticar y aplicar el rito mágico curativo apropiado. He aquí como muestra un único ejemplo: cuando un niño está muy delgado, come poco, llora mucho y parece que no se encuentra bien las mujeres deciden que el niño tiene "a sombra". El malestar proviene de que la sombra de un gato, gallina, mujer embarazada o del ataúd de un difunto en su entierro ha cubierto al niño. Para que vuelva a gozar de salud se lleva al enfermo por la noche a un "carballo". Abren el tronco verticalmente y ponen una cuña para que no se unan las dos partes separadas. Tres mujeres que se llamen María inician el rito: quaman tojo, criban la ceniza obtenida y la echan en un caldero de agua. Lavan al niño de abajo arriba y lo pasan por el "carballo" diciendo: "toma María este asombrado. - Yo lo recojo sano y salvo. - Por el poder de Dios y de la Virgen María". después echan el agua sobre un paño fino para que la ceniza quede detenida. La aprietan bien y la abren con un cuchillo. Si la sombra del gato pasó por el niño sale allí un pelo de gato; si fue de gallina sale una pluma, si de mujer en estado sale el agua rojiza. Si en la ceniza no aparece nada es de difunto. En este caso hay que ir por la noche al cementerio, golpear suavemente la tumba del último enterrado y recitar la fórmula apropiada para que devuelva al niño la salud. Por último quitan la cuña del "carballo", atan las partes hendidias y si el "carballo" no muere el niño sana. Esta es simplemente una de las numerosas variaciones de este rito.

La esposa/madre hace frente a todas las desgracias y crisis familiares e incluso trata de prevenirlas con el poder, que el ritual que conoce y manipula, le proporciona en cada caso concreto. Y no hay enfermedad, crisis o desgracia a la que no corresponda una u otra forma simbólica de dominarla. Si un miembro de la familia tiene que hacer un viaje, va a sufrir una operación en un hospital, se espera el nacimiento de un niño, un hijo va a cumplir el servicio militar, el marido trabaja en el extranjero, el padre hace ya tiempo que sufre postrado en la cama etc. es siempre la esposa/madre la que además de recurrir a brujas y remedios mágicos, ofrece en pago del bien que espera conseguir ir andando hasta 60 Kms., con los pies descalzos a un santuario, o

andar varios Kms. de rodillas hasta la ermita, o dar un número de vueltas alrededor de un santuario famoso, de rodillas, sangrando, o dar al santo o a la santa su peso en trigo, o gallinas, o huevos, u ofrecer misas etc. A veces, cuando el hijo está a las puertas de la muerte, y como supremo remedio ofrece, si sana, llevarlo dentro de un ataúd para que sea conducido en la procesión solemne del santo, tal como hubiera ido si hubiera muerto. Ella sabe qué santos son “abogados” de cada enfermedad, dónde están sus santuarios y cuál es el sacrificio preferido por el santo para otorgar su favor. Ella siempre está dispuesta a ese sacrificio en bien de los hijos, de su marido, de sus padres, de sus animales y de su casa.

Cuando un hijo contrae matrimonio, antes de que salga para la iglesia, se arrodilla ante la madre que le da la Bendición. Si el nuevo matrimonio viene a vivir a su casa, los espera junto con su esposo a la puerta para darles la bendición antes de que entren. Al morir alguien de la familia entona un planto despidiéndose del recién fallecido, otro cuando llegan los parientes más próximos, un tercero al llegar el ataúd; de nuevo cuando sacan el cadáver de la casa, y en algunos lugares mujeres siguen la comitiva fúnebre hasta el cementerio salmodiando y gritando la bondad del muerto, sus gustos particulares, la pena y confusión en que deja a la familia etc. Por último, la mujer es la encargada de tener a raya el espíritu vagabundo de los muertos para que no causen daño a los niños, al ganado, a la casa. Cuando el espíritu anda errante y molestando a los vivos ya que no puede entrar en el cielo por no haber cumplido una promesa hecha, la mujer va al cementerio, llama al muerto para que le acompañe en la romería prometida y no cumplida. Cada vez que descansa, vuelve a la derecha o a la izquierda en su camino, toma un autobús etc. tiene que avisar al espíritu que le acompaña, pues de lo contrario quedaría allí para siempre. Cumplida la promesa sale a la puerta del santuario y con una frase y movimiento de manos simbólico, lo envía para el cielo. Ya no volverá a interferir en la salud y hacienda de los vivos.

III

La mujer es pues la que defiende y protege casa y familia bien atrayendo la compasión y bendiciones de los santos, bin manipulando y controlando

ritos específicos y fórmulas mágicas contra poderes ocultos y fuerzas maléficas. La madre-esposa es algo así como una sacerdotisa, protectora y beneficiosa para la casa y su familia, pero a la vez agresivamente defensora de lo suyo frente a extraños y temida, por sus poderes ocultos, por los vecinos. Por la mañana sale un hombre de casa con la intención de ir a la aldea próxima o simplemente de viaje. Si la primera persona que encuentra es una mujer es posible que se vuelva a casa y que desista del viaje; también es posible que un rato más tarde vuelva a salir para ver si esta vez no encuentra a ninguna mujer y seguir adelante. Es mal agüero al sacar el ganado por la mañana encontrarse primero a una mujer. El ir a la feria requiere un cuidado especial, porque si se ve primero a una mujer al dejar la casa no habrá suerte ninguna para comprar o vender. No vale la pena seguir. Ahora bien, es un agüero excelente encontrarse con un hombre. La mujer no es sólo mal agüero para el hombre sino también para la mujer. Una mujer que salía de viaje volvió a casa repetidas veces hasta que al fin en una de las salidas encontró a un hombre; entonces ya podía emprender el viaje. Otra que llevaba un cerdo a vender a la feria vio a una mujer al salir de casa con el animal y se volvió comentando: "Oh, ya no me puede ir bien en la feria" y esperó a la próxima. "Hoy - me decía una mujer - al salir de casa he visto a Rosa y me he vuelto, en mi segunda salida me he encontrado con Pura, me he vuelto; la tercera vez Antonia estaba allí. Seguro que algo malo me va a pasar hoy". En una discusión sobre este tema entre hombres y mujeres un hombre se impuso a las mujeres que protestaban diciendo: "bueno, bueno, la verdad es que a nadie le gusta encontrarse por la mañana con una mujer". El pescador al salir temprano de casa para ir al mar tiene mucho cuidado de no encontrarse con mujeres de edad de las que se rumorea que echan mal de ojo. A veces la esposa observa desde la ventana para ver cuál es el momento oportuno e indicar al marido que en la calle no hay mujer a la vista. No es raro que los pescadores se desvíen del camino normal al ir a sus lanchas por la mañana para evitar a determinadas mujeres. Y naturalmente, cuando el lance de pesca no es bueno el razonamiento es: "no cogemos nada, nos debió de ver Margarita; no vale la pena continuar". No obstante, las más de las veces se continúa en el esfuerzo.

La presencia de la mujer no sólo atrae el peligro, ahuyenta la suerte y desvanece las expectativas ordinarias: su mano no puede tocar ni coger el primer fruto de los árboles frutales, no puede cortar el primer racimo de uvas;

su paladar tampoco puede degustar estos primeros frutos. Si lo hiciera, árboles y cepas serían estériles un año sin otro. Este contacto pernicioso de la mujer con los primeros frutos del campo tiene también un aspecto pasivo: en días especialmente santos el marido no puede tocar ni gozar de su mujer porque si concibe en tales días el fruto de esta unión o morirá o será deforme. La reliquia de un santuario no se deja tocar a las mujeres si no cubren su mano con un pañuelo. Especial cuidado hay que tener con los niños cuando están en proximidad a una mujer con el período o en estado; un beso de una mujer en estas condiciones, la sombra de su cuerpo cubriendo a un niño o el aire de sus faldas pueden tener como resultado la pérdida de apetito del niño o que se ponga enfermo. En estos casos, la mujer es siempre ajena al círculo familiar.

El folklore y creencias populares conectan de varias maneras a la mujer con el demonio. Esta palabra en sus numerosos variaciones y eufemismos locales se oye continuamente en boca de mujeres de media y avanzada edad. ¡“demo maior te coma”! es una expresión corriente. O demo maior es el que preside y manda en el infierno; cumpliendo sus órdenes se mueven por el mundo toda una jerarquía de diablillos con fines diferentes. Uno de éstos, el trasno o trasgo o tardo está en su casa en Galicia y pasa el tiempo acechando, tentando y riéndose de las mujeres. En casi todos los pueblecillos de la región se habla del trasno en los mismos términos: una mujer - o varias - de esta aldea venían del campo al anochecer; en el camino encuentran un carneiro mojado, casi muerto de frío. La mujer se compadece, lo lleva a casa, lo seca, lo acaricia y lo pone junto a la lumbre de la lareira. Al desnudarse para ir a la cama el carneiro se hincha, da un estampido y desaparece diciendo entre carcajadas: “jujurujú, te he visto tetas e cu”. Un grupo de mujeres van al molino por la noche a moler harina; como es invierno una de ellas recoge un haz de leña por los alrededores, se lo pone en la cabeza y lo lleva al molino para hacer fuego y calentarse. El haz en su cabeza comienza a tornarse agua que va mojando sus pechos y descendiendo por su cuerpo. Al llegar a la puerta del molino el haz ha desaparecido de su cabeza. Era el trasno. Este demo menor con su carácter marcadamente sexual se aparece o puede aparecer a cualquier mujer, está asociado en el pensamiento popular con la mujer en general.

El demo maior por otra parte está asociado con una clase específica

de mujeres: con las meigas. Meigas son aquellas mujeres que debido a su envidia de los otros y por las cosas ajenas pueden echar el mal de ojo y los demonios a los demás, hacer enfermar a personas, causar incluso la muerte tanto de personas como de ganado, arruinar una casa, impedir que fructifiquen las cosechas en los campos etc. Son mujeres malas, generalmente de cierta edad, que maldicen, envidian, critican y causan daño. “El poder de la meiga - para hacer esto, me decían - le viene do demo, del alma do demo; también les da poder para saber ciertas cosas, y dicen que hasta lleva relaciones (sexuales) con el demo”. Otro informante me explicaba refiriéndose a una meiga local: “Deixoulle o pauto sua nai; é o pauto que herdó de sua nai e de sua abuela. Eso le deixara a abuela en herencia, que era meiga, a sua filla e neta. Le chamamos o pauto. También se decía -continúa- que cuando moría una de esas de que se desconfiaba que era meiga, decía: “toma esa cousa, toma esa cousa”. E si collían aquela cousa que daba a qu’estaba morrendo, quedábale o pauto a la outra, e si non collía la escoba o palo o cualquier cosa que daba ela, que no acababa de morrer, e non daba morrido, e que si la collían, moría mas rápido, porque le daba o pauto, el mando, a la outra, a la que lo collía. A muller co sua vista pode hasta meter o diablo no corpo de outro”. Una traducción en la vida real de esta doble manera de pensar viene expresada de la forma siguiente -informa una mujer-: “miña nai levó una vaca pra feira e non la pudo vender. Al traerla pra casa decía: vioume Rosa, vioume o demo. No tuve comprador da mia vaca, porque me vio Rosa e los compradores escapaban de mi”. Y cuando acusan a una mujer de meiga uno de los argumentos de mayor fuerza es: “Ah, xa sua nai era bruxa. Todo se hereda, la sangre es la misma”.

Uno de los informantes anteriores ha aludido a la creencia de que las meigas tienen relaciones sexuales con el demonio. En varias aldeas señalan el lugar donde estos aquelarres han tenido lugar en determinadas noches del año. En Padrones -Puenteareas- por ejemplo, me dijeron: “en la fonte santa, cerca de la iglesia, se xuntaban o demo coas bruxas d’a parroquia. Saludábanse e bailaban; daban besos o demo y hacían otras cosas. Tenían un parlamento en el que hablaban de hacer mal a los vecinos. La xente decía qué mulleres iban, todos decían sus nombres y apellidos”. Y después contaban relatando los apuros en que las bruxas pusieron a un vecino curioso que subido a un árbol presenció un parlamento de estos. No obstante, la creencia más exten-

dida en Galicia y que remonta al menos al siglo XVII es que las meigas gallegas tenían el aquelarre en Sevilla la noche de San Juan. Resumiendo: la presencia y el contacto con la mujer son peligrosos, bien en sí mismos bien en circunstancias especiales. La asociación del trasno con la mujer apunta a una de las bases de su peligrosidad: su sexo. Este punto de vista es confirmado por la más íntima relación de la mujer meiga con el demo: los poderes malignos que controla le vienen además de esa relación es en parte consecuencia de su sexo. Estos poderes son transmitidos por línea femenina. La mujer por su sexo es presa fácil para el demonio sobre todo en el período que transcurre desde que ha dado a luz hasta que es recibida en la iglesia por el sacerdote y le da la bendición *post partum*. Ella entra fácilmente en contacto con el demonio; en contrapartida adquiere poderes cuasi demoníacos.

IV

Pero aquí vuelve a aparecer la ambivalencia a que me he referido antes. Hay otro tipo de bruxas las curanderas o sabias, que gozan de poderes cuasi divinos. Y de la misma forma que las primeras están asociadas y derivan sus poderes maléficos del demonio, las segundas son mujeres que manipulan cosas santas, derivan su poder benéfico de los santos y de la Virgen y ocupan a veces el lugar del sacerdote. En este grupo están englobadas desde las remedieras que tienen un conocimiento del ritual superior al normal de la ama de casa, hasta aquellas cuya fama se extiende por una amplia comarca y reciben pacientes de distancias superiores a 50 Kms. Estas curanderas o sabias tratan de deshacer los daños que las primeras ocasionan, curan a los niños, personas mayores y ganados, cortan la envidia, descubren las maquinaciones de los demás y dan remedios rituales para superarlas. A ellas se va “a sacar a meiga”, a “sacar o meigallo”, “os feitizos”, a “ferida d’ollo”, “a mala suerte”. A ellas recurren también los pescadores cuando la suerte no les acompaña en el mar. Ellas descubren si hay una meiga en operación, o si es la envidia de la vecina, o las dudas o malas artes de la novia, o el resentimiento

de un familiar muerto que anda errante la causa de la desgracia; ellas deciden en una palabra, si la enfermedad que padece una persona es o no de médicos.

La mayor parte de los innumerables ritos para curar enfermedades de personas tienen que ser practicados por 3, 7,69 mujeres que se llamen María. Si no se consigue este número en la aldea varias de ellas toman momentáneamente ese nombre. Las expertas en el ritual, afirman que este cambio de nombres es indispensable para asegurar deseado. Las invocaciones acostumbran a terminar así: "Esto no es por mi poder / ni por mi sabiduría / es por el poder de Dios / y de la Virgen María / todo cuanto le pediría / ella me concedería". Lo que parece implicar que al cubrirse con el nombre de la Virgen esperan que el ritual va a ser más eficaz, ya que ellas están momentáneamente representando a la Virgen María y participando vicariamente de su poder. Otra fuente de su poder proviene de los objetos que manipulan: además de las oraciones, ensalmos y responsos, emplean con profusión agua bendita, laurel bendecido, cirios del Jueves Santo, incienso de la iglesia, un trocito de ara del altar mayor, escapularios, medallas, cruces, pedazos de ornamentos sacerdotales etc. Su aproximación a la esfera de lo sagrado es todavía mayor cuando se revisten de funciones sacerdotales: no sólo bendicen los barcos, casas y establos como los sacerdotes, sino que incluso se revisten de la estola y se sirven de libros - a veces en latín - rosarios y cirios imitando al sacerdote. "Leen los evanxelos" o "facen (el rito de) los evanxelos" a los pacientes y exorcizan a las personas que tienen uno o varios demonios en su cuerpo. En varios santuarios a donde van los endemoniados han sido mujeres, hasta hace muy pocos años, las que "luchaban con los demonios" para echarlos fuera. Nada pues más natural que bajo ciertos aspectos saen equiparadas al sacerdote; en algunos lugares se va indistintamente al cura o a la curandera; en otros van primero a la curandeira o sabia y si no octienen lo deseado recurren al sacerdote, y si tampoco lo consiguen van a otro sacerdote "con más mao". Pero también se da el caso de recurrir a la sabia cuando ha fallado el rito del sacerdote. No obstante, en el pensamiento popular los poderes de la sabia vienen clasificados como algo inferiores a los del sacerdote. En términos de un informante: "el cura tiene más potencia que la sabia o por sus vestiduras, o por su inteligencia, o por sus libros". Ahora bien, sacerdote y sabia se sirven del mismo o parecido ritual. En realidad la sabia ha usurpado una parte del campo ritual que hasta recientemente era manipu-

lado en Galicia por muchos sacerdotes. Por último, ese poder especial de algunas sabias es una consecuencia de su santidad; “a santa” se les acostumbra a llamar también. Por ser santa puede descubrir quién le arrojó “feitizos” a uno y puede a su vez arrojarlos fuera. “Para roturas de brazos - me decían en una aldea - tenemos aquí una mujer; é una santa, está tocada de algún santo, cura muy bien”.

Para la inquisitiva manera de pensar del gallego todo tiene varios aspectos, bastantes aristas y muchos matices. Esto rol benéfico de la mujer no deja de tener su lado opaco, la idea que se tiene de la sabia es confusa, como confusas son sus artes. La misma mujer es para unos una sabia, una santa, para otros es una meiga. Si tiene poder para hacer el bien, ¿no tendrá poder también para hacer al mal?. Esta polaridad de ideas viene expresada en este diálogo copiado de mis notas, recogidas por magnetofón: “Bruxa é una sabia que sabe cosas. Usted le leva una peza de ropa presa a la persona enferma, e ela sabe o qué le pasa. E dicen que fai aparecer a la persona que lo fixo; el que fai mal, ela lo sabe. E hace falar a los difuntos, e piden misas. Le llaman bruxa o sabia porque no se sabe a punto fijo de dónde le viene ese poder”. Muchacha joven: “La bruxa hace daño”. Hombre: “tanto puede hacer bien como mal”. Otro hombre: “usted va a la bruxa para que le corte una ollada. Ella hace cruces, cruces con el rosario, le echa agua bendita y dice palabras entre dientes. A bruxa también pode fazer daño cogiendo la tierra donde uno pisó. Uno que quere facer daño a otra persona coge tierra donde ha pisado y se la lleva a la bruxa. La persona a la que le face daño la bruxa por la tierra que pisó, tiene que ir a su vez a una bruxa, puede ser que (por casualidad vaya) a la misma para que le corte el mal ese”. En otras palabras, la mujer aún como sabia provoca sospecha, es ambivalente. Porque después de todo ¿quién sabe con certeza el uso que hace de sus poderes?.

V

Un muchacho se casó y fue a vivir a casa de los padres de su mujer para administrar las tierras. Tanto la esposa como su madre eran y son fuertes de carácter pero él no estaba dispuesto a dejarse dominar; al contrario, a él se le

oyó decir antes de casarse: “a la filla insíñase e a la vella bótase aos toxos”. Una vez en la casa se mostró agresivo con los viejos especialmente con su suegra. Pero mujer y suegra lo van convenciendo poco a poco de que está embrujado (les favorecían ciertas circunstancias en la casa), de que él es bueno por naturaleza pero que el embrujo le ha convertido en malo. Tienen que desembrujarlo; le hacen pasar por el correspondiente rito y el muchacho ha quedado domesticado y sujeto a las dos mujeres. Los medios mágicos de que las mujeres se sirvan para dominar a los hombres son tan variados como variadas son las tradiciones locales o como la imaginación y lectura de las bruxas a quienes consultan. No obstante los remedios mágicos adquieren un crescendo e intensidad máximos cuando la mujer quiere conseguir un novio y casarse. Las muchachas piden polvos y líquidos en las farmacias, confeccionan bolsitas, raspan sus uñas y consultan a las meigas. Después de todo, la meiga es a veces definida popularmente como “la que face casar a los mozos con las mozas”. Las novias persiguen en el folklore a los ex-novios en sus andanzas nocturnas visitando a otras muchachas. “Hay un pueblo aquí cerca - me decían - que está lleno de bruxas; cuando éramos mozos no podíamos cortejar en ese pueblo, e xa nos decían: “non vayades alá que vos embruxarán las mulleres”. La forma verdaderamente eficaz de sujetar a un hombre y de llevarlo al altar es hacerle un “remedio”, darle “a medicina”, “o feitizo”, “a doza”, “o azougo”. Todas estas palabras son variaciones locales para expresar lo mismo: dar algo a comer o beber al joven que se quiere enamorar en lo que se han echado algunas gotas de sangre menstrual.

El hombre, claro está, también toma sus medidas para defenderse de los ataques femeninos. Al salir a pescar es probable que tire piedras contra las meigas al mismo tiempo que dice frases injuriosas contra ellas. También llevan ajos en los bolsillos - lo mismo que leas mujeres - para protegerse del mal de ojo. Pero la defensa masculina es específicamente sexual: en una circunstancia peligrosa, ante una mujer “bota a faldra da camisa fora” i.e. la parte de la camisa en contacto con us órganos sexuales, Cunado una vaca no da leche debido al mal de ojo de una meiga o vecina, le hace cruces con sus pantalones. “Viña una vez - dice un testigo ocular - un carro cargado e una veciña mira pra os bois, e los bois no andaban, e el carro quieto... eso testigo eu ieh!. Viene otro y los varea. Colle, pasa la vara polos testículos de los bois, e comenzaron a andar”. A las sabias les llevan los pescadores los calzoncillos

del que manda el barco cuando no pescan. Ponen cuernos de carneiro en el barco y “van a proa para que si alguna meiga nos quiere mirar que tope con los cornos”; ponen también “allos” machos en las redes y en sus bolsillos. “De pequenos cuando íbamos al mar al ver a alguna meiga le facíamos los cornos para que no nos pudiera entrar (se hace todavía), e le chamábamos palabras malas, e los vellos nos mandaban a mexar todos cara ela como diciendo: toma sinvergüenza, que nos estás botando a niña”. “Falar de mulleres” de cosas sexuales y obscenas da muy buena suerte en el mar. “es muy bueno hablar de mulleres en el barco porque todo el viento viene a favor e canto más escándalo e provocación mellor, e despois, como se daban conta de que la conversación era boa (para pescar) cada uno contaba a animalada mais grande que se le podía ocurrir. E al final: hoxe de calquera forma pescamos, hoxe cae chapó”.

El significado de los pantalones, camisa, calzoncillos, ajo macho y cuernos de carneiro es claro. El orinar provocativamente frente a las meigas y las conversaciones lúbricas lo confirman puesto que están en la misma línea de operación. Hombre y mujer se atacan y defienden de una forma simbólica; la mujer por su sexo es peligrosa, de mal agüero, el hombre es siempre buen agüero. La mujer, por su sexo, hace la maldad; cunado hace el bien tiene que ampararse en los poderes de la Virgen María o usurpar funciones sacerdotales; cuando quiere someter al hombre a su voluntad se sirve de su sexo, de su sangre menstrual. El hombre se defiende y responde con ataques simbólicos sexuales. Naturalmente que hay otras formas de expresión de esta oposición y rivalidad, pero en última instancia la manifestación más íntima toma la forma de una especie de batalla sexual, de sexo contra sexo, lo que indica que se asume que tanto el poder para atacar como la forma adecuada de defenderse reside en el sexo, en el poder sexual o conferido por el sexo. En el lenguaje popular local la expresión “gobernar a una mujer” significa tener cópula con ella. El verbo significa además mandar, dirigir, dominar. Al gobernar sexualmente a una mujer en la Coruña se controla y domina a aquella que impide la pesca; sexualmente vencen la envidia y maldad de otras mujeres. Psicológicamente el acto sexual es una mezcla de temor, ansiedad, dominio y esperanza. Otra expresión reveladora es “vamos capar a la luna” que a veces usan para indicar que van con el mismo fin a las prostitutas de la Coruña. Luna es femenino en español y gallego; castrando a la luna privan simbólicamente a la mujer de su poder sexual y por consiguiente de su

intervención maléfica en las cosas del mar. Ahora bien, la actuación real del hombre es posterior y en respuesta a la supuesta actuación mística de la mujer; ésta ataca y aquél se defiende, en otras palabras, ella domina al hombre.

Pero parece que el hombre no está dispuesto a tolerar el dominio femenino y quiere demostrar periódicamente su superioridad: a lo largo del año agrícola renueva una lucha simbólica contra la mujer. Cuando está recogido el maíz se reúnen los vecinos; uno reta a una de las chicas presentes diciéndole: (cito un caso concreto): “tu no eres muller de mandar en mi, non me mandas en la loita. - Para ti con una mano me basta. - Pero yo también soy muller”. Se abrazan y forcejean para ver quién vence y logra poner al otro en el suelo. Si pierde él oye frases como estas: “¡Ay que perdiches! qué vergonza, siendo ela una nena e ti un chaval”. Entonces se echan dos encima de él y dicen: “a tocar o zoco, que quedó por baixo” y dan con los pies en el suelo. “E homes e mulleres encima de el. E grita: “isaliche de ahí que me matades”! E todos: “ino, no que ti perdiches, e perdes por todos!”. Si pierde la chica no se hace nada, sólo cuando pierde él por ser home”. El día que terminan las sementeiras aparece la misma rivalidad. La lucha entre hombre o mujer, casados o solteros tiene por escenario la cocina generalmente y consiste en ver quién lleva a quién a la cuadra. “Este año -1964- fueron las mulleres más fuertes, los hombres parece que se atemorizaron. A la noite un home dixo: “ivenga, as mulleres a la corte!” E unas vamos a la corte por no querer brincar, e otras dicen: “ino, no imos!”. E van a buscarlas. Unas veces van los homes a la corte y otras las mulleres. Es vergüenza para el hombre si es él el que va a la corte. Los demás tocan las manos. Un home tiene que llevar a 4 mulleres, 4 mulleres a un home, todas a la vez. E si cadra los llevan iduas!” En otras aldeas cuando el hombre ha caído debajo de la mujer dicen: “está a pita encima do galo”, todos aplauden y él se queda avergonzado. “E antes había o estilo de botar a muller a cama en la loita. Inda vive hoxe una muller que no había home que la botase a cama, e se hacían apostas, e uno quedaba por cobarde”. En la sementeira del maíz la lucha consiste en pasar a la mujer por encima del arado y para pasar a algunas hace falta dos tres hombres”. Pero si hay más mujeres que hombres son las mujeres las que cogen a uno y lo pasan por encima del arado y “le dan co cu no chao” e a veces le quitan los

pantalones. Lo mismo se hace en la malla del centeno y más loitas tienen también lugar cuando recogen las patatas.

Si en estas loitas predominan numéricamente las mujeres como pasa hoy normalmente ¡“Dios nos libre lo que ellas hacen con nosotros”! dicen los hombres. “A mi en la malla - habla uno de 30 años - me sacaron entre tres mulleres los pantalones y me tuve que meter en el maíz espido”. “A éste - me contaron unas mujeres - le quitamos os pantalones porque era malo. El decía: “¡viva o pantalón!” E nosotras: “¡viva a saya!” E el “¡viva o pantalón!””. Le quitamos o pantalón lo tuvimos debajo e tuvo que decir viva a saya!”. En las esfolas de algunas áreas ha sido frecuente el quitar el pantalón a los hombres que perdían en la loita. He aquí una descripción: “A veces se desafiaban u decían: “pues ti non eres muller para mi”. Ella: “pues yo soy muller hasta para quitarte o pantalón”. Todos: “pues veña, veña, a ver si eres mullere”. Ella: “bueno, pues abrir la puerta de la corte que este hombre va a ir para la corte ahora mismo”. E teñen quedado moitas veces sin pantalón. Y le decían (al que había perdido): “ti a la corte, a la corte, que eres otro animal”. El hecho de que estas luchas entre reales y simbólicas coincidan con la sementera y recolección de cosechas me parece a su vez significativo y digno de un análisis ulterior; tampoco menciono las múltiples formas que esta oposición de sexos toma en los carnavales. Pero sí quiero subrayar para terminar los puntos claramente sexuales; los hombres son los agresores y sus manos van automáticamente a ciertas partes del cuerpo de la mujer. Más de una vez cuando estas loitas tienen lugar en los montes terminan en cópula si vence el muchacho. El médico y los padres de una chica embarazada le urgieron a que dijera quién había sido el muchacho y ella contestó excusándose: “loitamos e él mandou”. El que es físicamente más fuerte manda sobre el vencido, y la forma más radical de predominio sobre la mujer es el acto sexual. Estas luchas periódicas pueden servir por lo tanto para confirmar al hombre que a través de su fuerza puede ejercer dominio sobre la mujer. El que estas loitas se repitan periódicamente parece también sugerir que el hombre en realidad está tratando de encubrir un cierto sentimiento de inferioridad frente a la mujer. El es el que necesita probar su superioridad. Pero siguiendo esta misma línea de razonamiento se podría preguntar: ¿porqué la mujer ejerce su poder en la esfera ritual y simbólica? Una de las respuestas a esta pregunta podría ser que la mujer busca o posee así una compensación al predominio

público, legal, del hombre. Pero se trata de un predominio masculino endeble, como he indicado en otro lugar. En conjunto la mujer es la que manda, y no sólo en Galicia.

JEANINE FRIBOURG

Esquisse Biographique

Jeanine Fribourg est née à Alger en 1923, dans la famille Sarfati où les activités culturelles et intellectuelles se voient particulièrement valorisées. Les six enfants seront professeurs, chercheurs, médecins. Jeanine Fribourg, cadette des quatre filles, passe son enfance et son adolescence dans une Algérie qu'anime déjà le bouillonnement culturel et politique des diverses communautés, et où s'annonce alors la prochaine mise en question du système colonial. La jeune lycéenne se prépare à terminer sa scolarité lorsqu'elle devra faire l'expérience douloureuse du pétainisme, qui sévit en Afrique du Nord de 1940 à 1942. Mais ce temps de détresse offre aussi l'expérience de la résistance à l'oppression avec le contact immédiat de la catégorie du politique. Cet ensemble de facteurs va jouer un rôle certain dans l'éveil ultérieur de sa vocation d'ethnologue.

La guerre n'est pas terminée et Jeanine Sarfati épouse un officier de marine, Louis Fribourg, issu d'une vieille famille lorraine. Ce dernier combat à l'époque, dans les Forces Françaises Libres. Le couple aura quatre enfants, dont trois deviendront médecins.

Donc Jeanine Fribourg se partage très tôt entre les soins du ménage, les déménagements nombreux liés à la carrière de son époux et l'éducation

des enfants. Mais elle n'a jamais voulu renoncer à l'étude en se limitant au cercle des activités domestiques ou aux quelques distractions mondaines des autres femmes d'officiers. Ainsi elle choisit de poursuivre, parallèlement à ses tâches, des études supérieures puis, plus tard, des recherches. Après la fin de la guerre et la naissance du premier enfant, Jeanine Fribourg termine un Baccalauréat en Droit à l'Université de Dakar (1953). Le retour en Métropole et dans la région parisienne lui permettra d'obtenir la Licence d'Espagnol, à la Sorbonne, en 1962. Cette première orientation est suivie par la Licence de Sociologie, achevée en 1968, accompagnée de l'initiation à l'Ethnologie au C.F.R.E, en 1963, et, parallèlement, l'acquisition des méthodes de la linguistique descriptive auprès de A. Martinet et de ses élèves, comme la regrettée Denise François-Geiger, dans ce qui allait devenir l'U.E.R de Linguistique Générale et Appliquée de Paris V. On retiendra de cette période, le caractère double de la formation acquise en Sociologie-Ethnologie aussi bien qu'en Linguistique moderne, et l'influence de Roger Bastide qui a encouragé Jeanine Fribourg à s'intéresser à l'ethnologie du domaine ibérique.

Après des recherches de terrain réalisées en Aragon, dans un milieu urbain, Jeanine Fribourg achèvera, sous la direction de R. Bastide, une thèse de Doctorat de troisième cycle intitulée: "Le cycle des Fêtes à Saragosse". On sait que l'essentiel de ce travail d'ethnologie urbaine sera publié dans le livre "Fêtes à Saragosse" (voir bibliographie).

Depuis 1969, Jeanine Fribourg assurait des enseignements à l'U.E.R de Linguistique Générale et Appliquée, dénommée ensuite "Science du Langage"; elle y créa le certificat d'Ethnolinguistique. Elle enseignait également à l'U.E.R des Sciences Sociales. Chargée de Cours, Assistante (1976) en Linguistique, puis Maître-Assistante à l'U.E.R voisine des Sciences Sociales et, enfin, Maître-Assistante (1ère classe) jusqu'en 1989. Dans ce cadre, J. Fribourg enseignera donc des matières fondamentales, telles l'ethnolinguistique déjà citée, l'ethnologie de l'Europe, ou encore l'anthropologie urbaine (voir Introduction par J. Gutwirth). Mais elle se consacre également aux outils propres à la recherche sur le terrain avec le cours intensif d'initiation à la linguistique, assuré des années durant pour les étudiants des deux U.E.R précitées, sans oublier bien sûr le stage de terrain organisé en compagnie de Ph. Laburthe-Tolra, dans le pays de Redon.

Après l'achèvement de l'étude consacrée à la ville de Saragosse, J.

JEANINE FRIBOURG

Esquisse Biographique

Jeanine Fribourg est née à Alger en 1923, dans la famille Sarfati où les activités culturelles et intellectuelles se voient particulièrement valorisées. Les six enfants seront professeurs, chercheurs, médecins. Jeanine Fribourg, cadette des quatre filles, passe son enfance et son adolescence dans une Algérie qu'anime déjà le bouillonnement culturel et politique des diverses communautés, et où s'annonce alors la prochaine mise en question du système colonial. La jeune lycéenne se prépare à terminer sa scolarité lorsqu'elle devra faire l'expérience douloureuse du pétainisme, qui sévit en Afrique du Nord de 1940 à 1942. Mais ce temps de détresse offre aussi l'expérience de la résistance à l'oppression avec le contact immédiat de la catégorie du politique. Cet ensemble de facteurs va jouer un rôle certain dans l'éveil ultérieur de sa vocation d'ethnologue.

La guerre n'est pas terminée et Jeanine Sarfati épouse un officier de marine, Louis Fribourg, issu d'une vieille famille lorraine. Ce dernier combat à l'époque, dans les Forces Françaises Libres. Le couple aura quatre enfants, dont trois deviendront médecins.

Donc Jeanine Fribourg se partage très tôt entre les soins du ménage, les déménagements nombreux liés à la carrière de son époux et l'éducation

des enfants. Mais elle n'a jamais voulu renoncer à l'étude en se limitant au cercle des activités domestiques ou aux quelques distractions mondaines des autres femmes d'officiers. Ainsi elle choisit de poursuivre, parallèlement à ses tâches, des études supérieures puis, plus tard, des recherches. Après la fin de la guerre et la naissance du premier enfant, Jeanine Fribourg termine un Baccalauréat en Droit à l'Université de Dakar (1953). Le retour en Métropole et dans la région parisienne lui permettra d'obtenir la Licence d'Espagnol, à la Sorbonne, en 1962. Cette première orientation est suivie par la Licence de Sociologie, achevée en 1968, accompagnée de l'initiation à l'Ethnologie au C.F.R.E, en 1963, et, parallèlement, l'acquisition des méthodes de la linguistique descriptive auprès de A. Martinet et de ses élèves, comme la regrettée Denise François-Geiger, dans ce qui allait devenir l'U.E.R de Linguistique Générale et Appliquée de Paris V. On retiendra de cette période, le caractère double de la formation acquise en Sociologie-Ethnologie aussi bien qu'en Linguistique moderne, et l'influence de Roger Bastide qui a encouragé Jeanine Fribourg à s'intéresser à l'ethnologie du domaine ibérique.

Après des recherches de terrain réalisées en Aragon, dans un milieu urbain, Jeanine Fribourg achèvera, sous la direction de R. Bastide, une thèse de Doctorat de troisième cycle intitulée: "Le cycle des Fêtes à Saragosse". On sait que l'essentiel de ce travail d'ethnologie urbaine sera publié dans le livre "Fêtes à Saragosse" (voir bibliographie).

Depuis 1969, Jeanine Fribourg assurait des enseignements à l'U.E.R de Linguistique Générale et Appliquée, dénommée ensuite "Science du Langage"; elle y créa le certificat d'Ethnolinguistique. Elle enseignait également à l'U.E.R des Sciences Sociales. Chargée de Cours, Assistante (1976) en Linguistique, puis Maître-Assistante à l'U.E.R voisine des Sciences Sociales et, enfin, Maître-Assistante (1ère classe) jusqu'en 1989. Dans ce cadre, J. Fribourg enseignera donc des matières fondamentales, telles l'ethnolinguistique déjà citée, l'ethnologie de l'Europe, ou encore l'anthropologie urbaine (voir Introduction par J. Gutwirth). Mais elle se consacre également aux outils propres à la recherche sur le terrain avec le cours intensif d'initiation à la linguistique, assuré des années durant pour les étudiants des deux U.E.R précitées, sans oublier bien sûr le stage de terrain organisé en compagnie de Ph. Laburthe-Tolra, dans le pays de Redon.

Après l'achèvement de l'étude consacrée à la ville de Saragosse, J.

Fribourg va se pencher sur le milieu rural ou semi-rural de la région des Moneros, en Aragon central. En attendant de se concrétiser dans une thèse d'Etat, cette étude de longue haleine alimentera la participation de l'enseignante aux nombreuses activités de recherche auxquelles elle participe. Dans l'ensemble que nous évoquons ici, on ne peut manquer de rappeler le soutien accordé, dès le début, à l'initiative de F. Alvarez-Pereyre de créer une équipe d'ethnolinguistique vouée au domaine européen. L'entreprise commença à l'été de 1975. Lorsque le C.N.R.S créa le Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale, en hiver 1976, le groupe allait en constituer le département Eurasie. Depuis lors, J. Fribourg n'a cessé de participer aux activités du Laboratoire, avec les autres membres fondateurs réunis dans la section Europe, avec le dynamisme et le dévouement qui la caractérisent.

Enfin, à la fin du mois de Janvier 1994, Jeanine Fribourg soutenait avec succès devant l'Université René Descartes, une thèse de Doctorat d'Etat préparée sous la direction de G. Galame-Griaule et intitulée "Fêtes et Tradition Orale en Aragon". Elle a commencé par là une nouvelle étape de son parcours personnel et scientifique et les vœux affectueux de tous les contributeurs l'accompagnent.

PUBLICATIONS

Livre:

1980a "Fêtes à Saragosse" Paris Institut d'Ethnologie 282 p.

Articles:

Ethnologie:

1970 "Réflexions sur l'application des méthodes ethnologiques dans l'étude des sociétés modernes" in: vol. *Hommage au Vice-Recteur de l'Université de Saragosse*.
Un. de Zaragoza 1014 p. pp. 421-435

- 1976a "Les peñas sanfermineras"
in *"L'Autre et l'Ailleurs"*
vol. en hommage au Pr. R. Bastide
Paris Berger-Levrault 512 p; pp. 284-300
- 1976b "L'utilisation de l'espace dans un village de Castille (Pereruela)" (en coll. avec M. de Fontanés)
in *"Pratique et représentations de l'espace dans les communautés européennes"*.
Paris CNRS 155 p; pp. 125-137
- 1976c Compte-rendu du livre "Le sacré sauvage" de R. Bastide
in *"Journal des Africanistes"* 461-2
- 1979a Rapports entre morts et vivants en Espagne (dans des villages du N-E: Aragon, Navarre, Catalogne)
in *"La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes"*
Etudes corses n° 12-13 Ajaccio 407 p; pp. 343-360
- 1979b "Une conception espagnole du monde des morts"
in *"Les Hommes et la Mort"*.
Paris Le Sycomore/Objects et Monde 332 p; pp. 34-44
et *"Publications de l'Université d'Aix-en-Provence"* 1980
- 1979c rubriques dans le catalogue de l'exposition sur "Les Rites de la Mort"
Musée de l'Homme" Paris
- 1980b "Les derniers potiers de Torredembarra"
in *"Objets et Mondes"* tome 20 fasc. 2 été pp. 61-70
- 1980c "Fêtes en Espagne"
in *"Fêtes du monde: Europe"*
Paris Ed. du Moniteur 220 p; pp. 153-174
- 1981a "Charivari dans les Sanfermines de Pampelune"
in *"Charivari"*, Actes de la Table ronde organisée par l'E.H.E.S.S. et le CNRS Paris EHESS/Mouton, 446 p; pp. 375-376.

- 1981b "Usages de la cape en Espagne"
in *"Vêtement et Société"* Actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Paris Ed. Soc. Amis du Musée de l'Homme 370 p; pp. 241-256.
- 1981c "Imaginaire social et littérature populaire"
in *Tome II des Actes du colloque de Strasbourg "Les Sociologies"*
In Revue "Recherches sociologiques" N° 1-2 pp. 85-91.
- 1984a "Le costume des "danzantes"
Colloque "Vers une anthropologie du vêtement", Musée de l'Homme, Paris 9-11 mars 1983
in *"Vêtement et société"* N° spécial de la Revue "L'Ethnographie", pp. 191-203
- 1985a "La fête patronale en Espagne : substitué du Carnaval?"
in *"Le Carnaval, la fête et la communication"* Nice, Ed. Serre/UNESCO 550 p; pp.41-55
- 1987d "Dynamique des modèles socio-culturels urbains"
in *"Chemins de la ville Enquêtes ethnologiques"* ouvrage collectif sous la direction de J. Gutwirth et C. Pétonnet, Paris Editions du C.T.H.S. 272 p; pp. 155-170
- 1990b "Commensalité festive en Espagne"
in *"Eurasie" N° 1* L'Harmattan 166 p; pp. 78-93
- 1990d "Le dance"
in *"Etudes et documents balkaniques et méditerranéens"* Laboratoire d'Anthropologie sociale, Paris N° 15 pp. 37-49
- 1991a "Les rues de la ville : scènes religieuses"
in *"Archives de Sciences sociales des religions" n° spécial "Anthropologie urbaine religieuse" n° 73* Editions du CNRS 158 p; pp. 51-62

- 1993a "Le pèlerinage : fête privée du village"
(communication au Colloque national de la SEF sur "Ethnologie des faits religieux en Europe" à Strasbourg les 24-26 novembre 1988)
in "*Ethnologie des faits religieux en Europe*" Paris Ed. du C.T.H.S. 540 p; pp. 65-78
- 1993b "Boire ensemble en Espagne"
in "*Ferveurs contemporaines*" "*Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*" Paris L'Harmattan 1993 347 p; pp. 215-225

A paraître :

- "*Les danzantes en Aragon*"
(communication au colloque de Nice-Valbonne de mars 1990)
- *Actualité de la pensée de R. Bastide*
(Communication au colloque R. Bastide du 7 au 14 septembre 1992)
- "*Tradition et modernité dans les fêtes en Aragon*"
(communication au colloque "De la tradition à la post-modernité"
Nice-Valbonne 5-9 février 1992)

Linguistique et ethnolinguistique :

- 1976d "Litanie et expressivité"
in "*Journal de Psychologie*" N° 3-4 pp. 367-378
- 1978 "Vers l'ethnolinguistique"
in "*La linguistique*" vol. 14, fasc. 2, pp. 103-116 et "*Language & Language Behaviour Abstracts*" vol. 14.4

- 1979d "Conception espagnole de l'espace séparant le monde des vivants du monde des morts à travers la littérature populaire"
in *"Aspects de l'espace en Europe"* Paris SELAF 216 p; pp. 143-155
- 1980d "Aspects de la littérature orale en Aragon"
in *"Critiques"* Tome XXXVI N° 394 pp. 313-324
- 1980e "Les piropos"
in *"Cahiers de littératures orale"* N° 7 pp. 15-52
- 1981d "Deux ethnolinguistiques ?"
in *"Ethnolinguistique : contributions théoriques et méthodologiques"*
Actes de la réunion internationale "Théorie en ethnolinguistique"
CNRS Ivry 1979, Paris SELAF 309 p; pp. 19-33
- 1983 "Vie et rôle de la chanson traditionnelle dans la région de Redon"
in *"Actes du colloque "Langue et littératures orales dans l'Ouest de la France"* Angers mai 1982 Angers Presses de l'Université 468 p; pp. 189-212
- 1984b "Conter hier, conter aujourd'hui dans le pays de Redon"
communication faite au colloque sur "Le conte" organisé par la Maison des Cultures du Monde à Terrasson (Dordogne) les 14-15 janvier 1983
in *"Conteurs du monde"* Paris, Maison des cultures du Monde pp. 11-33
- 1985b "Littérature orale, image de la société?"
Colloque de l'AFA "Pratique de l'Anthropologie" Sèvres 19-21 novembre 1981
in *"Linguistique, ethnologie, ethnologie, ethnolinguistique"* Paris SELAF 251 p; pp. 65-81.
- 1986 "Comment l'homme espagnol parle de la femme..."
in *"Côté femmes"* Paris L'Harmattan 232 p; pp. 31-49

- 1987a "La literatura oral, ¿imágen de la sociedad?"
in *"Temas de antropología aragonesa"* n° 13 Huesca pp. 101-117
- 1987b "La littérature orale comme marqueur d'identité en Aragon"
in *"Kalevala et Traditions orales du monde"* Paris Editions du CNRS
593 p; pp. 385-397
- 1987c "Mon expérience de terrain en Espagne"
Propos recueillis par Suzanne LALLEMAND
in *"L'ethnologue et son terrain" Tome I Les "Aînés"* Bulletin n° 29-30 de
l'Association française des Anthropologues pp. 67-77
- 1989a "Réflexions sur la transmission de la littérature orale en Ille et Vilaine
in Actes du Colloque organisé par le Centre de Recherche Bretonne
et Celtique à Riec-sur-Belon du 27 au 29 octobre 1988
in *"Du Folklore à l'ethnologie en Bretagne"* Braspart Editions Beltan
320 p; pp. 131-137
- 1989b Fêtes et identité"
in *"Questions d'identité"* F. de Sivers éd. Paris éd. Peeters/Selaf 189 p;
pp. 113-132
- 1989c "Il s'agit d'une plaisanterie bien que ce soit la pure vérité"
in *"Graines de parole"* Ecrits pour Geneviève Calame-Griaule, Paris,
Editions du CNRS, pp. 53-63.
- 1990a "D'un texte..... à l'autre"
(communication faite au colloque "Problème de la Variabilité dans la
littérature orale" Paris 23-26 mars 1987)
in *D'un conte... à l'autre* "La variabilité dans la littérature orale" Paris
Editions du CNRS pp. 117-131

- 1990c "Autour de la "cierta"
in *CLO n° 27* Paris pp. 163-173
- 1991b "A la Cour du palais, variations sur La Flamande"
in *"Poesies chantées de tradition orale en Flandre et en Bretagne"* Paris
Honoré Champion 1991 340 p; pp. 160-186
- 1992 "Vie et rôle de la chanson traditionnelle dans la région de Redon"
in *"Conter et chanter en pays de Redon"* Paris L'Harmattan 1992 159 p;
pp. 19-44
- 1993 "L'homme espagnol, ce "macho"
in *C.L.O. n° 34 "Le pouvoir de la femme"* pp.. 223-237

A Paraître :

"Jurons espagnols"

(communication à la journée d'études de la SEF du 5 juin 1989 à Paris
sur "Conduites blasphématoires")

"Signes identitaires festifs en Aragon"

(communication au colloque de Montpellier 21-22-23 novembre 1992).

"Literatura oral y Antropología"

(communication au colloque de Saragose des 10 et 11 février 1993)

"Symboles festifs en Espagne"

(communication aux journées de la SEF des 25 et 26 février 1993)

"Approche interdisciplinaire des formes chantées"

(communication au colloque de Barcelone du 10-15 septembre 1993)

RESUMOS DOS ARTIGOS / RESUMES DES ARTICLES

Viviane ALLETON, Pourquoi les chinois changent-ils de noms personnels

Les changements de nom personnel sont fréquents dans de nombreuses sociétés. On a analysé, dans le cas chinois, les motifs invoqués pour expliquer cette démarche. Trois rubriques ont été retenues: 1) le refus de l'homonymie; 2) le désir de l'individu de porter un nom en harmonie avec l'image qu'il a de lui-même et de son environnement; 3) l'idée que le choix du nom peut influencer sur le destin. Les particularités du nom chinois tiennent pour l'essentiel aux représentations que se font les Chinois de leur langue et de leur écriture.

Viviane ALLETON, Pourquoi les chinois changent-ils de noms personnels

As mudanças de nome próprio são frequentes em numerosas sociedades. No caso chinês, foram analisados os motivos invocados para explicar este facto. Três rubricas são consideradas: 1) a recusa da homonímia; 2) o desejo do indivíduo usar um nome em harmonia com a imagem que tem de si próprio e do seu meio; 3) a ideia que a escolha do nome pode influenciar o destino. As particularidades do nome chinês estão essencialmente ligadas às representações que os chineses têm da sua língua e da sua escrita.

Yves DELAPORTE, Qu'est-ce qu'un fitmat? Compétence et production synthématique dans la terminologie lapone du renne

Dans le pastoralisme lapon, le terme élogieux de *fitmat* désigne les éleveurs les plus compétents dans l'identification des milliers de rennes que comprennent les troupeaux. S'assurer la coopération d'un *fitmat*, quand on ne l'est pas soi-même, constitue un atout précieux; avoir un *fitmat* comme adversaire, dans le cadre des conflits liés aux vols de bétail, est redoutable. Le point de vue ethnolinguistique permet de donner un contenu précis à la compétence d'un *fitmat*: méritent ce qualificatif ceux qui, pour nommer des rennes atypiques, savent décomposer les signifiés des termes de base en leurs différents traits sémantiques pour les recomposer autrement, et produire ainsi des synthèmes.

Yves DELAPORTE, Qu'est-ce qu'un fitmat? Compétence et production synthématique dans la terminologie lapone du renne

Na pastorícia lapónica, o termo elogioso *fitmat* designa os criadores de renas mais competentes na identificação dos milhares de animais que compõem os rebanhos. Assegurar-se da cooperação de um *fitmat*, quando não se o é pessoalmente, constitui um trunfo precioso; ter um *fitmat* como adversário, no âmbito de conflitos ligados ao roubo de gado, é perigoso. O ponto de vista etnolinguístico permite dar um conteúdo preciso à competência de um *fitmat*: merecem este qualificativo os que, para nomear renas atípicas, sabem decompor os significados de base nos seus diferentes traços semânticos para os recompor de forma diferente e produzir assim sintemas.

Tatiana GUELIN, Pour une Anthropologie des gènes "subjectives" aux bruits

Après avoir montré le caractère inadapté des recherches habituelles sur les gènes "subjectives" aux bruits en milieu d'habitat - recherches traditionnelles, d'ordre psycho-acoustique et psycho-social expérimental ou recherches étroitement sociologiques -, l'auteur cherche à démontrer l'intérêt

d'une approche inspirée des perspectives et des méthodes de l'anthropologie, par rapport à l'étude de ce type de gênes ; c'est à dire par rapport à l'étude des réactions d'intolérance aux bruits telles qu'elles sont consciemment vécues et exprimées -et qui sont caractérisées par leur extrême variabilité interindividuelle.

Sont remis, notamment, en question le caractère atomiste ou réductionniste - et étroitement unidisciplinaire - des recherches behavioristes ou sociologisantes. Les gênes "subjectives" en milieu d'habitat sont appréhendés comme des "Faits totaux", à la fois sociaux et psychologiques. Cette démonstration s'appuie sur l'analyse des représentations et des attitudes aux bruits, à partir d'une étude de cas de deux "sites" exposés aux bruits industriels et aux bruits de circulation en milieu d'habitat. Elle fait appel à la méthode des opérations commutatives de l'anthropologie structurale, elles-mêmes inspirées de la linguistique.

Tatiana GUELIN, Pour une Anthropologie des gênes "subjectives" aux bruits

Após ter mostrado o carácter das investigações habituais sobre os incómodos "subjectivos" provocados pelos ruídos em locais de habitação - investigações tradicionais, de ordem psico-acústica e psico-social experimental ou investigações propriamente sociológicas -, o autor procura demonstrar a importância de uma abordagem inspirada nas perspectivas e nos métodos da antropologia, em relação ao estudo deste tipo de incómodos; quer dizer em relação ao estudo das reacções de intolerância conscientemente vividas e expressas perante os ruídos - e que são caracterizadas pela sua extrema variabilidade inter-individual.

São postos, designadamente, em questão o carácter atomista ou redutor - e estreitamente unidisciplinar - das investigações behavioristas ou sociologistas. Os incómodos "subjectivos" em locais de habitação são apreendidos como "Factos totais", simultaneamente sociais e psicológicos. Esta demonstração apoia-se na análise das representações e das atitudes perante os ruídos, a partir de um estudo de caso de dois "sítios" habitacionais expostos aos ruídos industriais e de circulação. A apresentação utiliza o

método das operações comutativas da antropologia estrutural, por sua vez inspiradas da linguística.

Micheline LEBARBIER, Croyances populaires et vampirisme, exemples roumains

La croyance dans les vampires qui est encore vivace en Roumanie remonte à des temps reculés. Elle se distingue du personnage de Vlad Țepeș qui pourtant inspira le roman de Bram Stoker. Le présent article, puisant ses références dans les documents ethnographiques roumains et une récente enquête dans un village du nord de la Roumanie, passe en revue les différents aspects de ces êtres maléfiques qui sont intégrés à la représentation du monde des villageois.

Du vampire vivant plus ou moins assimilé au sorcier - à la sorcière plutôt -, à celui qui se lève de sa tombe pour voler l'âme des vivants, en passant par l'enfant mort non baptisé et aux diverses transformations animales, sont examinés la nomenclature, les méfaits, les protections mis en place à l'égard de ces entités.

Micheline LEBARBIER, Croyances populaires et vampirisme, exemples roumains

A crença em vampiros, ainda muito viva na Roménia, remonta a tempos antigos. Esta distingue-se do personagem de Vlad Țepeș que inspirou o romance de Bram Stoker. O presente artigo, que procura as suas referências em documentos etnográficos romenos e num recente inquérito feito numa aldeia do Norte da Roménia, passa em revista os diferentes aspectos destes seres maléficos que se encontram integrados na representação do mundo aldeão.

Do vampiro vivo, mais ou menos assimilado a um feiticeiro - sobretudo a uma feiticeira -, ao que se levanta da sua sepultura para roubar a alma dos vivos, passando pela criança morta, não baptizada, até às diversas transformações animais, são ainda examinadas a nomenclatura, os malefícios e as protecções posicionadas face a estas entidades.

Mauel MANDIANES, La violencia en el norte de España: el caso de Galicia

L'auteur montre que chacune des trois régions autonomes du Nord de l'Espagne possède son organisation de résistance armée: "guerrilleros du peuple galicien" en Galice, ETA en Pays Basque et "Terre Libre" en Catalogne. Ces mouvements luttent pour l'indépendance de chacune des nations concernées.

Dans ce cas, la "nation" n'est pas autre chose que l'extension sémantique de la *casa* en Galice, du *caserio* au Pays Basque et de la *masia* inscrite dans un espace déterminé.

Manuel MANDIANES, La violencia en el norte de España: el caso de Galicia

O autor mostra que cada uma das três regiões autónomas do Norte de Espanha possui a sua organização de resistência armada: os "guerrilheiros do povo galego" na Galiza, a ETA na região Basca e "Terra Livre" na Catalunha. Estes movimentos lutam pela independência das nações com que se identificam.

Neste caso, a "nação" não é mais que a extensão semântica da *casa* galega, do *caserio* basco e da *masia* inscrita num determinado espaço.

Haïm Vidal SEPHIHA, Le judéo-espagnol du Moyen-Orient - Diachronie et couches linguistiques

Partant des variétés d'espagnols emportées par les Juifs expulsés d'Espagne en 1492. L'auteur montre combien cette langue archaïque à dominante castillane sera marquée par les différents moments de l'histoire de ces Juifs hispanophones, depuis leur coexistence avec les Musulmans et les Chrétiens dans la Péninsule Ibérique, puis leur installation dans l'Empire Ottoman en formation, et ce, jusqu'à nos jours.

Ils y maintiendront leur langue, véritable musée vivant de l'espagnol du XV^{ème} siècle et commune aux tenants de l'Espagne des trois religions, langue qui pour des raisons socio-ethnolinguistiques engendrera vers 1620 le *judéo-espagnol vernaculaire* ou *djudezmo*, leur identificateur.

Cette langue qui contient encore quelques arabismes de l'Espagne musulmane empruntera massivement au turc et au français au XIX^e siècle, moins au grec, à l'italien et à l'hébreu.

Sont étudiés les mécanismes d'intégration des différents emprunts parmi lesquels se trouvent également des **ladinismes** (hébraïsmes par ladino interposé) puisés dans les traductions littérales de l'hébreu en espagnol médiéval (**judéo-espagnol calque** ou **ladino**).

Avec les écoles de l'Alliance Israélite Universelle (fondée à Paris en 1860), le judéo-espagnol sera pris d'une gallomanie galopante telle qu'en naîtra un nouvel état de langue que l'auteur **judéo-fragnol**.

Ainsi ont été parcourus plusieurs siècles marqués de contacts pluriethniques et plurilinguistiques engendrés d'échanges pluriculturels.

Haïm Vidal SEPHIHA, Le judéo-espagnol du Moyen-Orient - Diachronie et couches linguistiques

Partindo das variedades de línguas espanholas levadas pelos judeus expulsos de Espanha em 1942, o autor mostra como esta língua, de dominante castelhana, será marcada pelos diferentes momentos da história dos judeus hispanófonos. Tal até aos nossos dias, desde a sua coexistência com os muçulmanos e cristãos na Península Ibérica e a sua instalação no Império Otomano em vias de formação.

Estes judeus conservarão a sua língua, verdadeiro museu vivo do espanhol do século XV, comum às Espanhas das três religiões, e que por razões sócio-linguísticas dará origem, por volta de 1620, ao *judaico-espanhol vernacular* ou *djudezmo* seu identificador.

Esta língua, que contém ainda alguns arabismos da presença muçulmana em Espanha, será bastante marcada pelo turco e o francês do século XIX e menos pelo grego, italiano e hebreu.

São ainda estudados os mecanismos de integração das diferentes influências entre as quais se contam também os *ladinismos* (hebraísmos por intermédio do ladinismo) extraídos das traduções literais do hebreu para o espanhol medieval (*judaico-espanhol decalcado* ou *ladino*).

Com as Escolas da Aliança Israelita Universal (fundada em Paris em

1860), o judaico-espanhol será tomado de mania pelo francês, ao ponto dar origem a uma nova forma de língua a que o autor chama *judéo-fragnol*.

Assim, foram percorridos vários séculos marcados por contactos pluri-étnicos e pluri-linguísticos nascidos de trocas pluriculturais.

Geneviève CALAME-GRIAULE, *L'Adroit voleur et ses métamorphoses africaines*

Le conte de l'Adroit Voleur (Aa.Th. 950) est connu pour sa large diffusion. Plusieurs versions très proches du "modèle" d'Hérodote en avaient été signalées en Afrique de l'Est. Cet article verse au dossier de l'expansion africaine de ce type une version dogon recueillie en 1969 et dont la structure narrative reproduit les épisodes-clef bien reconnaissables. Mais l'originalité de ce conte est la possession par les voleurs d'un talisman de sorcellerie hérité de leur père et qui va agir à leur place, mettant en échec non seulement le chef mais son conseiller, un marabout musulman, ce qui met en évidence la résistance de la culture dogon traditionnelle à l'islam. En dehors de cette dimension particulière, le conte dogon rejoint le sens général des contes de voleurs: la contestation sociale et le rétablissement d'une justice plus égalitaire. C'est ce qui explique le succès de ces contes et justifie que le voleur ne soit pas puni et accède même au pouvoir à son tour.

Geneviève CALAME-GRIAULE, *L'Adroit voleur et ses métamorphoses africaines*

O conto do *Adroit Voleur* (Aa.Th. 950) é bastante conhecido. Várias versões muito próximas do "modelo" de Heródoto foram assinaladas em África de Leste. Este artigo lança para o dossier da expansão deste género de conto em África, uma versão dogon recolhida em 1969 e cuja estrutura narrativa reproduz os episódios-chave bem conhecidos. Mas a originalidade deste conto é a posse pelos ladrões de um talismã de feitiçaria herdado do pai destes e que vai agir no lugar deles pondo em xeque não só o chefe mas também o seu conselheiro, um marabu muçulmano, evidenciando assim a resistência da cultura tradicional dogon ao islão. Para além desta dimensão particular, o conto dogon vai ao encontro do sentido geral dos contos sobre ladrões: a contestação social e o restabelecimento de uma justiça mais iguali-

tária. É o que explica o sucesso destes contos e justifica o facto de o ladrão não ser punido e aceder, por sua vez, ao poder.

Veronika GÖRÖG-KARADY, Mythes fondateurs: l'origine de l'inégalité (Afrique Noire, Amérique du Nord)

Cette étude comparative de deux corpus de récits génériques (Afrique, Etats-Unis) porte sur l'origine des différences physiques et des inégalités socio-culturelles entre Noirs et Blancs. L'analyse met en valeur les marques structurelles communes relevant de la logique idéologique particulière mise en oeuvre dans ce genre.

Veronika GÖRÖG-KARADY, Mythes fondateurs: l'origine de l'inégalité (Afrique Noire, Amérique du Nord)

Este estudo comparativo de dois *corpus* de récits genéricos (Africa, Estados Unidos) debruça-se sobre a origem das diferenças físicas e desigualdades sócio-culturais entre Negros e Brancos. A análise evidencia as marcas estruturais comuns próprias da lógica ideológica particular em jogo.

Catherine PARIS, Iapché, trois texte en dialecte abzakh (Tcherkesse occidental)

Les trois "ethnotextes" présentés décrivent des faits et des coutumes qui régissaient la vie des tcherkesses sur le plateau du Golan avant la guerre des six jours, mais qui remontent bien plus dans l'histoire et apparaissent aujourd'hui comme des traces ténues des pratiques chamaniques de jadis.

Catherine PARIS, Iapché, trois texte en dialecte abzakh (Tcherkesse occidental)

Os três "etno-textos" apresentados descrevem factos e usos que regiam a vida dos tcherkassos no planalto do Golão antes da *guerra dos seis dias*,

mas que historicamente são muito anteriores e aparecem hoje como vestígios ténues de antigas práticas chamânicas.

Ana Maria RIVAS-RIVAS, Tiempo de canción, tiempo de creación, la representación de la identidad

Selon l'auteur, dans la région de Cantabria, au Nord de l'Espagne, il n'y a pas de division sexuelle du travail à l'intérieur du groupe domestique: homme et femme participent de forme identique aux travaux des champs et de l'élevage bovin. La production de lait et l'élevage bovin exige l'effort de tous les membres de la famille indistinctement. Leur condition féminine et masculine disparaît sous la condition de producteurs; leurs intérêts individuels sont subordonnés aux intérêts du groupe, c'est-à-dire, de la famille et du patrimoine domestique. Ainsi, les attributs masculins et féminins sont oubliés pendant le temps ordinaire, quand la famille s'occupe des travaux des champs et des vaches. Cependant, quand le temps de la fête arrive ce qui était caché devient visible: la différenciation et la rivalité entre les sexes se manifeste alors nettement.

Ana Maria RIVAS-RIVAS, Tiempo de canción, tiempo de creación, la representación de la identidad

Segundo o autor, na região cantábrica, no Norte de Espanha, não existe divisão sexual do trabalho no interior do grupo doméstico: homem e mulher participam de forma idêntica nos trabalhos dos campos e no tratamento do gado. A produção de leite e criação de gado bovino exigem os esforços de todos os membros da família indistintamente. A condição feminina ou masculina desaparece na qualidade de produtores agrícolas; os seus interesses individuais são subordinados aos interesses do grupo, quer dizer da família e do seu património. Assim, os atributos masculinos e femininos são esquecidos durante o tempo ordinário, quando a família se ocupa dos trabalhos dos campos e das vacas. No entanto, quando o tempo da festa chega o que se encontrava latente torna-se visível: a diferenciação e rivalidade entre os sexos manifesta-se então nitidamente.

Marie-Christine VAROL, Des conceptions et des langues lorsqu'on parle de religion: le cas des judéo-espagnols d'Istanbul

En raison du multilinguïsme de la communauté juive d'Istanbul (judéo-espagnol, turc, français) une même notion peut être exprimée par une multitude de termes apparemment synonymes. En étudiant la notion de "piété", on démontrera que le choix possible entre des termes de souche espagnole, des emprunts à l'hébreu, au turc, au français, ou des alternances en turc ou en français, permet au locuteur de judéo-espagnol d'exprimer différents points de vue, d'adopter des attitudes nuancées.

Marie-Christine VAROL, Des conceptions et des langues lorsqu'on parle de religion: le cas des judéo-espagnols d'Istanbul

Devido ao multilinguismo da comunidade judaica de Istambul (judai-co-espanhol, turco, francês), uma mesma noção pode ser expressa através de múltiplos termos aparentemente sinónimos. Ao estudar-se a noção de "pie-dade", é demonstrado que a escolha possível entre termos de raiz espanhola, de empréstimos feitos ao hebreu, ao turco, ao francês ou alternando entre o turco e o francês, permite ao locutor de judeo-espanhol expressar diferentes pontos de vista e de adoptar atitudes matizadas.

Frank ALVAREZ-PEREYRE, Figures de la relation interdisciplinaire

Dans le champ des sciences humaines et sociales, les interactions entre disciplines sont fréquentes. Comment ont-elles été explicitement pensées? Au delà des critères explicites retenus par différents auteurs, au titre d'une typologie plus ou moins systématique des interactions, la relation interdisciplinaire s'appuie sur des collaborations, des transferts et des emprunts; mais elle est également tributaire de blocages ou de difficultés. Dans tous les cas, c'est au moins l'histoire des disciplines, des aspects institutionnels, la consistance des concepts, leur visibilité ou encore les conditions d'évaluation a posteriori qui entrent en ligne de compte pour expliquer ou fonder ces types de relation. De façon tout à fait centrale enfin, la relation entre disciplines met

en jeu des modèles relatifs à la notion de totalité, de globalité: que ce soit au titre des objets ou de la démarche intellectuelle elle-même.

Frank ALVAREZ-PEREYRE, Figures de la relation interdisciplinaire

No campo das ciências humanas e sociais, as interações entre disciplinas são frequentes. Mas como foram elas explicitamente pensadas? Para além dos critérios explícitos retidos pelos diferentes autores, em função de uma tipologia mais ou menos sistemática das interações, a relação interdisciplinar apoia-se em colaborações, transferências e empréstimos; mas ela é também tributária de bloqueios ou dificuldades. Em todos os casos, é a história das disciplinas, os aspectos institucionais, a consistência dos conceitos, a sua visibilidade ou ainda as condições de avaliação *à posteriori* que, no mínimo, é tomado em consideração para explicar ou fundamentar estes tipos de relações. De forma completamente central enfim, a relação entre disciplinas coloca em jogo modelos relacionados com a noção de totalidade, globalidade - quer seja em função dos objectos ou da própria abordagem intelectual.

Georgette CHOUKROUN, La complainte du /tritel/

La page de littérature orale "la complainte du tritel" qui est, ici, diffusée pour la première fois, analysée syntaxiquement et traduite, est l'occasion de présenter un exemple de fiche lexicographique du dictionnaire ethno-linguistique judéo-arabe/français, en cours d'élaboration, sur le mot "tritel".

Le traitement de ce mot illustre la démarche d'enquête, qui consiste dans un va et vient entre les données de la langue et les données socioculturelles, et démontre, à travers ses différentes valeurs contextuelles, comment cette création lexicale, datée par l'événement historique qu'elle désigne, passe de son état de figement langagier à des extensions du sens.

Georgette CHOUKROUN, La complainte du /tritel/

A página de literatura oral “a lamentação do tritel” que aqui é pela primeira vez difundida, analisada sintacticamente e traduzida, é motivo para apresentar um exemplo de ficha lexicográfica do dicionário etno-linguístico judaico-árabe/francês, actualmente em elaboração, a propósito da palavra “tritel”.

O tratamento desta palavra ilustra a abordagem do inquérito que consiste num vai e vem entre dados da língua e dados sócio-culturais, e demonstra, através das seus diferentes valores contextuais, como esta criação lexical, datada pelo acontecimento histórico que ela designa, passa do seu estado de fixamento linguageiro a extensões do sentido.

Frédéric FRANÇOIS, Peut-on compter les sémiotiques?

L'article propose différentes perspectives visant à cerner la diversité des sémiotiques ou modes de signification du langage.

L'auteur tente de justifier une réponse négative à la question posée dans le titre.

Mots-clés: langage, langue, sémiotique.

Frédéric FRANÇOIS, Peut-on compter les sémiotiques?

O artigo propõe diferentes perspectivas com o objectivo de perceber a diversidade das semióticas ou modos de significação da linguagem.

O autor tenta justificar uma resposta negativa à questão colocada no título do artigo.

Palavras-chave: linguagem, língua, semiótica.

Jacques GUTWIRTH, Réflexions sur la culture juive et son “modèle”, le hassidisme

La persistance bi-millénaire de cultures juives différentielles ne peut s'expliquer par un seul facteur-économique, religieux ou autre; néanmoins,

dans la Dispersion, à travers le temps, des normes séparatrices à fondement religieux, assurent la base sociale et culturelle de l'identité juive, sans cesse mise en cause par l'insertion économique, par l'intégration et l'assimilation au sein des sociétés non -juives. Depuis le XVIII^e siècle, le mouvement hassidique représente, au sein de la judaté ashkenaze, le modèle le plus accentué d'une identité juive fondée sur la religion judaïque.

Jacques GUTWIRTH, Réflexions sur la culture juive et son "modèle", le hassidisme

A persistência bi-milenária de culturas judaicas diferenciais não se pode explicar por um único factor, económico, religioso ou qualquer outro; contudo, na *Dispersão*, através do tempo, normas separadoras de fundamento religioso, asseguram a base social e cultural da identidade judaica, continuamente posta em causa pela inserção económica, integração e assimilação no seio de sociedades não judaicas. A seguir ao século XVIII, o movimento assídico representa, no seio do judaísmo asquenázio, o modelo mais acentuado de uma identidade judaica com fundamento na religião judaica.

Perla PETRICH, Antropología de la palabra: el caso de un grupo maya

Cet article propose d'abord une enquête qui puisse permettre d'accéder au système conceptuel sous-jacent à la langue et aux rapports symboliques que les individus établissent avec la parole. Il présente ensuite le résultat de l'application de ce type de perspective ethnolinguistique dans un groupe d'origine maya du Chiapas, Mexique.

Perla PETRICH, Antropología de la palabra: el caso de un grupo maya

Este artigo propõe, primeiramente, um inquérito que permitindo aceder ao sistema conceitual subjacente à língua e às relações simbólicas que os indivíduos estabelecem com a palavra. Em seguida é apresentado o resultado

da aplicação deste tipo de perspectiva etno-linguística num grupo de origem Maia do Chiapas, no México.

Anne RAULIN, Des concepts, des traditions intellectuelles, des époques: France - U.S.A. au fil des décennies

Cet article s'interroge sur l'usage culturel de certains concepts centraux dans le domaine cognitif (savoir, connaissance, conscience, jouissance, créativité...) qui ne dépendent pas des contextes linguistiques qui les portent. On en arrive à la conclusion que si les concepts peuvent s'exporter, ils le font en s'extrayant de ces traditions intellectuelles et linguistiques et se chargent alors de nouvelles significations en étant adopté par d'autres traditions.

Anne RAULIN, Des concepts, des traditions intellectuelles, des époques: France - U.S.A. au fil des décennies

Este artigo coloca a questão do uso cultural de certos conceitos centrais no domínio cognitivo (saber, conhecimento, consciência, prazer, criatividade...) que não dependem dos seus contextos linguísticos. Chega-se à conclusão que se os conceitos podem ser exportados o fazem no entanto desviando-se das suas tradições intelectuais e linguísticas e tomam novos significados ao serem adoptados por outras tradições.

Paulette ROULON-DOKO, Langue d'enquête et métalangue

L'auteur constate que toute enquête, même lorsqu'elle est faite dans la langue du groupe étudié, donne lieu à l'apparition d'une métalangue. Elle précise les conditions d'apparition de cette métalangue, puis dresse un inventaire des utilisations qu'en font divers auteurs. Tous les exemples sont issus de travaux sur le gbaya, langue que l'auteur maîtrise couramment.

Paulette ROULON-DOKO, Langue d'enquête et métalangue

O autor constata que qualquer inquérito, mesmo quando feito na língua do grupo estudado, dá lugar ao aparecimento de uma metalíngua. O autor precisa as condições do aparecimento desta metalíngua e faz um inventário das utilizações que dela fazem diversos autores. Todos os exemplos são tirados de trabalhos feitos sobre o gbaya, língua que o autor domina correntemente.

Jackie SCHÖN, Interprétation des forces pronominales et interprétation des rêves: une mise en parallèle

En français, les constructions pronominales donnent lieu à une telle créativité, notamment dans le registre familier, qu'on pourrait s'attendre à les voir régies par un mécanisme simple. Or, la description linguistique de leur fonctionnement défie toute systématiscité tandis que leur interprétation tourne inmanquablement à l'avantage de celui qui les emploie. Un mécanisme simple existe donc bien mais qui est d'ordre psychologique.

Dès lors, une comparaison se justifie avec ce qui se passe dans les rêves qui, tels que Freud les a analysés, se ramènent tous au principe unique d'accomplissement d'un désir.

Si les procédés utilisés lors du *travail du rêve* se retrouvent dans le traitement sémantico-formel que les locuteurs font subir aux tournures pronominales, le parallélisme entre les deux domaines d'activité en sera d'autant mieux fondé. C'est ce à quoi aboutit l'analyse présentée puisque, qu'il s'agisse de la *déformation*, du *déplacement* ou de la *condensation*. Non seulement ils sont *tous* à l'oeuvre sous les formes linguistiques, mais encore d'une manière presque plus précisément descriptible que dans le matériau onirique.

Jackie SCHÖN, Interprétation des forces pronominales et interprétation des rêves: une mise en parallèle

Em francês, as construções pronominais dão lugar a uma tal criatividade, designadamente no plano familiar, que esperamos vê-las regidas por

um mecanismo simples. Ora a descrição linguística do seu funcionamento desafia qualquer sistematicidade enquanto que a sua interpretação reverte infalivelmente em favor de quem as emprega. Um mecanismo simples existe portanto mas é da ordem do psicológico.

Desde logo, a comparação justifica-se com o que se passa nos sonhos que, como Freud os analisou, reduzem-se ao princípio único de realização de um desejo.

Se os procedimentos utilizados no trabalho do sonho se encontram no tratamento semântico-formal que os locutores dão às formas pronominais, o paralelismo entre os dois domínios de actividade será tanto melhor fundamentado. É ao que conduz a análise apresentada, dado que, quer se trate da *deformação*, da *deslocação* ou da *condensação*, não só todos eles funcionam sob as formas linguísticas, como também funcionam sob uma forma mais precisa do ponto de vista descritivo quanto ao material onírico.

Françoise AUBAILE-SALLENAVE et A.G. HAUDRICOURT, Vin de pommes, pomme et cidre, histoire d'une boisson

L'origine du cidre en France est restée, jusqu'à ce jour, obscure. Jusqu'au XI^e siècle, on connaissait le seul *pommatium*, le pommé actuel. A cette époque, apparaissent dans le pays d'Auge, que les normands conquièrent trois siècles auparavant, le mot *sidre* et, semble-t-il, une nouvelle boisson de pommes. D'où venaient-ils et par quel moyen? D'une part, l'analyse du vocabulaire a permis d'établir que le terme *sicera*, qui est un terme biblique d'origine sémitique, est devenu *sidra* dans le royaume asturo-léonais des VII^e et VIII^e siècles. D'autre part, on avait connaissance des relations étroites qui ont existé à cette même époque entre les pêcheurs côtiers asturiens et les normands spécialistes de la pêche à la baleine du Golfe de Gascogne. Ces deux paramètres autorisent à conclure que les normands, les premiers, empruntèrent, à ces pêcheurs du nord-ouest de l'Espagne, la boisson avec son nom et fort probablement de nouveaux clones de pommiers.

Françoise AUBAILE-SALLENAVE et A.G. HAUDRICOURT, Vin de pommes, pomme et cidre, histoire d'une boisson

A origem da cidra em França tem-se mantido obscura. Até ao século XI conhecia-se o único *pommatium*, o pomar actual. Nesta época, aparece na região de Auge, conquistada pelos normandos três séculos antes, a palavra cidra e, ao que parece, denomina uma nova bebida de maçãs. De onde provinham estas maçãs e através de que meio? No entanto, a análise do vocabulário permitiu estabelecer que o termo *sicera*, que é um termo bíblico de origem semítica, se transformou na palavra *sidra* durante o reino asturionês dos séculos VII e VIII. Sabia-se também das estreitas relações existentes, nesta mesma época, entre pescadores costeiros astúrios e os normandos especialistas da pesca à baleia no Golfo de Casconha. Estes dois factos permitem concluir que os normandos foram os primeiros a receber, destes pescadores do Noroeste de Espanha, a bebida com o seu nome e muito provavelmente novos rebentos de macieiras.

Consolación GONZALEZ CASARRUBIOS, El pan ritual en las fiestas españolas

Le pain est analysé ici du point de vue des fonctions rituelles qu'il exerce au long de la vie de l'individu et pendant les fêtes annuelles. De tels moments peuvent être classés en deux grands groupes: d'abord, ceux qui ont lieu aux différentes étapes de la vie d'un individu, comme dans le cas du mariage où l'on élabore des pains très décorés et chargés de symbolisme liés aux rites de la fertilité et de la perpétuité du nouveau couple; et aussi comme dans le cas de la mort où le pain est encore présent, bien que sous une forme plus simple mais accomplissant un rituel précis. Ensuite, les moments liés au cycle annuel des fêtes, où la présence du pain est très forte, notamment lors des fêtes d'hiver de San Antonio Abad, San Blas et de la Chandeleur.

Les diverses fonctions attribuées au pain, les manières de le préparer, les êtres sur lesquels il exerce une protection importante ainsi que les personnes chargées de l'offrir, payer et distribuer, ce sont aussi des aspects décrits et examinés dans l'article par l'auteur.

Consolación GONZALEZ CASARRUBIOS, El pan ritual en las fiestas españolas

O pão é aqui analisado do ponto de vista das funções rituais que ele exerce ao longo da vida do indivíduo e durante as festas anuais. Estes momentos podem ser classificados em dois grandes grupos: em primeiro lugar, os que têm lugar nas diferentes etapas da vida de um indivíduo, como no caso do casamento, em que se fazem pães muito decorados e com uma carga simbólica ligada aos ritos da fertilidade e de perpetuação do novo casal; mas também no caso da morte, em que o pão se apresenta sob uma forma mais simples mas cumprindo um ritual preciso. Em segundo lugar, nos momentos ligados ao ciclo anual das festas, em que a presença do pão é muito forte, designadamente durante as festas, de Inverno, de San Antonio Abad, San Blas e da Candelária.

As diversas funções atribuídas ao pão, as formas de o preparar, os seres sobre os quais exercem uma protecção importante, assim como as pessoas encarregadas de o oferecer, pagar e distribuir, são também aspectos descritos e examinados no artigo.

Georges DRETTAS, Zakhor Romaniya: l'oeuvre du Musée Juif d'Athènes

Le Musée Juif de Grèce, situé actuellement au 36 Av. Amalia, Athènes, fonctionne régulièrement depuis 1985. Il est fondé sur un principe pluri-fonctionnel qui illustre, dans un espace réduit, la vie et le destin du judaïsme grec sous trois aspects fondamentaux : esthétique, historique et ethnologique. L'activité du Musée contribue au développement du domaine de recherche fondé sur la tradition judéo-grecque et, dans ce contexte, il rappelle concrètement l'intérêt que représente le groupe romaniote au sein de l'ensemble grec et, plus globalement, balkanique.

Georges DRETTAS, Zakhor Romaniya: l'oeuvre du Musée Juif d'Athènes

O Museu judaico de Grécia, situado actualmente na Av. Amalia, 36, em Atenas, funciona regularmente desde 1985. Foi fundado na base de um

princípio pluri-funcional que ilustra, num espaço reduzido, a vida e o destino do judaísmo grego sob três aspectos fundamentais: estético, histórico e etnológico. A actividade do Museu contribui para o desenvolvimento do domínio da investigação com fundamento na tradição judaico-grega e, neste contexto, chama a atenção para o interesse que representa o grupo romaniota no seio do conjunto grego e, mais globalmente, balcânico.

Patricia HIDIROGLOU, Mezuzah : signe ou symbole?

Objet quotidien du religieux dans les sociétés juives traditionnelles, la *mezuzah* est devenue objet de musée, objet d'art prisé des collectionneurs. De ce fait c'est moins le contenu que le contenant qui est désormais soumis à l'analyse esthétique ou historique. Ainsi la *mezuzah* de Jeanine Fribourg offre un exemple remarquable des motifs symboliques utilisés en Afrique du Nord au XIX^e siècle.

Pourtant le contenu - un parchemin où sont calligraphiés deux passages du Deutéronome - apparaît comme primordial dans la tradition religieuse. Un enquête menée en région parisienne sur l'usage de la *mezuzah* aujourd'hui permet de dégager la polysémie de l'objet et ses diverses fonctions dans la modernité.

Patricia HIDIROGLOU, Mezuzah : signe ou symbole?

Objecto quotidiano do religioso nas sociedades judaicas tradicionais, a *mezuzah* tornou-se objecto de museu; objecto de arte apreciado pelos colecionadores. Deste facto é menos o conteúdo que a forma que doravante é submetido à análise estética ou histórica. Assim, a *mezuzah* de Jeanine Fribourg oferece um exemplo notável dos motivos simbólicos utilizados em África do Norte no século XIX.

Porém, o conteúdo - num pergaminho onde estão caligrafados duas passagens do Deuterónimo - aparece como sendo primordial na tradição religiosa. Um inquérito feito na região parisiense sobre o uso actual da

mezusa permite evidenciar a polissémia do objecto e as suas diversas funções na modernidade.

Philippe LABURTHE-TOLRA, Quel est le sens de l'identification entre fête, danse et rituel chez les Beti du Cameroun?

Une part majeure de l'oeuvre de J. Fribourg est consacrée aux fêtes. Or, chez les Beti du Cameroun méridional, un seul mot (*abok*) signifie à la fois "fête" et "danse". On dansait dans toutes les circonstances heureuses, voire pour tous les événements importants, y compris les deuils. Les rituels de jadis incluaient toujours des danses, même lorsqu'ils présentaient un caractère expiatoire ou pénitentiel, tels l'initiation du So et le rituel purificateur du Tso ou Tsogo, dont certains éléments restent vivaces jusqu'à nos jours. La danse reste le signe que la santé, la paix sociale, la joie de vivre sont pleinement restaurées. La dissociation que tendent d'introduire les religions modernes entre fête et danse a donc été mal comprise et mal vécue. Et surtout, l'opposition théorique que prétendent établir la plupart des sociologues et anthropologues entre fête et vie quotidienne paraît dépourvue de fondement en un tel cas, où l'ordre social exige la danse.

Philippe LABURTHE-TOLRA, Quel est le sens de l'identification entre fête, danse et rituel chez les Beti du Cameroun?

Uma boa parte da obra de J. Fribourg é consagrada às festas. Ora, os Beti dos Camarões meridionais utilizam uma única palavra (*abok*) para significar ao mesmo tempo "festa" e "dança": dançava-se em todas as circunstâncias felizes, e até durante acontecimentos importantes como o luto. Os rituais de antigamente incluíam sempre danças, mesmo quando apresentavam um carácter expiatório ou penitencial, como a iniciação do So e o ritual purificador do Tso ou Togo, cujos elementos se mantêm vivos. A dança continua a ser o indicador que a saúde, a paz social, a alegria de viver funcionam plenamente. A dissociação que as religiões modernas têm tendência para introduzir entre festa e dança foi mal compreendida e mal vivida.

Sobretudo a posição teórica que a maioria dos sociólogos e antropólogos pretendem estabelecer entre festa e vida quotidiana parece desprovida de fundamento neste caso, onde a ordem social exige a dança.

Maria-Elisa SANCHEZ-SANZ, Sólo tambores. Las Semanas Santas del Bajo Aragón de Teruel

L'article étudie le phénomène de la Semaine Sainte dans la Basse Terre de Teruel, en soulignant l'importance du tambour et du bruit rituel en tant qu'éléments qui constituent l'identité différentielle des neuf communautés organisées le long de la "Route du Tambour et du Bombo". On explique les origines historiques de la coutume et l'on examine les possibilités de mettre en relation les éléments rituels du carnaval avec certaines pratiques propres à la Semaine Sainte.

Maria-Elisa SANCHEZ-SANZ, Sólo tambores. Las Semanas Santas del Bajo Aragón de Teruel

O artigo estuda o fenómeno da Semana Santa na Terra Baixa de Teruel, sublinhando a importância do tambor e do ruído ritual como elementos constituintes da identidade diferencial das nove comunidades organizadas ao longo da "Rota do Tambor e do Bombo". Explicam-se as origens históricas do costume e são examinadas as possibilidades de relacionar os elementos rituais do Carnaval e certas práticas ligadas à Semana Santa.

Yvonne de SIKE, Les conversions d'un saint: Saint Georges de Skyros, une fête patronale contemporaine sous l'impact de la tradition

Saint Georges le Dracocône, maître de l'élan printanier, très populaire dans l'ensemble du monde balkanique, est considéré, le plus souvent, comme le patron des bergers. Saint Georges le Skyrianos, confiné dans son île rocheuse, s'est donné une nouvelle vocation: protecteur contre les incursions

des pirates et par extension patron des marins et des armateurs grecs tout au long des XVII-XIXe siècles. Son sanctuaire regorge d'ex-voto et des biens matériels offerts en remerciement de ses bienfaits. Sa fête actuelle est une réplique des réjouissances pascales.

Yvonne de SIKE, Les conversions d'un saint: Saint Georges de Skyros, une fête patronale contemporaine sous l'impact de la tradition

São Jorge o Dracocotono, mestre do desabrochar primaveril, muito popular no mundo balcânico, é geralmente considerado o patrono dos pastores. A São Jorge o Skyrianos, confinado na sua ilha rochosa, deu-se uma nova vocação: protector contra as incursões dos piratas e por extensão patrono dos marinheiros e dos armadores gregos durante os séculos XVII-XIX. O seu santuário transborda de ex-voto e de bens materiais oferecidos em agradecimento dos seus favores. A sua festa actual é uma réplica dos regozijos pascoais.

José da SILVA LIMA, C'est la fête au village. Perspective ethnographique de la fête dans le Alto-Minho

“Chacun avait son rêve pour la fête” écrivait Miguel Torga dans “Novos Contos da Montanha”. De fait, la fête au village est un temps de trêve, un temps rempli de lumière, de musique, de dévotion, de tendresse, de couleur..., un temps de rêve et de fantasia. La fête est un temps autre, un temps où tout, ou presque, est permis. Moment féerique où réel et irréel se conjuguent, rompant avec la routine du quotidien souvent âpre, tout en étant miroir de ce même quotidien. Cette fête, simple et totale, devient observatoire d'un village en transformation et comme telle elle restera unique car “tout tourne, rien ne se répète”.

José da SILVA LIMA, C'est la fête au village. Perspective ethnographique de la fête dans le Alto-Minho

“Cada um tinha o seu sonho para a festa” escrevia Miguel Torga nos “Novos Contos da Montanha”. De facto, a festa da aldeia é um tempo de tréguas, um tempo cheio de luz, de música, de devoção, de ternura, de côr, um tempo de sonho e de fantasia. A festa é de facto um outro tempo, um tempo onde tudo, ou quase, é permitido. Momento feérico onde real e irreal se conjugam, rompendo com a rotina do quotidiano muitas vezes dura, ao mesmo tempo que é reflexo deste mesmo quotidiano. Esta festa, simples e total, torna-se observatório de uma aldeia em transformação e como tal será única no seu género, “porque tudo passa e nada se repete”.

Carmelo LISON-TOLOSANA, La mujer rural galega (viejas notas etnográficas)

Cet ensemble de notes ethnographiques recueillies il y a trois dizaines d'années décrivent la femme rurale gallicienne dans des cadres différents de son activité. Dans l'article apparaît son rôle de prêtresse en tant que manipulatrice du rituel, non seulement dans les comportements cérémoniels relatifs à des rites de transition, mais aussi dans son rôle ambivalent de guérisseuse et de divineresse dans lequel elle personnifie quelquefois la Vierge Marie mais à travers lequel elle se rapproche aussi, en un dangereux voisinage, de la sphère démoniaque. Cet “interjeux” de positions, rôles, ambivalences et complémentarités situe la femme en des points changeants d'une hiérarchie simultanée dont il faut tenir compte dans son ensemble si l'on veut aller au delà d'irrêlles dichotomies simplistes.

Carmelo LISON-TOLOSANA, La mujer rural galega (viejas notas etnográficas)

Este conjunto de notas etnográficas, reunidas há três décadas, descreve a mulher rural galega nos diferentes contextos da sua actividade. No artigo é evidenciado o seu papel de sacerdotisa, enquanto manipuladora de ritual, não só nos comportamentos cerimoniais relativos a ritos de transição mas

ainda no seu papel ambivalente de curandeira e de adivinha com o que ela personifica, por vezes, a Virgem Maria e através do qual ela se aproxima também, numa proximidade perigosa, da esfera demoníaca. Este “interjogo” de posições, papéis, ambivalências e complementaridades, situa a mulher em pontos intercambiantes de uma hierarquia simultânea, a qual é necessário tomar em conta no seu conjunto para ultrapassar dicotomias irreais e simplistas.

RECENSÔES / COMPTE-RENDU DE LECTURE

PETONNET Colette, DELAPORTE Yves, (eds.). *Ferveurs contemporaines : Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*. 1993, Paris, l'Harmattan (coll. Anthropologie - Connaissance des hommes), 348 p.

Ce livre, qui regroupe les descriptions concrètes et les analyses de vingt et un ethnologues, est, par son foisonnement, à l'image de l'oeuvre de l'homme de science à qui il est dédié : Jacques Gutwirth, l'un des fondateurs de l'anthropologie urbaine, et dont les travaux sont consacrés en grande partie, aussi, à l'anthropologie religieuse et au Judaïsme.

Plutôt que de tenter d'en faire la synthèse, au risque de l'amputer d'une partie de son intérêt, nous nous contenterons d'évoquer en filigranes la finalité générale et les principaux axes d'investigation qui semblent émerger de l'ensemble des contributions présentées, ceci avant d'examiner chacune d'entre-elles à partir de ces axes.

Très schématiquement, cet ouvrage nous est apparu comme une tentative de repérage de nouvelles formes symboliques et traits culturels du monde d'aujourd'hui, marqué par la civilisation urbaine, ainsi que comme une tentative de décryptage des significations et des fonctions, notamment identitaires et intégratrices, de ces manifestations ; ceci à partir d'une analyse de leur interaction dynamique avec les formes et les traits culturels préexistants. Il se fait écho aussi de préoccupations méthodologiques, en raison, notamment, de la nécessité d'adapter la perspective anthropologique et sa méthode

à l'appréhension et à l'étude d'objets extérieurs au champ d'investigation traditionnel de cette discipline.

Pour autant qu'ils soient investis de "ferveur", les traits et les formes culturelles étudiés, jouent un rôle d'indicateurs privilégiés par rapport à ce repérage, la notion de "ferveur" étant entendue au sens large, allant de l'investissement affectif intense, à "l'adhésion profonde, manifeste et manifestée à l'unisson"¹.

Les domaines abordés sont donc d'une grande diversité et s'étendent du champ du sacré à celui du profane dans leurs interpénétrations. Sont abordés notamment : les syncrétismes religieux (notamment le pentecôtisme), les cultes dévotionnistes (dont le télé-évangélisme), le Judaïsme ; mais aussi la laïcité, les phénomènes d'affirmation et de recomposition identitaires, les activités festives ...et la liste est loin d'être exclusive.

Ces objets d'étude se déploient dans un espace cosmopolite qui correspond à la réalité du monde contemporain. Les lieux d'enquête se situent, notamment, à Paris, Naples, New York 5, Chicago, Le Nigéria, le Japon, et touchent des populations diverses, notamment immigrées.

Les diverses contributions se réfèrent aux thèmes du "Pouvoir du sacré", de "La technique et de l'officiant", des "Croyances à l'oeuvre", des "Astreintes et fidélités" ; elles sont ordonnées aussi autour des rubriques : "Décroire", "Figures de la vie profane", "Contours et limites" (de l'identité ethnique), "Savoir" (problèmes méthodologiques). Nous les regrouperons autour de cinq grands axes d'articulation :

- La bipolarité interne aux champs du sacré, de la tradition et de l'identité ethnique :

On peut faire état de différents types d'actualisations et de fluctuations possibles, entre deux pôles extrêmes qui sont identifiables aussi bien dans le champ du sacré que par rapport à la tradition ou à l'identité ethnique. L'un des pôles est caractérisé par ses potentialités dynamiques "d'ouverture" et l'autre par les catégories de l'enfermement, du repli sur soi, de la limitation,

de l'intolérance, en un mot, de la "clôture" (Colette Pétonnet², Liliane Kuczynski³, Anne Raulin⁴, Freddy Raphaël⁵).

- L'interaction du sacré et de la modernité profane :

En reprenant Danièle Hervieu-Léger et Zakara Jéridi, on peut parler de l'élaboration d'une "configuration moderne du croire religieux"⁶, dans "une modernité caractérisée par la fragmentation des relations sociales, l'atomisation de l'imaginaire et le foisonnement des systèmes d'interprétation du monde"⁷, cette configuration se réduisant "progressivement aux constructions idéologiques et symboliques, variées à l'infini, qui résultent de la libre combinaison des thématiques héritées des religions traditionnelles et des thématiques modernes de l'expression libre, de la réalisation de soi et de la mobilité qui correspondent à l'avènement social et culturel de l'individualisme"⁸.

Par rapport à cette perspective, c'est un éventail diversifié de cas de figures qui est décrit, allant du pôle extrême de la résistance des thématiques traditionnelles à celui de leur transformation de plus en plus affirmée, sous l'emprise de différents aspects de la modernité (Catherine Choron-Baix⁹, Jean Baubérot¹⁰, Gérard Robuchon¹¹, Zakara Jéridi¹², Eliane Daphy¹³, Danièle Hervieu-Léger¹⁴, Ari Pedro Oro¹⁵).

- La résistance, l'affirmation et la recomposition identitaires :

On est renvoyé, plus ou moins explicitement, à "une conception dynamique pour laquelle un peuple, à travers son essentiel inachèvement, se construit dans une relation complexe d'appropriation et d'ouverture face aux autres communautés humaines. Au-delà de sa volonté de persévérer dans l'être, de maintenir les traits et les symboles qu'il reconnaît comme indices de sa spécificité, il doit redéfinir son projet dans une tension créatrice entre la tradition et l'invention, entre le retour sur soi et l'affrontement à l'histoire"¹⁶. Pour ce faire, les peuples empruntent leurs matériaux aux domaines du sacré

comme du profane (Jean Claude Muller¹⁷, Patrick Williams¹⁸, Jeanne Brody¹⁹).

- Les activités festives et leur fonctions intégratrices :

Une place particulière est réservée à la description d'activités festives et à l'analyse de leurs multiples fonctions intégratrices, pour les individus et les groupes, notamment parce que les rituels peuvent "servir d'intermédiaire entre les groupes et leur environnement"²⁰ (Anna Lou Dehavenon²¹, Jeanine Fribourg²², Christian Bromberger²³).

- Les préoccupations méthodologiques :

Elles sont présentes dans la plupart des contributions. Mais l'attention portée aux techniques, à la méthode et à la perspective anthropologique, dans sa relation à différents types d'objets -y compris les objets entièrement nouveaux pour cette discipline-, est concrétisée aussi par des articles consacrés à ces problèmes (Aviva Muller-Lancet²⁴, Kurimi Sugita²⁵, Yves Delaporte²⁶, Daniel Terrolle²⁷).

En définitive, toutes ces contributions traduisent le souci de rendre compte avec minutie de la réalité observée, au moyen d'approches souvent intimistes et de descriptions toujours concrètes. Cela rend la lecture du livre très vivante. Mais son attrait principal réside surtout dans la découverte qu'il nous permet de faire de notre réalité contemporaine et quotidienne, réalité dont la richesse et la grande diversité -rendues invisibles par l'habitude-, nous sont révélées ici à travers le regard "distancié" de l'ethnologue.

(Une première version, beaucoup plus longue, du compte-rendu de ce livre est sur le point de paraître dans l'Année sociologique).

Tatiana GUELIN

NOTES

1. Colette Pétonnet, "Libres pensées", (p. 19).
2. Colette Pétonnet, "Libres pensées", pp. 9-22.
3. Liliane Kuczynski, "Des Juifs laïcs en France", pp. 23-56.
4. Anne Raulin, "L'habit et la loi : entre coutume et tradition", pp.167-188.
5. Freddy Raphaël, "La frontière dans les têtes", pp. 263-268.
6. Danièle Hervieu-Léger, citée par Zakara Jéridi (p.196).
7. Zakara Jéridi, "Les judéo-chrétiens deux mille ans après. Une anthropologie urbaine des religions" (p.196).
8. Danièle Hervieu-Léger, citée par Zakara Jéridi (p.196).
9. Catherine Choron-Baix, "Dans le secret des dieux. Une esquisse de la figure du maître en Extrême-Orient", pp. 157-166.
10. Jean Baubérot, "Laïcité et morale laïque", pp. 201-214.
11. Gérard Robuchon, "Etagères à bon dieux. Autels domestiques tamouls en immigration", pp.127-138.
12. Zakara Jéridi, "Les judéo-chrétiens deux mille ans après. Une anthropologie urbaine des religions", pp.189-200.
13. Eliane Daphy, "Le micro à l'église", pp.57-74.

14. Danièle Hervieu-Léger, "Télévision et modernité religieuse: quelques notes d'enquête", pp. 75-90.
15. Ari Pedro Oro, "L'argent et ses représentations dans le pentecôtisme brésilien", pp. 101-110.
16. Elisabeth Sledziewski, citée par Freddy Raphaël, "La frontière dans les têtes", (p. 266).
17. Jean Claude Muller, "Banlieusards un jour, agriculteurs toujours. Les Rukuba et la ville de Jos (Nigéria Central)", pp.269-286.
18. Patrick Williams, "Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes", pp. 111-126.
19. Jeanne Brody, "Que viva chango. Afro-Cuban Syncretic Cults and Culture in Cuba", pp. 139-156.
20. R.A. Rappaport, interprété par Anna Lou Dehavenon, p. 93 (R.A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors Ritual in Ecology of a New Guinea People*, Yale University Press, New Haven, 1984.
21. Anna Lou Dehavenon, " "D'abord on les nourrit, ensuite on les habille, et puis on les sauve". Le banquet du dimanche dans une église de East Harlem à New York", pp. 91-100.
22. Jeanine Fribourg, "Boire ensemble en Espagne", pp.215-224.
23. Christian Bromberger, "L'âne et les feux d'artifice. Essai sur l'imaginaire de Naples à travers son football", pp.303-320.
24. Aviva Muller-Lancet, "Idéal ethnologique et réalité muséographique en Israël", pp. 287-302.

25. Kurimi Sugita, "Une journée d'une ouvrière japonaise : de l'abstrait au concret", pp. 225-242.
26. Yves Delaporte, "D'un terrain à l'autre. Reflexions sur l'observation participante", pp. 321-340.
27. Daniel Terrolle, "Entre-Deux", pp. 243-262.

Reprodução e Encadernação

COLIBRI

Sociedade de Artes Gráficas, Lda.

Alameda da Universidade

1699 LISBOA CODEX T 796 40 38

