

Entre céleste et terrestre, le rapport au temps et à l'espace

IV.1. La spatialisation

Dans les trois fêtes d'Ólympos que je viens de décrire, comme dans de nombreuses fêtes ou rites, la question de l'élément spatial est primordiale. Cette spatialité se présente sous différents aspects. En effet, il est possible de s'interroger, dans un premier temps, sur le fait que le village d'Ólympos reste le lieu de prédilection pour assister à la célébration de ces fêtes, alors que certaines d'entre elles sont célébrées également ailleurs et notamment dans les lieux d'émigration de la communauté olympiote. Dans un second temps, la spatialité s'exprime dans la disposition qui est observée lors des *gléntia*, quel que soit le lieu où ils se déroulent, et ce dispositif presque scénique renvoie au village lui-même.

IV.1.1. Un village propice à la mobilité

Depuis très longtemps, le village d'Ólympos constitue une terre d'émigration, essentiellement pour les hommes. Cependant, il n'existe pas qu'un seul type d'émigration, mais plusieurs, qui sont directement liés aux différentes raisons qui incitent, voire qui obligent les hommes à émigrer et à quitter leur village d'origine de manière définitive ou non.

La première émigration dont on peut parler est une émigration qui s'inscrit dans la durée. Cette émigration est due essentiellement au système de parenté particulier qui est appliqué dans le village et qui fait partie intégrante du droit coutumier. Cette émigration concerne de ce fait exclusivement les jeunes hommes qui sont des cadets de familles, et qui se trouvent, pour la plupart, dans l'obligation d'émigrer. En effet, ainsi que je l'ai expliqué dans l'introduction, le système de parenté en vigueur à Ólympos se base sur une distinction entre les lignées masculines et féminines, et le patrimoine ancestral d'une lignée se transmet uniquement au sein de cette lignée. Les hommes transmettent donc le patrimoine reçu de leur père à leur descendance masculine, tandis que les femmes transmettent celui qui provient de leur mère, à leur descendance féminine.

Ce principe de transmission en lignée s'accompagne également d'un autre phénomène encore plus restrictif. Car ce sont, en effet, uniquement les aînés des enfants de chaque sexe qui recevront le patrimoine de leurs parents, au moment de leur mariage. De ce fait, seuls les aînés garçons et filles des familles étaient autorisés à se marier, avec d'autres aînés bien évidemment. Les filles cadettes ne représentaient en soi aucun problème, puisqu'elles entraient généralement au service de leur sœur aînée, afin de cultiver les champs hérités et d'accomplir un certain nombre de travaux domestiques. Elles constituent ainsi une main d'œuvre peu coûteuse et intéressante. Cependant, elles pouvaient être envoyées ailleurs pour travailler et rapporter ainsi des denrées alimentaires ou de l'argent :

« Dans les familles qui possédaient peu de terres, les parents ou les aînés envoyaient les cadettes travailler comme ouvrières agricoles chez les parents plus aisés. On les envoyait aussi travailler comme domestiques dans les villages (Aperi, Pigadia...) ou les îles proches (Symi, Xalki)²⁰⁸. »

La situation des cadets était plus délicate car ce sont les femmes qui travaillent principalement dans les champs. Il fallait donc qu'ils apprennent un métier et qu'ils trouvent du travail, mais en dehors du village. Seuls quelques-uns des fils cadets étaient autorisés à demeurer au village pour le bon fonctionnement de la communauté, selon le métier qu'ils connaissaient – maçon, menuisier, forgeron, etc. – tandis que les autres étaient contraints d'émigrer. Ils trouvaient du travail essentiellement en tant que maçon, marin ou encore ouvrier agricole. La seule chance pour les cadets et les cadettes d'échapper à une émigration forcée était, pour les hommes, d'avoir des talents de musicien et pour les femmes, d'être belle, ainsi que le rappelle Liliane de Toledo :

« Seuls ceux doués de qualités exceptionnelles (beauté pour les filles, talents de musicien ou de danseur pour les garçons) pouvaient espérer échapper à la règle²⁰⁹. »

Les destinations de ces cadets de famille étaient assez variées. Certains d'entre eux n'allaient pas trop loin et trouvaient du travail dans les îles voisines de Kásos, de la Crète ou encore de Rhodes. Certains partaient également travailler en Asie mineure, durant la période où celle-ci faisait partie de l'Empire ottoman. D'autres cadets partaient pour des destinations plus lointaines, comme en Égypte, au Maroc ou au Soudan, et ces destinations ont été privilé-

²⁰⁸ Bernard Vernier, *op. cit.*, p. 60-61.

²⁰⁹ Liliane de Toledo, *D'Olympos à Baltimore. De la Grèce ancienne au Nouveau Monde : le périple d'une communauté*, Schaffhausen : Éditions Stemmler, 1991, p. 96.

giées au moment où l'on assistait à l'augmentation des impôts ottomans, puis à la prise du Dodécanèse par les Italiens en 1912 et, par la suite, une autre destination a été les États-Unis. En effet, Bernard Vernier rapporte que les changements de destination d'émigration des habitants de l'île ont un lien avec la dégradation de la situation fiscale et politique :

« C'est au tournant du siècle en tout cas, dans un contexte d'intégration de l'île dans l'économie monétaire et de forte expansion démographique commune à tout le Dodécanèse, que certains villageois commencent à délaisser les circuits habituels pour se faire embaucher comme main-d'œuvre à l'étranger, sur les chantiers de construction de routes, de ponts ou de chemins de fer. Ce passage d'une émigration vers les îles proches ou la côte turque, à une émigration vers l'Égypte, mais aussi la Perse, le Maroc, les États-Unis, et parfois même la Chine, s'accélère en 1912, avec l'occupation italienne qui ferme les frontières turques aux migrants saisonniers [...] ²¹⁰. »

À côté de cette émigration définitive, qui s'inscrit dans la durée, et qui concerne un échantillon particulier de la population d'Ólympos, il y a également une émigration saisonnière, qui dure seulement quelques mois, mais qui est récurrente. Cette émigration concerne potentiellement tous les hommes, en particulier les pères de famille, qui partaient travailler afin de gagner de l'argent, durant une période s'étendant de mars à octobre environ. Les destinations de ces travailleurs saisonniers étaient essentiellement les îles voisines, ainsi que l'Asie mineure – jusqu'en 1912, bien sûr –, qui avaient notamment besoin de main d'œuvre agricole.

L'argent que les hommes gagnaient en travaillant ainsi ne servait pas pour les dépenses de la vie quotidienne puisque le village – lequel vivait en autarcie – fonctionnait grâce à un système d'échanges, tant de services que de denrées alimentaires. Il n'y avait donc pas de nécessité que l'argent y circule, mais celui que les hommes obtenaient servait à acheter des objets – comme par exemple des assiettes décorées – qui venaient augmenter le patrimoine, ou encore des pièces d'or qui étaient ajoutées à la *kolláina*, le précieux collier de la lignée féminine que les jeunes filles aînées de famille riches reçoivent en dot et portent avec leur costume, notamment les jours de fête. Par la suite, l'argent gagné ainsi a servi également à l'achat d'appartement à Pigádia, le chef-lieu de l'île, ou au Pirée.

Vers les années 1950 apparaît un troisième phénomène d'émigration, qui concerne même les fils aînés des familles car « c'était le seul moyen pour eux de ne pas se laisser dis-

²¹⁰ Bernard Vernier, *op. cit.*, p. 156-157.

tancer socialement²¹¹ ». En effet, autour de cette période, certains cadets de famille, qui s'étaient enrichis en travaillant à l'étranger, décident de revenir au village et chamboulent quelque peu l'ordre social qui y règne. De fait, grâce à leur argent qu'ils font valoir face à la valeur des terres, ils arrivent socialement à se faire une place au sein de la communauté, et ils peuvent notamment épouser des filles aînées de famille dont la terre ancestrale se trouvait dévaluée. De nombreux hommes, surtout parmi les aînés, ont été influencés et ont alors décidé d'émigrer eux aussi, dans l'intention de faire fortune. La plupart sont ainsi partis pour les États-Unis ou le Canada, tandis que certains tentaient leur chance en Australie. Même des hommes qui avaient déjà fondé une famille à Ólympos ont quitté le village pour aller s'installer à l'étranger. Dans un premier temps, ils laissaient leurs épouses au village, de même que leurs enfants s'ils en avaient, tout comme ce qui se pratiquait durant les migrations saisonnières. Par la suite, les hommes ont commencé petit à petit à faire venir leurs épouses et leurs enfants. Aujourd'hui, la plus grande partie des Olympiotes émigrés se trouvent aux États-Unis, comme le précise un Olympiote :

« I have to say that maybe fifty per cent of the people who come from Olympos are naturalized American citizens. And we have a considerable number of new people, children, born in the United States. So the American citizenship is very common in the village today²¹². »

« Je dois dire que probablement cinquante pour cent des personnes originaires d'Olympos sont naturalisées citoyens américains. Et nous avons un nombre considérable de nouvelles personnes, des enfants, qui sont nés aux États-Unis. Donc la nationalité américaine est quelque chose de très commun dans le village aujourd'hui. »

Appartenant à une terre de mobilité, propice à l'émigration, il n'est de ce fait pas étonnant qu'il s'agisse d'un thème très récurrent dans l'improvisation des distiques chantés. Je rappelle ici qu'il existe même un des airs servant pour l'improvisation poétique chantée qui mentionne, dans l'appellation qu'on lui donne, la notion de migration. Il s'agit du *skopós tou fevgou* (σκοπός του φευγού), autrement dit « air de celui qui s'en va ». Il sert de manière spécifique à l'improvisation de distiques au moment où les villageois accompagnent en marchant, et en musique, celui qui va quitter le village.

²¹¹ *Ibid.*, p. 162.

²¹² Propos extrait du documentaire *Giannis et les autres* de Francesca Bartellini, Co-édition Les films du village/Mezzo/ET1, 2002.

Dans les distiques qui ont pour thème l'émigration, on exprime facilement la douleur du départ, la nostalgie du village, la lassitude de vivre en émigration ou encore les regrets et la peine de voir le village se dépeupler. Ainsi, par exemple, Michális Zografídis évoque cette lassitude de l'émigration et du long trajet en mer, en avril 2014 (écoute disque 1 page 091) :

« Κουράστηκες στη ξενιτιά περιουσία ανάξια
και σκάφη εις τις θάλασσες μεσ' στη κακιά μονάξια »

« Tu es las, en exil, de la richesse dépourvue d'intérêt
et des bateaux sur la mer dans une infâme solitude »

En avril 2015, Giánnis Balaskás se désole, lui, du dépeuplement du village qui s'accroît avec l'émigration (écoute disque 1 page 101) :

« Εγώ χολιώ που η Όλυμπος επόμεινε μονάχη
τις το περίμενε ποτέ τέτοια κατάντια νά 'χει »

« Moi je me désole qu'Όλυμπος soit restée toute seule
qui pourrait s'attendre qu'elle soit dans une situation aussi affligeante »

Le jeune Andréas Chirákis, touché lui aussi par le propos de Giánnis, lui répond en disant (écoute disque 1 page 102) :

« Δεν το περίμενε κανείς η Όλυμπος να σβήσει
αφού δεν έρχεται κανείς μόνιμα για να ζήσει »

« Personne ne s'attendait à ce qu'Όλυμπος s'éteigne
puisqu'il n'y a personne qui vient pour y vivre durablement »

Giórgos Fourtínas, qui est revenu depuis plusieurs années d'une émigration aux États-Unis où il ne supportait plus de vivre, ajoute une *mantináda* comme pour donner une explication à cette désertification du village (écoute disque 1 page 103) :

« Φαίνεται είναι δύσκολο του τόπου το σεφέρι
οι χωριανοί διαλέξασι της ξενιτιάς τα μέρη »

« Il semble qu'il est difficile le voyage qui mène au village
les villageois ont choisi [de rester dans] les lieux de l'exil »

Dans le fond, cette question de la migration se retrouve à une autre échelle également, à l'intérieur même du village, et l'on pourrait sans doute parler plus justement de mobilité

dans ce cas. En effet, les hommes qui se marient sont contraints, par le respect du droit coutumier local en vigueur dans le village, à une mobilité interne, dans le sens où ce sont les hommes qui quittent le domicile parental pour aller vivre dans la maison de la jeune femme qu'ils épousent. Cette mobilité masculine s'inscrit bien évidemment dans la durée, puisque le couple demeurera dans cette maison jusqu'à ce que leur fille aînée se marie, et hérite de la maison qu'elle occupera à son tour avec son époux.

Il est possible de prendre en compte une autre mobilité interne au village, et qui concerne tant les hommes que les femmes. Il s'agit d'une mobilité de travail journalière, voire d'une durée de trois ou quatre jours, surtout à certaines périodes. Ainsi, les habitants de la communauté se déplacent vers la localité d'Avlóna, ou sur l'îlot de Saría, pour la culture des champs de céréales ou des oliviers, se rendent à Diafáni pour partir en mer pêcher, ou bien encore vont dans les collines et montagnes environnantes, mais qui font partie du territoire d'Ólympos, pour l'élevage des bêtes ou encore la production de miel.

Même si la mobilité, et surtout la migration qui entraînent les habitants d'Ólympos loin de leur village, sont profondément ancrées dans l'histoire et la vie du village, les émigrés restent particulièrement attachés au territoire qui les a vus naître. Par ailleurs, même les enfants des émigrés, qui sont nés et grandissent à l'étranger, montrent un attachement similaire pour le village, attachement qui leur est transmis, même de façon indirecte, autrement dit grâce à l'imprégnation, par leurs parents.

En quoi consiste donc cet attachement, et comment se manifeste-t-il ?

IV.1.2. Le retour des émigrés et l'attachement au village

Dans un premier temps, il est possible de constater que l'attachement des personnes issues de la communauté d'Ólympos à leur village d'origine passe par la reproduction des coutumes dont ils sont fiers, ainsi que des habitudes de vie à l'étranger, autant que possible. En effet, quelle que soit la destination de l'émigration – Rhodes, Le Pirée ou encore Baltimore dans l'état du Maryland aux États-Unis – les personnes appartenant à la communauté d'Ólympos se regroupent en général dans un même quartier de la ville et reconstituent en quelque

sorte, par le regroupement de leurs nouvelles habitations, une situation de « village », comme le précise une femme originaire d'Ólympos :

« In Astoria, in New York, in Baltimore, they have a small village there. And they dance like here and they do everything like in Olympos²¹³. »

« À Astoria, à New York, à Baltimore, ils ont un petit village là-bas. Et ils dansent comme ici et ils font tout comme à Ólympos. »

Ce phénomène est bien évidemment très courant au sein des groupes de population qui émigrent, et qui se rassemblent autour de traditions qu'ils avaient dans leur contrée d'origine. Denys Cuche donne l'exemple des paysans portugais immigrés en région parisienne qui ont un « très fort attachement aux traditions originelles », et pour commenter le fait qu'ils font venir des légumes cultivés au Portugal afin de cuisiner les plats traditionnels, il ajoute :

« On reconnaît là un symbole fort d'attachement à la terre nourricière originelle, caractéristique des sociétés paysannes. De telles pratiques ne suffisent pas, cependant, à assurer la continuité culturelle. Les pratiques traditionnelles se trouvent, progressivement, de plus en plus décontextualisées ; elles perdent le caractère fonctionnel qu'elles avaient dans l'ensemble culturel initial. [...] Toutefois, ces pratiques ne sont pas insignifiantes. Elles manifestent la volonté de conserver un lien avec ceux qui sont restés au village, au pays. Elles entendent apporter la preuve d'une fidélité à ceux de là-bas [...]»²¹⁴. »

Ce phénomène d'envoi de denrées alimentaires en provenance du village d'origine fonctionne également pour les Olympiotes, qui n'hésitent pas à faire transporter par ferry des artichauts, des chèvres ou encore des petits pains secs qui se conservent très longtemps.

Par ailleurs, les femmes – qui, à Ólympos, sont toujours vêtues avec le costume traditionnel, non pas pour donner une image folklorique, ni seulement au moment des fêtes du village, mais au quotidien, même pour les travaux dans les champs, puisqu'il s'agit de leur vêtement de tous les jours – persistent, à l'étranger, à porter ces vêtements et coiffes traditionnels. Même à Baltimore, les femmes conduisent leur voiture ou bien vont faire leurs courses en costume, élément qui valorise la femme Olympiote.

Il faut souligner toutefois qu'aujourd'hui les plus jeunes générations s'éloignent de cette tradition et ne porte plus le costume que pour certaines occasions et festivités. Cela est

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : La découverte, coll. « Grands Repères », 4^e édition, 2010 (1996), p. 137.

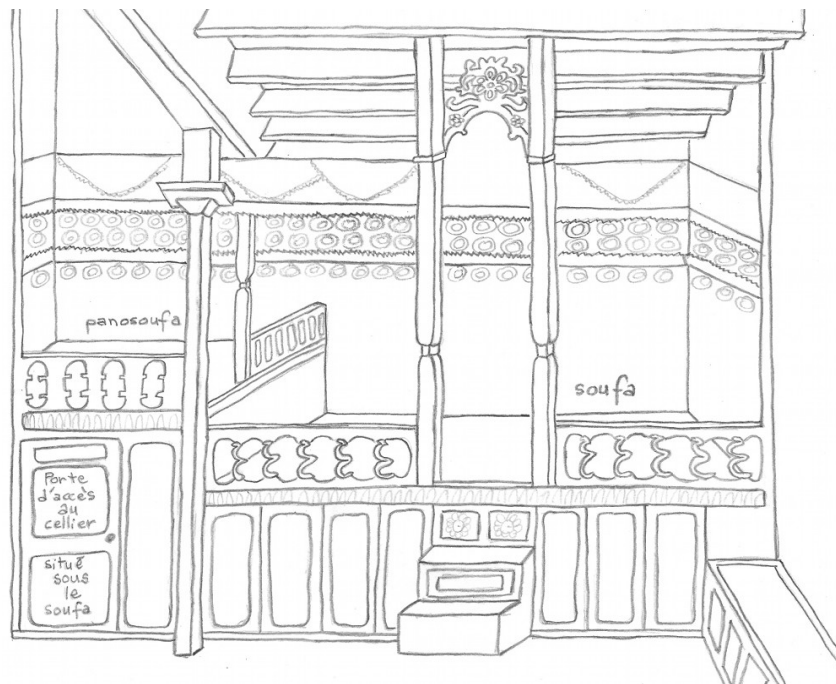
également une réalité dans le village d'origine Ólympos, où les plus jeunes générations ne portent plus le vêtement traditionnel au quotidien. Cela concerne en particulier les jeunes femmes qui font des études, ou celles qui ont trouvé un emploi et qui travaillent grâce aux études qu'elles ont faites, ou encore des jeunes femmes qui tiennent une taverne au moment de la période touristique.

En revanche, de nombreuses femmes continuent à cuisiner les plats qui se préparent à Ólympos, et en particulier les pâtes artisanales ou encore le pain. Ce dernier n'est cependant pas aussi goûteux que celui du village, car à l'étranger, il est confectionné avec de la farine industrielle. C'est d'ailleurs un détail qui, semble-t-il, a décidé une personne originaire d'Ólympos à retourner définitivement dans son village. Níkos Filippákis raconte ainsi, qu'outre la vie stressante qu'il menait aux États-Unis en tant que gérant d'une boutique de restauration rapide, il lui manquait par-dessus tout le bon goût du pain que sa mère fabriquait avec la farine du village lorsqu'ils y étaient, alors qu'aux États-Unis, elle n'avait pas la possibilité d'en avoir. Il est donc retourné au village avec sa mère, veuve, et il s'est marié à Ólympos, peu de temps après son arrivée. Il est l'un des tenanciers de café du village, où il vit avec sa famille loin de l'agitation stressante d'une grande ville.

De la même manière, les Olympiotes montrent le caractère symbolique que la maison olympiote occupe au sein de leur communauté en recréant l'univers privé olympiote dans les maisons des lieux d'émigration²¹⁵. En effet, la maison olympiote est caractérisée par la présence d'un *soufás* (ο σουφάς), qui est à la fois l'endroit où dort toute la famille, mais aussi qui constitue un lieu de stockage des denrées alimentaires.

²¹⁵ Au sujet de ce caractère symbolique de la maison olympiote, je renvoie à l'article de Renée Hirschon, « Bourdieu in Olympos : The Symbolic Character of the Karpathiko House », dans *Κάρπαθος και λαογραφία. Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006)* [Karpathos et Folklore. Actes du 3^e Congrès International sur le Folklore Karpathiote (Karpathos, 21-26 mars 2006)], Athènes : Académie d'Athènes, 2008, p. 565-579.

Fig. 100 : Schéma de l'intérieur d'une maison avec le *soufás*



Nittis Mélanie, juin 2019

Ce *soufás*, véritable ouvrage d'art en bois sculpté, n'est pas présent dans les maisons à l'étranger, mais en revanche, toute la décoration intérieure, laquelle comporte des photographies, des assiettes décoratives, des tissus brodés ou encore l'icône protectrice familiale, côtoie le mobilier moderne et la télévision. Ainsi, à Baltimore par exemple, de l'extérieur, rien ne laisse à penser qu'il s'agisse d'une maison olympiote, mais dès qu'on franchit le seuil, il est évident que les personnes qui y habitent sont originaires d'Ólympos :

« Olymbos' home interiors make important statements about the identity of their residents as well as the way they want others to perceive them. [...] In Baltimore's Highlandtown, while signs of Greek and Greek-American culture are evident in storefront, streets, and front porches, the distinctive Olymbos presence cannot be deleted in public spaces, outside homes. Yet, once inside an Olymbos household, its statements of Olymbos identity and aesthetics are immediately apparent to an Olymbitis or to one familiar with Olymbos' culture, distinguishing it from other Greek-American or ethnic Baltimore homes. Individual objects, but mainly their aesthetic arrangement and the meaning their owners attach to them, encapsulate the experience of Olymbites in Baltimore and mark tangibly their existence in the City²¹⁶. »

« Les intérieurs des maisons olympiotes font passer d'importants messages par rapport à l'identité de leurs résidents, tout autant que sur la manière dont ils ont envie que les autres les perçoivent. [...] Dans le quartier de Highlandtown à Balti-

²¹⁶ Anna Caraveli, *Scattered in foreign lands : a Greek village in Baltimore, op. cit.*, p. 20.

more, bien que des signes de la culture grecque et greco-américaine soient évidents sur les devantures des magasins, dans les rues, et les porches, une présence olympiote distincte ne peut pas être décelée dans les espaces publics, à l'extérieur des maisons. Cependant, une fois à l'intérieur d'une propriété olympiote, les marques de l'identité et de l'esthétique olympiote sont immédiatement apparentes pour un Olympiote ou pour quelqu'un qui est familier avec la culture olympiote, la distinguant des autres maisons greco-américaines ou typiques de Baltimore. Des objets individuels, mais surtout leur disposition esthétique et la signification que leurs propriétaires leur attachent, résument l'expérience des Olympiotes à Baltimore et marquent manifestement leur existence dans la Ville. »

Outre les habitudes vestimentaires, culinaires et de décoration intérieure que les Olympiotes ont emmenées avec eux à l'étranger, il leur arrive très souvent de célébrer des mariages ou des baptêmes à la manière traditionnelle, comme s'ils étaient au village. La pratique de la musique est donc également présente à l'étranger et le *glénti* se réalise de la même façon qu'au village, autant que cela est possible. Cependant, il n'est pas rare de voir des habitudes urbaines, étrangères à leurs traditions, s'insérer dans leurs coutumes villageoises.

Ainsi, à Baltimore, aux États-Unis, certains réalisent même deux mariages l'un après l'autre, ou plutôt un mariage en trois temps, avec la cérémonie religieuse puis deux fêtes séparées : la première à l'occidentale – avec comme caractéristique la traditionnelle robe blanche de la mariée – et à laquelle assistent en général tous les amis et connaissances américains ou greco-américains, mais non originaires de Kárpáthos, et la seconde fête à la manière traditionnelle – avec le costume traditionnel ainsi que les musiques, les chants et les danses qui entrent dans le répertoire du mariage – et à laquelle participent principalement les personnes originaires d'Olympos ou de Kárpáthos. La photographe Liliane de Toledo évoque ce mariage en plusieurs parties, dont elle a eu l'occasion de réaliser de belles photographies :

« Les fêtes se sont aussi transformées avec l'adjonction des habitudes urbaines dans le rituel villageois. Ce mélange est très frappant dans la célébration des mariages qui, à Baltimore, comporte plusieurs étapes. Tout d'abord une cérémonie à l'église orthodoxe où la mariée est habillée en blanc, suivie de festivités à l'américaine dans un restaurant connu, avec banquet, énorme gâteau, animation et orchestre à la mode. Bien après minuit, les invités n'appartenant pas à la communauté d'Olympos rentrent chez eux. C'est alors que la mariée, sa "cumbara" (la jeune fille qui est son témoin) et les femmes de sa parenté vont revêtir les costumes d'Olympos. Pendant ce temps, les convives et les musiciens s'installent dans le local du club olympiote où un nouveau repas comprenant tous les mets typiques leur est servi. Le "glendi" commence avec l'échange de "mantinades" pour se terminer, tard le lendemain, avec la danse de Karpathos. Cette deuxième partie

de la noce, qui est une fête à part entière, se déroule selon le protocole ancestral²¹⁷. »

Anna Caraveli fait le même constat lorsqu'elle raconte succinctement le déroulement du mariage de Pópi Sofilla, fille d'un grand *meraklís* et sœur d'un excellent joueur de *lýra*, qui a eu lieu en 1980 à Baltimore, et auquel elle a assisté :

« The marriage was arranged, as are traditional Karpathiot marriages, and the groom was from Olymbos. The three part festivities began with a church ceremony where the bride was dressed in white (as opposed to the embroidered dresses worn by brides in Olymbos), an organ accompanied the priest (an instrument foreign to the Byzantine musical tradition), and the bride and groom were flanked by attendants in the American fashion. The wedding ceremony, in short, was dominated by elements of an American Protestant ceremony through it took place in an Orthodox church. Following the ceremony, a reception was held at the Holiday Inn. An American-style banquet was set out while a Greek-American band played a melange of popular tunes. [...] The guests included Karpathiots from Olymbos and other island villages (the latter usually absent from Olymbos-style *glendia*), others Greeks, and some Americans. [...] At 3:00 a.m. these festivities ended, and most of the guests went home. At this point, the Olymbos community gathered at the Olymbos clubhouse where preparations for an entirely new wedding celebration were evident as if the first one had not taken place. One of the clearest signs of this was the serving of a complete second dinner (though a banquet had been served at the Holiday Inn) consisted only of regional dishes usually served at wedding *glendia*. Change of costume from Western to Karpathiot (on the part of several women), realignment of social roles, with the *meraklides* occupying positions of honor, and the establishment of a new social hierarchy (indicated in part by the seating arrangement), and finally a different mode of communication –in stylized sung couplets– were the signs of identity switch²¹⁸. »

« Le mariage était arrangé, comme le sont les mariages traditionnels karpathiotes, et le marié était originaire d'Ólympos. Les festivités en trois parties ont débuté par une cérémonie religieuse où la mariée était habillée en blanc (à l'opposé des robes brodées portées par les mariées à Ólympos), un orgue accompagnait le prêtre (un instrument étranger à la tradition musicale byzantine), et la mariée et le marié étaient accompagnés de témoins dans le style américain. La cérémonie de mariage, en bref, était dominée par des éléments d'une cérémonie protestante américaine alors qu'elle avait lieu telle qu'elle se déroule dans une église orthodoxe. Après la cérémonie, une réception a été tenue à la salle des fêtes de l'hôtel Holiday Inn. Un repas à la manière américaine a été servi, pendant qu'un orchestre gréco-américain jouait un mélange d'airs populaires. [...] Les invités comprenaient des Karpathiotes d'Ólympos mais aussi d'autres villages (ces derniers sont généralement absents des *gléntia* dans le style d'Ólympos), d'autres Grecs et quelques Américains. [...] À trois heures du matin ces festivités prirent fin, et la plupart des invités rentrèrent chez eux. À ce moment, la communauté d'Ólympos

²¹⁷ Liliane de Toledo, *op. cit.*, p. 101.

²¹⁸ Anna Caraveli, *Scattered in foreign lands : a Greek village in Baltimore*, *op. cit.*, p. 26-27.

s'est réunie au club olympiote, où des préparatifs pour une cérémonie de mariage entièrement nouvelle furent réalisés, comme si la première n'avait pas eu lieu. Un des signes les plus clairs de cela a été le service d'un second repas complet (bien qu'un repas ait déjà été servi à la salle de l'hôtel Holiday Inn), lequel consistait seulement en des plats traditionnels généralement servis pour les *gléntia* de mariage. Un changement des costumes occidentaux pour des costumes karpathiotes (pour la plupart des femmes), une réorganisation des rôles sociaux, avec les *meraklides* occupant des positions d'honneur, et l'établissement d'une nouvelle hiérarchie sociale (indiquée en partie par l'arrangement des sièges), et finalement un mode différent de communication – dans des distiques chantés stylisés – étaient le signe d'un changement d'identité. »

Dans un autre document où elle évoque le même mariage, Anna Caraveli explique les raisons pour lesquelles les parents de la mariée ont tenu à réaliser un tel mariage, mêlant les traditions pendant la cérémonie religieuse, puis les séparant dans les deux fêtes qui ont suivi :

« Asked why he couldn't just have a Karpathiot wedding celebration, Mr. Sofilla responded that his social life and work involved him with the larger Greek and American communities and that he had incurred obligations he should reciprocate²¹⁹. »

« Interrogé sur les raisons pour lesquelles il ne pouvait pas seulement organiser une cérémonie de mariage karpathiote traditionnelle, M. Sofillas a répondu que sa vie sociale et son travail le mettaient en relation avec une grande partie des communautés grecques et américaines, et qu'il avait de ce fait contracté des faveurs qu'il devait retourner. »

En réalité, même si les personnes originaires d'Ólympos ont quitté physiquement le village, leur cœur et leur esprit y sont restés, en ce sens qu'ils se tournent toujours vers lui et qu'ils y pensent presque au quotidien. Ils font également tout ce qu'ils peuvent pour ne pas l'oublier, ni oublier les particularités dialectales de la langue, les coutumes et la musique, laquelle accompagne la plupart de ces coutumes. Il existe ainsi une relation très étroite qui est instaurée et qui se tisse entre les émigrés et leur village d'origine. Certes, cela est vrai parce que les émigrés ont forcément laissé quelqu'un de leur famille au village, mais également parce que leur amour pour leur *tópos* (ο τόπος) les habitent entièrement. Cela est clairement affirmé par les Olympiotes, et notamment ceux de Baltimore :

« Σαν Ολυμπίτες όπου κι αν βρισκόμαστε έχουμε βαθιά ριζωμένη της αγάπης μας για τον τόπο μας²²⁰. »

²¹⁹ Anna Caraveli, « Communities Born in Song », dans Tina Bucuvalas (dir.), *Greek Music in America*, Jackson : University Press of Mississippi, 2019, p. 210.

²²⁰ *Voyage from Olymbos. 50 years in Baltimore/Οδοιπορικό από την Όλυμπο. 50 χρόνια στην Βαλτιμόρη*, Baltimore : Association des Olympiotes de Baltimore, 2003, p. 5.

« En tant qu'Olympiotes, où que nous nous trouvions, nous avons ancré profondément notre amour pour notre contrée. »

Le *tópos* est un concept qui est présent dans l'imaginaire grec depuis très longtemps, et qui se retrouve dans de nombreux chants populaires. Ce terme désigne tout à la fois le lieu, la patrie, le pays, la contrée ou encore le village, auxquels on est particulièrement attaché puisqu'il représente une identité. C'est en quelque sorte le lieu qui nous a vu naître et auquel on fait référence lorsque l'on veut évoquer ses origines. C'est cet attachement au *tópos* qui crée la nostalgie et le *kaiimós* (ο καημός, « la peine, le regret »), en particulier lorsqu'on est éloigné de son *tópos*. De plus, la passion que l'on éprouve pour son *tópos* est souvent ressentie comme celle que l'on peut accorder à une personne. Les métaphores qui s'y rattachent le montrent bien, comme ces propos²²¹ dans lesquels des Olympiotes expliquent ce que représente leur village pour eux :

« Η Όλυμπος για μένα είναι ένα κομμάτι της ζωής μου. Είναι η μισή καρδιά μου. Για να μη πω “όλη η καρδιά μου”, θα πω “η μισή” για να μην υπερβάλλουμε, και άλλη μισή θα είναι η γυναίκα μου μάλλον. » (Μανώλης Σοφίλλας)

« Όλυμπος pour moi, c'est un morceau de ma vie. C'est la moitié de mon cœur. Pour ne pas dire “mon cœur entier”, je dirai “la moitié” afin de ne pas exagérer, et l'autre moitié ce serait plutôt ma femme. » (Μανόλις Σοφίλλας)

« Η Όλυμπος για μένα είναι η ζωή μου όλη. » (Γιάννης Πρεάρης)

« Όλυμπος pour moi, c'est toute ma vie. » (Γιάννης Πρεάρης)

« Η ζωή μου είναι η Όλυμπος. Δεν θα την αλλάζω με τίποτα. Πήγα Αμερική, πήγα Ευρώπη, όλη την Ελλάδα τριγύρισα. Σαν την Όλυμπο δε μου αρέσει πουθενά. » (Μιχάλης Ζωγραφίδης)

« Ma vie, c'est Όλυμπος. Je ne la changerai pour rien d'autre. Je suis allé en Amérique, je suis allé en Europe, j'ai parcouru toute la Grèce. Nulle part ailleurs ne me plaît autant qu'Όλυμπος. » (Μιχάλης Ζωγραφίδης)

À travers ces différents propos d'Olympiotes, il est possible de se rendre compte que ce village d'Όλυμπος a une importance capitale pour eux : le village est synonyme de leur vie et ils le portent dans leurs cœurs, où qu'ils se trouvent.

²²¹ Ces propos sont extraits du documentaire *Giannis et les autres* de Francesca Bartellini, *op. cit.*.

Cet amour du *tópos* poussent ainsi les émigrés à revenir régulièrement à Ólympos, à manifester et à rappeler ainsi leur attachement au village, comme s'ils avaient une dette envers lui. Cela apparaît également à travers les *mantinádes* que les hommes improvisent lors du *glénti*. En avril 2014, par exemple, Vasílis Balaskás, qui vit à Ólympos et un de ses frères, Gián nis, qui, lui, vit à Rhodes, ont échangé sur cette thématique pendant que Gián nis jouait de la *lýra* (écoute disque 1 plages 075, 076, 077 et 078) :

« Έκαμα το το έθιμο με τα κονίσματά μας
και θέλω κι η Ανάστασις να 'ναι βοήθειά μας » (Γιάννης Μπαλασκάς)

« Je l'ai suivie la coutume avec nos icônes
et je souhaite que la Résurrection nous apporte protection » (Gián nis Balaskás)

« Κάμνεις το το καθήκο σου κι έρχεσαι κάθε χρόνο
παρακαλώ τη Παναγιά καλά να σ' έχει μόνο » (Βασίλης Μπαλασκάς)

« Tu le fais ton devoir et tu viens chaque année
je prie la Vierge qu'elle te garde en bonne santé » (Vasílis Balaskás)

« Όμορφα επεράσαμε και θε να τα θυμούμαι
χρόνια πολλά μα και καλά στους χωριανούς να πούμε » (Γιάννης Μπαλασκάς)

« Nous avons passé un bon moment et je souhaite m'en souvenir
de nombreuses années mais bonnes aussi, nous pouvons souhaiter aux villageois » (Gián nis Balaskás)

« Κάμνω το το καθήκο μου κι έρχομαι κάθε χρόνο
κι αν αγαπάω την Όλυμπο εγώ το ξεύρω μόνο » (Γιάννης Μπαλασκάς)

« Je le fais mon devoir et je viens chaque année
moi je sais seulement que j'aime Ólympos » (Gián nis Balaskás)

Au moment où Gián nis chante ce dernier distique, il ne peut s'empêcher de pleurer doucement, comme pour exprimer sa douleur de vivre éloigné du village, et dans un geste majestueux, mais sans cesser de jouer, il essuie avec la volute décorative de son instrument, les quelques larmes qui coulent sur ses joues. Il est possible de noter que cette idée de dette à honorer envers le village est présente dans ces distiques à travers la question du « devoir » : venir à Ólympos pour y pratiquer les coutumes est considéré comme une obligation – certes agréable – à laquelle les Olympiotes se soumettent pour montrer combien ils sont redevables au village de pouvoir y appartenir.

Ce retour des émigrés, ponctuel mais récurrent, a lieu essentiellement durant l'été, en particulier au mois d'août, et dans une moindre mesure – puisque, dans ce cas précis, il concerne surtout ceux qui habitent à Rhodes ou au Pirée – à la période de la fête de Pâques. Ce retour est l'occasion, certes, de passer des vacances agréables en famille et de revoir parents, grands-parents, oncles, tantes ou cousins, mais également de participer aux trois fêtes principales du village que sont Pâques, la Dormition de la Vierge et la décollation de saint Jean-Baptiste, comme je l'ai déjà mentionné dans l'introduction. Très souvent, ce retour aux sources prend une résonance particulière, pour certains émigrés qui ne sont pas revenus depuis plusieurs années. Maria Nicolaïdis-Karanikólas a bien ressentie cette émotion singulière lors de sa venue pour les fêtes de Pâques après une longue absence :

« Yet this Easter was to be especially happy for me, because it was my first back home since my husband and I left for the United States ten years before²²². »

« Pourtant cette fête de Pâques devait être particulièrement heureuse pour moi, parce que je revenais pour la première fois depuis que mon mari et moi étions partis pour les États-Unis dix ans auparavant. »

Évoquant la coutume des œufs teints en rouge et que l'on entrechoque en espérant avoir choisi celui qui résistera et ne se fendra pas pour pouvoir avoir de la chance, elle ajoute :

« As for me, I could not wish for more than to be with my family again at Easter time²²³. »

« En ce qui me concerne, je ne pouvais rien demander de plus que d'être de nouveau avec ma famille au moment de Pâques. »

Par ailleurs, durant l'été, il y a d'autres fêtes patronales²²⁴, certes de moindre envergure, mais auxquelles les émigrés peuvent participer, ainsi que des fiançailles, des mariages ou encore des baptêmes selon les années, et qui sont essentiellement organisés à cette période afin qu'un grand nombre de personnes puissent y participer.

L'attachement au village passe ainsi par l'attachement aux coutumes, mais également par celui porté à la musique. En effet, certains reviennent de façon spécifique dans le village

²²² Maria Nicolaïdis-Karanikolas, « Eternal Easter in a Greek Village », *The National Geographic Magazine*, Vol. 164, n°6, 1983, p. 771. Cet article est également disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://web.archive.org/web/20071012092124/http://www.olymbos.org/publications/easter/>.

²²³ *Ibid.*, p. 776.

²²⁴ Le 20 juillet, on célèbre le Prophète Élie sur la montagne qui surplombe Ólympos et le 27 juillet, on célèbre saint Panteleïmon sur l'île de Saría.

d'Ólympos pour se fiancer, se marier ou faire baptiser leur enfant, alors qu'ils ont la possibilité de la faire en suivant la manière traditionnelle, même en dehors du village. Ils ont ainsi la possibilité de s'assurer la participation d'excellents musiciens et en particulier de ceux jouant de la *tsampoúna*, instrument indispensable à la fête de mariage notamment. Il semble également que le village lui-même donne une autre symbolique à l'union sacrée, et que la bénédiction du pope d'Ólympos ait une plus grande valeur que celle du pope de l'étranger. De même, les hommes ont emporté des instruments à l'étranger et ils peuvent facilement se retrouver pour un *glénti* où ils improvisent des *mantinádes*, ou bien pour un *glénti* qui accompagne les célébrations religieuses.

Selon toute vraisemblance, donc, participer aux festivités du village d'appartenance avec les habitants qui y vivent à l'année revêt une importance capitale. Le fait de célébrer un mariage ou un baptême à Ólympos, alors que l'on vit à l'étranger, permet que ceux qui vivent dans le village y participent, surtout en ce qui concerne la famille proche ou éloignée et les amis, ou bien tout simplement, pour ceux qui ne sont pas invités notamment, que la cérémonie a eu lieu. Il est primordial de « se montrer » à la communauté, et de montrer que l'émigré n'a pas oublié les coutumes et qu'il est toujours digne de cette communauté. Il existe ainsi une reconnaissance sous-jacente de l'appartenance à la communauté villageoise.

L'éloignement des émigrés crée également une attente de pouvoir revenir, revoir les habitants permanents du village, et passer un bon moment en participant au *glénti* :

« Επίσης, ο χώρος του Πλατύου συνδέεται με κυρίως ευχάριστες και κεφάτες αναμνήσεις που όλοι έχουμε εκεί, το ότι περιβαλλόμαστε με συγγενικά μας άτομα, ανθρώπους αγαπημένους, κάποιους από αυτούς που συναντάμε μετά από πολλά χρόνια και μόνο εκεί, και ότι όλοι έρχονται για να περάσουν όμορφα, κι είναι κεφάτοι μόνο γι' αυτόν το λόγο²²⁵. »

« De plus, le lieu de la Place est associé principalement à des souvenirs joyeux et heureux que nous avons tous ici, puisque nous y côtoyons nos proches parents, des gens que nous aimons, certains que nous rencontrons après de nombreuses années et seulement ici, et puisque tous viennent pour passer un bon moment, et qu'ils sont joyeux seulement pour cette raison. »

De la même façon, jouer de la musique et chanter des *mantinádes* lors des festivités qui ont lieu à Ólympos n'a pas la même saveur, ni la même valeur que ce que l'on peut faire à

²²⁵ Extrait de l'entretien avec Giorgos Giorgakis du 20 novembre 2017.

l'étranger, notamment parce que ceux de la communauté qui vivent à l'année à Ólympos ne le voient pas et ne l'entendent pas. Giórgos Giorgákis m'expliquait ainsi :

« Τη δύναμη της μουσικής, που πολλοί δεν έχουν τη πολυτέλεια να νοιώσουν ζωντανά και ποιοτικά εκεί όπου ζουν, λόγω μη διαθεσιμότητας ή δύσκολου προγράμματος εργασίας, μόνο εκεί μπορούν να την απολαύσουν και να τη γευτούν²²⁶. »

« La force de la musique, que beaucoup n'ont pas le luxe de ressentir sur le vif et avec qualité là où ils vivent, en raison de sa non disponibilité ou de l'emploi du temps difficile du travail, seulement ici [à Ólympos] ils peuvent en jouir et la savourer. »

La signification symbolique du retour des émigrés olympiotes dans leur village d'origine afin de participer à une fête se retrouve également dans d'autres villages de Kárpathos, où les fêtes patronales sont sans doute moins nombreuses qu'à Ólympos, mais sont tout aussi importantes, puisqu'elles rassemblent beaucoup de monde, et jouent un rôle important. En prenant pour exemple la fête patronale de la Vierge *Vrysiani* (η Παναγιά η Βρυσιανή, Vierge de la fontaine à trois sources), qui se déroule chaque année dans le village de Mesochóri, Irini Beĩná explique que chaque catégorie de personnes présentes – autrement dit les locaux, les émigrés, les personnes venues des villages voisins ou des îles voisines, et même les touristes – trouvent un intérêt particulier à y participer d'autant qu'il est reconnu à cette Vierge des qualités thaumaturges. Pourtant, ce sont les émigrés de retour au village qui éprouvent la plus forte charge émotionnelle, et pour qui la valeur symbolique de leur présence est la plus importante :

« Το πανηγύρι έχει συμβολική σημασία για τους ντόπιους καθώς τις ημέρες εκείνες δέχονται και τους μετανάστες που έρχονται να γιορτάσουν όλοι μαζί τη χάρη της Παναγίας. [...] Το Πανηγύρι για κάθε μια κοινωνική ομάδα που παρευρίσκεται και συμμετέχει με το δικό της τρόπο έχει διαφορετική σημασία. Για τις νέες είναι ευκαιρία να προβληθούν μέσα από το ευφάνταστο ντύσιμο, τα ακριβά στολίδια και το χορό. Για τους ντόπιους αποτελεί μια καθιερωμένη πρακτική με συμβολικό χαρακτήρα που εξασφαλίζει τη συνέχεια των παραδοσιακών πρακτικών που καθορίζουν την τοπική ταυτότητα. Για τους γείτονες προσκυνητές συνιστά αφορμή αναβίωσης μιας τελετουργικής διαδικασίας που ξεκινά από την αναχώρηση από το γειτονικό νησί, την Κάσο, με σκοπό τον εορτασμό της Παναγίας που εξελίσσεται σε μια διαδραστική ανταλλαγή πολιτισμικών στοιχείων. Για τους τουρίστες το πανηγύρι συμβολίζει την “παραδοσιακή” γιορτή μιας κοινότητας που χαρακτηρίζεται από τρία εμφανή σύμβολα: τα τοπικά όργανα, το χορό και το χαρακτηριστικό φαγητό. Για τους μετανάστες το πανηγύρι ενέχει μεγάλη συναισθηματική φόρτιση γιατί είναι η στιγμή που περιμένουν με αγωνία για να βιώσουν και πάλι το αίσθημα του

²²⁶ *Ibid.*.

“ανήκειν” στην κοινότητα καταγωγής. Οι συγκινητικές μαντινάδες, ο χορός, η μουσική, τα τοπικά εδέσματα, ο οικείος χώρος, όλα μαζί λειτουργούν συμβολικά για το μετανάστη που αναζητά την ψυχική ανατροφοδότηση προτού αναχωρήσει και πάλι για την ξενιτιά²²⁷. »

« La fête patronale a une signification symbolique pour les locaux comme ces jours-là ils accueillent aussi les émigrés qui viennent pour célébrer tous ensemble la grâce de la Vierge. [...] La fête patronale a une signification différente pour chaque groupe social qui est présent et qui participe à sa manière. Pour les jeunes filles, c’est l’occasion de se montrer à travers l’habillement imaginatif, les bijoux chers et la danse. Pour les locaux, elle constitue une pratique rituelle avec un caractère symbolique qui assure la perpétuation des pratiques traditionnelles qui déterminent l’identité locale. Pour les pèlerins venus en voisins, elle est l’occasion de la renaissance d’un processus rituel qui commence avec le départ depuis l’île voisine, Kásos, avec pour but la célébration de la Vierge qui finit par devenir un échange efficace d’éléments culturels. Pour les touristes, la fête patronale symbolise la fête “traditionnelle” d’une communauté qui se caractérise par trois symboles visibles : les instruments de musique locaux, la danse et la nourriture caractéristique. Pour les émigrés, la fête patronale comporte une grande charge émotionnelle car c’est le moment qu’ils attendent avec impatience pour vivre encore une fois le sentiment de l’“appartenance” à la communauté d’origine. Les *μαντινάδες* émouvantes, la danse, la musique, les mets locaux, l’espace familial, tous ces éléments réunis fonctionnent symboliquement pour l’émigré qui recherche un réapprovisionnement psychique avant de repartir à l’étranger. »

Le territoire géographique d’Olympos revêt donc une importance particulière pour les Olympiotes, puisqu’il correspond au territoire musical du village. Cette importance se retrouve également dans la disposition adoptée lors du *glénti*.

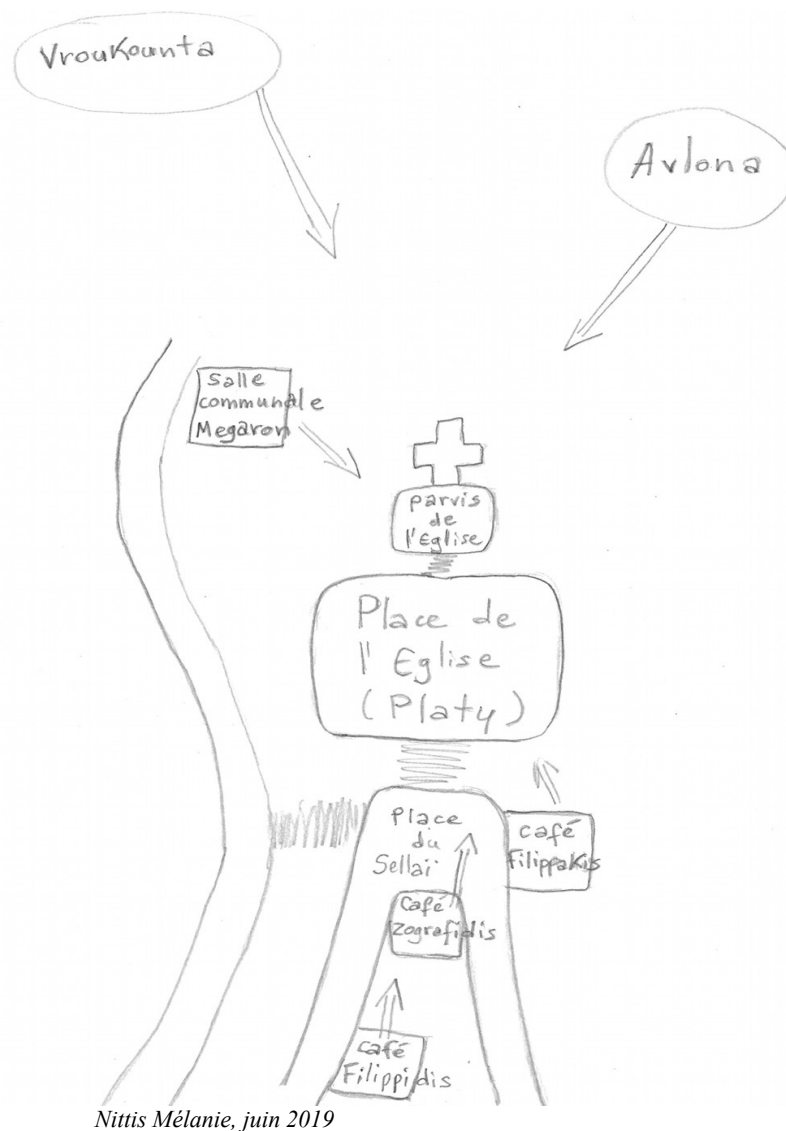
IV.1.3. Le dispositif de la fête comme reflet de la position du village

La question de la spatialisation dans le domaine festif du *glénti* revêt également une grande importance. En effet, même si l’on s’en tient aux seuls lieux où le *glénti* se déroule dans le cadre des trois fêtes principales du village que j’ai sélectionnées comme corpus de cette étude²²⁸, on se rend compte que les lieux possibles pour accueillir le *glénti* sont rattachés à la place centrale du village, celle située devant l’église, et même gravitent autour d’elle, même si ces lieux se trouvent géographiquement éloignés.

²²⁷ Irini Beïna, *op. cit.*, p. 194-195.

²²⁸ D’autres lieux de *glénti* existent en effet et accueillent d’autres fêtes patronales : l’île de Saria, pour les fêtes de saint Zacharie et de saint Panteleïmon ; Tristomo, pour la fête de saint Nicolas ; Diafani, pour la fête à Vananta ou dans ses cafés ; le lieu-dit saint Minas avec son église pour célébrer le saint du même nom ou bien des mariages ou baptêmes ; ainsi que les nombreuses maisons dans lesquelles se déroulent les festivités de mariage ou de baptême.

Fig. 101 : Schéma des lieux de *glénti* à Ólympos qui convergent vers la place



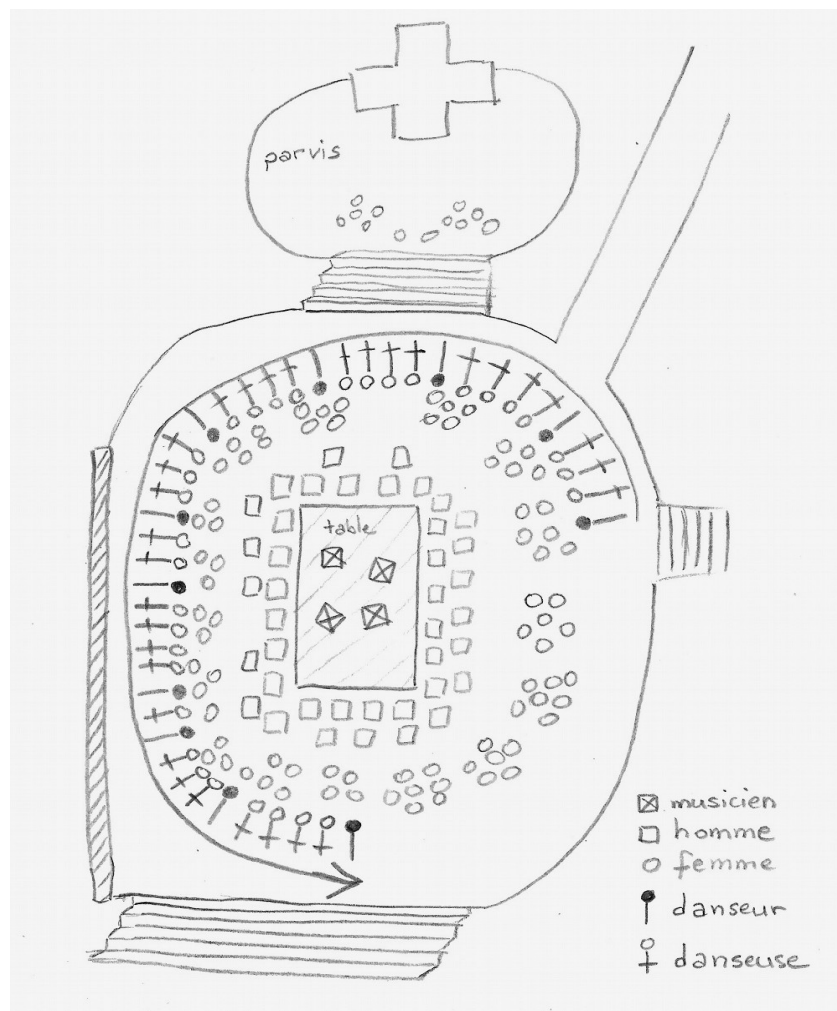
Si l'on observe le schéma qui indique les différents lieux possibles ou obligatoires où le *glénti* se déroule, on s'aperçoit, dans un premier temps, que tous ceux qui sont situés dans le village même d'Ólympos, sont très proches de cette place centrale où se trouve l'église, alors qu'il existe, par exemple, d'autres cafés ou tavernes, situés plus loin de cette place centrale et dans lesquels il n'y a jamais eu, du moins à ma connaissance, de *glénti* qui s'y soit déroulé, comme si, à partir du moment où l'on se trouve à Ólympos, il fallait absolument être proche de l'église et de sa place.

Les deux autres lieux qui se situent en dehors du centre même du village, à savoir Vroukounta et Avlóna, sont rattachés au village malgré tout, de façon symbolique. En effet,

ainsi que je l'ai mentionné dans l'introduction, Vroukoúnta est tout simplement le site où se situait le village habité par les fondateurs d'Ólympos. Cet endroit est donc profondément rattaché à Ólympos. Par ailleurs, le chemin qui permet de relier, à pied, Vroukoúnta à Ólympos, passe par Avlóna, qui constitue le principal espace agricole du village. En effet, c'est ici que se trouve les plus grandes surfaces de terre cultivables qui ne sont pas en terrasse et, de plus, Avlóna se situe à mi-chemin environ entre Vroukoúnta et Ólympos. Ce lieu est donc lui aussi rattaché à Ólympos.

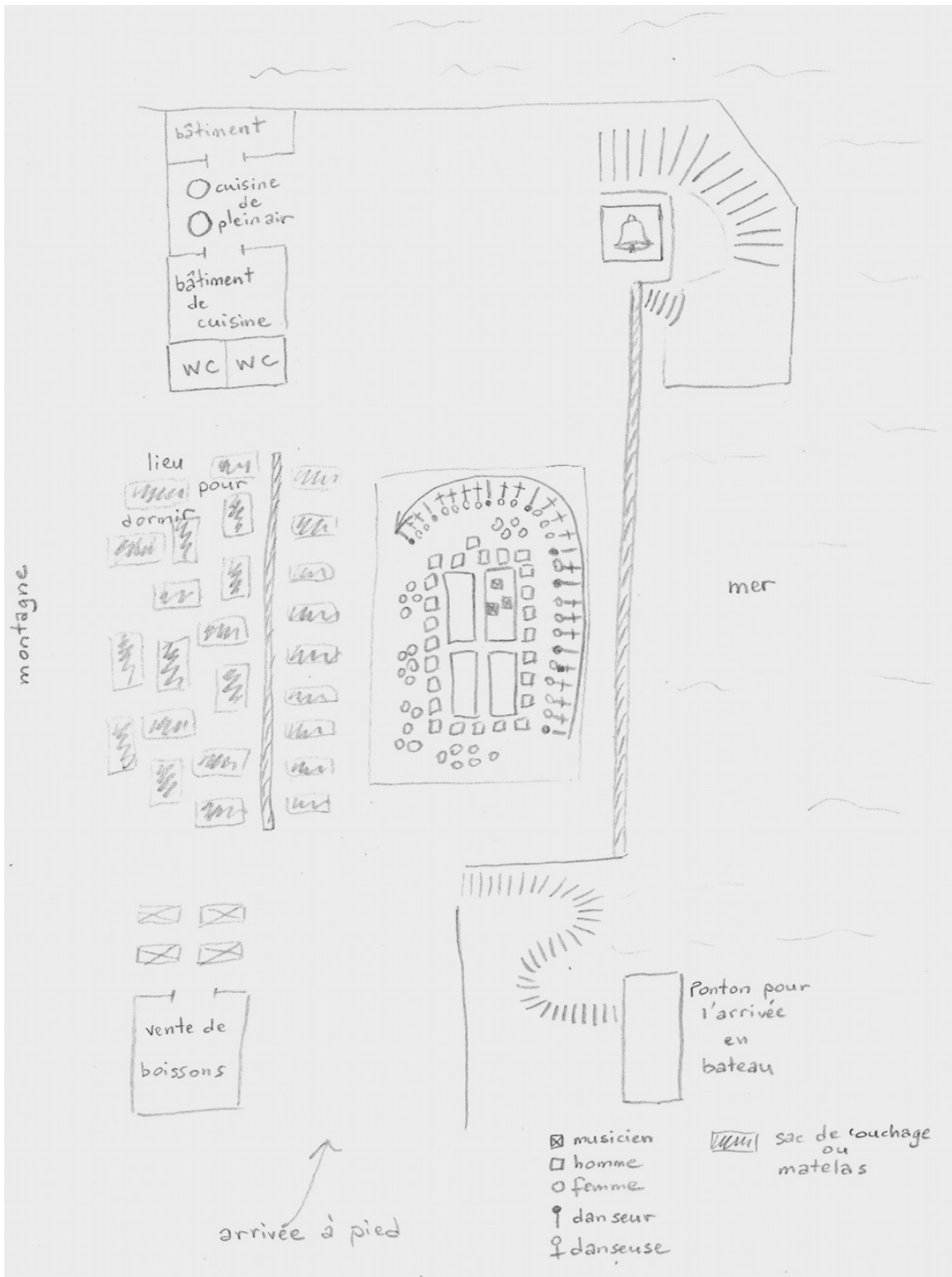
Si l'on considère maintenant le dispositif même des participants au *glénti*, dans quelque lieu que ce soit, on se rend compte alors que l'on retrouve toujours une disposition spatiale identique.

Fig. 102 : Schéma de disposition du *glénti* sur la place d'Ólympos



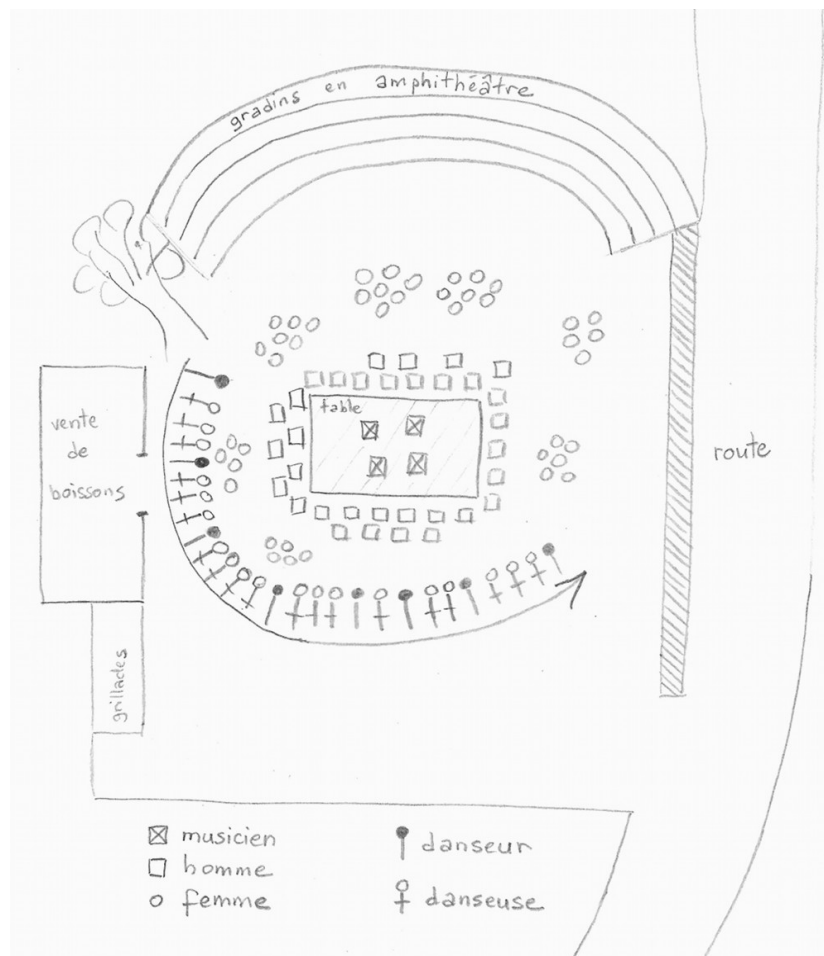
Nittis Mélanie, juin 2019

Fig. 103 : Schéma de disposition du glénti à Vroukounta



Nittis Mélanie, juin 2019

Fig. 104 : Schéma de disposition du *glénti* à Avlóna



Nittis Mélanie, juin 2019

L'élément principal est constitué par le groupe des trois ou quatre instrumentistes – une *tsampoúna*, une *lýra* et un à deux *laouíta* – qui se trouvent au centre du dispositif. En début de la fête, les musiciens sont généralement placés à un angle de la table et par la suite, particulièrement à partir du moment où la danse a commencé, ils sont placés directement sur la table, en plein centre. Car les musiciens ne sont jamais disposés en rang, comme ceux qui jouent sur une scène face à un public pour un concert, mais ils forment un cercle fermé en se faisant face les uns aux autres, afin de pouvoir entrer en communion et en communication. Cette disposition entre les musiciens est primordiale et elle est nécessaire à la bonne exécution de la musique. Tout cela est directement lié à la manière de jouer cette musique dont l'improvisation est l'un des traits majeurs. Giórgos Giorgákis, musicien qui joue des trois instruments, l'explique en ces termes, en prenant pour exemple le moment où il joue de la *tsampoúna* qui, je le rappelle, devient alors l'instrument premier que les autres instruments – *lýra* et *laouíta* – doivent suivre :

« Βαθίζομαι εγώ πάρα πολύ στα άλλα δυο όργανα να το βγάλομε σωστά, να το βγάλουμε με σωστό ρυθμό. Επίσης η λύρα που είναι απέναντι από τη τσαμπούνα παίζει το ρόλο... παίζει και ακουστικό και οπτικό ρόλο. Δηλαδή εγώ ακούω το ό,τι παίζω έχοντας τη λύρα απέναντί μου. Ο ήχος χτυπάει στη λύρα και ξανάρθει στ' αυτιά μου καλύτερα. [...] Έτσι έχουμε μία άμεση επαφή. Δεν είμαστε σε γραμμή γιατί σε γραμμή χάνουμε την οπτική και την ακουστική έπαφη. Κυκλικά έχουμε πλήρη επαφή²²⁹. »

« Moi je prends beaucoup appui sur les deux autres instruments afin que nous jouions de façon juste, que nous jouions avec le bon rythme. De plus la *lyra* qui est en face de la *tsamponina* joue un rôle... joue un rôle à la fois acoustique et visuel. C'est-à-dire que moi j'écoute ce que je joue en ayant la *lyra* en face de moi. Le son frappe sur la *lyra* et revient ainsi encore mieux à mes oreilles. [...] Ainsi nous avons un contact direct. Nous ne sommes pas disposés en ligne parce qu'en ligne nous perdons le contact visuel et acoustique. En cercle nous avons un plein contact. »

Autour de ces musiciens, et également disposés autour de la table, assis sur des bancs, se trouvent les hommes qui sont tous des chanteurs potentiels. Ainsi, ils sont disposés au plus près des instrumentistes afin, d'une part, qu'ils entendent bien les airs sur lesquels ils peuvent improviser et, d'autre part, qu'ils soient bien entendus par les musiciens lorsqu'ils se mettent à chanter, puisque le chanteur est l'élément le plus important et que les musiciens doivent le suivre lorsqu'ils l'accompagnent. En effet, lorsqu'un homme se met à chanter, il passe au premier plan et les instruments doivent absolument faire en sorte que tout le monde puisse l'entendre. Comme je l'ai déjà mentionné au chapitre II, ce qui est le plus important, c'est le contenu du texte poétique chanté et le respect des règles de création du distique. Ces éléments priment sur la qualité vocale de la voix du chanteur et les instrumentistes sont obligés de suivre le chanteur, voire de jouer moins fort si ce dernier n'a qu'un filet de voix.

Ensuite, par petits groupes disséminés autour du cercle des hommes ainsi formé autour de la table, mais qui sont néanmoins disposées également en cercle, se trouvent les femmes. Dans ces petits groupes, les femmes sont de tous âges, incluant différentes générations, avec la grand-mère, la mère, les jeunes filles non mariées et les petites filles. Elles sont généralement assises sur de petits tabourets pliants ou sur des chaises en plastique qu'elles apportent avec elles. Les plus jeunes, qui ont été accompagnées par leur mère ou leur grand-mère, attendent de pouvoir aller danser. Les femmes qui ne dansent pas, autrement dit les mères,

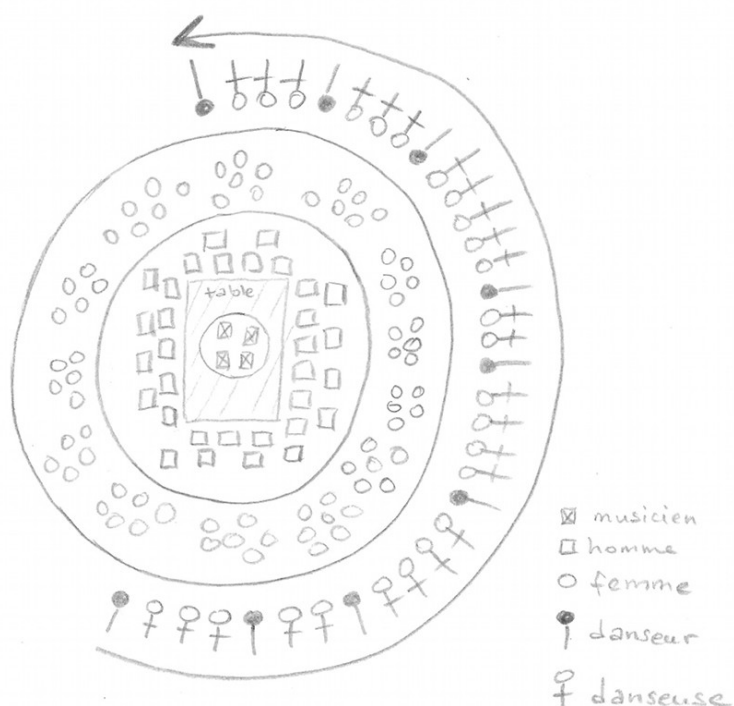
²²⁹ Extrait d'un entretien filmé réalisé à Ivry sur Seine par Dominique Bertou et Pierre Cheneval en novembre 2016.

tantes ou grand-mères qui chaperonnent les filles, observent, discutent et commentent ce qu'elles voient et ce qu'elles entendent.

Enfin, le dernier cercle qui complète la scène est celui des danseurs et des danseuses. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'un cercle fermé, mais d'un cercle ouvert qui tourne dans le sens dextrogyre autour des autres cercles formés par les musiciens, les hommes et les femmes. Lorsqu'il y a trop de danseurs dans le cercle et qu'ils n'arrivent pas à tenir tous en une seule ligne à cause de la petitesse de l'espace – comme par exemple la place principale devant l'église ou la place du *Sellâi* en contrebas de celle de l'église –, le cercle ouvert des danseurs forme alors une spirale, qui s'enroule telle la coquille d'un escargot ou une constellation céleste.

Finalement, on constate ainsi que le dispositif de la fête est formé de plusieurs cercles concentriques qui convergent vers le centre, là où se situent les musiciens, surtout lorsque ces derniers sont placés au centre de la table. Cette spatialisation lors du *glénti* d'Ólympos est en quelque sorte le reflet de la place qu'occupe le village d'Ólympos au sein de la communauté dispersée dans le monde. En effet, le village d'Ólympos constitue un noyau central vers lequel convergent tous les autres lieux de vie des Olympiotes – Rhodes, Le Pirée, Baltimore, etc – qui gravitent autour de cet atome vers lequel ils sont attirés, tels les satellites d'une étoile ou d'une planète.

Fig. 105 : Schéma de la disposition spatiale du *glénti*



Nittis Mélanie, juin 2019

La photographe suisse Liliane de Toledo, qui a réalisé de magnifiques clichés en noir et blanc dans les années 1970 à Ólympos, mais également à Baltimore, exprime cette idée de façon similaire :

« Les communautés qui se sont formées en Grèce autant qu'à l'étranger, ont calqué leur mode de vie sur celui du village. Aucune, pas même celle de Baltimore qui compte à ce jour plus d'habitants que le village, n'a enlevé à Ólympos son rôle de référence. Au contraire, plus le groupe est dispersé, plus le village représente son centre de gravité. Une sorte de cordon ombilical relie Ólympos à ses ressortissants qui reviennent périodiquement à la source de leur culture pour faire valider leur réussite, et célébrer les événements familiaux importants²³⁰. »

Ólympos représente ainsi le village-mère, vers lequel tout le monde communautaire est attiré, et qui entretient des relations profondes avec les autres lieux de vie des personnes appartenant à la communauté. Ces relations correspondent au « cordon ombilical » dont parle Liliane de Toledo et qui renforce l'image de « mère » du village. Ce village est « le » lieu de rassemblement des membres de la communauté, lesquels sont éparpillés dans le monde, ainsi que le précise Antónis Pavlídís :

²³⁰ Liliane de Toledo, *op. cit.*, p. 98.

« Ήτανε μια ανάγκη, πρέπει να έχει ένα μέρος όπου να συγκεντρώνονται όλοι οι Ολυμπίτες και έτσι να υπάρχει μια συνέχεια και μία επικοινωνία μεταξύ τους²³¹. »

« C'était un besoin, il faut avoir un endroit où tous les Olympiotes peuvent se rencontrer et ainsi, qu'il y ait une suite et un contact entre eux. »

Par ailleurs, il n'est pas anodin de relever ici que les villageois eux-mêmes parlent de leur village Ólympos en lui donnant le qualificatif de « mère », *i mána* (η μάνα). Il est vrai que le fait que le nom même du village soit féminin en grec facilite le rapprochement entre le personnage de la mère et celui du village, qui apparaît vraiment comme l'élément le plus important aux yeux de la communauté. Par exemple, Γιάννης Balaskás a chanté cette *mantináda* en avril 2015 (écoute disque 1 plage 253) :

« Τη Μάνα μας την Όλυμπο πολύ την αγαπούμε
Να 'στε και του καιρού καλά και πάλι να βρεθούμε »

« Notre mère Ólympos nous l'aimons beaucoup
Soyez en bonne santé l'an prochain et retrouvons-nous de nouveau »

De la même manière, à la différence qu'il ne s'agit pas d'une *mantináda*, Γιάννης Chatzivasílis a donné pour titre, à un petit documentaire qu'il a tourné en hommage au village et à la femme olympiote, *I Mána Ólympos* (Η Μάνα Όλυμπος), la « Mère Ólympos » !

Il apparaît ainsi, que réaffirmer perpétuellement son attachement à « la mère patrie » permet assurément de consolider la cohésion villageoise d'une communauté pourtant dispersée dans le monde. Et inversement, l'existence même de ce village permet à sa communauté, même dispersée dans le monde, de pouvoir improviser en chantant. Car pour les Olympiotes, cette manière de faire la fête tout en exprimant différents sentiments est intrinsèquement liée à leur identité et au territoire en lui-même, puisque le village, ainsi que tout ce qui s'y rattache, servent de thème pour inspirer les improvisations poétiques.

Cette question de l'importance de la spatialisation, ainsi que de la notion de territoire, n'apparaît pas uniquement dans le dispositif de la fête. En effet, il est également présent, de façon importante, dans certaines des fêtes qui ont lieu à Ólympos, et notamment lors de la fête de Pâques, en particulier au cours de la procession qui a lieu dans la journée du mardi après la

²³¹ Ces propos sont extraits du documentaire *Giannis et les autres* de Francesca Bartellini, *op. cit.*.

célébration de la liturgie de la Résurrection, et où la musique est également associée au territoire.

IV.2. Le mardi après Pâques

La journée du mardi qui suit la célébration de la Résurrection de Pâques, autrement dit le *Mardi Lumineux*, est finalement la journée la plus importante de la fête de Pâques dans son ensemble. Elle constitue en quelque sorte l'apothéose de la fête, et elle est très attendue. En ce qui concerne le détail de ce qui se déroule durant cette journée, je renvoie au chapitre précédent où j'ai établi une description ethnographique des différentes fêtes du corpus. Dans un premier temps, je vais m'intéresser à cette question de spatialité et de territoire et, donc, je vais me focaliser sur la procession qui ouvre la journée.

IV.2.1. Circumambulation et paraliturgie de la procession

Cette procession, qui se réalise avec quatre des icônes présentes dans l'église d'Ólympos, a un statut particulier dans l'île par rapport à la religion orthodoxe. En effet, elle ne fait pas partie des festivités de Pâques telles qu'elles se célèbrent dans toute la Grèce, que ce soit dans les régions placées sous l'archevêché d'Athènes ou celles qui sont encore rattachées au patriarcat de Constantinople. Il s'agit donc d'un élément qui vient s'ajouter à la liturgie de Pâques. La plupart des habitants d'Ólympos, comme le cordonnier Giánnis Preáris, m'ont affirmé qu'il s'agissait d'un événement unique à Ólympos et qu'il ne se retrouvait nulle part ailleurs en Grèce. Cela montre leur fierté de pratiquer cette procession et, en même temps, l'importance que cela revêt pour eux.

Sans remettre en cause les propos de ces Olympiotes, j'ai pu toutefois constater, au gré de quelques recherches afin de savoir d'où pouvait provenir cette pratique, qu'il existe des processions similaires dans plusieurs îles du Dodécanèse, mais aussi des Cyclades. Ainsi, pour le Dodécanèse par exemple, il est attesté à Patmos que le mardi après Pâques, appelé localement « Nouveau mardi », se déroule une procession avec des icônes à travers l'espace villageois, de même que sur l'île de Nísyros où au moment de la fête de Pâques, on assiste à plu-

sieurs processions d'icônes, qui circulent d'un village à l'autre de l'île²³². Dans les Cyclades, une procession de l'icône de la Vierge a lieu également le dimanche de Pâques dans les îles de Páros et de Folegándros. On retrouve même une trace de ce type de coutume dans les communautés grecques de l'étranger, et en particulier celle de Carghèse en Corse, où on assiste à une procession de l'icône de la Vierge le lundi de Pâques.

On peut néanmoins affirmer que les Olympiotes, sans le savoir, ont raison sur un point : c'est que chacune de ces célébrations est unique, en ce sens que celles-ci ne sont jamais identiques et varient selon les lieux. Par exemple, les icônes choisies pour la procession, de même que le trajet effectué, ainsi que le jour et la durée de la procession sont autant d'éléments qui diffèrent selon les îles.

D'autre part, il est possible de noter que la plupart de ces processions particulières se déroulent dans des îles qui dépendent, au niveau de la religion orthodoxe, du patriarcat œcuménique de Constantinople et non de l'archevêché d'Athènes. Cette constatation n'est pas sans rappeler que du temps de l'Empire byzantin, il était fréquent que des processions soient organisées à travers la ville, où elles avaient un rôle important, ainsi que l'écrit Albrecht Berger :

« Imperial and ecclesiastical processions in Byzantine Constantinople played an important role in the public life of their time²³³. »

« Les processions impériales et religieuses à Constantinople du temps de l'Empire byzantin jouaient un rôle important dans la vie publique de cette époque. »

Ce dernier ajoute, un peu plus loin, que la raison pour laquelle les processions occupaient une place de choix, était qu'elles palliaient l'absence de constitution et qu'elles permettaient donc de réunir les sujets de l'empereur :

« Imperial ceremonies were of extreme importance for the Roman and Byzantine state ideology, since they functioned, in a certain sense, as a substitute for an in-existent constitution²³⁴. »

²³² Pour plus de précisions, se reporter au livre de Katerina Seraïdari, *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, coll. « Les Anthropologiques », 2005, p. 184.

²³³ Albrecht Berger, « Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople », dans Nevra Necipoglu (dir.), *Byzantine Constantinople : Monuments, Topography and Everyday Life*, Leiden-Boston-Köln : Brill, coll. « The Medieval Mediterranean », vol. 33, 2001, p. 73.

²³⁴ *Ibid.*, p. 77.

« Les cérémonies impériales étaient d'une extrême importance pour l'idéologie de l'Empire romain et byzantin, puisqu'elles fonctionnaient, dans un certain sens, comme un substitut à une constitution inexistante. »

Ce propos est confirmé par ce qu'écrit Raymond Janin à propos des différentes processions qui se déroulaient à Constantinople :

« Les cortèges impériaux, qui traversaient la ville pour l'intronisation d'un nouveau basileus, pour célébrer un triomphe sur les ennemis, ou encore pour aller en pèlerinage à un sanctuaire un jour de fête importante, offraient à la foule l'occasion de spectacles qui lui plaisaient. Même dans ce dernier cas, on ne peut pas dire qu'il s'agissait de processions purement religieuses. Soit à l'aller, soit au retour, soit pendant les deux trajets, le cortège officiel s'arrêtait en des points déterminés par le protocole, et les diverses factions acclamaient l'empereur²³⁵. »

Il distingue en quelque sorte deux types de processions différentes. Celles qui étaient organisées pour montrer la grandeur de l'empereur et qui pouvaient être, dans certains cas, associées à des fêtes religieuses, et celles qui étaient uniquement à caractère religieux et auxquelles ne participait pas l'empereur :

« Il ne s'agissait donc point de processions religieuses, mais de manifestations du culte impérial que Byzance avait hérité de Rome. Disons également que le programme des visites de la cour aux sanctuaires ne cadrerait pas nécessairement avec celui des processions ecclésiastiques bien que ce fût le cas le plus ordinaire. C'est ainsi que le mardi de Pâques, l'empereur et sa suite se rendaient à l'église des saints Serge et Bacchus au quartier d'Hormisdas, tandis que le patriarche allait avec la procession à l'église de la Théotocos des Blachernes, et que le 29 août, l'empereur fêtait au monastère du Prodrome de Stoudios la Décollation de saint Jean-Baptiste dont le chef y était conservé, tandis que la procession allait de Sainte-Sophie à l'église du saint dans le quartier τα Σφωρακίου²³⁶. »

Il est donc ainsi possible d'envisager, avec la tenue de ces processions dans les îles du Dodécacanèse, une perpétuation de rites dont la pratique est attestée à Constantinople, à l'époque de l'Empire byzantin, d'autant que la plupart des Olympiotes s'accordent à dire que leurs traditions viennent de l'époque byzantine où leurs ancêtres les pratiquaient :

« We celebrate Easter in Olymbos, the Greek village where I was born, just as they did in the time of the Byzantines. I have heard this said ever since I was a little girl. The procession that takes place on a Tuesday after Easter is one of our ol-

²³⁵ Raymond Janin, « Les processions religieuses à Byzance », dans *Revue des études byzantines*, t. 24, 1966, p. 69.

²³⁶ *Ibid.*.

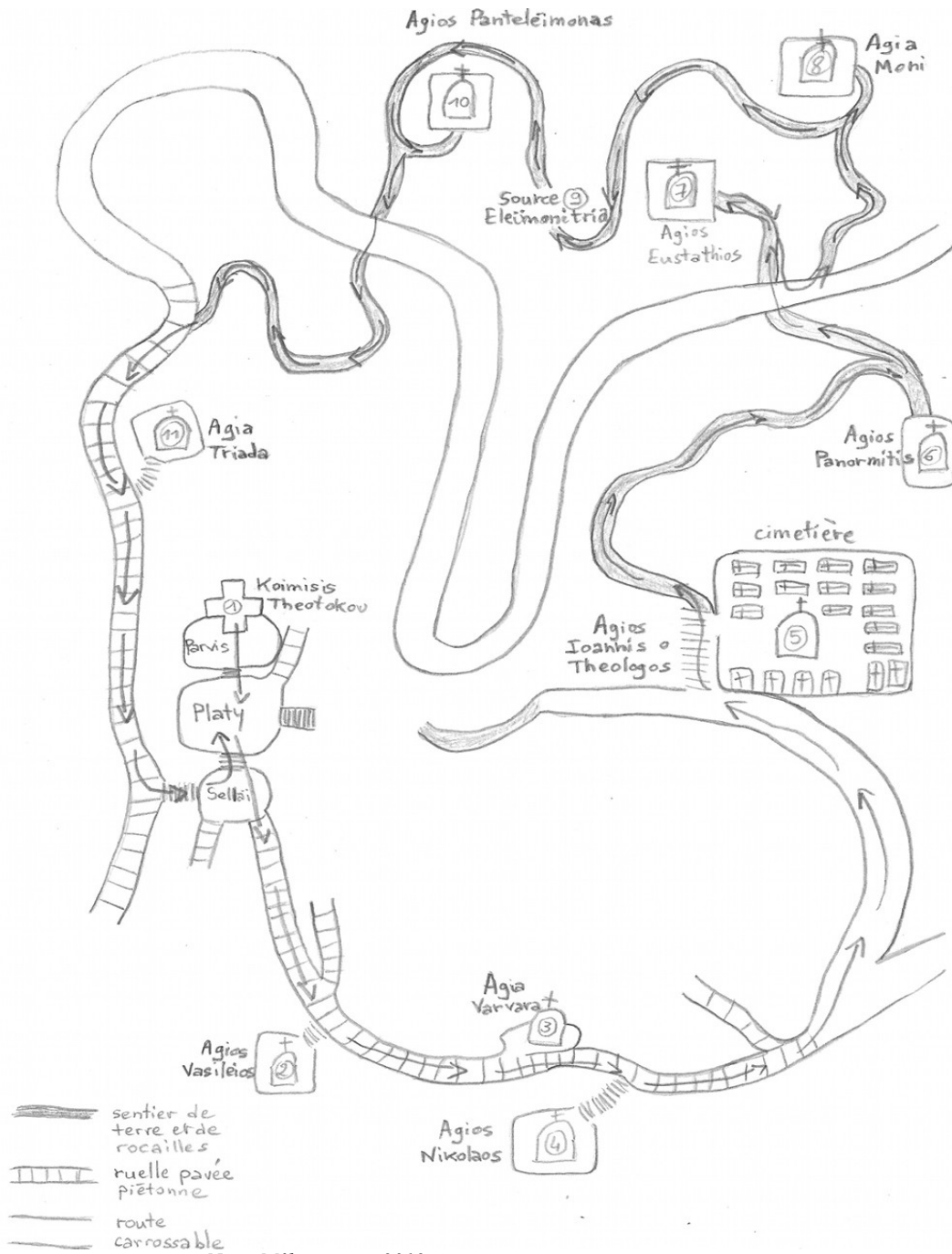
der traditions. [...] Many old Easter customs are still followed just as they were many centuries ago by my Byzantine ancestors²³⁷. »

« Nous célébrons Pâques à Ólympos, le village grec où je suis née, de la même façon qu'à l'époque des Byzantins. J'ai toujours entendu ce propos depuis que j'étais petite. La procession qui a lieu le mardi après Pâques est une de nos plus anciennes traditions. [...] De nombreuses coutumes anciennes de Pâques sont perpétuées exactement comme elles étaient pratiquées plusieurs siècles auparavant par mes ancêtres byzantins. »

Cette procession, ainsi que je l'ai décrite au chapitre précédent, est circulaire : elle part du parvis de l'église pour revenir ensuite sur ce même parvis, après avoir décrit un immense cercle à travers le village d'Ólympos, ou plutôt à l'intérieur d'une partie du territoire d'Ólympos. En effet, le village d'Ólympos s'étend bien au-delà des simples délimitations de groupements de maisons. Il s'étend sur un territoire plus vaste, lequel englobe certes les jardins en contrebas, mais également les montagnes environnantes, ainsi que le hameau d'Avlóna, la localité de Diafáni avec son port, et même certains lieux qui ne sont plus habités aujourd'hui comme Vroukoúnta, Trístomo, ou encore l'îlot de Saría. Toute cette étendue de territoire appartient à Ólympos, et lorsque l'on parle, en règle générale, d'Ólympos, on comprend à la fois le village en lui-même, ainsi que tout ce qui s'étend autour.

²³⁷ Maria Nicolaïdis-Karanikolas, art. cité, p. 768.

Fig. 106 : Schéma de la procession du Mardi Lumineux



Nittis Mélanie, juin 2019

Si l'on regarde le schéma montrant sommairement le parcours de cette procession à travers le territoire d'Ólympos, on constate qu'elle emprunte, depuis la place de l'église, la ruelle principale qui débouche à l'entrée du village, là où les voitures sont obligées de stationner. Puis, elle descend vers le cimetière où elle restera assez longtemps. Une fois qu'elle quitte le cimetière, la procession, dont le nombre de personnes s'est augmenté des femmes

présentes au cimetière, se rend ensuite, à travers des collines, des champs et des jardins potagers, à la source *Eleimonitria* qui se trouve au point le plus bas. Une autre halte importante, mais cependant beaucoup moins longue, après celle du cimetière, a lieu près de cette source. À ce moment-là, la procession est environ à la moitié du parcours total et donc du cercle décrit. Puis la procession repart et ferme le cercle en revenant sur la place de l'église, autrement dit le lieu d'où elle est partie, mais par un autre chemin.

Cette circumambulation, qui suit exactement le même parcours chaque année, n'est pas sans rappeler celles qui se pratiquent à l'intérieur de l'église, lors de certaines célébrations liturgiques. Le déplacement se fait toujours dans le même sens – le sens dextrogyre –, qui est également le même que celui que les danseurs reproduisent dans le cercle ouvert de la danse.

Cette procession peut être considérée comme un élément paraliturgique, selon la définition qu'en donne l'ethnomusicologue François Picard : « L'anthropologie religieuse nomme “paraliturgique” cet espace de passage du liturgique au profane²³⁸. » De ce point de vue, cette procession associe tout à la fois des éléments religieux, qui font partie de la liturgie orthodoxe, et d'autres éléments qui n'en font pas partie, mais qui relèvent de ce que l'on appelle communément le profane, au sens de *pro fanum*, c'est-à-dire « devant le temple », et qui, en tout cas, se déroulent en dehors de l'enceinte sacrée²³⁹.

En effet, dans un premier temps, la procession est réalisée avec des icônes, puisque le pape et les fidèles les emmènent jusqu'à la source afin de les purifier, une fois que l'eau de la source aura reçu la bénédiction divine. Cette pratique est courante en Grèce : il faut en effet régulièrement purifier les icônes afin de leur redonner de la vigueur et renforcer ainsi leur pouvoir d'action et de protection. Cependant, ici, il ne s'agit pas de n'importe quelles icônes. Parmi celles qui font le trajet processionnel se trouvent en effet une icône de la Vierge,

²³⁸ François Picard, « Remarques sur le temps musical chinois », dans *Musicologies Nouvelles*, opus 4 « Les temps de la musique – thèmes agrégation 2018 », Lyon : Ludivine, 2017, p. 40.

²³⁹ Dans son séminaire d'anthropologie religieuse à la Sorbonne, François Picard revient sur l'usage de cette catégorie plutôt méconnue : « Plutôt que d'opposer ou simplement distinguer toujours et en tous lieux savant et populaire, ou même religieux et profane, catégories inopérantes, insuffisantes ou anachroniques, il est bien plus efficace d'examiner comment les débats, les controverses, les pratiques, les discours, l'usage des langues, des objets, des timbres, des instruments, tentent de délimiter les espaces du liturgique et du profane ; universellement à disposition, mais pas toujours utilisée, et encore moins souvent nommée, existe la catégorie intermédiaire que nous appelons “paraliturgique” (ou “para-liturgique”), qui occupe l'espace du parvis du temple, le temps hors calendrier ou des rituels quotidiens des dévotions, des pratiques pieuses ; le lieu et le temps également des fêtes, des processions. », site du SEEM, URL : http://seem.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/paraliturgique_de_finition.pdf.

puisque l'église du village est dédiée à la Vierge d'une part et qu'il s'agit, d'autre part, d'une sainte importante dans la religion du fait qu'elle soit la mère du Christ ; une icône du Christ dont on célèbre la Résurrection à cette période ; une icône de saint Jean-Baptiste, qui a certes baptisé le Christ, mais dont le village commémore aussi la décollation ; et enfin une icône de saint Jean l'Évangéliste (ou le Théologien), saint auquel est dédiée l'église qui se situe dans la cimetière d'Ólympos. Ensuite, ces icônes sont ramenées dans l'église où elles reprennent leur place sur l'iconostase à l'exception de l'une d'entre elles, celle qui représente saint Jean l'Évangéliste, qui ne fait pas partie de l'iconostase de cette église principale.

Cependant, à Ólympos, on assiste à une étonnante pratique, qui mêlerait à la fois le profane et le sacré, puisque le droit de rentrer les icônes et de les remettre sur leur socle – pratique qui est appelée le *thróniasma* (το θρόνιασμα) – pour trois d'entre elles, ainsi que le droit d'emporter chez soi la quatrième icône pour protéger sa famille durant l'année – celle de saint Jean l'Évangéliste – est mis aux enchères ! Autrefois réservée aux seuls aînés de famille, cette mise aux enchères a vu ses règles se modifier car là où le paiement se faisait en nature auparavant, l'intérêt grandissant pour l'argent qui commençait à circuler dans le village a transformé le don en nature en don monétaire, et tout le monde s'est mis à y participer, en particulier les émigrés :

« Quand les dons étaient encore en nature, seuls les aînés participaient aux enchères et les *canacares* mettaient leur point d'honneur à les emporter. Après guerre quand, avec l'afflux de monnaie au village, l'Église trouva intérêt à les remplacer par des dons en argent, les émigrés prirent l'avantage sur les *canacares*. Ils y trouvèrent l'occasion d'améliorer leur position sur le marché matrimonial et de cumuler les avantages économiques et symboliques. Certains émigrés qui comptaient revenir prochainement demandèrent même à des amis de participer aux enchères en leur nom pour s'attirer un surplus de prestige en faisant semblant de dédaigner les profits symboliques dont ils auraient pu bénéficier s'ils avaient été présents. Exhiber leur richesse à distance entraînait aussi dans une stratégie qui visait à préserver l'avenir en incitant les parents des filles qu'ils convoitaient à ne pas les marier avant leur retour²⁴⁰. »

Cette mise aux enchères ne semble pas être une pratique spécifique au village d'Ólympos puisque Katerína Seraïdári rapporte que dans le village de Límni sur l'île d'Eubée on assiste au mois de septembre à la mise aux enchères du droit à porter l'icône patronale en procession à la chapelle de sainte Anne :

²⁴⁰ Bernard Vernier, *op. cit.*, p. 160-161.

« Aujourd’hui, les hommes ne se disputent plus pour accéder à l’icône. La violence physique est remplacée par la rivalité mesurée et monétaire des “enchères” que les popes président. Celui qui offre la plus grande somme monte sur l’estrade, baise la main des popes puis l’icône, et devient ainsi son “porteur” officiel²⁴¹. »

Comme elle explique que cette mise aux enchères a été instaurée pour mettre fin aux violences entre les hommes qui se disputaient le droit de porter cette icône, on peut alors se demander si la mise aux enchères qui existe à Ólympos a été instaurée pour les mêmes raisons...

Ensuite, le pope, les chantres, ainsi que les hommes qui participent à la procession, entonnent inlassablement, pendant les déplacements, le tropaire de la Résurrection :

« Χριστός Ανέστη εκ νεκρών, θανάτω θάνατον πατήσας, και τοις εν τοις μνήμασιν, ζωήν χαρισάμενος »

« Christ est ressuscité d’entre les morts, par la mort, il a vaincu la mort, à ceux qui sont dans les tombeaux, il a donné la vie ».

Il s’agit là de la seule mélodie qui accompagne la procession d’un bout à l’autre, et celle-ci est extraite de la liturgie. La citation musicale d’un extrait particulier de la liturgie, qui n’est pas réservé à cet usage, mais qui est spécifique à la liturgie de la Résurrection, permet de faire le lien entre cette procession, qui se déroule en-dehors de l’église et qui est marquée par de nombreux éléments profanes, et la religion orthodoxe. En même temps, il faut remarquer que la version du tropaire chantée au cours de la procession paraliturgique se réalise dans un tempo plus rapide que celui dans lequel le tropaire est chanté lors de la liturgie (c.f. Transcriptions pages 238 et 250). Ce simple changement de tempo permet de marquer le temps paraliturgique qui est plus rapide que celui de la liturgie mais plus lent que celui de la sphère profane. En effet, ainsi que l’indique François Picard :

« [L]’anthropologie religieuse nomme “paraliturgique” cet espace de passage du liturgique au profane ; l’étude de la transmission et de la variation en musique montre que cet espace doit aussi être caractérisé par une vitesse, plus rapide que celle propre à l’espace liturgique, plus lente que celle propre à l’espace profane²⁴². »

²⁴¹ Katerina Seraïdari, *op. cit.*, p. 202.

²⁴² François Picard, « Remarques sur le temps musical chinois », art. cité, p. 40.

De la même manière dans le cimetière, après chaque bénédiction prononcée sur une tombe, ce tropaire est entonné et rappelle ainsi aux morts que la Résurrection du Christ a été de nouveau célébrée. À ce sujet, le pope papa-Giánnis a coutume de dire :

« Είναι μια μεταλαμπάδευση του “Χριστός Ανέστη” για να ακουστεί και στους νεκρούς. »

« Il s’agit d’une transmission du flambeau de “Christ est ressuscité” pour que les morts l’entendent aussi. »

C’est en ce sens qu’il s’agit bel et bien d’un événement paraliturgique qui se tient durant la période de Pâques.

Par ailleurs, à chaque fois que la procession s’arrête, la plupart du temps près d’une chapelle privée appartenant à une des familles du village, c’est pour que le pope puisse prononcer une bénédiction et des vœux. Ces chapelles privées constituent elles-mêmes, dans le fond, des éléments paraliturgiques, puisqu’il s’agit, certes, d’un édifice religieux dédié à un saint particulier, mais cet édifice a été construit par une famille afin de montrer à la communauté son importance et de s’assurer du prestige social. Elles permettaient également aux familles importantes d’enterrer leurs morts puisque avant 1910, il n’y avait pas de cimetière communal : ces chapelles servaient alors de sépulture²⁴³. C’est aussi la raison pour laquelle le pope prononce des prières de souvenirs pour les morts qui avaient été enterrés dans ces chapelles. Celles-ci font partie du territoire du village, où elles sont disséminées, et en les bénissant, le pope assure protection à la fois à la famille qui possède la chapelle, mais également au territoire dans lequel elles se trouvent.

Ces éléments religieux, issus de la liturgie, s’accompagnent d’autres moments de bénédiction ou plutôt de vœux, qui proviennent directement d’anciens rites païens pratiqués à cette période de l’année. Celle-ci correspond au renouveau de la terre et à la fécondité, et elle est liée à la célébration des divinités chtoniennes. En effet, au moment où la procession s’arrête dans le cimetière, avant de commencer les bénédictions des morts sur chaque tombe, le pope prononce des vœux pour que les semences soient bien fécondées, que la terre soit fertile, que les récoltes soient prospères et que les animaux se reproduisent et assurent un bon troupeau. En même temps, le pope demande aussi que le village reçoive suffisamment d’eau grâce à la

²⁴³ Cette pratique sera interdite par l’Église en 1922, et les propriétaires de chapelles furent obligés d’enterrer leurs morts au cimetière communal.

pluie afin que les cultures puissent être arrosées, le bétail abreuvé et que les hommes eux-mêmes ne manquent pas d'eau.

Autrement dit, à travers tous ces vœux exprimés par le pape et les invocations à la pluie, on s'assure tout ce qui est nécessaire à la survie du village, et on protège la terre de la colère divine. Il est possible de faire un parallèle avec le rôle que jouent les circumambulations dans de nombreuses fêtes religieuses, où elles sont considérées comme des rites pour faire venir la pluie, ainsi que le rappelle Raymond Janin dans l'évocation d'une fête juive :

« Comme l'ont indiqué les historiens des religions il semblerait qu'à l'origine la circumambulation fut un rite de pluie. Elle s'insère, donc, dans le thème général des rites de magie sympathique de la fête de *Sukkôt*, tels que la confection des cabanes, l'agitation des branchages et les libations, dont la finalité n'est pas de célébrer la récolte, comme on l'a souvent défendu, mais d'inaugurer la saison pluviale. Cette association est d'ailleurs confirmée par les textes liturgiques qui accompagnent encore de nos jours ce rite et dont le thème principal est l'évocation de la pluie²⁴⁴. »

Par ailleurs, ce trajet circulaire de la procession avec les icônes est hautement symbolique. En effet, cette circumambulation à travers l'espace du village permet de réaffirmer quelles sont les limites du territoire d'Ólympos, d'autant que la procession passe par différents endroits essentiels qui constituent le village, comme l'église et sa place, la ruelle principale, le cimetière, les chapelles privées, les jardins potagers, les collines ou encore les sources. En réalité, il se produit exactement la même chose lorsque les villageois se déplacent à pied, mais également en bateau, pour se rendre à Vroukounta ou à Saría, afin de célébrer des fêtes patronales importantes pour le village, comme celle de la décollation de saint Jean-Baptiste ou encore celle de saint Panteleímonas. Le géographe Guy Di Méo considère qu'il existe bien un rapport entre les fêtes célébrées et le territoire, qui passe notamment par le biais de processions :

« Les processions et les cortèges de ces fêtes sacralisent le territoire. Ils affichent d'une certaine façon son inviolabilité. Ils légitiment son appropriation collective. [...] La fête patronale définit une entité géographique par rapport à d'autres. Elle resserre aussi d'autres liens, ceux des familles et des lignages en particulier²⁴⁵. »

²⁴⁴ Paul B. Fenton, « Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam [étude comparative] », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 213, n°2, 1996, p. 164-165.

²⁴⁵ Guy Di Méo, « Le sens géographique des fêtes », dans *Annales de géographie*, t. 110, n°622, 2001, p. 628.

Ces processions, qui font la plupart du temps un tour symbolique du village au sens restreint ou au sens large, permettent de réaffirmer les limites de ce territoire et son importance. Ils permettent aux habitants de montrer jusqu'où s'étendent les limites de leur territoire, même si celui-ci n'est plus habité à certains endroits comme autrefois.

Enfin, je voudrais ajouter que cette procession paraliturgique, notamment parce qu'elle s'accompagne de la sortie des icônes, est pour les villageois une manière de demander, en particulier aux différents saints qui sont ainsi « promenés », la protection de ce territoire sur lequel se situe le village et à travers lequel se déroule la procession. Je ne peux que rappeler ici que les habitants d'Ólympos disent qu'à l'occasion de cette procession du mardi Lumineux, « les icônes passent la porte » (*oi eikónes xeportízoun*, οι εικόνες ξεπορτίζουν) et que, plus encore, ils précisent que c'est parce qu'elles « bénissent le lieu » (*oi eikónes evlogoún to tópo*, οι εικόνες ευλογούν το τόπο).

Le parallèle peut être établi encore une fois avec les processions d'icônes qui avaient lieu notamment le long des remparts de la ville de Constantinople, à l'époque byzantine, et qui avaient pour but de s'assurer la protection du territoire, en particulier contre des invasions. C'est ce que rappelle un des habitants du village :

« We went around the village the icons. We believe that this has a root from the Byzantine Empire. [...] It's the same roots that the icons went around actually the Castle of Constantinoupoli in order to protect the Empire. The same thing actually we are doing now in Olympos. We take the icons around the village to actually to protect the village²⁴⁶. »

« Nous avons transporté autour du village les icônes. Nous croyons que cela a sa source dans l'Empire byzantin. [...] Ce sont les mêmes sources que quand les icônes étaient transportées autour de la forteresse de Constantinople pour protéger l'Empire. C'est vraiment la même chose que nous faisons maintenant à Ólympos. Nous transportons les icônes autour du village pour protéger le village. »

Cela n'est pas sans rappeler non plus les astydromies de la Grèce antique dont le rôle était de constituer un encerclement magique permettant d'assurer la protection de la ville contre les ennemis extérieurs. De plus, la manière de réaliser cette procession, c'est-à-dire grâce à un principe de circumambulation, renforce cette idée de protection puisque, ainsi que l'explique Paul Fenton :

²⁴⁶ Propos extrait du documentaire *Giannis et les autres* de Francesca Bartellini, *op. cit.*.

« Exécutée le plus souvent autour d'un pôle central – représentation terrestre de la demeure céleste ou de l'*axis mundi* – la circumambulation imite la rotation du soleil ou des sphères célestes et émule le flux et le mouvement du domaine physique en contraste avec la stabilité et l'immuabilité de la "maison de Dieu". En exposant l'individu à tous les angles de la déité, de telles cérémonies, qui s'apparentent aussi à la description des "cercles magiques", ont habituellement un but protectif ou destructif, tantôt afin de prévenir le mal, tantôt afin de le conjurer²⁴⁷. »

Quoiqu'il en soit, il s'agit d'une coutume qui revêt une grande importance à Ólympos et qui alimente les sujets des *mantinádes* improvisées, où l'on n'hésite pas à rappeler que la coutume a bien été honorée et qu'on a participé à la procession, comme dans ce distique improvisé par Giánnis Balaskás en 2014, que j'ai citée plus haut dans ce chapitre, au §1.2 (écoute disque 1 plage 075) :

« Έκαμα το το έθιμο με τα κονίσματά μας
και θέλω κι η Ανάστασις να 'ναι βοήθειά μας » (Γιάννης Μπαλασκάς)

« Je l'ai suivie, la coutume, avec nos icônes
et je souhaite que la Résurrection nous apporte protection » (Giánnis Balaskás)

Cependant, cette journée se déroule en deux parties, puisque juste après la procession et la mise aux enchères, on assiste à la tenue d'un *glénti*, avec tout d'abord l'improvisation poétique chantée des hommes puis l'ouverture de la danse qui durera jusqu'au petit matin. L'association d'un *glénti* à la procession lui apporte également un autre éclairage, qu'il convient de développer maintenant.

IV.2.2. *Un double rituel : les liens entre les vivants et les morts*

Reconsidérer l'apport de cette procession à la lumière des festivités du *glénti* permet de se rendre compte qu'elle revêt également une autre signification, laquelle vient s'ajouter à la dimension de réaffirmation des limites du territoire et de sa protection, qui passe aussi par les rituels de pluie.

Il s'avère que cette procession permet, chaque année, d'établir des liens entre le monde d'en bas (*o káto kósmos*, ο κάτω κόσμος) et le monde d'en haut, autrement dit entre les morts et les vivants. En effet, une des stations les plus importantes, voire la station la plus importante, mais aussi la plus longue, de cette procession est celle qui se déroule dans le cimetière

²⁴⁷ Paul B. Fenton, art. cité, p. 162-163.

communal. Ce dernier, je le rappelle, a fait l'objet d'une attention particulière puisqu'il a été nettoyé et préparé la veille en vue de cette journée du mardi. Lors de cette station, les habitants d'Ólympos viennent porter à leurs morts la nouvelle de la Résurrection du Christ, à travers ce tropaire, issu de la liturgie de la Résurrection, qui est chanté sans cesse, après chaque bénédiction prononcée sur une tombe. En même temps, cette station est une véritable commémoration des morts, en particulier pour ceux qui sont décédés depuis la dernière fête de Pâques, mais également pour tous ceux pour lesquels les familles souhaitent que le pape prononce une bénédiction du souvenir, afin que leur vie dans l'au-delà – le monde d'en bas ou monde des morts – se déroule paisiblement.

Chaque famille, et plus spécifiquement les femmes, attend que le pape vienne sur la tombe de leurs morts pour prononcer des prières, prières pour lesquelles elle lui offre un billet de 5, 10 voire 20 €, glissé dans le papier contenant la liste des noms à bénir. Une fois que le pape a terminé, et qu'il passe à une autre tombe, la famille se consacre aux offrandes de nourritures à toutes les personnes présentes dans le cimetière, afin de partager collectivement ce moment qui oscille entre la joie de la Résurrection et la peine du deuil.

Il est possible de rapprocher cette bénédiction des morts avec les vœux prononcés pour la fertilité des semences et la prospérité des récoltes, lesquels sont énoncés également dans le cimetière. La résurrection du Christ est ainsi mise en parallèle avec la résurrection des semences qui deviennent des plantes, et la résurrection possible pour les défunts présents dans le cimetière. De plus, pour les Grecs la fertilité du sol est liée à la mort et, en quelque sorte, faire prononcer des bénédictions pour les morts qui reposent dans le cimetière, après avoir prié pour la fertilité de la terre et la venue de la pluie, reviendrait à demander aux morts de veiller à cette fertilité afin que les vivants puissent en profiter et arrivent à subsister.

Par ailleurs, cette commémoration des morts durant une partie de la procession du mardi après Pâques fait directement écho à la coutume du vendredi Saint. Je rappellerai ici, en effet, que les femmes ajoutent à l'Épitaphios du Christ, qu'elles décorent de fleurs, la photographie de leurs propres morts, ainsi que des lamentations funèbres qu'elles leur destinent. Ce même vendredi Saint, elles procèdent également à un rituel de lamentation sur leurs morts, autour de l'Épitaphios, puisqu'elles commémorent et pleurent tout autant la mort du Christ que la mort de leurs proches.

Cette procession du Mardi Lumineux renforce donc les liens entre les vivants et les morts, et finalement, il est possible de la considérer comme un événement réalisé à destination des morts, pour eux, même si certaines prières, comme celles pour la pluie ou pour la protection du village, semblent avant tout destinées aux vivants.

En revanche, si cette première partie du rituel de cette journée, que constitue la procession avec les icônes, est assurée pour commémorer les morts, la seconde partie, laquelle est constituée par le *glénti* qui enchaîne, avec musique instrumentale, improvisation et danse, est destinée, elle, aux vivants. Une fois que le devoir des habitants d'Ólympos est accompli, ils peuvent alors penser à eux et se retrouver pour le *glénti*. Cette idée de « devoir » revient à travers les *mantinádes* qui sont chantées, comme celle improvisée par Vasílis Balaskás à destination de son frère (écoute disque 1 plage 076) :

« Κάμνεις το το καθήκο σου κι έρχεσαι κάθε χρόνο
παρακαλώ τη Παναγιά καλά να σ' έχει μόνο » (Βασίλης Μπαλασκάς)

« Tu le fais ton devoir et tu viens chaque année
je prie la Vierge qu'elle te garde en bonne santé » (Vasílis Balaskás)

Après la procession, il est désormais possible pour les habitants d'Ólympos de festoyer et de se réjouir, car ils ont demandé la protection du village, la prospérité des cultures, la venue de la pluie, et qu'ils sont également sous la protection des morts.

Lors du *glénti* du *Lampri Tríti* en avril 2015, un des habitants du village, Vasílis Kanákis, a exprimé, dans une *mantináda* improvisée, le fait que cette journée particulière qui se déroule à Ólympos après Pâques, a une double signification (écoute disque 1 plage 179) :

« Η μέρα η σημερινή διπλή 'χει σημασία
στους ζώντες είναι η χαρά και στους νεκρούς λατρεία »

« Le jour d'aujourd'hui a une double signification
pour les vivants c'est la fête et pour les morts un culte »

On peut noter ici l'ambivalence du mot *χαρά* (*chará*) qui signifie « la joie », mais qui peut également prendre le sens de « fête » (*i giortí*, η γιορτή) dans la langue dialectale locale. En employant ce terme dans le sens de « fête », Vasílis Kanákis désigne tout simplement le *glénti*.

Par ailleurs, il est également possible de constater, avec cette *mantináda*, que les habitants d'Ólympos sont bien conscients de l'enjeu et de l'importance du rituel de ce Mardi Lumineux. Il est vrai, sans doute, que l'occasion se prêtait à ce moment-là à évoquer à la fois les morts et les vivants, puisque toute cette fête de Pâques en 2015 était profondément marquée par la perte récente de l'excellent joueur de *tsampoúna* Antónis Zografidis.

Le partage entre les sentiments de joie et de tristesse, que j'ai déjà évoqués au paragraphe précédent, à propos de la station dans le cimetière lors de la procession du matin, est présent de la même façon durant le *glénti* qui se déroule dès l'après-midi. Au cours de la fête, en fonction de ce dont ils parlent dans leur *mantinádes*, les hommes oscillent entre ces moments de joie et ceux de peine, mais malgré tout, ils participent à la fête qui doit se dérouler coûte que coûte, et honorent ainsi les coutumes de leur village. En avril 2015, lors de cette même fête de Pâques, Minás Lentís a improvisé une *mantináda* qui traduit cette dualité de sentiments (écoute disque 1 page 204) :

« Να κάμομε το έθιμο χαρούμενοι θλιμμένοι
κι όλοι θε ν' αποκάψομε κανείς μας δε 'πομαίνει »

« Observons la coutume que nous soyons joyeux ou affligés
et tous que nous lui fassions honneur, aucun de nous ne s'y dérobe »

Cependant, durant cette seconde partie du rituel, voire pendant ce second rituel, les habitants n'oublient pas pour autant ce qu'ils viennent de vivre le matin. L'échange de *mantinádes* lors du *glénti* permet de maintenir le lien entre les différents événements de la journée, en les prenant pour sujet d'improvisation, et en commentant, en quelque sorte, le passé très proche. Ainsi, en avril 2015, les hommes d'Ólympos sont notamment revenus sur la question de la mise aux enchères du droit à remettre à leur place les icônes qui ont servi pour la procession, et que certains d'entre eux ont eu le privilège de porter à travers le village. L'échange suivant en témoigne (écoute disque 1 pages 196, 197, 198, 199, 200 et 201) :

« Σκιοφύλακα που θρόνιασες νά 'ναι βοήθειά σου
χαίρου την οικογένεια και τη καλή καρδιά σου » (Βασίλης Κανάκης)

« Skiofýlakas toi qui as replacé une icône, que cela t'apporte protection
profite de ta famille et de ton bon cœur » (Vasílis Kanákis)

« Βοήθεια το εικόνισμα που θρόνιασεν ο γιός σου
Σκιοφύλακα επάνω σου και μες το σπιτικό σου » (Βασίλης Μιχαλής)

« Que la protection de l'icône que ton fils a remise en place
Skiofýlakas, soit sur toi et sur ton foyer » (Vasílis Michalís)

« Κι αυτοί απού θρονιάσασι νά 'ναι βοήθειά τω
κι η χάρις της Ανάστασης να δίνει την υγείά τω » (Μηνάς Λεντής)

« Que ceux qui ont remis les icônes en place obtiennent protection
et que la grâce de la Résurrection leur donne la santé » (Minás Lentís)

« Εσύ θρονιάσεις Παναγιά ομοίως και Αγίου
βοήθεια στο σπίτι σου ομοίως εις του γίου » (Βασίλης Κανάκης)

« Toi tu remets en place la Vierge, de même que le saint
protection sur ta maison de même que sur ton fils » (Vasílis Kanákis)

« Μπράβο εις το Σκιοφύλακα και στην Ευαγγελία
πού 'βαλαν τα κονίσματα μέσα στη Παναγία » (Μηνάς Λεντής)

« Bravo à Skiofýlakas et à Evangelía
qui ont remplacé les icônes dans l'église de la Vierge » (Minás Lentís)

« Κονόμο και Σκιοφύλακα νά 'ναι βοήθειά σας
νά 'ναι τα εικονίσματα κι αυτό το θρόνιασμά σας » (Βασίλης Μιχαλής)

« Oikonómos et Skiofýlakas que vous ayez protection
pour les icônes que vous avez remises en place » (Vasílis Michalís)

Ce rite particulier du Mardi Lumineux, qui associe les morts et les vivants en maintenant ainsi les liens qui unissent les deux mondes présents dans l'imaginaire grec (le monde d'en haut et le monde d'en bas), marque en quelque sorte le retour à la vie après avoir commémoré les défunts. Durant toute cette journée, de même que lors de chaque célébration ou fête, deux figures jouent un rôle important, le pope d'une part, et, d'autre part, la femme.

IV.2.3. Le rôle du pope et des femmes

À travers les différents éléments que je viens d'évoquer et d'analyser, il est possible de constater que le pope représente une figure paraliturgique par excellence. En tant que représentant de l'Église orthodoxe, il assure, bien entendu, toutes les célébrations religieuses qui se

déroulent au sein des différentes églises honorées. Toutefois, il prend activement part à des célébrations typiquement paraliturgiques, qui se déroulent en dehors de l'espace sacré de l'église. Par exemple, lors de la procession du Mardi Lumineux, le pope dirige la procession au cours de laquelle il marche en tête ; il prononce les bénédictions et les prières pour le rite de la pluie ; il chante inlassablement le tropaire de la Résurrection, accompagné par quelques chantres et par les pèlerins ; il assure le ravivement de la force des icônes en les aspergeant avec l'eau de la source qu'il vient de bénir ; il supervise la mise aux enchères – dont les gains reviendront à la caisse de l'église –, ainsi que le *thróniasma*, au moment où les personnes ayant remporté la mise rentrent les icônes dans l'église afin qu'elles reprennent leur place sur l'iconostase.

Par ailleurs, de façon générale, il assure le lien entre la liturgie orthodoxe, dont il est le principal représentant, et la fête « profane », au sens de *pro fanum* « devant l'édifice religieux », à laquelle il participe ardemment. En effet, c'est le pope qui chante les tropaires du jour en début de *glénti*, accompagné par les chantres, marquant ainsi l'ouverture de la fête populaire après la liturgie, dans les cas où le *glénti* fait suite à une célébration religieuse, comme pour la fête de la Dormition de la Vierge le 15 août ou celle de la Décollation de saint Jean-Baptiste le 29 août. Il s'avère également que très souvent, le pope est le premier chanteur à interpréter les chants de table *a cappella*, qui sont les premiers chants non religieux entonnés lors de la fête. Ces chants, comme par exemple le *Árchontes tro* dont j'ai parlé au premier chapitre (§I.2.1), interprétés selon un principe de responsorialité où le chœur répète plus ou moins ce que vient de dire le soliste, s'accompagnent d'une coutume héritée de l'époque byzantine : à la fin de chaque chant, les personnes attablées martèlent un de leurs couverts contre leur assiette ou leur verre, en guise d'applaudissements.

Il arrive toutefois que le pope ne puisse pas participer au *glénti*, pour les mêmes raisons que les autres hommes, à savoir qu'ils portent le deuil. Ainsi, en 2014 au moment de la fête de Pâques, le pope d'Ólympos papa-Giánnis n'a pas pris part au *glénti* qui se tenait sur la place de l'église, car il portait le deuil d'un de ses cousins qu'il avait enterré à Rhodes quelques jours auparavant, mais il a observé de loin, du seuil de la porte de l'église, le bon déroulement de la fête pendant quelque temps.

Être une figure emblématique qui assure le lien entre l'espace religieux et le non religieux est en quelque sorte facilité pour le pope qui occupe au même titre que les autres Olympiotes une place sociale dans la communauté, d'autant que le pope est marié et que très souvent, il assure une charge de famille. C'est le cas de papa-Giánnis Diakogeorgíou qui a élevé des enfants, et qui cultive aussi la terre. Tout cela est renforcé par le fait que papa-Giánnis est devenu pope tardivement, à 50 ans, et qu'il gagnait sa vie auparavant en tant que maçon. Il maîtrise donc les rites de la liturgie orthodoxe, mais il connaît également parfaitement les règles du *glénti*, d'autant qu'il est un excellent danseur et un grand improvisateur de *mantinádes*.

Quant à lui, le pope papa-Minás Ernías, qui officie à l'église de Diafáni mais également lors des fêtes patronales qui se déroulent sur l'île de Saría, est fils de berger et apiculteur. Après avoir terminé l'école religieuse de Patmos où il a été ordonné prêtre, il est parti en Allemagne pour travailler comme ouvrier dans des usines. Il n'a pas supporté la vie bruyante des villes et il est rentré au village, en reprenant sa vocation de pope. Il s'est également remis à cultiver son potager et à produire du miel.

Faisant souvent figure d'autorité, la présence du pope rassure en quelque sorte la communauté dont la vie se déroule au rythme des célébrations religieuses. Dans ce contexte-là, la femme du pope joue aussi un rôle important car elle se doit, plus que tout autre femme encore, de savoir se tenir en toute occasion, ce que peu de jeunes femmes sont prêtes à accepter depuis quelques années, ainsi que le rapporte Bernard Vernier :

« [A]vec l'évolution des mœurs les jeunes filles sont de plus en plus réticentes à accepter le rôle de femme de prêtre avec tout ce que cela implique de travail de représentation, d'auto-discipline et de sacrifices quotidiens pour des bénéfices économiques et symboliques de plus en plus incertains²⁴⁸. »

Même si elle n'est pas *papadiá*, autrement dit femme de pope, la femme olympiote est aussi une figure importante qui relève de la paraliturgie tout autant que celle du pope. En effet, il faut noter que cette procession du Mardi lumineux ne pourrait avoir lieu sans leur soutien et leur travail précieux. De manière générale, toute liturgie donnée au sein de l'église nécessite, d'une façon ou d'une autre, l'intervention des femmes qui œuvrent dans l'ombre la plupart du temps, puisqu'il s'agit souvent de préparatifs.

²⁴⁸ Bernard Vernier, *op. cit.*, p. 213.

En effet, il faut mentionner, dans un premier temps, la préparation du pain qui servira d'offrande pendant les liturgies, et qui est réalisée avec des secrets que seules les femmes connaissent. Maurice Soutif explique que cela est ancré dans la communauté, comme en témoignent certains dictons :

« Après des heures de pétrissage à la maison et force patenôtres, le pain est cuit dans un four chauffé au bois. Seules les femmes peuvent se consacrer à cette tâche, dit la sagesse populaire, car elles connaissent les prières²⁴⁹. » ;

« “Elles seules peuvent faire le pain, disent les hommes, parce qu’elles sont propres et sages”²⁵⁰. »

Les femmes assument donc des rituels lors de la fabrication du pain, dont les popes eux-mêmes, selon ce qu’ils en auraient dit à Maurice Soutif, n’auraient pas connaissance :

« “Le 14 septembre, au pèlerinage de Saint-Stavros, raconte le jeune Kostas, ma grand-mère prélève un flacon d’eau bénite. Elle en humecte la première farine, qu’elle laisse fermenter au vent et dit une prière. Dieu, croit-elle, fait alors lever la pâte et ce levain donnera le pain de toute l’année.” En fait, c’est peut-être le vent qui sème le levain. Les popes, eux, me disent tout ignorer de ces gestes magiques accomplis dans leur dos²⁵¹. »

La veille de cette procession du Mardi Lumineux, les femmes jouent un rôle important dans tous les préparatifs qui sont nécessaires au bon déroulement de la procession. Elles se rendent ainsi dans le cimetière afin de préparer le lieu pour la station du lendemain. Elles nettoient les tombes et parfois les repeignent à la chaux, et vérifient que les *kantília*, les petites mèches à huile qui sont placées à l’intérieur d’une sorte de vitrine fixée sur la tombe, se consomment correctement. De la même façon, mais cette fois-ci chez elles, ce qui fait qu’en général, on ne s’en rend compte que le lendemain, elles préparent les offrandes alimentaires qu’elles offriront une fois que le pope aura prononcé les prières sur leurs tombes. En fonction de leur appartenance à des familles de bergers ou d’agriculteurs, elles préparent du fromage frais appelé *manoúlin* (το μανούλιν) qui sera distribué en portions, des *lachanópites* (λαχανόπιτες, feuilletés aux épinards et aux herbes) ou des *tourtes* (τούρτες, feuilletés au fromage légèrement sucrés). Les femmes établissent aussi, sur un morceau de papier qu’elles plieront en quatre, la liste des noms que le pope devra bénir au moment de sa prière sur la tombe.

²⁴⁹ Maurice Soutif, « La femme, la terre, le pain et le ciel », *Géo*, n°168, février 1993, p. 45.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 44-46.

Ainsi, de même que le pope par ses fonctions religieuses qu'il assume au sein de la communauté, les femmes sont associées à la mort, mais également au cycle de la vie, et tout cela les rattache au temps, dans le cadre de la vie sociale de la communauté.

IV.3. Les femmes et la profondeur du temps

La question de la temporalité est un élément récurrent dans le fonctionnement et dans l'imaginaire du village. Aussi étrange que cela puisse paraître, lorsque l'on séjourne à Olympos, on a l'impression que le temps s'écoule autrement. La vie, comme dans de nombreux villages grecs ruraux, évolue au rythme des saisons et des tâches quotidiennes qui y sont liées. Ce temps cyclique est lui-même mis en relation avec le temps liturgique qui suit son propre calendrier. L'explication que Juliet Du Boulay donne de la perception du temps pour les villageois grecs en général s'applique bien pour les Olympiotes :

« Time, then, was measured by the villagers not as an empty space into which a given quantity of mechanical production could be fitted, but in terms of seasonal phases or cycles in which at each period a multiplicity of conditions needed to synchronise in order to favour varying kinds of activity and inactivity. One of the clearest of these temporal cycles –one which lay at the basis of mountain villagers' material existence and into which all the spirituals cycles used to lock– was the agricultural year, for it was this which set the basic rhythms according to which the villagers produced and consumed their daily bread²⁵². »

« Le temps, alors, était mesuré par les villageois non pas comme un espace vide dans lequel une quantité donnée de la production mécanique pouvait être aménagée, mais en termes de phases ou cycles saisonniers dans lesquels, à chaque période, une multitude de conditions devaient être synchronisées afin de favoriser différentes sortes d'activité et d'inactivité. L'un des plus évidents de ces cycles temporels – un qui se situe à la base de l'existence matérielle des villageois de montagne, et dans lequel tous les cycles spirituels étaient utilisés – était l'année agricole, car c'est lui qui a déterminé les rythmes de base selon lesquels les villageois produisaient et consommaient leur pain quotidien. »

La femme, peut-être bien plus que l'homme dans cette communauté olympiote puisque c'est elle qui travaille dans les champs, s'inscrit dans cette temporalité spécifique, et se retrouve érigée en gardienne du temps et des traditions, ne serait-ce que par son rôle de transmission et de perpétuation des coutumes à travers les générations, d'autant que certaines

²⁵² Juliet Du Boulay, « Time and Society in Rural Greece », dans *Les amis et les autres. Mélanges en l'honneur de John Peristiany / Brothers and others. Essays in Honour of John Peristiany*, Athènes : Centre National de Recherches Sociales (EKKE), 1995, p. 148.

tâches lui sont confiées depuis des millénaires, comme celle de s'occuper de tout ce qui touche à la mort.

IV.3.1. La commémoration des défunts

Comme on vient de le voir au paragraphe précédent, les femmes ont un rôle prépondérant dans ce qui concerne les défunts pour la procession du mardi après Pâques, mais cela se retrouve également à d'autres moments. En effet, dans toute la Grèce, les femmes se voient attribuer la charge de tout ce qui touche au mortuaire : ce sont elles qui pleurent les morts, qui chantent les *moirólógia* (τα μοιρολόγια), « mirologues » ou lamentations funèbres, qui cuisinent le *kóllyva* (τα κόλλυβα), ce mélange de blé cuit avec du sucre, des grains de grenade et des raisins secs que l'on a coutume d'offrir au moment des cérémonies d'enterrement ou de commémoration des défunts, pour faire honneur aux morts.

Le village d'Ólympos ne fait pas exception et ce sont les femmes qui s'occupent de tout ce qui relève du cycle de la mort. Toutefois, il est possible de noter une exception à cette règle générale, puisqu'en principe, dans le village d'Ólympos, c'est l'aîné des enfants, mâle ou femelle, lequel a reçu le patrimoine de son père ou de sa mère en héritage, qui doit pleurer le parent décédé, afin de s'acquitter de la dette qu'il a envers lui :

« Que chacun des parents soit particulièrement pleuré par l'enfant de sa lignée ne doit pas étonner dans une société qui fait obligation à l'aîné de payer l'enterrement de celui dont il a hérité et d'accomplir lui-même ou de veiller à l'accomplissement de tous les rites mortuaires nécessaires au repos de l'âme du défunt à son entrée au Paradis. Il faut disposer la main droite du mort au-dessus de sa main gauche et les entourer toutes les deux d'un fil rouge, tourner sa tête vers l'Orient et poser dessus un œuf de Pâques ; payer les *mnimonevma*, ces cérémonies religieuses organisées en mémoire des défunts le troisième jour après le décès, puis le sixième et le neuvième jour, ensuite les troisième, sixième, neuvième et douzième mois et enfin trois ans après ; offrir à chaque fois la *koliva* (nourriture à base de blé) et les *koulouria* (petits gâteaux) aux amis, parents et voisins ; mettre dans la tombe de la nourriture (*loukoumia* et biscuits) et faire déposer aussi des habits (parfois des lunettes) dans la tombe du mort suivant pour qu'il les apporte au premier mort, celui de sa propre famille ; accrocher une cruche pleine d'eau au mur extérieur de la maison afin que l'âme du mort, qui est censée revenir dans ses endroits familiers, puisse venir y boire ; alimenter en huile une petite lampe (*candili*) posée sur la tombe et qui doit brûler pendant les quarante premiers jours, puis à certaines fêtes²⁵³. »

²⁵³ Bernard Vernier, *op. cit.*, p. 255-256.

Lorsque le défunt est un homme et que, dans ce cas, il revient à son fils aîné de s'occuper des rites mortuaires, il est possible de se demander dans quelle mesure celui-ci s'en chargeait. En effet, étant donné qu'en principe, seules les femmes connaissent la recette du *kóllyva*, par exemple, est-ce que l'homme ne demande pas simplement à une femme de sa famille – son épouse, ou encore une sœur, ou une tante – de le confectionner pour lui ? Il remplira ainsi son devoir puisque ce sera lui qui aura décidé sa préparation et qui le distribuera ou le fera distribuer. C'est en tout cas en ce sens que je comprends l'expression de Bernard Vernier « ou de veiller à l'accomplissement de tous les rites mortuaires », d'autant qu'il ajoute par la suite qu'en cas d'absence de l'homme, il chargeait souvent sa femme d'accomplir ces rites :

« L'émigration de nombreux villageois a obligé certains cadets à remplacer les aînés absents. Mais les aînés peuvent aussi se faire remplacer par leur conjoint. C'est ainsi que les quatre *miroloïa* de belles filles pour leur beau-père ont tous été composés par des femmes de fils aîné [...] ²⁵⁴. »

Mis à part ces cas particuliers de composition de lamentations funèbres par des hommes, alors qu'il s'agit généralement d'un élément réservé aux femmes, mais qui ici est induit par le système singulier de fonctionnement social du village, il existe au moment de la fête de Pâque deux rituels de lamentations qui sont exclusivement accomplis par les femmes d'Ólympos. Ces deux rituels se tiennent le jour du Vendredi saint, l'un en fin de matinée après la décoration de l'Épitaphios et l'autre dans l'après-midi. Ces deux rituels ont lieu à l'intérieur même de l'église où la représentation du tombeau du Christ a été installée, et plus encore, ils se passent autour de cet Épitaphios.

Pour la société olympiote, les femmes devant faire preuve de retenue et ne devant pas exprimer ouvertement et publiquement leurs sentiments, ces rituels avec les lamentations funèbres se font dans l'intimité. En effet, pour le premier rituel de lamentations, les femmes attendent sur le parvis, là où elles ont décoré de fleurs l'Épitaphios, que les hommes aient quitté l'église où le pope vient d'officier et où les hommes viennent d'installer cette représentation du Tombeau du Christ, pour y entrer à leur tour. Elles se regroupent alors devant l'Épitaphios, en faisant face à l'iconostase, et restent immobiles, le visage inexpressif mais fermé, devant les photographies de leurs morts, qu'elles ont accrochées sur le catafalque, en même temps que des feuilles où elles ont écrit les lamentations. Elles attendent que la femme qui commencera les pleurs rituels se lance, car elles savent toutes de laquelle il s'agit. Chaque femme qui

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 256.

voudra prendre part activement au rituel s'avancer plus près de l'Épithios et tout en se frappant la poitrine, en s'arrachant le foulard qu'elle a sur la tête et en se tirant les cheveux tout en poussant des cris et en pleurant, elle se lamentera jusqu'à entrer en transe. Chaque femme qui se lamente ainsi communique par empathie aux autres femmes présentes ce qu'elle ressent, et toutes pleurent, même en silence. Il n'est pas rare que certaines viennent attraper par les épaules et entourer celle qui se lamente, afin de la faire revenir à un état d'apaisement, notamment lorsque la crise prend trop d'ampleur. Ensuite, avant de quitter l'église, les femmes feront le tour de l'Épithios avec un encensoir afin d'asperger le Tombeau du Christ avec la fumée de l'encens qui se consume, puis elles passeront, à genoux, trois fois sous l'Épithios, en tournant, encore une fois, dans le sens dextrogyre, autrement dit, faces au soleil.

Aucun homme n'assiste donc à cette scène, qui relève du domaine privé de la femme, tout comme les femmes n'assistent pas aux *gléntia* qui se déroulent dans les cafés avec les hommes. Cependant, ces dernières années, il n'est pas rare que des touristes curieux, hommes et femmes, restent dans l'église après la liturgie ou bien y reviennent lorsqu'ils entendent les lamentations. Je ne sais pas comment ces femmes ressentent l'intrusion d'une présence masculine au moment d'un rituel réservé aux seules femmes, mais elles ne font jamais de remarques. Il est vrai que, la plupart du temps, les touristes restent silencieux, respectant ainsi le côté sacré du moment. Toutefois, il arrive de plus en plus souvent que des touristes filment la scène pour son caractère « folklorique » et intrigant, ce qui ne manque pas de me faire ressentir une certaine gêne, tant le décalage entre ce qui se déroule et le fait de filmer la scène a un aspect impudique. Je n'ai, pour ma part, jamais pu filmer ce moment-là, pourtant intéressant d'un point de vue anthropologique, tellement je suis bouleversée à chaque fois que j'y assiste, vivant l'instant en ressentant les sentiments exprimés par ces femmes. Comme dans beaucoup de domaines liés à la vie olympiote, l'important pour les membres de la communauté est avant tout de sentir ou ressentir les instants vécus. Lorsqu'ils parlent ou qu'ils chantent, les Olympiotes utilisent d'ailleurs très souvent le verbe *niótho* (νοιώθω), qui signifie à la fois « sentir, ressentir », mais aussi « comprendre, saisir », et pour eux, on ne peut comprendre leurs coutumes que si on les ressent et qu'on les vit :

« Ο μουσικολόγος Samuel Baud-Bovy που επισκέφθηκε το χωριό μας στο διάστημα 1935-1938 σημειώνει στο βιβλίο του ότι “για να χαρεί και να καταλάβει κάποιος τα τραγούδια της Ολύμπου, πρέπει να τα ζήσει”. Γι' αυτό είναι δύσκολο στον κάθε επίσκεπτη του χωριού μας (αν και έχει τη μουσική μόρφωση) να ασχοληθεί μ' αυτά. Του λείπει η βαθιά γνώση και η ψυχική συμμετοχή στο γλέντι

μας που ορθώς το χαρακτηρίζουν πολλοί “ιεροτελεστία” εν αντιθέσει μ’ εμάς που μεγαλώσαμε μέσα σ’ αυτά έχοντας πάντα γεμάτα τ’ αυτιά μας από την υπέροχη μουσική του τόπου μας²⁵⁵. »

« Le musicologue Samuel Baud-Bovy qui s’est rendu dans notre village dans la période 1935-1938 note dans son livre que “pour que quelqu’un et comprenne les chansons d’Ólympos, il doit les vivre”. C’est pour cela qu’il est difficile pour chaque visiteur de notre village (même s’il a une culture musicale) de s’occuper de cela. Il lui manque la connaissance profonde et la participation psychique à notre *glénti* que beaucoup caractérisent correctement de “rituel”, contrairement à nous qui avons grandi dans tout cela en ayant toujours nos oreilles remplies de la superbe musique de notre contrée. »

Il n’est donc absolument pas évident pour un étranger de comprendre l’enjeu que représentent leurs coutumes pour eux, et ils sont toujours admiratifs de rencontrer des personnes qui les ressentent. C’est la raison pour laquelle le musicien Πίης Anastasiádis m’a fait un grand honneur en novembre 2016 lorsqu’il m’a chanté cette *mantináda* où l’on retrouve ce jeu entre comprendre et ressentir :

« Σπάνια ξένος θα βρεθεί την Όλυμπο να νιώθει
αξίζεις την αγάπη μας ακόμα κι άλλη τόση »

« Rarement il s’est trouvé un étranger qui comprenne Ólympos
tu mérites notre amour et bien plus encore »

Cependant, même si les femmes ne disent pas publiquement qu’elles sont gênées ou dérangées par le fait que certains puissent filmer ces moments d’intimité, sans doute en lien avec le fait qu’elles se doivent d’avoir de la retenue dans la sphère publique, elles peuvent le faire au moment où elles se retrouvent dans une sphère privée, et notamment chez elles, en commentant ce qu’elles ont vu et ressenti. C’est ainsi, par exemple, qu’en avril 2015, j’ai assisté à une telle scène. Juste après le rituel de lamentations du vendredi Saint, j’avais été invitée à déjeuner chez Marína et Kalliópi Zografidis, respectivement fille et veuve du défunt joueur de *tsampoúna* Antónis Zografidis, en compagnie d’Aléxandros Lampridis, un Épirote amoureux du village dans lequel il vient régulièrement afin de tourner des rushes en vue de réaliser un documentaire sur le village. Cette famille était donc en deuil puisque Antónis Zografidis était décédé deux mois plus tôt, en février. Il figurait donc parmi les morts représentés sur l’Épitaphe, et sa fille Marína, en particulier, avait pris part au rituel de lamentations un peu avant. Il s’avère qu’Aléxandros avait assisté dans l’église à ce rituel réservé aux femmes, et

²⁵⁵ Antonios N. Pavlidis, art. cité, p. 210.

qu'il avait filmé la scène. Au cours du repas, où nous avons bien entendu passé notre temps à évoquer Antónis à travers moult anecdotes et souvenirs, Marina s'est adressée soudainement à Aléxandros. Elle lui a dit qu'elle avait remarqué sa présence lors du rituel, ainsi que le fait qu'il avait filmé la scène. Elle lui a alors demandé de ne pas utiliser les images qu'il avait tournées de ce rituel du Vendredi saint, ni même le son, car elle y avait participé pour commémorer le décès de son père, et qu'elle ne voulait pas que d'autres personnes puissent voir ce moment-là. Après tout, comme l'indique l'ethnomusicologue Jean Lambert dans son article, « Ceux qui n'étaient pas là ne pourront jamais comprendre...²⁵⁶ ». Elle a par ailleurs été très formelle à ce sujet et a donc fait promettre à Aléxandros de respecter sa volonté.

Le second rituel réservé aux femmes a donc lieu dans l'après-midi. Celles-ci, accompagnées de leurs filles et petites-filles, se rendent à l'intérieur de l'église et s'installent en cercle autour de l'Épitaphios. Puis elles se mettent à chanter la *lamentation de la Vierge* (το Μοιρολόι της Παναγιάς) toutes ensemble, certaines ayant à la main un papier où les paroles sont inscrites. Il s'agit d'un chant que les femmes interprètent au moment de la fête de Pâques, dans plusieurs régions de Grèce, avec, bien entendu, des variantes mélodiques et textuelles. Voici un extrait de ce chant, tel que les femmes d'Ólympos le chantent²⁵⁷ (écoutez disque 1 page 015) :

Σήμερα μαύρος ουρανός σήμερα μαύρη μέρα
Aujourd'hui le ciel est noir, aujourd'hui c'est un jour noir
σήμερον εσταυρώσανε τω πάντω βασιλέα
aujourd'hui ils ont crucifié le roi de l'univers
τότε εκείνο το καιρό συμβούλιον εκάμα
alors en ce temps-là ils ont organisé une assemblée
αρχιερείς και γραμματείς με το λαόν αντάμα
les archiprêtres et les scribes se sont retrouvés avec le peuple
για να συλλάβου το Χριστό και να Το θανατώσσου
pour arrêter le Christ et Le tuer
πάνω σε ξύλινο σταυρό διά να το καρφώσου
pour le clouer sur une croix en bois
οι δόλιοι αρχιερείς κι οι γραμματείς οι πρώτοι
les archiprêtres fourbes et les premiers scribes
συμβούλιον εποίησα να εύρωσι προδότη
ont organisé une assemblée pour trouver un traître
αι σκέψεις τω κι οι λογισμοί δεν απομείνα φρούδα.

²⁵⁶ Jean Lambert, « “Ceux qui n'étaient pas là ne pourront jamais comprendre...” Une ethnomusicologie sans magnétophone ? », dans *Cahiers d'ethnomusicologie*, n°8, « Terrains », Genève : ADEM/Ateliers d'ethnomusicologie, 1995, p. 85-104.

²⁵⁷ Le texte complet se trouve dans le volume des annexes, p. 67.

leurs pensées et les préoccupations ne restèrent pas veines.
 [...]

Όλη η φύσις το Θρηνεί κι ο κόσμος το λυπάται,
 Toute la nature le lamente et le monde le plaint
 η γη από το φόβο της όλη συνεκλονείτο,
 la terre était toute bouleversée par sa peur,
 η θάλασσα εβούρκωσε θολή και μαύρην ήτο.
 la mer a grondé et elle était noire et trouble.
 Και οι νεκροί σηκώθησαν βγήκαν απ' τα μνημεία
 Et les morts se sont levés, ils sont sortis de leurs tombeaux
 κι εφανίσθησα πολλοί στη πόλη την αργία.
 Et beaucoup d'entre eux sont apparus dans la ville.
 Τότε ο εκατόνταρχος παρά πολύ φοβήθη
 Alors le centurion a eu très peur
 και είπεν αληθώς Θεού υιός Χριστό γεννήθη.
 Et il a dit en vérité le Christ est bien le fils de Dieu.
 Η μήτηρ σου δε βλέπουσα την άδικο σφαγή Σου
 Ta mère en regardant Ton sacrifice injuste
 ήλθεν έως τον γολγοθά να κλαύση τη ταφή σου
 elle s'est rendue sur le Golgotha pour pleurer sur ta tombe
 Πώς να το κλάψω έλεγε σήμερα τον υιό μου;
 Comment pleurer mon fils aujourd'hui ?, disait-elle
 Το φως που δίδει τη ζωή στα πέρατα του κόσμου;
 la lumière qui donne la vie aux frontières du monde ?
 Έλεγε και κατάντησε σαν δένδρο μαραμμένο
 Elle parlait et elle est devenue comme un arbre flétri
 πώς ημπορώ μοναχογιό να βλέπω σταυρωμένο;
 comment puis-je te voir crucifié, mon fils unique ?
 Τα σπλάχνα μου σπαράσσονται συχνά κτυπά η καρδιά μου
 Mes entrailles se déchirent souvent mon cœur bat
 και τη σφαγή σου πώς βαστού τα μάτια τα δικά μου.
 et ton sacrifice, comment mes yeux le supportent-ils ?
 Ω γλυκυτάτη μ' άνοιξις, τέκνο γλυκύτατό μου,
 Ô mon doux printemps, mon doux enfant,
 το θάνατο σου πώς βαστά το φως των οφθαλμώ μου;
 ta mort, comment la lumière de mes yeux peut-elle la supporter ?

La mélodie est assez simple et fonctionne en strophes trihémistichiques : le premier hémistiche du vers 1 est chanté sur la partie A de la mélodie, caractéristique par l'élan donné par le saut de quinte faisant suite à la répétition d'une même note ; le second hémistiche du vers 1 est chanté sur la partie B de la mélodie qui commence par une tenue de cette note de quinte avant de redescendre sur la première note de la mélodie ; enfin, le premier hémistiche du vers 2 est chanté sur la partie C de la mélodie qui a pour caractéristique de s'arrêter sur la note qui est la sous-tonique de la mélodie. Le même enchaînement des parties de la mélodie est repris

ensuite, mais au lieu de poursuivre avec le second hémistiche du vers 2, c'est le premier hémistiche de ce vers qui est repris sur la partie A de la mélodie. On a donc une structure faite ainsi :

H1v1(A)/H2v1(B)/H1v2(C)
H1v2(A)/H2v2(B)/H1v3(C) et ainsi de suite pour chaque vers.

De ce fait, on peut constater que chaque vers est chanté entier sur les parties A et B de la mélodie tandis que la partie C de la mélodie sert en quelque sorte de transition par tuilage, puisque seul le premier hémistiche de chaque vers est interprété sur cette partie.

Fig. 107 : Transcription de la *Lamentation de la Vierge*

♩ = 62

Si-me-ro ma-vros ou-ra - nos si-me-ro ma-vri me - ra si-me-ron e - sta - vro - ssa - ne___ si-me-ron e - sta - vro-ssa - ne to etc.

pan-ton Va-ssi - le - a to - te e-ki - no_ to_ ke - ro___ to-te e

Nittis Mélanie, mai 2018

Katerína Seraïdári, qui raconte que les femmes de l'île de Níssyros chantent la lamentation de la Vierge seules dans l'église, à l'occasion de la Dormition de la Vierge – et non de la fête de Pâques comme à Ólympos – ajoute une note concernant l'exécution de ce chant féminin :

« Au début, ce cantique dit que quiconque le chante ou l'écoute peut gagner le paradis et entendre la messe céleste qui est servie par les anges et dans laquelle les apôtres chantent ; cette messe évoque l'image du Jugement Dernier. Ensuite, le chant adopte un ton subjectif et utilise le “je” pour demander la clémence divine lors du Jugement Dernier. Les femmes qui chantent la lamentation semblent ainsi demander l'indulgence pour leurs propres péchés. Selon K. Sakellaridis [“To Nissýriko dhimotikó traγούδι (La chanson populaire de Nissyros)”, dans *Nissyriaka*, Vol. 2, 1965, p. 105], le titre qui a été attribué à ce cantique lors de ses publications (“lamentation de la Vierge”) ne correspond pas du tout à son contenu : il n'y a aucune référence à la Vierge, et ressemble plus à une prière à l'Archange Gabriel²⁵⁸. »

²⁵⁸ Katerina Seraïdári, *op. cit.*, note de bas de page 164, p. 161.

Cette remarque permet de voir qu'en effet, tous les chants appelés « lamentation de la Vierge » ne sont pas réellement une lamentation et n'évoquent pas la Vierge, ce qui n'est cependant pas le cas de celui qui est chanté à Ólympos. En effet, le texte ne débute absolument pas de la manière dont le décrit Katerína Seraïdári (« quiconque le chante ou l'écoute peut gagner le paradis »), mais par l'évocation de la noirceur du jour puisque le Christ est mort (Σήμερα μαύρος ουρανός σήμερα μαύρη μέρα / σήμεραν εσταυρώσανε τω πάντω βασιλέα, « Aujourd'hui le ciel est noir, aujourd'hui c'est un jour noir / aujourd'hui ils ont crucifié le roi de l'univers »). Par ailleurs, il est nettement fait mention de la Vierge qui pleure la mort de son fils (Η μήτηρ σου δε βλέπουσα την άδικο σφαγή Σου / ήλθεν έως τον γολγοθά να κλάυση τη ταφή σου / Πώς να το κλάψω έλεγε σήμερα τον Υιό μου; « Ta mère en regardant Ton sacrifice injuste / elle s'est rendue sur le Golgotha pour pleurer sur ta tombe / Comment pleurer mon fils aujourd'hui ?, disait-elle »). Il est sans doute fort probable que lorsque ce chant est interprété au moment de la fête de Pâques, il soit réellement une lamentation de la Vierge, alors que lorsqu'il est interprété en d'autres occasions, comme pour la Dormition de la Vierge à Nísyros, le texte n'ait rien à voir avec la Vierge, et l'on peut supposer que l'erreur faite, au moment de la publication du texte, soit liée au fait que la mélodie sur laquelle il est chanté soit la même que celle sur laquelle on interprète la « lamentation de la Vierge » dans cette île.

Les femmes sont donc rattachées à la mort, d'une part, du fait qu'elles soient associées à la mémoire des défunts et, d'autre part, par le biais des coutumes funéraires qu'elles transmettent à leurs filles et petites-filles, lesquelles les accompagnent dans leur accomplissement. La transmission aux plus jeunes se fait donc essentiellement par imprégnation et par la reproduction des gestes qu'elles voient.

IV.3.2. La transmission du patrimoine et des traditions

La femme olympiote voyage donc dans le domaine de la mort, comme on vient de le voir, mais aussi dans celui de la vie qu'elles transmettent, puisqu'elles donnent naissance aux enfants dont elles s'occupent. Ce sont elles, en effet, qui bercent les bébés, et qui sont chargées de l'éducation des enfants à travers différents apprentissages, et en particulier auprès des filles. Toutes les activités qui font d'une femme une bonne maîtresse de maison sont ainsi en-

seignées aux petites filles. Ces dernières apprennent à tisser, à coudre et à broder, éléments essentiels puisqu'elles doivent savoir créer les costumes traditionnels qu'elles portent, mais également divers objets utiles pour la maison comme des sacs, des draps, des couvertures, etc. Elles apprennent également à cuisiner, et en particulier à fabriquer les différents types de pâtes alimentaires (les *makarouínes*, οι μακαρούνες, et les *chylopítes*, οι χυλοπίτες) à base de farine et d'eau, mais surtout le pain, essentiel dans l'alimentation olympiote. Les petites filles apprennent aussi à danser auprès de leurs mères qui leur enseignent les pas au sein du foyer familial afin qu'elles sachent tenir leur rang lors de la danse sur la place du village. Tout cela est surtout réalisé à destination des filles aînées, puisque ce sont elles qui se marieront et qui devront savoir tenir et gérer un foyer.

C'est en effet principalement la mère, secondée des grands-mères et des tantes qui se charge d'enseigner la danse à sa fille. Elle peut ainsi soit tenir sa fille à sa gauche et exécuter les pas de danse en l'entraînant, soit danser devant elle, et celle-ci doit essayer de la suivre en l'imitant. Comme elle n'a pas d'accompagnement instrumental lors de ces séances d'apprentissage, la femme imite la *lyra* ou la *tsampoúina* en chantonnant et marque le rythme en frappant dans ses mains. En revanche, les femmes n'apprenaient pas à danser aux garçons qui devaient se débrouiller seuls, un peu comme les filles cadettes qui voulaient apprendre à danser, en observant les autres exécuter la danse, et notamment lors des *gléntia* où ils assistaient, puis en s'entraînant entre eux. Ainsi que le rapportent Marigoúla Kritsióti et Álkis Ráftis, les garçons se devaient d'être autodidactes en ce qui concerne l'apprentissage des pas de danse :

« Λένε ότι ήταν κάτι σαν ντροπή να διδάσκεις χορό στα αγόρια, αφού μπορούσαν να τα καταφέρουν μόνα τους. “Σιγά μην ήτο να μας γείζου’ το χορό. Ο ένας με τον άλλο τον εμαθαίναμε”, λέει ένας ηλικιωμένος. Τα άφηναν, επομένως, χωρίς καθοδήγηση. [...] Στην περίπτωση της τέχνης του χορού, λοιπόν, τα αγόρια καλούνται να επωμισθούν το βάρος της αυτοδιδασχίας, ώστε να ασκηθούν ελεύθερα αναπτύσσοντας πρωτοβουλίες και παράλληλα ν’ αναπτύξουν την υπευθυνότητα που πρέπει να διαθέτουν αργότερα ως επίσημοι χορευτές²⁵⁹. »

« On dit que c'est en quelque sorte une honte d'enseigner la danse aux garçons, puisqu'ils peuvent y arriver tous seuls. “Il n'était pas question de nous montrer la danse. Nous l'apprenions entre nous”, raconte un homme âgé. On les laissait, par conséquent, sans indications. [...] Dans le cas de l'art de la danse, donc, les garçons étaient appelés à assumer le poids de l'autodidaxie, de sorte qu'ils s'entraînent librement en développant des initiatives, et parallèlement, ils développent

²⁵⁹ Marigoula Kritsioti et Alkis Raftis, *Ο χορός στον πολιτισμό της Καρπάθου* [La danse dans la culture de Karpathos], Athènes : Théâtre des danses grecques “Dora Stratou”, 2003, p. 126.

la responsabilité dont ils doivent disposer plus tard en tant que danseurs confirmés. »

La femme joue également un rôle très important dans la transmission de la musique même si celle-ci est réservée en grande partie aux hommes. En effet, il s'avère que l'apprentissage de la musique et de la danse à Ólympos est facilité par l'imprégnation du rythme et de la musique à travers les mouvements du corps que les femmes, en particulier, instaurent dans une relation de jeu entre l'enfant et la grande personne, et ce dès la naissance. Marigoúla Kritsióti et Álki Ráftis expliquent ainsi différents jeux enfantins qui permettent d'imprimer au corps les mouvements induits par la musique et par la danse :

« Τα πρώτα μηνύματα μουσικής και ρυθμικής κίνησης οι μεγάλοι τα μεταδίδουν στα παιδιά από τη βρεφική ηλικία. Η πλέον ευχάριστη απασχόληση που επινοούν γι' αυτά είναι ένα μουσικοκινητικό παιχνίδι, με συνοδεία τα διάφορα ταχταρίσματα που τους τραγουδούν. [...] Άλλοτε τους μεταδίδουν τη μουσική και το ρυθμό κανακίζοντάς τα είτε με δοσμένα πολύστιχα κανάκια, παινέματα δηλαδή, είτε με αυτοσχέδια. Τα αυτοσχέδια κανάκια αποτελούνται από μαντινάδες-νανουρίσματα που τα τραγουδούν σε γρήγορο ρυθμό. Συνηθίζουν, επίσης, να τραγουδούν απλή χορευτική μουσική επαναλαμβάνοντας διάφορες συλλαβές, όπως “ντι-τιρ-λι-τι, ντα-τιρ-λι-τι”. Ενώ τις προσφέρουν μελωδικά, τις τονίζουν κατά τα γνωστά τους μουσικά μετρά. Καθώς τώρα οι κινήσεις κι οι μετακινήσεις του παιδιού εξαρτώνται κατά πολύ από τους μεγάλους, αυτοί προσπαθούν, παράλληλα με τα παραπάνω τραγουδήματα, να του μεταδίδουν με το σώμα τους τη ρυθμική κίνηση. Πότε κρατούν το μωρό στην αγκαλιά και χορεύουν οι ίδιοι ή εκτελούν απλώς τα ρυθμικά λυγίσματα των γονάτων που χαρακτηρίζουν τους καρπάθικους χορούς. Άλλοτε, ενώ κάθονται, το καθίζουν στα γόνατα με πρόσωπο προς το δικό τους ή το κρατούν όρθιο υποβαστάζοντας τον κορμό. Από αυτή τη θέση, τραγουδώντας, ανεβοκατεβάζουν τις φτέρνες τους στο μουσικό ρυθμό²⁶⁰. »

« Les premiers messages de musique et de mouvements rythmiques, les grands les transmettent aux enfants dès l'âge de la petite enfance. La plus plaisante occupation qu'ils inventent pour cela est un jeu musical de motricité, avec l'accompagnement des différentes comptines qu'ils leur chantent. [...] Tantôt ils leur transmettent la musique et le rythme en les cajolant, soit avec des cajoleries composées de nombreux vers fixes, c'est-à-dire des compliments, soit avec des cajoleries improvisées. Les cajoleries improvisées sont constituées de distiques-berceuses qu'ils chantent sur un rythme rapide. Ils ont l'habitude, également, de chanter une simple musique de danse en répétant différentes syllabes, comme “nti-tir-li-ti, nta-tir-li-ti”. Tandis qu'ils les prononcent mélodiquement, ils les accentuent selon les mètres musicaux qu'ils connaissent. Comme à présent les mouvements et les déplacements de l'enfant dépendent beaucoup des plus âgés, ceux-ci essaient, parallèlement aux chansonnettes précédemment citées, de leur transmettre avec leur corps le mouvement rythmique. Tantôt ils portent le bébé dans leurs bras et ils dansent eux-mêmes ou bien ils exécutent simplement les flexions rythmiques des

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 119-120.

genoux qui caractérisent les danses karpathiotes. Tantôt, alors qu'ils sont assis, ils assoient le bébé sur leurs genoux avec son visage contre le leur ou ils le tiennent debout en soutenant son corps. Dans cette position, en chantant, ils montent et descendent leurs talons au rythme de la musique. »

Par ailleurs, cette imprégnation par le jeu s'accompagne d'une sorte de mise en condition puisque depuis leur naissance ou presque, les enfants assistent aux *gléntia*, toujours grâce à la femme. En effet, j'ai eu la possibilité de voir une grand-mère qui portait sur le dos un bébé à l'aide d'une couverture, alors qu'elle assistait à un *glénti*, et qui berçait le nouveau-né en se balançant au rythme de la musique.

Fig. 108 : Femme berçant un bébé durant le *glénti*



Nittis Mélanie, août 2016

Les cadettes, quant à elles, apprennent surtout les travaux dans les champs, autrement dit à labourer, semer, récolter, et la culture des légumes dans les potagers, ou encore, pour les familles de bergers, à garder les troupeaux, à traire les bêtes et à fabriquer du fromage. Ce sont donc elles qui, en quelque sorte, assurent la survie du village à travers l'exploitation des terres des familles d'agriculteurs, qui est renforcée par un système d'échanges avec les familles de bergers. Dans ces travaux des champs, les femmes ne sont que très rarement aidées par les hommes comme, par exemple, au moment de la moisson, qui se fait à la main avec une faucille. C'est un peu comme si les femmes devaient gérer toutes seules les terres qui appar-

tiennent à leur lignée, puisque ce sont elles qui détiennent le plus de terres, et alors que les hommes travaillaient aussi comme ouvriers agricoles mais dans les îles voisines ou en Asie mineure. Aujourd'hui encore, les rares terres qui sont encore cultivées le sont essentiellement par des femmes, même s'il semble malgré tout que les hommes les aident beaucoup plus qu'auparavant.

En lien avec le fait que les femmes sont chargées de s'occuper des enfants et donc, entre autres, de leur raconter aussi des histoires ou des contes, les femmes jouent également un rôle de mémoire pour le village, puisqu'elles connaissent de nombreuses histoires qu'elles transmettent tout en les racontant. Certaines de ces histoires sont tout simplement issues des légendes populaires ou des récits historiques que les hommes chantent lorsqu'ils interprètent de longs chants à texte non improvisé. Les femmes qui les écoutent les mémorisent alors et s'en servent comme conte à narrer à leurs enfants ou petits-enfants. Et c'est ainsi qu'elles arrivent à conserver des textes qu'il arrive aux hommes d'oublier :

« Τα μεγάλα πολύστιχα τραγούδια εσυνηθίζετο όχι μόνο να τραγουδιούνται, αλλά και να απαγγέλλονται ως έμμετρα παραμύθια για τα παιδιά, ιδίως από ηλικιωμένες γυναίκες σε οικογενειακές συντροφίες [...]. Οι γυναίκες δεν συμμετείχαν τραγουδώντας στις διασκεδάσεις, αλλά συμμετείχαν οπωσδήποτε ακούγοντας προσεκτικά κι απομνημονεύοντας τα –ευμνημόνευτα άλλωστε, λόγω του μέτρου– λεγόμενα, τραγούδια και μαντινάδες. Έτσι στα παλαιότερα χρόνια οι γυναίκες γνώριζαν πολλά τραγούδια, όπως γνώριζαν ξόρκια, παροιμίες, προσευχές, αινίγματα κλπ. Και δεν είναι σπάνιες οι περιπτώσεις που ονομαστοί τραγουδιστές διδάχθηκαν, όπως μου είπαν, τα κείμενα των τραγουδιών από γυναίκες. Η παράλληλη αυτή χρήση των κειμένων ως παραμυθιών ευνόησε φυσικά τη διάδοσή τους, ιδίως των μεγάλων πολύστιχων, που το εύρος τους δεν επέτρεπε να τραγουδηθούν ολόκληρα στις παραδοσιακές διασκεδάσεις²⁶¹. »

« Les chansons longues étaient d'habitude non seulement chantées, mais aussi ré-citées comme des contes versifiés pour les enfants, en particulier par des femmes âgées qui vivaient dans les familles [...]. Les femmes ne participaient pas en chantant pendant les réjouissances, mais elles participaient quoi qu'il en soit en écoutant attentivement et en mémorisant ce qui était chanté – facilement mémorisable d'ailleurs, en raison de la versification –, les chansons et *mantinádes*. Ainsi, autrefois, les femmes connaissaient de nombreuses chansons, comme elles connaissaient des exorcismes, proverbes, prières, devinettes, etc. Et ils ne sont pas rares les cas où notamment des chanteurs de renom ont appris, ainsi qu'ils me l'ont rapporté, les textes des chansons auprès des femmes. Cet emploi parallèle des textes comme contes a naturellement favorisé leur diffusion, en particulier ceux des chansons à vers nombreux, dont la longueur ne les autorisait pas à être chantés en entier lors des fêtes traditionnelles. »

²⁶¹ Manolis Makris, *op. cit.*, p. 59-60.

Les femmes sont donc associées à la gestion des relations privées et internes à la famille, mais elles entretiennent aussi des relations sociales, en particulier avec les autres femmes. Il existe ainsi une forme d'entraide féminine pour la plupart des travaux domestiques qu'elles réalisent ensemble, comme les séances de couture ou de broderie, ou la préparation du pain, ou encore les travaux dans les champs. Cette entraide est néanmoins présente tant qu'elle n'empiète pas sur les intérêts du lignage et de la famille de chacune d'entre elles. Ce sont également les femmes qui gèrent la plupart du temps les relations sociales entre les familles, relations qui restent du domaine privé. Elles sont par ailleurs très souvent des entremetteuses pour les mariages, qui sont la plupart du temps arrangés.

De plus, contrairement aux hommes qui ont abandonné depuis longtemps le costume traditionnel pour des vêtements européens, la plupart des femmes restent fidèles au costume traditionnel qui est ainsi mis en valeur. Selon Bernard Vernier, il semblerait que le maintien du costume féminin se fasse avant tout pour des raisons stratégiques, afin de conserver une place de choix dans le marché matrimonial :

« Comme la multiplication des rumeurs, le paradoxe que constitue le maintien intégral de pratiques vestimentaires traditionnelles dans un village dont les hommes sont en contact avec les sociétés industrielles les plus avancées, ne peut se comprendre que si l'on y voit un nouvel effet de la concurrence exacerbée qui règne sur le marché matrimonial. Si l'enfermement des femmes à l'intérieur du village, à l'écart du tourisme et des principales voies de circulation entre les îles grecques, contribue à protéger le *kavaï* féminin contre les modèles vestimentaires extérieurs, c'est en analysant son maintien comme faisant partie des contre-stratégies utilisées par les familles pour se mettre à l'abri des stratégies de dévalorisation qu'on peut le mieux en rendre compte. S'habiller à l'européenne serait montrer clairement qu'on cherche à se marier et qu'on est obligée de recourir à ce subterfuge pour trouver un mari. En définitive, ce serait avouer qu'on est en difficulté sur le marché matrimonial et participer à sa propre dévalorisation. Surtout dans une situation où chacun surveille constamment son voisin et s'en méfie, toute entorse aux traditions est immédiatement utilisée par ceux qui y voient leur intérêt, ce qui tend à interdire tout changement, du moins en ce qui concerne les signes les plus visibles de l'attachement aux anciennes valeurs²⁶². »

De ce fait, continuer à porter le vêtement traditionnel dans la vie quotidienne est une marque de son attachement aux valeurs traditionnelles, que les femmes tiennent à manifester. Par ailleurs, même avec le désenclavement du village depuis quelques années et le développement du tourisme, des générations de femmes, mères et grands-mères, continuent de porter

²⁶² Bernard Vernier, *op. cit.*, p. 188-189.

leur costume quotidiennement. On pourrait y voir là une sorte de résistance culturelle face à l'uniformisation vestimentaire que le monde extérieur au village apporte.

Un autre aspect du maintien de la tradition et de la transmission apparaît au sein de la lignée féminine. En effet, en application du système de transmission des biens, établi par le droit coutumier local, une femme conserve le patrimoine de sa mère jusqu'à sa transmission effective à sa fille, laquelle aura reçu comme prénom celui de sa grand-mère maternelle, autrement dit celle qui lui a transmis le patrimoine par l'intermédiaire de sa mère, c'est-à-dire sa propre fille. Il s'agit d'un cycle temporel au cours duquel un patrimoine est associé à une lignée, mais également à un prénom. Ce principe est valable aussi pour les hommes au sein de la lignée masculine, mais cela est sans doute moins visible car, au moment du mariage, l'homme va habiter chez sa femme. D'ailleurs, il est dit couramment à Ólympos que le mari est un étranger dans sa maison. On constate en effet qu'une place plus importante est ainsi accordée par le système aux femmes, car elles sont considérées comme un élément stable, tandis que les hommes s'absentaient régulièrement pour aller travailler. De ce fait, toute la gestion du quotidien reposait sur les femmes, qui sont qualifiées par Bernard Vernier de « gardiennes du village » :

« Dans cette société obsédée par le problème de la survie des lignées, l'uxorilocalité est peut-être à la fois l'effet et la cause de la prédominance des lignées féminines, tout au moins durant la période où la femme est jeune et a toute sa valeur en tant que force de reproduction pour les deux lignées concernées. Sans vouloir rendre compte de ce système de parenté, on peut quand même noter qu'il se trouve en affinité avec certaines caractéristiques de l'économie locale et avec sa division du travail. Dans un contexte économique (rareté des terres cultivables) qui condamne une partie des villageois, y compris les aînés, s'ils ne sont pas *canacares*, à travailler selon les saisons hors de leur île, c'étaient les hommes qui émigraient. Les femmes étaient retenues au village par leur fonction de reproduction (procréation et éducation des enfants), comme semble d'ailleurs le démontrer a contrario l'émigration saisonnière d'une partie des cadettes célibataires. Les femmes, par ailleurs toujours beaucoup plus nombreuses que les hommes du fait de l'émigration définitive des cadets exhérodés, demeuraient ainsi, pendant de longs mois, avec les quelques hommes *canacares*, les seules gardiennes du village²⁶³. »

Toutefois, ces arguments qui permettent d'expliquer la présence de l'uxorilocalité et de la présence d'un matriarcat ou simplement de l'importance accordée à la femme dans la société grecque, fortement marquée par le patriarcat et la prédominance des hommes, ne sont

²⁶³ *Ibid.*, p. 146-147.

pas uniquement valables à Ólympos, ou même sur la seule île de Kárpathos. En effet, il existe d'autres lieux où cette tendance est la règle, et en particulier plusieurs îles du Dodécanèse. Evthýmios Papataxiárchis, en se basant sur l'étude de l'île de Lésbos, explique pour quelles raisons l'on a tendance, de façon générale, à désigner la femme comme un élément statique et l'homme comme un élément mobile :

« My main argument is that the synchronic portrayal of women as the static, “structural” side of the cultural system, and men as the mobile, “anti-structural” one, can be analyzed in terms of local demographic history. Indeed, the systematic repetition in consecutive phases of a situation that also includes what Brettell²⁶⁴ described as the “men who migrate, women who wait” is linked to the existence of female solidarities based on domestic kinship side by side with male ones based on coffee shop commensality. [...] There are two main explications of this demographic pattern on kinship. First in a cultural context that promotes settlement and postulates the household as a status symbol, women come closer to the ideal of sedentary life. Men’s mobility is accomodated of another set of values that informs life in the coffee shop and celebrates their nomadic nature. Women fill the vacuum that out-going men leave behind through household administration, representation and mediation principally in relation to other women and with minimal male interference. [...] Second, male mobility may disturb the demographic balance between men and women, and especially those of marriageable age. Men may become scarce in the marriage market and women may have to compete hard to secure an available groom²⁶⁵. »

« Mon principal argument est que le portrait synchronique des femmes comme le côté statique, “structurel” du système culturel, et des hommes comme le côté mobile, “anti-structurel”, peut être analysé en termes d’histoire démographique locale. En fait, la répétition systématique dans des périodes consécutives d’une situation qui inclut ce que Brettell a décrit comme “les hommes qui émigrent, les femmes qui attendent” est liée à l’existence de solidarités féminines basées sur la parenté domestique face à des solidarités masculines basées sur la camaraderie de café. [...] Il y a deux explications principales à ce motif démographique sur la parenté. Premièrement, dans un contexte culturel qui promeut l’installation et considère le foyer comme une marque de prestige social, les femmes sont les plus proches de l’idéal de sédentarité. La mobilité des hommes relève d’un autre ensemble de valeurs, qui régit la vie dans les cafés et célèbre leur nature nomade. Les femmes remplissent le vide que les hommes partis laissent derrière eux avec la tenue du foyer, la représentation et la médiation principalement en relation avec les autres femmes et avec une interférence masculine minimale. [...] Deuxièmement, la mobilité masculine pourrait perturber l’équilibre démographique entre hommes et femmes, et spécialement ceux en âge de se marier. Les hommes pour-

²⁶⁴ Papataxiarchis renvoie ici à l’ouvrage de Brettell, *Men Who Migrate, Women Who Wait : Population and History in a Portuguese Parish*, Princeton : Princeton University Press, 1987.

²⁶⁵ Efthymios Papataxiarchis, « Male Mobility and Matrifocality in the Aegean Basin », dans *Les Amis et les Autres. Mélanges en l’honneur de John Peristiany*, Athènes : EKKE, 1995, p. 234-235.

raient se raréfier sur le marché du mariage, et les femmes avoir à se battre dur pour s'assurer un fiancé. »

Toutefois, les hommes occupant la sphère publique sont plus « visibles » que les femmes dont le travail peut ne pas être reconnu à sa juste valeur, alors qu'elles jouent un rôle primordial au sein de la communauté :

« À Karpathos, les hommes monopolisent les postes d'autorité et de représentation relatifs à la gestion des intérêts collectifs villageois, que ceux-ci soient festifs, politiques, économiques ou religieux. Les règles de préséance leur attribuent une place privilégiée dans la plupart des situations publiques²⁶⁶. »

C'est sans doute la raison pour laquelle le village a vu la création récente d'une association entièrement dédiée à la femme d'Ólympos, l'Association culturelle et de développement "la Femme d'Ólympos" (*o Politistikós kai Anaptyxiakós Sýllogos "i Gynaíka tis Olym-prou"*, ο Πολιτιστικός και Αναπτυξιακός Σύλλογος "η Γυναίκα της Ολύμπου"). Celle-ci a été créée en juillet 2011, et a pour objectif la préservation de la tradition du village, dont elle veut faire connaître les particularités.

Même si cette association ne comporte que des membres de sexe féminin, elle s'est dotée d'un président de sexe masculin, en la personne de Γιάννης Chatzivasílis, sans doute pour ne pas créer de rivalités entre elles, mais également parce qu'il œuvre pour la reconnaissance de l'importance du rôle des femmes. En effet, Γιάννης Chatzivasílis reconnaît peut-être plus que tout autre homme ce que le village d'Ólympos doit à la femme, et il l'exprime souvent avec beaucoup de poésie. C'est ce qui l'a amené à réaliser en 2005 un documentaire sur la femme d'Ólympos, où il rend hommage, sur la pochette, à sa propre mère par ces mots :

«Μητέρα...	Mère...
Σ' ευχαριστώ που μ' έφερες	Je te remercie de m'avoir fait venir
σ' ετούτο τον όμορφο κόσμο!	dans ce beau monde !
Που με κουβάλησες στο σεντόνι	De m'avoir transporté dans le drap
απάνω στα άγρια βουνά της Ολύμπου	en haut des montagnes sauvages d'Ólympos
Κι επάλεψες μαζί τους	Et tu luttais contre elles
για να μου δώσεις το γάλα σου.	pour me donner ton lait.
Όταν αρρώστησα ήσουν στο πλάι μου.	Quand j'étais malade tu étais près de moi
Με την αυστηρότητά σου	Avec ta rigueur
μου έδειξες τον καλό το δρόμο.	tu m'as montré le bon chemin.
Με την αγάπη σου	Avec ton amour
μ' έμαθες να 'μαι δίκαιος.	tu m'a appris à être juste.
Με τη στοργή σου	Avec ta tendresse

²⁶⁶ Bernard Vernier, *op. cit.*, p. 103.

να συμπονώ τους συνανθρώπους μου.	à compatir aux peines de mes semblables
Με τα δάκρυσά σου,	Avec tes larmes,
να εκτιμώ τη ζωή και τις δυσκολίες της.	à honorer la vie et ses difficultés.
Με το βλέμμα σου μ' έμαθες	Avec ton regard tu m'as appris
ν' αγαπώ χωρίς διακρίσεις.	à aimer sans distinction.
Μάνα! συγχώρα με	Mère ! Pardonne-moi
αν άθελά μου σε πίκρανα.	si sans le vouloir je t'ai affligée.
Προσπαθώ να σε κάνω ευτυχισμένη...	J'essaie de te rendre heureuse...
γιατί όταν γελάς είσαι πολύ όμορφη!!!»	car lorsque tu ris tu es très belle !!! »

Le président, donc, explique ainsi quelles sont les raisons de la création de l'association et ce qu'elle espère :

« “Η Γυναίκα της Ολύμπου” προσπαθεί να συμβάλει στη διάσωση και τη συνέχιση της ζωής της Ολύμπου, τιμώντας την κιβωτό της ζωής, τη γυναίκα. Τώρα που όλο και λιγοστεύουν οι εναπομείνουσες Ολυμπίτισσες, ο Σύλλογος προβάλλει την επιτακτική ανάγκη θέσπισης κινήτρων από την Πολιτεία και τους αρμόδιους φορείς για τη διάσωση της λαϊκής παράδοσης της Ολύμπου. Η παράδοση της Ολύμπου αξίζει και πρέπει να διασωθεί ως διακεκριμένο έμβλημα της ζώσας λαϊκής παράδοσης. Κι η ανάγκη της διάσωσης είναι δραματικά επίκαιρη για να μην απομείνει από την παράδοση μια στείρα φολκλορική της αναπαράσταση ή κάποιες νοσταλγικές αποτυπώσεις της. Η διάσωση της τοπικής παράδοσης συναρτάται πρώτα από όλα από τη διάσωση της τοπικής κοινωνίας και ο ρόλος της γυναίκας σε αυτό είναι αναντικατάστατος και καθοριστικός²⁶⁷. »

« “La Femme d’Olympos” essaie de contribuer à la préservation et à la perpétuation de la vie d’Olympos, en honorant la dépositaire de la vie, la femme. Actuellement, alors que le nombre d’Olympiotes qui demeurent diminue, l’Association met en avant le besoin impérieux de l’ordonnance de moyens de la part de l’État et des organismes opportuns pour la préservation de la tradition populaire d’Olympos. La tradition d’Olympos a de la valeur et il faut qu’elle soit préservée comme un emblème distingué de la tradition populaire vivante. Et la nécessité de la préserver est dramatiquement actuelle afin qu’il ne reste pas de cette tradition qu’une représentation folklorique stérile ou bien quelques images nostalgiques. La préservation de la tradition locale dépend avant tout de la préservation de la société locale et le rôle de la femme est en cela irremplaçable et déterminant. »

La première manifestation organisée par cette association s’est déroulée sur la Place d’Olympos, le 27 août 2011, avec notamment une conférence – intitulée « La femme d’Olympos dans la communauté d’hier et d’aujourd’hui » (*I gynaiika tis Olympou stin koinonía tou chthés kai tou símera*, Η γυναίκα της Ολύμπου στην κοινωνία του χθές και του σήμερα) – dont le texte peut être lu comme un plaidoyer en l’honneur de la femme, par l’une de ses

²⁶⁷ Extrait du texte d’annonce de la première manifestation de l’association, écrit par Giánnis Chatzivasílis, et publié le 25 août 2011, notamment dans le journal *Cyclades voices*, consultable en ligne : <https://www.cycladesvoice.gr/?aid=7679>.

membres actives, Sofía Kanáki-Protópapa. Cette dernière indique que cette soirée a lieu « pour honorer les femmes qui portent encore notre costume traditionnel » (*pros timín ton gynaikón pou foróune akómi tin paradosiakí mas stolí*, προς τιμήν των γυναικών που φορούνε ακόμη την παραδοσιακή μας στολή²⁶⁸).

La création d'une association dédiée aux femmes est donc inédite à Ólympos, mais ce n'est pas la seule association qui existe. En effet, de nombreuses associations ont vu le jour depuis l'époque où les Olympiotes ont commencé à émigrer durablement vers des contrées plus ou moins lointaines. Ces associations ne sont pas dédiées uniquement aux femmes, mais ces dernières y jouent un rôle important, tout comme au sein de la communauté du village.

L'existence de ces associations n'est pas anodine, et il y a des répercussions sur la vie du village lui-même, grâce aux initiatives qu'elles prennent.

²⁶⁸ Extrait d'un article du journal *I foni tis Olympou*, n° 343, octobre-novembre-décembre 2011, page 9.