

Abattage du porc et mascarade : la gestion d'une dichotomie

Katerina MELISSINO

53 rue Vatatzí, GR-11473 Athènes (Grèce)

kmelissi@epeaek.gr

MELISSINO K. 2004. – Abattage du porc et mascarade : la gestion d'une dichotomie. *Anthropozoologica* 39 (1) : 351-363.

RÉSUMÉ

Comment peut-on interpréter la contiguïté entre l'abattage d'un animal domestique, le porc, et la mascarade qui renvoie aux animaux semi-sauvages, comme le sont les ovins-caprins de Naxos ? L'itinéraire interprétatif creuse ses chemins entre le système de résidence et la théorie de la fabrication des enfants qui sont en vigueur dans le village montagnard étudié, qui divisent le monde en ceux qui y sont inclus et en ceux qui en sont exclus, et qui sont éléments constitutifs des identités sociales de sexe. Les figures des exclus sont évoquées de manières multiples tout en renvoyant à la catégorie du « sauvage », dont la version la plus inquiétante semble être celle constatée au sein du « domestique ».

MOTS CLÉS

Domestique/sauvage,
uxorilocalité,
cochon,
ourse,
« mauvaise » mère,
monstres,
porteurs de sonnailles.

ABSTRACT

Pig slaughter and masquerade: managing a dichotomy.

How can we interpret the contiguity between the slaughtering of a domestic animal, the pig, and the masquerade that refers to semi-wild animals such as the goats and sheep of Naxos? Our interpretation makes its way between the system of residence and the theory of procreation, both of which characterize the mountain village under study and divide the world into those who are included and those who are excluded, and which are constituent elements of gender identity. The figures of the excluded are evoked in many ways in relation to the category of "wild", the most disturbing version of which seems to be found within the category of the "domestic".

KEY WORDS

Domestic/wild,
uxorilocality,
pig,
she-bear,
"bad" mother,
monsters,
bell-bearers.

Carnaval s'imposait d'emblée mais le cochon s'y perdait très vite dans un plus large bestiaire, et les manières de garçons qui, dans les Pyrénées, s'exhibent au cours de cette fête appelaient d'autres analyses, ouvraient un champ que je ne tenais pas à explorer.

Fabre-Vassas (1994 : 9)

Cet article, fondé sur notre terrain effectué en Grèce durant les années 1992-1994 notamment dans les villages montagnards de Naxos¹, ne tente pas de relever le défi soulevé par Claudine Fabre-Vassas dans la citation placée en exergue. Une particularité de la mascarade dans le village d'Apíranthos par rapport au reste de l'île et au reste des Cyclades nous a offert l'occasion de conjuguer dans une problématique sur le « sauvage » et le « domestique » les identités de sexe telles qu'elles se construisent à partir du mode uxori-local de résidence, typique des îles de la mer Égée. L'aspect de la mascarade qui sera examiné dans le présent travail est le rapport entre la « disparition » d'un animal domestique, le cochon en l'occurrence, et l'apparition solennelle des masques qui renvoient, non pas au cochon qui vient d'être mis à mort, comme on peut éventuellement le voir ailleurs², mais aux animaux sauvages ou semi-sauvages, entre autres.

MASCARADES

En Grèce, suivant le calendrier religieux orthodoxe, les mascarades liées au Carnaval se déroulent avant la période du carême sans reprise à la mi-carême, comme en France.

Au seul Carnaval sont liées les mascarades, selon Loucatos (1985), notamment dans les îles de la mer Égée et dans le sud de la Grèce. Car, dans les régions de Macédoine, de Thessalie, de Thrace, de l'Asie Mineure et du Pont-Euxin (Anastasiadou 1976 : 71) les travestissements rituels sont

à l'œuvre notamment à la période des Douze Jours qui est la période où les *kallikantzaroí*, figures mi-humaines mi-animales, ont quitté leur monde souterrain pour monter sur terre et importuner les humains (Megas 2001 : 51-58). Or, ces travestissements de la fin de la période des Douze Jours, comme le travestissement du Carnaval étudié ici, consistent dans beaucoup de cas en l'apparition de porteurs de sonnailles ou des « boucs » (Megas 2001 : 58, 88, 99, 108) entre autres personnages d'un cortège bruyant. Les porteurs de sonnailles de la période des Douze Jours, selon Megas (2001 : 99), représentent dans quelques cas les *kallikantzaroí* eux-mêmes. Le personnage qui évoque le bouc, soit porteur des peaux et des sonnailles, soit des sonnailles comme c'est le cas que l'on va étudier ici, est présent dans les travestissements rituels depuis les îles de la Méditerranée et les Balkans jusqu'à la péninsule Ibérique et au Maghreb.

À Apíranthos, village situé dans la montagne de Naxos, la plus grande île des Cyclades, j'ai assisté un samedi saint à une scène singulière qui m'a fait penser au sacrifice du mouton pour l'Ayd al-kabír dans le monde maghrébin. Une bande de petits garçons jouait avec les peaux de chevreux égorvés pour Pâques. Je les ai vus rapprocher les bords des peaux posées par terre en disant qu'ils les « boutonnaient », et, ensuite, prendre les queues qui étaient posées un peu plus loin pour se les coller sur les fesses, et se mettre à courir, faisant semblant d'être eux-mêmes des chevreux. Or ces initiatives, « boutonner » les bords des dépouilles, c'est-à-dire transformer les peaux en vestes, et porter les queues, ont suscité les réprimandes des hommes — pères, oncles et grand-père des garçons — qui, non loin de là, étaient en train de travailler sur les carcasses suspendues à des arbres. Bref, un jeu de transformation de peaux en « costumes », une tentative de travestissement des garçons en chevreux, qui restent dans ce contexte incomplets, déplacés et conséquemment interdits par les hommes.

1. Terrain effectué dans le cadre d'une thèse de doctorat à l'EHESS, actuellement au stade de la soutenance.

2. Cf. Fabre (1992 : 37) sur les mascarades improvisées de garçons en Languedoc.

Devant cette scène, j'ai choisi une voie de comparaison qui m'éloignait du contexte européen des « boucs » des travestissements rituels pour me rapprocher du contexte du sacrifice du mouton pour l'Ayd al-kabîr : mon terrain sur l'abattage de caprins au moment de Pâques offrait peu de points communs avec ce parallèle ethnographique du monde maghrébin, à savoir l'abattage rituel du mouton. Dans ce cas, un cortège bruyant d'hommes déguisés, dont le personnage emblématique, Bilmaun, est couvert de peaux de chèvres et de moutons fraîchement égorgés, émerge dans le village dans une atmosphère festive après l'abattage rituel du mouton (Hammoudi 1988).

Cependant, j'avais moi-même, un peu plus tôt, été témoin dans le village que j'étudiais d'un cortège d'hommes déguisés en *koudhounàtoi*, porteurs de sonnailles de moutons et de chèvres, qui avait envahi le village dans un vacarme terrible à la fin de la dernière semaine du Carnaval. Or, cette mascarade, dans le cas d'Apiranthos, précède de quelque quarante jours l'abattage d'ovins et de caprins pour Pâques et est liée à l'abattage du cochon domestique. C'est une différence évidente aussi bien avec la mascarade déplacée des garçons qui suivait l'abattage des chevreaux, qu'avec les mascarades du monde maghrébin, qui, elles aussi, suivent toujours le sacrifice du mouton. Est-ce, malgré la différence de l'espèce, la similitude du traitement de la victime, à savoir le processus domesticatoire, qui génère, dans ces deux cas d'abattage rituel, l'irruption de personnages dont l'identité relève plutôt du « sauvage » que du « domestique », avec le sens dont ces termes peuvent être investis dans des sociétés différentes ?

TUER LE PORC, PORTER LES MASQUES

La période du Carnaval, qui est inaugurée à Apiranthos avec l'abattage du porc, est clôturée par l'irruption dans le village d'un cortège de jeunes hommes, déguisés en bruyants porteurs de sonnailles. « On ne se déguise pas, si l'on n'a pas goûté au porc » m'a dit, en effet, en manière d'adage, l'une de mes informatrices sur le Carnaval. Le village résonne des cris des cochons qu'on égorge, les mascarades improvisées commencent et arrivent à leur apogée avec le vacarme du cortège des porteurs de sonnailles et le silence du jambon dans le saloir. À l'origine de l'enquête s'imposait donc l'hypothèse d'une contiguïté entre l'abattage du porc et le déguisement des hommes en porteurs de sonnailles, contiguïté encore énigmatique pour moi, mais apparemment pertinente pour mon informatrice.

S'il fallait donc dans le village « manger du porc pour porter les masques », il convenait peut-être pour moi d'en passer par l'étude de l'abattage du porc pour comprendre la mascarade. De quelle manière ces « boucs », les porteurs de sonnailles, sont-ils associés au porc qui vient d'être mangé ?

Le constat que le cochon soit, ici ou là, un animal élevé à la maison, un animal domestique au sens étymologique du mot, a constitué un point de départ³. Alors qu'à l'inverse, les ovins-caprins de la montagne de Naxos sont relégués dans le domaine du demi-sauvage (Digard 1990 : 212), aussi bien au niveau des représentations que par les modalités pratiques de leur élevage dans la plupart des terres arides des Cyclades⁴.

C'est de ce point de vue que nous considérons comme une opposition forte *a priori* celle entre

3. « Cette idée, cette association profonde du porc et de notre demeure », écrit François Poplin (1990), « est si forte que l'idéogramme chinois de *maison* représente un cochon sous un toit ». En français, c'est l'étymologie même de l'adjectif « domestique » attribué au cochon qui suffit pour jouer au jeu de l'association que l'idéogramme chinois représente. Yvonne Verdier (1979), Colette Méchin (1992) et Claudine Fabre-Vassas (1994), parmi d'autres, ont travaillé sur les pratiques et les représentations de l'abattage du porc et ont mis au jour les représentations sous-jacentes à son élevage, à son abattage et à sa consommation ainsi qu'à l'interdiction de sa consommation. Sa nature « mouvante », selon Fabre-Vassas (1994), est à modeler tout au long de son élevage, au point de ne pas pouvoir le classer plutôt du côté du « domestique » que du « sauvage ».

4. Ravis-Giordani (1983 : 251), dans son travail sur les bergers corses, décrit des troupeaux des bêtes errantes, notamment en dehors de la période de la lactation, que le berger suit discrètement à travers les lentilles de ses jumelles.

l'élevage domestique du cochon et l'élevage des ovins-caprins dont les troupeaux errent sans surveillance, dans de vastes territoires arides et éloignés du village. Et c'est peut-être aussi pourquoi, finalement, sur ces terres arides, c'est la chèvre, considérée comme plus « sauvage », et non le mouton, qui est l'animal emblématique des Cyclades — y compris de Naxos — et pourquoi les porteurs de sonnailles évoquent dans le village les caprins, animaux par excellence, plutôt que les ovins⁵. En effet, les ovins sont désignés par le mot *provata*, « moutons », alors que les caprins sont désignés du mot *za*, « animaux ».

Nous avons ouvert notre voie d'interprétation sur l'opposition domestique/sauvage, à savoir mise à mort du cochon domestique/mise en scène des « boucs » porteurs de sonnailles. Comme dans un coucou suisse, où l'un des personnages disparaît obligatoirement quand l'autre émerge, ici la disparition de l'animal domestique par excellence semble laisser la voie libre à l'avènement du « sauvage ».

Comment les catégories du domestique et du sauvage peuvent-elles être analysées dans la société étudiée ? Quelles autres paires d'opposés affleurent derrière ce premier couple cochon/bouc ? Comment peut-on voir cette dichotomie à propos des tensions de la société étudiée, ces tensions à l'œuvre sous les masques d'un rite de sacrifice et d'un théâtre dans la cité, rites qui délimitent la période de l'année pendant laquelle le monde s'inverse ? Là est bien l'interrogation principale.

ÉGORGER EN BANDE

Ce sont des bandes d'hommes mariés, liés entre eux par des liens de parenté ou de voisinage, qui égorgent les cochons du village, à raison d'une bande pour chaque quartier et/ou réseau de

parenté. Il faut quatre ou cinq hommes pour former une bande. Réseau de parenté et quartier deviennent, d'un certain point de vue, synonymes : dans le même quartier résident et demeurent intacts, au-delà des mariages et des déménagements, les réseaux de parenté féminins. Comme la règle de résidence après le mariage dans les îles de la mer Égée est uxori-locale, ce sont les hommes qui, pour se marier, quittent leur maison natale et s'installent chez leur épouse.

Une première opposition apparaît : aux hommes qui doivent devenir « nomades » pour se marier, quittant la maison natale dans le village et le quartier d'enfance pour s'installer chez leur épouse, et ne retrouvant leurs amis que dans le café et aux pâturages, et aux bandes d'hommes ambulants qui se forment en ce jour pour égorguer les porcs, répond la sédentarité des femmes et des cochons domestiques.

Or, cette opposition à peine formulée semble aussitôt renversée sur le seuil : l'animal le plus familial au sens littéral du terme, qui n'a quitté son ancienne place sous le grand lit de la maison pour être installé dans la cour que depuis les années cinquante, verse son sang dans la rue, avant qu'un seau d'eau ne le lave et ne le chasse encore plus loin. Le cochon, à jeun depuis la veille, sort de la soue située dans la cour de la maison. Attrapé par les hommes de la bande, il est maintenu au sol, sur le seuil, la tête vers la rue, la gorge tendue pour faciliter la pénétration du couteau. Le sang gicle et s'écoule dehors, dans la rue. L'égorgeur du porc coïncide, en outre, avec la disparition des femmes, car celles-ci ressentent une aversion insurmontable pour le spectacle et les cris. Au moment de l'égorgeur, elles se réfugient chez les voisins ou au fond de la maison. Dans la cour ne demeure que la bande d'hommes, dont l'égorgeur, et les garçons de la famille et du voisinage qui regardent de façon à

5. Ces chèvres naxiotes sont d'une telle renommée que l'historien et géographe des îles des Cyclades, A. Miliarakis (1981 : 19, n. 58), les mentionne comme « chèvres fameuses », faisant référence à Athénée, à Plinie, et à Elien, mais aussi à Aristote qui, dans son *Histoire des Animaux*, leur attribue un trait tout particulier : « contrairement aux chèvres ordinaires, dit-il, les chèvres naxiotes possèdent "une bile double"... ». La mer Égée, *Aigaion Pelagos*, n'est-elle pas, aussi, étymologiquement, la mer des chèvres, dans la mesure où, aussi bien l'Égée, *Aigaion*, que la chèvre, *aix*, remontent à la même racine *aig* ?

ne rien manquer de la scène. L'égorgement du porc dans Apiranthos ne renvoie-t-il pas à un rite de seuil, lieu où, comme l'a dit Bourdieu (1980) dans un contexte et un registre bien différents, la maison kabyle, le monde se renverse ?

Cette particularité du système de résidence, qui rend les hommes nomades et les femmes détentrices des lieux, offre, en ce jour de tuerie des porcs, un échappatoire à la culpabilité du tueur. Qui est l'égorgeur ? J'ai été frappée pendant les entretiens par l'omission du nom de l'égorgeur ainsi que par le manque de matériaux qui m'aurait permis de positionner l'égorgeur dans la parenté : était-ce le père de famille ou n'était-ce surtout pas lui ? Était-ce un frère et, si oui, de quel côté ? Ou bien encore un cousin ? La réponse qui m'était donnée dans tous les entretiens reposait sur un cliché : « le couteau, me répondait-on à chaque fois, était tenu par le plus habile de la bande : père, frère ou cousin, l'égorgeur était le plus habile ». Même si les femmes savaient à chaque fois qui était l'égorgeur, elles ne donnaient son nom qu'accessoirement, après avoir mentionné « l'habileté ». Comme si les hommes étaient, à ce moment précis, dépouillés de leur identité et de leur place dans le réseau de parenté, pour plonger dans l'anonymat que la compétence technique leur accorde. Ainsi, c'est « le plus habile » de chaque bande qui égorge dans plusieurs maisons. C'est comme si le tueur, de par la théâtralisation du destin commun de sa condition d'homme marié du village et du coup déambulant, voire nomade, préservait ainsi son innocence à travers l'anonymat, comme le *mageiros* du sacrifice grec des *bouphonies* (Durand 1977) qui projetait le crime de la tuerie sur l'instrument même de l'acte : le couteau, avec cette différence que la responsabilité n'est pas transférée sur un objet jeté à la mer. Car le tueur n'est pas, ici, un individu, mais un groupe : le tueur, c'est le groupe des alliés nomades qui entrent dans les cours des maisons pour égorger les porcs

domestiques⁶. « Être plusieurs pour (ne pas) tuer » (Vialles 1998 : 36) ? Dans le cas étudié ici, où de toute façon l'ambivalence des sentiments est masquée sous l'ambiance festive, et puisque ce n'est pas non plus par l'effet d'un partage de l'opération de l'égorgement entre plusieurs hommes du groupe, comme dans les abattoirs industriels, que le tueur passe inaperçu, il nous semble que ce que recherchent nos informatrices en insistant sur la compétence technique n'est pas à dissimuler l'identité du tueur au sein du groupe : à nos yeux, c'est l'occasion qu'offre aux hommes du village le jour de l'égorgement des cochons domestiques d'assumer ou de réitérer un trajet commun pour tous, qui fonde leur identité d'hommes adultes et mariés dans des maisons dans lesquelles ils sont reçus comme « étrangers ».

En effet, les bergers sont des représentants emblématiques de la situation masculine dans le village. La douceur du climat permet aux bergers et aux troupeaux de rester toute l'année aux pâturages, situés sur les collines littorales à l'est et au sud-est de l'île, à quatre à cinq heures de marche du village. Habitants solitaires et permanents dans les pâturages, les bergers sont séparés de leurs femmes et enfants qui demeurent, eux, toujours au village. La période de Pâques et un week-end par mois étaient des moments où les bergers retrouvaient leurs familles dans le village, sinon, c'est toujours pendant les vacances scolaires d'été que leurs épouses et leurs enfants partent dans les pâturages. Ce n'est que très récemment, dans les années 1980-90, que l'ouverture d'une piste a atténué leur isolement, en leur donnant la possibilité de venir plus souvent au village, notamment en ce qui concerne les plus jeunes d'entre eux, et de développer ainsi une sociabilité différente.

Il semble qu'en ce jour de l'année, et à travers l'égorgement du porc, les hommes mettent en scène leur commune condition nomade en tant

6. Cf. Fabre-Vassas (1994 : 19-51 et 290-291) sur les spécialistes du cochon, « les hommes rouges », marchands de cochons, langueyeurs et châteurs, mais aussi « saigneurs », qui « saignent, découpent, charcutent et salent » et qui sont des figures déambulant dans les Pyrénées.

qu'hommes mariés : itinérant de maison en maison pour égorger, déménageant de leur maison natale à la maison de leur épouse pour se marier, se transportant de leur cabane de berger à la maison du village pour se laver... C'est à l'intérieur de cette condition nomade commune que le savoir-faire technique distingue l'égorgeur.

APRÈS LA « DISPARITION » DU PORC

Le jour même de l'égorgeage, commencent les mascarades improvisées qui durent, comme la consommation de viande fraîche de porc, pendant tout le Carnaval. Revêtir « sa veste portée à l'envers », comme cela m'a été dit plusieurs fois, suffit pour être déguisé pendant les deux semaines de mascarades.

La fin du Carnaval coïncide avec la fin de cette consommation et des procédures de conservation du porc. Elle correspond aussi avec la fin des mascarades improvisées et avec la mise en scène de la mascarade solennelle des porteurs de sonnailles qui ne laisse pas, elle, de place à l'improvisation. C'est, en effet, avec la « disparition », dirait-on, du porc, c'est-à-dire avec la mise en conserve de ses dérivés, gardés dès lors dans les caves des maisons, que font irruption dans les rues du village les bruyants *koudhounàtoi*. Autrefois réunis en quatre groupes de quatre ou cinq individus⁷, comme les bandes d'égorgeurs, les *koudhounàtoi* convergent des quatre coins de la périphérie du village, dans lesquels ils se donnent rendez-vous, bipèdes mi-humains, mi-animaux, semi-sauvages comme les ovins et les caprins des pâturages, et envahissent le village. Ces personnages non identifiables, aux visages voilés et à la tête couverte par le capuchon du lourd manteau en laine des bergers d'antan, habits typiques des personnages au caractère phallique marqué (Belmont 1971 : 90-92), doivent être, comme les égorgeurs, de grande taille,

vallants et jeunes encore, capables de porter au moins une vingtaine de sonnailles autour du corps afin de pouvoir faire le plus de bruit possible. Ils sautent aussi haut qu'ils peuvent, se contorsionnant pour faire tinter les sonnailles à la limite du supportable. Dans la main, ils brandissent un bâton, d'une espèce de sureau, très léger, arraché aux pentes de la montagne, des pentes tellement raides que même leurs chèvres, comme ils se vantent, ne peuvent y accéder.

LES SONNAILLES, OBJETS MÉDIATEURS

Les sonnailles sont des biens symboliques hautement valorisés, possédés et conservés par les bergers et leurs descendants. Thésaurisées par les descendants directs ou collatéraux de bergers, elles leur sont dévolues comme héritage. La participation de bergers, mais aussi d'agriculteurs, dans le cortège était la règle, et ces derniers, pour pouvoir devenir porteurs de sonnailles, devaient aller en demander chez les descendants de bergers dans le village. Ces sonnailles sont conservées toute l'année dans des coffres ou sont suspendues au mur de la cheminée, à côté des récipients culinaires et des ustensiles en cuivre, objets décoratifs aujourd'hui. Après l'égorgeage du porc, on descend les sonnailles de la cheminée ou on les sort du coffre dans lequel elles sont gardées, pour les dérouiller avant d'être portées par les *koudhounàtoi*, remplissant le village de sons rauques de rouille.

Les sonnailles ne font-elles pas ainsi l'itinéraire inverse de celui du cochon annuel, qui crie avant de se taire dans son « cercueil » rempli de sel⁸ ? Il s'agit aussi de deux mouvements en sens inverse entre deux pôles – le cochon part de la cour de la maison pour arriver dans le tube digestif et les sonnailles partent des « pâturages » sur le mode métonymique pour décorer le tronc des *koudhounàtoi* –, qui font penser à la relation dynamique

7. Oikonomidis (1996) rapporte le cas de quatre groupes de douze individus et fait l'association avec la composition du chœur des tragédies grecques.

8. Il est notoire que le récipient en bois destiné à la salaison des jambons et le cercueil sont désignés par le même terme : *càssa*.

entre deux figures animales du plateau de Sault, l'ours et le taureau, qui sont « liés » entre eux non pas par une opposition figée, sauvage/domestique, mais par leurs mouvements en sens inverse (Fabre 1993 : 11). Des mouvements qui, dans le contexte du Carnaval à Apiranthos, mènent à une rencontre de part et d'autre de l'enceinte corporelle, rencontre dissimulée dans la phrase « on ne se déguise pas, si l'on n'a pas goûté au porc ».

Le battant à l'intérieur de la sonnaille, qui est désigné ailleurs en Grèce comme *glōssa*, « langue »⁹ s'appelle dans le village *villi* (Zevgolis 1998 : 83 et n. 3), terme qui signifie « pénis », et qui est, en ce jour, l'accessoire emblématique de ces personnages phalliques, c'est-à-dire des *koudhounàtoi*. Ne s'agit-il pas, dans ce cas, d'un repli métaphorique du corps, le pénis à la place de la langue, sur un axe haut-bas ? Nous pourrions peut-être le supposer, si nous faisons l'association d'un terme courant dans la composition des désignations vernaculaires des différents types de sonnailles : il s'agit du terme *bouka*, qui désigne aussi « le corps » de la sonnaille et qui renvoie au mot latin *bucca*, « bouche » (Andriotis 1992).

Dans le cas étudié ici, on note tout d'abord le lien fort qui subsiste entre les sonnailles et la transmission. Les sonnailles suspendues autour des *koudhounàtoi* sont des sonnailles dont on ne se sert plus. Ce sont des objets chargés de l'acte même de passation, dévolues par les bergers, ancêtres proches ou lointains, à leurs descendants. Objets médiateurs entre les générations, elles le deviennent aussi entre hommes et femmes, puisqu'ils partent de l'espace masculin des pâturages pour être rangées dans la maison du village, souvent parmi les casseroles. Les sonnailles sont aussi des objets médiateurs d'une troisième dichotomie : en tant que marqueurs du degré de « domesticité » les plus grandes sonnailles sont portées par les caprins, bêtes plus désobéissantes que les ovins auxquels sont destinées les plus petites.

Mais les porteurs de sonnailles ne sont pas seuls dans cette mascarade, et leur vacarme prend place dans un scénario d'ensemble qui le légitime.

LES AUTRES PERSONNAGES DU CORTÈGE

Le cortège comprend trois autres personnages rituels : la vieille, le montreur d'ours et l'ours lui-même.

Les montreurs d'ours étaient autrefois des tsiganes, appelés à Naxos *katsìveloi*, figures marginales, emblématiques de la vie nomade. Dans les villes et les villages de la Grèce, jusqu'aux années soixante, le tsigane et son ours constituaient une attraction répandue : le tsigane obligeait l'ours à se dresser sur ses pattes arrières, et l'animal, par l'effort qu'il faisait pour se tenir debout, donnait l'impression de danser suivant le rythme du tambourin dont jouait le tsigane. Souvent l'ours portait une petite jupe et parfois un soutien-gorge : une grosse danseuse captive. Il suffit de rappeler ici que le mot « ours » est en grec un substantif de genre féminin, « *i arkoùdha* », pour comprendre que cette parure ne constitue pas un travestissement de sexe, mais plutôt une affirmation de sexe¹⁰.

À Apiranthos, comme dans les autres villages de la montagne de Naxos, les visites du *katsìvelos* et de l'ourse danseuse étaient rares. Ces deux personnages du cortège, l'homme déguisé en tsigane et l'homme couvert de peaux d'ovins et de caprins et ainsi déguisé en ourse, une sonnaille de bouc en pendentif, ne trahissent-ils pas l'altérité du nomadisme, de l'autre race et de l'animalité des pâturages, auxquels renvoient le pelage et la sonnaille de l'ours, ou même de lieux encore plus lointains et inconnus ?

Le troisième personnage, c'est la vieille. C'est-à-dire un homme travesti en vieille femme, avec un panier à la main, et chargé de ramasser les œufs

9. Ce terme nous approche du lexique du « fil de la parole » que G. Charuty (1997 : 117-118) dans son analyse sur les cloches pour enfants a trouvé en Espagne.

10. Pendant l'époque byzantine, selon F. Koukoulès (1926 : 88), la vulve d'une ourse passée sur « la nature » (*sic*) de l'homme, était un remède efficace contre l'impuissance masculine provoquée par la magie maléfique. Après cette expérience, l'homme libéré du sort pouvait s'unir sans problème avec sa femme.

que l'on offre au cortège. Ces œufs seront mangés durs le soir même pour mettre fin à toute nourriture grasse, puisque le lendemain est le premier jour du Carême.

Le personnage de la vieille au panier d'œufs, que l'on retrouve dans d'autres cortèges de masques avec une quenouille, est un motif récurrent dans les travestissements rituels et semble indiquer une voie d'interprétation plus globale. Le scénario veut en effet que les porteurs de sonnaïles soient là pour accompagner la vieille. Leur vacarme est censé la protéger d'éventuelles approches grossières des spectateurs tout en faisant peur aux jeunes femmes et aux enfants. Ils donnent des coups de bâton précisément pour punir ceux qui tentent de déranger la vieille.

Quelles peuvent être les propriétés attribuées à la vieille femme qui font d'elle le personnage autour duquel s'organise dans le cas étudié ici l'existence même des porteurs de sonnaïles ? Une chose est certaine : elle ne peut plus enfanter. Son personnage ne renvoie-t-il pas, en négatif, à la valeur attribuée aux fonctions procréatrices féminines ? Et comment cette valeur est-elle perçue dans le contexte précis du système de résidence traditionnellement propre aux îles de la mer Égée ?

SYSTÈME DE RÉSIDENCE ET THÉORIE DE LA FABRICATION DES ENFANTS

Les îles de la mer Égée sont caractérisées, on l'a vu, par un système de résidence de type matrilocal. Dans le village étudié, qui ne fait pas exception, la représentation de la fabrication des enfants vient légitimer cette règle. En fait, la représentation de la conception, partagée par les femmes et par les hommes, est fondée sur le sang féminin, au point que les jours considérés comme les plus propices pour la conception sont les jours entourant les règles.

Le système de résidence après le mariage reflète, à travers le mode de dévolution des maisons, ce modèle de la conception par voie utérine. En effet, c'est la maison natale qui est dévolue à la fille aînée au moment de son mariage. De cette maison, à ce moment, seront partis ses parents et germains et dans cette maison sera installé son époux.

Les parents et les germains de la mariée déménagent, dans le cas idéal, dans la maison des grands-parents paternels, maison qui deviendra ultérieurement objet d'héritage pour le père après la mort de ceux-ci¹¹. Dans le cadre de ce système bilinéaire de dévolution de biens nous pouvons dire que les femmes se succèdent dans les maisons « fécondes » et les hommes héritent des maisons « stériles ».

Par conséquent, ce sont uniquement les maisons féminines qui peuvent abriter les naissances, étant donné que les maisons héritées par les hommes sont toujours occupées par le vieux couple des grands-parents paternels de la mariée, et/ou par le couple de ses parents. C'est dans cette perspective que nous avons appelé les maisons « masculines » des maisons stériles. Il s'agit d'une société matrifocale dans les termes que N. Tanner (1974) a définis : être mère est revêtu d'un caractère structurellement et culturellement central et cette centralité multidimensionnelle est légitime, mais aussi légitimée dans le cas des îles de la mer Égée par le droit coutumier de passation des maisons. C'est exactement de cette façon que les choses se passent dans le village.

Pour les pâturages, les pères pratiquent une dévolution des biens de la même façon qu'ils transmettent en ligne directe leur savoir-faire à leurs fils, symétrique de la dévolution des maisons féminines du village et de la passation des fonctions procréatrices féminines de mère en fille aînée. Ce type de transmission des biens est symétrique aussi du fait qu'il est mis en œuvre

11. C'est le cas d'une fille cadette qui illustre le mieux la primauté de la passation des capacités procréatrices féminines. La maison dans laquelle elle s'installe lors de son mariage ne vient pas de sa mère, comme la maison de sa sœur aînée. Pour l'achat ou la construction de la maison d'une fille cadette, on investira l'argent gagné par les deux parents. Le père y aura donc contribué, mais, à la génération suivante, cette maison sera dévolue de nouveau par sa mère à la fille aînée en tant que maison natale à perpétuer à travers la lignée maternelle.

lorsque le fils se marie et, du même coup, obtient le droit de fabriquer des fromages dans la cabane qui désormais lui appartient. La cabane abrite, à travers la coagulation du lait et la confection des fromages, une métaphore de la conception qui offre une alternative à la théorie de la conception de l'embryon par le sang féminin, mais qui se trouve aux antipodes, comme nous l'avons constaté, de la métaphore aristotélicienne que Sandra Ott (1981) a effectivement retrouvée sous-jacente à la fabrication du fromage dans le village patri-virilocal basque.

Ces deux pratiques, celle de la transmission des cabanes et celle de la coagulation du lait, font ainsi écho, mais à l'envers, au droit coutumier de succession de la maison natale et au modèle de procréation qu'abrite la maison natale.

EN MARGE DU MODÈLE...

Mais revenons, après ce bref détour, à la vieille femme du cortège. Ce qui la caractérise, à part le fait qu'elle ne puisse plus enfanter, est qu'elle soit aussi d'une certaine manière nomade au sein même du village. À son âge, elle aura probablement déjà fait l'expérience d'un déménagement au moment du mariage de sa fille aînée. Sinon, c'est-à-dire si sa fille n'est pas mariée ou si elle n'a pas de fille, elle aura gagné la sédentarité mais au prix de l'impossibilité de perpétuer sa lignée. La vieille cristallise donc doublement l'envers d'une femme mariée et fertile.

Le tsigane, *katsivelos*, présente lui aussi largement ces propriétés. Il est étrange, car d'origine d'autant moins connue qu'il n'est pas sédentaire. Quant à l'ourse, l'absence constatée sur le terrain de contes à son sujet, laisse régner seule son image avec le tsigane. Elle est étrange en tant qu'animal, étrange parce que très lointaine, étrange aussi parce que

captive du tsigane, et étrange encore parce que terriblement humanisée, au point que l'on ne puisse plus reconnaître les frontières entre l'humain qui danse et l'animal qui ne danse pas. Mais l'ourse incarne aussi l'altérité d'un autre point de vue, décisif pour ce qui nous occupe. Rappelons, en effet, que le mot « ours » est en grec un substantif de genre féminin. Une ancienne figure d'« ourse », de genre féminin, était incarnée par l'*àrktos*, la jeune fille dédiée à Artémis dans son sanctuaire à Brauron, médiatrice entre la déesse et les femmes qui la sollicitaient. Or, dans le village, le seul bipède femelle ou féminin, auquel l'« ourse » du cortège pouvait renvoyer, et qui pouvait avoir — comme l'homme du cortège déguisé en ourse — une toison, parfois même sous un soutien-gorge comme les vraies ourses menées par le *katsivelos*, et faire, comme l'« ourse », peur aux enfants, n'est autre que la mère. La mère allaitante, qui traditionnellement place la peau d'un agneau ou d'un chevreau sur sa poitrine, afin, par l'effet de surprise et de frayeur ainsi provoqué, de sevrer son enfant : bref, la *mauvaise* mère¹². L'« ourse » serait-elle donc ici aussi chargée du rôle de *porteur*, non pas des filles vers la féminité, « ours-amant » ainsi que l'indique Sophie Bobbé (2002), mais de nourrissons au sevrage, « ourse-*mauvaise* mère » ? Ou bien, pour paraphraser Dolto, l'« ourse » ne servait-elle pas effectivement de *moi auxiliaire* à ces mères d'Apiranthos pour qu'elles puissent sevrer leur enfant¹³ ? Si, comme l'« ourse » du sevrage au niveau vernaculaire, « l'ours du mythe [est] en quelque sorte l'équivalent de la mère archaïque dont il faut s'éloigner » (Kouki 1993 : 142), le déguisement du Carnaval à Apiranthos ne met-il pas en avant un homme revêtu « de la toute-puissance qui appartient à celle-ci » (Kouki *ibid.*), puissance dont une mère allaitante, sous la peau d'« ourse », dispose ? Son partenaire, le *katsivelos*, personnage constitutif de menaces naxiotes

12. Sur le clivage entre « bonne » et « mauvaise » mère, « bon » et « mauvais » objet, termes introduits par Mélanie Klein, en tant que défense contre l'angoisse, cf. Laplanche et Pontalis (1981).

13. En ce qui concerne le rituel des ourses à Brauron, Kouki (1993) montre que les filles-ourses du temple dédié à Artémis ne pouvaient pas servir de *moi auxiliaire*, ainsi que Dolto le suggérait, aux mères qui sollicitaient la déesse, car elles n'appartenaient pas à la même génération, tandis que dans le cas de la mascarade à Apiranthos, l'« ourse » en peau d'ovins et de caprins ne renvoie décidément pas aux fillettes.

contre « les enfants pas sages », ne fait-il pas, lui aussi, sous cet angle, partie du cortège des contre-portraits de la maternité, qui justement font peur aux enfants¹⁴ ?

Or, les sonnailles et leurs porteurs ne représentent-ils pas des valeurs d'autant plus antinomiques, récalcitrantes dirait-on, à la socialisation assumée par les femmes à travers l'opposition entre bruit étourdissant de sonnailles et parole, entre « pénis » et « langue » dont l'acquisition est intrinsèquement liée au sevrage ?

Les porteurs de sonnailles exhibent, à un premier niveau d'analyse, la virilité non domestiquée par le mariage, puisqu'elle vient des pâturages dans lesquels même les hommes mariés vivent comme des célibataires. Ils y mettent en scène ce que la société classe comme sauvage : la sauvagerie d'une virilité exacerbée en dehors du mariage, celle des bergers-caprins isolés dans les pâturages, et qui peuvent atteindre les lieux les plus inaccessibles, bref la sauvagerie qui caractérise les êtres auxquels aucune place n'est attribuée dans la théorie de la conception et qui ne sont donc pas concernés par la règle de résidence qu'elle implique, règle qui définit et délimite ainsi l'espace du village. À leurs côtés, partenaires idéaux, la vieille et la « mauvaise » mère, figures féminines qui, à des degrés différents, se trouvent en marge de la théorie de la procréation et de la dichotomie qu'elle établit entre les hommes et les femmes.

LA CONTIGUÏTÉ ENTRE L'ABATTAGE DU COCHON ET LA MASCARADE

Le système de résidence et les représentations qui le légitiment ont ouvert une piste d'interpré-

tation de la contiguïté, à première vue énigmatique, entre l'abattage du cochon et la mascarade. C'est, en effet, comme si, avec la « disparition » du cochon et dans le contexte du village uxori-local que nous étudions ici, ainsi que dans un monde à l'envers — la période du Carnaval — disparaissaient les femmes, sédentaires, perpétuant leurs lignées et détentrices de l'espace civilisé du village, dont nous ne trouvons aucune représentante ni lors de l'abattage, ni parmi les personnages de la mascarade. Ne les retrouve-t-on pas, en revanche, déguisées sous leurs contre-attributs de nomades, virilisées, stériles et « mauvaises » mères, masques de tous ces états « sauvages » ou ambivalents de féminité portés par des hommes ? Absence de sédentarité, maternité défaillante, caricaturale ou absente, virilité exagérée, ne s'agit-il pas des fantasmes qui hantent l'imaginaire du sauvage dans la société étudiée, et qui trouvent, une fois l'an, l'occasion de venir faire peur au village ? Finalement, ce qui semble menacé avec l'abattage du cochon n'est-ce pas la dichotomie même, comme si le cochon domestique était le gardien de la séparation des catégories, et tout d'abord de celle entre mâle et femelle ? Pour qu'un cochon devienne cochon domestique, il lui faut devenir « femelle » : le terme vernaculaire pour « castrer » revient à dire « doter d'une vulve »¹⁵, la stérilisation n'étant pas pratiquée pour les cochons femelles.

C'est ce que laisse peut-être envisager aussi le cas, aujourd'hui légendaire, d'un homme du village qui de toute sa vie n'a jamais élevé — et encore moins égorgé — de cochon. On dit, en effet, que, pendant la guerre civile qui marqua en Grèce la période de la Première Guerre mondiale, *il a vu*

14. « En règle générale, les groupes marginaux sont souvent utilisés à cet effet : les Gitans, les Tsiganes, les Juifs. Sans localisation géographique, Le Bonhomme La Cloche vient chercher les enfants désobéissants et les emporte avec le son. » Belmont (1974 : 106).

15. Il s'agit des mots grecs *mouni*, « vulve », et *ékhô*, « avoir ». Le mot savant qui est censé être à l'origine du verbe *mounoukhizô*, « châtrer », est *evnoukhizô*, composé du substantif *evni*, « lit », et du verbe *ékhô*, « avoir ». L'« eunuque » (en grec *evnoukhos*) est en effet le gardien idéal de la couche, le gardien des femmes, puisqu'il ne court pas le risque de succomber à la tentation. « Faiseur de nonnes », d'ailleurs, est celui qui castré les cochons en Alsace (Colette Méchin, comm. pers.).

sa mère égorgée¹⁶. Cette relation d'exclusion entre la mère égorgée et le porc égorgé renforce-t-elle cette équivalence symbolique ? Pourrait-on supposer qu'a été considéré comme un excès pour cet homme, « un cumul d'identique » comme dirait François Héritier (1979), de voir égorgé le cochon annuel ? Notons ici que dans le culte de Dionysos de la Grèce ancienne, « porc » et « vulve » étaient désignés par le même mot *khoiros* (Lekatsas 1971 : 86) qui en grec moderne désigne toujours le porc.

LA RENCONTRE SUR UNE SEULE MÉDAILLE ?

Nous nous sommes penchée sur le cortège des porteurs de sonnailles, les *koudhounàtoi*, dont le bestiaire « sauvage » nous a incitée à les associer au cochon domestique, lequel, en ce dernier week-end du Carnaval vient d'être enfermé dans son cercueil de salaison.

À la fin de la dernière semaine du Carnaval, qui coïncide avec le deuxième samedi des Âmes, *Psychosàvvato*, toute cette altérité jusque-là renvoyée, comme les âmes des morts, dans un ailleurs, semble gagner une tribune publique et un droit à la lumière, comme révélée par le sang

du porc versé dans la rue depuis le seuil domestique¹⁷. N'est-ce pas précisément cette part ambiguë, « sauvage », auparavant contenue sous le « masque » d'un animal domestique — ou, comme le cite N. Vialles (1988), sous celui d'une « viande sur pieds »¹⁸ — qui remplit dans ses personnifications la place du village ? Une conjonction antinomique et d'autant plus inquiétante qu'elle se trouve au sein du même. Comme si c'était justement la « domesticité » du cochon qui retenait tout cela bien classé, c'est-à-dire bien séparé.

À travers la mascarade, en l'absence du cochon enfermé dans les saloirs, pendant une période aussi où les âmes des morts sont censées être revenues sur terre, l'accent ne semble-t-il pas mis sur la terreur que provoque la probabilité d'une dissolution des frontières : entre l'au-delà et l'ici-bas, l'humain et l'animal, la parole et le bruit étourdissant de sonnailles ? Dans le cas étudié ici, la disparition de l'un et l'apparition simultanée des autres ne font-elles pas penser plutôt aux deux faces d'une même médaille ? La tradition danoise, sur un terrain éloigné du nôtre, rend de même explicite les deux « versions », domestique et sauvage, aux fonctions inversées, des représentations du même animal : 1) c'était souvent une truie qui était enterrée vivante dans les fondations d'une

16. Pendant la première guerre mondiale, la question pour la Grèce est de savoir si elle va ou non y participer. Venizélos, le premier ministre élu, estimait que si la Grèce adhère à l'« Entente », à côté des Anglais et des Français, elle profiterait de l'acquisition de terroirs de la Thrace Orientale et de l'Asie Mineure, alors que le roi voulait que la Grèce reste neutre. Venizélos, désobéissant au roi, forma un gouvernement à Salonique auquel avaient adhéré toute la Grèce du nord et les îles. « Ainsi, comme l'écrit Varthalitou (1988), pour l'Apérathite, l'homme du peuple d'un monde montagnard en déclin, qui cherche à se protéger de l'invasion de l'économie du marché, l'anti-libéralisme, au sens aussi d'un sentiment contre les « Francs » (en vigueur à l'époque chez les habitants de Cyclades), devient le seul lieu d'expression du langage qu'il gère, le seul espace cohérent où il peut toujours puiser et se construire une identité en opposition, celui du conservatisme. » C'est pourquoi, le 1^{er} janvier 1917, la marine du gouvernement de Salonique arrive à Moutsouna, le port situé à l'est d'Apiranthos, et un ultimatum est adressé aux représentants de la communauté. L'ultimatum expiré, le village est envahi par l'armée le 2 janvier : 34 personnes sont tuées et 44 blessées, dont 17 resteront invalides. L'armée n'a aucune perte, puisque les Apérathites n'étaient pas armés. Le 2 janvier 1917 était un lundi, jour de la première semaine du Carnaval, souvent en février, où l'on égorgait les cochons. La coutume s'est alors alignée sur les identifications symboliques et c'est le jour de la semaine qui a changé : aujourd'hui encore les cochons sont égorgés dans le village le samedi précédant le premier lundi du Carnaval, jour coutumier pour l'abattage, mais qui rappelle ce lundi du janvier 1917 et les gens égorgés.

17. La littérature ethnographique abonde d'exemples sur ces êtres qui font leur apparition après l'égorgeage du cochon, qui sont marqués de rouge, qui portent des noms qui appellent le sang comme le *sanguanelo* vénitien ou qui sont nés des couilles d'un verrot comme les *kaukai* lituaniens (Fabre-Vassas 1994 : 303-304).

18. Expression de P. Déterville, sur « La technologie de la viande », citée par N. Vialles.

église chrétienne pour éloigner les trolls (Morisset-Andersen 1976 : 150), homologues scandinaves des *kallikantzaroï* grecs, 2) en même temps que, sur le mode mythique, c'est un sanglier qui ronge le tronc de l'arbre de la vie (*ibid.* : 152), à l'image des *kallikantzaroï* grecs. Versions domestique et sauvage d'une même espèce sont, à nos yeux, les supports des jeux de représentation qui s'organisent autour de l'abattage du porc et de la mascarade à Apiranthos.

Les hommes assument alors le côté « sauvage » que recèle le féminin, ces figures d'une féminité liminale, caricaturale, parfois toute-puissante, personnifiées par les hommes déguisés en bergers-caprins. Aux marges du domestique comme aux marges de l'espace du village, ils incarnent les acteurs idéaux susceptibles de prendre ce qu'oblitére la mort du cochon : l'autre face du domestique.

Notons, pour conclure, que la racine du verbe grec *eximerôno*, « domestiquer », renvoie au substantif « jour », *imèra*. Ce verbe signifie donc aussi « porter à la lumière du jour ». On le retrouve d'ailleurs dans l'*Hercule furieux* d'Euripide, avec le sens de « purger de ses monstres ». Le fait de porter ses monstres à la lumière du jour et, en l'occurrence, sur la place du village, n'est-ce pas un moyen de les « domestiquer » à travers les épisodes dramatiques du Carnaval ? « Domestiquer » serait alors, pour se référer à Bruno Latour (1997 : 22) « régler la prolifération des monstres en représentant officiellement leur existence ». Gérer la mise en scène des êtres médians et des objets médiateurs, des « hybrides » qui n'existent que parce que les dichotomies existent, ne permet pas seulement de penser les frontières, mais aussi les articulations des catégories, comme le fait ce déguisement élémentaire, voire l'« atome élémentaire du déguisement » : une veste à l'envers.

RÉFÉRENCES

- ANASTASSIADOU Iph. 1976. — Deux cérémonies de travestissement en Thrace : le jour de Babo et les Caloyeri. *L'Homme* 16(2-3) : 69-101.
- ANDRIOTIS N. P. 1992 [1951]. — *Etymologhikò lexikò tis koinis Neoellinikis*. Salonique.
- BAILLY A. 1963 [1894]. — *Dictionnaire grec – français*. Hachette, Paris.
- BELMONT N. 1971. — *Les signes de la naissance*. Plon, Paris.
- BELMONT N. 1974. — Comment on fait peur aux enfants. *Topique* 13 : 101-125.
- BOBBÉ S. 2002. — *L'ours et le loup*. MSH ; INRA, Paris.
- BOURDIEU P. 1980. — *Le sens pratique*. Minuit, Paris.
- CHARUTY D. 1997. — *Folie, mariage et mort*. Le Seuil, Paris.
- DIGARD J.-P. 1990. — *L'homme et les animaux domestiques*. Fayard, Paris.
- DURAND J.-L. 1977. — Le corps du délit. *Communications* 26 : 44-61.
- FABRE D. 1992. — *Carnaval ou la fête à l'envers*. Découvertes Gallimard, Paris.
- FABRE D. 1993. — L'ours, la vierge et le taureau. *Ethnologie française, Textures mythiques* 23 (1) : 9-19.
- FABRE-VASSAS C. 1994. — *La bête singulière*. Gallimard, Paris.
- HAMMOUDI A. 1988. — *La victime et ses masques*. Le Seuil, Paris.
- HÉRITIER F. 1979. — Symbolique de l'inceste et de sa prohibition, in IZARD M. & SMITH P. (éds), *La fonction symbolique*. Gallimard, Paris.
- KOUKI É. 1993. — Rituel antique et mythe personnel. *Textures mythiques. Ethnologie française* 23(1) : 135-143.
- KOUKOULÈS F. 1926. — Mesaionikoi kai neollinikoi katadesmoi [Les sorts au moyen âge et à l'époque néohellénique]. *Laographia* 9 : 52-108.
- LAPLANCHE J. & PONTALIS J.-B. 1981 [1967]. — *Vocabulaire de la psychanalyse*. Presses Universitaires de France, Paris.
- LATOUR B. 1997. — *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte, Paris.
- LEKATSAS P. 1971. — *Dionysos*. Etairia Spoudhôn Skholis Moraïti, Athènes.
- LOUCATOS D. 1985. — *Sympliromatikà tou himona kai tis anoixi* [Complément aux fêtes de l'hiver et du printemps]. Philippotis, Athènes.
- MÉCHIN C. 1992. — *Bêtes à manger, usages alimentaires des Français*. Presse Universitaire de Nancy, Nancy.
- MEGAS G. 2001 [1956]. — *Ellinikès ghiortès kai éthima tis laikis latrias* [Fêtes helléniques et coutumes du culte populaire]. Athènes, Estia.
- MILARAKIS A. 1981 [1874]. — *Kykladika*. Karavia, Athènes.
- MORISSET-ANDERSEN Ch. 1976. — Le porc dans la tradition populaire danoise, in *Actes du colloque « Le porc domestique »*. Colloque d'ethnoscience, Muséum d'histoire naturelle. *Ethnozootechnie* 16 : 150-155.
- OIKONOMIDIS D. 1996. — Ai en Apiranthò Naxou metamfieseis tôn Apòkreò [Les travestissements du

- Carnaval à Apiranthos, Naxos]. *Aperathitika* 8(2) : 327-340.
- OTT S. 1981. — *The circle of mountains*. Clarendon Press, Oxford.
- POPLIN F., 1990. — Fernand Clas, le cochon et la culture profonde. *Le Paissiau* 14 : 17-31.
- RAVIS-GIORDANI G. 1983. — *Bergers Corses*. Edisud, Aix-en-Provence.
- TANNER N. 1974. — Matrilocality in Indonesia and Africa and among Black Americans, in ROSALDO M. Z. et LAMPHERE L. (eds.), *Woman, culture and society*. Stanford University press, Stanford.
- VARTHALITOU L. 1988. — Prosegizontas ta gheghonòta tou '17 sti Nàxo. I ypòthesi Apérathou [Une approche des événements de 1917 à Naxos. Le cas d'Apérathou]. *Aperathitika* 1 : 33-45.
- VERDIER Y. 1979. — *Façons de dire, façons de faire*. Gallimard, Paris.
- VIALLES N. 1988. — La viande ou la bête. *Terrain* 10 : 86-96.
- VIALLES N. 1998. — La mort à bonne distance. *Sciences Humaines* hors-série 23 : 34-37.
- ZEVGOLIS G. D. 1988 [1953] . — Poiménikà tis oreinis Naxou [Pastorales de Naxos montagnarde]. *Aperathitika* 1 : 53-104.

*Soumis le 4 février 2003 ;
accepté le 29 janvier 2004.*