

Slobodan Naumović¹

Faculté de Philosophie

Université de Belgrade

TRANSITION POLITIQUE, USAGE DE LA TRADITION ET CHANGEMENT DE LA PRATIQUE RITUELLE DANS LES VILLAGES DE SERBIE, 1987-1991²

Résumé: Le développement de la situation politique en Serbie post-titiste et postcommuniste, ainsi que le rôle actif joué pendant cette période par la pratique de l'*usage de la tradition*, imposent le besoin de se consacrer sur le problème de rapport de la transition politique et de l'usage de la tradition. L'auteur considère que le "retour de la tradition" en Serbie peut s'interpréter comme l'effet simultané d'au moins trois courants dans le rapport des différents acteurs envers la tradition: a) du *traditionalisme populaire spontané* qui est le résultat de l'attachement émotionnel envers les éléments de la culture traditionnelle qui symbolisent la continuité de l'identité nationale; éléments qui dans les dernières cinquante années n'ont pas été abandonnés, mais cachés et refoulés dans la sphère de la vie privée; b) du *traditionalisme de résistance* anti-communiste, dans le cadre duquel la tradition nationale est utilisée comme symbole de position politique et outil de lutte politique; et c) du *traditionalisme officiel*, dans le cadre duquel on a recours à la tradition dans le but de légitimiser la position de l'élite politique dont l'idéologie de base n'est plus partagée par les masses. Partant de l'analyse de quatre cas (porteurs de croix en Donja Trepča près de Čačak, Pâques en Štrpce en Kosovo et Metohija, Oro-danse des vieilles femmes et Epiphanie en Vračev Gaj en Banat du Sud), l'auteur introduit la distinction entre deux vagues de renouvellement et/ou usage des traditions nationales et locales en Serbie. Les rites de la "première vague de renouvellement" (comme le rituel des porteurs de croix) deviennent, au moins dans un nombre important de cas, des *rites de catharsis émotionnelle et spirituelle*. A travers d'un *rite secondaire*, d'un *rite en rite*, les participants se libèrent (en la mettant sur scène publiquement) de la peur, de l'humiliation et de la rage accumulées en eux pendant des années de répression politique. Pour les participants plus âgés, le rite exécuté pour la première fois après des années de répression représente donc en premier lieu un psychodrame de purification et de renégociation publique et interpersonnelle des émotions et des significations, aussi que des représentations de soi. En ce qui concerne les rites de la "deuxième vague de renouvellement" (Pâques ou Epiphanie), en tant que

¹ snaumovi@f.bg.ac.rs

² Ce texte a été rédigé au sein du projet no. 177018 financé entièrement par le Ministère de l'éducation, science et développement technologique de la République de Serbie.

formes expressives structurées de communication sociale, l'essence des changements se limite à une redéfinition de leur signification dans la clef nationale/nationaliste. La transition du communisme à un socialisme hybride pluripartite "à visage capitaliste" semble être accompagnée dans les villages serbes par un passage du *traditionalisme de résistance* (en tant que forme d'usage de la tradition avec des buts anti-communistes) à un *traditionalisme nationaliste* (en tant que forme d'instrumentalisation de la tradition dirigée vers les groupes ethniques et nationales différents). Donc, dans la "deuxième vague", la situation se modifie, et les rites traditionnels commencent à être utilisés par les puissants locaux et le clergé, en premier lieu pour l'affirmation de l'identité et de l'intégrité nationales, et parallèlement à cela pour l'augmentation de leur pouvoir personnel dans la communauté. Toutefois, entre la "première" et la "seconde" vague de renouvellement de la tradition, il existe une ressemblance importante. Il s'agit de ce que dans les deux cas, du moins en ce qui concerne les rites, une *redéfinition de leur signification traditionnelle se produit*, dans un sens et un volume qui répondent au but de ceux qui les utilisent. Autrement dit, on arrive à une nouvelle "lecture" du sens du rite de la part des participants, et, en même temps, à la possibilité que cette nouvelle lecture, par la répétition de l'exécution, soit adoptée comme la substantielle. Les portes sont ainsi ouvertes au changement de la tradition.

Mots clés: Transition politique; tradition; traditionalisme; usage de la tradition; pratique rituelle villageoise; rituels de catharsis; nationalisme

Il faudra encore beaucoup de temps pour que le malheur et le bonheur ne soient plus le fait de dieux morts qui ne veulent pas mourir et n'ont jamais cessé de se nourrir de la chair et de la pensée des hommes vivants, de leurs rapports, de nos rapports.

Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, 1984, p. 219

Introduction : transition et tradition, un paire ambigu?

Le développement tragique des événements en ex-Yougoslavie et en Serbie, ainsi que le rôle actif joué pendant cette période par la pratique de l'*usage de la tradition*, impose le besoin de se consacrer sur le problème du rapport de la transition politique et de l'usage de la tradition.³ Pour donner ici

³ Pour une définition exhaustive du terme tradition qui est basé sur la capacité de transmission sociale des éléments culturels divers voir Shils (1981): "All accomplished patterns of the human mind, all patterns of belief or modes of thinking, all achieved patterns of social relationships, all technical practices, and all physical artifacts or natural objects [that] are susceptible to becoming objects of transmission; each is capable of becoming a tradition " (Shils 1981, 16). Donc, une culture peut être composé de diverses traditions – Shils reconnaît des traditions primaires et dérivatives

au moins une idée de la signification de la notion qui occupe la place centrale dans ce travail je me servirai d'un exemple peut-être provocateur. En effet, j'estime que l'essence de la pratique qui sera appelé dans ce travail l'*usage de la tradition* peut bien se remarquer sur l'exemple du phénomène de la *mafia*, de la quelle Pino Arlacchi a donné une très bonne analyse (Arlacchi 1983). Voici comment, parlant de la plaine Gioia Tauro en Calabrie qui lui a servi de modèle, il détermine les caractéristiques fondamentales de la mafia:

"The society of the plain of Gioia Tauro tended to develop its own original mechanism for reintegrating social cohesion undermined by market forces: the behavior and power of the mafia type. The essential characteristic of the mafia was that it was not an organisation or a movement with precise ends and specific programmes but the point of confluence of several conflicting tendencies: the defence of the whole society against the threat to its traditional way of life; the aspiration of the various component groups to 'freeze' the undulating movement of social mobility which ultimately destroyed every institution and all security; personal ambitions and the aspirations of active and ruthless individuals." (Arlacchi 1983, 6)

Arlacchi définit le système social dans cette partie de la Calabrie où se développe la mafia en tant que "société en transition permanente" (Arlacchi 1983, 67-121). L'intégrité structurelle de cette société paysanne est sérieusement menacée par la percée de l'économie de marché et les règlements qu'impose l'Etat de droit, mais l'intégration complète dans la "société civile", à cause de différents facteurs, a manqué de se faire. Au contraire, la grande instabilité dans tous les secteurs de la vie sociale a incité certaines personnes à faire usage des éléments de la tradition locale pour réaliser des buts qui ne concordaient pas avec les fonctions que ces éléments remplissaient auparavant. Des proportions exagérées ont été ainsi données à leur représentation dans la vie sociale et leurs caractéristiques originales se sont modifiées.

"The modern logic of the market was never able to get control totally of traditional culture, and the latter for its part never had the force to expel or neutralise the forces, values and modes of behavior dictated by the market. The result of this conflict did not, however, consist in a schizophrenic division of social action but in an interesting, if highly complicated, modification of its 'sense'. There emerged a double reaction which both exalted the traditional culture and instrumentalised, on a selective basis, certain traditional values, of which mafia behaviour represented the most complete synthesis.

(Shils 1981, 17), supplémentaires (Shils 1981, 135), traditions de croyance et traditions techniques, traditions traditionalistes et traditions antitraditionalistes, traditions stagnants et traditions dynamiques (Shils 1981, 81). Pour un aperçu de la relation complexe entre le processus de transition politique en Serbie et les formes d'usage des divers éléments de la tradition nationale voir Naumović 2009.

Honour, friendship, masculinity, fidelity, family, kinship and localism were exalted in this zone to the paradoxical point at which to the casual observer they seemed to be the exclusive models of behavior and morality. This ostentatious enthusiasm for tradition ought neither to annul nor conceal the fact that to this block of values – as we have seen – there was no corresponding social structure nor homogeneous economic structure. A conflict opened up between the goals prescribed by the culture and the socially structured possibilities available to the individuals to act in conformity with them.

This potential menace to the linearity of action was in part overcome precisely by the selection and instrumentalisation of the very traditional values themselves. The selection took place (a) by transferring into daily behavior those themes – such as 'honour' – functional for the stimulus toward competition and struggle which originated either in the economic sphere or from the extra-familial arena; (b) by letting drop those other themes – such as the solidarity of village and neighbourhood, the various forms of mutual aid rendered without expectation of immediate repayment which one was held to offer to friends and relatives – too strictly tied to situations of *Gemeinschaft*. The instrumentalisation took place, in addition, by opening a space for the commercial and conflictual use of the duties and values connected with friendship and kinship." (Arlacchi 1983, 105-6)

J'ai opté pour une citation aussi longue car il me semble qu'en elle Pino Arlacchi, sur l'exemple de la situation de transition permanente et du phénomène de la mafia qui est en liaison directe avec elle, réussit à attirer l'attention sur les caractéristiques essentielles du *choix* et de l'*instrumentalisation* de certains éléments de la tradition locale. Même si Arlacchi utilise d'autres termes, l'essence du processus qu'il décrit en analysant la mafia coïncide à maints égards à la signification qui a été donnée dans le cadre de ce travail à la notion d'*usage de la tradition* – dans les mots d'Arlacchi : "...a double reaction which both *exalted the traditional culture and instrumentalised, on a selective basis, certain traditional values...*" (Arlacchi 1983, 105; italiques S. N.). L'introduction de la catégorie d'usage de la tradition peut dépasser l'étroitesse de l'approche qui recherche tous les facteurs de changement au niveau de la structure du système et de la logique de son fonctionnement. Les stratégies des acteurs individuels et de groupe sont introduites dans l'analyse, à l'aide du terme *usage*, et les caractéristiques structurelles du système et leur changement sont considérées en tant que contexte social sur la base de laquelle ces stratégies instrumentales deviennent compréhensibles.

L'usage de la tradition à des fins politiques et identitaires, comme les conséquences d'une telle activité pour la pratique rituelle dans les villages, commencent à se diriger vers leur zénith en Yougoslavie et en Serbie en particulier à partir de 1989, année de l'écroulement du communisme, pour l'atteindre en 1991, année de l'écroulement de la Yougoslavie (Naumović 2009). Les événements en Yougoslavie pendant cette période font partie du

processus plus général qui a englobé l'Europe de l'Est (Dahrendorf 1991; Wydra 2006). En moins d'un an, le système communiste yougoslave avait quasiment disparu (au moins nominalement), mais il n'en est pas de même de tous les mécanismes sur lesquels il reposait (Rusinow 1977; Rusinow 1988; Goati 1989; Čavoški 1991a; Ramet 1992). La prise de conscience qu'un type de structure et de fonctionnement politique s'est désagrégé (Čavoški 1991b), et que de nombreuses processus continuent à se dérouler comme si de rien n'était (Wydra 2006), m'ont incité à envisager un modèle d'interprétation des faits sociaux qui repose sur la catégorie de l'usage de la tradition (Naumović 2009). Je crois que cette catégorie offre le moyen de rendre plus compréhensibles, en reliant les procédés et actions des différents acteurs (qu'il s'agisse d'institutions, de groupes sociaux ou de particuliers), leurs objectifs, ainsi que les propriétés de la formation sociale qui donne son contexte à leur action, les changements dans les structures et formations sociales et dans la tradition, et ainsi, dans la pratique rituelle au village, dans la mesure où elle fait partie de cette tradition.

Le processus de transition dont nous étions les témoins directs à l'Europe de l'Est n'est pas une nouveauté historique. Ce n'est pas, donc, la première fois que des formations socio-économiques se désagrègent et se réagrègent (Godelier 1987; Godelier 1991). Les traditions, en tant que phénomènes de longue durée, ont également survécu auparavant aux formations socio-économiques qu'elles ont précédées, et les gens, en les modifiant, ont continué à en faire usage dans les nouveaux contextes, comme ils le faisaient dans les anciens:

"Le christianisme dans ses origines, dans ses dogmes et dans ses symboles, n'a donc rien à voir avec le féodalisme et le capitalisme, et cependant il a fourni certains éléments essentiels de l'organisation de la société féodale et reste une idéologie et une institution dominante au sein des sociétés capitalistes occidentales. La même démonstration pourrait être faite en prenant les systèmes de parenté européens, caractérisés depuis des siècles par leurs aspects "cognatiques", et ceci bien avant l'époque moderne et les effets de l'industrialisation et de l'urbanisation sur l'évolution de la famille et des rapports de parenté". (Godelier 1991a, 204)

La transition d'un mode de production à un autre, à savoir d'un type d'organisation de la société à un autre, n'entraîne pas avec elle indispensablement le changement de tous les niveaux de la réalité sociale, à savoir de tous les éléments de la structure sociale. Pour cette raison, la transition ne doit pas entraîner nécessairement le changement de toutes les traditions qui existent au sein d'une société. D'autre part, l'usage de la tradition (ou des traditions) peut être un des mécanismes à l'aide desquels le processus de transition politique ou économique peut se réaliser plus facilement, comme l'illustre avec toujours beaucoup d'attrait la thèse de Weber sur le rôle de

l'éthique protestante dans le développement du capitalisme (Weber 1967 [1905]). Le fait que les traditions sont des phénomènes de longue durée, qu'elles survivent aux formations socio-économiques qui se remplacent, se fonde sur leur "côté utilisable", ou, comme le dirait Edward Shils:

"No tradition could long be sustained if it brought about obvious and widespread misfortunes to those who practice it; a tradition has to 'work' if it is to persist. A tradition which repeatedly brings disaster, or which repeatedly turns out to be obviously wrong, will not persist". (Shils 1981, 203)

Et plus loin:

"The fact that a certain pattern of action 'works', that by and large it procures advantages to those who participate in it, is ground enough for them to accept it". (Shils 1981, 205)

A quoi le philosophe Hans Georg Gadamer pourrait ainsi ajouter:

"...il me semble cependant que le contraste n'est pas aussi absolu entre tradition et raison. [...] La tradition, même la plus authentique et la mieux établie, ne se déploie pas grâce à la force d'inertie qui permet à ce qui est présent de persister ; elle a au contraire besoin que l'on y adhère, qu'on la saisisse et cultive. Elle est essentiellement conservation, au sens où celle-ci est également à l'œuvre en toute transformation historique. Or, la conservation est un acte de raison, un de ceux, il est vrai, qui passent inaperçus" (Gadamer 1996 [1960], 302-303).

Toutefois, la pratique de l'usage de la tradition, pour réaliser un objectif, introduit des changements réversibles dans la tradition même. La même propriété qui assure à la tradition sa durée et survie, conditionne également son caractère changeable, sa réceptivité à la redéfinition. La tradition chrétienne a survécu à Rome, au féodalisme, et dans certains pays au capitalisme et au communisme, mais le christianisme d'aujourd'hui est bien éloigné de la foi des pères du désert. Ou plutôt, le christianisme est aussi près de ses racines qu'il le faut pour qu'existe la continuité, et aussi loin d'elles qu'il le faut pour posséder dans le monde d'aujourd'hui une force d'attraction.

Certaines traditions et certains cas historiques de leur usage exigent une analyse particulière, car dans chacun d'entre eux, l'enchaînement de circonstances est jusqu'à un certain point différent. Cela ne signifie pas néanmoins qu'il est impossible de formuler des hypothèses plus générales, à la condition, naturellement, qu'il soit possible d'en déduire les cas dans lesquels elles ne sont pas valables. Toute hypothèse, et donc, celle qu'offre ce texte, selon laquelle le mode et le contexte de l'usage de la tradition représentent le facteur le plus important de son changement, doit pouvoir être sujette à la réfutation.

Porteurs de croix cathartiques, Pacques nationalistes, vieilles femmes dansantes et Epiphanie ethnicisée: ou, qu'est ce que on peut apprendre en analysant quatre cas d'usage des traditions religieuses et locales en Serbie transitionnelle?⁴

Jetons donc un coup d'œil, pour un instant, sur la pratique rituelle dans les villages, et arrêtons-nous sur ce que peut nous dire sur l'usage de la tradition l'exemple de la résurgence du rituel des "Krstonoš" (procession des porteurs de croix) dans le village de Donja Trepča, centre de la Serbie, en 1990.⁵ Une des caractéristiques les plus intéressantes de la résurgence de cette coutume interdite pendant 45 ans est qu'elle peut être considérée comme un cas de traditionalisme attardé de la résistance.⁶ En effet, les habitants de Donja Trepča ont organisé

⁴ Je aimerais remercier cordialement mon cher Professeur Nikola Pavković, et mon collègue Dragomir AntoniĆ d'avoir eu la bonne volonté de m'introduire dans leurs terrains respectifs. Je ne prétend pas pouvoir repayer cette dette intellectuelle et émotive avec cette modeste contribution.

⁵ Le village Donja Trepča comptait en 1991 1180 habitants, sur 352 familles, 324 sont en même temps ménages agricoles. Il importe de mentionner que certains villages de la région de Čačak, pendant la Seconde guerre mondiale, ont servi de point d'appui aux Tchethniks, forces militaires et politiques loyales a la monarchie yougoslave, que les communistes considéraient comme leur principal ennemi (Timotijević 2007). Ce fait permet de comprendre la répression communiste intense contre ces villages après la guerre. Les mesures de répression ont aussi frappé la pratique rituelle et la vie religieuse. L'interdiction de l'exécution du rite des "Porteurs de croix" entre dans le cadre de cette pratique répressive. L'historien Miloš Timotijević décrit cette répression: "La pénétration des idées athées dans la région de Čačak est liée a l'activité des communistes au-devant de la Deuxième Guerre mondiale, qui après 1945 engagèrent un combat actif contre l'église et toutes les valeurs traditionnelles. La démonstration de piète publique ne fut pas tout de suite interdite, mais les limitations a partir des années cinquante devinrent une activité de parti obligatoire des membres du KPJ / SKJ (Parti Communiste Yougoslave / Union des Communistes Yougoslaves). La religiosité devint une activité secrète, et les incidents sporadiques tels que le port en public de l'arbre de Noel, de croix comme ornement, l'édification de demeures ecclésiastiques provoquèrent une vigoureuse réprobation des militants du parti. » (Timotijević 2007, 200) Pour une histoire de la religiosité dans la région de Čačak avant le communisme voir Timotijević 2006.

⁶ Du *traditionalisme de résistance* en tant que pratique dans le cadre duquel les éléments de la tradition sont utilisés comme écran de protection ou camouflage pour exprimer la résistance politique à la domination coloniale, parle Georges Balandier (Balandier 1981, 121). Il s'agit dans ce texte, cependant, d'un problème légèrement différent. Le but du traditionalisme de résistance n'est pas, selon l'analyse développée ici, de camoufler la résistance politique, mais de trouver une forme d'expression qui sera claire et légitime aussi bien pour l'opprimé que pour l'opprimeur, donc sans pour

cette procession autour d'"inscriptions" (zapisi), arbres sacrés ornementé des croix inscrits aux limites du territoire du village (Ćirjaković 2002, Todorović 2005, Todorović 2006), après de nombreuses discussions orageuses avec les autorités locales, dans une atmosphère d'obstination et de bravade à l'Etat (Antonić 1994).⁷ A une des dernières réunions des "anciens" du village, initiateurs de l'entreprise, à la veille de la manifestation religieuse, il a été question de la manière de se comporter au cas où la milice locale interdirait la procession autour du village. Intimement, chacun savait qu'une telle interdiction était déjà très peu vraisemblable, mais tous alors, et plus tard, ont parlé et se sont comportés *comme si* le danger existait encore.

Le vrai rituel, pour cette raison, n'a pas été celui dont la forme traditionnelle momifiée a été resurgie, mais celui que presque tous les participants ont exécuté devant eux-mêmes (et devant leurs spectateurs), et qui a été pour eux une occasion de *catharsis*.⁸ Pour des gens à qui, pendant un demi siècle, il a été

cela donner à celui-ci le prétexte de punir la personne qui exprime sa résistance de cette manière. L'exemple vraisemblablement le plus célèbre de traditionalisme de résistance a été donné par Gandhi avec l'usage du *khadi* ou *khaddar* (tissu de coton produit traditionnellement en utilisant la *charkha*) dans sa lutte paisible contre l'administration coloniale britannique (Trivedi 2007).

⁷ Pour une analyse historico-anthropologique très détaillée des processions religieuses (litije) autour des terroirs villageois, de la topographie sacrée et de ses fonctions dans les paroisses en Serbie médiévale voir Bojanin 2008.

⁸ Dans un article récent, Berthomé et Houseman résument les théories anthropologiques du rite fondées sur le model du rituel cathartique: Like the proverbial stone capable of killing two birds at the same time, a cathartic model of ritual action has been used by many anthropologists to account simultaneously for the universal grounds of ritual behavior (unresolved emotional tension) and for the specific mechanisms of ritual efficiency (providing outlets for controlled emotional release). (Berthomé and Houseman 2010, 61) Dans la conclusion de leur texte, ils proposent une redéfinition intéressante du modèle du rituel cathartique: The approach adopted emphasizes the reflexive dimensions of ritual contexts as they pertain to correlations between relational patterning, on the one hand, and affective manifestations, on the other hand. The two terms of this equation are equally complex: tears, for example, are taken to be just as variable and intricately organized as the interactive conditions under which they appear. Thus, because participants' actual behavior does not always conform to ceremonial prescriptions, our concern has not been to account for what may be said to 'trigger' specific emotional reactions (crying, violent aggression, cowering). Nor has it been to apply unequivocal labels ('sadness', 'anger', 'awe') to the felt qualities of ritual relationships, which are typically characterized by dynamic shifts and recurrent indeterminacies. Instead, it has been to trace out some of the subtle processes whereby, concomitantly, ritual practices acquire emotional and intentional depth and the exceptional personal experiences they afford are situated within conventional forms. In such a perspective, emotions, like the relational configurations they embody, are

interdit de vivre comme ils l'ont appris dans leur jeunesse, la forme de résistance, même attardée, était indispensable pour se libérer de l'humiliation, de la rage étouffée et du refoulement de la conscience de leur impuissance et complaisance.

La milice, cependant, n'est pas venue. Les autorités n'ont pas été frappées par la bravade villageoise tardive. Au contraire, le matériel filmé par l'équipe de la TV Belgrade sur les "porteurs de croix" à Donja Trepča a été diffusé cette fois sans aucun problème quelques mois plus tard.⁹ Le mécanisme de revalorisation de la tradition serbe avait déjà été relancé par les gens au pouvoir en Serbie (Naumović 2009).

Le paradoxe, dans le cas de la résurgence des "Krstonošë" est évident. En exprimant leur protestation tardive contre l'Etat yougoslave communiste en se retournant, presque démonstrativement vers la tradition, la paysannerie a adopté exactement la forme de comportement déjà considérée désirable par le régime serbe.

Un observateur cynique pourrait peut-être interpréter la situation décrite comme un cas où chaque partie essaye d'exploiter à son profit la manière dont elle suppose que l'autre partie se comportera. La situation est en même temps plus simple et plus complexe que l'interprétation cynique proposée. Plus simple dans la mesure où les deux parties, volontairement ou non, sont malgré tout d'accord sur un point très important. En effet, le régime politique et la paysannerie étaient les avocats de la même idée de nécessité de renaissance nationale, même si les motifs pour lesquels ils tendent à la réalisation de cette idée étaient différents. Néanmoins, la situation est plus complexe, car de l'accord du régime et de la plupart des autres couches sociales sur la question mentionnée peuvent en même temps découler, et ont découlées, dans des directions inattendues, parfois très négatives.

Le "retour de la tradition", dans ce sens, est le résultat de l'effet simultané d'au moins trois courants différents dans le rapport envers la tradition:

– du *traditionalisme populaire spontané* qui est le résultat de l'attachement émotionnel envers les éléments de la culture nationale qui symbolisent la

inherently intersubjective, emerging as much between interacting individuals as arising within them. Indeed, one of the implications of this account is the need to rethink, in light of the careful study of actual ritual events, the hasty yet well-entrenched dichotomy between 'internal states' and 'public displays'. (Berthomé and Houseman 2010, 69)

⁹ Il s'agissait d'une équipe dont le noyau permanent est constitué de Ilja Slani, rédacteur et metteur en scène, Bata Grbić, ingénieur de l'image, et Dragomir Antičić, ethnologue consultant. Pendant son travail d'une quinzaine d'années, l'équipe a eu de nombreux problèmes avec les fonctionnaires de parti locaux et le desk de la TV Belgrade, en essayant de filmer et présenter en publique certaines coutumes religieuses considérées inappropriées.

continuité de l'identité nationale; éléments qui dans les dernières cinquante années n'ont pas été abandonnés, mais cachés et refoulés dans la sphère de la vie privée (Balandier 1981, 121);

– du *traditionalisme de résistance* anti-communiste, dans le cadre duquel la tradition nationale est utilisée comme symbole de position politique et outil de lutte politique (Balandier 1981, 121),¹⁰

– du *traditionalisme officiel* (analogue au "nationalisme officiel" dont parle Benedict Anderson, 1991), dans le cadre duquel on a recours à la tradition dans le but de légitimiser la position de l'élite politique dont l'idéologie de base n'est plus partagée par les masses.

Conditionnellement parlant, seul le premier courant est politiquement naïf. Il n'y a que dans son cadre que l'on n'arrive pas à l'usage politique de la tradition. L'existence simultanée de ces trois courants, chacun avec des causes et des buts différents, se reflète sur chacun d'entre eux et les renforce. Le "retour de la tradition" a donc été le résultat d'une intention politique consciente, mais encore plus d'un concours particulier de circonstances et des conséquences inattendues (Naumović 2009).

Toutefois, avant de passer à 1990, tournant dans la transition politique yougoslave et serbe, il faut dire encore quelques mots des conséquences du "retour de la tradition" pour la pratique rituelle dans les villages. Avant tout, ces conséquences ne sont pas momentanées. L'influence du passage brusque à l'usage de la tradition dans la sphère de la politique se fera sentir dans les villages avec un retard de plusieurs mois, et même d'une année. Deux facteurs au moins sont la cause de ce retard. Avant tout, il est indispensable d'organiser les rites collectifs qui n'ont pas été pratiqués depuis des années. Et il faut pour leur pratique une volonté commune et l'accord d'un groupe de gens proportionnellement grand. De plus, il est nécessaire d'attendre le moment de célébration du rite fixé par la tradition.

Le changement historique dans le rapport du pouvoir politique serbe envers la tradition, symbolisé par la reprise de la célébration publique de la cérémonie politico-religieuse de Vidovdan (28. 06. 1989. ; pour un aperçu historique de la cérémonie voir Ekmečić 1989), a influé en premier lieu sur la reprise des rites interdits ou étouffés d'une autre manière au cours du demi siècle précédent (Timotijević 2007, Naumović 2009). Aussi les premiers cas de renouvellement de tels rites en 1989 et 1990 sont chargés d'une remarquable tension émotive. Leurs significations traditionnelles sont au moins partiellement transformées par cette tension. Les rites de la "première vague de renouvellement" deviennent, au moins dans un nombre important de cas, des *rites de catharsis émotionnelle et spirituelle* (Berthomé et Houseman 2010, en particulier 61-63; pour l'histoire de

¹⁰ Je mentionne que dans ce travail, à la notion de *traditionalisme de résistance* est donné un sens légèrement différent que celui que lui donne Balandier. Voir la note no. 6.

l'usage du concept de catharsis voir Hawkins 1986, 1-95; pour la relation entre divers émotions et catharsis voir Scheff 2007). Ce n'est qu'à travers d'un *rite secondaire*, d'un *rite en rite*, que les participants se libèrent (en la mettant sur scène publiquement) de la peur, de l'humiliation et de la rage accumulées en eux pendant des années de répression politique. Pour les participants plus âgés et donc plus sensibles à cet potentiel, le rite exécuté pour la première fois après des années de répression politique (Radić 1995) représente donc en premier lieu un psychodrame de purification et de renégociation publique et interpersonnelle des émotions et des significations, aussi que des représentations de soi (Berthomé et Houseman 2010).

Une référence aux rites de la "première vague" est faite au début de cet article. Il s'agit des "porteurs de croix" (krstonoše, ou procession de litije), rite exécuté pour la première fois après presque cinquante ans dans le village de Donja Trepča en Serbie centrale (Antonić 1994). Sur la base de l'analyse de ce rite, il est possible de proposer quelques caractéristiques fondamentales des rites de la "première vague" en général:

- Les rites sont organisés principalement par des gens âgés, qui y ont activement participé dans leur jeunesse; les jeunes y participent par égard et/ou par curiosité;

- Les rites ne se renouvellent pas spontanément; ce renouvellement est précédé de concertations non formelles, et dans certains cas officielles entre les futurs participants et les autorités villageoises (ces concertations à Donja Trepča ont duré presque six mois, pour culminer à la veille de la Pentecôte, fête à l'occasion de laquelle était auparavant organisée la procession des porteurs de croix, par une discussion orageuse avec le président de la commune pour obtenir l'autorisation d'exécuter le rite) (Antonić 1994);

- Les concertations sont l'occasion de reconstruire de mémoire le modèle traditionnel de jadis, conditionnellement parlant, du rite, qui sert de programme à l'interprétation du rite renouvelé; le prêtre, ou la personne réputée meilleur connaisseur des traditions locales est souvent consultée, afin que le modèle ait le plus de crédibilité possible (à cause d'une telle pratique, le rite reconstruit peut parfois présenter des caractéristiques plus "archaïques" que ce n'était le cas lors de sa dernière exécution avant l'interdiction);

- Presque dans tous les cas de renouvellement des rites, il s'agit, dans la "première vague", de rites qui ont été précédemment interdits ou étouffés (Timotijević 2007), à savoir en premier lieu de rites dans lesquels l'Eglise orthodoxe et l'expression publique des sentiments religieux jouent un rôle important, ainsi que de rites qui revêtent l'importance de symbole de l'identité nationale;

- Il est très fréquent que la forme traditionnelle du rite, en dépit de ce qu'il est reconstruit avec la plus grande attention, n'est en fait que le cadre d'une "catharsis rituelle", qui se manifeste en sorte qu'au rite renouvelé est donnée consciemment la signification de défi et de révolte, même si le climat général

à l'égard de la tradition a déjà changé, et donc, en sorte que les organisateurs se comportent comme s'il s'agissait du traditionalisme de résistance;

– Dans le même village est organisé un, éventuellement deux (dans ce cas différents) rites dans la "première vague"; les rites de ce type qui suivent le premier perdent les caractéristiques propres à la "première vague".

Les rites du type décrit ont été les plus intensifs durant la première année qui a suivi le "retour de la tradition" officiel (Naumović 2009), donc à partir de la seconde moitié de l'année 1989, et presque jusqu'à la fin 1990. A la fin de cette période, les rites présentant les caractéristiques décrites deviennent très rares. La baisse du nombre de rites qui, en raison de leur fonction de catharsis, sont lourds de tension révoltée, témoigne de ce que l'usage de la tradition de la part de la politique officielle introduit la confusion dans la pratique rituelle dans les villages et contribue à l'affaiblissement du traditionalisme de résistance en tant que type spécifique d'usage de la tradition de la part des groupes villageois informels.

Donc, les changements dans le mode d'utilisation de la tradition dans le cadre du parti politique au pouvoir en Serbie (et les politiques des partis d'opposition nouvellement formés), ont provoqué (ou plutôt ont contribué), courant 1990, à un nouvel changement dans le mode d'usage de la tradition dans les villages de Serbie (Naumović 2009). Ces changements sont suffisamment spécifiques pour pouvoir parler d'apparition de la "seconde vague de renouveau" de la tradition. En ce qui concerne les rites, en tant que formes expressives structurées de communication sociale, l'essence des changements qu'il est possible de remarquer se limite à une redéfinition de leur signification dans la clef nationale/nationaliste (Vujačić 1995, Naumović 2009). Donc, durant l'année 1990, et une telle tendance se transfère à l'année 1991, les rites collectifs villageois prennent une connotation nationaliste de plus en plus forte. Le fait que la population se stratifie politiquement et que le parti au pouvoir et certains des nouveaux partis d'opposition dans la lutte politique mutuelle utilisent simultanément la tradition populaire sème la confusion dans l'usage politique possible de la tradition de la part des groupes politiquement non-organisés et non homogènes de paysans. Pour ces raisons, et à cause des conséquences de l'usage des rites dans le but de parvenir à la "catharsis rituelle", dont il a déjà été question, le potentiel d'instrumentalisation des rites traditionnels pour les règlements de comptes politiques interpartis au sein des villages serbes s'est diminué. Cependant, plus les rites traditionnels sont difficiles à utiliser pour les luttes politiques entre les Serbes mêmes, plus leur usage est aisé dans le cadre du conflit des Serbes avec les autres nations yougoslaves (Cohen 1995, Denich 1994, Vujačić 1995). La transition du communisme à un socialisme hybride pluripartite "à visage capitaliste" semble être accompagné dans les villages par un passage du *traditionalisme de résistance* (en tant que forme d'usage de la tradition avec des buts anti-

communistes) à, conditionnellement parlant, un *traditionalisme nationaliste* (en tant que forme d'instrumentalisation de la tradition dirigée vers les groupes ethniques et nationales différents) (Naumović 2009).

Si nous examinons un instant ce résultat du point de vue imaginé du Parti Socialiste (SPS) en pouvoir en Serbie et du Milošević qui était à sa tête, nous verrons qu'il peut être considéré comme un grand succès, pour plusieurs raisons (Thomas 1999; Cohen 2002).¹¹ Tout d'abord, en incluant dans son répertoire politique l'usage de la tradition populaire, il a retiré de la main des paysans anti communistes leur arme potentiellement la plus forte. Cependant, il existe une autre raison importante pour laquelle la décision du Milošević d'instrumentaliser la tradition est un geste politique exceptionnel au niveau du village. Cette raison est que la paysannerie en Serbie appartient à la couche sociale la plus difficile à organiser en partis politiques, ou à inclure aux partis déjà formés. La paysannerie pencha davantage, du moins en Serbie, vers les modes informels d'organisations, et pour s'auto-organiser en groupes informels, elle a le plus souvent recours aux éléments déjà existants de la culture traditionnelle. Pour cette raison, le parti politique qui manifeste ouvertement sa proximité envers la tradition peut compter sur une plus grande confiance chez les paysans que celui qui ne manifeste pas une telle proximité (Naumović 2009). Dans un pays où, il y a 50 ans seulement, il y avait plus de 70 pour cent de paysans, un tel avantage peut être décisif. Le grand crédit gagné par Milošević chez les paysans grâce à son nouvel rapport envers la tradition serbe, est peut-être un des facteurs qui expliquent la connotation que les rites traditionnels ont obtenue dans la "seconde vague de la marée du nationalisme". Le second facteur, vraisemblablement plus important, est lié, comme nous l'avons déjà dit, à l'état tendu à l'extrême des rapports entre les nations en Yougoslavie durant l'année 1990 (Cohen 1995, Denich 1994, Vujačić 1995). Examinons ce fait sur un exemple.

¹¹ Veljko Vujačić comprime l'essence de l'approche charismatique de Milošević: "Milosevic's simultaneous appeal to very different constituencies (not just "nationalism") was key to his political success: Yugoslavia, unity, and Titoism for the party orthodox and army officers; Serbia for the nationalists and state support for the Kosovo Serbs; reform and rehabilitation for the intellectuals, social justice and protection for state-dependent workers and pensioners. It would be wrong, however, to interpret these appeals to different audiences as an indication of the mere "opportunism" of a "colorless apparatchik"... If we are to follow Ken Jowitt's lead, charismatic leaders typically reconcile ideological elements and latent political dispositions that previously were perceived as mutually incompatible. The secret of charismatic innovation consists precisely of the creation of a new *Gestalt* that refashions the familiar in unpredictable ways, helping bridge the gap between mutually incompatible or even antagonistic political constituencies." (Vujačić 2004, 30)

A Štrpce, village où la majorité absolue de la population est serbe, centre de la Sirinička Župa (Urošević 1948), une des rares enclaves géographiques-démographiques serbes préservées au Kosovo à cet temps (Bataković 2007a), j'ai filmé pendant trois jours en 1990, les rites différents qui constituent le cycle pascal (uskršnji ciklus).¹² La Sirinička Župa est une entité relativement isolée, tant du point de vue géographique que du point de vue culturel (Radovanović 2002). Ce qui a été intéressant du point de vue ethnographique, c'est la manière dont un rite chrétien, appartenant au complexe religieux nommé *orthodoxie populaire* (Bandić 2004) a été pénétré par la symbolique nationale/nationaliste. Les Pâques à Štrpce de fête de la mort et renaissance du Fils de Dieu, sont devenues à ce moment historique décisif fête de la renaissance de l'orgueil national des Serbes au Kosovo.

Ce qu'il est indispensable de savoir pour comprendre le comportement de la population serbe dans les villages de la Sirinička Župa, est que les rapports entre les Serbes et les Albanais, dont les villages entourent la Župa, étaient tendus au point que leur meilleure description pourrait être l'expression *spirale de la haine* (Bataković 1993). Dans de telles conditions, qui étaient et le sont encore caractéristiques pour tout le Kosovo et Metohija, les deux communautés, serbe et albanaise, s'examinaient attentivement l'une l'autre, et cherchaient des signes annonçant les coups possibles de la partie opposée (Ramet 1992; Roux 1992). Dans cette observation mutuelle, les rites collectifs prennent une importance particulière. Ils constituent sans ambiguïté la manifestation symbolique du degré d'intégration et de l'état d'esprit d'une communauté (Radovanović 2001). La vie rituelle intensive d'une communauté dans de telles conditions fait clairement savoir à la partie opposée qu'en cas de provocation ou d'attaque, elle peut compter sur la résistance du groupe prêt et homogène. L'exécution d'un rite collectif devient un message adressé tant à l'ennemi en puissance, qu'au propre groupe. L'*efficacité symbolique* des rites collectifs dans un tel contexte de conflit est plus grande qu'elle ne le serait s'il n'y avait pas de conflit. Il s'agit donc d'un contexte idéal pour l'usage de la tradition. A la pratique d'instrumentalisation de la tradition dans la communication avec l'ennemi ont davantage recours les Serbes que les Albanais. La raison en est que les Albanais au Kosovo constituaient déjà la majorité absolue. Pour cela, ils étaient relativement rarement en position de défense par rapport aux Serbes autochtones, avant 1989. Donc, le rapport de forces entre ces deux populations influe sur le volume de la représentation de l'usage de la tradition à des fins défensives (Bataković 2007b, 9-83).

¹² Štrpce est le siège de la commune du même nom. Elle comptait 2204 habitants en 1991, dont 2150 Serbes, et seulement 4 Albanais. Dans Štrpce ont été filmés les rites familiaux (baptêmes) et publics.

Avant 1989, la situation était compliquée par le fait que l'élite politique au Kosovo (dominée par les Albanais déjà à cet temps) était négativement disposée à l'égard de l'exécution publique des rites collectifs traditionnels pour des raisons idéologiques et nationalistes (Bataković 2007b, 9-83). A partir de ce moment, la situation change. Le nouveau rapport envers la tradition du régime serbe, comme le contrôle plus strict de la Serbie sur le Kosovo après 1989 (Hayden 1991, Cohen 1995), changent le contexte dans lequel se déroulent les rites collectifs serbes. La différence par rapport au processus qui s'est déroulé en Serbie après 1989 réside en ce que dans la Sirinička Župa, il n'y a pas eu de "première vague" clairement manifestée, à savoir en ce que le processus a présenté immédiatement les caractéristiques qu'a eues la "seconde vague" en Serbie propre. Cela peut s'expliquer par le fait qu'au Kosovo, la période communiste, période avant le début de la transition politique en Serbie, coïncide avec la période de répression la plus forte de la nomenclature politique et de la population albanaise contre les Serbes (Petrović et Blagojević 1989; Bataković 1993). La logique du rapport de la tradition et du communisme est en essence la même en "Serbie propre" et au Kosovo, à la différence que la lutte contre la tradition serbe et l'identité nationale en Serbie a été menée par les communistes serbes, tandis qu'au Kosovo, cette même lutte contre la tradition et l'identité nationale serbes a été menée par les communistes majoritairement albanais (Lutovac 1994, Pavlović 2004). Pour cette raison, une fois lancée la vague de retour à la tradition, quand il n'existe plus de base "légale" de répression contre ceux qui pratiquent les formes traditionnelles de comportement, la phase de "rite de catharsis" fait défaut chez les Serbes du Kosovo. Le renouveau des rites traditionnels directement liés à l'Eglise et à l'orthodoxie, qui, jusqu'à présent, étaient sous les coups les plus forts de la répression, prend dès le début une connotation nationale exceptionnellement prononcée. La force du sentiment nationale, de même que la dimension de défense démonstrative déjà mentionnée, se combinent et se consolident mutuellement dans les rites renouvelés.

Tel a justement été le cas des rites de Pâques en 1990 dans la petite ville (ayant presque tous les caractéristiques d'un village) de Štrpce dans la Sirinička Župa au Kosovo. Dans l'ensemble des événements rituels, ceux qui sont collectifs et publics, et donc visibles à tous, et s'exécutent à l'intérieur ou à proximité de l'église, ont pris principalement cette force démonstrative nationale (Radovanović 2001). A Štrpce, cela s'est passé en 1990 à deux reprises, le dimanche de Pâques, et le lendemain. Les deux fois, l'activité rituelle a été concentrée sur le rituel religieux même, mais également sur les festivités rituelles populaires faiblement structurées mais émotionnellement chargées qui l'accompagnent. Pour s'exprimer autrement, la signification du rite religieux même a été redéfinie, et pour les Serbes qui y participent, il est devenu symbole de l'identité nationale, de l'intégrité communale et de la

résistance. Les fêtes populaires rituelles organisées après le rite religieux sont en cet sens encore plus intéressantes.

Cependant, avant de passer aux caractéristiques de ces fêtes, il faut attirer l'attention sur une donnée importante que m'a communiquée un informant qui s'est particulièrement engagé pour que ces festivités soient organisées. Cet homme m'a rapporté ce qu'un Albanais du village voisin lui avait lancé moins d'un mois avant Pâques: "Eh, vous Serbes, vos Pâques sont mortes. Vous pouvez maintenant (les fêter, rem. S.N.), mais vous n'oserez pas!" Ces paroles se sont rapidement propagées parmi les Serbes. La réaction à ces paroles a été la décision de renouveler également, cette année-là, le "Sabor", rassemblement populaire du lundi de Pâques, qui n'avait pas été organisé pendant des décennies.

Revenons-en aux fêtes populaires rituelles après l'office religieux. Côté organisation, elles sont extrêmement rudimentaires, et consistent à danser des "kolos" (danses populaires dans lesquelles les danseurs se tiennent par la main ou par la ceinture formant d'abord une farandole puis un cercle) accompagnés par des instruments à vent et des tambours qui jouent des chants de contenu national que reprennent les danseurs. Ces chants étaient interdits il n'y a pas si longtemps, et le fait de les chanter représentait un délit, dans certains cas traité de délit de "propagation de la haine entre nations".

Le meneur de danse, dans la main droite, porte le drapeau serbe, décoré au centre, à la place de l'étoile à cinq branches, de la croix et de quatre mécanismes d'allumage du feu en forme de S cyrillique (ocilo), interprétés dans le peuple par la phrase: Samo Sloga Srbina Spasava (Seule l'entente sauve le Serbe). Placer ces insignes sur le drapeau tricolore représentait également un délit politique pendant le communisme. Malgré tout, les chants et les drapeaux n'ont pas pu être totalement refoulés, même du temps de la répression la plus intensive. Pour cette raison, les chants et le drapeau orné de la croix et des quatre S sont des symboles puissants de la résistance serbe à la terreur albanocommuniste. Dans l'ère du Milošević (Cohen 2002), alors que la répression albanaise ouverte cède sous la pression de la force (donc, au moment où la répression se renverse, et commence à s'appliquer aux extrémistes albanais, mais aussi à une bonne partie du peuple albanais au Kosovo ; Pavlović 2004), et que la tradition serbe connaît une nouvelle affirmation, les symboles jusque là interdits deviennent pour les Serbes du Kosovo des signes de victoire politique et nationale, que ce soit ou non la victoire du moment.¹³

¹³ Veljko Vujačić (1999) résume la logique de la *réversion de la position historique* de la manière suivante: "The turbulent twentieth century has witnessed many reversals of ethnic fortune in the Balkans, with power shifting from one to another group, not the least between Serbs and Albanians in Kosovo. On both sides, painful historical memories were reinforced by a constant process of power and

La composition de l'orchestre a aussi une signification particulière. En effet, bien que les Serbes de la Sirinička Župa dansent aussi le kolo accompagné par les zurlas (instruments à vent en bois à sifflet métallique utilisés par les musulmans) et les tambours (goč ou tapan), avec un tel orchestre, ils ne portent jamais le drapeau en ce cas, et ne chantent pas de chansons "interdites".

Nous voyons donc que les fêtes populaires ritualisées, en fait rite d'affirmation nationale, en dépit de ce que, par la forme, elles rappellent des fêtes ordinaires avec de la musique et de la danse, ont trois éléments distinctifs:

- on y danse toujours en brandissant le drapeau orné de la croix et des quatre S (le "vrai" drapeau serbe, et non le drapeau officiel à cet temps là, avec l'étoile à cinq branches),

- on y danse sur des chansons nationalistes, jusqu'à cet temps interdites, en chantant obligatoirement leur texte, dans lequel sont introduites de nouvelles paroles qui transposent leur signification et leurs messages à la situation actuelle (par exemple, on introduit le nom du Slobodan Milošević à la place d'un héros historique ou mythique, on inclut des problèmes politiques contemporains dans des chansons qui parlent de guerres passées...),

- tout s'y exécute exclusivement avec un accompagnement d'orchestre à vent, car la musique jouée de cette manière est considérée comme "la plus serbe" de toutes les musiques populaires.

Le jour de Pâques, à Štrpce, après la liturgie, à côté des autres rites (œufs décorés, échanges de boissons et de nourriture, baptême des petits enfants) dans la cour de l'église, plusieurs de "ces kolos" ont été dansés. Le drapeau orné de la croix et des quatre S a été retiré de l'église, le meneur de danse l'a pris dans sa main droite, et le kolo et les chants ont commencé. La force de ce rite est proportionnelle à sa rudimentarité. L'hymne de ce rituel de l'affirmation

status-reversal and conflict over a shared territory. This never-ending cycle of status-reversal can be briefly summarized as follows: Moslem (not Catholic or Orthodox) Albanians were the privileged group under the Ottoman empire (at least relative to Orthodox Serbs); Serbs "came out on top" after the Balkan wars (1912-1913) and the formation of Yugoslavia (1918); the status/power relationship changed in World War Two when a large part of Kosovo became a part of "greater Albania" under the sponsorship of Mussolini's Italy; in 1945, the Serbs "took over," albeit under the auspices of communist Yugoslavia and in the name of "brotherhood and unity," after Kosovo became a fully autonomous province (1974), high Albanian birth rates and the gradual "Albanianization" of the local Communist party once more raised the painful specter of status-reversal (for Serbs); with the advent of Milosevic to power, Serbs emerged as the dominant status group for the third time in this century. In each of these cases, the process of status-reversal was accompanied by a revival of unpleasant memories as well as actual instances of persecution which further reinforced them." Quotation après Pavlović 2004, 5-6.

nationale est la chanson "Qui dit que la Serbie est petite", dont les premiers et les derniers vers pourraient être traduits ainsi:

I
"Qui affirme, qui ment,
Que la Serbie est petite.
(-II-)
Elle n'est pas petite, oh non,
Trois fois elle fit la guerre.
(-II-)

II
"Qui affirme, qui ment,
Que la Serbie est petite.
(-II-)
Elle n'est pas petite, oh non,
Elle a toujours fait la guerre.
Et elle la fera encore, encore,
Elle ne se laissera pas faire esclave".

Dans les deux strophes du milieu, il s'agit, dans la version originale, de la Première (contre les Turcs) et de la Seconde (contre les Bulgares) guerre balkanique, et de la Première guerre mondiale, mais il existe des versions qui incluent la Seconde guerre mondiale, ou conflits avec les Albanais. Des vers honorant Milošević y sont également ajoutés. Ce qui fait de cette chanson l'hymne des rites de l'affirmation nationale de Sirinička Župa, est l'inflexibilité de son esprit combatif et libéral, naturellement avec l'auréole de l'interdiction (même si elle n'était plus actuelle).

Les rites du lundi ont eu la même forme – service divin, danses ordinaires au son de la zurla, et pour finir, la "vraie" danse avec le "vrai" drapeau et en chantant des chansons "interdites". Ce qui les a rendus particuliers, c'est le fait qu'ils ont étaient organisés. Depuis des décennies, le Sabor du lundi de Pâques n'était pas célébré, car la chapelle autour de laquelle se rassemblait le peuple se trouve à quelque kilomètres de l'agglomération même, et la milice dispersait tout rassemblement avec l'explication que les rassemblements religieux n'étaient autorisés que dans la cours de l'église. Ainsi le Sabor est sorti des habitudes. En 1990, il était certain que la milice (composée maintenant surtout de membres de nationalité serbe) ne disperserait pas le Sabor, mais de la même façon, il était certain qu'il existait des menaces albanaises que des conflits pouvaient éclater si l'assemblée était organisée au vieil endroit en dehors du village serbe ("Vous pouvez, mais vous n'oserez pas!") C'est justement cette menace qui a principalement poussé les Serbes à persévérer dans leur intention. Il fallait prouver que les Pâques non seulement n'étaient pas mortes, mais qu'elles se portaient mieux que jamais. Car si les Pâques se portent bien, on peut en dire de même pour la communauté serbe.

Le lundi de Pâques 1990, les Serbes de Štrpce ont, après longtemps, organisé un Sabor près de la chapelle et là, hors de leur village, ils ont exécuté leur simple rite de danser le kolo, d'agiter le drapeau orné de la croix et des quatre S et de chanter des chansons "interdites". Comme jadis, la patrouille de la milice est venue, mais cette fois, pour empêcher une effusion de sang possible entre

Albanais et Serbes. Heureusement, à cause de la présence de la patrouille armée, ou pour d'autres raisons, aucun conflit n'a éclaté à cette occasion.

Le changement du contexte social général en Serbie et, ce qui est particulièrement important, l'inclusion de l'usage de la tradition nationale dans le répertoire des moyens politiques dont se sert le parti au pouvoir, combiné à la place centrale qui, dans la stratégie de ce parti, commence à devenir catégorie de l'intérêt national serbe, sont des facteurs qui ont créé, chez les Serbes du Kosovo, les conditions du changement du mode d'instrumentalisation de leur propre tradition. Le fait que pour les ex communistes / nouveaux socialistes de Serbie, la tradition nationale, dans la période qui commence en 1989 (ou même quelques années plus tôt – en 1987), cesse d'être inacceptable dans le sens idéologique, et que pendant cette période sont destitués certains des dirigeants communistes les plus extrémistes du Kosovo qui ont persécuté la tradition serbe, en qualité de communistes et de nationalistes albanais (Bataković 1993; Pavlović 2004), supprime le fondement de l'existence du traditionalisme anti-communiste de résistance parmi les Serbes du Kosovo. Autrement dit, l'instrumentalisation de la tradition populaire dans le but d'organiser une résistance à la pression communiste "d'en haut" (du niveau institutionnalisé) cesse en même temps d'être efficace et nécessaire. D'autre part, elle libère le potentiel de l'usage de la tradition dans les litiges ethniques avec la population albanaise voisine. Les conséquences sont doubles:

- la signification de base des rites/éléments de la tradition se redéfinit d'une façon encore plus intensive – Les rites de Pâques, en tant qu'élément de la tradition chrétienne, prenant de plus en plus un sens identitaire et nationaliste;

- A la forme traditionnelle des rites s'ajoutent, conditionnellement parlant, de "nouveaux" éléments (comme le complexe de comportement que nous avons défini en tant que rituel de l'affirmation nationale au sens restreint, donc danser au son des instruments à vent sur des chansons nationalistes, en arborant le drapeau), dont la signification est exclusivement liée à la dimension nationale prise de plus en plus par le rite traditionnel dans son ensemble – en outre, les nouveaux éléments qui n'ont pas de liaison directe avec la forme traditionnelle et la signification des rites de Pâques, prennent la place centrale dans la structure générale des événements rituels qui ont conservé le nom traditionnel.

Les changements décrits témoignent de la logique du processus dans le cadre duquel un rite chrétien, qui, dans la période communiste a pris une forte teinte anti-communiste justement à cause de sa signification religieuse, est utilisé de plus en plus comme un symbole de l'identité et de l'intégrité ethniques de la communauté rurale locale, donc, comme un des moyens symboliques dont se sert la population serbe pour se maintenir dans la situation de conflit qui règne au Kosovo.

Le cas du renouvellement du rite de l'Epiphanie dans le village de Vračev Gaj, dans le sud du Banat, en Voïvodine, Serbie, le 19 janvier 1991, confirme certaines des conclusions sur les caractéristiques de la "seconde vague" de renouvellement de la tradition en Serbie durant la période de la transition politique.¹⁴ Dans ce village de quelque 1870 habitants de nationalité serbe (en 1991), qui se trouve à quelques kilomètres de la frontière entre la Roumanie et la Serbie et à moins d'une centaine de kilomètres de Belgrade, le rite de l'Epiphanie, de même qu'aucun autre rite public nécessitant la présence de membres du clergé, n'a été célébré de la seconde guerre mondiale à nos jours.¹⁵ Cela ne signifie pas cependant que toute l'activité rituelle a été étouffée complètement. Au milieu des années soixante, quand le rapport ouvertement répressif de l'Etat envers la tradition a commencé à faiblir, un petit groupe d'hommes réunis en Chorale de l'église, avec l'aide de quelques dévotes, a réussi à renouveler la coutume de la danse de l'"Oro" – ou le "Kolo des vieilles femmes". Ainsi, un des segments du cycle de rites liés au Carnaval a été isolé de son contexte étouffé, et grâce aux efforts conscients d'une quarantaine d'hommes et de femmes est devenu l'événement rituel principal à Vračev Gaj. Ce rite modeste, mais vivant, se composait en ce temps des éléments suivants:

- Office religieux dans l'église locale;
- Attache rituelle de la "chemise" (toile destinée à coudre ce vêtement – la forme la plus fréquente de don rituel dans la culture traditionnelle serbe) autour de la taille du prêtre et de sa femme dans l'église après l'office religieux;
- Formation à l'intérieur de l'église d'un cortège de danseurs-danseuses (vieilles femmes et vieillards) se tenant par la main, le prêtre menant la ronde et les danseurs les plus âgés en tête du cortège;
- Sortie de l'église du kolo ainsi formé, qui fait trois tours de l'église en dansant et en chantant des chansons plaisantes, et même paillardes, sur accompagnement d'un petit orchestre (contrebasse, accordéon, violon), en essayant plaisamment de prédire qui ne sera plus là pour danser le kolo l'année prochaine;
- Bal général dans la cour de l'église pour tous les participants;

¹⁴ Pour une étude historico-ethnologique riche, complexe et nuancée de la vie sociale et religieuse dans des villages de Banat du sud voir Pavković 2009.

¹⁵ Pour une analyse détaillée des aspects politiques concernant le renouveau du rituel de l'Epiphanie dans une municipalité en Belgrade voir Sinani 2013. Selon Sinani: "The purpose of the renewal of public celebrations of religious festivals in the municipalities of Belgrade marks an intention to symbolically draw a clear line from the previous regime and its protagonists, considered to be the heirs of the communist ideological system, who had abolished the practice of the religious tradition." (Sinani 2013, 33)

– Fête de la Chorale du village de Vračev Gaj (dont les membres sont, parmi autres, les mêmes vieillards qui, peu de temps auparavant, ont dansé frénétiquement avec les vieilles femmes dans la cour de l'église), qui a lieu dans les locaux de la Chorale, tout près de l'église, et consiste à boire, à manger le cochon de lait, à faire des racontars sur les épouses des participants et celles des autres, à critiquer l'Etat athée et les communistes, à se rappeler le temps du règne du roi où tout était mieux, plus beau et moins cher que maintenant, tout en chantant des chansons d'avant-guerre et d'église, ainsi que l'hymne inévitable de Vračev Gaj jusque tard dans la nuit, le prêtre, comme en tout, prenant la tête de ses paroissiens.

Le rite avait donc sa composante masculine-féminine, et une composante exclusivement masculine. La première était joyeuse, plaisante, apolitique et publique, tandis que la seconde comportait une humeur un peu plus nostalgique, certains éléments politiques, et était réservée à un cercle restreint de vieillards principalement, mais pas exclusivement anti-communistes. Les problèmes d'organisation du rite (concertation sur la musique avec l'orchestre, répétition des chansons, préparation de la nourriture et de la boisson) assuraient un prétexte valable et une justification pour qu'un groupe d'hommes et femmes d'âges et de convictions semblables se réunissent à plusieurs reprises pendant l'année.

Le processus dans le cadre duquel un des éléments d'un cycle rituel plus complet (cycle de carnaval – uskršnje poklade) a été séparé de son contexte traditionnel, et est devenu, pendant 25 ans, l'évènement rituel principal à Vračev Gaj, repose également sur l'usage de la tradition. Un groupe informel d'hommes et de femmes, lié à l'Eglise orthodoxe, mécontents du sort de la paysannerie en Yougoslavie communiste, a fait revivre un élément déjà défunt de la culture traditionnelle, affaibli par les processus de modernisation d'avant-guerre et terrassé par la répression d'après-guerre, afin de l'utiliser dans le but de préserver son identité et son intégrité propres. Le choix est tombé sur l'"Oro", à savoir le "Kolo des vieilles femmes", élément culturel appartenant au cycle du carnaval, vraisemblablement pour deux raisons. Avant tout, par son essence qui n'est pas trop explicitement chrétienne et "religieuse", ce rite ne pouvait pas, dans le nouveau climat intervenu au milieu des années soixante, susciter les soupçons des "autorités" communistes. En outre, un rite où les vieillards ont le premier et le dernier mot, offrait à ce groupe une grande possibilité de s'organiser de façon informelle, et ainsi, de satisfaire ses besoins de réunion et de loisir, ainsi que ses besoins politiques rudimentaires (anti-communistes et antimodernistes), sans éveiller les soupçons des fonctionnaires de parti locaux, toujours défiants envers toute forme de rassemblement qui n'est pas inspiré "d'en haut". Autrement dit, l'"innocence" du rite rendait innocent le rassemblement qui en soi, aurait peut-être pu sembler moins innocent. Le "piquant" de certains détails liés au rite

qui faisait part du cycle carnaval (chansons comiques, gestes, etc.) ne pouvait que renforcer les raisons de renouveler justement ce rite.

Donc, en instrumentalisant l'"Oro", un groupe d'individus de Vračev Gaj a trouvé la manière efficace de satisfaire ses besoins sociaux et politiques. Avec le temps et les efforts des participants, ce rite devient une sorte de symbole culturel de Vračev Gaj, une sorte d'attraction locale qui rend le village célèbre, au moins régionalement. Néanmoins, jusqu'en 1989-90, c'était peut-être une attraction dont pouvait s'enorgueillir les plus jeunes du village, mais non pas une caractéristique à laquelle ils pouvaient s'identifier. La popularité de ce rite atteint une sorte de culmination dans la période que nous avons défini comme "première vague" du renouvellement de la tradition en Serbie, donc, après 1989. Le "Oro – Kolo des vieilles femmes" devient alors l'orgueil des tous les habitants de Vračev Gaj, et même de ceux qui le considéraient jusqu'à présent comme une folie de vieillards gâteux et une honte pour le village. Il s'avère en effet que la frénésie des vieux est en même temps la preuve d'une liaison vivante avec la "tradition serbe" et "l'histoire serbe", ces "valeurs fondamentales" ressuscitées brusquement, extirpées de la poussière historique de jusqu'alors. Donc, la façon dont Milošević et son parti décident d'utiliser la tradition serbe incite certains habitants de Vračev Gaj à modifier leur rapport envers ce qui peut être considéré comme une manifestation de cette tradition dans son propre milieu. Ainsi, en 1990, l'"Oro" retient l'attention intensive de toute la communauté villageoise, et même des hommes du meilleur âge qui étaient convaincus qu'il existait des choses bien plus importantes que des affaires de vieillards. La "première vague" de renouvellement de la tradition à Vračev Gaj prend la forme de purge de nombres de préjugés locaux que la tradition locale, si importante et sympathique soit-elle, est néanmoins un phénomène marginal, lié inséparablement aux vieillards et aux temps passés. Le fait qu'à Vračev Gaj, après 1989, on n'ait pas pu remarquer la présence du "rite de catharsis" de la même façon qu'à Donja Trepča à l'occasion du renouvellement du rite des "Porteurs de croix", et dans les autres villages de Serbie au même moment, vient peut-être de ce que ce dernier rite a été longtemps interdit, tandis que le "Kolo des vieilles femmes" ne l'est plus depuis 1965. En outre, à Donja Trepča, aucun autre rite collectif avec lequel la communauté aurait pu s'identifier de manière comparable à celui de Vračev Gaj, n'a été exécuté jusqu'en 1990. Les habitants de Vračev Gaj, en raison de la spécificité du rite qui a été renouvelé dans leur milieu, ont obtenu en même temps une soupape de sécurité, leur modeste "rite de contestation", mais ils ont perdu la possibilité d'y participer tous, ou de s'identifier tout à fait à ses participants et à leurs buts. Ce sont, il me semble, les raisons pour lesquelles il n'y pas eu à Vračev Gaj de "rite de catharsis", comme cela a été le cas à Donja Trepča ou dans d'autres villages de Serbie après 1989.

Les changements apportés à Vračev Gaj par la "première vague" de renouvellement de la tradition ont convaincu certains des "grands hommes" (Godelier 1982) locaux que la tradition locale et nationale peut (de nouveau) avoir une valeur utilitaire en politique, à savoir dans la lutte pour le pouvoir. Ils ont également montré au clergé local que le champ d'action hors de la cour de l'église est de nouveau large ouvert. Ces prises de conscience, avec le fond général donné par la réflexion omniprésente sur les intérêts nationaux serbes et la "question serbe", ont déterminé le cours des événements que l'on pourrait appeler variante locale, de Vračev Gaj, de la "seconde vague" de renouvellement de la tradition en Serbie. Nous arrivons ainsi au thème annoncé du renouvellement du rite de l'Epiphanie sur la rivière Nera, près de Vračev Gaj, qui sépare la Serbie de la Roumanie.

Le clergé et les "personnalités" qui ont compris le potentiel obtenu de nouveau par la tradition, ont vite réalisé que le "Kolo des vieilles femmes", en tant que rite, ne dispose pas en soi de suffisamment d'espace pour exprimer les nouvelles valeurs, et surtout pas celles qui possèdent une connotation nationale. Pour cette raison, en 19 janvier 1991, un nouveau rite religieux entre en jeu, dont les caractéristiques ouvrent de nombreuses possibilités d'instrumentalisation sur le plan symbolique.

L'Epiphanie, dans la culture traditionnelle des Serbes, occupe une place assez importante. (Bandić 2004, 308-310; Sinani 2013) Les rites qui accompagnent cette fête peuvent se diviser en rites "urbains", collectifs et publics, et "ruraux", moins élaborées.

Le rite de l'Epiphanie a été renouvelé en 1991 à Vračev Gaj sous la forme que nous avons appelée "urbaine". La variante "urbaine" du rite de l'Epiphanie présente deux composantes qui se déroulent en plein-air, toutes deux liées à la consécration de l'eau qui, dans ce rite, a la place clef. La première est la consécration de l'eau de la rivière par le prêtre, qui jetait ensuite une croix de glace dans la rivière. Un élément de cette pratique était un concours des jeunes gens pour retirer la croix de glace de la rivière, le plus courageux et le plus heureux recevant un prix en argent et en santé. La seconde partie du rite public était lié à la distribution de l'eau bénite qui se trouvait dans des tonneaux par le prêtre. Le peuple présent emportait cette eau bénite à la maison et la conservait dans des vases avec du basilique séché, convaincu du pouvoir prophylactique de cette eau.¹⁶ Ce qui est particulièrement important pour notre analyse, c'est que depuis le départ des ottomans des villes serbes, le rite de l'Epiphanie n'avait plus de composante de signification nationale prononcée. Il l'avait du temps des ottomanes qui étaient contre son exécution, et les prêtres devaient sortir des villes avec le peuple afin de consacrer l'eau (Karadžić 1969, 34). De là, le rite

¹⁶ Sur le rite de l'Epiphanie dans la culture traditionnelle des Serbes, on peut trouver des informations additionnels dans Kulišić, Petrović, Pantelić 1970, 27-28; Vuk Stefanović Karadžić 1969, 34; et Milićević 1984, 180.

de l'Epiphanie a commencé, dans les villes que traverse une rivière, à devenir une attraction locale grâce aux plongeurs dans l'eau pour en retirer la croix. Devenu pratique libre dans des villes libres, ce rite a perdu le sens national qu'il avait alors que l'on aspirait encore à la liberté nationale.

Un tel sens a été rendu au rite de l'Epiphanie dans Vračev Gaj avec son renouvellement en 1991. Il faut rechercher les causes de cela dans le climat général créé en Serbie par la transition politique, ainsi que dans la position spécifique des Serbes dans cette région géographique. La population serbe dans cette partie de la plaine de Pannonie est divisée par la frontière serbo-roumaine. Les Serbes restés du côté roumain partageaient avec les Roumains les difficultés du système politique créé par le défunt Grand Guide Sage Ceaușescu. Ceux qui vivaient dans les villages "jouissaient" de tous les "avantages" de la "systématisation", plan imaginé par le Père Génial de la Nation pour éliminer d'un coup le problème de la paysannerie et des minorités nationales, en éliminant celles-ci en tant que telles. Pendant ce temps, le côté yougoslave et serbe, se contentaient d'adresser des "souhais sincères de relations de bon voisinage" au Grand Guide Sage. La sincérité de ces souhaits est confirmée par la déportation par la force dans la "patrie aimée" de centaines de réfugiés roumains, parmi lesquels se trouvaient des Serbes qui, survécus aux rafales des garde-frontière roumains et aux vagues du Danube, avaient espéré la liberté.

Cette période de coopération de bon voisinage a été interrompue par la mort du Grand Guide, ainsi que par les nouvelles tendances politiques en Yougoslavie et Serbie. C'est dans ce contexte qu'il faut considérer le renouvellement du rite de l'Epiphanie sur la rivière frontalière de Nera, qui sépare les Serbes de Roumanie des Serbes de Voïvodine. En effet, le renouvellement de ce rite a été organisé conjointement par les prêtres de Vračev Gaj, de Bela Crkva, aussi que de Banatska et Stara Palanka, quelques "grands hommes" locaux, et par les prêtres de l'Eglise orthodoxe serbe de Roumanie et les dirigeants de l'Alliance démocratique des Serbes en Roumanie. Le premier rite de consécration de l'eau de l'Epiphanie après la guerre s'est déroulé simultanément sur les rives de la rivière du côté serbe (près de Vračev Gaj) et du côté roumain (près de Sokolovce, village à population majoritaire serbe). Le rite de la consécration de l'eau sur le modèle "urbain", mais sans plonger pour retirer la croix, exécuté simultanément des deux côtés tellement près l'un de l'autre maintenant, et infiniment éloignés il n'y a pas si longtemps, a eu incontestablement la signification de retour à la tradition, mais la tradition, dans ce cas, a été employée comme canal de transmission d'un message encore plus important, le message du rétablissement des liens entre les Serbes jusqu'alors séparés.

Le nouveau climat politique en Serbie créé par le processus irrésistible de transition dirigé adroitement par Milošević, a ouvert de nouvelles possibilités

d'usage de la tradition au village, et ainsi à Vračev Gaj. Comme dans les autres villages, les élites locales et le clergé ont sauté sur l'occasion. Recourant de nouveau à la tradition, ces couches ont créé consciemment ou inconsciemment les conditions de sa transformation plus ou moins rapide.

Examinons maintenant ce que, sur la base de l'exemple du rite de Pâques dans le village de Štrpce et des changements qu'il est possible d'y remarquer, ainsi que de l'exemple du renouvellement du rite de l'Epiphanie dans le village de Vračev Gaj, nous pouvons conclure sur les caractéristiques de la "seconde vague" de renouvellement de la tradition en Serbie.

- La "première vague" de renouvellement de la tradition ouvre la voie au processus de renouvellement de plus en plus intensif des rites villageois sur tout le territoire de la Serbie, donc, l'augmentation du nombre total de rites renouvelés est caractéristique de la "seconde vague";

- La baisse de la connotation anti-communiste que les rites traditionnels avaient acquis en raison de leur proscription et qui était la base du traditionalisme de résistance en tant que pratique politique des groupes villageois non-institutionnalisés est caractéristique de la "seconde vague" de renouvellement de la tradition, car une telle forme de lutte politique a été rendue vaine par le tournant décrit auquel a eu recours le sommet de parti/d'Etat;

- La "seconde vague" n'est pas caractérisée seulement par la simple augmentation du volume de la pratique rituelle dans les villages et la perte de la connotation anti-communiste qui avait été ajoutée à cette pratique dans le cadre de la forme de comportement politique que nous avons appelé traditionalisme de résistance, mais par une redéfinition de la signification traditionnelle des rites importants dans la "clef" nationale, autrement dit, la manifestation de l'identité nationale et le renforcement de la cohésion de la communauté locale sur la base nationale deviennent les "buts" principaux de l'usage des rites traditionnels;

- Les rites sont organisés par les gens d'âge moyen, qui ont du prestige et du pouvoir dans la communauté locale, et qui doivent leur position dans la communauté à l'énergie avec laquelle, pendant la période communiste, ils ont défendu ses intérêts économiques, religieux, culturels ou ethniques, donc des gens qui ne sont traditionalistes que dans la mesure où cela peut être utile aux fins politiques et nationales qu'ils représentent;

- Dans la "seconde vague" de renouvellement de la tradition, l'Eglise orthodoxe serbe et son clergé jouent un rôle très actif, mais leur activité prend une couleur nationale prononcée, pour s'exprimer autrement, l'insistance sur le renouvellement des traditions religieuses et autres nationales n'est pas légitimisé par la logique a-nationale du fondamentalisme religieux, mais davantage par le discours dans lequel la tradition nationale est définie comme le seul facteur qui peut assurer au peuple serbe des conditions de survie dans la situation historique exceptionnellement difficile où il se trouvait.

Conclusion

En comparant les caractéristiques de la "première" et de la "seconde vagues" de renouvellement de la tradition en Serbie, il est possible de remarquer que leur différence, du moins en ce qui concerne la pratique rituelle, découle du manque d'analogie de signification des rites renouvelés dans ces deux phases. Autrement dit, la différence principale entre les rites renouvelés dans la "première" et la "seconde" vagues est la conséquence des objectifs différents de l'usage de ces rites. Dans la "première" vague, le besoin de catharsis spirituelle ressenti par des individus qui se sont trop longtemps tus, a donné à l'acte de renouvellement du rite une dimension de rite dans le rite. Le rite traditionnel renouvelé a fourni la forme à un second rite très personnel tardif de révolte anti-communiste, dans lequel les gens plus âgés avaient le premier mot. Pour simplifier, il est possible de dire que dans la "première vague" de renouvellement, les rites traditionnels ont servi des fins auto-psychothérapeutiques. Dans la "seconde" vague, la situation se modifie, et les rites traditionnels commencent à être utilisés par les puissants locaux et le clergé, en premier lieu pour l'affirmation de l'identité et de l'intégrité nationales, et parallèlement à cela pour l'augmentation de leur pouvoir personnel dans la communauté. Donc, dans ce cas, l'usage de la tradition est motivé en premier lieu par des buts nationaux/nationalistes, mais aussi personnels.

Toutefois, entre la "première" et la "seconde" vague de renouvellement de la tradition, il existe une ressemblance très importante. Il s'agit de ce que dans les deux cas, du moins en ce qui concerne les rites, une *redéfinition de leur signification traditionnelle se produit*, dans un sens et un volume qui répondent au but de ceux qui les utilisent. Autrement dit, on arrive à une nouvelle "lecture" du sens du rite de la part des participants, et, en même temps, à la possibilité que cette nouvelle lecture, par la répétition de l'exécution, soit adoptée comme la substantielle. Les portes sont ainsi ouvertes au changement de la tradition.

De l'analyse de jusqu'à présent, il est possible de conclure qu'entre 1989 et le début 1991, le "nationalisme officiel", comme le dirait Benedict Anderson (Anderson 1983 / 1991), auquel ont recouru le parti au pouvoir et Milošević, ainsi que la façon dont les mêmes forces politiques ont instrumentalisé la tradition populaire serbe en buts politiques, ont influé sur ce que les groupes sociaux informels dans les villages commencent à utiliser leur propre tradition d'une nouvelle manière. En même temps, l'instrumentalisation de la tradition "d'en haut" et "d'en bas", avec la coïncidence partielle des buts pour lesquels les deux parties recourent à une telle pratique (dans les deux cas le motif décisif est la lutte pour la préservation de l'identité et de l'intégrité nationales), a créé des conditions favorables à l'introduction de changements dans la tradition.

La nature de la situation dans laquelle s'est trouvé le peuple serbe pendant cette période a justement fourni les conditions permettant aux redéfinitions des significations qui se sont produites dans le cadre de la pratique de l'usage de la tradition "d'en haut" et "d'en bas", d'aller, en gros, dans le même sens. Dans les deux cas, ce sens est déterminé par des buts comme *le renouveau spirituel du peuple serbe, la création de l'unité du peuple serbe, l'établissement de l'intégrité de l'état national à tous les territoires ethniques*, ainsi que le retour à des idéaux tels que la *combattivité, l'héroïsme, et le sacrifice de soi*, indispensables pour que les autres buts soient réalisés avec succès. Ce sont les valeurs et les significations qui étaient recherchées dans la tradition nationale et qui se projetaient dans les rites traditionnels renouvelés, qu'ils aient été instrumentalisés par l'Etat, le parti au pouvoir, ou par des groupes informels dans les villages. Comme à l'époque de l'écroulement de l'Etat féodal némanide (Nemanjić) et du passage sous la domination ottomane aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles, ou à l'époque de la lutte pour l'indépendance nationale et la création d'un état national durant le XIX^{ème} siècle, après la chute du communisme en Serbie, les élites et les couches populaires recourent à des stratégies politiques analogues fondées sur l'usage de la tradition, dans le but de défendre les intérêts ethniques, mais aussi leur propres intérêts. Indépendamment de la question de l'efficacité d'une telle pratique, un degré imposant de représentation de la tradition dans la vie politique et sociale de la Serbie de la fin du XX^{ème} siècle témoigne presque cyniquement de l'échec de la modernisation politique communiste forcée et de l'anti-traditionalisme idéologique agressif.

Bibliographie:

- Anderson, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised and extended edition. London: Verso.
- Antonić, Dragomir. 1994. Krstonoše u Donjoj Trepči. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* XLIII.
- Arlacchi, Pino. 1983. *Mafia, Peasants, and Great Estates: Society in Traditional Calabria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balandier, Georges. 1981. *Sens et puissance* (2^{ème} éd.). Paris: PUF
- Bataković, Dušan T. 1993. *Kosovo. La spirale de la haine* (Lausanne: L'Age d'Homme. 2^{ème} éd. 1998)
- Bataković, Dušan T. 2007. Kosovo and Metohija: Identity, Religions & Ideologies. In: Bataković, Dušan T, ed. *Kosovo and Metohija. Living in the Enclave*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA (SANU), 9-83.

- Bataković, Dušan T. 2007. Surviving in Ghetto-like Enclaves: The Serbs of Kosovo and Metohija. In: Bataković, Dušan T, ed. *Kosovo and Metohija. Living in the Enclave*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA (SANU), 239-265.
- Bataković, Dušan T, ed. 2007. *Kosovo and Metohija. Living in the Enclave*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA (SANU).
- Berthomé, François and Michael Houseman. 2010. Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions. *Religion and Society: Advances in Research* 1: 57-75.
- Bojanin, Stanoje. 2008. Krst u seoskom ataru: sakralna topografija i njena društvena funkcija u parohiji srednjovekovne Srbije (Le croix dans le terroir villageois: topographie sacrée et sa fonction sociale dans la paroisse en Serbie médiévale). *Istorijski časopis*, Vol. LVI, 311-352.
- Cohen, Lenard J. 1995. *Broken Bonds: Yugoslavia's Disintegration And Balkan Politics in Transition*. Second edition. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Cohen, Lenard J. 2002. *Serpent in the Bosom: The Rise and Fall of Slobodan Milošević*. Revised and updated edition. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Čavoški, Kosta. 1991b. *Tito. Tehnologija vlasti* (Tito. Technologie du pouvoir). Beograd: Dosije.
- Čavoški, Kosta. 1991a. "Jugoslavija i srpsko pitanje" (La Yougoslavie et la question serbe), in: Djilas, Aleksa, ed. *Srpsko pitanje* (La question serbe), Beograd: Politika,
- Ćirjaković, Ivana. 2002. Zavetina u čačanskom kraju. *Zbornik radova Narodnog muzeja*, XXXII, Čačak.
- Dahrendorf, Ralf. 1991 [1990]. *Réflexions sur la révolution en Europe 1989-1990* (trad. B. Vierne), Paris: Seuil.
- Denich, Bette. 1994. "Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide," *American Ethnologist* 21, no. 2: 367-90.
- Ekmečić, Milorad. 1989. Vidovdan, srpski praznik (Vidovdan, une fête nationale serbe). *NIN* (25 jun), *Specijalni dodatak Vidovdan 1389-1989*, XVI-XIX.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996 [1960]. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris: Seuil.
- Goati, Vladimir. 1989. *Politička anatomija jugoslovenskog društva* (Anatomie politique de la société yougoslave). Zagreb: Naprijed.
- Godelier, Maurice. 1982. *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*. Paris : Ed. Fayard.
- Godelier, Maurice. 1984. *L'idéal et le matériel*. Paris : Ed. Fayard.
- Godelier, Maurice. 1987. L'analyse des processus de transition. *Social Science Information*, Vol. 26, No. 2, 265-283.

- M. Godelier, 1991a. "Les contextes illusoires de la transition au socialisme". In : *Fin du communisme? Actualité du marxisme?* Paris : Actuel Marx Confrontation / PUF.
- Godelier, Maurice. 1991b. "Les contextes illusoires de la transition au socialisme", in :
- Godelier, M. ed. *Transitions et subordinations au capitalisme*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 401-421.
- Godelier, M. ed. 1991c. *Transitions et subordinations au capitalisme*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Hayden, Robert. 1991. "Constitutional Nationalism in the Former Yugoslav Republics," *Slavic Review* 51, no. 4: 654–73.
- Hawkins, Peter John. 1986. *Catharsis in psychotherapy*. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/6884/> (date de dernière visite: 24. 07. 2013.)
- Kulišić, Špiro, P.Ž.Petrović, N. Pantelić. 1970. *Srpski mitološki rečnik* (Le dictionnaire de mythologie serbe). Beograd: Nolit, 27-28.
- Lutovac, Zoran. 1994. Međuetnički odnosi na Kosovu i Metohiji (Les relations interethniques en Kosovo et Metohija). *Međunarodni problemi*, vol. 46, br. 1, 137-150.
- Milićević, Milan Dj. 1984 [1894]. *Život Srba seljaka* (La vie des paysans Serbes). Beograd: Prosveta.
- Mladenović, Radivoje. 2007. The Sirinička Župa: Štrpce Municipality – Historical Background and Current Field Research. In: Bataković, Dušan T., ed. *Kosovo and Metohija. Living in the Enclave*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA (SANU), 155-175.
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka* (L'usage de la tradition dans la vie politique et publique en Serbie a la fin du vingtième et le début du vingt et unième siècle). Beograd: INSTIFDT/Filip Višnjić.
- Pavković, Nikola. 2009. *Banatsko selo: Društvene i kulturne promene: Gaj i Dubovac*. (Le village de Banat: Changements sociales et culturelles: Gaj et Dubovac) Novi Sad: Matica srpska, Odeljenje za društvene nauke.
- Pavlović, Momčilo. 2004. *Kosovo Under Autonomy 1974-1990*, url: <http://www.cla.purdue.edu/academic/history/facstaff/ingrao/si/Team1Reporte.pdf> (date de dernière visite: 24. 07. 2013.)
- Petrović, Ruža et Blagojević, Marina. 1989. *Seobe Srba i Crnogoraca sa Kosova i Metohije. Rezultati ankete sprovedene 1985-86. godine* (Exode des Serbes et des Monténégrins de Kosovo et Metohija. Résultat d'une enquête de 1985-86). Demografski zbornik knj. II. Beograd : SANU.

- Radić, Radmila. 1995. *Verom protiv vere – država i verske zajednice u Srbiji 1945-1953* (Avec le foi contre le foi – l'état et les communautés religieuses en Serbie 1945-1953). Beograd: INIS.
- Radovanović, Milovan. 2002. Šar (Shar) Mountain and its Župas in South Serbia's Kosovo-Metohija Region. Geographical Position and Multiethnic Characteristics. *Zbornik radova Geografskog instituta SANU*, Knjiga 51(Gorannies, Muslims and Turks in the Šar (Shar) Mountain Župas (Parishes) of Serbia – Problems of the Actual Living and Survival Conditions), 7-22. http://www.gi.sanu.ac.rs/rs/izdanja/zbornik/pdf/051/gijc_zr_51_004_radovanovic.pdf (date de dernière visite 01.08.2013.)
- Radovanović, Miljana. 2001. Selo kao obredno-religijska zajednica u Siriničkoj župi. *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu*, (1901-2001). Beograd.
- Ramet, Sabrina P. 1992. *Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1962–1991* (2nd edition). Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Roux, Michel. 1992. *Les Albanais en Yougoslavie. Minorité, territoire et développement*. Paris: Editions de la Maison de Science de l'homme.
- Rusinow, Dennison. 1977. *The Yugoslav Experiment, 1948–1974*. Berkeley: University of California Press.
- Rusinow, Dennison, ed. 1988. *Yugoslavia: A Fractured Federalism* (2nd edition). Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Samardžić, Radovan, ed., 1990. *Le Kosovo-Metohija dans l'histoire serbe*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Scheff, Thomas J. 2007. Catharsis and Other Heresies: A Theory of Emotion. *Journal of Social, Evolutionary and Cultural Psychology*, 1 (3), 98-113.
- Shils, Edward. 1981. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sinani, Danijel. 2013. The Restoration of Public Celebrations of Municipal 'Slavas' and Religious Festivals in Belgrade as a Symbolic Demarcation Between Political Systems. *Antropologija* 13, sv. 1, 23-37.
- Thomas, Robert. 1999. *Serbia Under Milošević: Politics in the 1990s*, London: C. Hurst & Co. Publishers.
- Timotijević, Miloš. 2006. Zapušten vinograd gospodnji. Religioznost u čačanskom kraju tokom dvadesetog veka (prvi deo) Le vignoble dominical négligé: la religiosité dans la région de Čačak durant le XXème siècle (première partie). *Zbornik radova Narodnog muzeja* XXXVI, Čačak, 191-248.
- Timotijević, Miloš. 2007. Izmedju stare i nove vere. Religioznost u čačanskom kraju tokom dvadesetog veka (drugi deo) Entre "l'ancienne" et "la nouvelle" religion : la religiosité dans la région de Čačak durant le XXème siècle (deuxième partie). *Zbornik radova Narodnog muzeja* XXXVII, Čačak, 169-200.
- Todorović, Ivica. 2005. *Ritual uma. Značenje i struktura litijskog ophoda*. Posebna izdanja EI SANU, knj. 57. Beograd: EI SANU.

- Todorović, Ivica. 2006. Hrišćanska i prethrišćanska dimenzija rituala litijskog ophoda. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIV, 271-287.
- Trivedi, Lisa. 2007. *Clothing Ghandi's Nation : Homespun and Modern India*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Urošević, Atanasije. 1948. Šarplkaninska župa Sirinić. *Godišen zbornik na Filozofskiot fakultet na Univerzitetot – Skopje*, Prirodno-matematički oddel, Kn. 1, Skopje, 114-176.
- Vujačić, Veljko. 1995. Serbian Nationalism, Slobodan Milošević and the Origins of the Yugoslav War. *The Harriman Review*, Vol. 8, No. 4., .
- Vujačić, Veljko. 2004. *Reexamining the "Serbian Exceptionalism" Thesis*. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series. <http://www.escholarship.org/uc/item/1mg8f31q> (date de dernière visite 02.08.2013.)
- Weber, Max. 1967 [1905]. *Ethique protestante et Esprit du Capitalisme*. Paris: Plon.
- Weber, Max. 1976 [1921-2]. *Privreda i društvo* (Economie et société), tome I, Beograd : Prosveta.
- Wydra, Harald. 2006. *Communism and the Emergence of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Primljeno: 11.4.2013.

Prihvaćeno: 9.5.2013.

Слободан Наумовић

ПОЛИТИЧКА ТРАНЗИЦИЈА, УПОТРЕБА ТРАДИЦИЈЕ И ПРОМЕНА ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ У СЕЛИМА СРБИЈЕ 1987-1991

Рад представља покушај да се уз помоћ четири примера традиционалне обредне праксе у селима Србије (крстоноше у Доњој Трепчи, Ускрс у Штрпцу у Сирињићкој жупи, Оро-коло баба и Богојављење у Врачевом Гају у Банату) размотри природа односа између политичке транзиције и праксе употребе традиције. У раду се проверава претпоставка по којој настојања различитих протагониста да употребе елементе претходно постојеће, односно обновљене националне или локалне традиције за остваривање циљева који са коришћеним облицима традиције нису интринсички повезани представљају важан фактор дугорочне промене традиције. Аутор предлаже увођење аналитичке разлике између првог и другог таласа обнове традиционалних обреда на почетку деведесетих година двадесетог века. Први, веома краткотрајни талас аутор повезује

са развојем својеврсних ритуала катарзе унутар већ постојећих обредних форми као што су крстоноше, током којих се првенствено старији учесници ослобађају потиснутих емоција попут беса, срама и жалости које су крили од других и себе током година комунистичке репресије. Други талас, који убрзо следи након првог, доводи се у везу са етницизацијом и национализацијом религијских обреда попут Ускрса или Богојављења у фази све заостренијих националних односа у федерацији која се увелико распадала. У закључку, аутор уопштава неке од налаза до којих је дошао током анализе наведених случајева.

Кључне речи: Транзиција, традиција, традиционализам, употреба традиције, сеоска обредна пракса, ритуали катарзе, национализам