

Slobodan Naumović

*Departement d'Ethnologie et d'Anthropologie
Faculté de Philosophie, Université de Belgrade
snaumovi@f.bg.ac.rs*

**Transition économique et usage de la tradition:
Les contextes illusoires du principe de la réciprocité
dans les rites de passage en Serbie rurale***

Résumé: Dans ce texte il sera question des activités qui constituent la réponse symbolique des paysans, exprimée par des formes de comportement qui visent à sembler à des formes traditionnelles, à la pression tout à fait réelle de la société environnante inspirée par des raisons idéologiques ou économiques, et, le plus souvent, par leur combinaison. La catégorie de l'usage de la tradition va aider, au niveau de l'analyse, à relier l'assemblage des causes structurelles à l'activité consciente et aux objectifs des individus ou des groupes. La pluralité de signification des formes de comportement qui visent à sembler à des formes traditionnelles, en premier lieu des formes de réciprocité, des donations et des pratiques de dépense aux noces villageoises en tant que rites de passage, permet de transformer les intérêts qui, pour diverses raisons, ne peuvent pas se réaliser ouvertement, en procédés qui, en principe du moins, sont acceptables à tous. L'assujettissement des formes traditionnelles de conduite symbolique à l'"euphémisation" de leur sens, constitue, par conséquent, la première condition d'efficacité de l'usage de la tradition. La seconde condition est reliée à la possibilité de choix entre les formes symboliques de conduite qui appartiennent à des contextes tout à fait différents (canaux de réciprocité, de l'une côté, et consommation ostentatoire de l'autre), sur la base de l'estimation des conséquences sociales d'un tel choix. L'instrumentalisation du rôle culturel du festin de noce dans le but d'acquiescer ou de maintenir son statut, de même que la multiplicité de significations que prend ainsi le festin étaient présentes dans le modèle antérieur de festivités nuptiales. Seul le fait que *l'acquisition du statut peut se faire par le biais d'une consommation qui néglige complètement les canaux de la réciprocité* est essentiellement nouveau. Tandis que dans le modèle antérieur, la richesse pouvait élever le statut social dans la mesure où, par les canaux de la réciprocité généralisée, la consommation se faisait au niveau des ressortissants de la communauté villageoise, dans le modèle d'aujourd'hui, le statut ne peut s'acquiescer que par le pouvoir de consommation publiquement extériorisé. L'instrumentalisation de la tradition (en premier lieu des échanges et donations passant par les canaux de la réciprocité générali-

* Ce texte a été rédigé au sein du projet no. 177018 (Transformacija kulturnih identiteta u savremenoj Srbiji i Evropska unija / Transformation des identités culturelles en Serbie contemporaine et l'Union Européenne) financé entièrement par le Ministère de l'éducation, science et développement technologique de la République de Serbie.

sée) serve alors à minimiser la visibilité de cette pratique et à euphémiser ses conséquences sociales.

Mots clés: usage de la tradition, rites de passage, festin de noces, réciprocité généralisé, euphémisation, violence symbolique

"Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi-magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique), grâce à l'effet spécifique de mobilisation, ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire. Cela signifie que le pouvoir symbolique ne réside pas dans les "système symboliques" sous la forme d'une "illocutionary force" mais qu'il se définit dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent, c'est-à-dire dans la structure même du champ où se produit et se reproduit la croyance."

Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique*

Dans ce texte, nous étudierons certains des procédés de ces gens que l'on appelle le plus souvent agents de la tradition dans le sens qui nous intéresse. En d'autres termes, nous consacrerons notre attention au "peuple simple" ou aux paysans. Nous nous efforcerons de traiter en particulier les comportements que nous avons défini par la notion d'usage de la tradition, donc les cas dans lesquels se manifeste un changement ou une extension du contexte originel, traditionnel de la pratique qui nous intéresse. Il sera question des comportements qui constituent la réponse symbolique des paysans, exprimée par des formes qui visent à sembler à des formes traditionnelles, à la pression tout à fait réelle de la société environnante inspirée par des raisons idéologiques ou économiques, et, le plus souvent, par leur combinaison.¹ Il sera également

¹ Dans les pays communistes, cette pression très puissante sur les paysans a été inspirée en premier lieu par des raisons idéologiques, qui ont servi de base (et de justification) à une exploitation sans compromis au cours de l'"accumulation socialiste primitive". La stratégie de l'industrialisation communiste forcée dont les idéologues sont E. Preobrazhensky, G. Feldman et J. Djughashvili-Stalin, a été avec certaines modifications appliquée en Yougoslavie jusqu'au milieu des années soixante. Malgré les changements qui ont suivi, la méfiance profonde envers la paysannerie n'a pas été abandonnée par les autorités communistes jusqu'à leur départ de la scène politique, ce qui s'est reflété dans les mesures de la politique agraire, le système fiscal et la représentation minimale des paysans aussi bien à la Ligue des communistes de Yougoslavie que dans les organes de l'Assemblée, à tous les niveaux de l'Etat. Pour les problèmes du traitement politique de la paysannerie en Yougoslavie voir les études d'Ivan Cifrić (1981) et de Dragan Veselinov (1987).

question de l'usage des formes semblablement traditionnelles du comportement et de la symbolique dans l'expression de l'identité ethnique, ainsi que dans la lutte pour la préservation de l'intégrité des groupes ethniques, quand elle est menacée. Nous mentionnerons aussi l'utilisation des éléments de la tradition dans le règlement des questions de statut et du problème des rapports des générations dans les villages contemporains. Nous consacrerons notre attention aux groupes informels qui ne disposent pratiquement d'aucunes formes institutionnalisées d'organisation et d'exercice du pouvoir social.

La catégorie de l'usage de la tradition va aider, au niveau de l'analyse, à relier l'assemblage des causes structurelles à l'activité consciente et aux objectifs des individus ou des groupes. Pour cette raison, avant de passer aux exemples, il serait utile de nous rappeler les significations possibles des notions de tradition et de traditionalisme, qui nous aideront aussi dans les analyses qui suivent.

Georges Balandier, dans un ouvrage encore intéressant, distingue trois sens de la notion de tradition (Balandier 1981). Dans le premier cas:

"On peut l'envisager comme appliqué à un système: à l'ensemble des valeurs, des symboles, des idées et des contraintes qui détermine l'adhésion à un ordre social et culturel justifié par référence au passé, et qui assure la défense de cet ordre contre l'oeuvre des forces de contestation radicale et de changement" (Balandier 1981, 105).

De plus:

"La tradition peut être vue comme pratique sociale et régulatrice des conduites. Sous cet aspect vécu, elle devient traditionalisme; sa fonction est de susciter la conformité, d'entretenir au mieux la 'répétition' des formes sociales et culturelles" (Balandier 1981, 105).

Tandis que dans le troisième cas, il écrit de la tradition:

"Elle qualifie ainsi le type idéal dit de la 'société traditionnelle', ou les secteurs dits 'traditionnels' d'une société qui ne se conforme pas globalement à ce type" (Balandier 1981, 105).

Le premier sens qui définit la tradition comme une sorte d'idéologie de l'ordre social tourné vers le passé, comme le troisième qui égalise cette notion avec le type idéal d'une sorte de société, ouvrent des possibilités intéressantes, mais nous intéressent moins pour le moment. Concevoir la tradition comme une forme de la pratique sociale, devenant dans ce cas traditionalisme, entre davantage dans l'optique de ce travail. Balandier, non explicitement il est vrai, fait là la distinction entre deux classes différentes de phénomènes. D'une part se trouve la tradition, comprise comme une disposition spirituelle ou un type social, mais toujours comme un phénomène indépendant des gens - donc comme un objet. D'une tradition ainsi comprise se distingue le traditionalisme

qui est une forme de pratique humaine et, comme telle, l'expression d'une intention subjective consciente ou inconsciente.

Ailleurs dans le même ouvrage, Balandier définit plus précisément la notion de traditionalisme, qui, comme nous le verrons, est proche de la signification que nous avons donnée à la notion d'usage de la tradition (Balandier 1981, 121). Il distingue là quatre manières de manifestation du traditionalisme. Le *traditionalisme fondamental* serait celui qui tend à assurer la préservation des valeurs, des conduites sociales et des formes culturelles qui sont fortement déterminées par le passé. Le *traditionalisme formel* se rapporterait au maintien des institutions ou des formes culturelles dont la teneur, la fonction ou les buts ont changé. Balandier appelle *traditionalisme de résistance* l'utilisation des traditions modifiées ou renouvelées dans le but de cacher, à savoir de camoufler diverses formes d'opposition à la position sociale ou politique subordonnée. Il utilise cette notion dans l'analyse de la situation coloniale, mais je crois cette utilisation justifiée dans toutes les situations où un groupe social moins développé résiste à la domination d'un groupe plus puissant et développé. On pourrait prendre comme illustration de cela les rapports des paysans et des féodaux, ou des paysans et des Etats communistes. La quatrième forme serait le *pseudo-traditionalisme*. Dans ce cas est à l'oeuvre la stratégie de réintroduction, à savoir de renouvellement d'une institution ou d'une forme de conduite, dans le but de réaliser des objectifs tout à fait modernes par leur caractère et sans aucuns points de contact avec la tradition en question.

La signification que donne Balandier à le pseudo-traditionalisme présente certains points communs avec la manière d'utiliser la notion d'*invention de tradition* d'Eric Hobsbawm, même si Hobsbawm penche davantage vers l'interprétation de cette notion dans le sens de manière de légitimer un changement voulu ou réalisé (Hobsbawm 1983, 1-14):

"In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition. It is the contrast between the constant change and innovation of the modern world and the attempt to structure at least some parts of social life within it as unchanging and invariant, that makes the 'invention of tradition' so interesting for historians of the past two centuries." (Hobsbawm 1983, 2)

James Scott attire l'attention sur une autre distinction importante entre deux sortes de tradition que fait Pierre Bourdieu:

"It is useful, in this context, to distinguish two sorts of tradition: one that is taken for granted - what Bourdieu calls *Doxa* - and is thus not perceived as tradition but is

simply what is done and another that is the imaginative reconstruction of the past in the service of current interests." (Scott 1985, 345-6)²

Bourdieu pense par là, parmi autres significations, à la reconstruction du passé dans la conscience, mais il me semble que sa notion de reconstruction imaginative peut s'appliquer aussi aux cas de revitalisation de certaines formes du comportement traditionnel qui se fait dans le même but. Dans ce sens, la reconstruction imaginative est très proche de ce que Hobsbawm appelle l'invention de tradition (Hobsbawm 1983).

Tous les types mentionnés d'activité, à part le traditionalisme fondamental de Balandier, ou la doxa de Bourdieu, peuvent entrer dans la notion d'usage de la tradition. Dans ces deux cas seulement, il existe une homogénéité totale ou du moins approximative entre le phénomène étudié et son contexte social et culturel. Ce n'est que quand il s'agit de la tradition vécu inconsciemment, à savoir de la doxa, que les conditions sociales ne permettent pas aux acteurs individuels ou aux groupes de choisir un type de conduite qui n'est pas sanctionné par la tradition.³

² Pour l'usage du concept de *doxa* que fait Bourdieu: "Systems of classification which reproduce, in their own specific logic, the objective classes, i.e. the divisions by sex, age, or position in the relations of production, make their specific contribution to the reproduction of the power relations of which they are the product, by securing the misrecognition, and hence the recognition, of the arbitrariness on which they are based: in the extreme case, that is to say, when there is a quasi-perfect correspondence between the objective order and the subjective principles of organization (as in ancient societies) the natural and social world appears as self-evident. This experience we shall call doxa, so as to distinguish it from an orthodox or heterodox belief implying awareness and recognition of the possibility of different or antagonistic beliefs. Schemes of thought and perception can produce the objectivity that they do produce only by producing misrecognition of the limits of the cognition that they make possible, thereby founding immediate adherence, in the doxic mode, to the world of tradition experienced as a "natural world" and taken for granted. The instruments of knowledge of the social world are in this case (objectively) political instruments which contribute to the reproduction of the social world by producing immediate adherence to the world, seen as self-evident and undisputed, of which they are the product and of which they reproduce the structures in a transformed form. The political function of classifications is never more likely to pass unnoticed than in the case of relatively undifferentiated social formations, in which the prevailing classificatory system encounters no rival or antagonistic principle" (Bourdieu 1977, 164).

³ Pour retourner à Bourdieu: "When, owing to the quasi-perfect fit between the objective structures and the internalized structures which results from the logic of simple reproduction, the established cosmological and political order is perceived not as arbitrary, i.e. as one possible order among others, but as a self-evident and natural order which goes without saying and therefore goes unquestioned, the agents' aspira-

Il convient d'introduire ici une analogie métaphorique. Imaginons un instant qu'il soit possible de comparer la tradition d'un tribu sud-américain (les Kayapo, par exemple), en tant qu'exemple de communauté traditionnelle, à la somme des éléments qui constituent un jeu sportif quelconque, le football par exemple. Ainsi, le stade et le terrain correspondraient au territoire du groupe et à la village même, l'équipement sportif et les maillots - aux armes, bijoux et autres objets, les joueurs qui se battent pour remporter des points remplaceraient les Indiens dans leur rapport avec la Forêt, les matches correspondraient aux guerres, aux expéditions d'enlèvement, à la lutte pour le statut dans la maison masculine, aux stratégies masculines de domination et aux stratégies féminines de contestation de cette domination; tandis que les règles du jeu remplaceraient la tradition locale en tant qu'ensemble des normes qui régissent toute la pratique sociale.

La pointe de l'analogie se cache dans le fait que les joueurs doivent construire toutes leurs stratégies sur les règles du jeu. Même les cas de manipulation consciente se fondent habituellement sur le manque d'explicité ou l'ambiguïté des règles, ainsi que sur l'impossibilité que le contrôle soit total.

Si l'analogie est juste, elle implique deux constatations. En premier lieu, que la tradition, aussi rigoureusement qu'elle définit le cadre des comportements permis, laisse une grande latitude, à l'intérieur de ce cadre, aux variations qui sont la conséquence des stratégies individuelles, familiales ou semblables, telles les règles du jeu dans le football. La constatation que dans le type idéal de société traditionnelle, la différence entre le comportement "traditionnel" et l'usage de la tradition se réduit à l'opposition de l' "ordre conçu" et de l' "ordre vécu", comme le dirait Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1958), est en relation directe avec ce qui précède. La notion d'usage de la tradition n'a pas de valeur analytique pour l'étude des sociétés traditionnelles isolées à cause du spectre trop étendu de significations qu'elle prend dans ce contexte. Son application croît quand il s'agit de situations qui sont les conséquences d'innovations importantes, en tant que forme de changement endogène de la tradition, ou de l'acculturation en tant que forme exogène de changement.⁴ Les études de l'acculturation entreprises par les anthropologues américains dans les années trente, ainsi que l'intérêt ultérieur pour les problèmes de l'assimilation, de la revitalisation et du millénarisme, particulièrement dans les ouvrages de Anthony F.C. Wallace (Wallace 1956, Wallace 1969), Norman Cohn (Cohn 1970 [1957]), ou Peter Worsley (1957), ont offert

tions have the same limits as the objective conditions of which they are the product." (Bourdieu 1977, 166)

⁴ De ces problèmes parle Balandier (1981), en utilisant également les expressions "dynamiques internes (du dedans)" et "dynamiques externes (du dehors)", particulièrement p. 126-147.

quelques-unes des pages les plus intéressantes écrites sur le thème de l'usage de la tradition.

L'étude des formes de conduites que nous avons réunies par la notion d'usage de la tradition (donc de traditionalisme formel, de traditionalisme de résistance, de pseudo-traditionalisme, ainsi que d'invention de tradition et de sa reconstruction imaginative), nous attirent vers deux conditions sans lesquelles il n'est pas possible. La première est liée à la spécificité des formes traditionnelles de conduite symbolique que dans des milieux différents, ou dans le même milieu, mais pour des individus différents, les significations des mêmes formes de comportement peuvent varier, ou même être contraires. Leur pluralité de signification permet de transformer les intérêts qui, pour diverses raisons, ne peuvent pas se réaliser ouvertement, en procédés qui, en principe du moins, sont acceptables à tous. Bourdieu, parlant de la puissance économique et de la domination, appelle une telle pratique "euphémisation" et la classe dans la catégorie de l' "alchimie sociale":

"The gift, generosity, conspicuous distribution - the extreme case of which is potlatch - are operations of social alchemy which may be observed whenever the direct application of overt physical or economical violence is negatively sanctioned, and which tend to bring about the transmutation of economic capital into symbolic capital." (Bourdieu 1977, 192)

Bourdieu, avec l'expression "euphémisation" a réussi d'une façon excellente à exprimer l'essence de toute manipulation sociale de la signification. Les formes traditionnelles de la conduite symbolique sont sujettes à celle pratiquée aussi bien dans les sociétés que nous appelons traditionnelles, dans celles qui font l'objet d'une modernisation plus ou moins prononcée, que dans lesdits types modernes de sociétés. La pluralité de signification, et par là, l'assujettissement des formes traditionnelles de conduite symbolique à l' "euphémisation", constitue, par conséquent, la première condition d'efficacité de l'usage de la tradition. Malheureusement, nous n'avons pas obtenu ainsi un critère valable de différenciation des cas d'usage de la tradition des autres manipulations de la signification du comportement symbolique. Pour trouver la propriété qui rend spécifique la pratique qui nous intéresse, nous devons nous tourner vers l'autre condition de son existence. Pour la préciser, l'analogie avec le jeu du football nous servira de nouveau.

Supposons que par le caprice de la puissante déesse protectrice du football, un nouvel ensemble de règles soit introduit dans ce jeu. Supposons également que l'ancien ensemble de règles soit officiellement abandonné, mais que la procédure habituelle permette parfois aux joueurs qui n'ont pas encore maîtrisé les nouvelles propositions de jouer selon les vieilles règles. Imaginons également que nous puissions revenir aujourd'hui d'une manière fantastique

dans notre village sud américain que nous avons quitté il y a quelque deux cents ans. Là aussi, les règles ont changé. L'Etat et ses lois sont sérieusement entrés dans le jeu dans la Forêt, et à côté de lui une jeune nation avec une mixture incroyable de cultures qui n'ont toujours pas été intégrées. La Forêt n'appartient plus aux Hommes, mais à celui qui l'achète à l'Etat, ou tout simplement le prend par la force. Dans les deux cas, les nouveaux joueurs se débrouillent mieux avec les nouvelles règles. Ceux qui ne connaissent que les vieilles sortent du jeu. Néanmoins, ceux qui ont appris les nouvelles règles, sans toutefois oublier les vieilles, réussissent parfois à marquer un but, semant la perturbation chez les adversaires et les arbitres. Pour préserver la Forêt et le territoire, et, avec lui, les ressources minières nouvellement découvertes, les chefs du tribu doivent apprendre la langue, lire des livres de droit et les lois, se rendre par avion dans la capitale et parler avec les politiciens. Ils doivent apprendre à attirer les médias et à donner des conférences de presse. Mais en même temps, ils doivent organiser des expéditions de guerre, comme jadis, pour semer l'effroi chez les "propriétaires" de mines cupides. Ils doivent renouveler les rituels traditionnels afin de préserver l'identité de leurs gens. Il est bien qu'à cette occasion soit présente une équipe de télévision britannique, comme Granada. Sinon, le rituel sera enregistré sur caméra vidéo prêtée spécialement pour l'occasion à un jeune du village. Le chef affirme que c'est le meilleur moyen de permettre aux jeunes générations d'apprendre la tradition.⁵

A l'aide de l'analogie précédente, nous avons découvert, il me semble, la seconde condition des formes différentes d'usage de la tradition. Il s'agit de la possibilité de *choix entre les formes symboliques de conduite qui appartiennent à des contextes tout à fait différents*, sur la base de l'estimation des conséquences possibles d'un tel choix, ou tout simplement de l'intuition.

La mention de choix implique aussi le problème de la personne qui fait ce choix. La notion d'usage de la tradition implique l'existence de sujets, et dans ce contexte, aussi bien d'individus, de groupes informels et formels que d'institutions sociales complexes, et même d'Etats. Malgré tout, l'usage de la tradition est bien plus fréquemment, mais pas exclusivement, la stratégie des particuliers et des groupes informels, car il leur manque les possibilités et le pouvoir de formes plus directes d'action. L'analyse des intentions et des buts qui régissent les acteurs est une condition indispensable, mais non suffisante pour interpréter les processus sociaux pour deux raisons au moins.

⁵ L'exemple cité est inspiré du film "The Kayapo" sur le groupe du même nom d'Indiens du Brésil, dans la mise en scène et la production de M. Beckham (avec la collaboration de l'anthropologue T. Turner), produit dans la série *Disappearing World*, Granada Television, 1987.

Avant tout, tous les sujets sont environnés de ce que nous pouvons appeler le contexte naturel, social, culturel qui détermine quels sont les buts possibles, à savoir acceptables, et inversement. De plus, dans les processus sociaux complexes, les intentions des acteurs particuliers ou de groupe, quel que soit leur pouvoir, sont sujets aux effets de l'agrégation, de sorte que la direction globale ou le sens de l'événement peut ne pas coïncider à de nombreuses intentions et même à toutes les intentions particulières des acteurs ou des groupes. Pour cette raison, il est naïf de croire que les processus sociaux de grande envergure ou de longue durée peuvent être expliqués par les intentions et les procédés individuels, seraient-ce les procédés des grands hommes ou des génies.⁶ Mais réfléchir sur les motifs et les buts des participants individuels aide à ne pas tomber dans le piège du holisme tout aussi naïf, dont le dogme est que la structure d'un système social détermine tout événement particulier à l'intérieur de lui.⁷ Ni le féodalisme, ni le capitalisme, ni le communisme en tant que formations sociales totales n'ont jamais réussi à contrôler toute pensée et agissement des particuliers, pas plus que, dans un certain sens, leur destin historique.

Revenons-en maintenant à ceux au "jeu" et aux choix desquels nous pensons nous consacrer dans ce texte.

Les villages d'aujourd'hui en Serbie, et la plupart des événements dont il sera question, sont considérés dans la période de 1987-1992.⁸ Ils sont déjà complètement intégrés dans la société globale yougoslave et serbe. L'industrialisation forcée d'après la guerre, l'urbanisation et la désagrarisation consécutive, pour ne mentionner que les facteurs les plus importants, éloignent considérablement les villages de Yougoslavie et de Serbie de ce qu'ils étaient avant la révolution. Selon les statistiques de 1921, les paysans constituaient 78,8 pour cent de la population totale en Yougoslavie, et en 1981, leur participation est tombée à 19,1 pour cent, ce chiffre étant légèrement plus élevé en Serbie - 24,5 pour cent.⁹ Nombre d'agglomérations rurales peuvent être considérées comme

⁶ Une critique impitoyable de la théorie sur le rôle décisif des Génies et des Grands hommes dans l'histoire a été offerte par Leslie A. White (1949).

⁷ Une critique argumentée d'une telle approche a été proposée par Raymond Boudon (Boudon 1985, 103-32).

⁸ Des recherches ont été faites dans le cadre du Département d'Ethnologie et d'anthropologie de la Faculté de Philosophie de Belgrade entre 1987 et 1992. Entre autre, des documents visuels ont été filmés sur huit rituels dans plusieurs villages de Serbie (« Marvena slava » à Gaj, « Sveta Evdokija » et « Pobusani ponedeljak » à Dubovac, « Fašanke » à Grebenac et Vračev Gaj, Banat du Sud, Voïvodine; « Krstonoše » à Donja Trepča, Serbie centrale; « Festin du départ à l'armée » à Popovica, Serbie du Nord-Est; « Noël, Lazarice, Paques, Saint Georges » à Sevce, Gotovuša, Brezovica et Štrpce en Sirinička župa, Kosovo et Metohija).

⁹ Donnée empruntée à Stipe Šuvar, *Sociologija sela*, tome 2 (Šuvar 1988, 393).

des "villages sans paysans". En 1981 déjà, les ménages familiaux agricoles "purs" ne constituaient que 29,9 pour cent, et les "mixtes", 57,2 pour cent du nombre total de ménages possédant des propriétés agricoles. Les propriétés agricoles à l'ancienne en 1981 représentaient 12,9 pour cent. Les mêmes sources indiquent que dans le cadre des ménages "mixtes", il y a davantage de ceux dont les membres actifs ne sont pas agriculteurs (34,6 pour cent du nombre total de ménages "mixtes") que de ménages qui, parmi leurs membres actifs, ont des agriculteurs (22,6 pour cent) (Šuvar 1988, 405). En Yougoslavie, cette même année, les ménages "mixtes" détenaient en propriété quelque 60 pour cent des superficies arables. Dans ces ménages vivaient plus de 30 pour cent de main-d'œuvre non-agricole (Šuvar 1988, 406). D'après les données du Stipe Šuvar, en Yougoslavie en 1987, quelque 12 pour cent seulement de la population se consacraient à l'agriculture et en vivaient (Šuvar 1988, 394).¹⁰ Toutes ces données illustrent la désagrarisation exceptionnellement rapide (Veselinov 1987) et l'éloignement définitif de la structure de population rurale de Yougoslavie et de Serbie des modèles idéaux typiques de sociétés rurales dont parlent Eric Wolf (1966) ou Henri Mendras (1967).

De même qu'en Yougoslavie dans l'ensemble, les paysans "purs", pas plus que les agriculteurs "purs", ne constituent pas en Serbie la majorité de la population. Celle-ci est constituée par les paysans-ouvriers, les "mélangés" (*seljaci industrijski radnici* d'après Kostić (1955) ; *peasant urbanites*, d'après Simić (1973) ; *polutani* en usage colloquial). Si l'on ajoute à cela le nombre d'ouvriers de la ville qui réalisent un revenu supplémentaire en travaillant la terre qu'ils ont conservée en leur possession, il est clair que presque 40 pour cent de la population de la Serbie se trouvent à mi-chemin entre la ville et le village en tant que points extrêmes d'un continuum imaginaire de types de cultures. Afin que l'image soit complète, il faut prendre en considération le million environ de Yougoslaves employés provisoirement à l'étranger, dont presque 400.000 Serbes, venus pour la plupart de la campagne. Les autorités les ont consciemment encouragés à partir, motivées par le fait que cet écoulement représentait une soupape de sécurité pour la partie de population désagrarisée que l'industrie ne pouvait pas prendre en charge. En outre, on comptait sur l'effet positif du revenu en devises. La situation de ces gens est particulièrement compliquée, car en plus du contraste village-ville, leur identité culturelle est hypothéquée par la relation patrie-étranger.

Le fait que comme conséquence du modèle communiste d'industrialisation forcée il existe en Serbie une bonne partie de la population "entre deux cultures", est d'une importance décisive pour notre analyse de l'usage de la tradi-

¹⁰ Sur l'agriculture en Yougoslavie et Serbie voir de plus: Kostić 1969, Simić 1973, Šuvar 1973 et 1988, Puljiz 1977, First 1981, Veselinov 1987, Dilić 1989 et Mitrović 1989.

tion. Il s'agit en effet de gens pour lesquels les formes traditionnelles de comportement sont toujours suffisamment connues pour pouvoir s'en servir avec succès. D'autre part, ils ont déjà adopté certaines valeurs et objectifs de la société moderne, mais à cause de l'intégration incomplète, de la position sociale ou pour d'autres raisons, les moyens modernes permettant de les réaliser leur sont inaccessibles. Une telle situation a pour conséquence que dans la satisfaction des objectifs et besoins nouveaux, comme des anciens, se mobilisent de nouveau dans certains cas les formes de conduite symbolique qui appartiennent au contexte traditionnel.

Formes ritualisées de la dépense: le vin vieux dans de nouvelles bouteilles, ou le vin nouveau dans les vieilles?

Afin de mieux faire la connaissance de ces gens "entre deux cultures" arrêtons-nous sur un problème de la sphère des relations économiques, qui unifie plusieurs formes de conduite symbolique inspirées par la tradition. A la fin des années soixante, et particulièrement dans la seconde moitié des années soixante-dix, dans le mass-média (textes de la presse, émissions de télévision et même films), comme dans les publications ethnologiques, on commence à parler de différents phénomènes de la vie rurale dont la caractéristique commune est la dépense d'énormes sommes d'argent. Cet argent dans tous les cas, est dépensé d'une manière que, dans le sens économique, on pourrait qualifier d'irrationnelle, de non-profitable. Il s'agissait sur ce plan de deux types de situations. Dans le premier cas, la dépense intensive se produisait pour marquer des événements importants du cycle de la vie des individus. Il s'agissait donc de rites de passage. Dans le second cas, la dépense prenait la forme d'investissements dans la construction de biens immobiliers variés - maisons familiales grandioses, caveaux funéraires monumentaux, achat de machines agricoles onéreuses et d'automobiles.¹¹

A première vue, on a l'impression que les dépenses contemporaines, à l'occasion des rites de passage se rapprochent davantage du modèle traditionnel de culture paysanne que ne le font les investissements dans d'énormes maisons, caveaux-chapelles ou limousines. Les investissements de ce type, à certains avis, rappellent davantage le comportement de la "classe de loisir", la pratique de consommation ostentatoire de laquelle parle déjà Thorstein Veblen en 1899 (Veblen 1970 [1899]). Néanmoins, l'hypothèse de l'existence

¹¹ On va aborder cette thématique dans un texte prochain qui continue les thèmes ouvertes ici (Transition économique et usage de la tradition: les contextes illusoires du consommation ostentatoire en Serbie rurale).

d'une différence essentielle entre ces deux types de consommation demande un nouveau procédé de vérification.

Rites de passage: transformation des donations et autres formes de consommation aux mariages

Les mariages, en tant que rites de passage qui possèdent la composante rituelle et cérémoniale la plus prononcée, ont toujours été dans les villages serbes l'occasion de grandes réjouissances, d'énormes festins et d'échanges de cadeaux. Le fait qu'existaient des formes de conclusion du mariage à l'aide desquelles il était possible d'éviter ces frais d'une manière socialement acceptable, illustre le mieux qu'il s'agissait là de frais proportionnellement importants. Il y avait l' "enlèvement de la jeune fille" (otmica) ou la "fuite de la jeune fille" de la maison, après lesquels le jeune couple commençait sa vie commune, le plus souvent dans la maison des parents du jeune marié, mais sans festivités de mariage. La communauté conclue de cette manière n'était pas considérée fautive. Jean-François Gossiaux, dans son étude détaillée sur les groupes domestiques en Yougoslavie, définit l' "otmica" de la façon suivante:

"L'otmica n'est pas seulement la résolution d'une situation de conflit, d'un dysfonctionnement de la procédure normale, mais c'est également une procédure alternative, légitimisée par la tradition - et encore actuelle. L'ignorance dans laquelle sont tenus les parents de la fille est évidemment factice, du moins dans la pratique moderne. Comme à Brest, le recours à l'otmica est essentiellement motivé par des raisons économiques... L'enlèvement simulé permet à la maison de la mariée d'échapper aux festivités de la noce, festivités qui peuvent en certains cas représenter une charge excessivement lourde dans le contexte de pauvreté du village." (Gossiaux 1984, 301)

Selon la règle non-écrite du cotûme villageois, on considérait les familles formées de cette manière obligées d'organiser des festivités de noce dans des temps meilleurs.

Les principales dépenses de la part de la famille du jeune marié consistaient dans l'organisation même des réjouissances, qui duraient au moins trois jours habituellement, ainsi que les cadeaux aux parents de la mariée et à la mariée. Du côté de la mariée, il fallait préparer le trousseau et la dot, ainsi que des cadeaux pour le marié et les siens. Il fallait par des cadeaux établir le lien entre deux groupes de parenté, recevoir dignement les convives et assurer la base de départ à la vie d'une nouvelle famille. Il est tout à fait compréhensible qu'en cela, chaque participant évaluait "le poids social" des acteurs principaux sur la base de leurs possibilités et de leur disposition à s'exposer aux dépenses. Toutefois, la démonstration du pouvoir économique et social passait par les canaux de la réciprocité. En d'autres termes, nonobstant la possibilité

de faire honte à quelqu'un avec un cadeau qui dépasse ses possibilités de rendre la pareille, il le fera quand même. La réciprocité est satisfaite, et avec elle, l'obligation sociale. Le bénéfice symbolique est la conséquence d'une "euphémisation" réussie, pour utiliser le terme de Bourdieu (1977, 191-6). Je donne et je reçois. C'est l'affaire de mes objectifs de donner davantage, moins ou autant que je reçois.

Les échanges de dons sur la base de la réciprocité entre particuliers et groupes de parenté ne sont pas cependant la seule forme de dépense. La noce exigeait aussi de grands investissements, aussi bien à cause de sa durée de plusieurs jours, qu'à cause du nombre de convives. Ce nombre, comme à l'occasion de l'échange individuel de cadeaux, donnait lieu à diverses stratégies de conquête de prestige dans la société. Malgré tout, il existe à première vue une différence entre l'échange réciproque de cadeaux entre les individus ou les groupes et l'organisation des noces. Dans le second cas, un groupe de gens proportionnellement petit (un ou par accord, deux groupes familiaux) offrent à boire et à manger à un groupe de convives bien plus important. Et un nombre de convives proportionnellement important, en retour, ne fait que des cadeaux (une bouteille de vin et du pain) d'une valeur souvent inférieure à celle de la nourriture et des boissons qu'ils consommeront pendant les festivités. Malgré tout, l'équivalence matérielle de l'échange est conservée à long terme, dans la mesure estimée adéquate par les stratégies individuelles. Cela s'obtient par le biais de la règle traditionnelle de réciprocité obligatoire d'invitation aux noces. Si j'ai bu au mariage de ton fils, tu boiras aux noces du mien. Le respect de cette règle refferme avec les ans, du moins en théorie, le cercle des régales mutuelles.

La caractéristique essentielle du modèle traditionnel du mariage serbe est exprimée dans la règle que toutes les formes de frais sont englobées par le principe de réciprocité. Tout ce que je dépense va à quelqu'un, et tous ceux qui obtiennent quelque chose de moi devront me le rendre un beau jour. La notion de réciprocité est utilisée ici dans le sens le plus large. En fait, le principe de réciprocité comprend plusieurs types, jusqu'à un certain point différents, de rapports. Il est utile ici de se rappeler les divisions de l'économie en trois types, que Karl Polanyi fait sur la base de la forme dominante de distribution des biens (Polanyi 1957 [1944]). Il distingue ainsi les économies dans lesquelles la forme principale de distribution est la *réciprocité*, celles dans lesquelles il s'agit d'une *redistribution*, ainsi que les économies dans lesquelles la distribution se fait dans les conditions de *marché*.¹² Toutefois, dès que l'analyse s'abaisse au niveau local, il devient clair que les formes de distribu-

¹² La meilleure évaluation critique du point de vue d'anthropologie de la pensée de Polanyi nous est donnée par M. Godelier dans plusieurs de ses ouvrages. Voir, par exemple, le chapitre dans son livre *L'idéal et le matériel* (Godelier 1984, 231-267).

tion dont parle Polanyi, du moins dans le cas du village serbe, sont toutes présentes dans les derniers deux-cents ans, durant lesquels se sont remplacées trois formations économiques et sociales. Dans les foires de village et autres marchés, l'échange se faisait dans les conditions de marché, le village en tant que communauté développait à l'intérieur de lui-même différentes formes de redistribution, et les individus et groupes de parenté étaient liés par différentes formes d'échanges réciproques. Dans un certain sens, on pourrait même affirmer que les noces villageoises contiennent en soi certains éléments de redistribution, car elles permettent que les moyens concentrés par un ou deux groupes de parenté soient redistribués, sous forme de nourriture et de boisson, à un grand nombre de gens du village. Polanyi reconnaît lui-même ce fait:

"La redistribution existe pour de nombreuses raisons et à tous les niveaux de civilisation. On la rencontre dans la tribu de chasseurs primitifs comme dans les vastes systèmes d'emmagasinage de l'ancienne Egypte, de Sumer, de la Babylonie ou du Pérou (...) La redistribution peut également être pratiquée dans un groupe moins important que la société globale (...). Les exemples les plus connus sont le kraal de l'Afrique centrale, l'unité domestique patriarcale hébraïque, l'Etat grec du temps d'Aristote, la familia romaine, le château médiéval ou la communauté taissable qui caractérise la société paysanne avant l'apparition d'un marché général des céréales". (Citation de M. Polanyi empruntée à M. Godelier 1984, 258)

En reconnaissant l'existence de la redistribution à divers niveaux de la civilisation, Polanyi reconnaît implicitement le caractère formel de sa typologie. De cette manière, il renonce à la tentative d'expliquer la logique du développement des structures sociales.

Une critique détaillée de la typologie de Polanyi a été offerte par Maurice Godelier, qui a souligné qu'elle se limite à l'enregistrement et à la classification des aspects visibles du fonctionnement des diverses formations économiques et sociales en catégories superficielles et confuses. Godelier cite des exemples dans lesquels Polanyi utilise les mêmes termes pour marquer des phénomènes qui ne sont pas identiques par la teneur et le contexte, trompé par des "ressemblances apparentes":

"Ici apparaissent les limites de la démarche de Polanyi: il ne cherche pas - et cela n'infirme pas la valeur de ses analyses qui constituent de toute façon une étape nécessaire - à expliquer les raisons de la présence au sein d'une société déterminée de telle ou telle structure sociale, comme par exemple un système symétrique de groupes de parenté, tels que le sont les systèmes lignagers segmentaires. Mais il ne cherche pas non plus à découvrir pour quelles raisons le procès de production des moyens matériels se trouve 'logé' à l'intérieur de ces rapports de parenté". (Godelier 1984, 249)

Un peu plus loin dans le texte, Godelier ajoute:

"Il n'y a rien là que de très normal puisque ces concepts ne sont que des concepts descriptifs d'aspects formels de certains rapports sociaux, des concepts empiriques qui résument de façon abstraite et utile des traits communs appartenant à la forme de rapports sociaux qui sont en réalité profondément différents.

Seules les approches structuraliste et marxiste se préoccupent explicitement de rechercher, sous la diversité des ressemblances ou des différences, un ordre sous-jacent, la logique invisible des propriétés objectives des rapports sociaux et de leurs lois de transformation. Le grand mérite - et la limite - de l'effort de Polanyi est d'avoir explicité et codifié clairement en un corpus cohérent des concepts descriptifs empiriques qui étaient largement en usage chez les historiens et les anthropologues. Mais il s'était condamné d'avance à ne pouvoir que décrire la place changeante de l'économie dans diverses sociétés, sans jamais pouvoir vraiment poser le problème théorique de ses effets sur le fonctionnement et l'évolution des sociétés, de son rôle dans l'histoire". (Godelier 1984, 258)

Afin de dépasser les lacunes des approches empiriques, dans lesquelles Maurice Godelier classe aussi bien les écoles formalistes que substantivistes dans l'économie, dont Polanyi est le représentant, il est nécessaire de respecter deux principes méthodologiques. Avant tout, estime Godelier, il faut partir de l'analyse des processus de production et non du commerce de biens. En outre, l'analyse des systèmes économiques ne doit pas être confondue avec l'examen de leurs aspects visibles, pas plus qu'avec les interprétations données sur elles par ceux qui participent à la reproduction de ces systèmes.¹³

Dans ce sens, la manière de laquelle Marshall Sahlins développe critique-ment les idées de Polanyi est intéressante pour nous. Ici, je pense particulièrement à la différenciation que Sahlins fait entre les pôles de ce qu'il appelle le *continuum de la réciprocité* (Sahlins 1976, 237-292). A un extrême du continuum se trouve la *réciprocité généralisée*, en tant qu'expression de la solidarité, au milieu, la *réciprocité équilibrée*, et au pôle opposé, la *réciprocité négative*, en tant qu'expression de tendances utilitaires, voire anti-sociales.

La réciprocité généralisée sous-entend des transactions entre gens de caractère potentiellement altruiste. En d'autres termes, l'obligation de rendre existe, mais aussi un délai pour le faire, et même un volume, très flexible. L'esprit de réciprocité généralisée correspond aux rapports qui existent entre gens très proches. Je te donne, tu me rends quand tu le pourras. La restitution retardée n'interrompt pas le rapport entre le donneur et le receveur.

La réciprocité équilibrée ou *symétrique*, comme l'appelle encore Sahlins, exige un respect beaucoup plus strict du principe d'équivalence entre choses ou services reçus et rendus. Le côté matériel de la transaction est au moins aussi important dans ce cas que le côté social. Pour cette raison, les rapports

¹³ Voir aussi son ouvrage *Marksizam i antropologija* (Godelier 1982), traduction croate de Godelier 1977.

de réciprocité équilibrée ne tolèrent pas un courant unilatéral de biens. Dès que la restitution rapide fait défaut ou que le principe d'équivalence entre la chose donnée et rendue est transgressé, le rapport est interrompu.

La réciprocité négative, que Sahlins qualifie d'asociale, caractérise les situations dans lesquelles les deux parties essaient de maximiser le profit au détriment de l'autre. Celui qui entame la transaction a présent à l'esprit la réalisation d'un profit. Celui qui l'accepte essaye de réaliser le même but. Un exemple typique d'un tel rapport est l'échange de marché. Malgré tout, Sahlins classe également dans la réciprocité négative des cas extrêmes comme le jeu, la duperie et le vol. Il est évident que dans ce cas existe une tendance que les biens se déplacent en sens unique. De la ruse des deux parties dépendra s'il en sera ainsi.

Sahlins construit un modèle général d'inter-actions réciproques dans les sociétés primitives en croisant le continuum décrit de rapports de réciprocité et l'organisation spatiale de la société représentée par une série de cercles concentriques (Sahlins 1976, 237-292). Au centre même se trouve le groupe familial le plus étroit, le groupe domestique, entre les membres duquel existent des rapports de réciprocité généralisée. Le cercle autour du centre est occupé par le groupe large de parenté, le lignage. Dans son cadre sont toujours en vigueur les mêmes rapports que dans le cercle des plus proches parents. Le cercle suivant est constitué par le secteur du village. Là commencent à dominer les rapports de réciprocité équilibrée, qui s'élargissent au cercle suivant, le secteur de la tribu. En dehors de la tribu règnent les rapports de réciprocité négative. Sahlins lui-même souligne qu'un tel modèle a un caractère de type idéal, et que les situations réelles sont bien plus complexes. Il est facile de trouver des exemples dans lesquels des gens de différents villages sont liés par des rapports de réciprocité généralisée. Il n'est pas non plus rare qu'après les combats, les membres de deux tribus concluent l'armistice, échangeant à cette occasion des dons sur la base de la réciprocité équilibrée. De même qu'il est tout à fait possible que les membres d'un même groupe de parenté essaient de se tromper mutuellement, établissant ainsi un rapport de réciprocité négative.

Toutefois, ce qui nous intéresse, c'est la possibilité d'application de la typologie des rapports de réciprocité de Sahlins dans l'analyse des échanges réalisés dans le cadre du modèle traditionnel de la noce villageoise serbe. Un tel modèle doit englober, par exemple, les modalités par lesquelles deux "zadrugas" de "frères" – deux familles multinucléaires fondées sur le principe horizontal de l'organisation, pour s'exprimer autrement – organisent entre eux une transaction de mariage. En dépit de ce que la typologie de Sahlins est destinée à l'analyse des sociétés dites primitives, j'estime qu'elle peut servir de moyen analytique également dans l'étude des échanges qui ne sont pas de marché dans tous les types de communautés locales.

Les échanges de biens qui s'effectuaient à l'occasion des noces dans les villages serbes sont caractérisés, nous semble-t-il, par deux types de rapports. Il s'agit de la réciprocité généralisée et équilibrée, comme les appellerait Sahlins. Malgré tout, il existe plusieurs différences importantes par rapport à sa typologie formelle de réciprocité. Dans le cadre du modèle traditionnel de noces villageoises serbes, des rapports de réciprocité généralisée s'établissent entre les familles qui organisent les festivités et les convives dans deux cas. Dans le premier, il s'agit des cadeaux que les acteurs principaux de la noce (en premier lieu le "kum" - la traduction de ce mot est aussi bien témoin que parrain, le "stari svat" – chef du cortège nuptial – et les autres convives importants) destinent aux jeunes mariés et à leurs parents. L'importance de ces dons dépasse de loin celle de ceux qui sont faits en retour. La règle de Sahlins que les rapports de réciprocité généralisée s'établissent entre gens très proches est dans ce cas satisfaite. Néanmoins, un volume asymétrique d'échange caractérise également les rapports entre le groupe de parenté qui organise les festivités et les convives au festin. Nous avons déjà décrit la nature de l'échange de biens qui se fait entre eux. Nous savons qu'un nombre des convives est constitué par les parents éloignés ou les voisins, ainsi que par les invités des villages environnants. Tous ceux-ci n'appartiennent certainement pas au cercle de personnes très proches des organisateurs de la fête. Malgré tout, on agit envers eux conformément au principe de la réciprocité généralisée, ce qui ne correspond pas au modèle de Sahlins.

La relation sociale de "kumstvo" à un mariage qui existait entre deux groupes de parenté avait dans la société villageoise serbe le statut de parenté spirituelle (Rakić 1972). Comme telle, elle représentait la forme la plus valorisée de relation sociale. Dans de nombreuses situations, la parenté spirituelle avait la priorité sur la parenté de sang. L'interdiction de conclure un mariage entre "kums" était plus stricte qu'entre parents de sang. La même règle était valable également pour les rapports d'entraide, et surtout pour les obligations que le "kum" avait envers ses protégés. Transgresser cette règle signifiait commettre un péché mortel devant Dieu et Saint Jean, le patron des témoins. L'institution du parrainage reliait souvent deux familles par les liens du respect et de l'amitié pendant plusieurs générations. Celui qui acceptait d'être "kum" au baptême d'un enfant acceptait aussi l'obligation, plus tard, d'être son témoin de mariage. Ensuite son fils, ou quelqu'un d'autre de sa maison devenait le "kum" de son petit-fils. Ainsi se créait une chaîne de liens qui dépassait le niveau individuel et devenait un rapport durable de groupes de parenté. Toutefois, dans le lien du parrainage, les deux parties n'ont pas le même statut. Demander à quelqu'un d'être parrain – témoin, signifie demander un patronat, aussi bien dans le sens social que dans le sens magique. La personne qui a demandé à quelqu'un d'être parrain de son enfant doit faire constamment preuve de respect à son égard. Le "kum", en retour, doit aide et

protection. Pour cette raison, il était souhaitable que ce soit une personne de prestige et d'influence, et aussi qu'il ait "les mains heureuses", à savoir qu'il soit efficace du point de vue magique. Le choix d'une personne à cette qualité signifiait une confirmation de prestige. Le prestige acquis devait être publiquement confirmé. Cela se faisait à des occasions telles que les noces et les baptêmes, en premier lieu sous la forme de dons. Faire des cadeaux aux jeunes mariés faisait partie intégrante du rôle du "kum". Le cadeau fait en retour à celui-ci ne devait pas être l'équivalent du cadeau reçu. L'échange de dons sur la base de la réciprocité généralisée était exprimé et confirmé symboliquement par le caractère de la liaison entre parrain et filleul.

Les raisons du volume asymétrique d'échange entre le groupe de parenté qui organise les noces et les convives sont jusqu'à un certain point différentes. En effet, entre ces deux groupes de gens, les obligations ne sont pas aussi clairement définies qu'entre parrain - témoin et filleul. Toutefois, il ne fait aucun doute que les dons asymétriques à une noce reviennent en partie à rendre la pareille pour des festivités semblables auxquels les organisateurs ont été conviés. Dans ce sens, organiser une noce représente l'expression du désir d'une famille de rester dans le système de l'échange mutuel. Un tel système réduisait la possibilité que des communautés individuelles se consolident économiquement, imposant de grandes obligations à toutes les autres communautés. Dans le système des donations mutuelles, les festins de noce ne représentent qu'une des formes de l'échange (Filipović 1991). Néanmoins, en acceptant une obligation envers d'autres, on s'assurait de l'aide pour soi-même.

Pour les familles plus aisées, les noces étaient l'occasion de transformer, grâce à l' "alchimie sociale", pour s'exprimer comme Bourdieu, la richesse matérielle en richesse symbolique (Bourdieu 1977, 192). Dans ce cas, le caractère amical de la réciprocité généralisée n'est qu'un masque pour des buts beaucoup moins amicaux, même pour la "violence symbolique" (Bourdieu 1977, 192).¹⁴

La différence entre la générosité des riches et celle du "kum" est à première vue affaire de nuances. Néanmoins, dans le cas du second, l'obligation de donner fait partie d'un rôle culturellement défini. En acceptant d'être parrain, on accepte en même temps toutes les obligations que comporte ce rôle. A la différence de cela, organiser un festin de noce exceptionnellement riche

¹⁴ "In a society in which overt violence, the violence of the usurer or the merciless master, meets with collective reprobation... *symbolic violence*, the gentle, invisible form of violence, which is never recognized as such, and is not so much undergone as chosen, the violence of credit, confidence, obligation, personal loyalty, hospitality, gifts, gratitude, piety - in short, all the virtues honoured by the code of honour - cannot fail to be seen as the most economical mode of domination, i.e. the mode which best corresponds to the economy of the system." (Bourdieu 1977, 192)

n'est pas exclusivement l'affaire d'une obligation, mais beaucoup plus d'une intention consciente. Le fait qu'une telle *stratégie de création du prestige* renferme une composante importante de redistribution, permettant à ceux dans le manque de se régaler, revêt une signification particulière.

D'autre part, la logique de l'échange de dons entre deux groupes de parenté qui concluent un mariage est également jusqu'à un certain point en contradiction avec les prévisions de Sahlins.¹⁵ Dans la mesure où ces prévisions se rapportent à la composante essentielle de la transaction de mariage, au passage même de la jeune fille d'un milieu de parenté à l'autre et aux compensations qu'implique ce passage, elles sont exactes. L'échange fondé sur la réciprocité généralisée se fait dans ce cas entre gens très proches. Toutefois, entre les futurs "amis" (on appelle ainsi les beaux-parents) s'établit une chaîne bien plus complexe d'échange de dons, dans laquelle les donations ritualisées jouent un rôle très important. A cette occasion, les paysans serbes suivaient le principe de la réciprocité équilibrée. Sahlins estime que de tels rapports sont valables dans les communications entre gens qui ne sont pas particulièrement proches, tout en n'étant pas ennemis (Sahlins 1976, 248). Dans notre cas, il s'agit au contraire de gens qui s'appellent mutuellement "amis" et s'efforcent d'établir les meilleures relations mutuelles possibles.

Il s'agit d'échanges ritualisés de dons qui sont caractérisés par trois segments structurels essentiels du processus de conclusion d'un mariage (Karanović 1992).

Le premier commence avec la demande en mariage, et il dure jusqu'à la cérémonie même du mariage. Une fois que le père a accepté de donner sa fille et que les fiançailles sont célébrées, le fiancé ou ses proches doivent à quatre reprises au moins rendre visite à la maison de la fiancée. A cette occasion, le père et le frère du fiancé, ensuite le jeune homme lui-même, puis sa mère et sa soeur, et enfin de nouveau le frère, à savoir le futur beau-frère, apportent divers cadeaux à la fiancée, à ses parents et aux autres membres de la maisonnée. A chaque fois, les visiteurs retournent chez eux avec des cadeaux reçus en retour. Il en est de même pendant les autres phases de la conclusion du mariage.

Le jour même du mariage, quand les gens de la noce viennent chercher la jeune fille, son père leur offre à tous des foulards ou des serviettes de toilette. Le beau-frère doit ensuite "acheter" la jeune mariée à son frère avec une pièce d'argent. Ce n'est qu'alors que le cortège peut partir pour l'église. L'office du mariage fini, le cortège se rend chez le jeune marié. Là, après le repas, la jeune mariée arrose d'eau les convives, pour qu'ils se lavent les mains. En retour, ceux-ci jettent dans cette eau de l'argent ou des objets en or ou en argent. Ces dons sont destinés à la mariée. Le soir, à l'aide du beau-frère, elle sort, du cof-

¹⁵ Pour une analyse pertinente de la logique des dons et contre-dons dans les noces et mariages en Voïvodine et Serbie voir Karanović 1992, 116-149.

fre qui contient son trousseau, les cadeaux qu'elle a préparés. Ils les apportent sur la table du festin, et elle les distribue à ceux auxquels elle les a destinés. Elle ne reçoit pas en retour de dons des parents du jeunes marié et des autres convives à cette occasion. Seul le "kum" lui offre en retour deux pièces d'or ou une bague en or.

Une fois les fêtes finies, des cadeaux sont intensément échangés à deux autres reprises qui suivent immédiatement. Il s'agit des "expéditions", à savoir la visite que rendent les parents de la mariée à leur fille dans son nouveau foyer, et le "prvičje", la visite que font en retour les jeunes mariés et les parents du jeune homme.

Les biens échangés sous forme de cadeaux dans les situations mentionnées peuvent être classés en trois groupes.

Le plus souvent, il s'agit de vêtements et d'objets décoratifs (robes, chemises ou tissus, foulards en soie et brodés, tabliers, bas, "opanci" - sandales de cuir, bottes, linge brodé, épingles et rubans pour les cheveux, blagues à tabac décorées).

On fait également don d'argent. Cependant, les dons en argent destinés à la partie qui donne la femme, bien que ritualisés, représentent en premier lieu, à mon avis, une forme symbolique de compensation pour l'avoir cédée. Je vois une preuve de cette affirmation dans le fait que les dons en argent se font principalement en sens unique, et cela au profit des parents de la mariée et d'elle-même. Les dons en argent, donc, sortent des cadres de l'échange qui se fonde sur le principe de la réciprocité équilibrée, et exigent une analyse séparée.

Outre les vêtements et l'argent, on échange aussi divers petits cadeaux. Il s'agit le plus souvent de serviettes de toilette, de savonnettes, de miroirs, ainsi que parfois de fleurs peintes séchées.

Il n'est pas difficile de remarquer que dans la période qui précède le mariage, c'est le côté du jeune marié qui a l'initiative. Le jour même de la noce, la jeune mariée prend l'initiative en faisant des dons à tous les convives présents dans la maison du jeune marié. Après quoi, chaque côté a une autre occasion de faire preuve de bonne volonté et de respect. Il s'entend que la fin du cycle nuptial n'interrompt pas définitivement la chaîne des donations entre "amis", le nom que se donnent mutuellement les parents des jeunes mariés. Les visites et les dons continueront lors des fêtes importantes, pour la naissance des enfants et d'autres occasions.

Quel est le sens des donations ritualisées décrites, qui suivent le principe de la réciprocité équilibrée? Contrairement à Sahlins, j'estime que les rapports de réciprocité équilibrée sont les plus adéquats pour l'établissement de relations amicales. L'échange symétrique de biens dans les phases initiales de communication entre deux groupes élimine le potentiel offensif que renferme la réciprocité généralisée. En effet, la partie qui commence le rapport en donnant davantage impose à l'autre une position plus défavorable. Recevoir davantage

signifie être le créancier de quelqu'un. Au moyen de nombreux échanges symétriques, les futurs "amis" confirment les uns aux autres d'une manière symbolique, qu'ils se considèrent égaux. Dans ce sens, l'échange sur la base de la réciprocité équilibrée, même s'il s'agit d'objets d'une valeur principalement symbolique, constitue la condition de l'établissement et de l'entretien de relations amicales. Les relations fondées sur la réciprocité équilibrée n'excluent pas l'échange sur la base de la réciprocité généralisée. Au contraire, elles assurent le contexte dans lequel donner ou recevoir d'une façon disproportionnée dans les échanges futurs est défini comme une expression d'amitié, et non une invitation à la compétition.

Pour cette raison justement, l'inégalité inhérente de la transaction dans laquelle une partie cède une femme à une autre, peut être compensée par des dons asymétriques en argent, sans susciter pour cela un conflit. Quand s'établit un pont d'amitié grâce à l'échange ritualisé de dons sur la base de la réciprocité équilibrée, il est possible de procéder à l'échange principal. Les deux parties suivent alors le principe de la réciprocité généralisée. L'une donne un bien inestimable – sa soeur ou sa fille. L'autre donne des pièces d'or. Le côté inestimable essentiel entre la "valeur" de la soeur ou de la fille donnée et la compensation matérielle offre la possibilité que chaque partie interprète favorablement sa contribution à la transaction. D'une certaine manière, pour les deux parties, l'autre reste débitrice une fois l'échange conclu. Pour cette raison, à chaque occasion favorable, on continue à échanger des dons symboliques selon le principe de la réciprocité équilibrée.

Revenons-en maintenant aux dons en argent.¹⁶ L'argent se donne le plus souvent à la jeune mariée. Sa mère aussi en reçoit. Le père de la future mariée reçoit également une pièce d'or, cadeau du père du marié, une semaine avant

¹⁶ Encore une fois, Bourdieu peut être utile: "The trap is all the more infallible when, as in marriage, the circulation of immediately perceptible material goods, such as the bridewealth, the apparent issue at stake in matrimonial negotiations, conceals the total circulation, actual or potential, of goods that are indissociably material and symbolic, of which they are only the aspect most visible to the eye of the capitalist *homo economicus*. The amount of the payment, always of small value in relative and absolute terms, would not justify the hard bargaining to which it gives rise, did it not take on a symbolic value of the highest importance as the unequivocal demonstration of the worth of a family's products on the matrimonial exchange market, and of the capacity of the heads of the family to obtain the best price for their products through their negotiating skills. The best proof of the irreducibility of the stakes of matrimonial strategy to the amount of the bridewealth is provided by history, which here too has dissociated the symbolic and material aspects of transactions: once reduced to its purely monetary value, the bridewealth lost its significance as a symbolic rating, and the bargains of honour, thus reduced to the level of mere haggling, were from then on considered shameful". (Bourdieu 1977, 235)

la noce, à l'occasion de la publication des bans dans le village. La pièce d'or est enfoncée dans une pomme, et la pomme est posée sur une bouteille d'eau-de-vie de laquelle doivent trinquer toutes les personnes présentes. Le père de la mariée est le premier à recevoir la bouteille, et il en retire la pomme avec la pièce d'or. Il les garde pour lui, et fait passer la bouteille au suivant des assistants. Vuk Karadžić, de la description duquel nous nous servons, estime que le dicton "il a vendu sa fille pour un sequin" tire là son origine (Karadžić 1969, 89).¹⁷ Le frère de la mariée reçoit aussi de l'argent, non pas comme cadeau, mais comme prix de l' "achat" du coffre contenant le trousseau de la jeune mariée. En effet, la coutume était que le futur beau-frère, quelques jours avant la noce, vienne faire l'estimation des robes et autres objets que la jeune fille a préparés pour son mariage, et emporte le coffre chez le jeune marié. Avant que soit refermé le coffre, toutes les personnes présentes à l'estimation jettent quelques pièces de monnaie pour la mariée. Quand le beau-frère, après avoir reçu l'hospitalité de rigueur, doit rentrer chez lui, le frère de la jeune fille s'assied sur le coffre et ne lui permet pas de l'emporter avec lui. Il ne bouge pas du coffre avant d'avoir reçu quelque argent du beau-frère.

Aux nombreux cadeaux en argent reçus du côté du jeune marié, le père de la jeune fille ne répond qu'une seule fois en même mesure. A l'occasion de sa visite après les fiançailles, il a donné à la mère du jeune marié une pièce d'or. Cependant, il a donné à l'autre partie sa fille, ce qui représente un don bien plus grand que tout autre.

Vuk Karadžić, dans la description de la noce dont nous nous sommes servis, ne prête pas une attention particulière à la question de la dot ou du prix de la fiancée. Nous avons vu que la jeune mariée et ses parents (surtout la mère) préparent le trousseau, qui se compose principalement de vêtements. En plus, dans le coffre qui sera emporté par le beau-frère, sont placés des cadeaux pour les parents du jeune marié. Les biens qui accompagnent la mariée dans sa nouvelle demeure, sa "prćija", étaient une des rares formes de propriété personnelle dans la famille communautaire serbe (Pavković 1982). Une partie de ces biens est transmise plus tard par la mariée à sa fille. Donc, même si le représentant du

¹⁷ Vuk Stefanović Karadžić (1787-1864), réformateur de la langue littéraire serbe et de l'orthographe, initiateur de la folkloristique et de l'ethnologie serbes, historiographe du I^{er} et du II^{ème} Soulèvements serbes, et de la Serbie du temps de Miloš Obrenović, il s'est consacré, d'une manière exceptionnellement active au recueil de toutes les formes de création populaire serbe. La description de noce dont je me suis servi vient du texte "Ženidba" (noces) publié à titre posthume dans le livre *Vie et coutumes du peuple serbe*, Vienne, 1867, réimprimé dans la compilation d'oeuvres *Etnografski spisi * O Crnoj Gori* (Karadžić 1969, 86-125). Le dicton mentionné se trouve à la page 89 de l'ouvrage cité. Des descriptions du modèle traditionnel de noce villageoise serbe peuvent se trouver, parmi autres, dans les livres de Joel M. Halpern & Barbara K. Halpern (1972) et de Nikola Pantelić (Pantelić 1991).

côté du marié emporte d'une manière rituelle le coffre contenant le trousseau de la mariée, son contenu, principalement, n'est pas destiné à ce côté. Dans l'ethnologie serbe est accepté le point de vue que la dot (à savoir la "prčija", l'"osobac" ou le "ruho", comme on appelle encore ce phénomène) représente une forme de compensation matérielle pour la jeune fille du droit perdu d'hériter de la propriété.¹⁸ En effet, dans la société patriarcale serbe, la succession des biens se fait exclusivement par la lignée masculine (Pavković 1982).

La différence dans le volume des dons au profit du groupe familial d'où vient la mariée est interprétée, comme nous l'avons dit, comme une compensation de la valeur de la main-d'oeuvre féminine et le pouvoir de procréation que ce groupe perd avec la transaction de mariage. D'autre part, le volume proportionnellement modeste de compensation que donne la partie qui obtient la femme est expliqué par le fait que la transaction se fait entre groupes domestiques comptant de nombreux membres. Chaque communauté, durant son cycle de vie, donne et reçoit plusieurs femmes. De plus, tous les biens de la communauté sont communs et se transfèrent exclusivement par la lignée masculine. Grâce à la dot, en tant que paiement de la contribution idéale de la jeune fille dans la propriété commune, les immeubles et la terre restent préservés à l'occasion de son départ. Néanmoins, traiter la dot comme la propriété personnelle de la femme entraîne que la nouvelle communauté dans laquelle elle se rend n'a aucun profit matériel direct de cette propriété. L'échange des femmes, pour les groupes domestiques serbes aux nombreux membres, représente pour cette raison une perte, ou un gain relativement plus faible, que pour les familles qui ont moins de membres et un système de propriété autrement organisé. Justement pour cela, il n'est pas surprenant que le volume de dons de compensation soit proportionnellement petit. Il y a eu en Serbie des communautés de propriétés structurelles différentes, et donc, à caractère différent de donations de compensation (par exemple chez les Albanais du Kosovo où existait l'institution du prix de la fiancée), mais nous ne nous lancerons pas ici dans leur analyse. L'évolution du type communautaire de famille au cours des deux siècles derniers entraînera d'importants changements dans le volume et le caractère des dons, ainsi que des paiements de compensation dans le processus de conclusion du mariage.

De tout ce qui a été dit jusqu'à présent s'impose la conclusion que toutes les formes principales de donations et de consommation, dans le cadre du modèle traditionnel de la noce villageoise serbe, sont comprises par le principe de réciprocité. Une quantité négligeable de biens sortait du réseau de gens liés mutuellement par l'action de donner et de recevoir. Les festivités du mariage, avec les échanges qui en font partie intégrante, ne constituaient qu'un des

¹⁸ Pour une perspective historique sur les échanges matrimoniales en Serbie voir Stanimirović 1998.

maillons dans la chaîne des nombreuses institutions traditionnelles sur lesquelles se fondait la structure de la société serbe. Cette société, à cause de son histoire spécifique, tendait à réaliser l'autonomie la plus complète possible des communautés villageoises locales, et en même temps développait au maximum les mécanismes d'entraide à l'intérieur de ces communautés.¹⁹ Eric Wolf estime que la maximisation de l'entraide est une des deux stratégies fondamentales grâce auxquelles la paysannerie essaye de venir à bout des problèmes imposés par l'écosystème environnant, les conflits à l'intérieur des communautés et le système social plus large dont elle fait partie (sous-système). Voilà comment il décrit cette stratégie:

"A peasantry as a whole may attempt to solve this problem by moving in two contradictory directions. For one it can reduce the strength of the selective pressure falling upon any one household by developing mechanisms for sharing resources in times of need (...) That is, a peasantry may attempt to stem the differentiating effect of the selective pressures that fall on it by levelling their impact. In essence, such a system calls upon the households that are more successful in meeting the impact of the pressure impinging on them to come to the aid of the less successful. It is obvious that in such a situation the gain of some is obtained at the loss of others". (Wolf 1966, 78)

Dans un tel système de rapports, la richesse matérielle ne pouvait servir le but de conquête du statut que dans la mesure où elle était distribuée à la famille et aux connaissances dans le cadre de la communauté. La transposition de la richesse matérielle en statut social et en pouvoir s'effectuait par le biais de la réciprocité généralisée (Bourdieu 1977). Cependant, dans ce même processus, et par le même biais, s'effectuait la redistribution des biens. On arrive ainsi à une situation paradoxale dans laquelle l'essai de réaliser le profit maximal pour les uns ne doit pas signifier la perte maximale pour les autres participants à la même transaction. Au contraire, c'est comme si, à première vue, les deux groupes obtenaient ce qu'ils désiraient. Les uns cèdent une partie de leurs biens matériels qu'ils ont en suffisance, pour conquérir les biens "sociaux" auxquels ils aspirent. Les autres cèdent une partie de l'espace social qui leur revient en puissance en échange de biens qui leur manquent. Déterminer le

¹⁹ Les Serbes ont été pendant presque cinq siècles sous la domination Ottomane. Dans de telles conditions, la stratégie décrite offrait les plus grandes chances de survivre. Une stratégie alternative était l'islamisation, à l'aide de laquelle était supprimé le stigmate négatif de la foi étrangère. La stratégie de la maximisation du succès des gens réusis (E. Wolf) ne constituait pas un bon choix, car elle pouvait conduire à une augmentation des conflits entre les sujets serbes eux-mêmes, sans garantir pour autant une amélioration réelle de position pour ceux qui étaient capables, en raison de la menace permanente contre la propriété. Eric Wolf écrit sur les effets des différentes stratégies de défense des paysans (Wolf 1966, 77-81).

caractère réel d'un tel échange est un problème sur lequel se confrontent les approches anthropologiques. Les deux parties obtiennent-elles réellement chacune sa part du gâteau, ou bien tout se déroule-t-il "comme si" l'échange avait un tel caractère, tandis qu'en réalité une partie exploite l'autre? Sans prétendre offrir une réponse à ce dilemme, j'estime que dans les milieux dans lesquels il n'existe pas de monopole d'un groupe de gens sur les moyens de production (terre, outils de travail, eau, etc.), dans lesquels l'échange de biens n'est pas monétarisé, et où la présence d'institutions centralisées de gestion disposant de moyens de contrainte ne se fait pas ressentir, la portée de l'exploitation ne peut pas aller bien loin.

Dans le cas de la société paysanne serbe, un tel état est le résultat du haut degré d'auto-suffisance de production des groupes domestiques et de l'inclusion minimale du village dans le système monétaire et de marché dans la période de la domination ottomane, ainsi que de l'intégration relativement lente dans le système économique de l'Etat serbe après la libération de l'empire ottoman. Le développement économique accéléré de la Serbie et sa transformation en Etat national moderne dans la seconde moitié du XIXe siècle ébranlent les fondements de sa société paysanne qui commence à se désintégrer (Naumović 1995 ; Mišković 2010, 106-142).

Le modèle de la noce villageoise d'aujourd'hui s'est appauvri du complexe d'opérations magiques et religieuses liées à l'assurance de la fertilité et à la protection des forces mauvaises et des maléfices, ainsi que de certains éléments appartenant au domaine du folklore - retirer une pomme ou un potiron d'un mât pour acquérir le droit d'entrer dans la cour de la maison de la mariée, ou chanter des plaintes exprimant les sentiments de la mère à l'approche de sa séparation d'avec sa fille (Zlatanović 2003, 101-159). Nombre d'échanges ritualisés de dons de valeur symbolique se perdent, ou se transforment en symboles liés au modèle traditionnel du mariage. Ainsi, la chemise destinée au témoin, même si elle est aujourd'hui de confection, va toujours de paire avec des objets de valeur matérielle bien plus grande ou de l'argent. Il en est de même pour les serviettes de toilette. Le drapeau, que le porte-drapeau apportait jadis de l'église, n'a pas non plus perdu sa place. Les seules différences sont que jusqu'à une période relativement récente, le drapeau n'était pas apporté de l'église, il était yougoslave et non serbe, et arborait une étoile rouge en son milieu. A partir de 1945, le nombre de mariages à l'église, en tant que partie intégrante de la noce villageoise, a commencé à baisser, mais cette tendance s'est arrêtée au milieu des années quatre-vingt. Dans des années 1990, leur nombre augmente sensiblement. L'Etat s'est efforcé d'éradiquer le mariage religieux en tant que pratique, imposant comme alternative le mariage à la mairie. Il s'avère toutefois qu'il n'y a pas réussi en totalité. Bien que seule la procédure civile soit valable devant la loi, il y a de plus en plus de jeunes couples mariés à l'église. Ils ne se présentent à la mairie qu'avant la

naissance d'un enfant. Certaines nouvelles formes de comportement se sont manifestées, comme la formation d'une colonne d'automobiles pour transporter le cortège nuptial à la mairie et en revenir, les klaxons, avec les drapeaux flottants, et d'autres expressions du *nouveau folklore* et des *nouvelles coutumes*.²⁰

Cependant, les mariages ont connu les plus grands changements dans le domaine du nombre de convives, de la quantité de moyens dépensés, ainsi que de la manière de dépenser une partie de ces moyens. Le nombre de convives dans certains cas dépasse les cinq cents, les moyens engagés sont souvent de l'ordre de dix salaires moyens annuels en Serbie, et des exemples encore bien plus fantastiques sont enregistrés.

Malgré tout, le volume même des moyens engagés ne constitue pas l'élément le plus essentiel du nouveau modèle de noces. La manière dont ils sont dépensés, à savoir distribués, est plus essentielle. Il me semble qu'à ce niveau, il est possible de remarquer trois nouveautés clefs. Avant tout, tous les convives ont l'obligation d'apporter un cadeau. De plus, la réduction du volume

²⁰ L'étude du "nouveau folklore", à savoir des "nouvelles coutumes" en tant que formes symboliques clairement structurées, répétitives de comportement qui, sous la forme actuelle, n'appartiennent pas, on peut l'affirmer, au fonds de la "culture populaire traditionnelle" (pour s'exprimer autrement, sur la base de ce qu'on connaît du modèle construit de la société rurale d'il y a deux ou plusieurs siècles) prend une place de plus en plus importante dans les programmes de recherches organisées par les institutions ethnologiques de Serbie, Croatie et Slovénie. Les numéros thématiques des *Etnološke sveske* (*Cahiers ethnologiques*, par exemple, le no. V, consacré à l'ethnologie urbaine et aux nouvelles coutumes, ou le no. VII, consacré en partie à la culture de la classe ouvrière), ou les nombreuses éditions de l'Institut ethnographique de l'Académie serbe de sciences (EI SANU); la série de numéros thématiques de la revue *Narodna umjetnost* de Zagreb ou les livres comme *L'ethnologie de notre vie quotidienne* de Dunja Rihtman-Auguštin (Rihtman-Auguštin 1988); et de nombreuses publications de qualité à Ljubljana; représentent des indices de la propagation de nouvelles approches à l'ethnologie sur les espaces où existait la Yougoslavie jusque récemment. Ce qui est commun à la manière de laquelle, dans tous les milieux mentionnés, est abordé le problème du nouveau folklore et des nouvelles coutumes est le fait que le rapport entre la tradition populaire et la vie contemporaine est de plus en plus souvent défini comme processus qui a pour résultat le *nouveau folklore*, à savoir, les *nouvelles coutumes*. On insiste de moins en moins sur les conceptions de modernisation qui reposent sur la supposition d'existence de deux modèles fermement structurés opposés mutuellement, et de plus en plus sur les problèmes de l'articulation des différents modes de production et de l'ensemble de la manière de vivre. Pour s'exprimer autrement, l'attention est consacrée aux modes d'infiltration des nouveaux phénomènes dans les vieux contextes ou d'usage des vieux phénomènes dans de nouveaux contextes, et à la naissance de *formes hybrides* différentes, qui, avec le temps, deviennent "nouvelle tradition".

d'échange ritualisé de dons de valeur symbolique entre les deux familles est maximale. La troisième nouveauté est constituée par les formes de dépense qui sortent complètement du cadre du principe de réciprocité, tout en continuant à avoir une fonction de communication sociale. Elles incluent la location de l'orchestre et la "commande de chansons" qui se paye séparément, la location de tentes et des autres équipements nécessaires pour recevoir autant de convives, l'achat de nourriture et de boissons, qui sont de moins en moins préparées à la maison.

L'obligation d'apporter des cadeaux s'est élargie des acteurs principaux du cortège nuptial traditionnel à tous les invités à la noce. Cette obligation peut dans certains cas revêtir la forme de paiement d'un billet d'entrée au festin de noce (Romelić et Stojanović 1989). Les cadeaux sont destinés aux jeunes mariés, ce qui représente également une sorte de nouveauté (Kovačević 1987). Car, faire directement des cadeaux aux mariés, indique symboliquement des changements dans l'organisation de la famille (Kovačević 1987). Le garçon et la fille se séparent de cette manière du contexte de leurs groupes de parenté. Ils sont reconnus en tant que noyau d'une nouvelle famille, à laquelle sont en fait destinés les cadeaux (Kovačević 1987). La situation se complique jusqu'à un certain point du fait que dans un grand nombre de cas, la nouvelle famille commence sa vie chez les parents du jeune marié. Les avis des ethnologues serbes sur la nature des ménages formés de cette manière sont divisés. Un groupe considère qu'il s'agit d'une forme évolutive de la "zadruga" comme groupe domestique de type paternaliste. Un autre voit dans la nouvelle communauté une forme de cohabitation de deux noyaux familiaux avec des systèmes d'entr'aide très développés. Selon eux, une telle forme de cohabitation est une réponse aux limitations du milieu qui entravent la fondation d'une famille néolocale. En fait, ces deux avis ne doivent pas être considérés comme s'excluant mutuellement. Ils attirent l'attention sur les contradictions d'aspirations à l'intérieur des familles mêmes. La vieille génération est plus encline aux solutions proches du modèle communautaire, car dans son cadre, elle conserve la position d'autorité. Elle peut également compter sur de l'aide et des soins dans sa vieillesse. D'autre part, ces jeunes gens peuvent aussi compter sur de l'aide et des soins en vieillissant.

Les jeunes qui ont fréquenté l'école, qui ont vécu un certain temps à la ville et qui ont adopté certaines valeurs individualistes, aspirent assurément à une liberté et une indépendance plus grandes. Seulement, le problème n'est pas si simple. La génération aînée a en plus d'avantages, des obligations sérieuses. Elle a le devoir d'offrir aux jeunes une aide illimitée du point de vue matériel et sur tout autre plan, tant qu'elle est en mesure de le faire. A cause de cette obligation, les parents ne peuvent dépenser pour eux-mêmes qu'une partie des moyens dont ils disposent. D'autre part, le jeune couple ne peut

réaliser sa pleine autonomie qu'au prix d'un renoncement à l'aide des parents et de l'acceptation du poids de la vie indépendante (Kovačević 1987).

Les modifications au niveau de la plupart des caractéristiques essentielles des villages de Serbie ont imposé aux diverses générations le choix entre deux approches du problème de l'organisation de la famille. En choisissant de vivre sous le même toit, les membres des différentes générations sacrifient une partie des possibilités dont ils disposent. En échange de ce qu'ils ont sacrifié, tous obtiennent entr'aide et sécurité. La création d'un nouveau ménage, à part, libère les deux parties d'une grande part des obligations mutuelles. De cette manière, bien davantage de temps et de moyens restent à la disposition de chacun en particulier. En retour, l'accessibilité des moyens et du temps d'autrui s'amoindrit.

En essence, il s'agit de nouveau d'un choix entre les deux stratégies contraires de survie dont parle Eric Wolf. L'une d'elles aspire au *minimum de pertes*. L'autre tend à la *maximisation des bénéfices* (Wolf 1966).

La plupart des familles rurales aujourd'hui ne se contente plus exclusivement de minimiser les pertes. Pour cette raison, les familles proches du type idéal de la zadruga sont assez rares. Cependant, le nombre de ceux qui aspirent exclusivement à maximiser les bénéfices privés est encore faible. Une estimation détaillée des raisons pour et contre qui se fonde sur le système culturellement défini adopté de valeurs et l'évaluation des caractères des facteurs du milieu, mène les deux générations à une sorte de compromis. J'utilise l'expression compromis pour montrer l'essai d'harmoniser les tendances contradictoires qui existent à l'intérieur et entre les générations. La communauté familiale qui se forme de cette manière est très flexible. Elle est capable de répondre avec succès aux pressions extérieures et intérieures, en s'appuyant au besoin, sur une logique ou l'autre. Sur ce plan, il me semble que les désaccords mentionnés précédemment autour de la question de savoir si les familles villageoises serbes d'aujourd'hui sont proches du modèle de la zadruga ou de la famille moderne, ont un caractère académique. Il s'agit de ce que les nouveaux rapports, dans les familles villageoises serbes, sont en grande mesure les conséquences de la manipulation des caractéristiques du modèle traditionnel (donc des procédés que nous avons appelés usage de la tradition), qui est aussi bien le recours, dans le but de réaliser leurs intérêts dans le nouveau contexte structurel, des vieilles et des jeunes générations.

Toutefois, le nouveau type de rapports entre générations au sein des familles ne constitue pas une nouveauté sur laquelle les changements dans la manière de faire les cadeaux attirent l'attention. En effet, l'obligation pour tous les convives d'apporter des dons montre aussi des nouveautés dans leurs rapports avec les organisateurs des festivités. En faisant des cadeaux aux jeunes mariés, les convives, en fait, "payent" ce qu'ils ont mangé et bu, et même, le droit d'assister au spectacle. Un exemple drastique de cette règle est constitué

par les "billets d'entrée" à une noce, qui sont habituels chez les "gastarbeiters" d'origine Valaque des environs de Đerdap, en particulier Ključ et partiellement la région de Negotin (Romelić et Stojanović 1989, 199). On arrive ainsi à la situation paradoxale qu'en dépit du grand volume de biens échangés et de ce que la forme de l'échange rappelle la *réciprocité généralisée*, le caractère essentiel de ces transactions tend en partie à la *réciprocité équilibrée*. Le caractère de redistribution que le festin de noces avait par rapport aux convives sans liens de parenté avec les organisateurs se perd. Les vrais rapports de réciprocité généralisée réussissent à se maintenir en premier lieu entre les parents proches et, partiellement, les parents éloignés. Cependant, la sorte de cadeaux et leur volume se modifient. On offre aux jeunes mariés des appareils ménagers, électroniques, des meubles, ainsi que de l'argent (Kovačević 1987). La valeur de ces cadeaux peut être énorme.

Des moyens de plus en plus importants sont brassés aux mariages, mais il semble que se manifeste moins que jamais la disposition à ce que ces moyens arrivent entre les mains de ceux qui ne sont pas parents. Si cette estimation est exacte, cela signifie que le système d'entr'aide de jadis au niveau du village perd en importance. En organisant un festin dans le cadre des festivités nuptiales, l'hôte manipule en sa faveur avec la connotation positive qu'il possède tout en évitant de remplir justement la condition sur laquelle se fonde une telle connotation. En d'autres termes, le type de la noce villageoise d'aujourd'hui qui se fonde sur l'existence parallèle de deux systèmes de valeurs (conditionnellement parlant le "traditionnel" et le "moderne") et constitue un essai d'utiliser simultanément leurs avantages respectifs. Sur la base de cela, j'estime que dans ce cas aussi, il est justifié de parler d'usage de la tradition.

L'augmentation du volume des dons et de la valeur matérielle des cadeaux échangés entre parents suit la baisse du volume d'échange ritualisé de dons de valeur symbolique. Sur les nombreux dons qui accompagnaient chaque phase du rituel nuptial, il ne reste que les chemises au témoin, au beau-père et au jeune marié, l'échange de bouteilles d'eau-de-vie, quelque pièce d'or destinée aux enfants des jeunes mariés et des serviettes de toilette aux convives. Ces objets n'ont plus la fonction d'établir des canaux d'amitié et d'amoindrir le potentiel offensif de la réciprocité généralisée. Il me semble qu'aujourd'hui, ils servent en premier lieu de symboles de l'appartenance à la communauté et à la tradition villageoises (Zlatanović 2003). Autant le nouveau modèle de rite du mariage conserve moins d'éléments traditionnels, autant leur charge symbolique est plus grande.

La meilleure confirmation d'une telle affirmation nous est offerte par les mariages organisés par les gens employés provisoirement à l'étranger, les soi-disant "gastarbeiters". Leur identité, en raison de leur long séjour à l'étranger est doublement menacée. Elle est menacée avant tout par le fait qu'ils vivent dans un pays où l'on ne parle pas leur langue et où l'on ne pratique pas leurs

coutumes. En outre, leur identité est menacée par ce que le départ à l'étranger signifie le plus souvent pour eux le passage du village à la ville, à savoir de l'agriculture à une autre profession (le plus souvent dans le bâtiment, l'industrie ou la restauration). Dans la mesure où un tel homme ne décide pas d'abandonner définitivement sa région natale, il a devant lui la perspective douloureuse de *mener une double vie* pendant plusieurs décennies. La seule justification d'une telle vie est recherchée dans le gain. Pour que l'épargne soit la plus grande possible, la vie à l'étranger se limite à un minimum biologique. On vit pour gagner de l'argent et revenir chez soi. Néanmoins, on reste de plus en plus longtemps, pour économiser le plus possible. De temps à autre, on vient en visite au village natal, et ces visites deviennent des tentatives de vivre "la vraie vie". La grande charge psychique que portent en soi de telles visites périodiques favorise l'apparition de formes spécifiques de comportement. Il s'agit de la "*culture de gastarbeiter*" (Romelić et Stojanović 1989). La caractéristique des éléments d'une telle culture est qu'ils doivent en même temps exprimer des teneurs absolument contraires. D'une part, il est nécessaire de justifier son départ et la vie difficile que l'on mène devant les autres et devant soi-même. La seule justification acceptable est la richesse matérielle. Toutefois, la richesse seule n'est pas suffisante en soi. Les pressions sociales et psychologiques influent sur le fait qu'elle doit être extériorisée publiquement, d'une façon qui est compréhensible et acceptable pour tous. Les éléments importants de la culture de gastarbeiter sont consacrés à cet objectif.

Cependant, si l'on s'oriente exclusivement vers l'étalage de la richesse, le gastarbeiter risque de dépasser cette mesure de distance qu'il fixe lui-même entre lui et ceux qui n'ont pas suivi son exemple. Dépasser la distance indispensable et tolérée mène à l'exclusion totale du milieu qui continue à être considéré comme la patrie. Afin de réduire une telle possibilité, dans tous les rites d'extériorisation du nouveau statut social sont inclus de nombreux symboles de l'appartenance locale et ethnique. Les drapeaux déjà cités, les chemises, les serviettes de toilette ou les bouteilles d'eau-de-vie de prune, sur la base desquels l'événement est identifié en tant que noces serbes, trouvent leur place. En organisant de telles noces, l'homme qui, depuis des années déjà, est absent de la communauté villageoise, confirme d'une manière symbolique qu'il en est toujours membre.

Grâce à leurs éléments rituels et symboliques, les festivités de noce réussissent à exprimer les aspirations et les positions mutuellement contraires des gastarbeitsers. Certains de ces éléments ont une origine plus récente et ont été introduits pour exprimer des contenus qui n'existaient pas dans les périodes antérieures. D'autres, toutefois, comme les chemises ou les serviettes de toilette, subsistent parce qu'ils représentent justement le lien avec le passé réel, ou imaginaire (Zlatanović 2003). Avec le passé imaginaire, la "liaison" est assurée par les traditions inventées (Hobsbawm 1983; Zlatanović 2003). C'est le

cas du petit bouquet de basilique entrelacé dans des rubans des trois couleurs du drapeau serbe vendu aux convives par les petites filles de la famille de la mariée. La distinction de certains éléments de l'ensemble en phase de désintégration, et leur survivance séparée, l'adoption de quelque nouvel élément auquel on donne le statut de coutume authentique, ainsi que le rapport particulier que les participants aux festivités ont envers de tels éléments, indiquent que nous sommes sur la trace d'un autre cas d'usage de la tradition. La baisse de la participation, comme le changement de signification et de rôle de l'échange de dons symboliques dans les cérémonies nuptiales constituent, donc, les résultats de l'usage de la tradition dans un but d'intégration dans la communauté locale et ethnique (Zlatanović 2003).

Il est temps de nous arrêter sur une troisième nouveauté essentielle par rapport aux formes de consommation présentes dans le modèle traditionnel de la noce villageoise serbe. A première vue, cette nouveauté aussi a un caractère paradoxal. En effet, parallèlement à la tendance de limitation des donations à sens unique concentrées sur les parents (ce qui serait conforme à la croissance supposée de la rationalité économique, et donc au système "moderne" de valeurs), croît le volume de moyens dépensés pour la location d'orchestres de "musique populaire de nouvelle composition" et pour la "commande de chansons" (pour quoi il est difficile de trouver des raisons économiques, rationnelles). En outre, les moyens dépensés de cette manière *sortent absolument des cadres du principe de réciprocité*. Il faut mentionner qu'il s'agit là de moyens assez imposants. Le gain des musiciens, réalisé en moindre partie à travers le prix de la location de l'orchestre, mais surtout grâce à la "commande" des chansons, varie, selon leur réputation et leur valeur, du dixième au quart du montant des frais totaux des réjouissances.

L'obligation du père du marié, en sa qualité d'hôte de la noce, est de trouver et d'engager le meilleur orchestre possible. De nos jours, il existe un marché très ramifié de musiciens spécialisés dans les noces villageoises. Nonobstant les variations énormes en matière de formation musicale et de qualité des programmes offerts, on peut dire qu'il s'agit de professionnels. L'augmentation fantastique de la demande de cette sorte de service, liée au développement de l'industrie discographique en Yougoslavie et à l'apparition de ladite "musique populaire de nouvelle composition", permet depuis les années soixante à un nombre de plus en plus grand de gens de s'entretenir grâce à la musique (Čolović 1984; Dragičević-Šešić 1988). Naturellement, la professionnalisation de l'art de jouer commence bien avant dans les villages serbes (dès la première moitié du XIX^e siècle), mais à une échelle incomparablement plus modeste que de nos jours.

Pendant les festivités, ce sont le "kum" et les autres invités de marque des noces qui prennent l'initiative par rapport à l'orchestre. Le "kum", auquel la tradition a destiné le rôle de maître des cérémonies, a le devoir de créer l'at-

mosphère dès le début de la noce, et de s'efforcer de la maintenir jusqu'à la fin. Etant donné qu'aux noces serbes, une bonne atmosphère est impensable sans musique, le "kum" doit choisir des chansons de circonstances et les destiner aux acteurs principaux (la mère et le père du marié, au marié, à la mariée, au beau-frère, au chef du cortège nuptial, etc.). Avant que commence la chanson, la chanteuse (les chanteuses sont bien plus recherchées que les chanteurs) annonce à qui le "kum" a destiné la chanson, ce qu'elle accompagne d'un commentaire éventuel (le plus souvent, une plaisanterie) adressée à cette personne.²¹ Il s'entend que ce faisant, le "kum" paye la chanson qu'il a commandée. Ces dernières années, les autres invités participent à ce jeu de commande des chansons. Il se produit ainsi une sorte de compétition liée au nombre de chansons commandées et à la quantité d'argent dépensé de cette manière, qui peut lier à ce que Bourdieu a nommé violence symbolique:

"If acts of communication - exchanges of gifts, challenges, or words - always bear within them a potential conflict, it is because they always contain the possibility of domination. Symbolic violence is that form of domination which, transcending the opposition usually drawn between sense relations and power relations, communication and domination, is only exerted through the communication in which it is disguised". (Bourdieu 1977, 237)

Les chansons que les orchestres exécutent aux noces villageoises doivent leur place dans l'engouement des auditeurs à leurs textes et leurs mélodies. Il s'agit des "chansons populaires de nouvelle composition" déjà mentionnées, ou de "folklorisme folklorisé" musical, comme les définit l'ethnologue Ivan Čolović dans sa étude excellente (Čolović 1984). La musique et les textes de ces chansons sont écrits sur le modèle idéalisé de la création populaire traditionnelle, mais avec des adaptations qui doivent les rendre plus commerciales. Dans ce sens, la "musique populaire de nouvelle composition" est deux fois plus éloignée de l'état réel de la tradition populaire musicale du XIX^e siècle qui en est le modèle initial. Pour simplifier les choses, il est possible d'affirmer que les changements dans la structure mélodique et la teneur des textes des "chansons populaires de nouvelle composition" illustrent fidèlement, dans la dernière trentaine d'années, les processus de désagrégation, d'urbanisation de la culture villageoise, ainsi que de ruralisation des villes qui les accompagne. En autres termes, l'histoire des "nouveaux musiciens populaires" est l'histoire condensée des "métissés", appellation malheureuse de cette couche de gens. La seconde vie, parallèle, des formes musicales villageoises commence

²¹ Sur le phénomène des chanteuses en Yougoslavie socialiste voir: Hofman 2010.

avec l'essor du romantisme serbe pendant le XIX^e siècle. Comme les autres éléments de la culture traditionnelle du village serbe, la musique est notée et recueillie dans le but de devenir un des fondements de la culture nationale du nouvel Etat serbe. Dans ce contexte, elle passe par une série de filtres et devient une nouvelle entité. Le folklore musical se transforme en folklorisme musical. Le développement rapide de l'Etat serbe est soutenu par la vague d'eupérisation. La création musicale en Serbie s'inclut dans les courants européens. Le folklorisme musical perd son importance nationale et devient partie de la culture des couches inférieures de la nouvelle classe bourgeoise. Le nombre de gens qui réussissent à vivre de la composition ou de l'interprétation de la musique "populaire" augmente aussi, très progressivement, il est vrai. Le folklorisme musical devient ainsi un genre indépendant de création musicale. Les paysans plus riches, qui sont en contact de plus en plus intensif avec la ville et la culture urbaine, adoptent cette musique et la "ramènent" au village. Les musiciens villageois commencent à divertir leurs confrères avec de la musique "populaire" composée à la ville. Ce processus n'est pas le seul dans la série de courants semblables sur la base desquels les communautés villageoises, dans la conscience des paysans mêmes, se sont transformées, de centre du monde, en périphérie profonde. Avec les interruptions provoquées par les guerres, ainsi que les nouveaux moments introduits par la révolution communiste en Yougoslavie, ce processus se poursuit jusqu'à nos jours. Les réformes économiques du milieu des années soixante créent des conditions qui favorisent un nouvel épanouissement de la "musique populaire de nouvelle composition". L'augmentation brusque du nombre de "métissés", à savoir de paysans-ouvriers, crée un énorme marché potentiel pour ce genre de musique (Simić 1973; Hofman 2010). Se complaisant au goût de leur public, les compositeurs de nouvelle musique s'efforcent de moins en moins, avec le temps, de reproduire les caractéristiques idéalisées de la musique populaire traditionnelle. De nouveaux instruments sont introduits (saxophones, guitares électriques, synthétiseurs) et des éléments du mélос étranger sont empruntés (beaucoup parlent pour cette raison d'une *orientalisation* de cette sorte de musique, mais aussi d'une *mexicanisation* ou d'une *grecisation* du mélос pendant d'autres périodes). Sur le plan des textes, à côté de l'image pastorale du village traditionnel (comme lieu de délices généralisé dans lequel sont le plus souvent élaborés les motifs amoureux ou nostalgiques), il y a de plus en plus souvent des descriptions réalistes de la vie rurale (conflit des valeurs exprimée à travers le conflit des générations), ainsi que des thèmes qui ne sont pas liés au village. Avec le temps, la tradition populaire (tout d'abord réelle, puis idéalisée) de contexte obligatoire pour tous les problèmes traités par les chansons, se réduit à quelques éléments isolés. Parallèlement à la réduction du volume de présence de la tradition populaire authentique ou idéalisée dans la "chanson populaire de nouvelle composition", se déroule le processus de son instrumen-

talisation. Avant tout, les compositeurs et les auteurs de textes manipulent avec le volume et le type d'éléments de la tradition qu'ils utilisent (par des variantes musicales régionales et le caractère de circonstance des textes: pour une naissance, un départ à l'armée, des déceptions amoureuses, des fiançailles et des noces, à savoir pour les parents, les problèmes conjugaux, le départ à l'étranger pour y travailler, le retour...) en fonction de la commercialisation la plus grande possible de leurs produits. En manipulant la tradition à leur profit, les producteurs de nouvelle musique populaire permettent en même temps à ses consommateurs de satisfaire leurs besoins (Čolović 1984). Pour les gens "entre deux cultures" qui sont les principaux consommateurs, la présence de "leur tradition" dosée dans les chansons qu'ils écoutent permet parallèlement la réalisation de trois besoins principaux:

1) Elle leur offre un canal symbolique à travers lequel ils peuvent réaliser le contact avec leurs propres racines (mêmes imaginaires) et de cette manière, elle leur permet de conserver une intégrité spirituelle en dépit des changements rapides dans leur manière de vivre - pour s'exprimer autrement, elle leur permet une intégration "en arrière" (avec le passé);

2) Elle offre une structure suffisamment flexible pour permettre l'inclusion de nouveaux éléments si nécessaire ou désirable - à savoir, elle permet l'intégration "en avant" (avec l'avenir et les modes de vie nouvelles);

3) Elle devient un des éléments clefs de la nouvelle culture des paysans-ouvriers et des ouvriers-paysans, qu'ils vivent à la campagne ou à la ville - leur permettant de cette manière une intégration "ici et maintenant".

L'examen des deux niveaux de l'usage, à savoir l'instrumentalisation de la tradition dans le cadre de la "musique populaire de nouvelle composition" nous donne des bases pour affirmer que sa présence dans les réjouissances villageoises n'est pas motivée exclusivement par le désir de divertissement, mais par le besoin de souligner et de raffermir l'identité d'une nouvelle couche sociale.

A l'aide de l'orchestre et de la nouvelle musique populaire s'effectue aussi une communication très complexe entre les acteurs de la fête. Grâce au texte de la chanson (ce qui s'obtient par le choix d'une chanson "de circonstance" - dont le texte est particulièrement adapté à une des situations de vie importantes - dans notre cas, le mariage) celui qui envoie le message confirme le plus souvent à celui qui le reçoit qu'il participe à sa joie. Naturellement, il y a d'autres messages. Il est possible de compatir à la tristesse des parents de la mariée qui vont se séparer de leur fille, ou à celle du jeune marié qui regrette sa "vie de garçon", ou à celle de la mariée qui pleure sa "vie de jeune fille". Il est également possible de taquiner un des invités. On destine, par exemple, au jeune marié le texte suivant:

Ecoute bien ta femme, tout est bien fini
Dès demain, frère, tu vas laver les langes. (Čolović 1984, 189)

Il est possible de rappeler publiquement aux jeunes mariés les plaisirs défendus auxquels ils se sont livrés avant la noce:

Quand les lampes seront éteintes au village,
Viens, viens, répond à mon désir. (Čolović 1984, 181)

La chanson peut être destinée à quelqu'un de la famille proche du marié. Il s'agit le plus souvent de la mère ou du grand-père, dont on attend qu'ils se réjouissent le plus à la noce:

Décore, mère, les musiciens et le cortège nuptial,
Chante avec nous, tu as de la chance, tu sais. (Čolović 1984, 183)

Allez, grand-père, lève ton verre,
Que ta vieille main tremble,
Aujourd'hui tu maries ton petit-fils. (Čolović 1984, 183)

Le chanson peut être aussi destinée au "kum", et alors, avec une ironie nuancée, son rôle traditionnel est accentué:

O "kum", ta bourse est brûlée,
fais tes preuves maintenant.
Allez, tu n'es pas un bouton,
c'est toi qui as le dernier mot. (Čolović 1984, 183)

Cependant, nous avons vu que par l'intermédiaire de l'orchestre se réalise aussi une autre forme de communication, pas moins importante, mais moins amicale. En effet, en commandant et en destinant une chanson à un des invités, le message n'est pas adressé à lui seulement. On fait savoir aux autres invités que l'on a des sous en poche, et que l'on ne mesquinera pas. Un tel message peut difficilement se comprendre autrement que comme un défi, ou comme violence symbolique, pour en revenir à l'ouvrage de Bourdieu (1977, 237). On y répond par l'intermédiaire de l'orchestre, et ainsi, parallèlement au cercle de communication amicale se crée un cercle de communication beaucoup plus violent. Au moyen du même procédé, des messages mutuellement contraires en signification sont adressés à des personnes différentes. Nous pouvons qualifier la commande de chansons, en tant que forme de communication sociale aux noces, aux départs au service militaire et autres fêtes villageoises, en raison de leur multifonctionnalité évidente, de "fait social total", pour s'exprimer comme Marcel Mauss (Mauss 1950).

Vers une conclusion tentative

Auparavant, ni la multiplicité de signification de la communication qui se réalise entre les invités à l'aide des chansons, ni la possibilité de se servir de sa richesse pour obtenir le prestige ne sont des caractéristiques dont la présence, dans les festivités nuptiales, est exclusivement liée à la nouvelle pratique de commande de désirs musicaux à l'orchestre. L'instrumentalisation du festin de noce dans le but d'acquérir ou de maintenir son statut, de même que la multiplicité de significations que prend ainsi le festin (tout comme les possibilités qui sont également propres au complexe de procédés lié à la commande de chansons) étaient présentes aussi dans le modèle antérieur de festivités nuptiales. Seul le fait que *l'acquisition du statut par le biais d'une consommation qui néglige complètement les canaux de la réciprocité* est essentiellement nouveau. En effet, tandis que dans le modèle antérieur, la richesse pouvait élever le statut social dans la mesure où, par les canaux de la réciprocité généralisée, la consommation se faisait au niveau des ressortissants de la communauté villageoise, dans le modèle d'aujourd'hui, le statut ne peut s'acquérir que par le pouvoir de consommation publiquement extériorisé. Naturellement, ce fait n'explique pas tout le complexe du comportement lié à la présence de l'orchestre et de la musique aux noces et autres réjouissances villageoises. Malgré tout, elle rend compréhensible, dans le sens du terme employé par Weber, le comportement "irrationnel" des acteurs des noces (Weber 1989).

La disharmonie dans la portée des changements au niveau de la forme et des significations attire l'attention sur le problème principal à interpréter. Ce problème pourrait être formulé de la façon suivante: *à quoi sert la maintenance, à savoir l'emprunt, de la forme traditionnelle des festivités dans une situation où sont de plus en plus présentes de nouvelles significations et rapports?*

Pour expliquer ce problème, le mieux est de suivre la trace indiquée par la caractéristique selon laquelle les noces d'aujourd'hui s'éloignent considérablement des noces traditionnelles. Nous avons dit que cette caractéristique est constituée par la possibilité d'acquérir et de conserver un statut social, grâce à une consommation qui néglige les canaux de la réciprocité. *L'instrumentalisation des traditions (en premier lieu des échanges et des donations passant par les canaux de la réciprocité) serve alors à minimiser la visibilité de cette pratique et à euphémiser ses conséquences sociales.* Par conséquent, il est nécessaire de confirmer quelles autres formes de comportement sont motivées par la règle que la consommation de moyens matériels peut influencer sur le statut social; si ces formes de comportement appartiennent au complexe de la culture traditionnelle du village serbe, et dans l'affirmative, dans quelle mesure elles conservent leurs caractéristiques traditionnelles nonobstant les nouveaux contenus; et enfin quelles sont les couches de la population villageoise qui

sont particulièrement enclines à ces formes de comportement, taches a deborder dans le texte qui va suivre.

Références

- Balandier, Georges. 1981 (2ème édition). *Sens et puissance*. Paris: Quadrige/PUF.
- Boudon, Raymond. 1985 (2ème édition). *La Place du désordre*. Paris: PUF.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge/New York: Cambridge University Press (traduction de R. Nice, éd. orig. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Librairie Droz S.A.).
- Cifrić, Ivan. 1981. *Revolucija i seljaštvo u Jugoslaviji*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost SSO.
- Cohn, Norman. 1970. [1957]. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Revised and Expanded Edition). Oxford: Oxford University Press.
- Čolović, Ivan. 1984. *Divlja književnost: Etnolingvističko proučavanje paraliterature*. Beograd: Nolit.
- Dilić, Edhem. 1989. *Sociologijski aspekti ruralnog razvoja*. Zagreb: IDIS.
- Dragičević-Šešić, Milena. 1988. *Neofolk kultura: publika i njene zvezde*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Filipović, Milenko. 1991. "Zvanica ili uzov, ustanova uzajamnog gošćenja". In: *Čovek među ljudima*. Beograd: SKZ, 154-190.
- First, Ruža. 1981. *Seoska porodica danas: kontinuitet ili promjene*. Zagreb: IDIS.
- Godelier, Maurice. 1977. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (nouvelle éd.). Paris: Maspero.
- Godelier, Maurice. 1982 [1977]. *Marksizam i antropologija* (traduction M. Hanzeković et D. Zorić). Zagreb: Školska knjiga. (ouvr. orig: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: Maspero).
- Godelier, Maurice. 1984. *L'idéal et le matériel*. Paris: Fayard.
- Gossiaux, Jean-François. 1984. *Le groupe domestique dans la Yougoslavie rurale*. Paris: Centre d'Ethnologie Française.
- Halpern, Joel Martin & Barbara Kerewsky Halpern. 1972. *A Serbian Village in Historical Perspective*. New York-Chicago-San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- Hobsbawm, Eric. 1983. "Introduction: Inventing Traditions". In: Hobsbawm, E. and Ranger, T., eds., *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-14.
- Hofman, Ana. 2010. "Kafana Singers: Popular Music, Gender and Subjectivity in the Cultural Space of Socialist Yugoslavia." *Narodna umjetnost* 47 (1): 141-161.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1969. "Ženidba". In: *Etnografski spisi * O Crnoj Gori*, Beograd: Prosveta: 86-125.
- Karanović, Zoja. 1992. "Svadba i dar, ili dijalog koji traje". *Dometi*, tematski dvobroj 68-69 (Poetika dara i darivanja u jugoslovenskim književnostima): 116-149.
- Kostić, Cvetko. 1955. *Seljaci industrijski radnici*. Beograd: Rad.
- Kostić, Cvetko. 1969. *Sociologija sela*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika SRS.

- Kovačević, Ivan. 1987. "Odnos razmene i dara u svadbenom ritualu". *Etnoantropološki problemi* 2. Beograd.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- Rakić, Radomir. 1972. "Kumstvo u pravoslavnih Jugoslovena kao socijalno-strukturalni oblik". *Etnološki pregled* 10 (Cetinje).
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London: Yale University Press.
- Mauss, Marcel. 1950. "Essai sur le don". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Mendras, Henri. 1967. *La fin des paysans, innovations et changement dans l'agriculture française*. Paris: SEDEIS.
- Mitrović, Milovan. 1989. *Naše selo između prošlosti i budućnosti*. Beograd: Naučna knjiga.
- Mišković, Nataša. 2010. *Bazari i bulevari. Svet života u Beogradu 19. veka*. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Naumović, Slobodan. 1995. Ustaj seljo, ustaj rode: Simbolika seljaštva i politička komunikacija u novijoj istoriji Srbije. *Godišnjak za društvenu istoriju* II (1): 39-63.
- Pantelić, Nikola. 1991. *Nasleđe i savremenost. Društveni život u selima čačanskog i gornjomilanovačkog kraja* (Posebna izdanja, knj. 35). Beograd: Etnografski institut SANU.
- Pavković, Nikola. 1982. Etnološka koncepcija nasleđivanja. *Etnološke sveske* IV : 25-39.
- Polanyi, Karl. 1957. [1944]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press (by arrangement with Rinehart & Company, Inc).
- Puljiz, Vlado. 1977. *Eksodus poljoprivrednika*. Zagreb: IDIS.
- Rihtman-Augustin. 1988. Dunja. *Etnologija naše svakodnevice*. Zagreb: Školska knjiga.
- Romelić, Živka et Marko Stojanović. 1989. Neki elementi kulture gastarbajtera đerdapskih naselja. *Etnološke sveske* X: 197-202.
- Sahlins, Marshall. 1976. "De la sociologie de l'échange primitif". In: *Age de pierre, âge d'abondance* (traduction T. Jolas), 237-292. Paris: Gallimard.
- Sociologija sela: časopis za istraživanje prostornoga i sociokulturnoga razvoja*. Zagreb: IDIS.
- Simić, Andrei. 1973. *The Peasant Urbanites: A Study of Rural Urban Mobility in Serbia*, (Editor's preface by E. A. Hammel. Studies in Anthropology series 1). New York & London: Seminar.
- Stanimirović, Vojislav. 1998. *Ustanova miraza u našoj tradicijskoj kulturi*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Šuvar, Stipe, 1973. *Između zaseoka i megalopolisa*. Zagreb: Centar za sociologiju sela Instituta za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu.
- Šuvar, Stipe. 1988. *Sociologija sela*, tom I i II. Zagreb: Školska knjiga.
- Veselinov, Dragan. 1987. *Sumrak seljaštva*. Beograd: Ekonomika.
- Veblen, Thorstein. 1970 [1899]. *Théorie de la classe de loisir* (traduit de l'anglais), Paris: Gallimard.
- Wallace, Anthony Francis Clarke. 1956. Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58: 264-281.
- Wallace, Anthony Francis Clarke. 1969. *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York: Random House.

- Weber, Max. 1989. *Metodologija društvenih nauka* (traduction: A. Marušić). Zagreb: Globus. (Choix de textes de Weber, Max. 1968. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen. 3^{ed}. rédaction A. Marušić).
- White, Leslie. A. 1949. *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation*. New York/London: Grove Press/Evergreen Books.
- Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Worseley, Peter. 1957. *The Trumpet Shall Sound: A study of "cargo cults in Melanesia"*. London: MacGibbon & Kee.
- Zlatanović, Sanja. 2003. "Savremena svadba". In: *Svadba – priča o identitetu*. Posebna izdanja knj. 47. Beograd: EI SANU: 101-159.

Слободан Наумовић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет, Универзитет у Београду

Привредни преображај и употреба традиције:
остваривање прикривене добити уз помоћ начела
узајамности у обредима прелаза на селима Србије

У раду, који је део веће целине, нуди се покушај тумачења нових облика понашања, првенствено сложеног односа између различитих врста даривања и потрошње у савременим свадбеним обредима. Ти облици понашања, који теже да наликују традицијским обрасцима али су од њих далеко, представљају симболичке одговоре сељака на економске притиске спољашње околине. Појам употребе традиције понуђен је као оквир уз помоћ кога је могуће повезати укупност друштвено-економских услова са свесним облицима понашања појединаца или група у сеоској средини. Поигравање многострукошћу значења облика понашања који наликују на традицијске обрасце, у првом реду начела узајамности приликом размене различитих врста дарова и свадбених гозби, чини могућим да се интереси које није упутно отворено заступати преобразе у поступке који су прихватљиви свима. Бурдијевским речником речено, свесно прибегавање традиционалним облицима понашања омогућава "еуфемизацију" како њиховог изворног смисла, тако и стварних разлога њиховог коришћења, и чини први корак у поступку употребе традиције. Други корак је повезан са могућношћу избора између облика понашања који припадају различитим порецима (токова реципроцитета с једне стране и видљиве, престижне потрошње с друге) и поигравања друштвеним последицама таквог избора. Могућност употребе елемената традицијског културног обрасца свадбе у циљу освајања или одржавања сопственог друштвеног статуса постојала је и раније, првенствено захваљујући ви-

шезначности саме праксе даривања, односно могућности давања већег дара од очекиваног уздарја. Једино је чињеница да је данас могуће увећати свој друштвени положај потрошњом која потпуно мимоилази канале узајамности оно што суштински разликује савремени од традицијског модела свадбеног понашања. Наиме, док је у некадашњем обрасцу понашања било могуће свој статус увећати само у оној мери у којој су даривани други припадници заједнице, односно у оној мери у којој су други имали неке користи од "нападног" даривања, данас је друштвени положај нужно градити на статусној потрошњи која у потпуности заобилази канале узајамности (као што је трошење на наручивање песама, оркестре, шатре, лимузине и сл.). У таквом поретку, пракса употребе традиције, дакле јавно наглашавање даривања и осталих облика размене на основи узајамности, служи првенствено (али не и једино) да би се смањила нападноост нових облика понашања, на првом месту "чисте статусне потрошње", и учиниле прихватљивим њихове друштвене последице.

Кључне речи: употреба традиције, обреди прелаза, свадбени обред, уопштена, уравнотежена и негативна узајамност, еуфемизација, симболичко насиље

Economic Transformation and the Utilization of Tradition: Achieving Covert Benefits through the use of Reciprocity in Rites of Passage in Serbian Villages

The paper, which is part of a larger whole, offers an attempt to interpret new forms of behavior, especially the complex interplay between different forms of gift giving and consumption in contemporary marital rites. These forms of behavior, which tend to mimic traditional patterns, but are far from them, represent the symbolic responses of peasants to the economic pressures of the outside environment. The concept of the use of tradition is offered as a framework through which it is possible to link the entirety of socio-economic conditions with deliberate actions by individuals or groups in a rural environment. Playing with the multiple meanings which can be ascribed to the forms of behavior that mimic traditional patterns, especially the reciprocity of different forms of exchange of gifts and wedding feasts, enables the transformation of interests which it isn't advisable to endorse into actions which are acceptable to everyone. To use Bourdieu's terms, consciously resorting to traditional forms of behavior enables the "euphemization" of their original meaning and the real reasons behind their use, and constitutes the first step in the use of tradition. The second step in this process is linked to choice between different behavioral patterns (the flows of reciprocity on the one hand, and conspicuo-

us, prestigious consumption on the other) and playing with the social consequences of such choices. The possibility of using elements of the traditional cultural pattern of the wedding in order to maintain or elevate one's social status was present before, especially due to the multifaceted practice of gift giving, or rather, the possibility of giving a gift which is larger than the expected return gift. The only difference between the traditional and the contemporary model of wedding practices is that today it's possible to elevate one's status through consumption which completely sidesteps the established channels of reciprocity and mutuality. Namely, while the former patterns of behavior made it possible to elevate one's status only to the extent to which other members of the community received gifts, or the extent to which other members of the community profited from "excessive" gift giving, today it is necessary to build one's social standing through consumption which completely sidesteps the channels of mutuality (like spending money on ordering songs, on orchestras, large tents, limos etc.) In a system like that, the practice of utilizing tradition, the public focus on gift giving and other forms of mutual exchange, serves primarily (but not only) to diminish the intrusiveness of new forms of behavior, especially "pure status consumption", and to make their social consequences more acceptable.

Key words: utilizing tradition; rites of passage; the wedding ritual; generalized, symmetrical and negative reciprocity; euphemization; symbolic violence

Primljeno / Received: 15.06.2013.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 20.07.2013.