



ÉTUDES ET DOCUMENTS
BALKANIKES ET MÉDITERRANÉENS

28

Nr. Bibliothèque Nationale
ISSN 1269 – 1720

Envoyer la correspondance à l'adresse suivante :
Paul H. Stahl – L.A.S.
52, rue du Cardinal Lemoine ; 75005 Paris

Le volume ne se vend pas ; il est offert gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement

Conseil de rédaction du volume :

NIKOLA F. PAVKOVIĆ (Université de Beograd)
PAUL PETRESCU (Université de Bucarest)
LEONARDO PIASERE (Université de Firenze)
DEJAN DIMITRIJEVIĆ-RUFU (Université de Nice)

L'illustration de la couverture :
Terrasses agricoles du nord de l'Albanie
Photo Sokol Kondi

**ETUDES ET DOCUMENTS
BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS
28**

**sous la rédaction de
PAUL H. STAHL**

PARIS, 2004

CONSEILS ETHNOLOGIQUES POUR GENERAUX IGNORANTS

1) Lorsque un général entouré par ses gardes armés parcourt l'endroit religieux le plus sacré de ses adversaires, et s'imagine avoir accompli un geste politique, il se trompe; pour les centaines de millions de fidèles de cette religion il a souillé l'endroit, et une profanation volontaire ne s'efface pas.

Conseil: ne pas confondre le domaine du politique avec celui du sacré, les lois qui les régissent sont différentes et les conséquences inattendues.

2) Lorsqu'un général tue un autre général cela pourrait se justifier. Lorsqu'il assassine un adversaire impuissant qui a une fonction sacrée dans une autre religion que la sienne, ce n'est pas une victoire mais une erreur. Si le personnage est aveugle ou paralytique, l'histoire de la religion nous apprend qu'il monte irrémédiablement aux cieux et devient un symbole. Les mouvements politiques ou religieux extrémistes n'attendent que cela, ils ont besoin de martyres sacrés.

Conseil: ne pas confondre le domaine du politique avec celui du sacré, ils sont régis par d'autres règles. Un symbole ne peut pas être éliminé à l'aide du canon. Ou alors, pour être efficace, il faut exterminer l'ensemble de ses fidèles.

3) Lorsque des généraux blancs et chrétiens, armés jusqu'aux dents, attaquent et occupent un pays musulman peuplé par des va-nu-pieds de couleur armés de couteaux, le résultat n'est pas une victoire militaire mais, pour l'ensemble des gens de couleur et des musulmans il s'agit une croisade, stupide bien entendu. On bombarde et on démolit des mosquées; Tamerlan ne le faisait pas. (Je croyais la doctrine Brejnev révolue). Si des chrétiens tuent des musulmans, des musulmans vont tuer des chrétiens, au nom du même Dieu unique (qui a du se tromper quelque part). Les assassinats sont dorénavant transférés dans le domaine de la théologie et on assassine religieusement.

Conseil: ne pas confondre le domaine du politique avec celui du sacré, ils sont régis par des lois différentes. Et si on implique la couleur de la peau, aïe, aïe, aïe! (Comment le sais-je? Je lis les journaux). Y a-t-il une justification pour déclencher une guerre qui acquiert un caractère racial, religieux et national à la fois? Je n'en trouve pas, on savait depuis le début ce qui arrivera.

4) Celui dont le pays est occupé par une force étrangère et lutte pour la liberté est un patriote, pour les siens et pour les neutres. Curieusement, ceci est vrai même pour des musulmans basanés.

Conseil: le patriotisme n'a pas la même définition pour tous, il faut connaître le point de vue de l'adversaire.

5) Lorsqu'on combat dans un pays où fonctionne la vendetta, ses habitants suivent tout naturellement ses lois; ainsi, ils croient avoir le droit de tuer n'importe qui, n'importe où, le plus possible de personnes appartenant au groupe adverse.

Conseil: les règles de la vendetta ne sont pas celles du droit écrit; les soviétiques l'ont appris en Afghanistan à leurs dépens. Mais, quelle est la faute des innocents, d'ici ou de là, qui ne veulent pas de la

guerre et qui meurent quand même? De quel droit tuez-vous? En tuant des étrangers, vous tuez indirectement vos parents. On vous accuse de cruauté; moi, de bêtise et de suffisance. Votre argument me rappelle celui invoqué dans les années trente quelque part en Europe, "ich habe mein Revolver!"

Conseil d'ensemble: lorsque trois personnes te disent que tu es ivre, tu rentres à la maison. Lorsque la grande majorité de l'humanité te dit que tu te trouves dans l'erreur, tu t'amendes. Et ne dis jamais que cela ne compte pas, non seulement cela prouve que tu es un ignorant, mais tu provoques le malheur des tiens.

On me chuchote qu'un président était mauvais élève; il n'était pas brillant, je ne sais pas en quoi, mais peut-être qu'il l'était dans quelque chose d'autre, je ne sais pas non plus en quoi. Il croit que le droit international ne s'applique pas à tout le monde, et qu'on peut s'en passer. Il faut reconnaître une réussite à ses généraux; en fournissant des arguments aux recruteurs de kamikazes religieux, le recrutement s'effectue facilement. Je crois qu'il y avait déjà assez de terroristes islamiques, pour ne pas en rajouter.

Vraiment, généraux, de quel droit provoquez-vous ces souffrances? Même si vos buts étaient nobles, vos méthodes sont catastrophiques, en premier pour vos peuples. Vous exaspérez vos amis, vous exaspérez même ceux qui vous aiment! Passez en réserve. Cultivez des légumes. Abstenez-vous de la politique. Laissez le pouvoir aux démocrates.

La morale des faits? Il n'y en a pas, le plus fort et le mieux armé a raison. Apparemment.

Un chrétien blanc,
pacifiste et théosophe.

SOMMAIRE

EKATERINA ANASTASSOVA

L'offrande des morts adressée aux vivants 5

CONSTANTIN BĂRBULESCU, PAUL H. STAHL

Sang, consanguinité et structure sociale 13

KAMEN DONTCHEV

Le droit coutumier de la famille
en Bulgarie du Nord-Ouest 33

STJEFEN GJEÇOV

"Coutumes depuis la mort jusqu'à la tombe, et coutume
des lamentations jusqu'à la 'gjama' des vêtements"
(1900-1907) - traduit par Sokol Kondi53

ALEXANDRU OFRIM

Représentations et pratiques de l'écrit dans l'ancien village roumain 87

*

L'OFFRANDE DES MORTS ADRESSEE AUX VIVANTS

Une coutume des Valaques de Bulgarie

Ekaterina Anastassova

"C'est en cela que consiste le message de toutes les grandes religions: il faut apprendre à mourir
Morgan Scott Peck, *L'art d'être Dieu*

Plusieurs aspects de la culture sont considérés comme étant spécifiquement ethniques. En général on considère comme tels la langue et la culture matérielle (demeure, nourriture, habillement), ne serait-ce que par leur aspect visible. Or, on érige souvent en emblème ethnique les rites, comme c'est le cas de l'offrande qui s'adresse habituellement aux morts et qui, dans le cas présent, est destinée à des personnes vivantes. Elle caractérise les Valaques (Roumains) de Bulgarie et porte le nom de "*pomana de viu*". Ce n'est pas un fait accidentel, car des aspects dominants de la culture se manifestent particulièrement dans le rituel de la mort, rituel qui reflète la conscience de l'individu et de la société à une étape déterminée de l'évolution ¹. Dans les pages qui suivent je présente le rite de la *pomana de viu* (qui a fait l'objet de plusieurs études ²) dans le contexte de l'identité culturelle, sociale et ethnique de la communauté valaque. Cette étude est rédigée sur la base d'observations de terrain effectuées par l'auteur dans la région du Timok, de matériaux publiés et d'archives ³.

Selon Hristo Vakarelski, excellent connaisseur des rites funéraires bulgares et slaves, la *pomana de viu*, comprend "l'organisation d'un repas, la préparation du testament et des oeuvres de bienfaisance par des personnes avant leur propre mort; tout ceci dans le but "de perpétuer le terrestre dans l'au-delà" ⁴. Le premier témoignage écrit du rite date de 1830. ⁵ Qu'est-ce qu'elle représente actuellement ?

Il s'agit d'un rituel complexe, point culminant des recherches sur l'au-delà de la communauté, qui vise à assurer à quelqu'un un au-delà "normal", civilisé. Dans la culture des Valaques, "l'autre monde" reproduit le monde terrestre jusqu'aux détails. Il est situé quelque part à l'ouest, il a un climat terrestre, les âmes ont besoin de toutes les choses

terrestres, depuis l'eau et la lumière jusqu'à la demeure et à l'habillement. Le centre de ce monde est une table chargée de mets et de boissons ⁶.

Après de longs préparatifs qui peuvent durer quelques mois, le rite est accompli en deux étapes. Il convient de parler ici en fait de deux rites différents et complexes, interdépendants et interférents:

- le premier est en relation avec l'eau;
- le deuxième est en rapport avec le repas rituel.

"La première eau" a lieu deux semaines avant "la préparation de la table", un jeudi ou un samedi ⁷. Le rite est effectué dans leur cour par une jeune fille (jusqu'à l'âge de 16 ans), d'ordinaire une parente des maîtres de la maison. Généralement, ce rite est accompli par les deux époux ensemble, âgés par exemple de 40 ans. La fille remplit d'eau trois seaux, dans lesquels elle met une calabasse avec une bougie allumée, une pomme et un petit bouquet, elle les encense et adresse une prière au ciel. Ainsi elle "envoie" l'eau au ciel, destinée aux deux époux. Gardant le silence, elle emporte deux seaux dans la cour des voisins et répand le troisième dans la cour. Durant deux semaines le même acte se répète chaque matin; la fille porte trois ou respectivement six seaux remplis d'eau et marque chaque seau versé sur un petit bâton.

La deuxième étape est "la consécration de l'eau"; elle a lieu un samedi, avant le lever de soleil, sur la rive du Danube, avec la participation de trois personnages: la femme la plus âgée de la famille, qui fait les offrandes, la jeune fille qui porte l'eau et un garçon dont les fonctions sont de garder le repas futur au ciel. Ce dernier, un parent de la famille, a le même âge que la fille.

La fille porte un tamis plein de gâteaux, de noix, de fruits, de fleurs. A côté on range trois seaux, ornés de fleurs et de lierre, remplis d'eau du Danube et d'eau potable, dans laquelle flottent des fruits et des fleurs. La maîtresse de la maison dispose sur le tamis beaucoup de cadeaux pour la jeune fille qui se tient avec le garçon près de l'eau. Les deux prononcent trois fois le dialogue rituel suivant:

- *Es-tu témoin que j'ai porté de l'eau à une personne?*
- *Oui, je le suis, et moi-même, et le Soleil, et la Lune.*

La femme verse les seaux dans le fleuve et fait flotter une calabasse avec une bougie allumée (deux bougies formant une croix) sur son cours. A la fin on jette les fruits

et les fleurs dans le fleuve et on offre des cadeaux à la jeune fille. On croit que ce rite détermine l'apparition de deux sources dans l'au-delà destinées à ceux qui font l'offrande.

Le même jour, on organise un dîner dont les préparatifs requièrent beaucoup de temps et de moyens. On invite un grand nombre de personnes, dans certains cas plus d'une centaine; dernièrement, à cause de la situation économique changée en Bulgarie, le cercle des invités se réduit aux proches. Jadis on n'invitait au dîner que les femmes âgées; les hommes participaient à la deuxième partie du rite - l'offre des pains. Aujourd'hui on invite tout le monde et on donne des cadeaux à tout le monde (autrefois aux hommes seulement).

On dresse des tables différentes pour les invités et pour ceux qui organisent le dîner; si ceux pour lesquels on organise le dîner sont au nombre de deux, on dresse deux tables. Sur les tables on range des mets et des boissons en nombre impair et à la place de chacun; On ajoute des tissus (des serviettes), dans les lesquels on enveloppe des bougies, des ustensiles, de la vaisselle. Sur la table obligatoirement neuve des maîtres de la maison qui offrent le repas rituel, on sert beaucoup de mets et on range toutes les choses indispensables pour l'au-delà - meubles et vêtements, ainsi que des accessoires et des produits cosmétiques. Parfois on dispose ces objets dans une tombe aménagée à l'avance et où est installé déjà un monument destiné aux futurs morts. Les objets sont offerts à la jeune fille qui porte l'eau et le nom de la femme et au garçon qui porte le nom de l'homme. On peut les offrir aussi à d'autres membres de la famille - enfants, petits-enfants: à une fille - par une femme, à un garçon - par un homme.

Sur une table à part, on sert les pains rituels, d'habitude au nombre de sept. Le *kolak* (pain de forme circulaire) est décoré de pommes, de noix, de bonbons, de gâteaux et d'un *pomišor* (petit arbre à trois branches). Le rite finit par une prière prononcée par le prêtre, bénédiction de la *pomană*, consacrée ainsi et destinée à ceux qui offrent le dîner.

Le comportement des hôtes et le comportement des invités sont profondément ritualisés. Une ambiance funèbre se fait sentir, des lamentations se font entendre; on verse sur le sol la première gorgée de vin, les hommes ont la tête nue. Les hôtes ne participent pas au repas commun et gardent le silence; par toute leur attitude ils figurent des morts. Dans certaines variantes, avant le repas, on pratique un coucher rituel dans la tombe.

Le rite a une structure complexe et permet de procéder à plusieurs analyses sémantiques et fonctionnelles multiples. Il s'agit sans doute d'un complexe comprenant des idées préchrétiennes et chrétiennes des Valaques sur l'au-delà.

Le rite de "l'envoi de l'eau" a une base mythologique nette. Il est établi que dans l'Antiquité, l'eau apparaît comme le principal médiateur ⁸ entre les deux mondes - le monde terrestre et l'autre monde ⁹. L'idée du paradis se rattache étymologiquement à un cours d'eau. D'autre part, en tant que source, elle présente aussi des connotations "paradisiques" plus récentes, liées au christianisme. Dans ce cercle, qui réunit des conceptions archaïques et chrétiennes, s'inscrivent également les pommes, les noix, la croix formée de bougies allumées. Il apparaît que les participants au rite, tout comme les objets rituels ont une sémantique profonde et sont dotés de fonctions médiatrices.

Sur la base de l'analyse sémantique des objets (bougie, noix, pomme, *pamișor*, pain, croix) dans le contexte de leurs fonctions médiatrices et de la symbolique de l'Arbre de vie ¹⁰, je m'arrête sur les personnages rituels. Ces trois personnages se distinguent par l'infertilité, traits caractéristiques de l'au-delà où rien ne voit le jour. Il y a lieu de signaler que la symbolique de l'au-delà est à découvrir aussi dans laalebasse et le tamis, sémantiquement isomorphes - le premier objet se rattache à la croyance que dans l'au-delà, rien ne peut être conservé dans une poterie et le deuxième ne sert jamais sur terre à transporter quelque chose (sauf dans des situations rituelles semblables). Si, en l'occurrence, au premier plan ressort le principe de l'inversion, qui caractérise le monde terrestre et l'au-delà, les rôles des personnages rituels sont à lier à leurs positions mythiques et sociales.

Dans les traditions balkaniques et slaves, la femme âgée se présente d'une part comme l'ancêtre de la famille; d'autre part, c'est elle qui réalise la communication avec le monde des morts ¹¹. En général, à l'eau se rattachent surtout des personnages féminins, notamment d'âge pré - fertile (cf. p. ex. le rite du "papillon"). La sémantique chtonienne de l'eau est déjà établie. D'autre part, le solaire, le céleste, est lié au principe masculin, porteur de l'ordre social (juridique). Ce n'est pas par hasard que le rôle de garde est confié à un garçon. Le dialogue rituel entre la jeune fille et le garçon, qui constitue un "témoignage" pour l'au-delà, a le caractère d'un serment, prononcé en face des astres, favorisant la communication entre le monde humain et celui cosmique.

Un parallèle intéressant de cette partie du rite a été enregistré en Serbie du Nord-Est (Homolje) où, le jeudi saint, on verse rituellement dans le fleuve de l'eau destinée aux morts, au Soleil, à la Lune et aux autres astres. On fait flotter dans l'eau des planches avec des bougies allumées et on prononce la formule suivante: "Que mon Jovan, Lazar... puisse voir dans l'autre monde" et on énumère les noms des morts, ensuite, ceux des astres¹². Le sens du rite est lié évidemment à des personnes mortes et à la conservation de sa vue dans l'au-delà (selon N. I. Tolstoi), ainsi qu'aux astres, c'est-à-dire à la lumière dans "l'autre monde". Comme l'indique la formule rituelle, ce sont les astres qui assurent la clarté, la visibilité dans l'au-delà. Dans cet ordre sémantique s'inscrit aussi le fait de verser dans le fleuve de l'eau naturelle.

Il s'ensuit que le rite de "l'envoi de l'eau" constitue le premier pas vers la civilisation de l'au-delà - la transformation de l'inconnu, du sauvage, du non humain en une réalité organisée, qui reproduit le monde terrestre. D'une part, il "ouvre la voie" pour assurer dans l'au-delà toute les choses nécessaires et, d'autre part, il structure sa nature, depuis les astres et l'eau jusqu'aux fruits et aux fleurs. En effet, c'est l'aspect naturel de l'opposition nature/culture (d'après Claude Lévi-Strauss), alors que la présence de l'eau du puits - l'eau culturelle, de la bougie allumée - lumière culturelle¹³, représente le deuxième pas vers la civilisation définitive de l'autre monde, vers la création de la culture de l'au-delà, c'est-à-dire la deuxième partie du rite.

Elle est marquée par des *realia* culturels. Une place primordiale est accordée au pain¹⁴, suivi par l'abondance des aliments et des objets. Ce n'est pas par hasard que les pains sont offerts exclusivement par des hommes - porteurs de l'ordre social dans les traditions balkaniques. C'est de cette façon que se termine la "cosmisation" de l'au-delà, sa transformation en réalité culturelle, socialisée.

Une semblable interprétation ouvre d'autres possibilités à la caractéristique typologique et fonctionnelle du rite. L'ensemble des analyses et des hypothèses pourraient être résumées en deux variantes:

1. Interprétation du rite comme un reflet de la coutume de tuer les vieillards¹⁵.
2. Explication du rite par la dissociation des liens de parenté, ce qui suscite la nécessité de faire des offrandes aux vivants¹⁶.

Ceci dit, il s'agit d'un rite de passage classique¹⁷. La preuve est la structure d'organisation du repas: les principaux personnages rituels se tiennent à l'écart

(séparation) et au cours de tout le rite sont en position frontalière – situé entre le monde terrestre et l'autre monde, par l'imitation de l'attitude du mort (marginalisation). A la fin du rite, ils bénéficient d'un statut social nouveau (ségrégation) - ils adhèrent au groupe de ceux ayant pratiqué la *pomana*, de ceux "qui peuvent mourir en toute tranquillité". D'autre part, ils sont porteurs d'une connaissance sociale, nouvelle, qui détermine la culture - ils ont été initiés au transcendantal, ils ont pénétré les secrets de l'au-delà. De toute évidence, en accomplissant la *pomana*, les personnages s'associent à l'au-delà et, à en juger par le texte cité au début, mettent fin à leurs affaires terrestres. D'une grande importance est l'aspect juridique du rite, représenté par le règlement des questions relatives à la succession. Il s'ensuit qu'on peut déterminer la *pomana de viu* comme un rite socialisant de caractère initiatique.

Or, il convient de souligner qu'en plus de son importance sociale et culturelle (obtention d'une identité sociale et culturelle nouvelle), le rite joue aussi un rôle fondamental dans la détermination de l'identité ethnique de la communauté. Rite essentiellement valaque, il est emblématique pour ce groupe ethnique: "Nous sommes les seuls à le faire, les Bulgares ne pratiquent pas la *pomana*", "la *pomana* est une coutume valaque" ¹⁸. Aussi le rite a-t-il pour fonctions de déterminer et de différencier l'ethnie, ce dont témoigne l'expression populaire slave qui reflète la vision des Valaques et qui dit "il s'est bourré comme un Valaque à une *pomana*".

Notes

1) Anastassova, E. "Ot koukourouza kam astrala (Pogled kam koultourata na vlassite v savremennosta)". - *Balgarski folklor*, 1999, No 1-2, p.44. Cf. aussi dans cette revue l'article d'A.Georgieva. "Sanichtata - poslania ot sveta na martvite (po materiali ot Bregovo, Vidinsko)".

2) Sur la *pomana de viu*, il existe une littérature abondante. Cf. p.ex. Petrov, P. "Kam prooutchvaneto na obitchaya 'pomana' v Severozapadna Bgaria". - *IEIM*, V, 1962, 277-314; Veletskaya, N.N. "Yazitcheskaya simvolika slavianskih archaicheskikh ritoualov". M., *Naouka*, 1978, 155-157; Dentcheva, V. "Obitchayat 'Pomana' v Severozapadna Bgaria". - *Vekove*, 1989, No 5, 52-57; Vasseva, V. "Kam prooutchvane na obitchaya 'pomana' ou balgari i roumantsi". - *Balgarska etnografia*, 1993, No 4, 91-103; Grebenarova, Sl. "Onya svyat" za balgari i vlassi - izmislitsa, nadejda ili tsel." - *Balgarska etnografia*, 1995, numéro spécial, 159-168; Anastassova, E. "I na nebeto bez sofa ne moje." - *Balgarski folklor*, 1998, No 3, 37-42.

3) Les observations de terrain ont été effectuées d'après le projet "Relations culturelles traditionnelles et identification ethnique dans la situation actuelle dans les Balkans: sur la base des matériaux de villages valaques, bulgares et serbes dans la région du Timok" (manuscrit d'I. Todorova-Pirgova), réalisé en 1994-1997 en Bulgarie et en Yougoslavie, sponsorisé par le Centre international d'étude des problèmes des minorités et des relations culturelles. Ont été visitées les villes de Vidin, de Bregovo et de Negotin et les villages de Gamzovo et de Plavna.

4) Vakarelski, H. *Balgarski pogrebalni obitchai. Sravnitelno izoutchavane*. S., Ed. BAN, 1990, p. 148.

5) Tsonev, B. *Opis na slavianskite rakopissi i staropetchatni knigi v Plovdivskata narodna biblioteka*. S., 1920, p.266, No 171.

6) Pour plus de détails sur le repas céleste des Valaques, cf. Anastassova, E. "Nebesnoe zastolje 'vlahov'". - In: *Slavianskie etudi (Sbornik k youbileyou S.M.Tolstoi)*. M., RAN, Indrik, 1999, 36-43. Le présent texte est la suite de l'article cité. Cf. aussi Anastassova, E. "I na nebeto bez sofran na meje".

7) La description du rite est faite d'après Dentcheva, V. Op. cit. Cette publication est l'une des descriptions les plus complètes et correctes de ce rite en Bulgarie. Je me suis fondée aussi sur les articles cités dans la note 2 de P.Petrov, de V.Vasseva et de Sl.Grebenarova et sur les matériaux de mes propres observations de terrain.

8) Cf. p.ex. l'analyse étymologique d'O.Troubatchov du lien entre le mort et le cours d'eau, la navigation dans les traditions indo-européennes (slave *навъ, lat. navis - navire-mort) et des funérailles dans une barque portant le mort sur l'eau: Troubatchov, O.N. "Slavianskaya etimologia i praslavianskaya kouloura". - In: *Slavianskoe yazikoznanie*. X Mejdounarodnij siezd slavistov. Dokladi sovetsoi delegatsii. M., Naouka, 1988, 309-311; cf. le même article sur le lien étymologique entre *raj (qui se rattache au cours du fleuve) et *reka, 310-311.

9) Actuellement, cf. sur ce plan p.ex. le rite de verser de l'eau sur la tombe.

10) Dentcheva, V. Op. cit. 55-57; cf. les conclusions analogues chez Tolstoi, N. I. "K rekonstrouktsii semantiki i founktsii nekotoryh slavianskih izobrazitelnih i slovesnih simvolov i motivov". - In: *Folklor i etnografia. Problemi rekonstrouktsii faktov traditsionnoi koulouri*. L., Naouka, 1990,, p.53, 59-60.

11) Cf. p. ex. Kabakova, G. I. Jenchina. - In: *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheski slovar*. T. 2. Mejdounarodnie otnochniya, 1999.

12) Miloslavlevitch, S. "Srpski narodni obitchai iz sreza Homolskog." - *Srpski etnografski zbornik*, Beograd, 1913, 19, p.29. Cité d'après Tolstoi, N. I. (op. cit., p.53).

13) Cf. la croyance des Valaques que le mort sans bougie allumée à la main sera aveugle dans l'eau-delà (Tolstoi, N. I. Op. cit., 51-61).

14) Pour plus de détails, cf. Anastassova, E. "Hljabat v balgarskata traditsionna frazeologia". - In: *Hljabat v slavianskata kouloura*. S., EIM-BAN, 1997, p.177.

15) Cf. Veletskaya, N. N. Op. cit., 155-157; Radovanovitch, V. "Narodna predanja o oubijanju starih ljudi". - *Glasnik Skopskog naoutchnog drouchstva*. Skopje, 1930, 7-8, 312-313.

16) Cf. Grebenarova, Sl. Op. cit., p.166; Dentcheva, V. Op. cit., p.52. D'autres interprétations chez Petrov, P. Op. cit., 277-303; Vasseva, V. Op. cit., 91-103.

17) Van Gennep, A. *Les Rites de passage*. Paris, Nourry, 1909.

18) La *pomana de viu* est pratiquée en Roumanie (Olténie). - cf. Ioana Andreescu, M. Bacou. *Mourir à l'ombre des Carpathes*. Paris, Payot, 1986; par les Valaques danubiens en Bulgarie et en Yougoslavie; par les Tsiganes valaques dans les Balkans (en Hongrie aussi - je remercie E. Marouchiakova et V. Popov de cette information). Le prof. N. Kaufmann m'a informé aussi de la pratique du rite dans le Caucase, mais je ne dispose pas d'autres renseignements sur cette question. Cf. aussi les matériaux sur les lamentations des Valaques (quoique l'appartenance ethnique ne soit pas indiquée) en Bulgarie du Nord-Ouest chez Kaufmann, N., D. Kaufmann. *Pogrebalni i drougi oplakvania v Severozapadna Balgaria*, S., Ed. BAN, 1988.

SANG, CONSANGUINITÉ ET STRUCTURE SOCIALE

Exemples sud-est européens

Constantin Bărbulescu, Paul-Henri Stahl ¹

Constantin Bărbulescu: Vous avez publié à plusieurs reprises des études sur les relations entre le corps humain et la vie sociale. Permettez-moi de vous poser une question concernant ces relations: la vie sociale est-elle influencée par le corps humain? Que représente le corps humain dans les idées des sociétés passées de l'Europe du sud-est?

Paul Henri Stahl: Le corps humain a une place particulièrement importante dans les idées et par conséquent dans la vie sociale. J'ai présenté jadis un cours intitulé "corps humain et structure sociale", où le corps humain et les idées sur lui apparaissaient comme importantes dans bien des domaines. Je ne m'arrête pas sur l'importance par exemple de la main ou de la marche debout des hommes, la question a été mieux débattue et présentée par la philosophie, la biologie, la médecine.

C.B.: Quel est l'élément du corps humain qui a le plus d'influence sur la vie sociale?

P.H.S.: Permettez-moi d'énumérer d'abord les éléments qui me semblent importants, pour ensuite me limiter à la discussion de celui qui me paraît être le plus important. Le cours que je citais il y a un instant comprenait les chapitres suivants: a) le rôle différent des femmes et des hommes; b) l'âge, avec le passage de l'enfance à

¹ Paul H. Stahl obtient en 1948 le diplôme en sociologie à l'université de Bucarest, avec Dimitrie Gusti et Henri H. Stahl; en 1969 il est déclaré docteur en philosophie de la même université. Il est ensuite (1949-1953) collaborateur et directeur adjoint du Centre de recherches psycho – médico – pédagogiques, jusqu'à l'interdiction de cette institution. Entre 1953-1963 il collabore avec l'Institut d'histoire de l'art de l'Académie roumaine; il est ensuite chef de la section "d'ethnologie, de folklore et d'histoire de l'art" dans l'Institut des études sud-est européennes (1963-1969). Empêché de participer à la vie scientifique internationale et après avoir eu neuf volumes détruits par la censure, il s'installe en France et commence la collaboration avec l'université René Descartes où, à partir de 1981, il organise la première "option" en sociologie - ethnologie de l'Europe; à partir de 1970 il est élu directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. En 1992 il est élu membre d'honneur de l'Académie roumaine; en 1999 il est nommé directeur de l'Institut des études sud-est européennes de Bucarest.

l'adolescence, les années de la fertilité et finalement de la vieillesse, chapitres en étroite relation avec le point précédent (hommes - femmes); c) l'ordre de la naissance; d) les parties composantes du corps, en premier le sang et le crâne. Chacun de ces aspects peut être mis en relation avec la vie sociale, la magie, la religion.

C.B.: Je reviens à ma question précédente; lequel de ces aspects vous semble le plus important?

P.H.S.: Par les idées qui l'accompagnent et par la variété des domaines auxquels il touche, je crois qu'il faut citer en premier le sang. Limitons-nous à lui et essayons de le définir. Il y a trois disciplines qui le définissent, d'abord la biologie et la médecine dans leur évolution moderne; deuxièmement, on doit citer ensuite les définitions offertes par les religions, basées sur des textes écrits; enfin, il y a le domaine des croyances populaires transmises oralement. La première définition nous intéresse parce qu'elle nous informe que le sang se renouvelle continuellement et ceci à des intervalles relativement courts, ce qui est vrai également pour les hommes et les animaux. Ces faits étaient inconnus au monde passé, pour lequel le sang reste inchangé depuis la naissance et jusqu'à la mort, croyance qui pèse également sur la vie sociale et sur les croyances.

Selon la religion, le sang est en relation avec la vie et l'âme, et a donc une double nature, matérielle et spirituelle. Lors de la mort, le sang, qui avait été reçu par les hommes de la part de Dieu, retourne à Dieu. La "*Pravila*" (recueil de lois religieuses et civiles) du prince valaque Matei Basarab, publiée au XVII^e siècle et basée sur la tradition byzantine et orthodoxe (selon Manuil Malaxos), l'affirme nettement.² Appartenant à la divinité, le sang des animaux sacrifiés ne peut pas être consommé et doit être rendu à celui qui l'a donné en même temps que l'âme. Le rituel mosaïque ou musulman ne permettent pas de sacrifier n'importe comment un animal, mais seulement dans le cadre d'une opération qui respecte un rituel précis et où le sang est éliminé de la viande qui sera consommée.

C.B.: Mais le sacrifice du porc qui précède les fêtes du Noël offre l'occasion pour bien des populations de consommer le sang, et ceci même dans des milieux chrétiens.

P.H.S.: Il est vrai, mais cette situation constitue une exception qui, par sa singularité et malgré sa large diffusion, confirme ce qui vient d'être dit. Le sacrifice du porc n'a pas trouvé une explication satisfaisante; je ne cherche pas une explication parmi

² *Indreptarea legii*; Bucarest, 1962.

les croyances mais, plus simplement, dans le domaine de l'économique. Le sang de l'animal est nourrissant et ce serait dommage de ne pas en profiter. On peut ajouter une autre situation, plus rare, car je la connais seulement pour les Albanais. Lors des repas qui accompagnent un enterrement on prépare un met composé de sang et de graisse, plat épais et particulièrement nourrissant.³ Si on avait ajouté à cette composition du thé brûlant, on aurait obtenu un plat identique à celui des populations du Tibet. La pratique est décrite pour la population albanaise chrétienne; ici aussi l'explication me semble être en relation avec la qualité de la nourriture et non pas avec les croyances..

J'ajoute que pour les chrétiens le cochon n'est pas sacrifié dans le cadre d'un rituel. La relation qu'on peut faire avec le jour où on abat les cochons ("*Ignatul porcilor*" en roumain, "l'Ignat des cochons"), le 20 décembre, jour où on célèbre saint "Ignatie Teoforul") ne me semble pas être en relation avec la religion. Tout simplement ce saint est fêté cinq jours avant Noël où la nourriture doit être abondante et où la consommation de la viande est à nouveau permise. Pour les chrétiens du sud-est européen, l'abattage du cochon ne constitue pas un rituel religieux, comme c'est le cas lors du sacrifice d'un animal pour les fidèles des religions mosaïque et musulmane; l'idée qu'on ne doit pas consommer le sang animal persiste malgré tout. Dans le même milieu paysan par exemple, on trouve des idées qui se contredisent; d'un côté on consomme, de l'autre on affirme que le sang ne doit pas être consommé. La logique n'est pas toujours présente et les contradictions que comprennent les croyances populaires sont nombreuses. Il est probable que les deux idées tirent leur origine dans des courants divers de pensées et de croyances. Je suis tenté de dire que le plus ancien est celui qui justifie la consommation du sang. Quelque chose du caractère sacrificiel persiste même chez les orthodoxes lors du sacrifice des agneaux avant les fêtes des Pâques; le folklore de l'Europe du sud-est met en avance le caractère "pur" d'un l'animal qui, par différence du cochon, ne s'oppose pas au sacrifice, ne crie pas.

Je me rappelle une scène qui se répétait lorsque je traversais en voiture des villages; il arrivait qu'on écrase un animal, d'habitude une poule, un canard. Le chauffeur arrêtait la

³ Shtjefën Gjeçov, *E Drejta Zakonore Shqiptare*, Tirana, 1989; l'ouvrage, paru d'abord dans les années trente a été traduit partiellement, seulement la partie concernant le droit coutumier des régions du nord de l'Albanie. La traduction du chapitre qui présente les coutumes (et qui comprend la description de l'aliment dont il est question) se trouve dans les *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens*, vol. 28, Paris, 2004.

voiture et quelqu'un descendait vite couper le cou de l'oiseau pour permettre au sang de sortir; ainsi le sang s'écoulait et l'animal ne mourait pas suffoqué ou simplement écrasé. La justification de l'opération était la même, "si on ne détache pas vite la tête le sang ne part pas et on ne peut pas consommer la viande, seulement les Tsiganes la mangent". J'ai observé des situations à certains égards semblables dans des restaurants parisiens; on commande une grillade et le serveur demande "dans le sang, ou bien cuite?" La réponse des personnes venues de l'Europe orientale est presque toujours la même, "bien cuite", on ne consomme pas de viande rouge. L'interdiction de consommer un animal mort par suffocation ou par noyade, même si elle ne se trouve pas dans les règles écrites, fonctionne dans les faits, car il est justifié par les croyances populaires.

C.B.: Il n'y a aucune distinction entre religion écrite et croyances populaires?

P.H.S.: Mais si, et elles sont importantes, mais revenons au domaine de l'homme. Pour l'Eglise, le sang des femmes et celui des hommes sont semblables, ils ont les mêmes fonctions et le même rôle par exemple dans la parenté. Dans le domaine de la vie réelle le "social" intervient de manière décisive, car la distinction entre hommes et femmes est essentielle; elle n'est pas écrite, mais elle est vivante dans la pratique. Le sang des deux sexes n'a pas la même valeur et ceci a des conséquences de première importance pour la vie sociale. Elles sont surtout importantes dans les sociétés du passé ou celles qui continuent des formes de vie archaïques. Dans les sociétés tribales européennes le sang structure l'ensemble de la société; le sang masculin est une notion structurante, qui délimite les unités sociales à tous les niveaux, celui de la maisnie ("*gospodărie*" pour les Roumains, "*domaćinstvo*" pour les Slaves, "*nikokirato*" pour les Grecs", "*household*" pour les Anglais), de la phratrie, de la tribu et même de tout un groupe ethnique ou d'un peuple. L'idée qui se répète et qu'on retrouve partout, est celle qu'un groupe humain descend d'un ancêtre unique, qui donne ainsi naissance à une relation basée sur le sang, principal élément de cohésion. C'est le sang des hommes qui transmet et continue cette consanguinité structurante, pas celui des femmes. L'ancêtre commun est à l'origine du sang, du nom, de la propriété; les trois se transmettent par les hommes. Si on observe des sociétés tribales balkaniques on constate que pour les Albanais le sang se transmet exclusivement par les hommes; on est consanguin à travers les hommes, les femmes

donnent naissance exclusivement à une parenté par le lait.⁴ Cette idée est d'autant plus absurde et utopique qu'un enfant se forme et naît dans le ventre d'une femme. Au Monténégro la différence hommes - femmes est moins marquée mais elle existe quand même; ainsi, les hommes donnent à l'enfant le sang gros "épais", les femmes transmettent un sang "mince". Si le sang des deux sexes avait la même valeur, le descendant du fondateur aurait la moitié du sang de lui, l'autre de sa femme, qui a un autre ancêtre de groupe et donc un autre sang; à la deuxième génération il reste seulement un quart du sang du fondateur, à la troisième génération seulement un huitième et ainsi de suite. Comment continuer alors à dire que le sang du fondateur se maintient à perpétuité par les hommes? Il fallait logiquement inventer une explication qui permette au système de fonctionner, et l'explication de la tradition albanaise est celle qui pousse à ses conséquences ultimes la différence hommes – femmes. Absurde pour la logique pure de la pensée, elle devient logique lorsqu'elle justifie le fonctionnement de la vie sociale, la cohésion du groupe, le droit de porter un certain nom, et en corollaire le droit à la propriété. Elle justifie aussi la domination des hommes dans un groupe et rend évident le fait que la loi a été faite par des hommes, à leur avantage bien entendu.

C.B.: Pourquoi cette différence?

P.H.S.: Elle n'a aucun rapport avec une croyance quelconque mais avec les nécessités d'ordre social citées plus haut. Plus forts physiquement, les hommes ont imposé leurs lois auxquelles ils ont ajouté par la suite des croyances, des justifications d'ordre religieux⁵ ou des explications physiologiques fantaisistes. Le sang est lié au nom, à la propriété; si on le mélange on crée des situations confuses, ou nom et propriété ne sont plus claires. On retrouve la notion de *sang mélangé* et les méfaits qu'elle cause dans le domaine de la parenté.

Les sociétés tribales sont des sociétés où la vendetta, la "petite guerre" comme l'appelle Marc Bloch, sont permanentes. Imaginons que les propriétés seraient mêlées; la présence du membre d'un groupe au milieu des propriétés d'un groupe avec lequel il se trouve dans une vendetta peut avoir des conséquences tragiques. La situation que j'ai trouvée dans la région du Mani, au sud du Péloponèse, est exemplaire à cet égard. La

⁴ Shtjefën Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjin, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Roma, 1941.

⁵ Anisia Campos, *Religiile, izvoare de subjugare a femeilor*; Bucarest, 2003.

règle de l'exogamie au niveau du lignage est attentivement suivie, on ne peut pas épouser un membre de son lignage. La règle est transgressée dans un unique cas, celui où dans un groupe il n'y pas un fils mais seulement des filles; l'une des filles doit rester dans la maisnie de ses parents et son mari vient chez elle, le mariage devenant patri-uxori-local.⁶

C.B.: Je voulais vous poser une question en relation avec ce que vous venez de dire: qu'arrive-t-il si dans un groupe domestique il n'y a pas d'enfant de sexe masculin?

P.H.S.: Dans le Mani, avec l'accord de tout son groupe, la fille sans frères épouse un membre de son propre groupe, qui porte le même nom de groupe qu'elle, nom lié au fondateur du groupe. Le prochain mari annonce publiquement son intention d'épouser la fille; personne ne s'y oppose car ce mariage évite l'arrivée d'un étranger sur la propriété du lignage. Mais la réponse à votre question est plus complexe, je me limite à traiter deux éventualités.

La plus fréquente situation est celle où l'une des filles prend le rôle social d'un garçon, ceci pour une génération. Normalement, c'est le fils qui transmet le sang, le nom, la propriété, mais son absence laisse à la fille cette obligation. Le mariage normalement virilocal devient uxori-local, ou patri-uxori-local. De manière surprenante, la fille transmet même le sang. Le caractère utopique de l'affirmation que le sang se transmet seulement par les hommes devient ici évident. On peut par conséquent affirmer que ce n'est pas la consanguinité qui structure une société, mais *l'idée de consanguinité*. J'insiste en affirmant que la notion de consanguinité est un phénomène biologique seulement pour la biologie, ou pour la médecine. Pour les sciences sociales *la consanguinité est une notion sociale* qui utilise de manière arbitraire un élément du corps humain, le sang. Elle est destinée à structurer une société, son utilité est sociale et n'a pas de relations réelles avec la physiologie.

J'ajoute que la fille qui assume le rôle d'un garçon, d'habitude son frère absent, (en antiquité désignée du nom de "fille "épicière") le fait seulement pour une génération; à la suivante génération la situation redevient normale, car elle transmet le nom, la propriété et le sang à un homme, pas à une fille. Un professeur italien a publié son cours qui portait sur le matriarcat chez les Slaves; en fait il ne s'agissait pas de matriarcat mais de la situation signalée plus haut où dans un groupe domestique il n'y pas d'hommes. En;

⁶ John N. Andromedas, *The Inner Maniat Community Type; a Study of the Local Community(s) Changing Articulation with Society*; Dissertation Abstract, 27B, Ann Arbor, 1966.

utilisant sa méthode on peut trouver le matriarcat partout dans les Balkans ou ailleurs; on pourrait même dresser une statistique des cas de "matriarcat", mais qui aurait été en fait seulement la statistique des groupes domestiques sans hommes. Le mariage où le gendre vient habiter chez la fille porte dans les villages roumains le nom de "gendre de la cour" ("*ginerire pe curte*"); les français l'appellent d'une expression proche de celle roumaine, "mariage en gendre" ⁷ Les slaves balkaniques appellent eux aussi d'un nom spécial ce type de gendre, "*domazel*" ⁸; les Grecs l'appellent "*soghambros*". La situation de ces gendres est particulière, car elle est inférieure si on la compare avec celle du gendre qui reçoit son épouse chez lui. Le "gendre de la cour" s'installe en fait dans la maisnie du père de la fille, adopte le nom de groupe de cette maisnie, reçoit sa propriété et transmet le sang de son beau-père. La situation est de manière évidente un procédé pour résoudre les règles qui régissent une société, en enfreignant ces lois mêmes, afin de pouvoir les maintenir, les faire revivre.

De pareilles situations peuvent être suivies loin dans l'histoire; le code de Manou ⁹ par exemple non seulement qu'il les connaît mais propose des solutions qu'il justifie de manière détaillée. L'unique population qui en Europe (à ma connaissance) fait exception est celle albanaise, où la règle de la transmission du sang exclusivement par les hommes est poussée à ses conséquences extrêmes. Si dans une maisnie il n'y a plus aucun homme, elle doit disparaître; ce sont les plus proches parents agnatiques qui en prennent possession. La maisnie prend alors le nom du nouveau propriétaire, mais qui élève et marie les filles et les femmes ou les aide jusqu'à leur mort.

C.B.: Les généalogies basées sur les hommes étant en relation avec le nom, le sang, la propriété, aspects essentiels pour la vie d'une société, sont-elles réelles?

P.H.S.: Vous posez ici une question souvent discutée et où, hélas, les croyances populaires du passé trouvent crédit même parmi les spécialistes qui étudient la vie sociale. Je ne citerai pas des noms mais l'idée que l'ancêtre éponyme, celui qui donne le nom au groupe est réellement le fondateur unique par exemple de tout un village, trouve crédit parmi des spécialistes. L'idée qu'un homme seul s'installe dans le désert, n'importe où, pour donner naissance à lui tout seul à un groupe, est une absurdité sociologique. Si

7

⁸ Fedor Demelić, *Le droit coutumier des Slaves méridionaux*, Paris, 1876.

⁹ *Lois de Manou*, Paris, 1978.

on analyse par exemple les tracés inter – villageois, tels que l'histoire roumaine les a légués, on constate qu'ils sont le résultat d'une pensée logique, expression de la volonté d'une formation sociale politique supra- villageoise, qui attribue des terres à ses villages. Comment pourrait-on supposer qu'une personne s'installe toute seule et occupe un terrain immense qui ne lui sert à rien, et qu'une autre personne s'installe elle aussi sur un terrain énorme et entièrement dépeuplé, et ainsi de suite. Le géographe croate Iovan Cvijić, excellent connaisseur de la Péninsule Balkanique, met en lumière la formation des tribus par association et non pas par descendance d'un ancêtre unique.¹⁰

Ce qui est intéressant pour notre discussion est de constater que lorsque une tribu accepte un groupe étranger il lui accorde une place parmi les propriétés de la tribu, une place dans le cimetière et surtout une place dans la structure généalogique, consanguine, de la tribu. On rend ainsi les nouveaux arrivants parents consanguins avec le reste de la tribu. Les groupes associés doivent devenir consanguins avec le reste de la tribu, car c'est l'unique manière qu'il leur est connue pour structurer une population. L'hypothèse de la tribu composée uniquement des descendants de l'ancêtre commun apparaît comme une manière de penser la vie sociale. J'ai trouvé des documents qui prouvent l'existence d'une pensée consciente pour structurer la vie sociale; il s'agit de la cité de Florence des XII-ème et XIII-ème siècles. Des lignages étrangers les uns aux autres, décident de s'installer dans une tour commune, chacun à un autre niveau. Mais auparavant, ils signent des contrats par lesquels ils s'assument des obligations les uns envers les autres, obligations pareilles à celles unissant des vrais consanguins, c'est-à-dire des obligations qui leurs étaient familières. Pour vivre ensemble, ils ne connaissaient pas de système meilleur de vie que celui dans lequel ils vivaient déjà. Les paysans libres de la région roumaine de Câmpulung étaient structurés par "vieillards", nom qui désigne un fragment de la propriété du village mais aussi un ancêtre, vieillards apparentés entre eux. Dans un procès qu'ils ont eu pour la défense de leurs terres, leur avocat a été payé en lui accordant un "vieillard" sur les terres villageoises. L'historien C. C. Giurescu publie un document qui prouve comment les habitants d'une ville étaient structurés par "vieillards" encore au début du XIX-ème siècle.¹¹ Tous les habitants étaient classés à l'intérieur d'un "vieillard", comme si les possesseurs d'un vieillard descendaient vraiment de ce vieillard. Il est

¹⁰ *La Péninsule Balkanique. Géographie sociale humaine*, Paris, 1918.

¹¹ *Istoricul podgoriei Odobestilor. Din cele mai vechi timpuri si până la 1918*, Bucuresti, 1969.

évident que chaque "vieillard" comprend de petits groupes apparentés, mais aussi d'autres qui ne le sont pas.¹² A retenir que la notion de "vieillard", (vieillard – femme), pour désigner un ancêtre ou un territoire n'est ni connu, ni utilisé. L'idée dominante dans une société tribale persiste dans la société roumaine, mais comme elle avait oublié les anciennes structures tribales, il s'agit d'une forme atténuée. On peut proposer comme hypothèse l'affirmation que *toute personne ou groupe qui désire être accepté dans une société, doit le faire en s'intégrant dans le mode de vie et de pensée de la société qui l'accueille.*

C.B.: Y a-t-il des ressemblances entre la société tribale et celle roumaine, telle qu'elle a été connue entre les XIII-ème et le XIX-ème siècles?

P.H.S.: Certes, il y a des ressemblances évidentes, des survivances, des échos du passé.¹³ La société roumaine est sortie de la phase tribale il y a déjà longtemps, on ne sait pas exactement ni quand, ni comment étaient organisées ces tribus. Les formations qui rappellent de près ces anciennes formations tribales roumaines sont les "pays" ("țările"), à commencer par les trois "républiques" décrites par Dimitrie Cantemir. Les formations sociales supra – villageoises les mieux connues sont celles du Câmpulung (en Moldavie) et de la Vrancea; comme cette dernière a résisté le plus longtemps à l'asservissement elle a permis aux sociologues d'étudier encore vivantes une vie sociale caractéristique pour le passé, tel qu'il apparaît dans les plus anciens documents écrits roumains. Ainsi, l'idée de la descendance de tout un groupe d'un ancêtre commun se retrouve souvent dans les villages et même les villes roumaines. L'ancêtre Bucur serait le fondateur de la capitale roumaine București. Situé à l'origine du nom de la ville, le nom originaire est le pluriel du nom du fondateur, les "bucureștii" signifiant les descendants de Bucur. De nos jours on a oublié l'ancien nom et sa signification originaire; et ses habitants ne sont plus les "bucureștii" descendants de Bucur, mais les "bucarestois" habitant la ville de Bucarest. Parcourant les pages du voyageur musulman Evliya Celebi dans les pays roumains, j'étais étonné en constatant l'insistance avec laquelle il voulait trouver partout le nom du

¹² Paul H. Stahl, "Intăietatea unităților sociale", in *Identitate națională și spirit european; academicianul Dan Berindei la 80 de ani*; București, 2003.

¹³ Henri H. Stahl, *Nérej, un village d'une région archaïque*; București, 3 vol., 1939.

fondateur de chaque habitat; originaire d'une région où ces mêmes légendes fondatrices circulaient de manière habituelle, il les cherchait aussi dans les pays roumains.¹⁴

L'unique légende éponyme concernant une formation roumaine supra – villageoise est celle de la Vrancea ou, curieusement, la généalogie part d'une femme, situation d'exception. La légende raconte que la "vieille Vrâncioaia" et ses sept fils sont à l'origine des habitants de tout le "pays". Cette légende, qui veut que l'ensemble des habitants soient apparentés par le sang, était encore vivante dans les années trente du siècle passé. La différence entre la manière dont elle est liée à la structure sociale de tout le "pays" et la manière ces légendes structurent une société tribale, consiste dans le fait que dans ces dernières, en partant de l'ancêtre commun on arrive à la dernière génération; chaque membre de la tribu sait exactement où se trouve sa place, à quel lignage et à quelle phratrie il appartient, situation confirmée par le nom de groupe qu'il porte.¹⁵ Au pays de la Vrancea la légende s'arrête au niveau du village;¹⁶ on sait quel fils de la "baba Vrâncioaia" se situe aux origines de tel ou tel village, mais la légende ne va pas plus loin que ça.¹⁷

Ce qui a été dit jusque ici sur l'idée de consanguinité, nous permet de tirer une première conclusion, déjà signalée plus haut; pour les sciences sociales la consanguinité n'est pas une réalité biologique mais une sociale, il s'agit non pas de la consanguinité mais de l'idée de consanguinité, qui sert à structurer et réglementer le fonctionnement de la vie sociale.¹⁸

C.B.: Vous disiez que la consanguinité proche empêche les mariages. Que veut dire "proche"? Et pourquoi empêche-t-elle un mariage?

P.H.S.: Encore une question difficile et qui n'a pas reçu de réponse satisfaisante pour tout le monde. Que veut dire "proche"? Il serait facile de répondre si ce n'était pas difficile. Si on observe dans la "*Pravila*" (code de lois fixées par l'Eglise) de Matei

¹⁴ Călători străini despre Țările Române, vol. V, București, 1976, (*Evliya Celebi*; paru par les soins de Mustafa Ali Mehmet).

¹⁵ Rrok Zoizi, "Survivances de l'ordre du 'fis' /tribu/ dans quelques micro-régions de l'Albanie", in *La conférence nationale des études ethnographiques*, Tirana, 1977.

¹⁶ Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*; 2e édition, vol. I, Bucarest, 1998, le chapitre "Teoria greșită a eroului eponim fondator de sate".

¹⁷ Paul H. Stahl, *Cum s'a stins Țara Vrancei*, Bucarest, 2003, le chapitre "Mici monografii".

¹⁸ P. H. Stahl; "La consanguinité fictive". Quelques exemples balkaniques", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 14, Milano, 1985.

Basarab jusque où va la parenté selon l'Eglise orthodoxe, on constate qu'elle avance jusqu'au 7-ème degré de consanguinité. Il faut être parent plus lointain pour pouvoir épouser quelqu'un. Comment on calcule la "distance" de la parenté? On commence avec la personne située à la dernière génération (la plus jeune) et on remonte vers ses parents = 1, vers les grands parents = 2, vers les arrière grand parents = 3; ensuite on descend vers le frère (la sœur) des grands parents = 4, au niveau du cousin germain = 5, du cousin de deuxième degré = 6 et finalement aux enfants de ce dernier = 7. Entre le 1 et le 7 le mariage est interdit car ils sont parents, mais entre les enfants de 1 et 7 le mariage devient possible car nous sommes à la distance de consanguinité 8. Jadis, il arrivait que les interdictions remontent jusqu'au degré 9, donc le mariage devenait possible seulement à la sixième génération à partir des ancêtres communs. A certains moments, dans l'occident catholique de l'Europe, la distance 7 était calculée par générations, il fallait dépasser la 7-ème génération. Il devenait difficile de trouver un partenaire surtout dans des sociétés où fonctionnait l'endogamie, et si en plus il s'agissait d'une société peu nombreuse il devenait presque impossible de trouver un conjoint. Sans oublier qu'il était difficile aussi d'établir après plusieurs générations si on est ou pas parent à quelqu'un avec lequel les ancêtres communs remontent à plus de 150 années. Dans une vallée du nord de l'Italie, Val Tartano, vallée isolée et où on respectait l'endogamie de vallée, j'ai trouvé les schémas fait par les prêtres qui, lors des mariages, cherchaient les empêchements; ils pouvaient le faire à travers les registres paroissiaux, mais là où ces registres n'existent pas, comment faire? Et si on ajoute qu'aux interdits causés par la consanguinité s'ajoutent ceux issus de mariages, de parrainages, on se rend compte de la difficulté extrême de trouver un conjoint. Le concile de Trento a dû réduire la "distance" de la parenté pour faciliter les mariages; mais même dans ces conditions, l'étude que j'ai faite dans la Val Tartano (pour la période comprise entre les XVII-XIX-ème siècles) ont rendu inévitable la situation où plus de moitié des mariages ont été effectués après obtention d'une dispense de la part des autorités religieuses.¹⁹ Par exemple, entre 1753 et 1775, 70,4 % des mariages ont été effectués avec dispense.

C.B.: La distance de la parenté a évolué ailleurs aussi?

¹⁹ Dario Benetti et Paul H. Stahl, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, capitolul "Il matrimonio", Sondrio, 1995.

P.H.S.: Elle a évolué partout et depuis le moyen âge, toujours dans le sens d'une diminution de la distance de parenté. De nos jours presque partout les juristes limitent cette distance au degré 5, ce qui veut dire que les cousins germains ne peuvent pas se marier, mais le fils d'un cousin et l'autre cousin, si.

C.B.: Y a-t-il des mariages à une distance encore plus rapprochée?

P.H.S.: On connaît pour l'antiquité les cas de la dynastie perse; un membre de cette dynastie devait épouser seulement un parent proche, car seulement celui-ci était suffisamment noble. Mais il y a des cas plus récents parmi les populations musulmanes. Leur justification nous intéresse par ce que nous avons discuté sur la différence entre le sang des femmes et celui des hommes. Mahomet épouse sa cousine germaine, mais pas n'importe laquelle, celle appartenant au lignage de sa mère, donc là où la parenté est moins forte car elle passe par les femmes. En même temps, le mariage avec une cousine germaine appartenant au lignage du père est interdit, car la parenté passe par les hommes. Dans les régions centrales de la Turquie, régions traditionnelles; on pratique souvent le mariage avec la cousine germaine choisie dans le lignage de la mère.

C.B.: Comment expliquer les interdits causés par la consanguinité et la variation de cette distance?

P.H.S.: Je ne saurais pas vous donner une réponse claire car je ne la trouve pas, mais je peux vous citer la raison invoquée, souvent répétée. L'argument moderne lié à la science est que le mariage rapproché provoque la dégénérescence de l'espèce et il semble que les études faites sur des animaux le prouvent. Même si cela était vrai, ce ne serait pas valable comme réponse pour le passé, car jadis on ne savait rien des recherches récentes. La première question qui se pose est pourquoi le nombre 9? Et ensuite, pourquoi le 7? Et pourquoi on se rapproche de plus en plus sans plus se considérer parent? On ne peut pas s'empêcher de constater que la distance qui a eu la plus longue durée est celle basée sur le nombre 7, et que ce nombre structure pas mal de situations sociales. Il s'agit de ce que j'appelle un "modèle numérique". On le retrouve comme division essentielle du temps, la semaine par exemple a 7 jours. Ce même numéro peut structurer l'ensemble de la vie sociale, tellement forte est son influence sur la pensée.²⁰ Je reviens sur cette affirmation en précisant que c'est *l'idée de 7* qui s'impose, nombre qui résulte de l'astrologie de

²⁰ P. H. Stahl, "Les sept lignages, structures sociales archaïques et modèles numériques", in *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens*, vol. 22, Paris, 2000.

l'antiquité, astrologie basée sur des croyances qui ont influencé la religion et la vie sociale. La "vieille Vrâncioaia" avait 7 fils; les Saxons appellent la Transylvanie "Siebenburgen" – sept villes et l'histoire de cette province offre encore d'autres exemples. Dans les Pyrénées, en France, on trouve une formation sociale groupant 7 vallées, "les sept vallées du Labéda".²¹ De l'autre côté des Pyrénées, en Espagne, la communauté de la vallée basque de Roncal comprend sept communautés villageoises.²²

C.B.: Concernant l'étendue de la parenté, y a-t-il une différence par rapport aux sociétés tribales?

P.H.S.: Oui. L'étendue de la parenté s'arrête pour l'Eglise à certain degré, par exemple au septième degré de la consanguinité ou de la relation parrain – filleul. Pour la société tribale albanaise la consanguinité s'étend à l'infini, on cherche femme dans une autre tribu, ou une autre phratrie, cela dépend du niveau auquel est pratiquée l'exogamie. En même temps qu'on étend les interdits de mariage à l'infini, on ignore un autre interdit de l'Eglise. Par exemple un X épouse une fille dans une famille; pour l'Eglise, ses parents à lui et ceux de la fille sont déjà parents entre eux et ne peuvent plus se marier entre eux. Mais dans une société albanaise on connaît des cas où deux frères épousent deux sœurs. Ceci fonctionne également parmi des populations musulmanes de la Bosnie où on épouse quelqu'un qui est déjà parent avec vous dans un degré rapproché. Les contradictions entre les règles de l'Eglise et celles de la vie tribale sont bien plus nombreuses, leur étude me semble bien intéressante pour l'ethnologie, la sociologie, l'anthropologie sociale.

C.B.: Quelle est la justification d'un mariage entre parents rapprochés?

P.H.S.: L'Eglise invoque une seule pour l'ensemble de la parenté; on dit que de tels mariages donnent naissance au "*sang mêlé*". On revient donc à la notion de sang, et de sang mêlé citée plus haut. L'affirmation apparaît comme absurde lorsqu'on parle par exemple du parrainage, dont l'ignorance de ses interdits peut aussi donner naissance au sang mêlé. On peut retenir une conclusion; la consanguinité est universellement connue et respectée mais la notion de sang mêlé reste imprécise. En même temps, si on parcourt les documents de la Patriarchie de Constantinople qui traitent du mariage et de ses interdits, on constate que la pensée qui dirige ses décisions est basée sur une connaissance détaillée des situations offertes par la vie sociale. La parenté, telle qu'elle est connue et définie par

²¹ Jean Bourdette, *Les annales des sept vallées du Labéda*; Argelès en Labéda, 1898.

²² Juan Cruz Aranguren, *La Mancomunidad del valle de Roncal*; Pamplona,, 1989.

la Patriarchie, constitue un ensemble bien structuré, complexe, qui suit une logique explicite. Ce système de parenté a été important pour le passé des populations orthodoxes et de la vie chrétienne en général; il touche en permanence à des problèmes qui sont en relation non seulement avec la parenté mais aussi avec la politique, la foi, les coutumes.

C.B.: Vous avez cité surtout la société tribale albanaise telle qu'elle fonctionnait durant les deux derniers siècles. Trouve-t-on plus tôt la notion de consanguinité comme élément structurant des sociétés? Ou le nombre 7?

P.H.S.: Fréquemment. On ne peut pas faire ici une présentation ample de la question mais on peut citer quelques situations bien connues. Par exemple celle offerte par le si éloignées lois de Manou. En présentant l'obligation d'un chef de groupe domestique de sacrifier en l'honneur de ses ancêtres mâles, on apprend qu'il sacrifie d'abord pour son père, le père de son père; le père du père de son père, et par la suite à encore trois générations. Entre les trois premières et les trois qui suivent il y a une différence, car la distance de la consanguinité devient plus grande. On constate que les trois premières, plus les trois qui suivent et celui qui fait les sacrifices représentent au total 7 générations. On obtient ainsi une structure qui rappelle celle de la semaine, 6 jours plu un jour férié, au total 7.

Si on observe des sociétés plus récentes sur le continent européen, par exemple dans des travaux signés par des historiens anglais, les exemples foisonnent. Frederic Seebohm publie vers la fin du XIX-ème siècle un ouvrage devenu un classique,²³ où il présente la société du Wales basée au moyen âge sur la consanguinité. Un étranger devient membre d'un groupe après 9 générations, sauf s'il épouse une fille appartenant à ce groupe. Les critères et les justifications sont nombreux. Bertha Surtees Phillpots analyse l'une après l'autre toute une série de sociétés tribales germaniques (qu'elle appelle "claniques") et met en lumière les critères qui fixent et délimitent la parenté par le sang.

²⁴ Le principe que j'ai évoqué pour des sociétés sud-est européennes est suivi partout.

²³ *The Tribal System in Wales*; Londres, 1895. "No one who did not belong to a kindred could be a member of the tribe, which was, in fact, a bundle of Welsh kindreds". Sur la même page (55) il ajoute "the distinction one of blood", et plus bas "in South Wales strangers become Cymri at ninth generation", "or by marriage at fourth".

²⁴ *Kindred and Clan in the Middle Ages and After. A Study in the Sociology of Teutonic Races*; Cambridge, 1913.

C.B.: Vous êtes revenu à plusieurs reprises sur la situation inférieure des femmes quand il s'agit de parenté, par rapport à celle des hommes. On retrouve cette même infériorité en d'autres domaines?

P.H.S.: En insistant sur la notion de sang on pense tout d'abord à la parenté, et on ne peut pas faire abstraction de la différence entre les deux sexes. C'est le point de départ pour l'organisation d'une société mais en même temps de la propriété. Dès l'instant où on constate que la propriété est liée à la notion de sang il est évident qu'en favorisant les hommes on les favorise aussi dans le domaine de la propriété. La différence se retrouve partout en Europe, sauf deux exceptions; il y a peut-être plusieurs mais je ne les connais pas. Les deux mettent en lumière un autre aspect en rapport avec le corps humain, c'est-à-dire l'ordre de la naissance. L'un concerne l'Europe orientale; dans quelques îles grecques de la mer Egée il y a une différence entre l'aîné (e) et ses frères (sœurs). Le premier né homme X reçoit la totalité de la propriété de son père lui aussi un aîné, qui l'avait reçue de son père à lui toujours un aîné et ainsi de suite. La première fille née reçoit la totalité du patrimoine de sa mère elle aussi une première née, et ainsi de suite. On trouve donc deux propriétés, une masculine, l'autre féminine qui se transmettent de manière intégrale d'une génération à l'autre. Tout le système social est basé sur une logique compliquée où l'ordre de la naissance, le nom qu'on porte et la propriété collaborent pour le maintien d'une société dont les origines sont inconnues. Il s'agit de l'une des plus compliquées logiques sociales qui rappelle à certains égards les systèmes de parenté des sociétés primitives.²⁵ En Europe occidentale (sud de la France, région des Pyrénées et nord de l'Espagne) on trouve également une structure sociale où la propriété ne se divise pas et où l'aîné reçoit la totalité de la propriété de son père. Une distinction est signalée; si dans la plupart des régions c'est l'aîné qui reçoit la propriété et devient chef du groupe domestiques, chez les Basques le droit de primogéniture est absolu, le premier né, garçon ou fille, reçoit la propriété.

Le thème de la propriété avec les différences entre hommes et femmes qui l'accompagnent constitue un vaste sujet; j'ai cité seulement le droit de primogéniture. Ces exemples concernent la société paysanne mais on doit ajouter que des cas semblables se retrouvent dans la société nobiliaire occidentale. On a pu ainsi dire que l'empire

²⁵ Sophie Capetanakis, *Parenté et organisation sociale à Elymbos de Karpathos*; Paris, 1979 (thèse de doctorat manuscrite).

britannique a été construit par les cadets qui, n'ayant pas de droits sur la propriété, ont été obligés d'embrasser la carrière militaire, affirmation certes qui n'explique pas tout.²⁶

C.B.: On retrouve cette différence hommes - femmes en d'autres domaines aussi?

P.H.S.: On peut citer le large domaine de la religion et de la magie. Je laisse de côté la magie domestique, la plus largement pratiquée et où le rôle des femmes est connu. Je m'arrête sur un aspect qui nous renvoie au problème du sang. Dans le monde chrétien, musulman ou mosaïque aussi, les prêtres sont toujours des hommes. L'essai de nommer des femmes prêtres en Angleterre a soulevé une foule de protestations de la part des fidèles.

C.B.: Y a-t-il un sang impur?

P.H.S.: Le sang qui sort d'une blessure, ou celui qui coule lors d'un sacrifice est pur. Le musulman tombé sur le champ de bataille et qui est ensanglanté, ne doit plus être lavée, car il a été lavé par son sang. Mais il y a un autre sang qui souille et qui, dans les croyances des gens comme aussi dans les règles de l'Eglise, détermine certains comportements. L'exemple classique qui a donné naissance à toute une littérature, partout dans le monde, est celui du sang perdu mensuellement par les femmes, durant tout le long de la période où elles sont fertiles. Ce sang de même que le liquide perdu par la femme lors d'une naissance, souillent, idée qui est partagée aussi par l'Eglise. Une femme est impure après une naissance durant 40 jours; elle ne peut plus pénétrer dans une église, comme lors de ses périodes d'indisposition. Après 40 jours on procède à un rituel de purification (les relevailles) qui lui permet de redevenir pure. On peut citer des superstitions en rapport avec la préparation des aliments et les règles des femmes. Les églises doivent être nettoyées, balayées. Ce sont les femmes qui se chargent de cette opération et elles ont même le droit de pénétrer dans l'abside d'est où se trouve l'autel, l'espace le plus sacré du monument. Mais ce n'est qu'une femme qui a été "pardonnée" (qui n'a plus ses règles) qui a ce droit. Les églises du Maramures par exemple maintiennent jusqu'à nos jours une distinction dans l'installation des fidèles; les femmes occupent l'espace le moins sacré, le "pronaos", les hommes le "naos" (la nef); les femmes n'avancent dans le naos qu'une fois l'office religieux terminé, lorsqu'elles vont

²⁶ Gherghie Șiseștean présente quelques-uns de ces aspects dans un ouvrage intitulé *Antropologia și sociologia sacrală* (Zalău, 2002), surtout dans le chapitre "Masculinul și femininul în societățile tradiționale ale Europei orientale".

communier. D'ailleurs le pronaos porte le nom "d'église des femmes". Je me rappelle les lamentations d'une vieille femme de la région du Gorj (Roumanie) qui pleurait; sa fille m'a expliqué que sa mère n'était plus femme (elle n'avait plus ses règles) et malgré cela son homme s'était approché d'elle la "deshonorant". Mais l'organisation d'ensemble de l'Eglise manifeste les différences hommes - femmes.

C.B.: L'Eglise impose à certains moments de l'année le jeûne. Le premier aliment interdit est la viande; le sang intervient-t-il de quelque manière?

P.H.S.: De manière déterminante. Robert Leach en dit quelque chose mais les choses étaient déjà dites depuis longtemps dans les écrits de l'Eglise. Les voyageurs occidentaux qui traversaient des régions orthodoxes les ont signalées, expliquant aussi les règles qui éliminent un aliment après l'autre pendant le jeûne. On interdit d'abord la viande des animaux au sang chaud, ensuite les produits de ces animaux (les œufs, le fromage, le lait); on interdit par la suite la viande des animaux à sang froid. On n'interdit pas encore la viande des animaux qui n'ont pas de sang (par exemple les pieuvres, les écrevisses); on peut encore consommer les produits des animaux à sang froid (œufs de poisson, caviar). Plus sévère encore est seulement le jeûne complet, où on ne boit ni ne mange rien. On trouve ici une distinction qui n'a aucun écho dans la vie sociale, celle entre sang froid et chaud, mais qui religieusement est déterminante. S'il y avait eu aussi des hommes à sang froid, on ne sait pas ce que les sociétés auraient inventé comme conséquences.

C.B.: Vous avez cité au début aussi les étapes de la vie humaine, la naissance, la mort. Là encore on trouve des distinctions par sexe?

P.H.S.: Toute notre discussion a été en relation avec le sang, correctement dit l'idée de sang. J'insiste ici aussi sur un aspect qui, lié à la mort, est en relation toujours avec l'idée de sang. Les personnages mythiques qui viennent prendre l'âme ont toutes à la main un outil tranchant; l'archange porte une épée, il est représenté ainsi dans la peinture chrétienne. A cet aspect connu par l'Eglise viennent compléter des éléments pris aux croyances populaires qui ajoutent des constatations dérivant de la vie concrète. Dès l'instant où l'archange vient armé, ceci veut dire qu'il tranche l'âme pour la séparer du corps. Mais lorsqu'on tranche, le sang gicle partout. On se trouve ainsi dans une situation qui rappelle le sacrifice de l'animal; un *sacrificateur homme* tranche la tête de la victime et le sang est perdu pour les hommes. La mort humaine, située dans ce cadre, semble

acquérir le caractère d'un sacrifice où interviennent trois éléments, *a- un personnage masculin qui a le rôle du sacrificateur, b - un objet tranchant et c- le sang*. Ces éléments accompagnent ainsi le départ de l'âme. La conséquence de cette croyance est que les gens nettoient la maison où quelqu'un est mort; dans l'île d'Andros on nettoie la maison, et on lave tout, vaisselle, tissus, vêtements, car le sang a sali tout en giclant.

Je me rappelle que pendant mon enfance je voyais parfois des femmes installées devant la porte de leur cour ou maison, une poule à la main, un couteau à l'autre et qui demandaient aux hommes qui passaient de trancher la tête de l'oiseau, car elles n'avaient pas le droit de le faire; Jusqu'à nos jours les croyants mosaïques ou musulmans considèrent que le sacrificateur doit être un homme, la religion le demande de manière explicite.

C.B.: J'aurais du peut-être vous poser cette question lorsqu'on présentait des sociétés tribales, mais je crois qu'on peut la mettre aussi en relation avec la mort. La vengeance, dans sa forme institutionnalisée, a quelque relation avec le sang?

P.H.S.: La présentation de cet aspect peut couvrir des tomes mais on ne peut pas le faire maintenant. La vendetta touche non seulement les relations entre des unités sociales mais aussi les croyances en relation avec le sang. Je vous rappelle que tout le vocabulaire de la vendetta a pour notion centrale celle de sang. On dit non pas "il m'a tué un parent" mais "il m'a pris un sang", "il me doit un sang", "je dois reprendre le sang", "ma famille est dans le sang" (dans une vendetta). J'ai trouvé cette expression partout où j'ai étudié la vendetta. Les Anglais par exemple appellent la vendetta "*bloodfeud*", les Allemands "*Blutrache*", les Serbes "*krvna osveta*", l'expression française est "la vengeance du sang", toutes ces expressions invoquent la notion de sang.²⁷

C.B.: Y a-t-il aussi ici une distinction entre sang féminin et sang masculin?

P.H.S.: Ici elle ne peut pas exister, tout simplement parce que la vendetta concerne les hommes exclusivement. Les femmes ne sont pas concernées directement, bien entendu, lorsque les règles de la vendetta sont respectées. Il y a des situations où elles peuvent quand même être concernées, par exemple lorsqu'un mari trouve sa femme en train de le tromper. Alors il peut la tuer, mais il doit tuer en même temps son amant, sinon il serait pris dans une vendetta avec le lignage de la femme; s'il tuait seulement l'amant, il

²⁷ Voir aussi Cristopher Boehm, *Blood Revenge*, Kansas, 1984.

serait pris dans une vendetta avec le lignage de l'homme. La femme qui tue son mari doit être tuée par ses propres consanguins, sinon ces derniers et le lignage du mari commencent une vendetta. On adopte donc toujours une formule basée sur l'égalité des "sangs" perdus, où personne ne peut plus dire que quelqu'un lui doit un sang. Margaret Hasluck décrit de manière détaillée les détails du déroulement d'une vendetta entre parents proches.²⁸ On connaît des situations où des guerriers monténégrins qui combattent installent devant eux une femme déshabillée jusqu'à la ceinture pour que les adversaires puissent voir qu'il s'agit d'une femme. Ainsi ils avancent sans être touchés par les balles des adversaires.

*

P.H.S.: Permettez-moi de conclure notre discussion en retenant que: a) le sang est défini et expliqué de manière différente par la science d'un côté, par la religion ou les croyances populaires de l'autre; b) le sang a un rôle différent dans une société tribale et dans celles qui les ont suivi dans le temps; c) le sang est un élément essentiel de la parenté ceci partout dans le monde, et son rôle est basé sur une interprétation diverse de la distance de parenté; d) le sang (et la parenté par consanguinité) est à la base de la transmission de la propriété; e) le sang structure de manière sociale et religieuse les sociétés européennes, surtout celles du passé; f) le sang est associé fréquemment avec d'autres éléments du corps humain (le sexe ou l'âge par exemple) pour définir des règles de vie; g) il est en relation avec des croyances importantes, également celles des religions écrites et celles qui ne sont pas basées sur des textes écrits; h) il décide en certaines situations, si une personne est pure ou souillée, avec tout ce qui dérive de cette constatation.

Chacun des aspects évoqués dans notre conversation peut être largement développé. Ce qu'il faut aussi retenir est que, pour les sociétés du passé, il n'est jamais un simple élément matériel, car il est associé à des éléments spirituels, immatériels, qui nous expliquent pourquoi il a également une fonction sociale et religieuse.

²⁸ *The Unwritten Law in Albania*; Cambridge, 1954.

LE DROIT COUTUMIER DE LA FAMILLE EN BULGARIE DU NORD-OUEST

Kamen Dontchev

Le droit coutumier comprend aussi des normes qui régissent les rapports moraux et patrimoniaux de la famille. La présente étude se propose d'examiner ce droit tel qu'il fonctionnait en Bulgarie du Nord-Ouest depuis la libération de la domination ottomane en 1878, et jusqu'aux années 40 du XX^e siècle. Le droit coutumier a survécu plus longtemps en Bulgarie du Nord-Ouest après l'accession à l'Indépendance que dans les autres régions du pays, probablement à cause du (son) retard économique de cette région [1]; nous croyons qu'il est possible d'extrapoler les résultats obtenus par leur étude à l'ensemble du pays.

Mes recherches s'appuient essentiellement sur les données recueillies personnellement dans les années 80 du XX^e siècle, au cours des entretiens eus avec des habitants de la région âgés de plus de 70 ans [2].

Ma démarche est la suivante: mettre en lumière un phénomène caractéristique de la Bulgarie du Nord - Ouest, c'est-à-dire l'existence prolongée de la famille communautaire, forme transitoire entre la grande famille agnatique (connue parmi les Slaves du sud surtout sous le nom de *zadruga*) et la famille moderne. Seront analysés les rapports personnels et patrimoniaux juridiques au sein de cette famille: le rôle de l'aïeul et de l'aïeule; les droits et les obligations des membres de la famille; le départ des descendants qui quittent la grande famille communautaire pour fonder un foyer indépendant. Nous argumenterons le passage à la famille moderne et analyserons les rapports moraux et patrimoniaux au sein de celle-ci : conditions et formes du mariage, rôle de chacun des conjoints, droits et obligations des parents et des enfants, majorité, enfants nés hors mariage, adoption et tutelle.

*

L'invasion de la Bulgarie par les ottomans a eu des incidences considérables sur le droit coutumier de la famille. Durant les dernières décennies de domination ottomane,

le droit de la famille, de même que le droit coutumier bulgare en général, s'exerçaient au sein de la grande famille patriarcale agnatique (la *zadruga* ou communauté patriarcale), la forme d'organisation familiale la plus répandue en Bulgarie à cette époque. Le terme de «*zadruga*», d'origine serbe, a depuis longtemps cours dans la littérature spécialisée et la science ethnologique bulgare aussi [3]. Toutefois, il n'est pas utilisé par le peuple bulgare qui, pour désigner la grande famille patriarcale, utilise les termes de „*družina*» (compagnie), „*kupčina*“ (groupe), „*kāšta*“ (maison), „*čeliad*“ (progéniture), „*rod*“ (lignée), „*koljano*“ (souche).

Les ouvrages spécialisés donnent différentes définitions de la famille communautaire, mais toutes prennent en considération deux éléments essentiels: la filiation entre les différentes cellules familiales qui composaient la *zadruga* et l'organisation communautaire de la vie qui y est établie. Une de ses caractéristiques essentielles est la propriété communautaire de la terre, transmise par voie de succession.

Propre à «l'économie fermée de troc et de semi-troc du féodalisme ottoman» [4], la famille communautaire a commencé à se désintégrer avec le développement des rapports capitalistes au sein de l'empire ottoman à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle. Le processus de désintégration s'est accentué après l'Indépendance et cette forme d'organisation familiale a progressivement disparu. Le processus a évolué plus ou moins vite dans les différentes régions de la Bulgarie. Là où les nouveaux rapports socio-économiques étaient plus lents à s'établir, notamment en Bulgarie du Nord-Ouest, la famille communautaire a préservé sa vitalité pendant une période relativement longue. C'est ainsi que la famille patriarcale de cette région a pris des formes transitoires. Les ouvrages citent l'existence de formes de transition, connues sous le nom de «petite *zadruga*», de "ménage communautaire" ou de "famille communautaire". [5] La famille communautaire était fondée sur la coexistence des traditions anciennes de vie collective et des normes récentes, liées à la propriété privée sur la terre et les moyens de production. [6]

Par conséquent, dans le Nord-Ouest du pays pendant la période étudiée, le droit coutumier de la famille s'exerçait dans le cadre de la famille communautaire, forme reflétant un développement social où cohabitent des séquelles du passé et des rapports capitalistes naissants. Pour cette raison, la coutume a évolué lentement, préservant son aspect traditionnel pendant une longue période.

On retrouve les traditions du passé dans le modèle de la famille communautaire. Elle comprenait généralement l'ascendant mâle le plus âgé et les ménages de ses descendants mâles et, rarement, les ménages de plusieurs frères. Il n'y avait pas de terme spécifique pour désigner la famille communautaire. On disait que ses membres "vivaient tous ensemble" (*živeijat na kup*). Ces familles étaient connues par des noms de groupe : *Gougouvtsi*, *Pandourkovtsi*, *Vlatchkovtsi*, *Monovtsi*, *Drăndarete*, *Bouliatsite*, *Raponovtsi* (les Gougouv, les Pandourkov, les Vlatchkov, les Monov, les Drandaré, les Bouliatsi, les Rapon), etc. Les groupes domestiques comprenaient entre 6 à 15 membres, mais pouvaient atteindre 20 à 30 membres, parfois même plus. Les personnes interrogées donnent de nombreux pareils exemples.

Les informateurs du village de Kameno pole, par exemple, se souviennent des grandes familles des Djajov, des Gougov, des Pandourkov, des Vlatchkov, des Monov. Chacune d'elles comptait entre 15 et 20 personnes, "voire davantage". La famille des Monov par exemple, était composée de trois frères mariés, très solidaires, qui ne s'étaient jamais séparés. Les Gougov réunissaient 4 frères, leurs femmes et leurs enfants. Le père étant décédé, le rôle de chef de cette famille de 25 personnes était assumé par l'aîné des frères. Toutes ces personnes vivaient dans deux pièces et dormaient sur des estrades de bois. La famille s'est décomposée pendant les guerres, celle Balkanique et la première guerre mondiale). La famille des Raïnov regroupait quatre frères mariés et leurs parents; de son vivant, le père était le chef de la famille, son fils aîné lui succédant après sa mort.

Les Tochov étaient très connus au village de Kameno pole. «Pères, fils, petits-fils, ils vivaient tous ensemble». La famille a préservé cette forme communautaire pendant un siècle, le plus longtemps parmi les familles du village. Ce n'est qu'en 1923 que ses membres ont commencé à fonder des foyers indépendants. Mais, selon les témoins, «ils pleuraient en se séparant».

Les informateurs du village de Stoubel se souviennent de la famille des Zartchov. Elle comprenait le père et ses cinq fils mariés, ainsi que des filles non mariées. Le groupe domestique comptait 30 personnes; aux repas, ils s'asseyaient devant trois «*sinia*», les petites tables rondes et basses traditionnelles, car une seule ne pouvait pas les réunir tous. La famille s'est désintégrée après les guerres, au début du XX^e siècle.

Une femme du village de Belimel apporte un témoignage intéressant. Mariée avec l'un des fils Tsantchov, du même village, lorsque elle est entrée pour la première fois

dans la maison de sa belle-famille, elle a été frappée par le nombre de personnes qui y vivaient: «Quand je suis entrée, je fus gênée et intimidée: il y avait trente personnes!» Comme il n'y avait pas assez de chambres dans la maison, certains membres de la famille dormaient dans la cour, sous un appentis.

Un témoin du village de Doktor Yossifovo se rappelle que lorsque il était jeune, les gens âgés citaient la famille des Nedeltchov comptant 40 personnes.

Le chef de la famille était appelé dans cette région «*domakin*» - maître de maison, ou «*starets*» - ancêtre, aïeul. Il s'agissait le plus souvent du père ou du fils aîné de la famille. Le chef était généralement marié ou veuf, mais il arrivait aussi qu'il fût célibataire. En règle générale, il n'était pas admis qu'une femme devienne chef d'une famille communautaire : « Ecouter la femme dans la famille c'est écouter une pie jacasser » (village de Staropatitsa). Même s'il était "plus bête" que sa femme, c'est lui qui commandait dans la famille (village de Stoubel). Seulement dans certains cas isolés, une femme pouvait se voir attribuer le rôle de chef de famille. Ce ne pouvait être que la mère de famille devenue veuve et à condition que ses fils fussent conciliants (village de Gorna Kremena) ou que, à la mort du chef de famille, il n'y eût pas de fils majeur, capable de prendre la place de son père décédé et de "diriger".

Plusieurs familles communautaires, dont les membres avaient des liens de parenté entre eux, formaient une communauté familiale plus importante, un lignage, appelé en Bulgarie du Nord-Ouest «*familia*» ou «*vlaka*». Il convient de préciser que l'appellation de familia est utilisée dans l'ouest de la région. Les habitants des villages de Rakovitsa, Staropatitsa, Stakevtsi, Novo selo, Gramada ignorent le terme de "vlaka". «La familia, ce sont les origines» (*familia, tova e proizhodăt*), dit la population locale; elle comportait "plusieurs générations", étant beaucoup plus grande que la famille traditionnelle et désignant par conséquent un lignage.

Dans la partie centrale de la région, les deux appellations étaient utilisées en parallèle, avec une prépondérance du nom de familia. Ainsi, au village de Doktor Yossifovo, on dit: «Nous appartenons à une même vlaka, nous sommes donc de la même familia», et au village de Stoubel – «familia, lignée, vlaka c'est la même chose» (*familia, rod, vlaka e edno i sächto*). Selon la population locale, le terme de vlaka était surtout utilisé dans le passé, étant progressivement supplanté par le terme de familia.

Dans la partie la plus orientale de la région, le terme de *familia* n'est plus du tout utilisé (Gorna Kremena, Altimir). «Quand on dit de certaines gens qu'elles appartiennent à cette *vlaka*-là, cela signifie, ils sont de ce sang, de cette souche» (*kato se kaže onaija vlaka, vse edno da se kaže onaija krāv, onija rod*) (Altimir). Les membres de la *vlaka* étaient très soudés. Il arrivait que certains parmi eux quittent le village; «ils s'installaient ailleurs» mais sans oublier qu'ils appartenaient à la *vlaka*, ils entretenaient des relations avec les autres, ils se sentaient «de la même lignée» (*vse edna rodà*).

L'utilisation du terme de *familia* d'origine latine dans l'ouest de la région, alors qu'il est peu à peu délaissé à l'est, peut trouver une explication dans le fait que pendant la domination romaine de la province de Moesie, qui s'étendait aussi sur le Nord-Ouest actuel de la Bulgarie, la romanisation avait été plus importante dans l'ouest de la région. [7] On peut signaler également une circonstance supplémentaire, à savoir la propagation du catholicisme pendant la domination ottomane, qui avait surtout touché l'ouest et le centre de la Bulgarie de Nord-Ouest. [8] C'est ce qui explique, peut-être, que le terme de *familia* se soit imposé de façon secondaire dans la partie centrale de la région, où il a remplacé le vieux terme slave de *vlaka*.

Le nombre des familles dans une *familia* - lignage variait entre 5 et 20, rarement 50 ou 60. Ainsi, la *familia* des Stoilovtsi, (du village de Doktor Yossifovo), regroupait 9 familles et celle des Daraktchievtsi à Stoubel à peu près 50 familles. Parfois, différentes branches se constituaient au sein d'une *familia*. Un témoin du village de Doktor Yossifovo indique que sa *familia*, celle des Raponovtsi, était originaire du village de Devene, près de Vratsa. Avec le temps, plusieurs branches se sont constituées au sein de la *familia*. Deux d'entre elles sont restées au village de Devene, mais d'autres se sont installées au village de Doktor Yossifovo, donnant naissance à d'autres branches. Chaque branche regroupait plusieurs familles. Aujourd'hui, cette *familia* compte plus de 400 personnes.

Avec le temps et le développement de l'économie de marché, des écarts importants par rapport aux traditions du passé ont pu être observés. Des changements notables sont notamment intervenus dans le pouvoir du chef de famille, illimité par le passé.

L'existence du modèle de famille communautaire n'étant plus justifiée par le besoin d'exercer un travail collectif, mais par le déficit de terres cultivables et la nécessité

d'assurer des moyens de subsistance, tous les biens se trouvaient en possession collective, mais appartenaient «par déclaration» (selon l'expression de la population locale) au chef de famille. Seule exception à cette règle : les effets (vêtements) personnels des membres de la famille et le trousseau que la femme avait apporté en se mariant. Son trousseau de mariée lui appartenait, "personne n'avait le droit de l'utiliser". Ce fait explique le pouvoir despotique du chef de la famille communautaire, par différence de celui du chef de la *zadruga* qui n'était que «l'administrateur et le représentant de la communauté familiale».

[9] Le chef de la famille communautaire dirigeait la famille, répartissait les tâches domestiques entre ses membres et ces derniers lui devaient respect et déférence. «Il dit où il faut travailler, ce qu'il faut faire et ce que chacun doit faire» – bref, «c'est lui qui commande». C'est lui qui réglait les litiges entre les membres de la famille, il avait le droit de conseiller, de sermonner, de sanctionner et même de frapper si besoin était. «On fait ce qu'il dit, c'est lui qui tient les cordons de la bourse» (*toj kakvoto kaže, tova e, u nego e kesijata*). Mais il avait aussi son lot de tâches domestiques, par exemple il s'occupait des moutons. Le maître de maison était responsable de son groupe domestique et il en était le représentant en tout auprès de la société. C'est lui qui payait les impôts et les amendes. Il avait le droit de vendre et d'acheter des biens, de conclure des contrats.

Pourtant, sur ce dernier point, ses pouvoirs étaient déjà devenus plus restreints. Selon la population locale, on avait commencé à observer à divers endroits, qu'avant de conclure un contrat, le maître de maison avait l'obligation de consulter les membres plus âgés de la famille et d'obtenir l'accord de ses fils ou de ses frères. Sans cet accord, il ne pouvait conclure le contrat. C'est une des manifestations les plus importantes de la perte de son pouvoir despotique.

Un nouvel élément est apparu dans l'exercice du pouvoir absolu du chef de la famille communautaire. Généralement, ce pouvoir s'exerçait à vie, «tant que son âme vivait». Parfois, devenu vieux et «n'ayant plus de forces», il avait le droit de se retirer, après avoir choisi quelqu'un pour l'assister dans ses responsabilités, une sorte de co-administrateur, mais il gardait le titre de «maître de maison» jusqu'à la mort. «Même s'il est grabataire, il continue de donner des conseils à ses fils». Des informations indiquent toutefois que dans certains cas, le maître de maison était écarté du pouvoir de son vivant: «quand la vieillesse lui a fait perdre la mémoire» (village de Stoubel), si on le considère «inapte ou illettré» (village de Gorna Kremena). Dans ces cas, la place du maître de

maison pouvait être prise par une femme – la mère de famille – «la propriété continue d'appartenir au père, mais c'est elle qui commande». Tout cela rognait un peu plus l'autorité absolue qu'avait auparavant le chef de la famille communautaire.

Des changements sont aussi intervenus dans le pouvoir dont disposait la femme la plus âgée de la famille communautaire, appelée aussi maîtresse de maison, mère ou grand-mère. D'habitude, c'était l'épouse du chef de la famille communautaire ou celle du fils aîné. Vis-à-vis des autres femmes de la famille, elle jouissait traditionnellement des mêmes droits que le maître de maison: elle "dirigeait la maison", donnait des ordres à ses brus et à ses filles, assurait toute la gestion des travaux ménagers. Les autres femmes lui devaient obéissance et suivaient ses instructions. Elle-même exécutait des travaux ménagers, "elle faisait la lessive, la cuisine, recevait les visiteurs". Ses brus et ses filles ne l'aidaient pas beaucoup dans ces tâches, car "elles allaient aux champs". Son pouvoir était à vie. Selon les informations de la population locale, ce pouvoir de la maîtresse de maison avait aussi commencé à décliner. Les personnes questionnées du village de Gorna Kremena précisent que dans leur village la maîtresse de maison n'avait pratiquement plus d'autorité. "Personne ne lui demandait son avis". Chaque bru (ou fille) savait ce qu'elle avait à faire; "elle faisait la cuisine, le ménage". Les femmes se relayaient dans les différentes tâches ménagères qu'elles exécutaient à tour de rôle.

Les rapports entre les membres de la famille communautaire évoluaient aussi. Traditionnellement, les membres de la famille communautaire étaient liés par les liens du sang ou du mariage, mais il arrivait aussi que les domestiques et les employés de ferme en fassent provisoirement partie, pendant la durée de leur embauche. Tous les membres de la famille mangeaient à la même table et la même nourriture: «à la même sinia, le même pain, la même soupe» (*na edna sinija, edin hlijab, edna tchorba*). Manger à part était mal vu: «ils s'assoient à deux sinia différentes seulement quand il n'y a pas assez de place». Tous les membres de la famille s'habillent de la même façon, certes selon le sexe et l'âge; «s'il y a des vêtements pour l'un, il y en aura aussi pour l'autre». Mais on s'attachait à ce que «les enfants plus grands aient des vêtements plus neufs». Tous les membres de la famille habitaient la même maison ou plusieurs maisons contiguës ayant une cour commune. Bien qu'appartenant au maître de maison, tous les biens meubles et immeubles étaient exploités en commun. Les champs étaient travaillés en commun, mais il y avait une division du travail: «l'un était berger et l'autre laboureur». Les revenus étaient

répartis de façon égale: «il faut qu'il y en ait pour chacun, qu'il n'y ait pas de disputes». D'une façon générale, «tout était propriété communautaire, on faisait bourse commune, on payait les impôts sur l'argent commun». Personne n'avait droit à des biens propres : «le père n'admettrait pas cela», «ça ne s'est jamais vu», se souviennent les villageois.

Mais, là aussi, des changements qui sont apparus ont sapé les bases traditionnelles de la famille communautaire: c'est l'aspiration à acquérir des biens propres. La population locale cite divers exemples. Ainsi, si l'un des fils partait travailler ailleurs et gagnait de l'argent, il avait le droit en revenant d'acheter de la terre, tout en vivant avec son père et ses frères et pouvait disposer de ce bien selon son gré. - Si l'épouse de l'un des frères apportait en dot un terrain, même si ce terrain était cultivé par tous les membres de la famille, les revenus de ce travail allaient en totalité ou en grande partie à cette femme et à son mari. Plusieurs procédés le permettaient.

1. La femme et son mari propriétaires de la terre recevaient une part un peu plus importante de la récolte commune, "on leur donnait un peu plus qu'aux autres" (Kameno pole), "le père leur donnait un peu plus" (Stoubel).
2. La terre était cultivée en fermage; dans ce cas la moitié de la récolte allait à femme propriétaire et à son mari et l'autre moitié était versée à la "caisse commune". De cette moitié (versée à la caisse commune), la femme propriétaire et son mari avaient aussi droit à une part égale à celle des autres membres de la famille (villages d'Altimir, de Doktor Yossifovo).
3. Seule une partie de la terre était utilisée en communauté avec les autres biens communautaires. La femme et son mari qui étaient propriétaires "prenaient la part qui en restait, pour qu'on sache que cela leur appartient". Ils cultivaient seuls cette part du terrain, avaient le droit de la louer, de l'affermier même au sein de la famille, ou de la donnant en bail par exemple à l'un des frères du mari (village de Gorna Kremena).
4. Le terrain dont la femme était propriétaire n'était pas utilisé par les autres membres de la famille (villages de Tchiprovtsi, de Mitrovtsi, de Belimel, de Gramada).

Si l'un des membres de la famille communautaire travaillait en dehors de la famille, il ne remettait pas toujours l'argent qu'il avait gagné au maître de maison, il ne le versait pas toujours au «fonds commun», comme c'était le cas par le passé. «Parfois, s'il peut mettre de côté quelques pièces; il le fait, mais si les autres savent combien il est payé, il met l'argent dans le tas commun». Il arrivait que quelqu'un «cache l'argent pour

le partager avec sa femme», comportement jugé condamnable. La population locale y voyait la raison de la désintégration des familles communautaires. «C'est ce qui nous émiette» (*tova ni razronva nas*), disent les témoins de Gorna Kremena. Mais avec le temps, ce comportement a cessé d'être un phénomène isolé, il est devenu fréquent et, peu à peu, on a commencé à le considérer comme une chose naturelle. Les personnes interrogées du village de Stoubel indiquent que si un membre de la famille communautaire avait gagné de l'argent en travaillant en dehors de la famille, il ne le remettait pas dans la caisse commune et personne ne le blâmait pour cela : «Il met son argent de côté et le père n'y fait pas objection».

L'aspiration à acquérir des biens propres a finalement amené certains ménages de la famille communautaire à la quitter. Une telle séparation était observée aussi avant l'Indépendance, mais il s'agissait de cas isolés et, fait très important, l'affranchissement ne se faisait qu'avec l'accord du maître de maison. Dans les nouvelles conditions, le phénomène avait pris des proportions importantes et l'accord du maître de maison n'était plus obligatoire.

C'est ainsi que le développement de l'économie de marché et l'affirmation de la nouvelle mentalité de propriétaire privé qui en résultait ont peu à peu conduit à la désintégration de la famille communautaire en Bulgarie du Nord-Ouest, puis à sa disparition et à la diffusion de la famille moderne. Selon la population locale, les familles communautaires étaient largement répandues jusqu'aux années 20 et 30 du XXe siècle, certaines pouvant être observées jusqu'aux années 40. Par conséquent, la famille communautaire et la famille moderne ont existé presque parallèlement, „la première disparaissant progressivement et la deuxième prenait de plus en plus d'importance“. [10]

Dans l'ensemble, la famille moderne (où étaient représentées seulement deux générations, celle des parents et celle des enfants) préservait des caractères patriarcaux mais, fondée sur la propriété privée, elle reflétait les changements intervenus dans la vie sociale et économique.

Dans la conclusion des mariages ne sont pas intervenus des écarts importants par rapport à la tradition. Après l'Indépendance, comme avant elle, pour conclure un mariage en Bulgarie du Nord-Ouest il fallait accéder à la majorité. Les garçons devenaient majeurs entre 18 et 20 ans, dans des cas rares à 30 ans; pour les filles cet âge était entre 16 et 20 ans, rarement 22.

A cause de la pauvreté et du besoin en main d'œuvre qui caractérisaient la région, les mariages précoces étaient chose courante. Les garçons et les filles devenus majeurs devaient se marier. S'ils ne le faisaient pas à temps, ils étaient considérés "vieux garçons" et "vieilles filles" pour qui le mariage devenait difficile. "Si une demoiselle n'est pas mariée à 22 ans, elle est considérée vieille fille". "Un garçon doit se marier avant son service militaire, sinon il n'a plus de chances après" (village d'Altimir).

En raison de la nécessité de se marier jeune, le droit coutumier de la région admettait que les cadets se marient avant les aînés. Dans ce cas, le frère ou la sœur qui devançaient des aînés dans le mariage, devaient leur verser une certaine somme d'argent, appelée «*preženka*».

Les difficultés économiques et le besoin en main d'œuvre maintenaient à certains endroits la pratique de marier le fils avec une jeune fille plus âgée que lui, ce qui assurait une "travailleuse" de plus dans la famille du garçon. On pensait que la mariée qui "lui apprendra ce qu'il fallait parce qu'elle était plus mûre", était en même temps "une bonne ménagère".

On observe pourtant un nouvel élément dans la choix de la fille à marier. Pour choisir une bru, la famille du jeune homme avait tendance à préférer une jeune fille «de bonne et riche famille» (village de Stakevtsi), «d'une famille bien nantie» (village de Novo Selo), qui possède «une parcelle de terre, parce qu'abondance de biens ne nuit pas» (village de Gramada). La même tendance était observée dans la famille de la jeune fille: «le jeune homme doit avoir un domaine, un métier». Le mariage par amour devenait un privilège des riches: «Si le jeune homme est riche, il choisit celle qui lui plaît, s'il est pauvre, il pense à la dot» (village de Rakovitsa).

Dans tous les cas, même après l'Indépendance, il fallait pour se marier obtenir l'autorisation des parents. Parfois, les parents étaient ceux qui choisissaient leur futurs gendre ou bru : «les vieux choisissaient la bru» (village de Stakevtsi), «on faisait ce que disaient le vieux» (village de Rakovitsa).

Les traditions étaient toujours observées en ce qui concerne les formes de contracter un mariage. Les graves problèmes sociaux après l'Indépendance n'ont pas modifié les coutumes traditionnelles: l'enlèvement (*otvlitchane*) de la jeune fille par le futur époux ou sa fuite de la maison paternelle si ses parents désapprouvaient l'union (*pristavane*). Ces formes étaient une réaction des jeunes, protestant contre le désaccord

des parents, généralement ceux de la jeune fille si l'élue était pauvre. Cette pratique permettait d'éviter la "rançon" que devait payer le jeune homme ou la dot que devait donner la famille de la jeune fille. Dans tous les cas, le mariage à l'église était obligatoire.

L'enlèvement était généralement pratiqué contre le gré de l'intéressée. Il pouvait se faire à tout endroit: «à la ronde du village, à une noce ou à la veillée» (*ot horo, svatba, tlaka, belenka*) et il était généralement pratiqué par des amis du jeune homme. Les témoins du village de Gramada racontent la pratique courante dans leur village, d'enlever une jeune fille au cours d'une veillée. Cinq ou six personnes arrivaient à la maison où avait lieu la veillée, «chassaient» les frères de la jeune fille à coups de bâton et «capturaient» l'élue. Elle se débattait, donnait des coups, «leur cassait le nez», mais les ravisseurs ne la lâchaient pas. Ils finissaient par glisser un bâton sous sa ceinture et deux personnes l'emportaient ainsi, en tenant le bâton par les deux extrémités, pendant que les autres empêchaient les proches de délivrer la jeune fille. On appelait cela "porter en *profirtsă*". «Elle crie, elle se démène, elle donne des coups de pieds, mais personne ne s'en soucie» (*ona krechti, reve, rita, no koj ija tchue*).

Si la jeune fille ne voulait pas épouser son ravisseur, elle avait le droit de revenir chez ses parents, mais c'était assez rare. Elle restait le plus souvent chez le jeune homme car «personne n'en voulait plus d'elle pour femme».

A certains endroits (Rakovitsa), si la jeune fille passait la nuit dans la maison du garçon, elle ne pouvait plus rentrer chez elle : "Dès qu'une jeune fille entrait dans la maison du garçon et y passait la nuit (pas forcément avec le garçon), elle ne pouvait plus retourner chez elle. Ses parents ne pouvaient pas aller la chercher et la ramener chez eux". Ils pouvaient le faire s'ils "y allaient le soir même" (avant qu'elle ait passé la nuit dans la maison du garçon) et si elle ne voulait pas épouser le garçon, alors "ils la ramenaient chez eux". Dans la plupart des cas, les parents de la jeune fille donnaient leur accord à un mariage convenu de cette façon. Mais ils se rendaient toujours à la maison du jeune homme, se faisant parfois accompagner d'un représentant de la municipalité, et essayaient de ramener leur fille.

Par différence de l'enlèvement pratiqué contre la volonté de la jeune fille, celle-ci s'enfuyait de la maison paternelle de son plein gré. «En tenant son élu par la main, elle l'accompagnait jusqu'à sa maison». Cette jeune fille était appelée «*pristanoușa*».

Si le mariage n'était pas conclu suivant une de ces deux formes, il était négocié par les deux familles. Dans ce cas, par différence des deux premiers, les deux parties devaient s'acquitter de leurs engagements matériels cités plus haut. Le mariage avait deux étapes importantes, fiançailles (*godež*) et mariage (*svatba*). Les fiançailles suivaient la pratique habituelle: c'est le moment où les deux parties se mettent d'accord sur leurs engagements matériels.

Les parents du jeune homme ou d'autres membres de sa famille, rarement le jeune homme en personne, se rendaient chez la jeune fille pour la demander en mariage et obtenir l'accord de ses parents. Il fallait parfois renouveler la visite à plusieurs reprises avant d'arriver à un accord. Quand celui-ci était enfin obtenu, la famille de la jeune fille ou du jeune homme donnait un modeste cadeau à l'autre famille : une ceinture, une paire de chaussettes, ce qui signifiait que les fiançailles étaient conclues, que le jeune homme et la jeune fille étaient fiancés.

Il faut relever que dans la plus grande partie de la zone étudiée (régions de Vidin, de Montana, de Lom), ce cadeau était donné par la jeune fille et était appelé «*beleg*» (signe). Dans certains autres villages on l'appelait : «*mena*» (échange) (Rakovitsa, Gramada), «*nichan*» (marque) (Tchouprene). Il avait de l'importance car il légalisait les fiançailles, ce qui est attesté par le fait qu'à certains endroits (Medkovets, Yakimovo, Stoubel), les fiançailles étaient appelées «*beleg*». A quelques endroits seulement de la région (les villages de Gorna Kremena, Kameno Polé, Altimir près de Vratsa), ce signe, appelé «*beleg*» ou «*zalog*» (gage) était donné par le jeune homme.

Aucun prêtre n'était convié pour consacrer les fiançailles et on n'allait pas à l'église.

A certains endroits (Medkovets, Yakimovo), les fiançailles étaient suivies d'un «*sgovor*» (accord). Le *sgovor* précédait immédiatement le mariage ou marquait son début. Au cours de ce rituel, les deux familles échangeaient des cadeaux, négociaient la dot de la jeune fille, si celle-ci était dotée. A Komochitsa et Yarlovitsa, on appelait *sgovor* les fiançailles.

Selon le droit coutumier en Bulgarie du Nord-Ouest, les fiançailles pouvaient être rompues pour plusieurs raisons: si les jeunes «contestaient» le choix des vieux ou si les parents revenaient sur leur décision (Stakevtsi); «si une des parties choisissait quelqu'un d'autre» (Gramada); si «la jeune fille était enlevée par quelqu'un d'autre» (Kameno Polé)

etc. «Les fiançailles pouvaient toujours être rompues » si l'une ou l'autre partie le voulait. Lorsque les fiançailles étaient rompues, on procédait différemment avec les cadeaux: seule la partie en faute rendait les cadeaux (Gramada), les deux parties restituaient les cadeaux qu'elles avaient reçus «qu'elles soient ou non responsables de la rupture» (Gorna Kremena), «les cadeaux n'étaient pas rendus » (Stakevti).

Le mariage était la consécration sociale de l'accord conclu lors des fiançailles. [11] Pour cette raison, la noce s'accompagnait d'un grand nombre de rituels variés et dotés d'une valeur symbolique, auxquels participaient la parentèle et les invités. La plupart de ces rituels n'ont toutefois pas de valeur juridique et ne font pas partie de la présente étude. Les rituels à valeur juridique occupent une place secondaire; telles sont par exemples certaines coutumes qui accompagnent le repas de noce. Au cours du repas, la jeune mariée offre des cadeaux à tous les invités. Aux témoins du mariage, aux membres de la famille de son époux et aux membres de sa propre famille, elle donne des chemises, des chaussettes, des tabliers et remet un mouchoir aux autres invités qui ne sont pas des parents. Ces objets, partie de son trousseau, doivent avoir été faits par ses mains. En échange, elle reçoit de la part de son beau-père de l'argent: «pour racheter son cadeau». La somme ne doit pas être proportionnelle au prix du cadeau reçu. Parfois, le beau-père peut «offrir» à la mariée une bête de son cheptel, le plus souvent un mouton.

La situation est tout à fait différente dans le domaine des rapports juridiques au sein de la famille. Dépendant du contexte social, ils reflètent dans une large mesure les changements sociaux et économiques de la région.

Comme par le passé, le rôle essentiel revenait à l'époux qui a la charge de la famille, la femme occupe une position de soumission. Seulement si "le mari est mou", la femme peut prendre la direction de la famille. Le droit coutumier considérait cette pratique comme inconvenante; "ce n'est pas bien, ce n'est pas une famille solide" (Kameno pole). "Si la femme devient homme ce n'est pas une bonne chose, un ménage qui marche c'est celui où le coq chante" (*ako ženata stane mǎž, nema hair, kǎdeto pee petelǎt, tam ima hair*) (village de Gramada).

Mais on observait déjà quelques changements dans la pratique habituelle: à certains endroits, le chef de famille est celui des deux époux qui «s'y connaît mieux», qui est plus intelligent.

Le phénomène autrefois fréquent des femmes maltraitées par le mari devenait rare. Le droit coutumier ne justifiait plus un pareil comportement de l'époux. «Il arrive parfois que le mari batte sa femme, mais ce n'est pas bien, cela ne se fait pas» (village de Rakovitsa). «Ce n'est pas une bête et d'ailleurs, même les bêtes, il ne faut pas leur donner des coups» (village de Gorna Kremena).

On constatait toutefois des séquelles de certaines idées et appréciations du passé. L'homme peut donner des coups à sa femme "parce que ça ne se voit pas" (Gramada). "Tout dépend des gens", déclarent les personnes questionnées des villages de Stanevtsi, Novo Selo, Kameno Pole. Ceux d'Altimir sont encore plus catégoriques : "le mari lui donne des claques de temps en temps. Si la femme est en désaccord avec son mari, il lui arrive de recevoir une correction".

Si la femme est maltraitée par son mari, elle a d'habitude le droit de se plaindre à ses parents, à des proches ou à la mairie. Mais ce droit est seulement formel dans la pratique. Si elle se plaint à ses parents, "ceux-ci lui conseillent d'obéir au mari" (village de Kameno Pole), si elle se plaint au maire, il peut "donner des conseils au mari, mais il ne peut pas le tenir responsable". Pour cette raison, ces sévices n'entraînent pas le divorce.

D'une manière générale, avant et après l'Indépendance, les divorces sont rares dans la région étudiée, la population rurale désapprouve le divorce. Les témoins du village d'Altimir se souviennent que dans la plupart des cas la pratique était la suivante : le mari "chassait" sa femme qui retournait dans la maison paternelle ou elle passait quelque temps avant de revenir chez son époux "pour que personne du village ne l'apprenne, car c'est honteux" (*za da ne se raztchue, tche e sramota*).

Néanmoins, après l'Indépendance, le droit coutumier de la région est devenu moins conservateur dans ce domaine. Pendant la domination ottomane seulement trois motifs de divorce étaient reconnus: «quand l'homme ou la femme ont mauvaise haleine, quand l'homme ou la femme souffrent du mauvais mal (l'épilepsie) et quand l'homme ne se conduit pas en homme». [12] Après l'Indépendance la liste de ces motifs s'est allongée: adultère de la femme, sévices infligés par l'homme à sa femme, maladie incurable de l'un des conjoints, incapacité de la femme à assumer ses tâches ménagères, infertilité de la femme, longue absence du mari sans donner des nouvelles, litiges patrimoniaux, etc.

Le divorce était prononcé par le tribunal [13]. «Il ne suffit pas que la femme quitte son mari». Les divorces étaient rares, ce qui trouve une explication dans les frais importants d'une action en justice: «Il faut vendre tous ses biens pour payer un divorce» (Rakovitsa). Les dispositions prises à l'endroit des enfants après le divorce peuvent varier : les enfants sont partagés entre les deux parents (Novo Selo, Gramada, Gorna Louka); ils restent avec celui des parents « qui peut s'en occuper » – le plus souvent, c'est le père (Mitrovtsi); mais il arrive aussi qu'on les abandonne, «à la rue» ou «qu'un brave homme les prend en charge» et s'en occupe.

Selon la coutume, après la mort de l'un des conjoints, le survivant doit attendre au moins un an avant de se remarier. Mais avec l'appauvrissement de la population, ce délai n'est plus observé. «Si le veuf a beaucoup d'enfants à charge, le prêtre l'autorise à prendre femme plus tôt et même après 20 jours» (village de Gramada). A certains endroits ce délai n'est pas respecté: «Si on trouve l'âme sœur, on peut se remarier immédiatement» (village de Gorna Kremena).

Avec le besoin accru en main d'œuvre s'impose la pratique selon laquelle la veuve reste vivre dans la maison du mari - «là où son mari l'a laissée» et ne retourne pas à la maison paternelle. C'est une pratique générale lorsque la veuve a des enfants et ne se remarie pas. C'est toujours dans des considérations pratiques qu'il faut chercher l'explication d'un autre usage selon lequel le nouveau conjoint de la veuve (appelé ici "osuv" ou "otčuf") vient vivre dans la maison du premier mari de la femme pour que le couple puisse s'occuper des parents âgés (villages de Stoubel, de Mitrovtsi, de Rakovitsa; d'Altimir).

Après l'Indépendance, l'usage imposait toujours comme principal devoir des parents le soin des enfants. «Les parents doivent s'occuper des enfants, même les bêtes prennent soin de leurs petits» (Doktor Yossifovo). «Les parents ont le devoir de s'occuper de leurs enfants, de les élever, de les marier, de leur donner tout ce qu'ils peuvent leur donner» (Gorna Kremena). «Un parent doit épauler, aider ses enfants autant qu'il le peut» (*roditelijat kakvoto mu se poddava, trijabva da turija ramo, da pomaga*) (Altimir). De leur côté, les enfants ont des obligations précises vis à vis des parents. Les plus importantes sont l'obéissance et le soin des parents âgés.

Là aussi, les anciennes coutumes commencent à changer. Les sources de Gorna Kremena indiquent qu'il dépend des enfants de prendre soin ou pas de leurs parents

quand ils seront vieux. Les sources du village d'Altimir sont encore plus catégoriques: «Si on laisse de la terre à ses enfants, ils prendront soin de leurs vieux parents».

La rigueur morale bien enracinée de la population explique la rareté des enfants hors mariage (*kopeleta*) même après l'Indépendance. La mère célibataire (*kopilana*) essaye de se faire avorter ou abandonne l'enfant à la naissance et il meurt. Si l'enfant survit, on lui donne le nom familial de la mère - «on ne cherche pas le père». Mais à la différence de la pratique ancienne, la mère n'est plus jugée aussi sévèrement. [14] Comme par le passé, elle subit des humiliations, mais il n'y a plus de sanctions spécifiques, de croyances et de coutumes liées à la naissance d'un enfant hors mariage. La mère épouse généralement un veuf ou un vieux garçon et ne fait plus l'objet de réprimandes. L'enfant pourtant souffrait de sa situation «irrégulière»: il était «la risée des gens», si c'était une fille, arrivée à l'âge du mariage, «elle ne pouvait trouver un bon mari».

La pratique de l'adoption (*osinovijavane*) s'est maintenue après la Libération, surtout si le couple n'avait pas eu d'enfants ou les avait perdus. Selon la croyance, si l'on adoptait un enfant, on avait ensuite des chances de procréer. On adoptait des enfants issus de familles très pauvres ou des orphelins. Si un couple décidait d'adopter un orphelin, il avait le droit de le faire même s'il avait déjà des enfants.

Généralement, on adoptait des enfants en bas âge, mais avec le besoin pressant de main d'œuvre, la pratique d'adopter des enfants de 14 ans et plus, capables de participer aux travaux agricoles, s'est peu à peu étendue. A certains endroits, on adoptait même des jeunes plus âgés, parfois même mariés. L'enfant adoptif avait les mêmes droits et obligations que les enfants issus du mariage. Mais s'il ne remplissait pas ses obligations envers ses parents adoptifs, ils avaient toujours le droit de renoncer à l'adoption.

Selon le droit coutumier, pour être légale, l'adoption devait être accompagnée par certains rites. Il n'y avait pas d'obligation de sanctionner l'acte au tribunal. «Les parents adoptifs rentraient chez eux avec l'enfant. Ils y étaient accueillis par la famille réunie et on pratiquait les mêmes rites que si l'enfant avait été né dans la famille lorsque il revenait du baptême. Certains faisaient venir un prêtre pour dire une prière et si le nouveau père (le père adoptif) le souhaitait, il donnait un nouveau prénom à l'enfant. Ensuite, il y avait un repas de fête et des réjouissances comme s'il s'agissait d'un baptême». [15]

La Loi sur la reconnaissance des enfants illégitimes, leur légalisation et leur adoption, votée en 1890, [16] a introduit l'obligation de sanctionner l'adoption par voie judiciaire. Mais, afin d'éviter les frais de justice, la population locale faisait tout pour contourner la législation ou remettre à plus tard les démarches de l'adoption légale. Les témoins indiquent différentes variantes pratiquées dans cette situation. Dans certains cas, les parents adoptifs laissaient passer du temps avant de légaliser l'adoption sous prétexte de mieux connaître l'enfant adopté, de «comprendre comment il est» (Stankevtsi, Novo Selo). Parfois cette période d'attente était longue, jusqu'au service militaire, ou jusqu'au mariage de l'enfant adopté : «Tant que l'enfant est à sa charge, le père adoptif ne fait rien pour légaliser l'adoption, mais quand l'enfant doit faire son service militaire ou se marier, il légalise l'adoption au tribunal» (Stoubel). Dans d'autres cas, les parents adoptifs contournent la légalisation judiciaire de l'adoption en faisant enregistrer l'enfant adopté à la municipalité (Altimir). Il y avait aussi des cas où l'enfant n'était pas du tout adopté, mais simplement accueilli par la famille qui s'en occupait (il s'appelait *hranenik*) «jusqu'à ce qu'il devienne grand» (Kameno Pole). Il n'avait pas les mêmes droits qu'un enfant adopté, pas des droits successoraux. Il arrivait parfois qu'on finisse par adopter un pupille, mais l'accueillir dans la famille était la manière la plus sûre pour éviter la force contraignante de la loi.

En ce qui concerne la tutelle (*nastojnitchestvo*), on constate là aussi l'aspiration à éviter les frais de justice et il y a différentes manières de le faire. A certains endroits, les membres de la famille convenaient d'un commun accord qui sera le tuteur (*nastojnik*), sans aller à la mairie ou au tribunal – «ils les choisissaient eux-mêmes». (Stoubel). Ailleurs, on ne nommait pas du tout un tuteur. Si le père est mort, la mère s'occupe des enfants. Si les enfants étaient orphelins de père et de mère, ils étaient élevés par les grands-parents – «il n'y a pas de tuteurs dans ces cas» (Doktor Yossifovo). En ce qui concerne les tuteurs, la règle était la suivante : «c'est la famille qui décide, il n'y a pas de disposition officielle» (Gorna Kremena).

A certains endroits, les tuteurs «évaluaient» la récolte de blé des champs que l'orphelin avait hérités et se réservaient une partie de la somme. C'était peut-être aussi une des raisons pour lesquelles on évitait de désigner un tuteur.

L'analyse des faits montre qu'au cours des premières années qui ont suivi la Libération de la Bulgarie les traditions du passé se sont entièrement maintenues au sein de la famille communautaire; par conséquent, les caractéristiques générales du droit coutumier de la famille coutumier sont restées dominantes. Il s'agit notamment du pouvoir despotique du chef de famille, propriétaire du patrimoine familial; de l'exploitation collective de la terre; de l'égalité en droits des autres membres de la famille.

Les caractéristiques locales du droit de la famille coutumier sont secondaires, se rapportant surtout à la terminologie, au nombre des membres de la famille communautaire et à sa viabilité dans le temps.

Le développement de l'économie de marché conduisant à l'effritement progressif et inégal (selon les différentes parties de la région) des traditions du passé au sein de la famille communautaire, les caractéristiques générales du droit coutumier de famille se sont maintenues. En même temps, la tendance à l'augmentation des caractéristiques locales s'impose de plus en plus. Nous avons en vue notamment : l'affaiblissement de l'autorité du chef de famille, le renforcement de la tendance à l'exploitation individuelle des terres, le départ de certains membres de la famille communautaire et la constitution de foyers indépendants. Ces caractéristiques locales essentielles, devenues peu à peu dominantes, entraînent la désintégration de la famille communautaire.

Le fait que la famille moderne, même après son éloignement de la famille communautaire, avait dans l'ensemble préservé des caractères patriarcaux, explique qu'au sein de cette famille les traditions du passé se sont maintenues et les caractéristiques générales du droit coutumier de la famille coutumier sont restées dominantes. Parmi ces traditions il convient de citer notamment les mariages précoces, les formes traditionnelles du mariage, le rôle dominant de l'homme et le rôle subordonné de la femme, la rareté des divorces, les soins des parents pour leurs enfants, les pratiques d'adoption et de tutelle.

Là aussi, la spécificité locale du droit de la famille coutumier a joué un rôle secondaire et s'est exercée jusqu'à la majorité des enfants. Avec le temps, les traditions du passé ont perdu progressivement de leur force dans les familles modernes. Les caractéristiques générales du droit coutumier de la famille dans la région étudiée se sont maintenues de même qu'au sein de la famille communautaire, mais cédant de plus en plus

le pas aux caractéristiques importantes locales. Il s'agit notamment du choix d'un conjoint d'après sa situation matérielle, la multiplication des motifs de divorce, le non-respect du délai d'attente avant de contracter un deuxième mariage, la pratique de plus en plus fréquente selon laquelle l'homme qui épouse une veuve doit vivre dans la maison du mari décédé, les sanctions moins sévères à l'endroit des mères célibataires, l'adoption par voie judiciaire, la rémunération des tuteurs. Comme dans le cas de la famille communautaire, là aussi les caractéristiques locales essentielles sont devenues dominantes, mais cela n'a pas entraîné une désintégration de la famille moderne.

Par différence de la famille communautaire, la famille moderne fondée sur la propriété privée n'est pas menacée par l'économie de marché, mais s'adapte aux nouvelles conditions. Dans le même temps, la coutume réglant les rapports au sein de la famille dans le Nord-Ouest du pays a connu un déclin et a disparu peu à peu après l'Indépendance.

N o t e s

1. Voir Gandev, Chr. *Problemi na bălgarskoto vǎzrajdanie* (Problèmes du Réveil national bulgare), Sofia, 1976, p. 466; Levintov, N. "Agrarnye otnochenia v Bolgarii nakanoune Osvoboždenia i agrarni perevorot 1877-1879" (Rapports agraires en Bulgarie à la veille de la Libération et la réforme agraire en 1877-1879), in: *Osvoboždenie Bolgarii ot touretskogo iga* (La Libération de la Bulgarie du joug turc), Moscou, 1953, p. 196.

2. Dončev, Kamen. Documents de terrain, archivés aux Archives de l'Institut d'ethnologie avec musée de l'Académie bulgare des sciences, Sofia, sous les numéros 2-III, 3-III, 17-III. Les citations dans le texte, les exemples de différents villages, les témoignages de certains témoins sans renvoi aux références, sont tirés de ces documents.

3. Voir Bobčev, S. "Bălgarskata čeljadna zadruža" (La grande famille patriarcale bulgare), in *Sbornik za narodni umotvorenija* (Recueil d'usages populaires bulgares), fasc. XXII-XXIII, partie II, Sofia, 1906-1907, p.32.

4. Andreev, M., Angelov, D. *Istorija na bălgarskata feodalna daržava i pravo* (Histoire de l'Etat et du droit féodaux bulgares), Sofia, 1972, p. 358.

5. Voir Peševa, R. "Rodovi ostataci i semen bit v Severozapadna Bălgarija" (Survivances de la famille patriarcale et vie familiale en Bulgarie du Nord-Ouest), in: *Kompleksna naučna ekspedicija v Severozapadna Bălgarija 1956* (Expédition scientifique complexe en Bulgarie du Nord-Ouest 1956), Sofia, 1958, p.21-22; "Semejstvoto i semejno-rodstvenite otnošenija v Sredna Zapadna Bălgarija" (La Famille et les rapports de famille en Bulgarie du Centre-Ouest), in: *Kompleksna naučna ekspedicija v Severozapadna Bălgarija 1957-1958* (Expédition scientifique complexe en Bulgarie de l'Ouest 1957-1958), Sofia, 1961, p. 523.

6. Voir Peševa, R. "Semejstvoto i negovoto istoričesko razvitie" (La Famille et son évolution historique), in: *Etnografija na Bălgarija* (Ethnographie de la Bulgarie), vol.I, Sofia, 1980, p.289.

7. Voir Petrov, P.A. "Osnovni periodi i zakonomernosti v demografskite promeni na naselenieto v N.R. Bălgarija" (Principales périodes et principes des changements démographiques de la population en R.P. de Bulgarie), in: *Etnografija na Bălgarija* (Ethnographie de la Bulgarie), vol. I, p. 254.

8. Voir *Istoriya na Bălgarija* (Histoire de la Bulgarie), vol. IV, Sofia, 1983, p.203; Dujčev, I. *Čiprovskoto văstanie prez 1688* (L'Insurrection de Tchiprovtzi, in: *Čiprovci* (1688-1968), Sofia, 1971, p.19.

9. Andreev, M. *Bălgarskoto običajno pravo* (Le droit coutumier bulgare), Sofia, 1979, p.201.

10. Peševa, R. *Semejstvoto i negovoto istoričesko razvitie* (La Famille et son évolution historique), p.295.

11. Voir Vakarelski, Chr. *Etnografija na Bălgarija* (Ethnographie de la Bulgarie), Sofia, 1974, p. 563.

12. Marinov, D. *Živa starina* (Passé vivant), fasc. IV, Roussé, 1894, p. 166.

13. Etant donné que le mariage après la Libération restait religieux, c'est un tribunal religieux qui prononçait sa dissolution. Voir: Andreev, M. "Bălgarsko običajno pravo" (Droit coutumier bulgare), in *Etnografija na Bălgarija* (Ethnographie de la Bulgarie), vol. I, p.354.

14. Cf. Marinov, D. au sujet de la période qui précède l'Indépendance: «Une pareille kopilana (mère célibataire) ... on l'attachait dans un sac et on la jetait dans une rivière ou dans un trou plein d'eau». Marinov, D. *Živa starina* (Passé vivant), fasc. IV, p. 133.

15. Idem, p. 128-129.

16. Loi sur la reconnaissance des enfants illégitimes, leur légalisation et leur adoption, JO, N°9, 12.1.1

**"COUTUMES DEPUIS LA MORT JUSQU'À LA TOMBE,
ET COUTUME DES LAMENTATIONS
JUSQU'À LA 'GJAMA' DES VÊTEMENTS"
1900 – 1907**

Stjefen Gječov

Traduit de l'albanais par **Sokol Kondi** ¹
Paris, février 1994

En cas de mort de mort de l'un des membres de la maisnie ² ou du hameau /"katund/ ne peut demander pendant huit jours, une semaine, aux autres membres de cette maisnie de participer à un travail commun du village, ni de participer à l'arrosage, ni d'aller au moulin s'il est meunier. Pendant ces jours les membres de la maisnie reçoivent les amis qui viennent exprimer leurs condoléances, comme quoi le village les débarrasse des travaux. Si quelqu'un veut prolonger la période de réception des amis, le droit coutumier exige qu'il participe aussi bien aux travaux d'arrosage et au moulin, même si cette personne est membre du lignage des Gjonmarkaj /des *bajraktar*/. Ce droit coutumier est valable à Shala aussi et dans tous les "*bajrak*" de Dukagjin.

Selon le droit coutumier des montagnes on ne doit pas créer des soucis supplémentaires aux membres de la maisnie du mort, c'est pourquoi ils sont exemptés de tout travail commun pendant une semaine, période nécessaire pour se rétablir un peu de la perte ainsi que pour recevoir les amis qui viennent présenter leurs condoléances. ³

¹ Shtjefen Gječov a recueilli le droit coutumier albanais de Lek Dukagjin et il l'a publié en 1938 sous le titre de "*E Drejta Zakonore Shkriptare*". L'ouvrage a été republié en albanais en 1989; la traduction qui suit est basée sur cette deuxième édition. L'ouvrage a eu des traductions en italien, en anglais et récemment en français. La partie qui est présentée ici et dont le titre est celui donné par Gječov lui-même, n'a pas été traduite et reste inconnue. L'ouvrage, rédigé dans le dialecte albanais du nord, présente les coutumes de cette région telles qu'il a pu les observer au début du 20-ème siècle. (P.H.Stahl)

² Alb. "*shpi*"- signifie aussi maison, angl. "*household*", roum "*gospodărie*", serbo-cr. "*domaćinstvo*", grec "*nikokirato*".

³ D'après l'ancien droit coutumier, les hommes albanais considèrent comme un acte de bravoure le fait de ne pas pleurer, c'est pourquoi ils ne pleurent pas. À Shala, pleurer les membres de la maisnie, c'est honteux. On ne pleure ni le parrain /*kumbare*/, ni un ami proche et l'on ne considère pas cela comme honteux. (Sokol Kondi)

Il faut savoir tout d'abord que les hommes albanais ne pleurent presque jamais, même à la mort de leurs parents.... Si un homme a les larmes aux yeux à un moment de douleur, il pense tout de suite à sa valeur d'homme et il arrête ses larmes en les essuyant à la hâte avec le dos de sa main. Donc les Albanais considèrent comme un acte de bravoure le fait de ne pas pleurer. On dit de quelqu'un "il est brave, il n'a pas pleuré et il ne s'est pas humilié".

Si quelqu'un est mort, les hommes de sa maisnie changent de vêtements, se tiennent prêts à participer à toute sortes de travaux, reçoivent des amis et leur répondent dignement, le visage assombri par la peine, sans pour autant pleurer du tout.

Les Albanais ne se font ni coiffer, ni raser en signe de deuil et de douleur pour le mort. Ils portent le deuil pendant une année. Ils ne chantent ni chez eux, ni chez les autres, même s'ils participent aux noces de quelqu'un. Ils ne tirent pas au cible; les femmes portent les cheveux courts et quand elles vont couper du bois à la montagne, elles pleurent. Les Albanais arrêtent le deuil en tirant des coups de fusil à l'occasion du Noël, ou des Pâques, ou bien lors du mariage d'un très bon ami, lors de la naissance d'un garçon dans la maisnie ou à un ami proche qui n'avait pas de garçon jusque là, ainsi que lors du mariage d'un jeune homme de la maisnie.

Le mourant couché.

Si on apprend que quelqu'un est malade au hameau et que la maladie va le faire périr, selon le droit coutumier, ses copains et ses amis vont lui rendre visite et, dans le cas où il a été tué dans une vendetta, son tueur lui aussi vient lui rendre visite, si la famille du tué lui a accordé une trêve. /"bessë"/.⁴

Les amis posent des questions au malade, le réconfortent et lui donnent du courage, ses amis et les mères des enfants auxquels il a coupé les cheveux /ses "ndrikulla"/ lui apportent des pommes, des coings, des grenades, du raki, du jus de raisin etc., ainsi que chacune d'elles s'approche de lui, lui pose la main sur le front, ou sur la main en lui disant: "hé! N.N. tu te portes bien" /"a fort mbete, or N.N."/.

⁴ Lorsque des Albanais s'entretuent dans une vengeance, celui qui tue envoie des hommes chez la famille du tué pour demander une trêve. Il arrive rarement qu'on la lui refuse. Quand on la lui accorde, le tueur participe à l'enterrement du tué. Les femmes pleurent le mort alors que le tueur participe aux lamentations /*gjama*/ avec les autres hommes. Ce type de trêve ne s'accorde que pour 24 heures.

Ses copains, ceux qui ont eu de très bonnes relations avec lui, plaisaient pour lui faire oublier sa peine et en plus ils font exprès semblant de l'offenser: "Hé N.N.! t'es méchant! On pensait que t'es courageux à supporter l'impossible, un véritable homme des montagnes! Sois brave et pas un lâche, parce que t'as rien" /"*burre i lig paske gene, or N.N."*! *Ne kemi kujtue se he trim, qu bren hekur më dhambe, burre malesh! Mbahu, trimnohu e mos u korit, se s'ke gjë, jo!"*/

Le malade qui lutte contre la mort fait des efforts pour bien se tenir, et s'il peut parler et que son cœur bat, il murmure quelques mots entre ses dents. Au cas où il ne peut pas parler, il fixe ses yeux presque éteints tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre en soupirant parfois

Les membres de la famille reçoivent avec respect ceux qui viennent rendre visite au malade. Sa femme se tient bouche fermée, sombre, ne parlant que rarement. Bouleversée comme elle l'est, elle ne fait que le ménage, sans s'éloigner de chez elle.

Lorsque l'état du malade s'aggrave, on appelle le prêtre alléger son âme. Le malade étant à sa fin, ses amis arrivent pour le surveiller pendant la nuit Ceux qui viennent le surveiller pendant qu'il se sépare de la vie, parlent à voix basse pour ne pas le déranger, jouent de la flûte et d'instruments musicaux à vent. A Dukagjin on joue de la *lahute* /instrument musical à cordes/ aussi, quand un homme très connu est mort..... Mettant l'eau bénite et la bougie à leur portée, pour être prêt à lui croiser les mains au moment où il commence à rendre l'âme, on le tient dans leurs bras, tantôt l'un, tantôt l'autre, le mourant appuyé sur eux. Mettons qu'après tous ces efforts pour le tenir en vie, il rend son âme et s'en va. Maintenant on va voir les coutumes de notre peuple à l'égard du mort et de ses proches.

L'enfant.

Jadis on ne pleurait pas beaucoup les enfants, garçons ou filles. "Des petits", on disait, alors qu'on appelait homme un garçon de 7 ans et qu'on lui donnait une arme de petite taille qu'il portait à la ceinture. Il est intéressant de voir un petit garçon mettre un pistolet à la ceinture et combien il est fier quand il met la main sur un signe de bravoure! A sa mort on ne pleure pas et on n'organise pas de repas mortuaire. Il n'y avait que deux ou trois copains et copines qui le surveillent pendant la nuit avec les membres de la famille et le lendemain on le pose dans la tombe sans faire beaucoup de bruit.

Tout au contraire, de nos jours il faut annoncer à tout le monde la mort d'un garçon de deux ou trois ans ou plus. Si il s'agit d'une famille connue, on envoie du monde partout annoncer la nouvelle de sa mort. On organise un grand repas, on le pleure et on fait une grande *gjama*, à faire trembler la terre.

Le droit coutumier prévoyait pour les enfants ce qui suit: mettons qu'il s'agit d'une grande maisnie comprenant un groupe domestique de 30 à 40 membres. Le maître du groupe avait un fils qu'il voulait impatiemment marier. Quelques mois après le mariage son fils était mort. La jeune mariée dit alors: "Je ne veux pas m'en aller parce que je suis enceinte". Cinq mois après la mort de son mari elle accouche d'un garçon. La joie et le bonheur rajeunissent le maître du groupe, les parents et tout le monde. On tire des coups de fusil, on organise des repas et on invite des amis à partager leur joie. La belle-fille, jeune veuve, jure maintenant de rester désormais avec son fils et de ne pas se séparer de lui de son vivant sauf si son fils devenu homme le veut, et de ne plus se marier sauf avec la tombe. La veuve /ne se marie pas/ pendant trois années à cause de la parole donnée à son mari mort, ou bien à cause de son fils né après la mort du mari. Les trois ans passés, si la veuve commence à devenir coquette, selon le droit coutumier on ne doit plus lui faire confiance; alors la famille du mari se débarrasse d'elle, la famille de son père non plus n'approuve passa conduite, car aucune des parties ne veut être humiliée!..... Mais pendant trois ans on ne la dérange pas et on lui permet de promener son fils dans les bras, sans faire aucun travail dans la maison. On lui sert les meilleurs plats et, quand il y a des amis qui arrivent, on ne permet qu'à elle de paraître. Bref, le respect, l'amour des maîtres de la maisnie, ainsi que des avantages matériels qui lui sont attribués sans limite.

Il arrive que le garçon tombe malade ou que sa mère soit souffrante, leur santé étant fragile. Or, un jour, sans comprendre pourquoi, le garçon devient malade pour de bon, il maigrit, sa santé empire, il pleure à la tombée de la nuit, il a terriblement peur, il tremble et s'agite tout le temps sans se calmer dans les bras de personne et dérange tout le monde. Sa mère aussi maigrit beaucoup, ses intestins font du bruit, son ventre se gonfle, la maladie lui touche les poumons, elle tousse et sa voix devient faible, elle ne fait que murmurer et se plaindre. A ce moment-là elle va à l'église voir le prêtre afin qu'il dise des prières pour son fils et qu'il prépare une amulette pour elle-même. Si cela n'améliore pas leur santé elle va voir un autre, et après encore un autre, et enfin elle va voir le médecin. La mère est sauvée et l'enfant est mort. Alors les pleurs et les grands cris commencent dans

la maison. On annonce la nouvelle de tous les côtés. Les proches et les amis arrivent les uns après les autres. Dès qu'ils s'approchent de la maison ils soulèvent les capuchons des vestes et commencent à crier: "Pauvre moi de toi, mon neveu!" /"*Mjeri une per ty, nipi jem*". Ils amènent des pleureuses et une brebis tirée par un homme qui ne crie pas. On l'enterre alors comme s'il était un homme. On emmène le mort à l'église sur un brancard /"*vig*"/ et ainsi de suite.

Les proches de la veuve passent cette nuit-là dans la maison de son ex-mari et le lendemain matin ils emmènent la veuve sans fils. Le départ de la veuve est terrible; la belle-fille partie, on la pleure comme un mort qui sort de la maison! Comme elle va chez elle, on arrange ses fiançailles ailleurs et l'on prépare ses noces. (dont nous parlerons plus tard).

Le jeune homme.

Mettons qu'un jeune homme de 22-30 ans, marié depuis deux ans, sans fils, est mort tout d'un coup, à l'improviste; tombé du haut d'un précipice, frappé du tonnerre, noyé, mort d'un coup de paralysie nocturne etc. ou frappé d'un coup de fusil mortel.⁵

Le lit d'un blessé se trouve toujours à côté du foyer, orienté de sorte qu'il ait le visage tourné vers le lever du soleil. On envoie quelqu'un chercher vite un médecin et le temps qu'il soit de retour, on prend des ciseaux, de l'ail, une aiguille et une balle et on les accroche ensemble (dans un mouchoir) au-dessus de la tête du blessé. De même on accroche ses armes devant lui pour qu'il puisse les regarder. Ensuite on tue une poule sortie de l'oeuf à la maison même (sinon on ne peut pas juger des faits) et, après l'avoir fait bouillir, on en débarrasse le dos de la chair, on le pose sur la table avec un peu de pain et de sel et on le laisse de la sorte un instant. Après on le donne à quelqu'un qui peut comprendre les signes pour deviner s'il y a une tombe ou si ses soucis vont finir.

Le blessé reste couché comme une souche en injuriant et en tournant les yeux autour de lui, car son corps est comme s'il était cloué au lit. Malgré les douleurs le blessé ne crie pas, parce qu'il ne veut pas que les autres pleurent. Ils souffrent comme au jour du dernier jugement quand le médecin lui enlève la balle, sui celle-ci est restée dans son

⁵ Si quelqu'un est mort chez lui, les amis et les beaux-parents qui présentent les condoléances disent: "ne vous faites pas de la peine, c'est le Seigneur qui l'a emmené, tout soit pardonné au mort! Il est mort près de son foyer et c'est le Seigneur qui lui a envoyé la mort. C'est tout et personne ne peut en être fier" (c'est-à-dire personne ne l'a tué).

corps ou quelque part dans les os de ses membres. L'albanais ne laisse pas une seule larme lui échapper et s'il lui échappe un "aë" c'est malgré lui, pendant que le médecin cherche dans le trou de la balle avec ses instruments en métal.

On dérange tout le temps le blessé, l'un ou l'autre: "veux-tu quelque chose?" Sa femme s'adresse à lui pour les choses dont il pourrait avoir besoin.

Si le blessé commence à se sentir fatigué et que son regard s'assombrit, il demande aux autres de le faire sortir. Alors deux hommes le soulèvent dans leurs bras, parce que ses jambes et ses genoux ne lui obéissent plus. On le sort sur le seuil de la porte et on l'y assoit ou bien on le tient dans les bras juste un moment pour qu'il jette son regard perdu tout autour, ceci étant son ultime contemplation, son dernier adieu à la vie. Cœur et corps battus, il dit d'une voix faible, "emmenez-moi au lit". On l'allonge et il ne se lève plus, mais tranquillement rend son âme. S'il souffre beaucoup à rendre l'âme, on le met de travers sur son lit. S'il a le hoquet, on lui met du tabac sous le nez afin qu'il éternue et que le hoquet s'arrête. Enfin, après s'être longuement battu, il s'en va.

Avant même que le mort se refroidisse tout le monde s'occupe des préparatifs de son départ. Tout d'abord la femme du mort prend des ciseaux et lui coupe une mèche de cheveux, elle se met un mouchoir noir sur la tête et, puisqu'elle ne doit pas pleurer en présence des autres, elle reste comme pétrifiée.

Les hommes de la famille n'ont pas le temps de pleurer, ils se mettent à annoncer la mort de tous les côtés et ils s'empressent de préparer le repas mortuaire ainsi qu'à faire connaître la nouvelle à leurs amis.

Dans le hameau de Kushnen il y a une cloche. A chaque fois que quelqu'un est mort, on appelle les Marlaskaj faire sonner la cloche. C'est cette famille qui annonce aux autres que quelqu'un a quitté cette vie.

Alors que la plupart des amis ne sont pas encore arrivés, on pose sur le feu un seau d'eau et après on lave le mort, on rase sa tête et le visage et enfin on l'habille. (Les hommes lavent l'homme et les femmes la femme).

Selon le droit coutumier des montagnes jadis le costume du mort était constitué d'une large chemise de laine fine */mangorje e leshte si shpergal/* et d'un pantalon collant de bure */tirqt e poshter/*. Ensuite on lui mettait dessus un gilet de laine épaisse, sans boutons */xhamadanat e leshte, por te zhgunit te rrastel/*, un pantalon collant de bure couleur cendre */tirqt e murrme/*, des jambières de laine */tirqt e ugi/*, des guêtres de laine

/kollçike te shkrolme/, des semelles de laine /shputal/, des lacets /gjalma/ et des chaussures neuves en peau de vache /opanga/. Tout autour du cou on lui met un mouchoir propre décoré de fleurs /shqyte/, une calotte de feutre blanc /plisin kankand te leshte/ et enfin une sorte de manteau de laine /dollamen e leshit/.⁶ Ensuite on lui file un gilet rouge de toile ainsi qu'une ceinture de laine rouge de sorte que le mort ressemble aux envoyés du gendre allant prendre la jeune mariée chez elle. Chaque maison a une ou deux chaises anciennes à bras sculptés où l'on assoit le mort.

Les membres de la famille appuient deux pièces de bois longues sur la chaise d'un côté et sur un rocher de l'autre. Ils allongent le mort sur ce type de lit. On lui met sa veste de laine /gjurdine/ sous sa tête, on lui fixe sa cartouchière et une ceinture de cuir à poches /sylah/, les boucles de ceinture /topaxhat e ngrime/ ainsi qu'une cartouchière (ceinture) remplie de balles /vezmet me poçal/; enfin on appuie sur lui son fusil embelli de boutons d'argent. On y ajoute sa tabatière, une pomme sur son gilet, des pipes de longueur différentes, une courte pipe ayant une cigarette éteinte, et quelque relique appartenant à sa période de service militaire, s'il en est resté un. Avec sa moustache bien soignée, le mort ressemble à un vivant aux yeux ouverts.

Pendant qu'on l'habille et qu'on l'embellit, tout le hameau est agité. On part de tous les côtés acheter de la toile et d'autres choses nécessaires, apporter des brebis pour le repas mortuaire, annoncer la nouvelle de sa mort dans le hameau, appeler ses filles, ses neveux et ses amis pour venir participer à ses funérailles.

Quelqu'un prend une hache et va dans le bois chercher deux branches grosses comme le bras pour le brancard. Il les coupe et les apporte à la maison parce qu'on s'en servira lors du transport du mort depuis chez lui jusqu'à l'église. Quelqu'un d'autre va chez le berger choisir une brebis pour le prêtre qui dira la messe au mort, alors que d'autres cherchent dans le tas de bois les pièces nécessaires pour le cercueil.

Les femmes des amis apportent de l'eau et des ustensiles de cuisine, grands récipients, casseroles, récipients en bois pour porter l'eau, casseroles en terre, tables basses /trevezal/, cuillères, verres pour le raki, récipients à eau, du bois, et on rassemble tout dans la cour.

⁶ De nos jours aussi on habille le mort presque de la même manière, sauf que les habits de laine fine sont remplacés par les habits de lin, tels que des chemises larges de lin, des bras de chemise de lin, des pantalons de toile et des gilets achetés de toile, décorés de fleurs.

Quelqu'un va chercher du bois de pin, d'autres vont chercher de la fougère qu'on va étendre par terre pour s'asseoir. Un autre torréfie du café. Le maître de la maison désigne les organisateurs et les cuisiniers, qui vont abattre le bétail et préparer les plats, et entre temps on choisit parmi les amis ceux qui sont les plus agiles, les plus sages et les plus propres et on leur dit: "Tout ce qui est nécessaire est là. C'est à vous de ne pas me laisser couvert de honte face aux autres". C'est lui qui choisit les cuisinières aussi (celles qui cuisinent et vont au moulin).

La mère du mort, ses sœurs et ses belles-sœurs pleurent la plupart du temps et restent à côtés / du mort/ pendant qu'il est couché; on lui ferme les yeux et on lui lie au-dessus de la tête les deux bouts d'un mouchoir qui passe par-dessous du menton et tout au long des joues, pour que sa bouche reste fermée. Lorsque quelqu'un est mort, on lui ferme les yeux et la bouche tout de suite. Si on ne lui ferme pas l'œil droit, un an après mourra une autre personne aimée de la famille. Si c'est l'œil gauche qui reste ouvert, un enfant ou quelqu'un d'autre qui ne risque pas de perdre ses enfants mourra.

Dans le cas où un jeune homme, fils unique, sans enfants est mort, sa femme doit partir. Dans ce cas, le père /du mort/ lui aussi a le droit de se plaindre et dire qu'il veut mourir avec son fils. Comme si c'était la fin des jours pour la famille.

On tue deux brebis ou plus pour le dîner qu'on prépare aux amis et à ceux qui travaillent ou surveillent le mort pendant la nuit. Le mort est couché dans un coin de la pièce, une bouteille de raki près de sa tête, un morceau de tissu sur le visage et une bougie tout près de lui.

On coupe du bois de pin pour préparer des torches et éclairer la maison. (La plupart des albanais de nos montagnes n'utilisent pas du pétrole). Selon une tradition ancienne on utilise du bois de pin pour éclairer pendant la nuit (on le pose sur une souche recouverte par un cercle en barres de fer pour que la souche ne s'enflamme pas. On se lave les mains, on apporte des tables basses, du raki et du pain. On commence à boire du raki. Selon la coutume on n'en a pas pour longtemps et l'on ne porte pas des toasts */me iu fale kuj ne sofer/*. Après avoir bu trois ou quatre petits verres, on mange, on enlève les tables, on se lave les mains sans jamais dire "à la prochaine bonne occasion" */u strofte per te mire/*.

Après le dîner on parle de sujets différents pour soulager la peine des membres de la famille du mort.

Il arrive qu'une femme se mette à côté du mort et pleure, car selon la coutume on doit le pleure après le dîner, non pas à haute voix mais à voix basse, en évoquant les regrets liés à la vie du mort. Si elle prolonge ses pleurs sans plus s'arrêter, un homme la prend par le col de la veste et la conduit dans une autre pièce en lui disant: "Arrête! Tu penses qu'il reviendra à la vie de la sorte? Que la chance reste dans se mettent à nouveau dans la famille!" /çou, a druen se je tui e ngjalë tashti-a? Ju pastë lanë fatin e mirë/. On doit surveiller le mort durant toute la nuit et lorsque la nuit avance le maître de maison dit: "Allez, apportez-nous du café!" (On prépare des cafés tout le temps et on boit le café sans sucre).

Au lever du jour ceux qui ont gardé le mort pendant la nuit se mettent à nouveau à table. Les membres de la famille et ceux qui sont présents prennent un petit-déjeuner et après ils se dispersent de tous les côtés. Pendant qu'ils mangent, ils ne détachent pas les yeux du mort par peur que des animaux passent par-dessus lui. On a peur surtout des chats (c'est une coutume qui date depuis longtemps).

S'il s'agit d'une longue nuit d'automne ou d'hiver, fatigante pour ceux qui surveillent le mort, ils se mettent à jouer d'un instrument de musique /tambër/ pour ne pas s'ennuyer et pour ne pas s'endormir.

Au cas où le mort est âgé et qu'on ne le regrette pas trop, les veilleurs s'amuse sans demander la permission de personne. Au contraire, si le mort est jeune, ils sont comme choqués et parlent à voix basse. Ils ne touchent pas à l'instrument ni le maître de la maison ne leur a rien dit. Cependant, si celui-ci faisant preuve de son attitude d'homme et pour ne pas laisser les veilleurs s'ennuyer, il va chercher un *tambër* ou une flûte et le donne aux gardiens pour s'amuser.

Entre temps, les amis se rassemblent l'un après l'autre. Les femmes arrivent en file, avec des vestes à capuchon /*gjurdia*/ et des mouchoirs noirs sur la tête et pleurent à haute voix tout en cheminant.

Les femmes des amis pleurent à haute voix jusqu'à proximité de la maison du mort. Lorsqu'elles entrent dans la maison elles se couvrent avec les capuchons des vestes et, sans saluer personne, se dirigent vers le mort ou vers ses vêtements mis par terre pour la *gjama* et commencent à pleure selon la coutume. Ensuite elles mettent le capuchon sur la tête, saluent les membres de la famille, enlèvent le capuchon *, s'assoient et posent des

questions sur le mort, encouragent et essaient de soulager la douleur des membres de la famille en fumant, en buvant du café, etc.

Les amis et les amies qui vont participer aux funérailles, juste un quart d'heure avant d'arriver à la maison du mort, se divisent en deux groupes selon le sexe. Les femmes divisées elles aussi en quelques groupes se mettent à pleurer, alors que les hommes se mettent les capuchons des vestes et en fille indienne avancent lentement précédant les femmes. Le premier groupe de femmes n'avance pas pendant qu'elles font leur lamento. Le lamento fini, elles se remettent en marche vers la maison, tandis que l'autre groupe s'arrête à son tour juste le temps de dire leur lamento, pour reprendre ensuite le chemin vers la maison. A trente pas de la maison, les camarades du mort avancent au-devant des arrivants prendre les armes des hommes. A ce moment-là les hommes se rangent l'un à côté de l'autre par six, huit ou dix, juste ceux qui sont arrivés, dressent la partie supérieure de leur corps, posent les mains sur la ceinture et se mettent à crier: "Pauvre de moi..." /*Mjeri uně...*! trois fois de suite. Cette première suite de trois fois terminée, ils se remettent en marche et les femmes commencent à leur tour leur lamento. Les hommes s'arrêtent une deuxième fois et se mettent à crier à trois reprises le même refrain; les femmes disent à nouveau leur lamento. Pour la troisième fois chaque groupe se range tout près du mort; tout en criant on se gratte le visage, homme et femmes également. Enfin, les hommes se penchent sur le mort. Quelques instants après, les camarades du mort, en nombre égal, se mettent derrière les hommes penchés et prennent chacun un homme par le bras et le soulèvent.

Les hommes, larmes aux yeux et capuchons sur la tête restent pétrifiés un moment sans rien dire, même pas un mot de condoléances. A ce moment-là les femmes se divisent en deux groupes, en se mettant des deux côtés du mort et commencent leur lamento debout pendant une demi-heure. Vers la moitié du lamento on leur apporte du café et pendant qu'un groupe prend son café, l'autre groupe continue le lamento. Elles s'assoient par-ci par-là dans la cour prendre le café.

Lorsque les hommes saluent le maître de la maison, ils lui donnent la main en lui disant: "Porte-toi bien! Que tous les autres se portent bien!" /*Ti shndosh! Shndosh vetë me ka ke!*/. Il leur répond, "à mes amis et à tous ceux qui veulent mon bien aussi" /*me gjithë shokë e dashamirë*/. Ils entrent dans la maison, les autres leur cèdent la place, ils prennent le café et, posant la tasse par terre, ils disent: "que Dieu te donne de la patience" /*Zoti te*

dhashte gajret!/. Il répond; "à toi aussi" /gajret paç!/" Il y a d'autres formules aussi pour se saluer telles que: "Tête saine!" /Kryet shndosh!/, ou "que les amis se portent bien" /Mikt shndosh!/, ou "que Dieu épargne les fils!" (Zoti t'i lashre djemt! et ainsi de suite.

"Que tu te portes bien", /Ti shndosh!/ dit-on au membre de la famille du mort venus les accueillir. On dit de même aux autres membres de la famille. "Que vous vous portiez bien !" /Ju shendosh!/ dit-on à celui qui accueille les arrivants à la place des membres de la famille lorsque ces derniers ne sont pas là, ou bine ils ne sont pas encore prêts à accueillir les arrivants, ou enfin dans le cas ou aucun homme des la famille n'est présent.

Le lendemain les amis remettent les capuchons des vestes avant de sortir de la maison. Leurs femmes pleurent, les vêtements /du mort/ étendus par terre à l'extérieur et en disant "que dieu vous donne la patience!" /Zoti ju dhashtë gajret!/ elles sortent toutes ensemble. Les femmes, elles aussi, portent le capuchon jusqu'à ce qu'elles sortent de la cour de la maison. Ensuite elles les enlèvent et vont chacune sur son chemin.

S'il fait beau, on sort le mort dans la cour, assis sur une chaise, bien habillé, donnant l'impression de quelqu'un en train de converser avec ceux qui l'entourent. (Pour empêcher sa putréfaction sur la chaise, on lui fait boire du "spirte" ou du raki /cerme/.

Pendant que le mort est dans la maison on sort les grains de chou et ceux d'autres plantes, même s'il s'agit des cocons de soie, car s'ils se trouvent sous le même toit que le mort on dit qu'ils risquent de mourir si on ne les sort pas de la maison avant de sortir le mort. En cas d'oubli, on peut les sortir après le mort, mais pas par la porte par où est sorti le mort, mais par les fenêtres.

Les amis du mort n'arrivent pas un par un mais s'organisent par groupes et sont suivis par des femmes renommées bonnes pleureuses. Elles se lamentent chemin faisant. A une vingtaine de mètres de la maison du mort ils s'arrêtent et mettent le capuchon sur la tête. Les membres de la famille les accueillent, on se salue, les arrivants rendent leurs armes et se rangent par groupes de huit pour pleurer le mort. Leurs cris font peur! Mains posées sur la ceinture et les coudes se touchant, la partie supérieure du corps penchée en avant et la tête couverte par le capuchon. Ils se mettent alors à crier ensemble: "Pauvre de toi, mon frère! Pauvre de moi, o-o-o-oh! E-e-e-! E-e-e! /Mjeri unë p'r ty, vëllau i jem! Mjeri unë, o-o-o-h! Mjeri unë! E-e-e-/ On ne voit pas leur visage à cause du capuchon qui cache leurs yeux. Ensuite, après avoir crié une première fois, ils avancent vers le mort et

crient une deuxième et une troisième fois finissant par "e-e-e-e-e" et "ehe-e-e-e". Alors ils se frappent le front et la tête à coups de poing et se grattent le visage.

Selon le droit coutumier on crie à trois reprises près du mort en répétant neuf fois les mots "pauvre de moi!", et en s'avancant en même temps vers le mort. La troisième fois ils se divisent en deux groupes et se mettent des deux côtés du corps du mort. Ils s'agenouillent à ses côtés et la *gjama* des deux groupes se mélange. Le mort disparaît sous les capuchons des hommes. A ce moment les membres de la famille du mort, ou le maître de maison, un ami ou bien celui qui est allée les accueillir et qui a pris leurs armes, va les prendre par les capuchons en leur disant: "Assez, assez! Levez-vous!" Et les hommes, avant de se lever, se penchent sur le mort tout en soupirant et l'embrassent. Ils se lèvent en disant "oh, oh! Après ils se dispersent en enlevant les capuchons, en s'essuyant le sang, les larmes et le nez.

Pendant que les hommes crient penchés sur le mort, les femmes arrêtent leurs pleurs, alors que les membres de la famille et les amis du mort restent debout tout autour, un peu loin du mort, sans la moindre voix. Lorsqu'ils finissent, c'est le tour des femmes de pleurer à haute voix en se dirigeant vers le mort. Quand elles s'approchent de lui, un instant elles restent debout en pleurant; ensuite elles s'assoient sur des pierres ou des souches et se mettent à se lamenter. Leur lamento fini quelqu'un va les éloigner de là et les conduit à côté. On fait de même pour tout le monde.

Des copains e des cousins s'évertuent à finir les préparatifs du départ du mort de chez lui en direction de l'église. Le brancard est constitué de deux longues branches; souvent les morceaux de bois qui servent à rôtir la viande sont utilisés à cette fin, car ils ont une grande valeur étant pénétrés par la graisse, ayant été soumis à l'épreuve du feu et couverts de fumé depuis de nombreuses années. On coupe des morceaux de bois longs de deux ou trois fois la paume et on les lie ou bien on les cloue sur les deux branches longues en les rassemblant de façon que le corps du mort ne se balance pas sur elles.

Si on est sur le point de sortir de la maison avec le mort et qu'à ce moment il y a des amis, ou bien des oncles maternels du mort qui arrivent, alors on ne bouge pas le mort. Le maître de la maison intervient ou quelqu'un d'autre à sa place, un homme âgé de renommée, et les membres de la famille et ses amis se tiennent debout tout autour du mort. Ils saluent ceux qui viennent d'arriver, prennent leurs armes, se donnent la main et se frappent légèrement la tête des deux côtés en s'adressant à la personne qui les reçoit:

"Que tu te portes bine et que vous vous portez bien" /*Ti e ju shndosh!*/. Lui il répond "tous les amis aussi" /*me gjithe miq!*/. Il prend leurs armes et s'éloigne. A ce moment ils mettent le capuchon des vestes sur la tête et commencent à crier, "pauvre de toi mon neveu" /*mjeri une per ty, o nipi em!*/. Les femmes aussi font leur lamento. Lorsque on finit et qu'on prend le café, on leur dit qu'on est prêt à partir pour l'église avec le mort, et tous sortent dans la cour.

Dans la cour on attache le mort au brancard.⁷ On lui pose dessus un morceau de toile et deux personnes parmi ses amis portent chacun deux bras du brancard en les posant sur leurs épaules. On est prêt à partir. C'est celui qui est du côté des pieds qui conduit. Quelques unes des femmes s'évanouissent, il y en d'autres qui crient, qui essaient de l'embrasser une dernière fois et les autres pleurent, divisées par groupes., chaque groupe pleure à son tour. En présence d'un tel ensemble de cris et de pleurs le maître de la maison lui aussi est ému et, sans qu'il le veuille, des larmes lui échappent.

Sur le point de partir⁸ les hommes se rangent. Le plus âgé et le plus connu parmi eux se met à leur tête, ou bien c'est le premier du conseil des vieillards qui les conduit; les amis suivent; ensuite ce sont les copains du mort, les cousins et ensuite le brancard; derrière il y a d'autres copains qui portent le mort en changeant les places avec ceux qui le portent déjà, ensuite les parents les plus proches du mort tels que: sa mère, sa soeur, ses belles-soeurs suivies de ses amies rangées par deux ou par quatre, en pleurant à haute voix et en choisissant bien les mots de leur lamento. L'une d'elles commence et les autres la suivent. Quand le dernier groupe finit son lamento c'est un autre groupe qui suit. La femme et les amies du mort pleurent les dernières.

Les hommes portent un pantalon collant de bure, une ceinture de laine, un gilet, un manteau de laine et une veste en laine, sur la tête une calotte de feutre blanc.

Les vêtements des femmes sont composés comme suit: des vêtements blancs, un manteau en laine /*gjaheng, dollamë*/, une ceinture, un pullover /*xhup*/, une veste /*gjurdi*/, une large jupe noire /*rgjane, shqute te zezal*/ et un vêtement qui descend lentement sous les bras /*futa*/. La femme du mort suit avec les autres femmes, habillée pour l'occasion. A

⁷ Les Albanais des montagnes ne mettent presque nulle part le mort dans un cercueil. De nos jours on le fait.

⁸ "Ceux qui accompagnent la jeune mariée ainsi que le mort ne doivent pas passer par la porte cochère d'une maison, sauf si le grand chemin du village passe par là" (droit coutumier des montagnes).

la fin suivent les ouvriers et ceux qui portent les morceaux de bois pour le cercueil, au total cinq personnes; l'un porte des clous, un autre une scie et d'autres outils, les autres des pelles, des pioches, tout ce qui est nécessaire au cimetière.

Si le chemine st long on s'assoit et on se repose en posant le mort par terre et en allumant une cigarette. Les porteurs ne s'arrêtent pas mais continuent le chemin.

Le mort parti, la maison est libre. Alors on commence les préparatifs. Beaucoup de personnes accompagnent le mort et beaucoup d'autres restent à la maison. Ils se mettent à travailler et ils sont tellement pris que toute autre chose devient insignifiante, car ils doivent cuisiner autant qu'il faut selon leurs idées, de façon que le maître de maison soit honoré.

Ceux chargés de la cuisine se mettent à quatre, le feu pétille, les marmites et les casseroles sont posées sur le feu. Quelques uns transportent, d'autres apportent ce qui est nécessaire, il y en a qui portent du bois, des femmes vont prendre de l'eau au ruisseau.

Ceux qui s'occupent de la cuisine prennent des ordres de quelqu'un qui dirige tout, et eux à leur tour commandent à d'autre. Celui qui dirige goûte les plats pour voir s'ils ont assez de sel. Les amis les plus proches et même ceux qui viennent du hameau participer aux funérailles ou aux noces de quelqu'un, doivent apporter au nom de leur maisnie /*shpi*/ un pain préparé au four, une boule de fromage et un fardeau de bois (la quantité que quelqu'un peut porter); ils participent avec tous les membres de leur groupe domestique.

L'odeur de la viande bouillie monte. Ensuite on fait bouillir du sang avec de la graisse. On met dans les marmites de la graisse de mouton et de veau et une fois fondue, on y ajoute de la farine de maïs en les mêlant ensemble. On met ensuite dans les casseroles le sang des moutons et des veaux qui ont été sacrifiés à cette occasion, et on ajoute un peu d'eau tout en pressant avec les mains. On ajoute tout cela dans le mélange de graisse et de farine, déjà un peu rougeâtre, en les mêlant tous ensemble jusqu'à ce que le mélange est en ébullition. Il est tellement difficile de mélanger ce met que celui qui s'en occupe est couvert de sueur et, les manches retroussées, il est rouge et couvert de fumée à faire peur.

Ce met doit être servi dans tous les repas. On le mélange si fort que la graisse finit par se détacher jusqu'à une paume et, pour qu'il y ait encore plus de graisse, on ajoute la graisse des casseroles dans lesquelles on a bouilli la viande, de façon que

personne ne puisse dire, "mon ami est mort"! /*më ka mort shaqi!*/ Celui qui est mort est déjà parti, une fois pour toutes. /*E-eh, kush dig, dig!*/ C'en est fait, c'est fini. /*E pat e shkoi!*. Les vivants veulent manger. /*I gjalli do të hajë!*.

Les autres coupent en morceaux le foie et le cœur des bêtes en les mettant dans une marmite. D'autres coupent le fromage et d'autres encore remplissent les carafes de raki. Si le sang et la graisse sont à profusion, on ne mange pas la soupe de viande avec des morceaux de pain. En cas d'absence de sang et de graisse, on se met à manger une dizaine de pains cuits au four et coupés en morceaux.

Laissons les cuisiniers et les autres s'énervent, se quereller, porter, apporter, cuisiner, commander et goûter, se fatiguer à préparer tout pour la table des amis afin que le maître de maison soit honoré et que les autres disent après: "Il a enterré son fils avec les plus grands honneurs! Personne d'autre comme lui! On a mangé du pain, de la viande et de la graisse jusqu'à en avoir assez, tout était en abondance jusqu'au genou!" /*E shtini në dhë djalën... s'ka ma me nder! Si aj ma! Bukë e mish e vajmë mje në kupë tgë gjurit!*.

Le prêtre s'habille pour cette occasion et, le livre des prières à la main, asperge le mort d'eau bénite. Sur le seuil de la porte ils s'arrêtent et ils baissent et soulèvent le mort trois fois de suite tout en touchant le seuil. Ensuite ils le posent à l'intérieur de l'église; ses proches /consanguins – *gjaku!*, ses cousins et les femmes se rassemblent tout autour sans pleurer jusqu'à ce que la messe soit terminée. La cérémonie religieuse finie, les deux personnes qui l'ont fait entrer l'emmènent dehors. Le seuil de la porte passé on le baisse et on le lève à trois reprises comme auparavant et ensuite on le pose là où il sera pleuré une dernière fois selon la coutume. A ce moment on lui enlève le tissu avec lequel il était recouvert, on pose ses armes allongées à ses côtés, on lui desserre la ceinture et on le débarrasse de ses petites armes. Dès que les femmes sortent de l'église, à la suite d'une femme âgée et respectée, elles commencent les lamentations. Entre temps elles se divisent par petits groupes (les pleureuses de Dukagjin se lamentent seules sans être accompagnées par d'autres femmes qui répètent leurs mots après elle) de façon que l'endroit tremble de leurs voix et les mots se mêlent à ne plus rien comprendre. Une femme essaie de crier tant qu'elle peut, dans l'intention de se distinguer des autres, une autre fait de même, alors que les autres continuent par petits groupes produisant un tel bruit que personne ne peut rien comprendre, mais la douleur des lamentations vous brise le cœur.

Un peu plus loin des ouvriers ouvrent la tombe, d'autres apportent du bois quelques-uns scient le bois et le reste assemble les pièces. Les hommes et les amis restent à part face au mort.

Pendant que les femmes se lamentent, voici un groupe d'amis qui arrivent. Le temps qu'ils fassent leur *gjama* arrive un autre groupe, après lui un autre, et encore un autre. Tous ces groupes donnent l'impression d'une armée suivie par des femmes qui pleurent. Les pleureuses sont choisies parmi les meilleures dans les habitats où est arrivée la nouvelle de la mort. Les textes des lamentations se mêlent de façon que leur contenu étonne. Celles qui se lamentent ne peuvent pas maîtriser la situation; chacune ne pense qu'à sa propre lamentation. Quelques-unes appellent le mort "frère" (ses soeurs mariées), d'autres l'appellent "neveu", quelqu'un l'appelle "parrain" /*kumbare*/, oncle, cousin, ami et ainsi de suite.

Elles peuvent l'appeler autrement aussi avec leurs voix qui tremblent d'émotion.

A titre d'exemple, voici des vers improvisés par elles:

"E...a s'po shef se të ka ardhë motra të pamë, petrit i bjeshkëve, djalë i nanës e vëllau jem, Prenga i dashtun, o kunati jem". (Ne vois-tu pas que ta sœur est venue te voir, milan des montagnes, mon fils, mon frère, Prenga moins cher beau frère).

"E...a fort keq pot ë vjen se kemi ardhë me të paamun krali i vendue, o miku jem" (Ca te fait du mal qu'on est là te voir, vrai roi, mon ami).

"Oj...kush e mendote se s'do të lutshe ma ato dite feste, kanga e bylbylit, o kushëriini jam" (Oh... qui pensait que tu n'irais plus prier les jours de fête, toi le chant du rossignol, mon cousin).

"Oj... ti m'i thave gur e dru e shkule votër e cara, gjygtari i venduem, o kumbara jem" (Oh toi m'a fait sécher pierres et arbres et écrouler la maison, toi le vrai juge, mon parrain).

"Oj... ku me lae pushkën e vathin, shtrungën e stanin, bariu bjeshkeve të nalta, o lala jem" (Oh, que va-t-on faire de ton fusil et du troupeau de la 'shtrunga' /l'endroit où on traite les moutons/ et de l'étable, toi le berger des hautes montagnes, mon oncle).⁹

"Oj... kur ndjeva për ty si të më rrekeshin retë prej giellit trimi me shtatë zemra, o miku jem" (Oh, quand j'ai appris ta mort, c'était comme si les nuages tombaient du ciel sur moi, le brave à sept cœurs, mon ami).

"Oj... a po u merr gjumi me ra?

A po shkoni natën tuj kja?

O të vokërt e nanës, të mbetun pa tatë"

⁹ S'il s'agit d'un berger des montagnes, on rassemble les cloches des moutons et quelqu'un de la maison se met près de lui, pendant que les autres le pleurent et font sonner les cloches.

(Oh, pouvez-vous dormir?
Ou bien passerez-vous la nuit à pleurer?
Mes petits mignons, désormais sans père).

Chacune des femmes qui pleurent s'adressent aux enfants de façon différente, mais une fois trouvé le mot on ne le change plus. Parfois on trouve des mots émouvants à vous faire évanouir de douleur ("mes petits mignons").

Lorsqu'elles pleurent à haute" voix, elles restent tout le temps debout, le corps dressé. Les femmes ne pleurent jamais sans leur veste de laine et elles posent les mains tout comme les hommes lorsqu'ils crient penchés sur le mort. Il arrive parfois qu'une brave femme et bonne pleureuse vienne toute seule n'ayant pas avec qui venir; elle commence ses lamentations de très loin. Ses mots et sa voix n'ont pas de pareil. Elle arrive lentement en s'essuyant les larmes et en se frappant légèrement les joues avec quatre doigts. Tous les hommes la regardent et font attention aux mots de sa lamentation douloureuse et nostalgique. Bravo à elle, car tous les vivants qui se trouvent au cimetière s'émeuvent; elle marche petit à petit jusqu'à la tête du mort, là elle s'agenouille et elle n'arrête pas de pleurer. Elle ne bouge pas de là sans que quelqu'un la prenne par le capuchon de la veste. Les autres femmes rangées un peu plus loin n'interrompent pas leur lamentation.

Les hommes qui arrivent après la messe, s'ils veulent se lamenter, s'arrêtent loin de l'église et là quelqu'un prend leurs armes. Ils mettent les capuchons des vestes sur la tête et commencent à crier. Entre temps d'autres amis arrivent, mais ils doivent attendre que les premiers aient fini leur lamentation.

Pendant ce temps les femmes debout arrêtent leur lamentation et regardent les hommes. Le droit coutumier ne permet pas que les femmes pleurent pendant que les hommes crient. En plus, les hommes, qui étaient déjà présents au cimetière se mettent debout et se rangent au loin tout autour du mort; des deux côtés il y a des femmes et le chemin est ouvert aux nouveaux arrivants. Les femmes qui viennent d'arriver arrêtent leur lamentation.

Les hommes qui arrivent ne se mettent pas tous à crier, mais seulement ceux qui ont une relation de parenté avec lui et ceux qui ont été ses amis proches le font.

Donc, avant d'arriver, les amis désignent eux-mêmes ceux qui doivent crier, et ceux-ci pleurent ou crient comme il faut. Ils crient sur le mort comme des ours et avec

une douleur à vous arracher le cœur de la poitrine. Ceux qui ne crient pas ne mettent pas le capuchon sur la tête, mais le fusil à la main ils joignent les autres hommes qui jusqu'à ce moment-là restent assis. Une fois le nouvel groupe arrivé, ils se lèvent tous et se saluent, ceux qui se connaissent se donnent la main.

S'il n'y a pas d'hommes qui crient; les femmes qui arrivent avancent lentement en pleurant par groupes et elles se rangent à côté des autres femmes qui pleurent elles aussi. Les amis qui arrivent ensuite font de même.

S'il n'y a plus de groupes d'hommes à crier, à part les derniers qui sont penchés sur le mort, quelques amis du mort vont les relever. Quand ils partent la lamentation des femmes recommence, à faire trembler la terre.

Les groupes des amis lointains ayant fini leur lamentation se divisent en trois ou quatre groupes et les hommes de chaque groupe commencent à crier à part. Il arrive que sept groupes, chacun comprenant une dizaine d'hommes, se mettent à crier tous ensemble. On aurait dit que la terre souffre elle aussi à l'écoute de ces cris et l'on commence à trembler. On s'émeut même si on n'est pas proche parent du mort. Et quelle impression lorsqu'ils approchent des deux côtés du mort, le visage tourné vers lui, ensuite rangés ayant la tête et le corps penchés, pour s'agenouiller après chacun dans son groupe sans mêler les mots avec les autres groupes, et enfin pour soupirer toujours encore plus fort et se gratter jusqu'au sang afin que les autres disent "aucun groupe n'a pleuré comme celui-ci".

On s'approche d'eux pour les relever, mais eux, cette fois résistent et ne veulent pas se lever. On les tire par les bras ou par les capuchons des vestes jusqu'à ce qu'ils se lèvent. Ils partent en injuriant et en s'essuyant les visages ensanglantés. Ils se joignent aux autres hommes et se saluent. Les amis du mort ou quelqu'un de la famille leur disent: "A vous l'honneur pour être venus nous voir". /*Fage bardhë kjoshi, qi keni ardhë me na pal*. Alors ils s'assoient et ils présentent des boîtes de tabac pour s'offrir des cigarettes.

Tout ce monde rassemblé à cette occasion n'a rien mangé et meurt de faim, mais on ne bouge pas le mort de là tant que des personnes arrivent encore. Le temps qu'ils attendent, voilà un jeune homme, un jeune homme de courage, un ami qui arrive de loin, très bon ami du mort qui arrive seul, très bien habillé, mais sans *gjurdi* ni petites armes à la ceinture. Il s'arrête et reste debout, l'arme appuyée sur sa chaussure en cuir, le canon

vers le ciel, en attendant que tout le monde ait fini sa *gjama*. Quelqu'un de la famille du mort va vers lui et lui prend le fusil, alors il s'apprête à crier.

S'il est bon chanteur il crie d'une voix claire et douce et fait trembler sa voix de façon émouvante. Il appuie ses deux mains sur les épaules des personnes qu'il connaît et, fortement penché en avant, il commence à crier tout seul. Tous ses mouvements ont de la grâce, quand il se griffe aussi il le fait avec charme. Dans ses pleurs il appelle le mort "bonhomme" /*dashamir*/ ou ami. Ensuite il tombe sur le mort, le soulève, l'embrasse sur le front et il se lève. Alors des pleurs et des larmes commencent chez les femmes qui ne peuvent plus se retenir parce qu'elles sont très touchées. Les hommes aussi à ce moment-là restent sans mot dire.

Tout étant fini, la femme du mort à son tour s'apprête à se mettre devant. Si elle est brave, courageuse, elle étonne et fait pleurer tout le monde. Elle se lève et, s'éloignant un peu des autres femmes commence sa lamentation. Parmi les hommes et les femmes le bruit court que la femme du mort va pleurer le sort de son mari et tous regardent avec attention. Les jeunes filles et les enfants essaient de retenir par cœur ce qu'elle dit pour le chanter après. Par exemple:

Qaty nga koha e mjesditës
Na u terrue ajo rreze e dritës
I ra zi fisit e katundit
Bimve t'fushës e grykave të T^hrbunit.
E iu lshue zani shokve e djelmisë
E larg i vojti fjala miqsisë,
Se trimit t'maleve iu shkurtuen do ditë.
Qysh se e panë djalit të pshtetun në vigjt.
Eh, e ka marrë fjala ket dhë
Se po jet Tuc Voci pa djalë, pa re! O trimi jem!

Vers le midi de la journée
Le jour s'est assombri
Le deuil a couvert la tribu et le hameau
Les plantes des plaines et les gorges de Terbun.
On a appris la nouvelle aux camarades et aux jeunes hommes
Et les amis lointains ont appris que
Le brave des montagnes n'est plus en vie,
Quand on a vu le jeune homme couché sur le brancard
Tout le monde a appris
Que c'est Tuc Voci sans fils, sans postérité! O mon brave!

Elle n'est qu'à moitié de sa lamentation lorsque deux ou trois femmes de bonne renommée s'approchent d'elle et lui disent: "assez sœur, ça suffit!" Et les femmes, toutes ensemble commencent à pleurer.

La tombe est déjà ouverte et le cercueil prêt. A ce moment le frère du mort et deux ou trois membres de la famille, ou de très proches amis, s'éloignent à une trentaine de pas du mort, ils se mettent les capuches sur la tête; se dressent et commencent à crier: "Pauvre moi, pauvre toi mon frère. Pauvre moi o-o-oh, pauvre moi e-e-e-e-!" /*Mjeri unë për ty, vëllau e-e-e-e-! Mjeri un o-o-o-h, mjeri unë! E-e-e-e-*"/ Ils répètent cela encore deux fois en s'approchant une dizaine de pas, le corps dressé et les mains à la ceinture de leurs corps maigres. La troisième fois on se penche sur le mort et après avoir crié ils se mettent à genoux et tombent sur lui. Là ils crient très fort, ils le soulèvent et l'embrassent.

Dans quelques régions les membres de la famille crient avant qu'on emmène le mort à l'église. Alors sa mère reste à sa tête et se met à pleurer, comme par exemple:

Ku m'i erre këta dy sy
O Prenga i vogël, o djali jem!
Ku ma kpute fillin e shpnesës,
Djali i nanës, o djali i jem! Oh, oh, oh...

Pourquoi tes deux yeux sont sombres
Mon petit Prenga, mon fils!
Pourquoi tu as brisé le fil de mon espoir
Mon fils, mon fils! Oh, oh, oh...

Un homme bien connu s'approche d'elle et lui dit: "Que tes autres fils vivent!" Les femmes debout ne disent rien jusqu'à ce moment; après elles reprennent leurs lamentations.

Les participants sont déjà fatigués debout. Ajoutons la soif, la faim et la douleur. Le cercueil est prêt. Alors le père du mort se lance et crie à trois reprises: "Pauvre de moi, mon fils, pauvre de moi o-o-o-!" /*Mjeri unë për ty, djali jem, mjeri un-o-o-o/* Il se gratte le visage, se penche sur lui et le soulève avec force; il embrasse le mort et s'en va en faisant oh-oh-oh. On approche le cercueil et après avoir détache le mort du brancard on le prend par la tête et par les pieds et on le met dans le cercueil. On lui pose une poignée d'herbe sèche sous la tête, on lui arrange les vêtements et par la suite sa mère, sa sœur, ses amis, son frère et son père viennent l'embrasser. Les femmes tout autour pleurent en

accentuant leurs mots et les meilleures pleureuses attendrissent les cœurs de tous avec leurs lamentations.

Quelqu'un apporte le couvercle du cercueil, lequel est plus large du côté de la tête; on lui pose un collier sacré */uratë/* au cou ou dans la main. On lui met une pièce de monnaie dans la main pour qu'il puisse acquitter ses dettes, s'il a eu des dettes dans cette vie et pour qu'il s'arrange avec son créancier dans l'autre vie au cas où il rencontrait celui-ci. On lui met aussi une pièce de monnaie dans la bouche pour être pardonné de ses erreurs faites dans cette vie, au cas où il n'a pas accompli ses devoirs envers les autres et qu'il ait dépensé quelque à l'insu des autres membres de la famille, du maître de la maison etc.

On déboutonne et enlève ses vêtements; sa ceinture de laine, sa veste, son manteau (parce qu'on dit que ce n'est pas bien de laisser des lacets noués), on lui met à côté ses armes et on lui croise les mains sur le cœur comme avant. Celui qui l'a arrangé l'embrasse encore une fois et met le couvercle dessus. Il le cloue d'abord à l'endroit de la tête, ensuite à celui des pieds, à sa droite et à sa gauche et après il le cloue partout.

On pose le cercueil ainsi cloué au bord de la tombe. Le prêtre le bénit pour la dernière fois. Deux amis du mort enlèvent leurs ceintures de laine et les passent sous le cercueil. Quatre personnes soulèvent le cercueil par le bout des ceintures et le descendent lentement dans la tombe.

Les femmes restent toutes debout en groupe en pleurant et en maudissant. Lorsque les quatre hommes prennent le cercueil par le bout des ceintures, un cinquième entre dans la tombe et les quatre premiers tirent le cercueil à droite et à gauche, selon les ordres de celui qui est dans la tombe, jusqu'à ce qu'ils le mettent dans la bonne position. Lorsque le cinquième sort de la tombe, les autres tirent les ceintures de laine, deux hommes d'un côté laissant filer leurs ceintures. Alors on prend les pelles et l'on se met à jeter de la terre sur le cercueil. Il y en a qui disent en s'en allant, "prend soin de lui, mon Dieu!" */bania zot ket/*.

Une parente du mort se charge des vêtements et de la ceinture de laine du mort pour les emporter à la maison, où l'on va organiser la *gjama* sur les vêtements. A ce moment un homme crie, "allez-y, partez les femmes, car dans un moment on vous suit nous aussi". Les femmes se mettent en route en s'adressant les unes aux autres: "vas-y,

conduis", et chacune tourne revient en disant que l'autre conduise le chemin. Pendant le retour à la maison on ne pleure plus.

Les hommes, sans mot dire, se mettent en route lentement. Un membre de la famille du mort ou le premier des vieillards du hameau se met à leur tête. Derrière lui suivent les amis, les hommes du hameau et des copains du mort. Après avoir couvert la tombe on fait monter la terre sur la tombe, on pose deux pierres, l'une à l'endroit des pieds et l'autre à l'endroit de la tête, on pose la croix si elle est prête et l'on entoure la tombe d'une rangée de pierres. Ensuite on détruit ou on frappe le brancard à la hache, parce qu'on dit que ce n'est pas bien de le laisser intact. On ramasse les outils et l'on s'en va en disant, "qu'il ait une bonne nuit dans la tombe" */baftë natën e vorrit të mirë/*. Enfin ils prennent le chemin de retour en conversant.

De retour du cimetière ils ne s'arrêtent nulle part. Une fois arrivés dans la cour de la maison du mort, on leur prend les armes, on leur verse de l'eau pour se laver les mains et on les conduit aux tables basses */sofra/* où on sert le repas. ¹⁰

On désigne les places à table pour tout le monde, "toi là-bas", "toi ici", "toi cette place", "toi à la table principale", "toi en tête de table". L'albanais fait attention jusqu'au moindre détail lorsqu'il fixe les places à table. A chaque place la personne qu'il faut. Il est étonnant de voir comment ils font cela dans un tel rassemblement de personnes. Si les organisateurs se trompent de place (que Dieu les garde!) alors on se querelle et l'on ne se parle plus pendant cent et uns.

Quand on désigne les places aux "premiers vieillards" */paria/* et aux amis, et ensuite à ceux qui viennent de loin selon les *bajrak*, alors les autres qui sont les copains du hameau, remplissent les places des tables vides. Cela fait au total plus de dix tables basses où on s'assoit les jambes croisées, douze personnes par table. A chaque table il y a un membre du hameau pour servir le raki aux autres.

Ce n'est qu'après qu'on désigne leurs places aux femmes, elles aussi installées selon une hiérarchie; d'abord les amies et les femmes distinguées qui s'assoient à sept ou huit par table. Si la maison est trop petite pour accueillir tout le monde, on sort le reste

¹⁰ Dans la région de Metohi et de Podrime on coupe une mèche de cheveux à tous les morts de la famille. Celui qui coupe les cheveux d'un enfant mort auquel on n'avait pas coupé les cheveux pendant qu'il était en vie, ne sera plus invité à couper les cheveux des autres enfants. Il ne peut plus devenir parrain des cheveux. Gjakova, le 20.IV.1927.

des tables dans la cour si le temps le permet, s'il ne pleut pas. On sert aussi aux enfants arrivés avec leurs parents, ainsi qu'aux mendiants. On désigne une brave femme par table pour servir du raki aux autres femmes.

Tous ils s'assoient à table les jambes croisées et un peu de côté car ils sont à l'étroit. Ils mettent leur genou droit de côté de la table, alors que leur genou gauche est presque à l'extérieur du rang. Aucune des tables ne commence de boire le raki sans que la table principale l'ait fait. Les hommes de la table principale commencent à boire quand celui qui est à la tête de la table dit, un verre de raki à la main, "Que Dieu vous donne de la patience" */Zoti ju dhashtë gjajret/*. Ils lui répondent "que tous les amis y compris se portent bien" */megjithë mik shndosh/*. Les autres, bouche bée, attendent le moment de commencer à boire et à manger car ils meurent de faim.

On commence à servir un plat aux morceaux de foie et on met des verres de raki sur les tables. On boit tout au plus un verre de raki à chaque table. Un cas d'une mort grave, selon le droit coutumier, on ne doit pas boire plus d'une carafe d'un litre par table et on ne doit pas trop parler. (Lors de la mort des vieilles femmes on boit sans mesure et on peut même s'enivrer). Ensuite on sert du fromage par morceaux et du pain non coupé à chaque table, mais seulement un pain. Après l'avoir mangé on en apporte un deuxième. Lorsque les tables principales terminent de boire, les autres tables les suivent et on attire l'attention aux femmes qui ont l'habitude de trop prolonger la conversation.

On sert d'abord à manger le plat forme de sang et de graisse dans des grands récipients en bois. Alors on commence à manger et l'on entend le bruit des cuillères sur la table, un bruit qui vous tape sur les nerfs. Selon le droit coutumier, à chaque bouchée de pain on ajoute une cuillerée de ce plat, servi dans un seul récipient par table; ensuite on pose la cuillère retournée sur la table, le temps de mâcher ce qu'on a dans la bouche et après, de couper un autre morceau de pain.

Pendant qu'on mange on entend dire de tous les côtés, "allez-y, mangez!"

Une fois les tables débarrassées de ces récipients on apporte d'autres avec de la viande et de la soupe, et ceux qui servent restent debout et attendent que les récipients se vident, pour y ajouter de la viande et de la soupe jusqu'à ce qu'on ne puisse plus manger. Une fois rassasiés, on enlève les tables basses et à ce moment il y a un grand désordre. Dans quelques tables on a déjà fini, dans d'autres non, on voit des morceaux et des

miettes de pain ainsi que des os sur les tables. Mais personne ne se lève sans que toutes les personnes de la table aient terminé.

Si c'est un jour de jeûne on sert des haricots blancs et du raki, des haricots à l'huile, du riz à l'huile ou avec du beurre pour ceux qui mangent et ne suivent pas le jeûne ce jour-là.

Après le repas les hommes se lèvent et vont se laver les mains près de l'escalier où il y a un récipient */shekël/* plein d'eau. Ensuite on enlève les tables des femmes et elles aussi vont se laver les mains comme les hommes. Le repas fini on se range, quelques-uns à l'intérieur, les autres à l'extérieur de la maison pour fumer et converser. Un peu plus tard, après que tout le monde a trouvé une place, les organisateurs et tous ceux qui n'ont pas mangé se mettent à table (on arrange les dernières tables). Ils boivent à leur aise et consomment les morceaux de viande, choisis comme pour eux-mêmes. On ne balaie pas les miettes de pain, mais on les ramasse à la main pour ne pas marcher dessus.

Un membre de la famille offre des vêtements du mort à quelqu'un qui en a besoin. Un autre offre la veste de laine que portait le mort, mais sous condition qu'il aille, la nuit tombée, au cimetière mettre ²la veste à l'endroit de la tête du mort et le lendemain matin y retourner la prendre. On la lui offre "pour la nuit de la tombe" */për natë të vorrit/*.

On offre du pain et tout ce qui reste aux pauvres.

Après un petit repos, car le jour s'en va et les ombres sont entrain de disparaître, les femmes sortent dehors et commencent à pleurer. Presque tous sont à l'extérieur aussi. On pleure en disant "portez-vous bien, au revoir, que le mal ne nous rassemble plus ici" */lamtumirë e të mirë u pashim e ma për të keq këtu mos ardhshim/*. ¹¹

La gjama sur les vêtements du mort.

Notre peuple reçoit des amis et des visiteurs qui viennent partager la douleur de la mort aussi après l'enterrement. On fixe le jour de la réception pour les amis lointains qui n'ont pas pu participer le jour de l'enterrement. Un groupe tel jour, un autre tel autre jour. Les amis arrivent l'un après l'autre en grand nombre, surtout le dimanche après

¹¹ Dans les régions de Podrime et de Metchi, après s'être lavé les mains, on ne rentre plus à la maison du mort, mais en disant "que Dieu vous garde en bonne santé" */Zoti ju lashtë shndosh/* chacun rentre chez soi.

l'enterrement. Ils font comme si c'était le jour de la mort, beaucoup de bruit, des cris et des pleurs. Le maître de la maison donne l'ordre de tuer des moutons et de cuisiner chaque jour. S'il s'agit d'une famille renommée on tue un veau, une vache ou un bœuf. On prépare tous les jours le déjeuner du mort jusqu'à ce qu'il n'y ait plus des nouveaux arrivants.

Les bons amis et ceux plus aisés viennent en apportant chacun un kilo de café pour l'offrir au maître de la maison. En présence de cette ambiance on dirait que quelqu'un d'autre est mort dans la maison.

A la vue des amis, on étale les vêtements du mort dans la cour pour faire la *gjama* sur eux. On met sur la terre une peau de bétail sèche et par-dessus les vêtements; un pantalon collant de bure, un manteau de laine, un gilet de laine rouge, une calotte de feutre blanc, un fusil et une ceinture à boucle métallique; on dirait que le mort est là dedans.

Les amis et les amies se rangent comme le jour de la mort. Les hommes crient sur ces vêtements comme sur le mort et les femmes font leur lamentation autour de vêtements tout en rappelant les actes de bravoure et les qualités du mort. Les amis venus participer au deuil restent ce jour-là et partent le lendemain.

Aux jours anniversaires, jadis et de nos jours encore, les femmes du hameau qui vont à l'église, pleurent chemin faisant et portent sur la tête des mouchoirs. Elles pleurent les morts de leur famille et des autres. Quand elles entrent dans la cour de l'église, là où se trouvent les tombes, elles mettent par terre les vêtements des morts qu'elles ont apportés avec elles (jadis on les mettait en un endroit sacré ou sur la tombe du mort, de nos jours dans le coin du cimetière ou à un endroit sacré) et elles pleurent sur ces vêtements, mais les hommes ne crient pas sur ces vêtements.

Tout au long du chemin les hommes sont devant, ils chantent des chansons de geste /de bravoure/, tirent au fusil, tirent au cible; les femmes, derrière, avancent en pleurant quelqu'un mort depuis une ou vingt années. (L'année où l'armée est rentrée de Shmil /région albanaise/ il y a eu 75 morts de la région de Fand. Le jour du Saint Marc on a étalé à l'église de Fand 75 complets de vêtements appartenant aux combattants morts de toutes les tribus, et les femmes ont pleuré à cris ainsi que dans les maisons on a organisé des repas et des *gjama*, des cris et un deuil incroyables! Si on n'a pas des vêtements ayant

appartenu au mort, on met sa calotte en feutre blanc par terre, et ensuite on pleure et on fait la *gjama* sur la calotte.

On étale aussi pour la *gjama* les vêtements des jeunes femmes et des femmes très connues; un pull et un manteau, un gilet; une chemise, des colliers et d'autres objets féminins, tout cela étalé avec soin, comme s'il s'agissait d'une femme encore en vie.

Si quelqu'un est mort au plus fort des travaux agricoles, les amis labourent la terre ensemble. On garde les troupeaux aussi jusqu'à ce que les amis cessent d'arriver. Ensuite les membres de la famille du mort s'occupent eux-mêmes de tout. Concernant les travaux que le hameau peut faire ensemble, selon le droit coutumier on ne doit pas appeler les membres de la famille du mort à travailler ni aux travaux du hameau, ni au moulin. Alors que, quelque soit le renom d'un lignage (s'agirait-il même des Gjonmarkaj, des *baïraktar*), huit jours après la mort de quelqu'un on doit participer aux travaux communs. Si quelqu'un veut prolonger ce délai pour recevoir des amis au-delà d'une semaine, le droit coutumier l'oblige de travailler, les autres membres de la famille s'occuperont des amis.

Les membres du hameau, pour chasser l'ennui des membres de la famille du mort, les invitent tantôt l'un, tantôt l'autre, pour quelques nuits. La mort survient et les amis partagent la douleur jusqu'à ce qu'ils oublient un peu.

Mourir par un coup de fusil.

Voyons maintenant le cas d'un jeune homme ou d'un homme tué par quelqu'un à cause de telle ou telle affaire ou bien à cause d'une injure. Cette mort est terrible et dure, par le deuil du hameau ainsi que par la cérémonie de l'enterrement.

Le plus grand diable du peuple albanais, qui prend sans pitié la vie des gens, des hommes et des meilleurs jeunes hommes, c'est le fusil, ce fer impitoyable. Si celui-ci tire, un cœur va pleurer, car la vie de quelqu'un finit sous ce coup féroce.

Le fusil qui tire. C'est une coutume funeste de notre nation de tirer deux coups de fusil si quelqu'un est tué. Si quelqu'un part, on entend deux coups de fusil; alors tous comprennent qu'un cœur de mère s'est fendu, qu'une femme est devenue veuve et que des enfants deviennent pauvres, qu'une fille promise au mariage ne se mariera pas, qu'un

foyer /*votër*/ vient de disparaître, qu'une famille /*plang*/ est ruinée et qu'une porte se ferme à jamais envahie par les broussailles.

Tout le monde se demande d'où vient ce coup et chacun, à ce moment, comme il se trouve à ce moment, un seul pied chaussé, sans ceinture et en chemise de nuit, fusil à la main, une cartouchière en bandoulière, sans avoir le temps de la fixer, l'albanais part en vitesse les oreilles dressées pour apprendre où le désastre a eu lieu. Quatre cents voix demandent à la fois: c'est quoi ce coup de fusil? /*ç'a pushka?*/, qui a été tué? /*kush a vra?*/ qui l'a tué? /*kush e vrau?*/ où il est? /*ç'u ba?*/ par où est-il parti? /*kah shko?*/ suivez-les! /*me ta, bre!*/.

On appelle tout le monde, là où il se trouve, aux champs, partout; on vient de tous les côtés se mettre à la poursuite de celui qui a tiré, quelques-uns vont chez lui, d'autres vont à l'étable, d'autres à la montagne tuer les bergers près du troupeau, ou bien se mettent près des frontières de la tribu ou de la phratrie auquel appartient le tueur, sans penser ni à Dieu, ni au droit coutumier selon lequel "celui qui tue ne doit pas se mettre sur ses gardes pendant les 24 heures qui suivent". De tous les côtés on entend des cris, du monde qui court, s'enferme, s'échappe ou se cache dans des maisons - tours; les femmes s'enfuient le berceau sur le dos couvert de broussailles, car la fureur de l'albanais emporté par cette rage du cœur et du sang ne pardonne pas et n'épargne même pas l'enfant au berceau. Ils courent comme possédés par les furies et, à la vue d'un membre du lignage ou de la phratrie du tueur, le fusil tire. A ce moment s'ils réussissent à le tuer sur le coup, ayant perdu toute raison, ils considèrent cela un acte de bravoure et ils ne se considèrent pas autrement comme si c'était participer à ses noces. Quand ils reviennent à la maison du mort, une fois dans la cour, ils tirent des coups de fusil en signe de joie pour le sang du mort vengé. D'un côté ils se réjouissent pour le sang vengé, de l'autre on pleure près du mort couché par terre.

Il arrive des amis et des camarades de tous les côtés pour féliciter les membres de la famille du mort d'être vengé, homme pour homme. "Vous avez repris le sans? Vous êtes-vous vengé? /*A e muert gjakun, or juni?*/ Ben, oui! /*Paj, po!*/ Bravo au doigt de votre main! Ne pleurez pas le mort. Il n'est pas mort, mais il vient de naître"! /*Ju lumtë gishti i dorës! Mos ankoni të vramin! Ai s'ka dekë, por ka le!*/, et ainsi de suite.

Dans cette avalanche de coups il se peut que les hameaux opposants soient voisins et que quelqu'un de la tribu voisine, ou bien un homme de courage se pose entre

eux en intermédiaire et depuis ce moment là les coups s'arrêtent. C'en est fait de celui qui est mort jusqu'à ce moment. Mais s'il s'agit d'une famille têtue, qui ne se retire même pas en présence de l'intermédiaire et que ses membres tirent après que quelqu'un a dit "je suis l'intermédiaire", alors que Dieu les garde! Les coups se croisent, un parti demandant le tueur et l'autre protégeant l'ami; c'est une pagaille à ne rien comprendre, on se tue comme dans un carnage.

Rien de plus triste que d'assister à un tel désastre. Les hommes deviennent fous, on dirait que le diable lui-même se bat avec ses semblables. Ils se mettent aux aguets le visage appuyé contre la crosse, les yeux rouges, et ils tremblent de rage, ils jurent et tirent sur d'autres hommes. Quelqu'un est blessé, un autre tombe par terre sans souffle, on roule, on se couvre de sang. Il y a du sang de tous les côtés, le feu des fusils et les balles sans fin se croisent. Ils sont aveugles de rage.

Lorsque les coups de fusil s'arrêtent, on va vers le mort et quelqu'un le prend sur son dos, ou bien on construit un brancard sur le coup avec deux branches et leurs ceintures de laine et on le met dessus. S'il y a des femmes, elles suivent en pleurant.¹²

S'il arrive, et c'est le comble, que les parents du mort tuent quelqu'un d'autre à la place d'un membre du groupe du tueur, alors en plus du mort qu'ils viennent de perdre, ils doivent un autre sang.

Selon le droit coutumier, le tueur envoie le lendemain des personnes chez les parents de la victime demander la trêve /*bessë*/. On le lui accorde pour un jour et une nuit (24 heures) tout en lui disant de venir pleurer la victime. C'est le plus grand déshonneur de ne pas aller pleurer la victime quand sa famille l'appelle. Il y va mais il ne se sent pas à l'aise et il ne parle pas du tout. Parfois, même si le tueur ne demande pas la trêve, le maître de la maisnie fait preuve de caractère en lui envoyant une personne lui dire qu'on

¹² Si une femme se met au milieu de cette vague de tirs les fusils s'arrêtent. La femme est intouchable. Elle peut se mettre en plein milieu des balles, aucun homme ne tirera sur elle. Si un Albanais tue une femme il ne pourra plus jamais apparaître parmi les hommes. Comme quoi il est couvert de la plus grande honte pour le reste de ses jours. Les femmes albanaises, courageuses, dès qu'elles entendent partir un mauvais coup de fusil, courent sur les lieux et si elles arrivent au bon moment où tout vient de commencer, elles sont capables d'arrêter le carnage. Elles poussent les hommes à la poursuite du tueur de tous les côtés, si on a tué quelqu'un et personne ne peut les arrêter. Si un homme ose chercher querelle aux femmes, alors le problème se complique au pire, puisqu'on lui demande des comptes sur la mise en cause de l'honneur d'une femme. Mais un albanais connaît bien cette mentalité et les risques qu'il court au cas où une chose pareille arrive. Alors il n'insiste pas, il repose son fusil et s'en va chez lui ajournant l'affaire.

lui accorde la trêve pour un jour et une nuit, jusqu'au coucher du soleil, et l'appelle à participer aux funérailles.

On envoie tout de suite annoncer la mort partout et préparer le déjeuner. On prépare un repas tout comme pour celui dont on vient de parler, mais la responsabilité est plus grande maintenant, on se gratte et on crie plus fort et les amis arrivent en plus grand nombre. Si le mort était berger, on prend les cloches de son troupeau et on les fait sonner tout le temps à la maison, chemins faisant vers l'église, au cimetière et jusqu'à ce qu'on l'enterre. La plupart du temps c'est une femme qui fait sonner les cloches et les autres femmes pleurent sous le son assourdissant des cloches.

De plus, on fait sonner les cloches lorsqu'un homme de qualité de la famille est mort, ou bien quelqu'un d'autre qui s'est occupé du bétail. On prend aussi un joli bélier noir et on le tient tout près du mort, dans la maison, chemin faisant à l'église, au cimetière et jusqu'à ce qu'on enterre le mort. Ensuite on le donne au prêtre afin qu'il dise une messe pour l'âme du mort.

Après l'enterrement on détruit le brancard ensanglanté.

Quelqu'un prend une poignée de terre de la tombe pour la jeter aux poules lorsqu'elles s'agitent, on croit qu'ainsi elles se calment.

Les lamentations et la *gjama* à l'intention de quelqu'un qui a été tué deviennent plus soignées. On l'appelle "brave homme" /*trim*/, daqgon à ailes, /*drangue me fletè*/, dragon, /*kulshedër*/, bélier, /*dash*/ et ainsi de suite.

On ne fait pas du tout la toilette du tué, on ne lui lave ni les mains, ni le visage, et on ne lui change pas les vêtements. On pose sur lui des tissus neufs afin qu'il puisse pleurer sur eux. Des femmes mouillent un morceau de tissu dans le sang du tué et on le garde dans une boîte en bois ou dans un verre. On l'observe tous les jours pour voir si la couleur du sang se ranime. Il est arrivé que dix ans après le sang a donné des signes et alors les femmes sont allées dire aux hommes "allez dresser une embuscade au tueur, car on est sûres que le sang sera repris".

Si le plomb n'a pas transpercé le mort, alors on se met à le chercher et à le tirer dehors; on le lui suspend au cou dans une pochette. On évite de laisser le plomb tomber par terre car autrement il ne sert à rien. On en fait usage quand les hommes ont mal au corps. A ce moment on plonge le plomb dans un verre d'eau et on donne à boire cette eau au malade. On dit que le mal s'en va. On dit aussi qu'il est bien de conserver la cartouche

de la balle qui a tué le mort sans la laisser elle non plus tomber par terre, sinon la famille aurait des problèmes de propriété. On donne à boire au malade avec cette cartouche et le mal disparaît.

Au moment où quelqu'un tue quelqu'un d'autre, il commence à trembler et il se sent faible à la vue du sang; étant sur le point de s'évanouir on l'aurait pris comme une bête dans un piège, s'il ne se reprenait pas tout de suite et qu'il laissait lui échapper quelque objet tel que sa calotte de feutre blanc ou son manteau, une balle, une cartouche, ou un mouchoir.

On dit que indépendamment où on tue une personne, dans la rue, dans la cour de sa maison ou à la montagne, le tueur hésite toujours un peu avant de faire couler le sang. Si on tue quelqu'un loin de son hameau, on ramasse un tas de pierres */murana/* sur l'endroit même, en signe de sa mort (on construit ce tas de pierres même si l'endroit se trouve à l'intérieur du hameau).

Allons voir le mort. Sa mère et surtout sa femme le pleurent de façon qu'on se rappellera plus tard les mots de leur lamentation. La lamentation des femmes est de trois sortes:

- énumérer des mots émouvants, à voix pas très haute, en les prononçant vite et de manière brève;
- énumérer à voix haute des mots pas très choisis;
- dire les mots à une faible prononciation et à voix tremblante; cela se fait par la première pleureuse.

La mère du tué reste du côté de la tête, ou bien tout près de lui, debout, au moment de l'enterrement. Elle lui adresse au moins plus de dix mots, comme par exemple:

"Quand j'ai entendu le fusil et le bruit mon cœur m'a serré, moi la pauvre, car Ndre est seul avec le troupeau et qu'il allait être surpris et qu'on allait le tuer. Et partie tout de suite à la montagne j'ai vu mon brave fils, l'arme ayant fait feu et le corps ensanganté et brûlé, o mon fils!"

/Kur ndjeva pushkën e pteren, zemra me ngusgttoi mue te mjerën, se ke stanet vetëm asht Ndreu, se do t'u hutote e do t'ma mblote dheu. E, kur rrana e shkrepi te mali, ndeshqa në trim të djali, armën e shkrepun e t'ndezun, e trupin t'përrjakun e t'djegun, o djali jem!//

Les autres femmes pleurent et crient elles aussi sur le mort. Si la femme du mort est vraiment intelligente elle se lamente elle aussi et on se rappelle ses mots plus tard comme on le fait pour la femme de Ndue Kola Prenga, Gjela Gjuçja, pour Mara de Dodë

Gega et ainsi de suite. Par la suite on présente les mots de la lamentation d'une jeune femme de la région de Spaç, mariée dans la région de Fan il y a 60 ans, laquelle a pleuré pendant une année son mari et son frère qui s'étaient entretués dans une querelle à Munella. Après une querelle ils se sont entretués. La jeune femme s'appelait Mara, une bonne femme; elle s'est retrouvée seule d'un seul coup, sans frère et sans fortune le jour où son mari a été enterré à l'église de Fand et son frère à l'église de Spaç.

Quand l'oiseau a chanté par là tu as ouvert tes yeux, tu as mis le linge blanc dessus et tu a mis le chapeau blanc sur la tête et tu es sorti sur le seuil de la cabane et tu a mis ton gilet et tu es allé près de l'étable. Tu as mis ton fusil à l'épaule et les deux boucles de ceinture, tu as appelé le béliet et le bouc, et ils avaient peur des coups de bâton et dans toute la région résonnaient les cloches de Kushnen, à Arnen et ses environs aussi. Quel destin à moi pauvre mariée, o mon frère, et quand les bergers vont passer par là mon brave homme! ils verront l'endroit où les amis ont versé le sang, mon brave homme! Il y aura plus de tombes et de murrana dans nos montagnes, mon frère, et la lune va répandre une lumière noire, mon brave homme! Et dans mon cœur il n'y a que du chagrin, mon brave homme! Il n'y avait personne pour vous dire qu'il ne faut pas, mon frère...

Si on s'aperçoit que la lamentation se prolonge a n'en plus finir et que toue le monde présent à l'enterrement se met à pleurer à cause de ses mots émouvants, une femme s'approche d'elle et lui dit: "assez, ma petite sœur"

Pendant que la femme du mort pleure, les autres femmes en chœur et à voix basse font oh-é! oh-é! Au moment où elle finit, les autres femmes commencent leur lamentation net les hommes font la *gjama*. Tous ses vêtements percés par le plomb, tel son manteau, sa pèlerine de laine /*zghun*/, son gilet, sa veste, on les lui enlève souvent avant de l'enterrer. On l'enterre habillé d'autres vêtements et ceux-là on les donne à quelqu'un d'autre ou bien on les vend. Celui qui les prend et les met sur lui monde l'endroit percé par les balles.

On emmène les vêtements du mort tout d'abord à la maison ensanglantés comme ils sont pour les étaler et pleurer dessus. Le mort est enterré comme tous les autres mais la cérémonie se prolonge un peu pour lui parce qu'on l'a fait ensanglanté et on l'a abîmé.

On ne fait aucune toilette au tué, on ne le rase pas, on ne lui change pas les vêtements car on dit qu'il a été lavé par son propre sang. Si on le lave on croit qu'on ne va pas se venger par le fusil et qu'il n'y aura pas de sang repris contre un autre sang.

On organise un repas chez lui et on lui fait la *gjama* sur les vêtements comme à tout le monde, pour qu'il parte en brave de ce monde, en homme distingué et qu'il ne revienne plus chez lui. Si la personne qui l'a tué fait partie du hameau et que le maître de

la maisnie du tué ne lui accorde pas la trêve, alors le tueur envoie des hommes chez deux ou trois maisons du hameau en leur disant: "Pourriez-vous m'accorder quelques jours de trêve?" Les maîtres de ces maisons, après l'enterrement du tué, lorsqu'ils se mettent à table pour le repas funèbre, parlent au maître de la maison du tué de la trêve en lui disant "accorder une trêve est un acte de courage. Selon le droit coutumier on a le droit de donner une trêve de trente jours au tueur, et c'est la trêve du hameau. Trente jours après, le tueur envoie lui-même des messagers pour obtenir une autre trêve. C'est à toi de décider de cette trêve!" La trêve qu'on accorde s'appelle "du hameau" selon la loi des montagnes, et si pendant trente jours la famille du tué fait quelque chose de mal au tueur, alors les membres de cette famille auront affaire à tout le hameau, ayant attaqué un ami de tout le hameau.

Si la famille du tué n'accorde pas au tueur la trêve de 24 heures, alors ses membres et leurs amis pris par la fureur du meurtre, vont tirer sur le tueur ou n'importe quel autre membre de sa maisnie et de sa phratrie. Il est vrai que le tué n'en tire aucun profit, il ne reste que la nuit de la tombe pour lui. Mais leur cœur est gonflé et ils ne peuvent pas rester en place sans tirer contre leur ennemi.

Un soir, après avoir mangé, les proches s'en vont chez eux. Les amis restent encore cette nuit-là pour partir le lendemain et laisser la place à d'autres personnes qui arrivent de loin.

Tard dans la nuit, après le dîner, un petit enfant retenu et hésitant demande à sa mère: "Dis mère, l'oncle Preng s'est-il reposé sur la pierre qu'on lui a posé dans le creux du chêne au bord de la rue en chemin de retour de l'église?" "Beh, oui mon fils" répond sa mère.

On considère comme œuvre de pitié le fait de poser des pierres dans le creux des chênes au long de la rue. On ne touche pas aux chênes qui portent ces pierres jusqu'à ce qu'ils tombent d'eux-mêmes. On pose ces pierres afin que le mort s'y repose. On croit que avant de mourir l'ombre d'une personne se met à bouger. Après sa mort elle se promène de même jusqu'au jour de son jugement, allant d'un endroit à un autre sans s'arrêter nulle part, sauf sur les pierres dans les creux des chênes.

"Dis mère, qu'est-ce qui prend au chien pour hurler si fort?" "Beh, il a toujours hurlé comme ça". "Chaque nuit, cher petit-fils, il fait de même; Depuis que ces corbeaux noirs sont venus croasser dans notre hameau, notre chien s'est mis à hurler en prévenant

qu'une personne mourra ou sera tuée. Il paraît que son ombre bouge et que ses jours sont terminés. C'est pourquoi tu dois tenir la cuillère dans ta ceinture (comme si on dirait tiens-toi prêt à lui manger le repas mortuaire) et n'oublie pas que les enfants prennent la cuillère avec lorsqu'ils vont au repas de quelqu'un. D'ailleurs les hommes aussi font de même. Très vite tu apprendras que quelqu'un est mort. Donc attends de ses nouvelles. Soit c'est l'ombre de celui qui fait sa première nuit de tombe, soit c'est un autre tué qui va entrer dans la tombe et qui rassemble à celui-là. Les chiens aboient après lui parce qu'ils se rendent compte de la ressemblance des ombres; ou bien il est mort tout seul, ou bien on le tue".

"Grand-mère, tu m'avais dit aussi que lorsqu'une étoile s'allume sur le hameau ou sur une maison, quelqu'un mourra". "Beh oui mon petit. C'est pourquoi on dit 'allumer son étoile' /*me shkrepë yllin*/, ou 'son étoile s'est éteinte' /*me iu shue ylli kuj*/, c'est-à-dire quelqu'un est mort lorsqu'une étoile brille sur le hameau, sur la maison, ou dans la cour. Et après, le coucou ne tarde pas de chanter et une femme mettra sa robe de deuil /*futë*/..."

Notre peuple connaît la bonne et la mauvaise fortune par les étoiles. Dès qu'on voit une étoile scintiller on se met à réfléchir et à observer ce qui va se passer, une bonne ou une mauvaise chose, et après on le fixe pour toujours.

La mort des femmes.

Tout comme les hommes, les femmes sont enterrées. Elles partent souvent au meilleur moment, sans laisser d'orphelins derrière elles les appelant 'mère' ou bien des petits qui pleurent dans la misère car personne ne peut les allaiter.

Les hommes ne font pas la *gjama* pour une femme morte, tandis que le frère peut crier sur sa sœur, tout comme le fils peut le faire pour sa mère, le beau-frère pour la belle-sœur. Ses parents, son beau-père, le beau-frère l'embrassent avant de fermer le cercueil pour toujours. Alors que les femmes pleurent à sanglots.

REPRESENTATIONS ET PRATIQUES DE L'ECRIT DANS L'ANCIEN VILLAGE ROUMAIN *

Alexandru Ofrim

Anthropologues, ethnologues, folkloristes ont manifesté longtemps une attitude réservée à l'égard des documents écrits tout en accordant une position privilégiée aux sources orales, à la tradition, aux gestes. La conception selon laquelle l'écrit opère les distinctions entre histoire - préhistoire; société «chaude» - société «froide»; primitive - civilisée; traditionnelle - moderne était prédominante. Elle fut considérée périmée dans les années '70-'80 lorsque l'anthropologie culturelle manifeste son intérêt pour les contenus de la culture écrite et pour les différentes pratiques qu'elle implique.

Ainsi, l'anthropologue Jack Goody ¹ s'est occupé de la recherche du fonctionnement des éléments de la culture écrite dans les sociétés orales «pré - littéraires», des effets produits par l'écrit sur la pensée et sur l'organisation sociale. Ses recherches ont mis en lumière le fait que les sociétés traditionnelles orales ne sont pas restées en dehors de l'aire de diffusion du mot écrit, de vastes espaces de manifestations de la culture écrite se trouvant à l'intérieur même de celles-ci.

Les études classiques portant sur l'histoire de l'écrit et du livre ont forgé une image partielle de la place que la culture écrite occupe dans l'ensemble des sociétés des temps anciens. L'histoire culturelle européenne ancienne avait délimité deux grandes modalités complètement différentes, de réception et de diffusion culturelle: la culture écrite et la culture orale (la «culture savante» et la «culture populaire»). À la fin des années '80, la validité de ces distinctions conceptuelles était devenue une question à laquelle on ne pouvait donner une réponse certaine. Une innovation dans les recherches d'histoire culturelle représente l'étude de l'évolution des pratiques de la culture écrite, des compétences d'écriture et de lecture dans les sociétés européennes d'autrefois. Un représentant de marque de cette nouvelle direction de recherche est l'historien français Roger Chartier qui observait que «l'écrit est au cœur même des formes des plus gestuelles

* Traduit du roumain par Lidia Simion.

¹ Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977.

et oralisées des cultures anciennes»². Une ample enquête commence, surtout dans l'historiographie française, afin d'aboutir à une reconsidération de la place de la culture écrite dans le cadre des sociétés européennes des XVI^e-XIX^e siècles et de répertorier en même temps les pratiques culturelles assumées tant au niveau des élites sociales qu'au niveau populaire³. La frontière séparant ceux qui savaient écrire et lire des ceux qui ne le savaient pas, n'était pas aussi rigide qu'on le croyait; au contraire, il s'agissait plutôt d'une frontière perméable et fluide. Il y avait une «culture de l'écrit» ou une «culture géographique» même parmi ceux inaccoutumés à l'alphabet; des fragments de la culture écrite étaient également assimilés par ceux qui ne savaient ni écrire, ni lire.

C'est aussi le cas de la société rurale roumaine des XVII^e-XIX^e siècles, société qui n'était pas isolée de la culture écrite, car elle se trouvait dans la proximité de celle-ci, et y participait indirectement. Parce qu'elle fonctionnait dans un monde de l'oralité, la culture écrite n'avait pas une structure homogène, autonome, tout en acquérant des traits spécifiques qui découlaient de son dépendance de l'oralité. Il s'agit surtout du cadre collectif et individuel de la réception des thèmes et des motifs appartenant à la culture écrite (liturgie, homélie, lecture à haute voix, image figurative). Graduellement, à partir du XVIII^e siècle, les signes de cette acculturation de l'écrit deviennent de plus en plus visibles, les documents écrits pénètrent dans la vie quotidienne des paysans: certificats de baptême, testaments, actes de propriété, actes de vente - achat, commencent à se multiplier.

Dans l'ancienne culture roumaine on distingue trois niveaux: au niveau le plus haut il y a les «lettrés», les élites qui maîtrisent l'écriture et possèdent un horizon livresque riche: par exemple les chroniqueurs, copistes, imprimeurs, logothètes de chancellerie, la hiérarchie ecclésiastique. Au niveau moyen, il y a les représentants du bas clergé, les instituteurs, un segment des boyards, une couche mince de paysans alphabétisés ou presque alphabétisés, donc, des catégories sociales ayant acquis certains éléments de la culture écrite. Au plus bas niveau se trouve la majorité des paysans et des habitants des bourgs pour lesquels l'accès à la culture écrite se réalise par l'intermédiaire de la lecture à haute voix, de l'homélie et de l'image figurative. La croissance numérique

² Roger Chartier, *Lecture et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, p.11.

³ Roger Chartier, *Culture écrite et littérature à l'âge moderne*, in « Annales. E.S.C. », 4-5, 2001, p.783-802.

du groupe classé au niveau moyen, notamment de l'élite rurale alphabétisée ou partiellement alphabétisée a conduit, à la fin du XVIII^e siècle, à l'expansion des pratiques de l'écrit en assurant la diffusion du livre dans les milieux ruraux roumains ⁴.

Dans les sociétés d'autrefois, avant que la culture écrite eût conquis l'espace individuel et public, écrire et se rapporter à un texte écrit revêtait des significations différentes que celle acceptées de nos jours. C'est la raison pour laquelle l'étude des pratiques culturelles doit tenir compte de la pluralité des usages de l'écrit: public, privé, politique, administratif, juridique, religieux, magique. La recherche doit reconstituer l'attitude des hommes des sociétés orales à l'égard de l'écrit et du livre, les contextes dans lesquels ils sont sollicités, les valeurs et les gestes qui les accompagnent, la place qu'ils occupent dans l'imaginaire collectif.

L'écrit et le livre sont intégrés au monde de l'imaginaire, ils acquièrent des connotations symboliques et sont inclus dans des pratiques qui n'ont aucun rapport avec leur statut de moyen de communication. Autour de l'écrit et du livre a été élaboré un système de représentations collectives qui autorisent leur présence dans les rites et les cérémonies religieuses, mais dans des contextes magiques aussi, en revêtant des finalités particulières: apotropaïques, thaumaturgiques, oraculaires. Dans la mentalité traditionnelle, l'écrit et le livre sont ambivalents, ils peuvent être des manifestations du sacré, investis de forces bénéfiques, ou, au contraire, ils peuvent être aussi bien des vecteurs de l'action maléfique ⁵.

Les représentations collectives concernant l'écrit insistent particulièrement sur le caractère immuable du mot écrit. Sur ces représentations reposent les modalités de réception de l'écrit par les communautés rurales, qui l'ont ressenti oppressif et tyrannique. Le mot écrit est *ne varietur*, il se dérobe aux moindres influences ou modifications, il a un caractère définitif, implacable. Ainsi, par exemple dans les lamentations roumaines de Bucovine, le caractère irréversible de la mort est exprimé métaphoriquement, à l'aide de l'image de la «lettre princière», acte officiel émanant du

⁴ Voir Alexandru Dușu, chap. *Le livre et la « culture commune »* dans l'étude *Y-a-t-il une Europe Orthodoxe ?*, in «Sud-Estul și contextul european. Bulletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene », 1997, VII, p.27.

⁵ En ce qui concerne ces représentations et pratiques associées à l'écrit et au livre dans l'espace roumain, voir Alexandru Ofrim, *Cheia și Psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Pitești, Ed. Paralela 45, 2001.

prince régnant, dont les ordres ne sauraient être contestés: «Réveille-toi, regarde par la fenêtre/ Une lettre princière t'arrive/ Le prêtre te la lira/ En route te mettra» ⁶.

Ce prestige de l'écrit fonctionne dans les croyances eschatologiques populaires roumaines aussi et l'on y assiste à un véritable «imaginaire d'ordre pénal» de l'au-delà. La vie de l'homme apparaît comme une longue procédure, chacun de ses actes est encadré du point de vue juridique et consigné dans l'«obituaire» par les greffiers célestes et des enfers, le destin des âmes après la mort étant décidé selon le contenu de ce qui est écrit dans ces registres. Les mauvaises et les bonnes œuvres accomplies par l'homme tout au long de sa vie y sont *écrites*, sur deux colonnes parallèles, par les messagers de l'au-delà.

Le motif de la notation des péchés par les scribes de l'au-delà est attestée dans l'Occident chrétien au V^e siècle ⁷. Dans l'imaginaire eschatologique roumain ce mouvement «bureaucratique» d'enregistrement des péchés jouit d'une très bonne organisation: une fois commis, le péché est *écrit* et transmis par le démon/émissaire afin d'être enregistré aux «douanes célestes» ⁸. Chaque douane correspond à un péché et l'âme doit rendre compte pour les faits accomplis de son vivant. Elle est accueillie par les diables qui lui montrent les documents comprenant la liste des péchés. L'âme passé convenablement l'épreuve des «douanes célestes» seulement si les anges - avocats présentent à leur tour la liste de ses bonnes œuvres.

Une légende biblique populaire nous offre une image suggestive de ces «douanes célestes» perçues comme lieu où l'âme prend connaissance de la liste de ses faits: à chacune des 24 douanes fonctionnaient une «chancellerie» où «les diables écrivaient sur des peaux d'animaux». Chaque âme a son «dossier» personnel car le diable: «tirait de son sein un cuir tanné de buffle, entièrement écrit, et le lui offrait» ⁹.

⁶ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, Bucarest, Ed. Grai și Suflet, 1995, (première édition 1892), p.89.

⁷ Joseph-Claude Poulin: *Entre la magie et la religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut moyen âge*, in vol. *La culture populaire au moyen âge*, sous la dir. de Pierre Boglioni, Montréal, Les Éditions Univers, 1979, p.128-129.

⁸ Pour le motif «les douanes célestes» dans les croyances populaires roumaines voir Luisa Valmarin, "Il 'dogane del cielo'. Una psicanodia folclorica?", in vol. *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni*. Atti del Convegno Accademia di Romania in Roma, 15-17 giugno 2000, Cluj-Napoca, 2002, p.59-73.

⁹ Ioan Dragoslav, *Povestiri biblice populare*, Bucarest, Ed. Rosmarin, 1994, p.105.

Il y a aussi d'autres implications eschatologiques de l'écrit qui peuvent être identifiées dans l'imaginaire collectif: l'écrit associé aux frayeurs millénaristes, à la fin du monde. Selon l'*Apocalypse* l'un des signes de cette fin était l'arrivée de la Bête: «Elle fait que tous, petits et grands, riches et pauvres, hommes libres et esclaves, on leur mette une marque sur leur main droite ou sur leur front» (13, 16). Partant de cette image biblique, au niveau populaire, l'enregistrement par écrit des hommes et des biens – le recensement – fut perçu comme l'un des signes que la fin du monde approche.

En 1927, le sociologue Henri H. Stahl remarquait l'inquiétude des habitants du village de Nerej (département de Vrancea) lors de l'arrivée d'une équipe de recherche pendant une campagne de recherches sur le terrain: «Souvent, un scientifique imprudent provoque la panique dans un village en prenant un air inquisitorial pour écrire n'importe quoi. Tout de suite, comme à Nerej par exemple, le bruit courut que la fin du monde approche car, ainsi que l'*Apocalypse* le consigne, parmi les signes prémonitoires sera aussi la notation de tous les faits dans des registres»¹⁰.

Un cas similaire a eu lieu en 1935 dans le village de Copanca (Bessarabie); il est relaté par le folkloriste Petre V. Ștefănuță. Afin de prévenir une épidémie de typhus, une équipe de médecins accompagnée par des gendarmes visitait chaque maison. Voyant arriver les médecins avec leurs listes, les villageois ont enjambé les haies se dispersant à travers les champs; ils voient dans ces hôtes indésirables... des messagers de l'Antichrist, venus les inscrire dans leurs «obituaires»: l'«un lui prend du sang tandis que l'autre met sa marque aux hommes pour qu'ils puissent être reconnus», déclare un paysan de Bessarabie¹¹. C'est encore Ștefănuță qui a enregistré une croyance similaire dans le village de Ialoveni (Bessarabie): «Quand l'Antéchrist viendra, tu iras de-ci, de-là, muni d'un obituaire et tu t'inscriras comme il le voudra»¹².

A l'égard de l'écrit et du livre il y a une ambiguïté dans l'attitude des paysans: d'une part ceux-ci témoignent du respect et de vénération (lorsqu'il s'agit de la Sainte Ecriture), d'autre part, nous assistons au rejet et à la méfiance, l'écrit étant reçu comme un instrument d'oppression mis au service des autorités de l'Etat. Les folkloristes et les

¹⁰ *Tehnica monografiei sociologice*, Bucarest, Ed. Institutului Social Român, 1934, p.43.

¹¹ *Cercetări folklorice pe Valea Nistrului de Jos*, in « Anuarul Arhivei de Folklor », 1937, IV, p.61.

¹² *Folklor din județul Lăpușna*, in « Anuarul Arhivei de Folklor », 1933, II, p.163.

ethnographes roumains ont souvent signalé le fait que dans leurs recherches sur le terrain les interlocuteurs changeaient brusquement d'humeur au moment où ils apercevaient le bloc-notes et le crayon. Le folkloriste Vasile Haneș a dû affronter la méfiance des paysans du village de Drăguș (Transylvanie): «Avant de te donner une réponse, d'entamer une conversation et, surtout avant de décliner leur nom et l'âge, ils demandent s'ils n'auront pas des ennuis en répondant à tes questions: ils craignent de ne pas être mentionnés dans le procès-verbal, puis traînés en justice»¹³. Les paysans identifient les étrangers venus des villes avec les représentants de l'autorité, qui écrivent ce qu'ils disent et les interrogent sur leurs coutumes. Pour ne pas susciter la suspicion des paysans, Henri H. Stahl conseillait les chercheurs de résumer leurs notes de terrain en sténogrammes: «ton papier barbouillé de signes inconnus lui semble moins compromettant que l'écrit habituel avec lequel il s'est familiarisé aux jugements et à la mairie et qui lui éveillent de mauvais souvenirs»¹⁴.

Pour les membres de la communauté traditionnelle, l'écrit apparaît comme un élément de contrôle, une force coercitive et d'oppression de la part de la justice et de la fiscalité de l'Etat. L'écrit est un instrument de gestion nécessaire du mécanisme bureaucratique.

Ensuite, la loi écrite de l'Etat devient prédominante dans les rapports sociaux en remplaçant l'oralité, la mémoire collective, la coutume transmise et conservée par les anciens du village. Les coordonnées sociales et fiscales de chaque habitant sont enregistrées par écrit. La fiscalité excessive de l'Etat a été combattue par toutes les communautés paysannes, en revêtant parfois la forme violente des émeutes. Au Moyen Âge français, la destruction des titres de propriété et des registres de comptes était «l'un des gestes essentiels des émeutes paysannes»¹⁵. La destruction des archives des propriétaires ou celles des mairies étaient fréquentes aussi dans le cas des émeutes paysannes de Roumanie (1888, 1907). Il n'est pas du tout excessif, affirme Jean Delumeau, de découvrir derrière ces gestes, un affrontement entre deux cultures: une culture *orale*, coutumière qui puise ses modèles dans un passé immuable, l'autre *écrite*, moderne et envahissante. L'incendie volontaire des documents et des archives par les

¹³ *Din Țara Oltului. Însemnări etnografice și lingvistice*, București, 1922, p.25.

¹⁴ *op.cit.*, p.44.

¹⁵ Jacques Le Goff, *Civilisation de l'Orient médiéval*, Paris, Flammarion, 2001, p.246.

paysans révoltés s'expliqueraient par « la peur et la haine du peuple analphabète à l'égard du mot écrit »¹⁶.

Les représentations mentales collectives édifiées autour de l'écrit, vont de pair avec les pratiques de l'écrit en usage dans les communautés rurales. C'est la raison pour laquelle la recherche doit imposer une mutation de l'accent posé sur les représentations dans la direction des pratiques de l'écrit: conditions de réalisation, supports, gestes, rites et comportements, modalités de diffusion et de réception.

Ainsi, nous pouvons identifier des pratiques de l'écrit liés à la même structure vaste de l'imaginaire de l'au-delà. Le culte de morts, le souci de leur commémoration, était une préoccupation constante de la communauté rurale, qui assurait le maintien d'un contact permanent avec les ancêtres. Dans la mentalité traditionnelle l'oubli des morts équivalait à une seconde mort. Pour échapper à l'angoisse de la non-existence, de la dissolution dans le néant, l'homme traditionnel fait appel à de nombreuses pratiques et gestes qui visent l'insertion de son nom dans la mémoire collective, par le truchement de certains supports matériels, traces de sa présence sur la terre: inscriptions sur des croix funéraires, croix votives en bordure de route, fontaines, obituaires, notes marginales sur les feuilles des livres de culte etc.

Les noms des ancêtres sont scrupuleusement conservés dans la mémoire des descendants, mais leur commémoration par les prêtres, pendant le service divin, implique l'existence d'un support matériel. La littérature ethnographique roumaine de la fin du XIX^e siècle consigne des obituaires confectionnés en bois: d'un côté on y inscrivait le nom des vivants, de l'autre celui des morts¹⁷. Ultérieurement, le bois est remplacé par des feuilles de papier. On les donne au prêtre devant la porte de l'autel, ensemble avec un cierge allumé. Dans le village roumain traditionnel, ces obituaires sont écrits, sur demande, par les chantres d'églises ou par des paysans qui savaient lire et écrire.

Parfois, des obituaires écrits sur papier sont laissés près de l'*Evangelie* ou des icônes de l'église: «On considère que l'obuaire «prie» parce qu'il est écrit et il est laissé près de l'icône ou entre le sertissage de l'icône et la peinture proprement dite, afin de se trouver dans l'immédiat voisinage de l'objet saint, qui pourrait absorber ainsi les vœux

¹⁶ *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, p.43.

¹⁷ Tudor Pamfile, *Industria casnică la români. Trecutul și starea ei de astăzi. Contribuțiuni de artă și tehnică populară*, Bucarest, 1910, p.152.

des croyants exprimés sur le papier écrit»¹⁸. Une pratique encore en usage dans la société rurale roumaine, qui s'inscrit dans le même désir de s'approcher du sacré; est la coutume des femmes d'offrir à l'église des serviettes brodées sur lesquelles est mentionné le nom de la donatrice, serviettes que l'on pose ensuite sur la même table que l'*Evangelie*, au-dessus des icônes¹⁹. Ces pratiques de l'écrit constituent donc des formes de contact avec le sacré, avec les objets saints, dépositaires de forces bénéfiques.

Conformément à la mentalité traditionnelle, les morts peuvent conduire leur «train de vie» dans l'au-delà seulement si les vivants s'intéressent à leurs besoins. Les aumônes comblent les nécessités de l'âme; prononcer le nom du défunt est une condition essentielle pour que l'aumône parvienne au destinataire. Dans l'au-delà l'âme ne doit pas endurer ni la faim, ni la soif. C'est ce qui explique les nombreuses offrandes alimentaires mais, et surtout l'eau dont on fait aumône à l'intention des âmes des morts. Dans presque tous les villages roumains on pose des cruches d'eau devant les portes pour que les voyageurs puissent se désaltérer. Parfois, la cruche d'eau porte le nom d'un défunt afin que le voyageur se rappelle son nom. Le prêtre I. Ionescu se souvient d'avoir vu en 1943, en traversant le village de Criș (dans les Carpates Orientales) qu'en bordure de la route d'un village, sur le tronc d'un cerisier à riche feuillage, chargé de fruits bien mûrs; était accroché un seau en bois rempli d'eau fraîche de source; au-dessus était clouée une tablette en bois de sapin sur laquelle était écrit avec un crayon encre, une invitation adressée au passant pour manger les fruits, et en même temps une prière: «récitez des prières pour nos parents Ion et Fluria»²⁰. Le prêtre Dumitru Stăniloae signalait que: «dans d'autres zones du pays, les croyants posent aux carrefours un tonneau de vin, afin que les passants fatigués prennent un verre afin de refaire leurs forces en priant en même temps pour l'absolution des péchés des ceux dont le nom est inscrit sur une poutre placée à côté»²¹.

Le souci d'avoir de l'eau dans l'au-delà et d'être commémoré liturgiquement après la mort se retrouve dans les efforts des membres de la communauté traditionnelle

¹⁸ Zamfira Mihail, *Protecția religioasă a habitatului în satul românesc*, in « Revista de Etnografie și Folclor », 1994, nr.5-6, p.490.

¹⁹ Paul H. Stahl, *Les tissus médiateurs. Exemples sud-est européens*, in « Revue des Etudes Sud-Est Européennes », 1993, nr.3-4, p.293.

²⁰ *Refrigerium în mitologia românească*, in « Glasul Bisericii », 1988, nr.6, p.158.

²¹ "Teme creștine în folclorul românesc", in *Revista de Etnografie și Folclor*, 1992, nr.3, p.233.

lorsqu'elle creuse des puits. Les paysans ont la conviction que l'eau, tellement nécessaire de leur vivant, est indispensable à l'âme après son passage dans l'au-delà. Les puits sont creusés durant leur vie, mais aussi par leurs successeurs après 40 jours, 6 mois ou un an après leur trépas: une fois les travaux terminés, le puits reçoit la bénédiction des prêtres. Les noms des commanditaires sont inscrits sur le socle ou sur la croix votive voisine, creusés en bois ou en pierre. Ainsi, la pérennité de l'écrit assure la postérité et la permanence des ancêtres dans la mémoire collective, les prières des ceux restés en vie leur apportant le soulagement du cœur et le pardon des péchés. Celui qui laisse son nom inscrit ici - bas, jouit de l'éternelle commémoration des vivants, seule richesse qu'on peut emporter dans l'au-delà.

Des pratiques telles l'écrit d'un obituaire ou l'inscription des noms sur une croix votive placée en bordure d'une route, demandent un minimum de compétence, même rudimentaire, dans le domaine de l'écriture alphabétique. Ces faibles traces matérielles de la présence de l'écrit dans le monde rural ont une valeur symbolique considérable car elles s'inscrivent dans un contexte beaucoup plus vaste, celui des pratiques liturgiques et des coutumes de commémoration des morts ainsi que de communication avec l'au-delà. L'écrit accomplit le rôle de médiateur, il consigne le nom en lui rendant la pérennité, il renforce la mémoire collective.

L'historiographie roumaine ne doit plus rester indifférente à l'égard de ces pratiques paysannes ²². La récupération des types de rapports établis entre les membres des communautés paysannes de l'espace roumain et le mot écrit pourrait constituer une direction de recherches extrêmement profitable, reposant sur l'effort conjugué des historiens et des ethnologues. Les villages roumains n'ont pas manqué de paysans sachant lire et écrire, qui ont même écrit l'histoire de leur vie et rédigé des journaux. Les recherches sur le terrain peuvent encore récupérer des documents anciens appartenant aux paysans (feuilles de dot, généalogies, testaments) ainsi que des «écrits domestiques» (listes, journaux, chroniques de famille, lettres). Ces témoignages exceptionnels, capables de redonner la voix au monde rural d'autrefois, attendent encore leurs investigateurs

²² Le folkloriste Tudor Pamfile signalait en 1910 quelques circonstances de la présence de l'écrit dans le monde rural roumain, démarche singulière qui n'a pas été poursuivie par la recherche roumaine de folklore et d'ethnographie. En guise de conclusion il remarquait: « Malheureusement, de nos jours encore, nos connaissances à l'égard des buts réels de l'écrit à la campagne ne sont que très faibles ».

