



HAL
open science

La religion populaire serbe et le corps du défunt : les morts dangereux – les représentations et les pratiques

Andja Srdić Srebro

► To cite this version:

Andja Srdić Srebro. La religion populaire serbe et le corps du défunt : les morts dangereux – les représentations et les pratiques. Revue du CEES : Centre européen d'études slaves, 2012, Représentations culturelles et identitaires slaves. Représentations identitaires et religieuses slaves., 1. hal-03355762

HAL Id: hal-03355762

<https://hal.science/hal-03355762v1>

Submitted on 24 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

La religion populaire serbe et le corps du défunt : les morts dangereux – les représentations et les pratiques

Par Andja Srdić Srebro

Publication en ligne le 21 mai 2012

Résumé

L'étude de la conceptualisation, de l'usage et de la représentation du corps dans les croyances, pratiques et rites religieux permet une meilleure compréhension, outre des modalités de la perception du corps humain, du phénomène de la religion et de son influence sur d'autres segments de la vie socioculturelle. L'analyse des représentations et des différents traitements du corps du défunt dans la religion populaire serbe permet d'observer un système de tabous qui les façonne et qui est propre à une culture s'appuyant, en partie, sur un syncrétisme religieux : le syncrétisme entre les éléments des croyances populaires et ceux provenant du christianisme. Dans la religion populaire serbe, le corps du défunt n'est pas uniquement un cadavre-objet. Au cœur des rites funéraires, il représente un être entre deux mondes : celui des vivants et celui des trépassés. Symboliquement, y compris disparu, il continue à participer au monde et à la vie sociale des vivants. Les règles de comportement propres à une société obligent cette dernière à traiter la dépouille de manière bien précise. Dans la religion populaire serbe, elle est empreinte de différentes croyances et dessine une grande richesse de rites où les rôles principaux se partagent entre le défunt, la communauté des vivants et les êtres surnaturels relevant de l'imaginaire religieux et mythologique. Ces acteurs sont dans une relation dynamique qui détermine à la fois le destin de la communauté des vivants et le destin de l'âme du défunt.

Mots-Clés

Corps, culte des morts, religion populaire, orthodoxie, défunt dangereux.

Table des matières

Introduction

1. Les aspects théoriques de la problématique traitée
2. Comment le mort devient-il dangereux ?
3. Les morts vivants
 - Vampire, lampijer, upir, voukodlak...
 - Le vampire a-t-il un sexe ?
 - Comment tuer un mort ?
 - Une « mort-sacrilège »
4. Conclusion

Texte intégral

Introduction

Pour mieux éclairer les particularités du statut du corps du défunt dans la religion populaire serbe, et avant d'entreprendre une analyse détaillée de cette problématique, quelques remarques préliminaires nous semblent nécessaires. La première concerne la notion de *religion populaire serbe* qui ne relève pas d'une simple question de terminologie. En effet, cette notion se réfère à un syncrétisme particulier, une sorte de symbiose qui s'est opérée entre la religion officielle, propagée et défendue par l'Église, et la religion préchrétienne, païenne. Ce syncrétisme, la marque de distinction de la vie spirituelle des Serbes, est d'ailleurs évoqué régulièrement par les historiens des religions et les ethnologues : leurs travaux soulignent l'impossibilité de saisir pleinement les spécificités de la religion pratiquée par le peuple sans prendre en compte un fait crucial : parallèlement à l'évolution de l'Église orthodoxe serbe, le développement de la religion populaire, souvent nommée *l'orthodoxie populaire* [1].

A ce propos, il faut souligner que ces notions d'« orthodoxie populaire » ou de « religion populaire serbe » ne désignent pas une religion à part qui représenterait un système spirituel achevé ou canonisé [2]. Il s'agit plutôt d'une sorte de symbiose, d'un syncrétisme entre les éléments des croyances populaires et ceux issus du christianisme. D'après les chercheurs, ce syncrétisme n'a pu être ni ignoré ni rejeté par l'Église : sans pouvoir lutter efficacement contre l'héritage païen, sans pouvoir l'interdire ni le déraciner, elle a fini par l'incorporer et l'assimiler dans ses propres pratiques qui se reflètent également, comme nous le verrons, dans certains rites liés au corps humain et surtout au traitement du corps du défunt [3].

La deuxième remarque se rapporte aux sources ethnographiques auxquelles il a été recouru dans ce travail. Il nous semble important d'indiquer au préalable que ces sources touchent essentiellement au milieu rural et à la période qui couvre le XIX^e et la première moitié du XX^e siècles. Ce fait ne devrait pourtant pas nuire à la crédibilité de notre analyse car si les rituels et les croyances ont, naturellement, subi des changements, les sources ethnographiques plus récentes, que nous avons également consultées, démontrent la persistance de leurs traits principaux jusqu'à nos jours. D'ailleurs, c'est précisément la richesse de ces premières sources qui nous a permis d'établir un premier constat formulable comme suit : dans la société et, plus largement, dans la culture serbe, les relations avec le défunt ont un caractère ambivalent, son corps étant, par conséquent, perçu de la même façon. Disons, pour plus de précision, que ces relations sont marquées par un sentiment de peur mâtinée de respect. Aussi faut-il noter que cette ambiguïté est inscrite à la fois dans les croyances, dans le comportement rituel, dans le système des tabous ainsi que dans le langage.

Les mêmes sources nous permettent également d'avancer une autre hypothèse, à savoir que la corruption du corps du défunt est toujours perçue comme une souillure, mais que ce corps ne représente pas simplement un cadavre-objet. Le mort représente également un *être* entre deux mondes : celui des vivants et celui des trépassés. De manière symbolique, même après sa disparition, une personne continue à participer au monde et à la vie sociale des vivants. Dans ce discours, le corps devient, lui aussi, une entité ambiguë. D'un côté, la corruption du corps, inéluctable, est vue comme une souillure, mais elle est par ailleurs désirable parce qu'on croit que la décomposition du corps est la condition essentielle de la libération de l'âme. Si le corps reste entier, le lien avec l'âme ne peut être rompu, raison pour laquelle ce corps et ce défunt deviennent dangereux. C'est pourquoi la croyance veut que, si les rites funéraires sont accomplis de façon appropriée, il est possible de faciliter à l'âme ce processus du passage vers le monde des trépassés.

Ceci dit, il faut préciser que la vie religieuse serbe a également développé d'autres croyances parfois très différentes sur la corruption du corps du défunt, et, plus précisément, du corps des saints, de leurs reliques. Dans ce cas, l'incorruptibilité du corps mort est perçue comme le signe, comme la preuve de la sainteté de la personne défunte. En d'autres termes, et pour paraphraser l'anthropologue Jean-Pierre Albert, le corps conservé est, d'une certaine manière, lui-même évocateur de la fonction médiatrice des saints [4]. Par ailleurs, cette incorruptibilité est reconnue par l'Église et possède un autre statut par rapport à celui qu'elle a dans des représentations développées dans la religion populaire. Mais alors, nous pourrions nous poser la question suivante : quels sont les critères susceptibles de déterminer la dangerosité ou la sainteté d'un corps mort ? Ce n'est pas uniquement le phénomène de l'immortalité du corps qui est en question mais, surtout, la nature de cette immortalité.

En observant chez les Serbes les croyances se rapportant aux morts, nous nous sommes vite rendu compte qu'il existe diverses catégories de défunts qui toutes ont cependant un point commun : la croyance que tout ce qui arrive à un défunt est étroitement lié à ses agissements avant sa disparition, ou encore à ceux des membres de la communauté à laquelle il appartenait. S'agissant du corps d'un saint, est perceptible dans ces croyances, la présence de concepts chrétiens et d'idéaux de la perfection spirituelle, de l'ascétisme et de la pureté (notamment « la pureté de cœur » et la pureté du corps, c'est-à-dire la pureté morale) qui ont déjà caractérisé la vie de la personne défunte.

Enfin, une dernière remarque sur la notion de *défunt dangereux*, notion qu'il est possible de mieux éclairer sur la base, une fois encore, des sources ethnographiques que nous avons consultées : il y apparaît clairement que, mise à part la catégorie de défunts déjà évoquée – ceux considérés comme saints, tous les autres peuvent potentiellement appartenir à la catégorie des *défunts dangereux*. C'est la raison pour laquelle nous allons tenter d'apporter ici des réponses appropriées aux questions suivantes : comment un défunt devient-il dangereux et comment se manifeste cette dangerosité ?

1. Les aspects théoriques de la problématique traitée

Avant de nous lancer dans une analyse plus approfondie, susceptible d'argumenter les réponses aux questions posées, il nous semble utile de donner également quelques précisions sur les aspects théoriques de la problématique et, en particulier, sur les rapports entre l'âme et le corps, sur la relation complexe entre le défunt et la société, voire le

concept des « rites de passage » et les fonctions des rites funéraires. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur des idées exposées par les anthropologues serbes mais aussi sur les interprétations de quelques chercheurs occidentaux. En effet, si la religion populaire serbe entretient des rapports assez particuliers avec le défunt, elle possède naturellement un certain nombre de points communs avec d'autres religions, surtout quand il s'agit de la représentation de la mort.

Ainsi, par exemple, la relation entre deux aspects de l'être humain – l'âme et le corps – représente également un élément essentiel dans la plupart des croyances populaires serbes liées à la mort et au destin de l'homme après sa disparition, ou plus précisément, au sort de son âme et de son corps physique. D'après ces croyances, comme le constate l'ethnologue serbe Slobodan Zečević, « l'âme confère la vie au corps » et lorsque l'âme et le corps se séparent, la mort survient [5]. Mais, la mort ne rompt pourtant pas complètement le lien entre ces deux entités, précise-t-il ; ce lien survit d'une certaine manière à la mort permettant ainsi à l'âme et au corps de rester, pendant un certain temps encore, dans un rapport mutuel. Et c'est précisément ce temps pendant lequel le défunt se trouve entre deux mondes qui nous intéresse ici. C'est le temps des rituels dont le rôle est non seulement d'assurer au disparu le passage d'un monde à l'autre mais aussi d'accomplir une fonction sociale.

A ce sujet, notons que ce sont les représentations populaires de la relation entre l'âme et le corps, ainsi que la conception chrétienne de l'Homme et de cette relation, qui ont bien sûr servi de base pour la création, chez les Serbes, de tout un système de rites et de règles de comportement obligeant la société à traiter le corps du mort d'une manière bien précise. Et cela d'autant plus que, dans les pratiques rituelles, l'accent est mis plus sur le défunt que sur la mort. Mais ce dernier fait ne caractérise pas uniquement la religion populaire serbe. Comme le remarque l'ethnologue Carmen Bernard, en règle générale « c'est la personne du mort plutôt que la mort elle-même qui occupe une place centrale dans les représentations et dans les rites » [6].

Les sources ethnographiques serbes illustrent la grande richesse des rites créés autour de l'idée de l'immortalité de l'âme, où les rôles principaux se partagent entre le défunt, la communauté des vivants et les êtres surnaturels relevant de l'imaginaire religieux et mythologique. Ces acteurs sont dans une relation dynamique qui détermine à la fois le destin de la communauté des vivants et le destin de l'âme de la personne disparue. C'est pourquoi nous pourrions constater que chez les Serbes, ainsi que dans les autres cultures, « la conception de la mort et le traitement des morts engagent globalement tout le système socioculturel » [7].

Comme la mort représente le dernier, l'ultime acte dans la vie de l'être humain, le rituel funéraire qui lui est dédié joue le rôle du dernier « rite de passage » [8]. Mais, que signifie ce syntagme métaphorique fréquemment employé surtout dans le discours des sciences sociales sur la mort ? En ce qui concerne ce dernier rite de passage, dédié à la mort, il convient de noter que, pour Van Gennep, la phase cruciale dans les rites funéraires est celle qui évoque la « séparation » où l'individu est entre deux statuts : entre la vie et la mort. C'est précisément au cours de cette phase que l'on tente d'édifier des frontières symboliques autour de l'individu décédé, surtout si on le considère comme dangereux.

D'après L.-V. Thomas, ces rites liés à « la séparation » ont un but très précis : ils permettent au défunt « de régler ses comptes » avec, d'une part, les survivants et, et d'autre part, « les puissances obscures qui vont l'accueillir ». Ces rites sont même la condition *sine qua non* pour le passage du défunt de ce monde dans l'autre, du monde des vivants dans celui des trépassés, « faute de quoi il errerait parmi les vivants ». En outre, chaque temps du rite exprime une double intention, celle « de servir le défunt et de venir en aide aux endeuillés », constate L.-V. Thomas qui conclut : « Mais en réalité, et c'est tout à fait probant (...) dans les rites de commémoration en général, le mort est le prétexte, le point d'appui de comportements destinés à rassurer et à protéger les vivants » [9].

L'idée selon laquelle le défunt et sa mort ne sont, en effet, dans les rites funéraires qu'un prétexte aux yeux de la société soucieuse de protéger ses intérêts, est partagée également par d'autres chercheurs. Ainsi, dans son étude sur la mort, Robert Hertz qualifie-t-il cette dernière de « sacrilège » à l'égard de la société qui, en fait, cherche, dans les funérailles, le moyen de retrouver son intégrité. D'après lui, on peut voir dans le social à la fois « le produit » et « la source de tels rituels ». Par ailleurs, Hertz considère que ce rite de passage pourrait être interprété comme une sorte d'initiation par laquelle « le défunt peut être incorporé à une société d'ancêtres » [10].

Les quelques idées évoquées ci-dessus devraient trouver une illustration plus explicite dans l'analyse qui suit.

2. Comment le mort devient-il dangereux ?

Comme nous l'avons souligné, la consultation de sources ethnographiques ainsi que d'analyses anthropologiques sur la religion populaire serbe nous a permis de cerner très précisément les représentations de la *dangerosité* d'un défunt, telles qu'elles se reflètent dans les croyances populaires. D'ailleurs, ces mêmes sources indiquent que – malgré les différences que l'on peut noter dans les croyances qui prévalent dans diverses régions de la

Serbie – les représentations concernant l'origine de la dangerosité d'un défunt ont toujours des points communs.

Ainsi, il est possible d'établir toute une liste de défunts qui peuvent être tenus comme potentiellement dangereux. En voici quelques-uns : celui qui n'a pas respecté les normes sociales et religieuses, qui a péché pendant sa vie, qui est décédé prématurément de mort violente ou qui s'est suicidé ; celui qui n'a pas satisfait à ses obligations durant sa vie, celui qui est mort sans confession ou sans être baptisé (notamment les enfants) [11]. Enfin, sont considérés potentiellement dangereux les défunts dont les parents se sont mal comportés avant de leur donner le jour ou qui furent conçus pendant une grande fête ou pendant le jeûne, ceux qui sont « nés coiffés », ou encore ceux qui furent sous l'influence de la magie [12]. Précisons que tout défunt peut devenir dangereux si un animal saute en travers de son cadavre, en particulier un chat [13]. De même une métamorphose maléfique peut se produire si un oiseau survole le défunt, ou si l'on passe certains objets au-dessus du corps.

Comme nous l'avons remarqué, selon les croyances serbes, le défunt demeure entre deux mondes. Pendant un certain temps, l'âme est liée au corps, mais on suppose que cette période est bien délimitée, le plus souvent à 40 jours ou une année. C'est pourquoi, d'après certaines interprétations populaires, la pierre tombale doit impérativement être posée dans ce délai d'un an après le décès, car elle est considérée comme lieu où demeurera l'âme du défunt. Le rôle du corps est le plus important durant cette période : il est, en fait, le médiateur entre les deux mondes. Et le contact entre celui des vivants et des morts est toujours considéré comme dangereux, surtout s'il n'est pas régi par les rites. Si les règles ne sont pas respectées, et la frontière entre les morts et les vivants pas nettement marquée, on risque d'être menacé par le défunt dont l'âme peut réintégrer sa dépouille. On croyait de même que l'âme d'un animal, ou même le diable, pouvait pénétrer dans le corps. Dans ce cas-là, le défunt devient démon. A ce propos, rappelons que la période entre le décès et les funérailles est considérée comme la plus délicate : c'est durant cette période que le risque de transformation d'un défunt en démon est le plus grand.

Mais pourquoi considère-t-on le mort comme dangereux ? Mary Douglas estime que le corps humain est le lieu central de toute conceptualisation de la *souillure* qu'elle définit comme tout ce qui ne se trouve pas à sa place *naturelle*, qui est en dehors de l'ordre culturel bien établi, qui n'appartient pas au système organisé et classifié [14]. Il est tout à fait possible d'appliquer cette hypothèse à l'interprétation du statut et de la « nature » du défunt qui ressort des croyances populaires serbes : la personne morte n'appartient pas non plus à sa place « naturelle », c'est-à-dire au monde des vivants ; son corps, ou plus précisément, son cadavre, inanimé, corruptible, est donc « impur » et, par conséquent, impérativement « dangereux ».

Il nous semble que, d'une manière générale, toutes les parties du rite funéraire prennent racine dans la peur de la mort qui a une fonction double : cette peur, d'une part, protège de la « contagion mystique » de la mort, et, d'autre part, canalise les émotions ambiguës à l'égard du défunt. Et c'est justement elle qui incite à voir dans la dépouille un danger, car elle personnifie la mort elle-même. Quant aux croyances populaires serbes, elles vont encore plus loin : la dépouille représentant le danger, tout contact avec elle est également considéré comme dangereux. Pour ces mêmes raisons, être en présence du défunt fait courir un grand risque. Il faut donc éviter de l'approcher, ce qui vaut notamment pour les personnes symbolisant la fertilité (parce qu'on identifie la mort à l'infertilité), tels les agriculteurs, les jeunes mariés et, surtout, les femmes enceintes. Ces dernières sont ainsi régulièrement averties non seulement d'éviter tout contact avec la dépouille mais aussi invitées à ne pas la regarder ou, encore, à ne pas assister aux funérailles. Mais si le contact est inévitable, on leur conseille alors impérativement de se protéger, par exemple en portant des amulettes (le plus souvent, un fil rouge ou une pomme de même couleur) [15].

Toutes les étapes des rites funéraires représentent les moyens de prévenir et d'empêcher les nuisances d'un défunt dangereux. Pour éviter que les morts n'interviennent trop dans le monde des vivants et le mettent en péril, on exécute les divers actes relevant de la magie avec un caractère apotropaïque. Afin d'illustrer notre propos, citons quelques exemples qui se réfèrent aux actes liés à la préparation du défunt pour son inhumation. D'abord, il faut lui fermer les yeux et la bouche : les yeux d'un mort sont tenus pour « mauvais » ou encore représentant des signes maléfiques, la bouche demeurée ouverte risquant quant à elle de provoquer le retour de l'âme ou la pénétration dans le corps d'un « esprit mauvais » ou d'une « âme maudite ». Ensuite, on allumera un cierge pour éclairer le chemin de l'âme vers l'autre monde. Le défunt doit être lavé, coiffé, rasé et habillé et parfois pourvu de ses bijoux ou de quelques autres objets personnels. Cette partie de la préparation funéraire qui concerne la toilette et les habits est tout aussi importante : selon une croyance très répandue, le défunt restera dans « l'autre monde » tel qu'il était au moment de son départ du monde des vivants [16].

Même si ces actes rituels comportent des notions appartenant au vocabulaire du folklore et de la magie – tels que « mauvais œil », « mauvais esprit » ou encore « âme maudite » – certains actes (par exemple, la fermeture de la bouche du défunt) ont aussi une autre fonction, plutôt sous-entendue. En accomplissant ces gestes rituels, on tente de se protéger d'une possible nuisance causée par la décomposition du cadavre, et surtout pour empêcher une possible contamination. D'autre part, leur exécution a également une fonction thérapeutique : elle sert à déculpabiliser les proches du disparu en leur donnant le sentiment d'avoir fait tout ce qui était en leur pouvoir pour satisfaire le défunt et prendre congé de lui dans le respect et la dignité.

Tous les objets utilisés pour la toilette du mort ainsi que ses vêtements sont également perçus comme impurs et dangereux : c'est pourquoi il faut les traiter d'une manière bien précise [17]. Ainsi, il est conseillé de se débarrasser de ses vêtements en les jetant ou en les donnant aux pauvres, mais on peut également les garder à la condition de les purifier rituellement. Quant aux objets utilisés pour la toilette (serviettes, peigne etc.), ils seront jetés ainsi que l'eau – appelée « eau morte » – ou ne seront pas utilisés pendant une certaine période considérée comme indispensable à leur purification. La même règle s'applique à tout autre objet ayant été en contact avec la dépouille [18].

Certes, et il nous faut le préciser, depuis un certain temps un changement notable est perceptible chez les Serbes dans le rituel traditionnel de la toilette funéraire : en milieu urbain surtout, la plupart des défunts quittent rapidement leur maison et les services spécialisés en soins thanatiques, en « thanatopraxie » – effectués dans les hôpitaux ou par des entreprises de pompes funèbres – remplacent le rituel traditionnel accompli à la maison [19]. Pourtant, malgré ces nouvelles pratiques exercées par des spécialistes, les croyances populaires ne se modifient guère. Mais un autre changement est bien visible : tandis que le rituel traditionnel permet d'accepter la mort et de rétablir avec elle une certaine familiarité, de la « réapprivoiser » [20], ces nouvelles pratiques tentent de *déritualiser* les funérailles.

A ce propos, évoquons ici un détail significatif. Dans les milieux ruraux, il est de coutume de rendre un dernier hommage au défunt par un geste rituel très intime et hautement symbolique : alors qu'il repose déjà dans le cercueil ouvert, on lui baise le front ou, plus rarement, les mains. Ce geste d'hommage ultime est admis car il exprime à la fois la proximité avec le défunt malgré son décès, et le respect à l'égard de la mort elle-même. En revanche, le comportement à l'égard du défunt est tout à fait différent à l'hôpital : il est strictement interdit de s'approcher de la dépouille et tout contact avec elle est réservé aux seuls professionnels, ce qui souligne la phase de liminalité dans laquelle se trouve le défunt. On voit donc que cette interdiction exprime beaucoup plus le refus de la mort que son acceptation [21].

Pour ce qui est de *la veillée mortuaire*, obligatoire dans la tradition religieuse serbe, elle se pratique même dans le cas d'un décès survenu à l'hôpital, mais dans une forme modifiée (la famille et les visiteurs se recueillent devant le lit du défunt, près de cierges et de la veilleuse (*kandilo*). Mais pour quelle raison exécute-on cette partie des rites funéraires ? En d'autres termes, pourquoi est-il déconseillé de laisser le corps du défunt seul ? Nous avons déjà noté qu'on perçoit comme dangereux le fait qu'un animal passe par-dessus le défunt, en particulier un chat, qu'un oiseau le survole ou que l'on passe certains objets au-dessus de son corps parce qu'on croit cela à même de provoquer une métamorphose

maléfique [22]. C'est donc afin d'empêcher la pénétration éventuelle dans le corps du défunt de l'esprit d'un animal ou d'un être démoniaque qui pourrait l'animer [23] que l'on pratique la *veillée mortuaire* et que l'on garde soigneusement la dépouille jusqu'au début des obsèques. Par ailleurs, durant la veillée, on doit également empêcher que l'âme du défunt se fixe sur les objets domestiques en s'y réfléchissant : c'est pourquoi on voile les miroirs, pourquoi on laisse une fenêtre ouverte afin que l'âme puisse quitter plus aisément et sans entrave sa demeure terrestre. De même, on vide l'eau de tous les vases et casseroles de la maison : l'âme pourrait s'y refléter et s'égarer dans l'eau. Parfois, on perce ou coupe la peau du défunt : cet acte est censé empêcher sa transformation maléfique en vampire.

Parmi d'autres croyances populaires liées au statut et au traitement du défunt, il nous semble important de noter le déplacement du corps jusqu'à sa « demeure éternelle » et, en particulier, les festins rituels. Ainsi est-il fortement conseillé de conduire le défunt au cimetière les pieds devant dans son cercueil – pour qu'il ne regarde pas dans la direction de sa maison ; de cette manière, croit-on, on empêchera son retour chez lui [24]. Cette mesure a clairement pour but de bien délimiter deux mondes : celui des vivants, symbolisé par la maison, et celui des morts représenté par le cimetière.

En ce qui concerne les croyances se référant aux repas rituels, elles ont toutes un point commun : elles sont fondées sur la conviction que l'âme d'un défunt a toujours faim et soif et, en conséquence, doit se voir offrir nourriture et boisson. Évoquons, par exemple, la croyance qui veut que le défunt lui-même participe au repas funéraire organisé en son honneur, coutume largement répandue chez les Serbes et qui ne manque pas d'originalité : ainsi, pour rendre hommage au défunt, on lui laisse une place à table (parfois on y installe ses vêtements) et on lui met assiette et couverts, nourriture et boisson. Personne ne peut prendre cette place – elle est absolument tabouïlée. Parfois (selon les régions), les repas funéraires sont organisés au cimetière. On prépare les plats traditionnels et rituels parmi lesquels il faut mentionner en particulier le pain et le *žito/koljivo* [25], obligatoire pour cette occasion, que l'on sert non seulement aux présents aux obsèques mais aussi au défunt auquel on réserve obligatoirement une assiette remplie de nourriture. Au même temps, on boit « pour son âme » et on lui offre la boisson de manière symbolique : en la versant par terre.

Les repas rituels font également partie des commémorations de l'âme. Chez les Serbes, ils sont organisés à un intervalle de 40 jours, de six mois et d'un an (*daće, podušja, pomeni*), ainsi que les jours particuliers dédiés aux morts (*zadušnice, Pobusani ponedeljak*, etc.). D'après les croyances populaires, tout ce que l'on mange et boit parvient aux morts, ce qui

justifie amplement la raison d'être des repas rituels [26]. Citons à ce propos l'ethnologue serbe Slobodan Zečević :

« Par les festins rituels on envoyait [au défunt] à manger et à boire, tandis qu'en allumant les cierges et les feux rituels on croyait pouvoir lui envoyer la lumière et le chauffage. On pensait qu'on pouvait aussi envoyer la distraction à l'âme en exécutant les danses et les chants dans ces occasions. » [27].

D'après le même ethnologue, ces croyances expriment une idée assez simple, pour ne pas dire simpliste : on imagine que la vie d'outre-tombe est semblable à celle d'ici-bas et par conséquent, que l'âme doit avoir les mêmes besoins dans le monde des trépassés que dans le monde des vivants [28].

Pour terminer, une dernière remarque : dans les croyances que nous avons évoquées, la différence entre l'âme et le corps ne semble pas être bien définie et précise. Mais même s'il est évident que ces croyances sont souvent en contradiction avec les idées chrétiennes sur le sujet, L'Église orthodoxe serbe les a acceptés en grande partie et les a incorporées dans ses pratiques.

3. Les morts vivants

Vampire, lampijer, upir, voukodlak...

Après l'enterrement, le statut du corps du défunt change.

Si les rites funéraires ont été accomplis comme il se doit, le défunt, croit-on, reposera en paix, dans l'incapacité de quitter la fosse et de revenir tourmenter les vivants. Les rites de commémoration ont le même but. Mais les « erreurs » dans le déroulement de ces rites et dans le traitement du corps de la personne décédée avant l'enterrement peuvent, selon les croyances populaires, provoquer la transformation du défunt en vampire.

Qu'est-ce qu'un vampire ?

Dans la tradition serbe on trouve de nombreuses dénominations qui se rapportent à cet être surnaturel : *vampir*, *lampijer*, *lampir*, *upir*, *voukodlak*, *kodlak*, *grobnik*, *tenac*, *gromnik* [29]. D'ailleurs, les dictionnaires français précisent que le mot *vampire*, utilisé couramment aussi en français, provient du serbe. Ainsi *Le petit Larousse illustré* décrit cette créature comme « [un] mort qui aurait la capacité de sortir du tombeau pour

sucer le sang des vivants et mettre ces derniers à son service » [30], tandis que *Le petit Robert* la définit comme « [un] fantôme sortant la nuit de son tombeau pour aller sucer le sang des vivants » [31].

Il va sans dire que le phénomène du vampirisme n'est pas propre à la seule tradition serbe. Des croyances qui se rattachent à ce phénomène sont répandues dans toute l'Europe, et on particulier dans les autres cultures slaves. On peut même affirmer que les représentations mythologiques du vampire appartiennent au corpus de la mythologie slave en général. Les croyances liées au phénomène du vampirisme peuvent varier d'une région à l'autre, mais elles possèdent toutes des points communs ; rappelons-les brièvement.

En analysant la problématique du « code du corps », dans le système des stéréotypes sur l'aspect des personnages mythologiques, Ljudmila Vinogradova constate que ce code constitue l'un des indicateurs les plus évidents dans l'appréhension d'une « norme universelle » qui caractériserait le corps humain et les atteintes à cette norme, y compris ce qui est propre à l'image de la force impure [32]. Les données ethnographiques consultées ainsi que certaines études consacrées aux morts vivants, nous permettent de faire à ce sujet quelques remarques générales.

Commençons par l'apparence physique des créatures démoniaques, incarnations « de la force impure », apparence dont les traits principaux font partie de ce système de stéréotypes évoqué par Ljudmila Vinogradova. Selon elle, ces créatures sont imaginées comme anthropomorphes et se distinguent surtout par leurs particularités corporelles telles que « ...pâleur du visage, regard fixe, creux à la place du nez, crâne à la place du visage, aspect squelettique, translucidité du corps, absence de dos, etc. » [33]. A première vue déjà, il est clair que les traits mentionnés représentent tous ensemble les « signes de la mort » [34]. De façon générale, on considère que la période où le vampire se manifeste est « la nuit jusqu'au chant du coq » [35]. Pendant la journée, son corps et lui sont passifs et plus vulnérables [36]. On croit que le vampire sort de sa tombe, vêtu de ses habits mortuaires pour visiter sa maison et les endroits habités par les personnes avec lesquelles il a eu des relations durant sa vie. Parfois, on l'imagine comme un sac gonflé plein de sang, sans les os, parfois comme un être invisible, comme une ombre, un souffle de vent, ou encore comme une créature capable de changer son aspect et de prendre la forme d'un animal [37].

S'agissant des représentations stéréotypées de cette créature surnaturelle que l'on retrouve dans les croyances de différents peuples slaves, il nous semble important d'attirer l'attention sur un dernier point qui a suscité des interprétations différentes, voire même contradictoires. En analysant ces représentations, la chercheuse russe Elena Levkievskaja souligne à juste titre que « le trait caractéristique auquel on peut reconnaître un vampire

est l'absence de putréfaction de son corps ». [38] Mais, certains chercheurs interprètent différemment ce phénomène. Par exemple, en consultant les travaux d'ethnologues qui se sont penchés sur cette question, nous avons trouvé des interprétations pour le moins étonnantes, telle celle-ci : « ... pour les Slaves du Nord un corps impérissable témoigne de sainteté, alors que dans les Balkans, au contraire, c'est un signe de péché et de vampirisme » [39]. La confusion est ici évidente car « un corps impérissable » est, chez les Serbes également, un signe de sainteté dans le cadre de la création du culte de saints alors qu'il s'agit ici d'une toute autre problématique liée à des représentations du corps incarnant les forces impures et maléfiques.

Après ces remarques générales, référons-nous maintenant plus particulièrement aux sources ethnographiques serbes datant pour la plupart du XIX^e siècle ainsi qu'aux interprétations proposées par certains chercheurs en Serbie. Selon les croyances populaires, tout défunt peut devenir vampire : un homme, une femme, et même un enfant. D'après les mêmes croyances, certains événements laissent supposer que le défunt est probablement devenu un mort vivant – un vampire. Par exemple, on sent sa présence en entendant un bruit étrange ou, encore, en constatant que les objets dans la maison ont été dérangés etc. On y trouve également des « prévisions » sur la durée de « vie » de ce démon : de 40 jours à plusieurs siècles, et même jusqu'à « la fin des temps » ! Ou, tout simplement, jusqu'au moment où quelqu'un parvient à le tuer [40].

Ces « prévisions » témoignent aussi d'une certaine manière de la nature « impure » de cette créature et de la nécessité de l'éliminer physiquement. C'est pourquoi il était nécessaire parfois – pour vérifier si un défunt était devenu un vampire – d'ouvrir le tombeau et de déterrer son cadavre. Si on constatait que le cadavre était fort bien préservé, si le corps n'était pas décomposé et s'il y avait des signes de mouvements du corps, on était persuadé qu'il s'agissait d'un vampire [41]. Rappelons à ce propos que l'incorruptibilité du corps, dans le cas de la perception des êtres maléfiques, avait une signification diamétralement opposée à celle qui se rapportait aux reliques des saints : dans le cas de vampire, l'incorruptibilité du corps du défunt était considérée comme un signe connoté négativement, c'est-à-dire de son impureté et de sa nature démoniaque.

Mais, ce ne sont pas seulement les aspects physiques de cet être démoniaque qui déterminent sa nature impure et dangereuse dans l'imagination populaire. C'est aussi son comportement qui démontre, et peut-être davantage encore, son statut du démon dangereux et monstrueux. Nous l'avons indiqué, selon ces croyances, le vampire sort de sa tombe pour visiter sa maison et les endroits habités par les personnes avec lesquelles il a eu des relations pendant sa vie. Durant ces visites, il commet différents méfaits : il disperse et casse les objets, et s'attaque aux personnes et aux animaux avec le but de les effrayer ou

de les tourmenter. Parfois, il tente aussi de leur sucer le sang ou de les étouffer [42]. Cependant, son comportement le plus extrême, le plus dangereux, est lié à sa capacité de tuer les gens et les animaux domestiques : on croit qu'après cet acte meurtrier, il les amène dans son tombeau pour les dévorer, mais ce type des croyances n'est pas très répandu [43]. Ajoutons encore que, d'après les sources ethnographiques serbes, les vampires ont également la capacité d'influer sur les phénomènes naturels, de provoquer la grêle, la sécheresse et même des épidémies. [44]

Le vampire a-t-il un sexe ?

Parmi les traits caractéristiques du vampire, il en est un particulièrement intéressant : son identité sexuelle, qui a fait l'objet, comme nous le verrons par la suite, de différentes interprétations. Même si les croyances stipulent que les femmes autant que les hommes peuvent subir une transformation maléfique et devenir vampire, cet être démoniaque est présenté dans la plupart de sources ethnographiques, comme une créature de sexe masculin capable même avoir des rapports sexuels avec des femmes. Selon ces sources, on croit qu'il rend visite à sa veuve, habite parfois avec elle, fréquente d'autres femmes ou, encore, déflore de jeunes filles, etc. Dans l'imagination populaire, les vampires sont même capables de se reproduire. Les enfants nés d'une telle relation deviennent eux-mêmes vampires, ou possèdent des pouvoirs surnaturels (on les appelle *vampirović*, *vampirče*). Ils sont capables de reconnaître, de voir et de tuer les vampires [45]. Quant aux femmes, la relation sexuelle avec des vampires les rend pâles, elles perdent force, vitalité et santé [46].

D'où vient cette croyance qui attribue à cette créature démoniaque différentes facultés et aventures d'ordre sexuel ? L'ethnologue Vojislav Čajkanović, par exemple, reconnaît en elle la trace des anciennes représentations des divinités et des démons chtoniens perçus comme de grands amants [47]. Lidija Radulović, anthropologue serbe contemporaine, propose toutefois une autre interprétation qui, tout en se référant implicitement aux certaines théories psychanalytiques, recourt à un discours sur la conceptualisation de l'identité de genre (d'identité sexuelle) et sur les relations sociales. L'originalité de cette interprétation mérite que nous la présentions ici plus en détail.

D'après cette analyse, le vampire représente la personnification de la force sexuelle sublimée, le produit de l'interaction entre les croyances populaires et les croyances chrétiennes. Lidija Radulović voit dans une telle personnification l'expression de l'attitude de la culture patriarcale et de l'Église orthodoxe face à la sexualité, et elle souligne que les représentations populaires contenant les idées de la sexualité sublimée d'origine démoniaque sont façonnées sous l'influence des modèles culturels et religieux [48]. Pour

argumenter son hypothèse, elle rappelle, entre autres, l'image du vampire qui tourmente sa victime par des « actes fantomatiques » chargés de symbolique – il serre la poitrine de la victime ou il la chevauche – ce qui incite à la conclusion qu'il s'agit de l'acte sexuel. Et elle ajoute à ce propos que les représentations des traits physiques propres au vampire – en particulier celles qui décrivent son corps « dépourvu d'os » comme un sac gonflé de sang (allusion à sa capacité de sucer le sang) – illustrent symboliquement le sexe masculin qui, pour « être opérant », a besoin d'une certaine quantité de sang. Imaginé de telle façon, conclut-elle, le vampire est la personnification du potentiel masculin sexuel inassouvi, le symbole du pouvoir et de la domination masculine projetés dans la dimension du surnaturel [49].

Partant donc de l'hypothèse qui conçoit le vampirisme comme une construction symbolique de certains modèles de masculinité (chrétiens, populaires, païens) [50] – modèles hétérogènes qui entrent d'ailleurs dans une sorte de collision – Lidija Radulović tente de démontrer dans son analyse une nouvelle signification de la dangerosité du corps du défunt. Ainsi, tout en s'appuyant sur certaines interprétations des psychanalystes, elle place cette problématique dans le discours de l'analyse du système de parenté et du culte des ancêtres qui représente « une construction basée sur un discours idéologique déterminé par le modèle culturel patriarcal, sur des rapports sociaux déterminés et sur une organisation structurelle ». Ce faisant, elle arrive à la conclusion que les relations entre les consanguins vivants et morts se limitent « aux rapports de descendance en ligne masculine » et « présupposent des obligations réciproques : d'un côté, les descendants sont tenus de respecter les rites funéraires et les usages du deuil pour assurer le 'sort posthume' du trépassé » tandis que, de l'autre côté, « les ancêtres sont dans l'obligation de protéger leurs descendants et de s'occuper d'eux ». [51] Afin de pouvoir se reproduire et d'avoir une descendance saine, poursuit-elle, une communauté se doit donc d'accomplir correctement les rites funéraires pour prévenir une éventuelle « démonisation », la vampirisation du défunt. En ce sens, les représentations du vampire constituent un avertissement symbolique : les défunts ne sont pas tous nécessairement des ancêtres – ce qui peut relativiser l'ordre et la relation sociale [52]. En d'autres termes, ces représentations témoignent « de l'existence d'un fossé entre les générations dans une société patriarcale. Directement liés au comportement des descendants masculins, une vie ou un 'sort posthume' aberrants fonctionnent comme un mécanisme qui permet d'exclure des relations sociales avec les morts tous ceux qui ne sauraient bénéficier du statut d'ancêtre » [53].

L'analyse de Lidija Radulović nous offre l'une des interprétations possibles de la conceptualisation du corps du défunt, celle qui le présente comme un corps animé par une force impure incarnée dans la sexualité. S'il faut reconnaître que cette interprétation se

distingue par son originalité, elle ne nous semble pas appropriée à tous les aspects du phénomène du vampirisme dans la culture serbe. En premier lieu, pour étayer l'hypothèse selon laquelle le vampire serait une personnification du potentiel masculin sexuel inassouvi, Lidija Radulović se réfère, dans son analyse, à un nombre très réduit de représentations [54], ce qui la conduit à donner une interprétation sélective et quelque peu réductrice. Ensuite, plutôt que démontrer l'éventuel impact de l'orthodoxie sur la conceptualisation de la sexualité dans les représentations du vampirisme en Serbie, elle s'appuie davantage sur des concepts propres à des cultures étrangères et à la théologie catholique. Lidija Radulović elle-même reconnaît que les pouvoirs sexuels attribués au vampire dans les représentations populaires ne proviennent pas de la doctrine orthodoxe sur la sexualité. En un mot, quoiqu'elle ne soit pas dépourvue d'originalité, cette interprétation de la conceptualisation et du statut du corps du défunt dans la tradition religieuse serbe, n'est pas toujours convaincante.

Comment tuer un mort ?

Pour en finir avec le thème du vampirisme et des vampires, un point important reste à analyser : celui qui se rapporte à différentes modalités de protection contre cette créature monstrueuse et nuisible. Tout en laissant libre cours à l'imagination sur le sujet des dangers que le vampire peut faire courir, les croyances populaires ont développé en parallèle tout un système des mesures de protection contre ces prétendus dangers. Sitôt que survenait le décès, on prenait soin de prévenir l'éventuelle transformation maléfique du défunt – sa « vampirisation ». Il existait à cette fin un certain nombre de moyens. Ainsi, par exemple, l'un des plus efficace était l'exécution – conseillée, recommandée – d'une intervention rituelle sur le corps avant l'enterrement : on lui enfonçait soit une aiguille, soit un clou, soit un épine d'aubépine noire dans le nombril. Parfois se pratiquait aussi un autre geste préventif : on lui coupait la veine au-dessous d'un genou. Ce geste rituel était effectué avec un couteau à manche noire, la couleur étant choisie pour d'évidentes raisons symboliques.

Mais si la transformation maléfique du défunt s'était déjà produite, d'autres mesures étaient préconisées, plus aptes, selon les croyances populaires, à assurer la protection contre le vampirisé. Il fallait déterrer le cadavre et le retourner dans sa tombe en veillant à orienter son visage vers le bas. Hormis cette « mesure » pratiquée directement sur le corps du trépassé, il était fortement conseillé de porter chez soi les apotropaïques considérés comme l'une des protections les plus opérantes contre la nuisance du vampire. On notera également qu'au nombre des apotropaïques les plus populaires se trouvaient notamment

le fil rouge, l'ail, l'épine d'aubépine, la croix et l'eau bénite [55]. Pourtant, il semble que l'on était conscient des limites de ces « mesures de protection » et que, pour se débarrasser définitivement d'un vampire, les apotropaïques ne suffisaient pas. Alors, afin de résoudre le problème, l'imagination populaire a opté pour « une mesure », certes dépourvue de l'originalité, mais « efficace » : pour parer à tout danger représenté par le vampire, il fallait absolument le tuer. Reste une interrogation que la logique impose : comment *tuer* quelqu'un qui est déjà *mort* ?!

Les croyances populaires ont fourni à cette question une réponse correspondant à l'esprit et à la logique de leur vision du rapport qu'entretiennent le corps et l'âme d'une personne « vampirisée », une réponse simple : il est possible de tuer un vampire en détruisant son corps de manière symbolique ou littéraire ! En d'autres termes, en interrompant, d'une façon ou d'une autre, le contact entre le corps mort et l'âme du défunt qui – dans le cas de « vampirisation » de la personne décédée – a été animée par une « force impure ».

La mise à mort pouvait être exécutée diversement. Au Moyen Age, par exemple, on pratiquait fréquemment l'incinération : nous en trouvons la preuve écrite dans le *Code de Loi de Douchan* qui date du XVI^e siècle [56] et interdit explicitement les rites païens et, notamment, l'incinération des vampires. Mais cette pratique, malgré son interdiction imposée par l'empereur Douchan, ne disparaît pas à l'époque médiévale. Les sources ethnographiques en attestent la persistance, sous une certaine forme, jusqu'au XIX^e siècle [57]. Quant aux autres pratiques visant à la destruction de cet être démoniaque, évoquons-en encore deux. Dans certaines régions on se livrait à une véritable mutilation du cadavre : on coupait la tête du « vampirisé » pour la placer entre ses jambes ou on lardait sa peau de coups de couteau (*načinjanje mrtvaca*) [58]. Ajoutons cependant que ces pratiques violentes étaient plutôt rares. Plus fréquent, mais non moins violent, était un autre acte rituel : on enfonçait un pieu d'aubépine dans la tombe d'un défunt tout en visant son cœur !

Chacune de ces pratiques avait le même but : empêcher que les « forces impures » réaniment le corps mort et permettent son retour parmi les vivants. Évidemment, l'exécution de ces rites se faisait hors du contrôle des institutions ecclésiastiques. D'ailleurs, l'Église orthodoxe serbe a tenté à plusieurs reprises d'extirper toutes ces pratiques et croyances relatives aux morts vivants, y compris celles liées au vampirisme, mais sans succès. Le syncrétisme profondément enraciné dans la vie religieuse des Serbes – évoqué précédemment – s'est montré très coriace même dans certains milieux au sein de l'Église : nous en voulons pour preuve les témoignages de plusieurs prêtres orthodoxes qui, personnellement, ont pris part à des rites de mise à mort des vampires [59].

Une « mort-sacrilège »

Pour compléter ce chapitre consacré aux morts vivants, évoquons, ne serait-ce que brièvement, un autre type de démon qui, par certains traits, se rapproche du vampire. Il s'agit du *nekrštenac*, littéralement, le « non-baptisé ». Mais il existe dans la langue serbe d'autres dénominations d'usage, plutôt, régionaliste, tels que *drekavac*, *plakavac*, *svirac*, *navi*, *navija* [60]. Tous ces termes, que l'on peut considérer comme synonymes, se rapportent à des êtres démoniaques auxquels on attribue presque toujours les mêmes caractéristiques, preuve qu'il s'agit d'une même créature.

Comme le suggère son nom, le *nekrštenac* est un enfant mort avant même d'être baptisé, ce qui ne pouvait que susciter la suspicion et des sentiments fort négatifs dans l'imaginaire populaire enclin à la superstition et, de surcroît, soumis à la forte influence des dogmes orthodoxes. En effet, un tel décès survenu avant le baptême – acte initiatique synonyme d'entrée dans la communauté chrétienne – était considéré comme un sacrilège et, par conséquent, comme un signe de l'impureté liée à des forces maléfiques. C'est pourquoi, selon les croyances, un enfant mort non baptisé, au même titre que les personnes qui s'étaient donné la mort, suicidées, ne pouvait être traité comme les autres. Lui était ainsi refusé, outre l'enterrement dans un cimetière, l'office religieux. Et cela d'autant plus qu'on croyait que la terre ne pouvait pas accepter son corps. Non baptisé, il n'était pas non plus intégré dans la société [61].

Pareille attitude à l'égard de « la mort-sacrilège », son rejet absolu, ne pouvait évidemment que créer des représentations à connotation négative présentant le *nekrštenac* comme un démon impur et dangereux. Chose curieuse cependant, s'il possède de nombreux traits caractéristiques du vampire – surtout ceux liés à une grande capacité de nuisance – le *nekrštenac* est, à l'inverse, très rarement imaginé comme une entité anthropomorphe et, le plus souvent, présenté comme un être invisible, immatériel. Quoique insaisissable pour l'œil, il peut être senti et reconnu par les signes qui trahissent sa présence : on croit que cette créature produit divers sons effrayants et peut être, par ailleurs, particulièrement dangereux pour les mères, les nourrissons et les enfants en bas âge. Quant aux moyens de s'en protéger, ils rappellent ceux parfois mis en œuvre contre le vampire : pour le tenir à distance du foyer familial et l'empêcher de nuire, il convenait d'allumer et d'entretenir le foyer à la maison car ce démon craint le feu qui possède le pouvoir de le détruire.

Le cas du *nekrštenac* illustre, une fois de plus, ce mélange très particulier né d'une symbiose entre le concept chrétien du corps impur et les croyances populaires qui tiennent le défunt pour dangereux. Nous avons vu que ces dernières considèrent le corps d'un

enfant non baptisé comme porteur de forces maléfiques et donc nuisibles. Mais cette représentation négative est née aussi sous l'influence de l'Église orthodoxe serbe qui, respectant ces règles liées au baptême, interdit strictement de traiter dignement, et selon les rites, les défunts qui, hélas, sont morts de « mort-sacrilège ». Cette interdiction se double d'ailleurs d'une conséquence plus grave encore car la personne non acceptée dans la communauté des vivants par l'acte du baptême, ne peut l'être non plus dans la communauté des morts (des ancêtres).

Enfin, il convient de noter un dernier détail qui révèle une différence importante dans la perception du *nekrštenac*, d'une part, et du vampire, d'autre part : s'il est clair que les images répugnantes de ces deux créatures démoniaques sont les produits d'une même imagination populaire bouillonnante, fondée avant tout sur la peur de la mort, il est tout aussi évident que cette peur n'est pas suscitée, dans les deux cas, par les mêmes raisons. Dans le cas du vampirisme, nous l'avons vu, elle est liée au non-respect éventuel des règles qui prévalent lors des rites funéraires et commémoratifs qui font partie des obligations d'une communauté à l'égard de l'un de ses membres. Dans le cas du *nekrštenac*, en revanche, cette peur est tout autre. Nous l'avons vu, les représentations de l'enfant mort non baptisé ont été conditionnées par l'idée d'une « mort-sacrilège », elle-même conditionnée par les dogmes orthodoxes liés au baptême. Mais, malgré les fortes pressions de l'Église orthodoxe, l'inconscient collectif a dû, d'une certaine manière, prendre conscience de l'injustice avec laquelle était traité un enfant mort prématurément, ce qui a développé l'idée sous-jacente d'une possible vengeance de ce dernier. Cette vengeance ressentie donc inconsciemment comme justifiée et, par conséquent, comme attendue, voire même inexorable, a dû déclencher par la suite les mécanismes de défense qui, justement, se reflètent dans l'image répugnante du *nekrštenac* dans les croyances populaires.

4. Conclusion

Dans ce travail consacré à l'étude du statut du corps du défunt dans la religion populaire serbe, nous nous sommes appliqués à traiter le sujet en tenant compte à la fois des recherches sur la conceptualisation du corps humain, et des particularités propres au contexte religieux et socioculturel serbe. Le but de ce travail a été défini au préalable : déterminer les principales modalités de la perception du corps mort chez les Serbes, modalités qui permettent de mieux percevoir le statut du défunt et de son corps dans les croyances populaires, et, aussi, de mieux saisir les rapports que ce peuple entretient avec la mort elle-même.

Bien sûr, toutes ces représentations sont fortement façonnées par un système de tabous propres à une culture qui s'appuie, en grande partie, sur un syncrétisme religieux. Leur force, ainsi que l'intérêt que suscite leur étude, résulte cependant de ce qu'elles sont les expressions d'une tradition religieuse vieille de plusieurs siècles. Ce qui ne signifie évidemment pas qu'elles résistent à tout changement, d'autant plus que le système de tabous qui les a façonnées n'est pas lui non plus immuable. C'est pourquoi, en complément et en conclusion de cette analyse, il nous semble important d'évoquer ici une dernière question qui nous permettra également de confronter passé et présent. Quels rapports entretient la société serbe contemporaine avec les croyances populaires sur le corps impur et dangereux ? Ou, en d'autres termes, quelle place est réservée – dans la vie religieuse, sociale et culturelle de la Serbie d'aujourd'hui – aux croyances sur les morts vivants faisant partie de la religion populaire ?

Nous l'avons dit : le corps impur est vu comme dangereux parce qu'il est l'expression de la peur du néant et, symboliquement parlant, l'incarnation même de la mort. Pourtant, il semble que les croyances populaires sur les morts vivants – celles qui, durant des siècles, ont façonné l'esprit et les pratiques rituelles de la religion populaire – sont aujourd'hui marginalisées. Disparues des pratiques religieuses en milieu urbain, elles peinent à survivre également dans des régions rurales. Les raisons d'une telle évolution sont différentes. Citons seulement deux d'entre elles qui ont sans doute joué un rôle majeur dans la marginalisation, voire la disparition de ces anciennes croyances : la modernisation de la vie religieuse et spirituelle en Serbie et, bien sûr, la présence plus affirmée de l'Église orthodoxe serbe dans la sphère tant publique que privée. D'ailleurs, la pleine réintégration de l'Église dans la société civile serbe, suite à de longues années de marginalisation à l'époque communiste, a eu également une autre conséquence importante sur les rapports à l'égard du corps du défunt : elle est devenue un « partenaire » respectable par l'intermédiaire duquel la société opère le contrôle sur le corps d'un individu dans le cadre d'une communauté.

Dans la société serbe contemporaine, comme d'ailleurs dans les autres sociétés de l'espace européen, on considère que, durant la vie, le corps relève du domaine privé : l'individu lui-même dispose du droit d'exercer le contrôle sur son propre corps et d'en prendre soin. Certes, ce droit doit être en concordance avec les modèles socioculturels dominants. Mais après le décès, le corps du défunt quitte la sphère privée et entre dans la sphère publique : en d'autres termes, la société en reprend le contrôle et le confirme par l'intermédiaire des rites funéraires [62]. C'est grâce à ces rites, entre autres, qu'elle réussit à imposer sa vision de l'homme et du monde, vision déterminante dans le processus de la création des identités culturelles, tant individuelles que collectives.

Bibliographie

- Albert, Jean-Pierre : « Reliques, images, corps glorieux. A propos de l'embaumement des morts dans le monde chrétien », *De corps en corps. Traitement et devenir du cadavre*, MSHA, Bordeaux, 2010, p. 141-156.
- Bloch, Maurice : « La mort et la conception de la personne », *Terrain* [en ligne], n° 20, 1993, mis en ligne le 15 juin 2007. URL : <http://terrain.revues.org/3055>, Pagination originale : p. 7-20.
- Чажкановић, Веселин : *Стара српска религија и митологија*, Посебна издања САНУ - СКЗ, Београд, 1995.
- Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, 3^e édition, PUF, Paris, 2008.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger, An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge et Kegan Paul, London, 1967.
- Hertz, Robert : « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in : *Mélange de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris, 1928.
- Bandić, Dušan : *Narodno pravoslavlje*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2010.
- Бандић, Душан : *Народна религија Срба у 100 појмова*, Друго издање, Полит, 2004.
- Bandić, Dušan : *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997.
- Bandić, Dušan : *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Bigz, XX vek, Beograd, 1980.
- Bandić, Dušan : « Vampir u religijskim shvatanjima jugo-slovenskih naroda », *Kultura, časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, Br. 50, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, 1980, p. 81-103.
- Јовановић, Бојан : *Српска књига мртвих*, Београд, 1992.
- Левкиевска, Ј. Ј. : « Вампир », in: *Словенска митологија, Енциклопедијски речник*, Zepter Book World, Belgrade, 2001. p. 61-62.
- Levkievskaja E. Elena : « La mythologie slave : problèmes de répartition dialectale (une étude de cas : le vampire) », *Cahiers slaves n°1 : Aspects de la vie traditionnelle en Russie et*

alentour, l'UFR d'Études slaves de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, URL

:<http://www.recherches-slaves.paris4.sorbonne.fr/Cahier1/Levkievskaja.htm>.

Morin, Edgar : *L'Homme et la mort*, Le Seuil, Paris, 1951.

Пантелић, Никола: « Вампир », in : Кулишић, Шпиро ; Петровић, Ж. Петар ; Пантелић, Никола : *Српски митолошки речник*, НОЛИТ, Београд, 1970. p. 51-52

Павићевић, Александра : *Време (без) смрти, Представе о смрти у Србији 19.-21. века*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 73, Београд, 2011.

Radulović, Lidija : *Pol/rod i religija. Konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*, Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd, 2009.

Radulović, Lidija : « Vampir: osujećeni mitski predak i simbolosujećenog muškog seksualnog potencijala »(Le vampire: Ancêtre mythologique dépossédé et symbole du potentiel masculin sexuel inassouvi), *Етноантрополошки проблеми* н.с. год. 1. св. 1, 2006. Београд, p. 181-202.

Thomas, Luis-Vincent : *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.

Tolstaja, Svetlana : « Le corps, abri de l'âme dans les croyances populaires slaves » : *Cahiers slaves*, n° 9, *Le corps dans la culture russe et au-delà*, UFR d'Études slaves, Université de Paris-Sorbonne, 2007, p. 59-78.

Van Gennep, Arnold : *Rites de passage*, Nourry, Paris, 1909.

Vinogradova, Ljudmila : « Le corps dans la démonologie populaire des Slaves », *Cahiers slaves*, n° 9, *Le corps dans la culture russe et au-delà*, UFR d'Études slaves, Université de Paris-Sorbonne, 2007, p. 203-225.

Voyé, Liliane : « Le rite en questions », in : *Le rite, source et ressources*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1995, p. 105-136.

Zečević, Slobodan : *Kult mrtvih kod Srba*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.

Notes

- [1] Voir: Dušan Bandić: *Narodno pravoslavlje* (Orthodoxie populaire), Biblioteka XX vek, Belgrade, 2010.
- [2] « L'expression 'religion populaire' conduit volontiers à considérer qu'il s'agit là d'un mode d'expression propre à certains milieux sociaux, dont la pauvreté intellectuelle expliquerait la naïveté. [...] Cette transversalité sociale de la religion populaire se comprend essentiellement en référence aux intentions qui la motivent. En effet, ses pratiques sont très majoritairement orientées vers une demande de protection de 'moi et de mes proches – ma famille au sens large et mes amis' [...] Diverses recherches montrent en effet que la pratique de l'une ou l'autre forme de religion populaire [...] est une tentative visant à obtenir la protection des êtres auxquels on tient émotionnellement... » : Liliane Voyé : « Le rite en questions », in : *Le rite, source et ressources*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1995, p. 111-112.
- [3] On peut trouver beaucoup d'exemples qui expriment ou illustrent ce syncrétisme religieux. Citons-en ici quelques-uns : d'abord, « La Slava », la fête du saint protecteur de la famille. Cette fête bien spécifique, profondément ancrée dans la tradition serbe, représente justement un mélange, une symbiose authentique des éléments de la religion orthodoxe et des croyances et rites populaires. Mais ce n'est évidemment pas un cas isolé : quelques autres grandes fêtes serbes sont tout aussi imprégnées des coutumes et des croyances de la religion populaire, notamment Noël, l'Épiphanie, les Rameaux, l'Ascension etc. Quant aux autres exemples, évoquons-en encore deux : le premier se rapporte aux prêtres orthodoxes participant à des rites que l'on peut tenir pour païens ; le prêtre y est parfois amené à incarner le personnage d'un sorcier, protecteur de la communauté, ou à participer à la mise à mort de vampires. Le second exemple est tout aussi révélateur et témoigne de la persistance et de la résistance des croyances populaires en Serbie : ainsi, même aujourd'hui, il est possible d'assister aux célébrations collectives lors de certaines fêtes, comme par exemple la Slava du village – Zavetina , où le prêtre fait la bénédiction d'un arbre Zapis, en formant avec les fidèles le cortège rituel – la procession de la croix (Litija) – et en exécutant les rites et prières pour susciter la venue de la pluie.
- [4] Jean-Pierre Albert : « Reliques, images, corps glorieux. A propos de l'embaumement des morts dans le monde chrétien », in : *De corps en corps, Traitement et devenir du cadavre*, MSHA, Bordeaux, 2010, p. 145.
- [5] Slobodan Zečević : *Kult mrtvih kod Srba* (Le culte des morts chez les Serbes), Službeni glasnik, Belgrade, 2007. p. 111.
- [6] Carmen Bernard : « Mort », in : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous direction de Pierre Bonte et Michel Izard, 3^e édition, PUF, Paris, 2008. p. 487.
- [7] Luis-Vincent Thomas : *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, 1985. p. 37.

- [8] Introduit et employé pour la première fois par Arnold Van Gennep en 1909. Voir : Arnold Van Gennep : *Rites de passage*, Nourry, Paris, 1909.
- [9] L.-V. Thomas, *op. cit.* p. 123-124.
- [10] D'après : Piers Vitebsky : « Mort » in : *Dictionnaire de l'ethnologie* *op.cit.* p. 488 ; Voir : Robert Hertz : « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in : *Mélange de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris, 1928.
- [11] Lidija Radulović : *Pol/rod i religija. Konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba* (Sexe/genre et religion. Construction du genre dans la religion populaire serbe), Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Belgrade, 2009. p. 340.
- [12] *Ibid.* p.340
- [13] Dušan Bandić : *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba* (Le tabou dans la culture traditionnelle des Serbes), Bigz, XX vek, Belgrade, 1980. p. 150.
- [14] Voir : Douglas, Mary : *Purity and Danger, An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge et Kegan Paul, London, 1967.
- [15] D. Bandić, *op. cit.* 1980, p. 114.
- [16] Душан Бандић : *Народна религија Срба у 100 појмова*(La religion populaire des Serbes en 100 notions), Друго издање, Нолит, Belgrade, 2004. p. 250.
- [17] D. Bandić, *op. cit.* 1980, p. 122.
- [18] Notons ici que toutes les personnes qui ont participé à la préparation de la toilette du défunt sont également obligées de se soumettre à la purification rituelle (le plus souvent au lavage des mains).
- [19] En Serbie, comme ailleurs, la thanatopraxie est en train de devenir, pour reprendre les termes de L.-V. Thomas, « l'équivalent moderne technisé de la toilette du mort. » *Op.cit.* p. 63.
- [20] *Ibid.* p. 33.
- [21] А. Павићевић, *op.cit.* p. 27
- [22] D. Bandić, *op.cit.* 1980. p.150.
- [23] D. Bandić : « Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda / Le vampire dans les représentations religieuses des peuples yougoslaves », *Kultura, časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, br. 50, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Belgrade, 1980, p. 86.
- [24] С. Зечевић, *op. cit.* p. 54.
- [25] C'est un plat à base de grains de blé cuits, de cannelle, de sucre et de noix de muscade.
- [26] Д. Бандић, *op.cit.* 2004. p. 261.
- [27] С. Зечевић, *op. cit.* p. 112.

- [28] С. Зечевић, *op. cit.* p. 75.
- [29] D. Bandić, *Vampir...*, *op. cit.* p. 83.
- [30] *Le petit Larousse illustré*, Editions Larousse, Paris, 2004, p. 1099.
- [31] « Vampire », in : *Le petit Robert*, Dictionnaire de la langue française 1, p. 2063.
- [33] *Ibid.* p. 223.
- [34] *Ibid.* p. 223.
- [35] Elena E. Levkieskaja : « La mythologie slave : problèmes de répartition dialectale (une étude de cas : le vampire) » in : *Cahiers slaves* n°1 : Aspects de la vie traditionnelle en Russie et alentour, l'UFR d'Études slaves de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997. Article consulté en ligne : <http://www.recherches-slaves.paris4.sorbonne.fr/Cahier1/Levkieskaja.htm>
- [36] D. Bandić, *Vampir...*, *op. cit.* p. 87.
- [37] Voir : D. Bandić, *Vampir...*, *op. cit.*, 1980 ; Д. Бандић, *op.cit.*, 2004. p. 180-186. ; L. Radulović, *op. cit.*, p. 335 ; « Вампир / Le vampire », in : *Српски митолошки речник*(Le dictionnaire mythologique serbe), Nolit, Belgrade, 1970, p. 51-52 ; J. J. Левкиевска, « Вампир / Le vampire », *Словенска митологија, Енциклопедијски речник*(La mythologie slave. Le dictionnaire encyclopédique), Zepter Book World, Belgrade, 2001. p. 61-62.
- [38] E. E. Levkieskaja, *op. cit.*
- [39] Svetlana Tolstaja : « Le corps, abri de l'âme dans les croyances populaires slaves », *Cahiers slaves*, n° 9, *Le corps dans la culture russe et au-delà*, UFR d'Études slaves, Université de Paris-Sorbonne, 2007, p. 75.
- [40] Д. Бандић, *op. cit.* 2004. p. 186.
- [41] « Вампир / Le vampire » in : *Српски митолошки речник...*, *op. cit.* p. 52.
- [42] « Вампир / Le vampire » in : *Српски митолошки речник...*, *op. cit.* p. 51.
- [43] D. Bandić, *Vampir...*, *op. cit.* 1980, p.
- [44] Il est intéressant de noter qu'il existe également, dans certaines régions, des représentations à connotation positive d'après lesquelles les vampires aident parfois leur famille en accomplissant les travaux domestiques à leur place. Mais ce type de représentations est plutôt rare et diverge de la règle générale. Voir : L. Radulović, *op. cit.* p. 340.
- [45] Д. Бандић, *op. cit.* 2004. p. 184.
- [46] L. Radulović, *op. cit.* p. 333.
- [47] В. Чајкановић : *Стара српска религија и митологија* (L'ancienne religion et mythologie serbes), Посебна издања САНУ - СКЗ, Belgrade, 1995. p. 210.
- [48] L. Radulović, *op. cit.* p. 332.

[49] *Ibid.* p. 20

[50] L. Radulović, *op. cit.* p. 337.

[51] Lidija Radulović : «Vampir: osujećeni mitski predak i simbolosujećenog muškog seksualnog potencijala »(Le vampire: Ancêtre mythologique dépossédé et symbole du potentiel masculin sexuel inassouvi), *Етноантрополошки проблеми*. с. год. 1. св. 1, 2006. Београд, p. 202.

[52] L. Radulović, *op. cit.* 2009, p.347.

[53] L. Radulović, *op. cit.* 2006, p.202.

[54] Par exemple, celle présentant le corps du vampire comme un sac gonflé de sang.

[55] « Вампир / Le vampire » in : *Српски митолошки речник... op. cit.*p.

[56] *Душанов законик*, члан 20 (Le Code de Loi de Douchan, *l'article 20*):

<http://www.dusanov-zakonik.com/index.html>

[57] L. Radulović, *op.cit.* 2009, p. 327.

[58] С. Зечевић, *op. cit.* p. 53.

[59] L. Radulović *op. cit.* 2009, p. 327.

[60] Д. Бандић, *op. cit.* 2004. p. 178.

[61] Les suicidés, quant à eux, considérés comme des pécheurs impardonnables, sont automatiquement exclus du groupe social.

[62] Cela dit, il convient de remarquer qu'aujourd'hui, on laisse une certaine liberté à l'individu, certes minime et formelle, quant au traitement posthume de son corps : par exemple, le choix des modalités de ses funérailles ou le don éventuel de ses organes.

Pour citer ce document

Par Andja Srdić Srebro, «La religion populaire serbe et le corps du défunt : les morts dangereux – les représentations et les pratiques», *Revue du Centre Européen d'Etudes Slaves* [En ligne], Représentations identitaires et religieuses slaves, La revue, Numéro 1, mis à jour le : 21/05/2012, URL : <https://etudesslaves.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=317>.

Quelques mots à propos de : [Andja Srdić Srebro](#)

Andja Srdić Srebro est titulaire d'un doctorat du 3^e cycle en ethnologie et anthropologie, soutenu à l'Université de Belgrade, Serbie, et d'un Master Recherche en Religions et sociétés, de l'Université Bordeaux 3. Sa thèse de 3^e cycle porte sur « *Influences des techniques médico-méditatives d'Extrême-Orient sur le changement de la représentation du corps en Serbie* » (« *Uticaj dalekoistočnih isceliteljsko-meditativnih tehnika na predstave o telesnosti u Srbiji* »). Ses travaux de recherche – qui r ...