

AMITIÉS

ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE

**Textes rassemblés
et présentés par Georges Ravis-Giordani**

1999

**Publications de l'Université de Provence
29, avenue Robert Schuman – 13621 Aix-en-Provence Cedex 1**

Table des matières

Georges RAVIS-GIORDANI, Avant-Propos et Introduction	05
I. " <i>En étrange pays dans mon pays lui même</i> " (Aragon)	
Julian PITT-RIVERS, Le paradoxe de l'amitié	17
Alain TESTART, Qu'est-ce que l'amitié?	29
Josepa CUCÓ I GINER, Un regard anthropologique sur l'amitié : modèle d'analyse, corpus ethnographique et faits de pouvoir	61
Georges RAVIS-GIORDANI, Le pain, le pouvoir et la grâce	77
Sergio DALLA BERNARDINA, Du zoophile à l'ethnophile. L'amitié homme/animal comme modèle de subordination	99
André TOURNON, Amitié privée, amitié civique : l'essai d'un paradigme perdu	119
Anne VINCENT-BUFFAULT, L'histoire de l'amitié féminine, masculine et mixte aux XVIII ^e et XIX ^e siècles, ou la loi des genres	129
Evthymios PAPATAXIARCHIS, À la recherche de la similitude, ou l'amitié masculine dans la Grèce égéenne	157
TRINH VAN Thao, Variantes brechtiennes sur l'amitié au Viet-Nam	169
II. " <i>O mes amis de toujours, astres immortels, héros...</i> " (Hölderlin)	
Charles MACDONALD, L'amitié dans le Vocabulaire, les Institutions et la Littérature orale des Palawan des Philippines	177
Jean SUBRENAT, Amitié et vie féodale en France aux XII ^e et XIII ^e siècles. Réalité et témoignage littéraire	189
Cornelle JEST, De l'affection à l'amitié jurée : expériences asiatiques	203
Albert DOJA, Amitié, alliance, parenté : idéologie et pratique dans la société traditionnelle albanaise	217
Agnès FINE, Compères et commères : l'amitié rituelle dans l'Europe chrétienne	257
Georges RAVIS-GIORDANI, Le vert paradis des amitiés enfantines : le compérage de Saint Jean en Corse et dans l'aire italique	273
III. " <i>Un ménage réciproque d'intérêts</i> " (La Rochefoucauld)	
Jean-Louis BRIQUET, Des amitiés paradoxales. Échanges intéressés et morale du désintéressement dans les relations de clientèle	291
Anton BLOK, Les ambiguïtés de l'amitié : à propos de quelques proverbes siciliens	305
Pascal TORRE, Amitié et politique en Corse sous la III ^e République	311
Jacky BOUJU, La sociabilité urbaine et la "crise" en Afrique de l'ouest : entre les défaillances de la solidarité familiale et la concurrence cérémonielle, "on se cherche!"	325
Bruno MARTINELLI, Logiques masculines et féminines de l'amitié chez les Moose du Burkina Faso	355
IV. " <i>Dis moi qui tu fréquentes...</i> "	
Maurice DUVAL, L'amitié, une inclination élective?	389
Manuela Ivone CUNHA, Des catégories mouvantes : définitions de l'amitié et d'autres liens dans une prison de femmes	399
Sylvie FAINZANG, L'amitié : une doctrine et une thérapie chez les anciens alcooliques du mouvement Vie Libre	411
Claire BIDART, Les âges de l'amitié. Cours de la vie et formes de la socialisation	421
Béatrice SOMMIER, De l'interdépendance entre la sphère privée familiale et les amitiés en Andalousie orientale : entre changement et permanence	437
Roger BÉNOLIEL et Roger ESTABLET, Réciprocité et rapports de classe : l'amitié, Mauss et/ou Marx?	455
V. " <i>O mes amis, il n'y a pas d'ami</i> " (Aristote)	
Jean-Toussaint DESANTI, Autour de l'amitié	467
Tables des matières	479

Amitié, alliance, parenté : idéologie et pratique dans la société traditionnelle albanaise

Albert DOJA

Parenté consanguine et parenté par alliance

L'organisation traditionnelle de la société albanaise est longtemps demeurée constituée de groupes élémentaires qui ont tendance à être plutôt fermés qu'ouverts, c'est-à-dire, orientés de façon nécessaire vers la naissance des individus. Surtout dans les régions où les droits coutumiers étaient particulièrement respectés, jusque assez récemment, dans les grandes *shpi* ou *shtëpi* "maisons", vivaient des familles d'un type qu'on peut appeler, à la suite de Claude Lévi-Strauss, plutôt domestique que conjugal (1983 : 77). Elles reposaient sur des mécanismes complexes et rigides d'organisation. Elles étaient caractérisées comme un groupe social à fonctions multiples : économique, politique, juridique et coutumier.

Dans ce type de familles l'individu se définit par son appartenance à différents groupes emboîtés l'un dans l'autre. Son identité se rapporte à plusieurs niveaux qui mettent souvent en contradiction principe de parenté et principe de résidence. L'appartenance de type tribal ou lignager est parfois primordiale et transcende le cadre villageois ou territorial. La structure sociale est ainsi fondée sur une partition spatiale du territoire habité par des groupes lignagers avec référence tribale.

Les vestiges de ce type d'organisation, dont l'unité principale est appelée *fis-i*, proviennent avant tout de certaines régions isolées au Nord de l'Albanie. Les récits et les études concernant ces régions sont plus nombreux et plus accessibles. Des circonstances géographiques et historiques ont effectivement permis à ce type d'organisation de se maintenir plus longtemps dans le Nord que dans le Sud, bien qu'on puisse retrouver l'équivalent

approximatif de *fis-i*, à travers l'unité sociale appelée *fara*, dans une partie des régions du Sud-ouest.

L'organisation lignagère albanaise apparaît de type segmentaire et, de ce fait, elle est plutôt refermée sur elle-même. L'existence des groupements lignagers hiérarchiques et emboîtés (*fis-i*, *këmbë*, *vllazni*, *shtëpi*) structure les rapports sociaux au sein d'un territoire donné. Chaque groupement encadre des situations déterminées du point de vue social et symbolique (Doja 1999 : 37-47). Il s'agit d'un système qui met souvent en contradiction les relations de parenté et les stratégies de relations, qui ne peuvent être que définies d'avance, en fonction de la position structurelle occupée par chacun au sein du système. Il semble évident que pour satisfaire à la nécessité de s'ouvrir aux "autres" et de tisser des relations indépendantes, cette structure d'organisation sociale paraît trop rigide et insuffisante. Par conséquent, il doit y avoir nécessairement d'autres catégories d'organisation sociale qui permettent notamment une plus grande souplesse plus ou moins relative dans les stratégies d'ouverture et de communication du groupe social.

Dans la liste des différents types de groupes issus de la segmentation, on peut également trouver le terme *barku*, littéralement "ventre, matrice", dans le sens de "progéniture, lignée portée et engendrée par le ventre d'une femme". Ce terme est souvent remplacé par *gjini*, tous les deux étant des équivalents de "lignée maternelle". C'est précisément dans ce sens que le terme *gjini* est alors opposé à *gjaku*, littéralement le "sang", qui désigne la lignée paternelle. Les deux termes ne désignent pas des unités segmentaires socialement constituées mais plutôt la reconnaissance réelle de l'appartenance à la lignée paternelle ou maternelle correspondante, comme il apparaît clairement dans différents articles des normes coutumières du Nord codifiées par Sh. K. Gjeçov (1989, art. 1 : 51-52) :

Vargu i gjatë i brezave të gjakut e të gjinisë shkon në të pasosun për shqypтарin e maleve. Brezat rrjedhin a prej gjakut a prej gjinisë. Brezat e gjakut rrjedhin prej anet të babës, brezat e gjinisë prej anet të nanës. Rrjedhja e brezave prej anet të babës thirret "isi i gjakut"; rrjedhja e brezave prej anet të nanës thirret "lisi i tamlit".

La longue chaîne des générations de *gjaku* et de *gjini* va à l'infini pour l'Albanais des Montagnes.

Les générations découlent de *gjaku* (sang), ou de *gjini*.

Les générations de *gjaku* émanent du père, les générations de *gjini* émanent de la mère.

La filiation patrilinéaire s'appelle *lisi i gjakut*, "l'arbre du sang", la filiation matrilinéaire s'appelle *lisi i tamlit*, "l'arbre du lait".

Il en résulte qu'un individu a deux catégories de parents, ceux qui viennent de son père, "l'arbre de sang", et ceux qui viennent de sa mère, "l'arbre de lait". Pourtant, l'idéologie albanaise est fortement patrilinéaire et il ne s'agit pas là d'un principe de descendance cognatique où le père et la mère interviendraient à égalité. Ce qui compte chez les parents par le lait n'est pas le "lait" en lui-même, mais le "sang" qui l'accompagne. Car chaque groupe est à la fois arbre de sang (*gjaku*) et arbre de lait (*gjini*). Il est arbre de sang (*gjaku*) par

rapport à la filiation d'un ascendant masculin, comme lorsqu'il prend une épouse dans un autre groupe. Il est arbre de lait (*gjini*) par rapport à la filiation d'une ascendante féminine, comme lorsqu'il donne une épouse à un autre groupe. Mais lors d'un échange matrimonial, l'arbre de lait, le groupe *gjini* donneur d'épouse, est défini en tant qu'un arbre de sang, il est centré sur le "sang" qu'il contient, ce sang étant incarné par le frère de l'épouse. Au moment de choisir une épouse pour son fils, un homme se renseignera sur le frère de l'épouse potentielle, ainsi que sur son oncle maternel, voire sur l'oncle maternel de sa mère.

Les recherches sur la parenté ont peut-être un peu trop considéré l'alliance par rapport à la filiation et pas suffisamment par rapport aux parties contractuelles elles-mêmes. Couramment, ce n'est que par rapport à Ego que sont définis les alliés. Ainsi, ses parents par le lait ne sont considérés que comme les alliés de son père. Bien que les deux catégories ne s'opposent pas, puisqu'elles représentent les mêmes gens, il s'agit en effet de deux catégories différentes. Les données empiriques sont assez explicites pour ne pas se rendre compte que, lorsque ce groupe de gens est défini par rapport à Ego, on a affaire à la filiation mais pas à l'alliance. Ce n'est que lorsqu'ils sont définis par rapport au père d'Ego, qu'on peut parler d'alliance. Cette même confusion a eu pour effet de faire représenter l'alliance comme un point d'intersection normale entre la lignée paternelle et la lignée maternelle d'Ego.

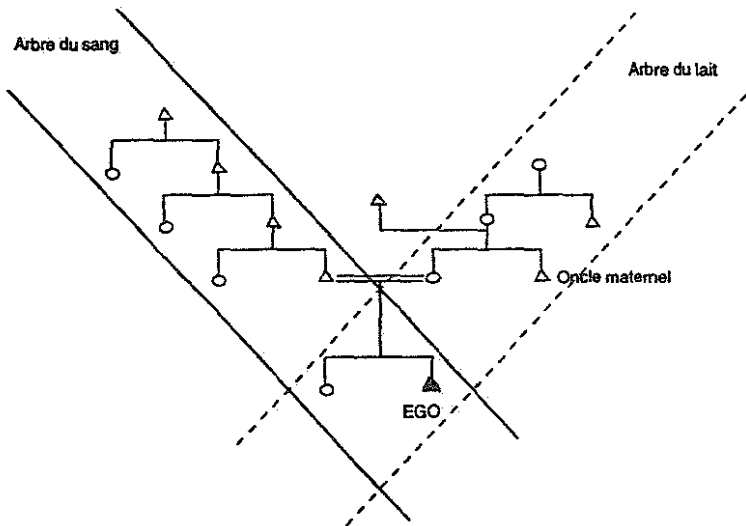


Fig. 1 : La rencontre orthogonale d'un arbre de lait et d'un arbre de sang ne traduit pas l'alliance matrimoniale, mais les deux lignées convergentes des ascendants paternels et maternels d'Ego

Les données en provenance de la tradition albanaise nous incitent à considérer que les parents par le lait d'Ego constituent l'arbre de sang (*gjaku*) de l'oncle maternel, ils sont ses parents par le sang. Au moment du mariage du père d'Ego, ce "sang" s'incarnait dans l'arbre de lait (*gjini*), c'est-à-dire dans les parents par le lait d'Ego. De la même façon, Ego n'a pas le même sang que ses neveux utérins. Lorsque la sœur d'Ego se mariera, elle n'apportera pas de parents par le sang à ses enfants. Les parents par le sang leur seront apportés par leur père, mari de la sœur d'Ego. Elle apportera à ses enfants des parents par le lait, dont le principal, Ego, représente un arbre de sang (*gjaku*) qui devient l'allié de l'arbre de sang (*gjaku*) du mari de sa sœur. Il faudrait donc considérer l'alliance matrimoniale non pas comme un contrat de convergence orthogonale entre un arbre de sang et un arbre de lait, mais plutôt comme un rapprochement parallèle entre un arbre de sang et un autre arbre de sang, qui se voient partager, de ce fait, le même arbre de lait. Ainsi, Ego appartient au même arbre de lait (*gjini*) que les enfants de sa sœur, mais ses enfants appartiennent à un autre arbre de lait (*gjini*), celui de sa femme. Au contraire, Ego et ses enfants appartiennent au même arbre de sang (*gjaku*), alors que les enfants de sa sœur appartiennent à l'arbre de sang (*gjaku*) de son mari (Doja 1999 : 47-51).

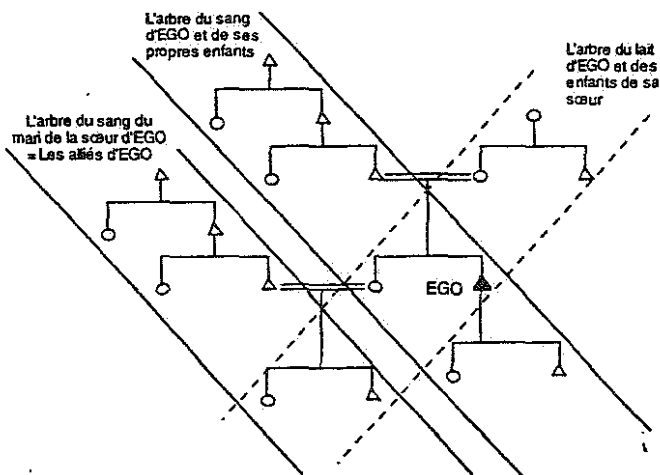


Fig. 2 : L'alliance matrimoniale est un rapprochement parallèle contracté entre deux arbres de sang qui se voient partager le même arbre de lait

Du fait de leur filiation patrilinéaire, les groupements lignagers hiérarchiques et emboîtés (*fis-i, këmbë, vllazni, shtëpi*), de même que *gjaku* (arbre de sang), rassemblent les mêmes gens, tous issus du même ancêtre fondateur. Mais l'arbre de sang (*gjaku*) n'est pas une unité du système segmentaire comme *fis-i, këmbë*, ou *vllazni*. L'arbre de sang ne constitue pas un groupement social qui encadre des situations déterminées ou qui soit doté d'institutions sociales spécifiques. Il n'est pas non plus disposé en fonction des références ancestrales. Ce n'est que le principe de reconnaissance des individus appartenant à une même lignée paternelle. Il s'agit d'un patrilignage linéaire, centré sur Ego et inscrit dans un échange matrimonial. Si les unités segmentaires de l'organisation lignagère ne sont attestées, en tant que catégories d'un système économique, politique, social et symbolique particulier, que dans certaines régions isolées au Nord de l'Albanie et peut-être dans une partie des régions du Sud-ouest, l'arbre du sang (*gjaku*) en tant que catégorie de reconnaissance d'une lignée paternelle est largement généralisée chez tous les Albanais sans exception. Dans les conditions actuelles, elle demeure toujours importante, même dans les agglomérations urbaines, dans les plaines et, d'une façon générale, dans les régions du Sud, réputées être moins sous le poids des traditions. Dans les régions du Nord aussi, à l'intérieur même du système lignager, elle est beaucoup plus réelle et fonctionnelle que les catégories segmentaires qui appartiennent déjà à un ordre plutôt symbolique et traditionnel.

La notion de *gjaku* peut remonter chez les Albanais jusqu'à la septième génération et les cousins au septième degré, appartenant au même arbre de sang, sont des conjoints prohibés (Dojaka, 1978 : 73-78). La catégorie de *barku, gjini*, ou "arbre de lait" permet en revanche de faire l'articulation entre parenté et système politique. Deux groupes patrilinéaires qui partagent le même "arbre de lait" (*gjini*) sont en position d'alliés. Le Code des normes coutumières règle leurs relations en matière d'alliance et de vengeance, d'entraide sociale, d'amitié et d'hostilité. Les pratiques matrimoniales devront respecter les alliances politiques ou militaires entre groupes, avoir lieu de préférence avec des groupes déjà alliés politiquement, ou bien servir à créer cette alliance, en marquant la fin d'une période de conflit entre deux groupes.

Parenté par alliance et parenté par amitié

L'opposition entre arbre de lait et arbre de sang procède comme une catégorie sociale qui permet l'ouverture transactionnelle dans des relations orientées vers l'*autre*. Il est remarquable que l'alliance est désignée en albanais par le terme *miqësi*, qui signifie l'"amitié". À partir de la même racine, *mik-*, "ami", est formé aussi le composé descriptif *mikpritje* qui désigne

l'“hospitalité”, littéralement “réception d'amis”. Le sens que les Albanais donnent à une relation d'“amitié” et d'“hospitalité” comprend systématiquement une relation structurelle qui est souvent une relation d'“alliance”. La jeune fille donnée par son père et que le jeune époux introduit dans sa propre maison se trouve liée à ce groupe familial par les conventions sociales autant que par un rapport affectif. Les conditions dans lesquelles son père l'a donnée font d'elle en quelque sorte le gage d'une “amitié” conclue entre les deux hommes, en même temps qu'elle acquiert, installée au foyer, le statut d'épouse. D'autant plus qu'une relation amicale est généralement contractée sur le modèle d'une relation d'alliance ou de parenté d'adoption. C'est souvent un rapprochement symbolique des valeurs incarnées dans deux arbres de sang différents. Et cela s'accomplit effectivement au moyen d'une pratique rituelle de fusion immédiate des deux sangs, donnant lieu à ce qu'on appelle la “fraternité de sang”.

Comme au stade ancien des sociétés dites indo-européennes, le sentiment ne se sépare pas, ici non plus, d'une conscience vive des groupes sociaux. Tout le vocabulaire des termes moraux est fortement imprégné de valeurs non individuelles mais relationnelles. Ce qu'on prend pour une terminologie psychologique, affective, morale, indique, en réalité, les relations de l'individu avec les membres de son groupe. La liaison étroite de certains de ces termes moraux entre eux est propre à éclairer la signification initiale de la nature de l'“amitié”. La notion de *miku*, d'“amitié”, d'“hospitalité” et d'“alliance” chez les Albanais, pourrait utilement s'éclairer en comparaison avec les mêmes institutions dans l'ensemble du monde indo-européen, dont les termes du *Vocabulaire* sont analysés par Émile Benveniste (1969).

Dans le principal groupe oriental de l'indo-européen, en indo-iranien, il y a un certain nombre de termes qui désignent l'“hôte” ou l'“ami”, dont la forme ancienne est attestée dans *aryaman*, terme bien connu signifiant “ami intime”. *Aryaman* est aussi une figuration mythologique, comme dieu de l'hospitalité. Dans la mythologie védique, il établit l'amitié. Plus spécialement, dans le Rig Veda et l'Atharva, il est associé au mariage. Mais le terme de base, *arí*, se présente de façon tellement confuse et contradictoire qu'il admet des traductions opposées, “ami” et “ennemi”, concurremment. Il s'applique à une catégorie de personnes, parfois à une personne, désignée tantôt d'une manière favorable, amicale et bienveillante, tantôt de manière hostile et dépréciative comme un ennemi. Mais cette double connotation ne touche pas le sens propre du mot. Il désigne un homme du même groupe que celui qui parle de lui. Cet homme n'est jamais considéré comme membre d'un peuple ennemi, même quand on s'empare contre lui ou qu'on le tient pour son rival. Il n'est jamais confondu avec un barbare. Son culte s'adresse aux mêmes dieux, avec les

mêmes opérations rituelles. Il a part à tous les cultes, offre des sacrifices, distribue des richesses. Il reçoit des dons qu'on peut lui envier, mais qui le mettent sur le même pied. Il peut être généreux ou avare, amical et hostile à la fois. Au total, à travers les mentions et allusions souvent fuyantes des textes védiques, on démêle quelques traits constants, d'où l'on peut tirer une idée vraisemblable de la notion. Benveniste postule alors, bien qu'il s'appuie sur un seul exemple sûr (*Rig Veda* X 28 1), que les *arī* ou *arya* forment une classe sans doute privilégiée de la société, en relation probable de moitiés exogamiques, entretenant des rapports d'échange, tantôt d'amitié tantôt de rivalité, et qu'ils forment ensemble une totalité sociale (1969, vol. 1 : 368-373). Dès lors on comprend mieux pourquoi le dieu *Aryaman* intervient quand une femme prise hors du lignage est introduite pour la première fois comme épouse au sein de sa nouvelle famille. Il a pour fonction d'admettre des individus par le truchement de l'alliance au sein d'une communauté exogamique dite aryenne. Le terme *arya* est effectivement dans le monde indo-iranien la désignation commune et réciproque par laquelle les membres d'une communauté se désignent eux-mêmes, le nom de l'homme de même langue, de même race. *Aryaman* serait alors la personnification divinisée d'une sorte d'hospitalité intérieure, faite d'amitié et d'alliance, entre lignées apparentées.

Le fait remarquable est que, chez les Albanais, si une relation d'alliance s'établit entre deux arbres de sang par un rapprochement parallèle au moyen d'un même arbre de lait partagé, une relation d'hostilité s'établit de la même manière entre deux arbres de sang différents à travers une distance conflictuelle, souvent forcée par la difficulté de partager un arbre de lait. Ceci peut être le résultat d'une dégradation, pour une raison ou une autre, des valeurs incarnées dans le sang. Le terme qui exprime la vengeance en albanais est à nouveau *gjaku*, le "prix du sang", dans des vocables comme *jam/bie në gjak*, *marr gjak* "être/tomber dans le sang", ou *zoti i gjakut* "le maître du sang". Le terme *gjakësi* signifie proprement la vengeance comme une "relation de conflit qui provoque une saignée dans le groupe". Dans une société régie par le code de l'honneur, une relation de vengeance exprime souvent à la fois un sentiment d'hostilité et un sentiment de respect envers son adversaire, de la même façon qu'une relation d'alliance peut exprimer un sentiment d'amitié comme un sentiment de méfiance. Par contre, dans une relation d'"amitié" et d'"alliance", *miku*, "l'ami, l'allié, l'hôte reçu ou qui reçoit", appartient nécessairement à un groupe extérieur mais pas trop étranger au sien, c'est-à-dire à un groupe qui aurait pu éventuellement être engagé dans une relation de vengeance. Il suffisait de très peu de chose, en effet, pour que l'hôte chez les Albanais, souvent victime de fausses interprétations dans ses gestes, bascule d'une relation d'amitié à une relation de vengeance à outrance.

En comparaison avec ces notions de la tradition albanaise, à l'intérieur d'un groupe de mots qui se rapportent à la notion d'"hospitalité" dans l'ensemble du monde indo-européen, un terme de base, le latin *hospes*, qui est un ancien composé : *(g)hos(ti)-pet-s, présente un intérêt particulier. Ce terme, qui désigne aussi bien celui qui reçoit que celui qui offre l'hospitalité, signifierait proprement "le maître de l'hôte". Il est remarquable qu'en albanais un autre terme, *zoti i shtëpisë* "maître de maison", du moment que *sh(ië)pi-* répond directement à *hospitium* en latin, signifierait tout aussi proprement le "maître de l'hospitalité" (Doja 1999 : 43). Mais le sens de *hospes*, d'après une analyse plus approfondie de son deuxième élément (Benveniste, 1966 : 301-307), s'explique plutôt par l'"ipséité", par le fait d'"avoir en propre" plutôt que par le fait d'"être le maître" de la prestation réciproque dans laquelle les deux parties sont partenaires égaux. Le premier élément aussi, *hostis*, est d'autant plus intéressant qu'il répond au *gasts* du gotique et au *gostí* du vieux slave, qui a donné en outre *gos-podí*, formé comme *hospes*. Mais si le sens des termes germanique et slave est "hôte", celui du latin désigne l'"ennemi". Pour expliquer le rapport entre "hôte" et "ennemi", on admet en général que l'un et l'autre dérivent du sens d'"étranger" qui est encore attesté en latin, d'où "étranger bienveillant" donne "hôte" et "étranger hostile" donne "ennemi". Il est frappant cependant que dans aucun des mots d'une série de même famille, à part *hostis*, n'apparaît la notion d'hostilité. Noms primaires ou dérivés, verbes ou adjectifs, termes anciens de la langue religieuse ou de la langue rurale, tous attestent ou confirment que le sens premier signifie "compenser, égaliser". À Rome, un *hostis* n'était pas un étranger en général; n'est pas dit *hostis* quiconque n'est pas romain. À la différence du *peregrinus* qui habite hors des limites du territoire, *hostis* est "l'étranger, en tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains". Cette reconnaissance de droits implique un certain rapport de réciprocité, suppose une convention. C'est par là que *hostis* assume à la fois le sens d'"étranger" et celui d'"hôte". Le lien d'égalité et de réciprocité établi entre cet étranger et le citoyen de Rome, peut effectivement conduire à la notion précise d'hospitalité. L'égalité de droits dont il jouit à l'égard du citoyen romain n'est lié qu'à sa condition d'hôte. Il est proprement celui qui compense et jouit de compensation, celui qui obtient à Rome la contrepartie des avantages qu'il a dans son pays et qui en doit à son tour l'équivalent à celui qu'il paie de réciprocité. En partant de cette représentation, Benveniste conclut que *hostis* signifiera "celui qui est en relation de compensation". On peut saisir ainsi un certain type de "prestation compensatoire" qui est bien le fondement de la notion et de l'institution d'"hospitalité" dans les sociétés latine, germanique et slave : l'égalité de condition transpose dans le droit la parité assurée entre les personnes par des dons réciproques (1969, vol. 1 : 92-95).

Ce type de relations entre individu ou groupes ne peut manquer d'évoquer la notion de l'échange décrite et interprétée par Marcel Mauss dans son *Essai sur le Don* (1924). Il a montré que le don n'est qu'un élément d'un système de prestations réciproques à la fois libres et contraignantes. La liberté d'un don crée toujours au partenaire l'obligation d'un contre-don supérieur, en vertu d'une sorte de force contraignante, qui devient souvent hostile et agonistique. Ce principe, connu chez les populations indiennes du Nord-Ouest de l'Amérique et en Océanie, engendre un va-et-vient continu de dons offerts et de dons compensatoires. Il s'agit d'un système d'échange qui, généralisé non seulement entre les individus, mais entre les familles, les lignages et leurs descendants, entre les groupes et les classes, provoque une circulation de richesses à travers la société entière. Le jeu en est déterminé par des règles, qui se fixent en institutions de tout ordre. Un vaste réseau de rites, de fêtes, de contrats, de rivalités organise les modalités de ces transactions. (1950 : 143-279). L'hospitalité, de même que l'amitié et l'alliance s'éclairent ainsi par rapport à ce principe dont elles sont des formes atténuées. Elles sont fondées sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (l'amitié et l'hospitalité ont toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire.

Dans la tradition albanaise, une expression très contraignante et purement agonistique de cette notion se manifeste quand un individu se trouvant en mauvaise situation implore le concours d'un "ami" en lui adressant le terme technique *ndore tande*, littéralement "en tes mains". Se sentant en danger, il lui suffisait d'embrasser un arbre ou de se poser au haut d'un roc et au moment critique de crier au nom de quelqu'un : "Je suis à la *ndore* d'un tel". S'il venait à être tué, l'appelé devait à tout prix venger le sang de la victime (Cozzi, 1910 : 666-667). Cette notion de l'obligation agonistique n'est pas seulement une valeur morale de l'honneur, mais une institution juridique et historique du droit coutumier, corollaire de la notion de *besa*. Mais si à propos de *besa* il s'agit d'une parole *donnée*, contrainte d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, la notion de *ndore* diffère de *besa* du fait que c'est un pacte unilatéral, il s'agit d'une parole *demandée*, qui n'en est pas moins pour autant une contrainte d'honneur. La *ndore* se présente ainsi comme une autre institution juridique du droit coutumier albanaise. Le pouvoir de cet appel engageait obligatoirement le sort de l'appelé à celui de la victime par l'intermédiaire du nom. Dans les normes du droit coutumier il est dit expressément :

Po të ra ndore kush, edhe tuj ta xanë vetëm emnin : "Jam miku i njatij", e edhe pa të pasë kenë kurr te dera, po e ngau kush, të jet mik në derë e fytra t'u vruguae. (Gjeçov, 1989, art. 107 : 116)

Si quelqu'un en appelle à ton *ndore*, rien qu'en prononçant ton nom, disant je suis l'*ami* d'un tel, et sans même que tu l'aies jamais vu devant la porte de ta maison, s'il lui arrive malheur ou qu'on lui fait du tort, il demeure à jamais lié à ta réputation.

Cette relation est fondamentale dans la réalité de la société traditionnelle albanaise, comme dans la société homérique. Il faut, pour l'entendre pleinement, se représenter la situation de l'"hôte" en visite dans un pays où, comme étranger, il est privé de tout droit, de toute protection, de tout moyen d'existence. Il ne trouve accueil, gîte et garantie que chez celui avec qui il est en rapport de *miqësi* "amitié", rapport sanctionné ici par l'appel solennel. Le pacte symbolique de *ndore*, conclu sous la contrainte d'honneur de *besa*, fait des contractants des *miq* "amis" : ils sont désormais engagés dans la réciprocité de prestations que constitue *mikpritja* l'"hospitalité".

On reconnaît des fonctions plus spéciales à cette institution dans le contrôle des pouvoirs aveugles de la vengeance. Dans ce contexte, *besa* était la parole donnée à l'adversaire de suspendre les hostilités jusqu'à un délai déterminé afin de lui rendre possible la gestion des affaires sociales et économiques les plus urgentes. L'hôte est avant tout protégé par la *besa* dans la société traditionnelle albanaise. En effet, dans une société pratiquement dominée par les situations de vengeance, comme c'était le cas dans la société traditionnelle albanaise des régions du Nord, les relations amicales sont importantes et appréciées, si bien que dans une relation effective de vengeance on pourrait arriver à pardonner le meurtre de son propre père ou frère même, autrement dit relevant du *même* arbre de sang, mais jamais l'atteinte portée à celui qui bénéficie d'une protection spéciale, parce qu'il est élevé au statut de *miku* "ami", autrement dit "fraternisé dans le sang". Le fondement institutionnel de la notion d'"amitié" dans la société traditionnelle albanaise est tel que les implications sociales dont ce rapport personnel est chargé sont susceptibles de se réaliser dans des circonstances exceptionnelles, et même entre combattants, comme une convention solennelle à laquelle le sentiment d'amitié, au sens banal, n'a aucune part. Elle est une "amitié" de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments (*besa*) et sacrifices (*ndore*).

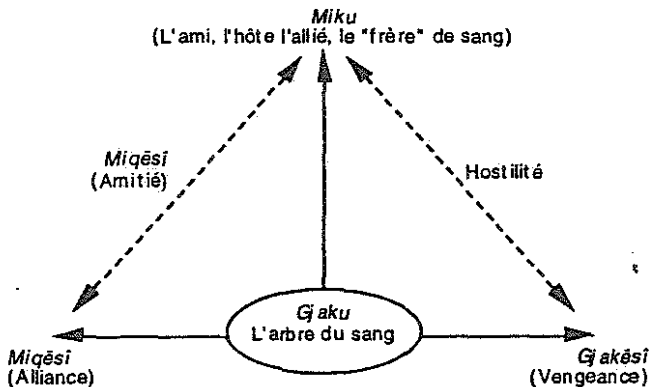


Fig. 3 : L'ambivalence amicale/hostile des relations d'alliance et de vengeance

On voit par là que l'alliance, l'amitié et l'hospitalité, d'un côté, de même que la vengeance et l'hostilité, de l'autre, sont des catégories interchangeables, en tant que relations contraignantes d'obligation réciproque. En règle générale, une relation d'alliance est vécue comme une relation d'amitié et d'hospitalité par excellence, de même qu'une relation de vengeance est vécue comme une relation d'hostilité. Or, si l'alliance et la vengeance s'opposent structurellement dans les rapports avec les autres, l'amitié et l'hostilité font partie de la même opposition. Alliance et vengeance, amitié et hostilité ne sont que différentes expressions d'une seule et unique relation structurelle. Ce qui place l'ensemble de ces relations et valeurs sociales sous le signe de l'ambivalence.

Relations parentales et relations à plaisanterie

Le groupe social se sert en toute occasion de la même ambivalence structurelle, que ce soit dans l'ensemble des relations sociales établies avec les autres, aussi bien que pour construire socialement et symboliquement l'identité individuelle et collective de ses membres. Les groupes hiérarchisés suivant l'âge sont définis, dès la naissance, par des procédures spéciales. L'intégration dans ces groupes n'est pas spontanée mais conditionnée, ou du moins accompagnée, par un ensemble de formes culturelles symboliques et de représentations collectives traditionnelles, qui reprennent d'une manière ou d'une autre la même ambivalence. Les différentes étapes de construction symbolique de l'identité de la personne commencent avec les premières cérémonies qui attendent et suivent l'enfantement, les différents rituels de séparation, de purification et d'incorporation, mise au berceau et imposition du nom, première et deuxième dentition, premiers pas et premiers mots, premier anniversaire et les suivants, sevrage, chute des dents de lait, coupe des cheveux ou circoncision.

À ces occasions multiples, les membres de la communauté parentale ont en commun des droits et des obligations liés aux descendants. Une bonne partie des relations de parenté sont interprétées en fonction de l'appartenance à une maison familiale. Les descendants ne sont pas concernés uniquement par la famille mais par tout le système de la parenté. Bien que traditionnellement chez les Albanais ces communautés soient définies plutôt dans la lignée paternelle, par la catégorie de *gjaku*, l'arbre du sang, des rapports intimes sont conservés également par les relations parentales qui dérivent de la mère et de la lignée maternelle, dans la catégorie de *gjini*, l'arbre du lait. Les deux lignées convergentes des ascendants, paternels ou maternels, quel que soit le degré de parenté et de la solidarité du groupe, s'avèrent comme des régulateurs importants du

comportement symbolique des traditions de la naissance, de la construction de la personne et de la socialisation. Les parents, à quelque degré qu'ils soient, doivent théoriquement prendre part de façon nécessaire et obligatoire à toutes les cérémonies. Ils influent par le mécanisme de leurs droits et de leurs obligations rituelles sur la plupart des séquences cérémonielles.

*Më erdhi radha sivjet, ...
të gëzohet miqësia,
miqësia ngado janë,
me hallë e me xhaxhallarë.*

Cette année c'est bien mon tour, ...
faire le plaisir de toute l'amitié,
tous les amis partout où ils se trouvent,
toutes les tantes et tous les oncles.

(Doja, 1990, n° 83 : 136)

Les raccords à faire entre deux plans différents sont effectivement nombreux, que ce soit entre le biologique et le social, entre l'humain et le divin, entre les ancêtres et la génération actuelle, entre le côté paternel et le côté maternel (Belmont, 1989 : 16). L'enfant d'une part, les dons et le festin d'autre part, qui circulent en sens inverse, permettent notamment de faire ces raccords. À l'aide du festin et des cadeaux, des chansons et des danses, à travers leurs dimensions et leur qualité, s'affirment ouvertement la participation matérielle et morale dans la joie générale, les relations d'alliance et les sentiments d'amitié, le degré de parenté et d'obligation sociale, l'autorité et la situation économique de chacun. Le festin et les cadeaux, plus souvent leur expression symbolique dans les chansons et les danses de la fête de naissance, véhiculent l'idée de transition de l'individu, moyennant des notions de rachat, de correction et de compensation. Ces notions expriment les intérêts collectifs en vue d'une participation et d'une insertion réussies de tout individu à l'intérieur de la communauté qui se trouverait agrandie et renforcée à travers les nouvelles naissances. Bien que tout paraisse s'effectuer de façon involontaire, tout fait partie du comportement social qui attend, espère et prévoit en retour le contre-don correspondant.

*Na kanë erdh miqsi,
na kanë ba sajdi,
na kanë pru dari,
dari për të pa;
kur do bani darsëm,
do ua kthejm hua.*

L'amitié est arrivée ;
on a pour nous tous les égards,
on apporte cadeaux en don,
les cadeaux de l'occasion ;
quand ils auront la noce,
nous en ferons de même aussi.

(Doja, 1990, n° 76 : 127)

Privilégiant plutôt les communications sociales que les communications économiques, le festin et les cadeaux, surtout à travers leur expression symbolique dans les chansons et les danses, garantissent non seulement la confiance et les sentiments d'amitié des parties pour un certain temps, mais ils expriment, apprécient et appuient les relations familiales, parentales et sociales à l'occasion de la nouvelle situation créée après la naissance d'un membre

nouveau. Grâce à ces éléments sont réalisés les efforts collectifs en vue du rassemblement, de la cohésion et du renforcement des liens entre tous les membres du groupe de parenté par incorporation de la descendance, de l'alliance et de l'amitié.

Un des termes qui désignent spécialement cette "fête" est en albanais *gosti*, qui est un dérivé indirect de la racine indo-européenne **(g)hos(ti)* signifiant l'"hospitalité" avec toute cette ambivalence dont la notion, comme on l'a vu, reste chargée. Un autre terme plus générique est *darkë*, dont le premier sens est "repas du soir", alors que dans des emplois comme *darkë e djalit* il signifie "repas de fête de la naissance du fils". Le mot est couramment rattaché par tous les linguistes au grec *δορπον* "repas du soir" et au grec ancien *δορπια*, "veillée de fête". Alors que le rattachement du mot, confirmé du point de vue morphologique à l'intérieur même de l'albanais, à *darsmë*, "cérémonie de fête du mariage, repas de noces" (Çabej, 1987, vol. 3 : 168-171), est d'une importance particulière. Chez les Albanais de Grèce, la fête de naissance s'appelle même littéralement *darsmët e pagëzimit* (Furikis, *Laographia*, vol. 9 : 526).

Au centre de la signification de cette logique se situe la notion de "dépense", comme une manifestation à la fois sociale et d'origine religieuse. Il s'agit d'une dépense festive et somptueuse, de rivalité et de prestige, associée à des festins d'hospitalité. Elle est à la fois offrande en vue d'un rachat et large consommation de nourriture. Elle implique largesse et générosité aussi bien que destruction "en pure perte". Ainsi, à la notion stricte de "sacrifice alimentaire" et de la "fête", conféré à *darkë* "repas de naissance" aussi bien qu'à *darsmë* "repas de mariage", il faut associer l'idée d'une prodigalité fastueuse qui est en même temps consommation de nourriture et destruction de richesses. Ces "dépenses" sont des "sacrifices de biens" assumés comme obligations sociales et devoir d'hospitalité. Car la fête de nourriture plantureuse, la dépense de pur faste destinée à soutenir le rang, le banquet de festivité à l'occasion de la naissance ou du mariage, tout cela n'aurait pas de sens si les bénéficiaires de ces largesses ne se trouvaient pas engagés à se revancher par les mêmes moyens. Ainsi, la relation profonde entre des termes très différents les uns des autres et la récurrence des mêmes notions sous des dénominations parfois renouvelées nous ramènent au même problème. Les institutions de réciprocité et de compensation grâce auxquelles les membres d'un groupe social s'ouvrent à un autre et pratiquent alliances et échanges sont à la fois amicales et hostiles de manière ambivalente.

(voir Fig. 4, p. 230)

En tant qu'événement majeur, la naissance devient ainsi, autant que le mariage, une occasion privilégiée où pourront se représenter les rapports d'alliance et d'amitié, comme les tensions et les sentiments d'hostilité entre

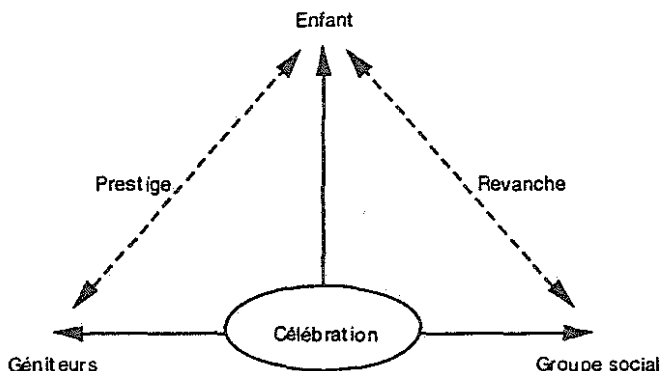


Fig. 4 : L'ambivalence des dépenses festives

les géniteurs ou leurs lignées respectives. Les difficultés de l'accouchement sont un sujet fréquent dans certaines séquences cérémonielles pour mettre en jeu les tensions de ces rapports. De même, les "acteurs" des différentes cérémonies de célébration de la naissance sont en permanence les membres des deux lignées alliées qui se trouvent impliqués par l'événement. Aussi, dans des moments précis, les différentes cérémonies et pratiques actualisent-elles les relations parentales de la filiation et de l'alliance.

On rivalise, par exemple, pour faire parade des attentions apportées en vue de garantir une certaine commodité affective à la femme enceinte comme plus tard à l'accouchée. D'autres affrontements plus manifestes apparaissent au premier plan, notamment dans l'apport des cadeaux, dans l'assomption des frais, etc. Dans certaines régions, comme par exemple dans la Montagne de Tetova, en Macédoine occidentale, peuplée majoritairement d'Albanais, la mère de l'accouchée doit apporter sans faute des pâtisseries en quantité considérable pour en servir à tous les invités, ainsi que la layette complète pour le nouveau-né et le vêtement complet pour sa fille ainsi que d'autres pièces de vêtement pour les hommes même de la maison de son gendre (Suleimani, 1988 : 41). La position particulière de l'oncle maternel, ou des autres représentants de la lignée maternelle, témoigne de l'importance des relations cognatiques dans le système de parenté de la société traditionnelle albanaise. Les chants de naissance comme les berceuses représentent à leur façon le don du berceau et de la layette que l'oncle maternel et la grand-mère maternelle du nouveau-né ont l'obligation rituelle d'apporter en cadeau à l'occasion de sa naissance.

*T'erdhi djepi nga Janina.
Kush e nisi e kush ta pruri ?
Nënë zonja e dajko nuri.*

Le berceau arrive de Janina,
Qui le porte et qui l'amène ?
La grand-mère grande dame, avec l'oncle grand seigneur.
(Doja, 1990, n° 464 : 587)

Ces chants font louer la ressemblance exemplaire avec les oncles maternels, avec leur morale et leur courage valeureux (Āgani, 1962 : 204-205). Alors que dans les berceuses, la mère fournit en exemple avant tout ses propres oncles maternels avec un certain rayonnement et admiration surtout quand elle se rappelle avec nostalgie le temps qu'elle a passé dans la maison de ses parents avant le mariage.

*Çika jeme s' t' la me kajtë,
kur t' merr malli shkajmë te dajtë ;
na te dajt-o dojmë me shkue,
unë me ty e ti me mue.
Dajtë për ne-o kan' m' u gzue,
nëpër katun kan' me na livdue.*

Ma chère fille ne pleure plus,
si tu veux on va chez les oncles ;
chez les oncles on veut aller,
toi et moi, moi et toi.
Les oncles vont s'en réjouir,
nous louant dans le village.

(Doja, 1990, n° 291 : 373)

En tout cas, la ritualisation des éloges ou des plaisanteries est toujours très fréquente, comme il apparaît dans cette chanson intéressante notée dans la région de Shpat, près d'Elbasan en Albanie centrale, lors d'une cérémonie de célébration de la naissance :

*Hynë bujqit mu në arë,
rashë e thera një gomar,
kjo lehona ç' u idhnu :
"Pse s' më dhanë zorrët mu,
t' i baj dizgje si t' i du".
Baba i vetë ç' u idhnu :
"Pse s' më dhanë lëkurën mu,
ta baj xhupe si të du".
Daja i vetë ç' u idhnu :
"Pse s' më dhanë kokën mu,
ta baj çutër si të du".
Motra vetë ç' u idhnu :
"Pse s' më dhanë patkojt' mu,
t' i baj flori si t' i du".
Tezja vetë ç' u idhnu :
"Pse s' më dhanë dhamët mu,
t' i baj inxhi si t' i du".*

Les cul-terreux entrent dans le champ,
j'ai fait abattre un âne entier,
et l'accouchée de se fâcher :
"Pourquoi on ne me donne pas les entrailles,
pour en faire des langes comme je l'entends".
Et son père de se fâcher :
"Pourquoi ne pas me donner à moi la peau,
pour en faire des blousons comme je l'entends".
Et son oncle de se fâcher :
"Pourquoi ne pas me donner à moi la tête :
pour en faire une barrique comme je l'entends".
Et sa sœur de se fâcher :
"Pourquoi ne pas me donner à moi les fers,
pour en faire des penditifs comme je l'entends".
Et sa tante de se fâcher :
"Pourquoi ne pas me donner à moi les dents,
pour en faire un collier comme je l'entends".

(Doja, 1990, n° 90 : 145)

L'accouchée comme tous les autres parents de la lignée maternelle du nouveau-né ne sont pourtant raillés et ironisés que pour égayer davantage l'atmosphère animée et festive qui domine pendant les cérémonies de célébration de la naissance dans la maison paternelle. À cette dimension sémantique des chants de naissance correspond, dans les berceuses chantées par la mère à son enfant, le motif du rappel des réceptions futures dans sa maison paternelle d'origine, en comparaison avec les visites rendues aux différents membres de la lignée de son époux. Dans les berceuses, sont

rehaussées la qualité et les valeurs morales du “sang” contenu dans “l’arbre du lait”. Les parents de la lignée paternelle sont raillés et rabaissés dans l’intention de mettre sur un plan plus évident les sentiments chaleureux qui résultent des rapports avec la lignée maternelle, l’arbre du lait, après l’identification éclatante de l’enfant comme un membre sanctionné de l’arbre du sang, la lignée du père.

*Do vemi ne dajua,
do na pres' nandajua,
do na bi petulla;
do vemi ne halla,
do na hedh' ka shkalla.*

On ira chez l'oncle maternel,
la grand-mère nous recevra,
des beignets elle nous apportera;
on ira chez la tante paternelle,
au fond de l'escalier elle nous culbutera.
(Doja, 1990, n° 247 : 323)

Dans la mentalité traditionnelle, le caractère affirmatif et positif des éloges trouve son expression dans la conception ambivalente du monde où les deux aspects, le sérieux et le comique, analysés par Mikhaïl Bakhtine à propos de la culture traditionnelle française au Moyen Âge et sous la Renaissance (1964), sont identiquement légitimés. Les cérémonies de fête et de célébration de la naissance conservent ainsi sur le même plan le rire rituel, la raillerie hostile et malveillante, parallèlement au ton aimable et bienveillant des éloges amicales. La puissance récréative, rajeunissante et régénératrice du rire, est fréquente, surtout dans les chants de mariage. Mais on retrouve le même rire dans une série comparable des chants de naissance. Il n'a en effet qu'un caractère de parodie où apparaît la logique des oppositions binaires qui font monter et descendre, rehausser et rabaïsser, les personnages rituels des deux lignées alliées. Le rire affirme et renie à la fois leurs attributs, plus spécialement au moment où ils ont déjà rempli avec succès leurs fonctions rituelles, cérémonielles et festives. Le *rabaïssement*, en fait, n'a pas seulement une valeur hostile et malveillante, négative et destructrice, mais aussi une valeur amicale et bienveillante, positive et régénératrice. Il est ambivalent, il est une négation et une affirmation en même temps.

(voir Fig. 5 ci-contre)

La naissance apparaît ainsi comme un point de croisement des problématiques interindividuelles mère/enfant et des nécessités impératives affectant la reproduction sociale par la réaffirmation des fonctions paternelles et des rapports de parenté, d'alliance et d'amitié. À travers le rituel des formes magiques et cérémonielles, dans les processus de naissance, de développement et d'éducation de tout individu sont transposées, suivant un modèle héroïque, les mêmes intentions symboliques : la transformation de la naissance biologique en renaissance sociale, le passage du monde de la nature au monde de la culture, l'insertion au groupe parental et social, la détermination d'une destinée future, comme la reconnaissance ou la substitution des parents biologiques en parents sociaux.

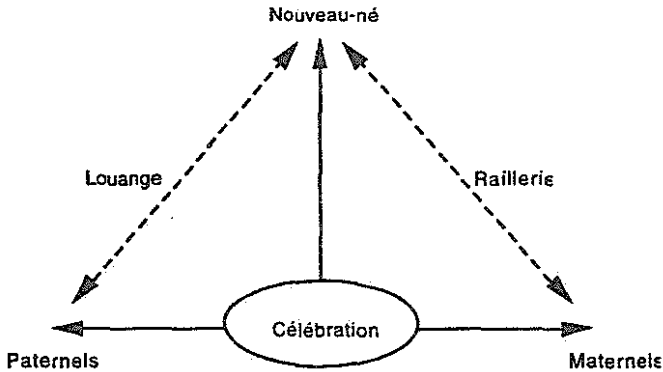


Fig. 5 : L'ambivalence des lignées convergentes

Parenté naturelle et parenté spirituelle

Les différentes cérémonies de la fête de naissance, la section symbolique du cordon ombilical, l'imposition du nom et la mise rituelle au berceau, tant au Sud qu'au Nord, parmi les chrétiens comme parmi les musulmans, pourvoient le nouveau-né d'autres parents, les *kumbarët*, *kumtrit*, *nunët*, "parrains", en tant que parents spirituels dont les fonctions ne sont plus biologiques mais sociales. Les trois notions, sectionner le cordon ombilical, attribuer un nom et être le parent spirituel, chez les Albanais sont des termes presque interchangeables et sûrement complémentaires puisqu'ils se sous-entendent souvent l'un l'autre.

Généralement le choix des parents spirituels est fait dès le mariage du nouveau couple. Quand la mariée est enceinte, au plus tard quand elle accouche, le maître de maison se rend dans une autre maison de son choix, avec laquelle il n'a pas d'attaches parentales, pour demander de s'allier par une parenté spirituelle. Le recours, moins fréquent, à la famille alliée mettait court, croyait-on, à l'enfantement des filles et ouvrait la voie aux enfants mâles. Il s'agit probablement d'un redoublement du principe de rapprochement par alliance, et par là dangereux, comme tout redoublement du même principe identique. Cela ne pouvait être que néfaste pour l'objet même homologué à la transaction antérieure, à savoir l'enfant de sexe féminin à qui on cherchait des parents spirituels dans le même groupe qui avait déjà donné un autre membre de sexe féminin au groupe même où l'enfant était attendu.

En tout cas, ce type d'alliance mettait dans la même obligation les deux parties, ce qui ne faisait que renforcer au mieux les liens de cohésion. Deux maisons pouvaient ainsi s'allier, par exemple, surtout sous la menace de la vengeance. Le contenu essentiel de la fonction du parrainage comme parenté spirituelle par alliance symbolique est donc d'assurer le renforcement de l'amitié et de la confiance, de la solidarité et de la coopération mutuelles entre les maisons et les lignées.

Le parrain devient ainsi la personne qui sanctionne l'insertion initiale de l'individu dans la société. Cela lui donne le droit de devenir le représentant spirituel de la famille et de la lignée pendant tous les changements ultérieurs au long du cycle de la vie de l'individu, surtout à l'occasion de la coupe rituelle des cheveux, des fiançailles et du mariage. Chez les Albanais chrétiens, de confession catholique plus particulièrement, la coupe rituelle des cheveux de l'enfant de sexe masculin par son parrain, ou bien par le coiffeur du village comme une personne plus spécialisée en la matière, *marrja e kripit*, comme on l'appelait chez les Catholiques du Nord, était un rite aussi fondamental, voire même fondateur, que la circoncision chez les musulmans.

La coupe rituelle des cheveux crée chez les Albanais des liens de parenté spirituelle plus solides que tout autre rituel. C'est en fait ce même rituel qui a créé en albanais une terminologie de parenté spirituelle aussi rigoureuse que la terminologie de parenté réelle, ce qui est d'ailleurs prescrit expressément dans les normes coutumières (Gjeçov, 1989, art. 61 : 88) :

Nun a kumbare thirret ai qi merr flokët, ndrikull thirret e ama e djalit a e vajzës, të cilve u mirren flokët, famull a famulleshë thirret djali e vajza, të cilve u mirren flokët.

Nun ou *kumbare*, "parrain", est appelé celui qui coupe les cheveux, *ndrikull* est appelée la mère de l'enfant de sexe masculin ou féminin, *famull* (*eshë*), "filleul(le)", est appelé l'enfant à qui on coupe les cheveux.

Cette forme de parenté spirituelle entraîne des interdictions de mariage comme une véritable parenté et des attitudes ritualisées comme une véritable alliance (Gjeçov, 1989, art. 62 : 88, art. 65 : 91) :

Kumbaria e ndrikullia qi bahet në të rruem e në të marrun të flokve, hin në lidhje kanunore qi s'e luen gjë. As mort, as darrëm et as të krentë s'luten pa ndrikull e kumbare, pa famull e famulleshë. Kumbaria e flokve e ndalon krushqinë brez mbas brezit ndërmjet shpisë, villaznisë e zjarmit të kumbarës e të ndrikullës. Ndrikullia asht si nusija : si shkon nusia ke prindit në kohë të caktueme prej kanunit, ashtu shkon edhe ndrikulla në kohë të caktueme te kumbara.

Les relations entre le *kumbare* et la *ndrikulla* faisant suite à un parrainage des cheveux rentrent dans les coutumes de droit que rien ne saurait ébranler. Mort, mariage ou même n'importe quel jour marqué ne sont point célébrés sans parrain ni marraine, sans filleul ni filleule. Le parrainage des cheveux interdit le mariage, génération après génération, entre les maisons et les phratries du *kumbare* et de la *ndrikulla*. Le parrainage est comme le mariage : comme la mariée retourne chez les siens à temps fixé par le droit, *ndrikulla*, va chez le *kumbare*, "le parrain", à temps fixé par le droit.

Dans son manuscrit de 1910, Gjeçov ajoutait que "la nation albanaise apprécie au plus haut degré le parrainage des cheveux" (1989 : 437). Cette

forme de parenté est effectivement tenue en grande honneur dans la montagne. Elle est généralement considérée comme plus importante que celle du baptême et elle est courante parmi les chrétiens comme parmi les musulmans. "Qu'il soit musulman ou chrétien, dit A. Degrand, il (le parrain) peut librement entrer dans le haremlik si son filleul est musulman, et voir la mère qui ne se voile plus devant lui. Il est de la famille, plus même que le frère du mari." (1901 : 44). Malgré le fait que les non-chrétiens ne peuvent pas être parrains vis-à-vis de l'Église et que les musulmans ne connaissent par le parrainage par le baptême, de même que chez d'autres populations sud-est européennes (Hammel, 1968), les musulmans fonctionnent souvent comme parrains de baptême des chrétiens et les chrétiens obtiennent la qualité de parrain en participant à la circoncision des jeunes musulmans. À en croire Hyacinthe Hecquard, on l'appelait *Saint Nicolas* chez les musulmans et *Saint Jean* chez les chrétiens (1858 : 319, 387). L'un des serments les plus solennels, chez les Albanais, auquel il est bien rare qu'on ose manquer, c'est de jurer par "l'amitié de Saint Jean qu'on a ensemble".

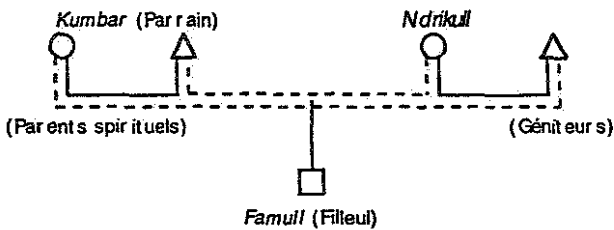


Fig. 6 : Le schéma d'alliance de la parenté spirituelle

L'Église chrétienne a finalement admis le parrain en tant que médiateur des générations et comme auxiliaire du prêtre dans les cérémonies religieuses du cycle de la vie. Mais le prêtre de l'église ne pouvait pas se substituer à ce prêtre traditionnel. L'admission du parrain par l'Église n'a mis à cette institution traditionnelle que l'auréole religieuse d'un saint en le faisant rattacher au culte de Saint-Jean. Dans ces conditions, l'église n'a fait que contribuer à l'affirmation de l'autorité de la parenté spirituelle par alliance du parrain. Voilà pourquoi son rôle est devenu très important, surtout parmi les chrétiens, dans toutes les cérémonies festives célébrant la naissance et les autres moments du cycle de la vie.

Au passage d'un statut à l'autre, le parrain apparaît comme l'intermédiaire entre l'ancien état et le nouveau, comme un chaînon liant le

développement ininterrompu de la socialisation des générations successives. La parenté spirituelle est de façon héréditaire transmissible entre deux familles. Comme l'ont remarqué plusieurs chercheurs, partout chez les populations balkaniques, on ne la changeait que si elle n'était plus considérée en état de garantir le rythme de la succession des générations, c'est-à-dire, quand les enfants tombaient malades, mouraient jeunes ou ne survivaient pas. La continuité du parrainage devait à tout prix garantir la continuité de la maison et de la lignée, exprimée dans la succession rythmique des générations dont le médiateur spirituel et social était déjà devenu le parrain en personne.

La coupe des cheveux comme la circoncision sont pourtant effectuées non seulement par le parrain mais dans certains cas, surtout dans les régions du Sud, par le barbier du village aussi. Si on connaît le rôle socialisateur des parents spirituels, le barbier aussi n'est pas n'importe qui dans le village. Dans le contexte des significations multiples prises par le corps dans ses différentes activités, analysées par Françoise Loux dans la société traditionnelle française (1979), on peut comprendre l'importance centrale qu'occupe le barbier dans la société traditionnelle. Il siège souvent dans l'arrière-salle, ou bien devant le café du village, où il opère les jours de fête. C'est un personnage de médiation : le jour où l'on se rase les hommes du village font le cercle autour de lui, attendent leur tour, échangeant des nouvelles et des propos. Or, dans les lieux de médiation et de sociabilité, se passent toujours des choses importantes en matière de socialisation.

Mais le barbier, comme officiant, est également un personnage ambigu : il rase et rend ainsi le corps propre, mais en même temps, il risque d'érafler le visage et il sait soigner les plaies ainsi provoquées. Homme de rasoir, de coupure, le personnage du barbier est d'autant plus central dans le village qu'il a eu longtemps en charge les saignées et l'incision des abcès dont on sait l'importance dans la thérapeutique ancienne et qui, dans la médecine traditionnelle, ont été encore très longtemps en faveur. Thérapeute villageois privilégié, il fut en effet le premier médecin et chirurgien populaire. Le barbier est le petit guérisseur populaire, il est l'homologue du maréchal-ferrant ou du forgeron pour les animaux. D'ailleurs, dans la société traditionnelle albanaise, les trois fonctions parfois n'en font qu'une. Le barbier est à la fois et le maréchal-ferrant et le forgeron. Voilà pourquoi il doit posséder une connaissance du corps certaine. Il a ainsi des pouvoirs sur le corps et la maladie. Or la maladie est un temps de rupture sociale, d'isolement, d'arrêt des activités habituelles. Le barbier, en la chassant, réinsère le malade au sein de la communauté sociale, dans "notre" monde qui est un monde connu, amical et réconfortant. C'est peut-être en raison de son rôle de spécialiste du corps qu'il lui est possible d'officier en toute sécurité au cours de cette étape cruciale et dangereuse que marquent la coupe rituelle des cheveux ou la circoncision dans le processus de construction symbolique de la personne et de socialisation.

Pendant la coupe des cheveux ou la circoncision, le barbier utilise des rasoirs et des ciseaux, des instruments tranchants et taillants. Dans sa fonction d'officiant comme dans celle de guérisseur, il retrouve les postures et les mouvements habituels du technicien. Mais il n'est pas tant un technicien qu'un prêtre de bas niveau. Comme le parrain, il exécute des rites auxquels les vrais prêtres ne veulent pas toucher. Symboliquement, le barbier a en charge un double nettoyage du corps : de son extérieur, en faisant la barbe et en coupant les cheveux, et de son intérieur, en permettant aux humeurs mauvaises de s'écouler. Nous avons ainsi un certain paradoxe. La chevelure, tant qu'elle fait partie du corps, est traitée avec un soin amoureux, peignée et coiffée de la manière la plus élaborée, mais, dès qu'elle est coupée, elle devient de la "saleté" et est associée explicitement et consciemment à ces substances polluantes d'une manière plus évidente : les excréments et les mauvaises humeurs.

Le pouvoir que possède cette "saleté" n'est pas particulièrement lié à la personne dont elle provient. Il est clair qu'elle est une substance séparée de la personne par un acte de séparation. Un tel acte (comme la castration, du point de vue psychanalytique) ne crée pas seulement deux catégories de personnes, il crée aussi une troisième entité, la chose qui est séparée rituellement. Dans l'interprétation psychanalytique, il semble que cette chose castrée constitue une véritable agression matérialisée, étant prise à la personne castrée par le castrateur. Logiquement, nous devons donc nous attendre à ce qu'on ait l'impression que les objets symboliques de ce type, des objets qui représentent l'organe génital castré, contiennent par eux-mêmes un pouvoir libidinal. Ils devront donc être des objets magiques par excellence, et c'est bien le cas. On pourrait invoquer un large corpus de témoignages pour montrer que ce sont précisément des objets de ce type, séparés rituellement de l'individu dans les "rites de séparation", qui sont les plus puissants dans les situations magiques. L'idée que le pouvoir sacré est identique à la puissance libidinale est pour le moins implicite dans bon nombre d'analyses anthropologiques (Leach, 1980 : 321-361). Le prépuce circoncis comme les cheveux coupés ont naturellement une place prédominante parmi ces matériaux magiques.

(voir Fig. 7, p. 238)

La dichotomie sacré/profane (ou castré/non castré) revêt ainsi un autre aspect. Les cheveux comme le prépuce, en tant qu'éléments séparables du corps, sont à considérer comme de la substance magique, puissante par elle-même, même quand elle est séparée de son possesseur. Ce ne sont pas seulement des symboles d'agression, mais des agressions matérialisées. Des éléments de ce type confèrent à l'officiant, barbier ou parrain, un dangereux pouvoir d'agression, qui n'est pas un pouvoir d'individu en lui-même, mais qui rend pourtant le personnage pour le moins ambigu, amical et hostile à la fois.

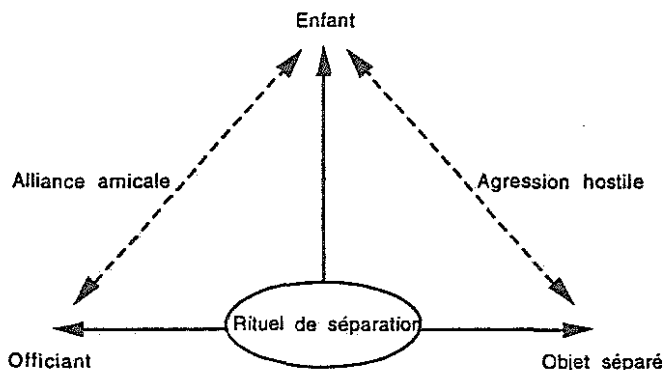


Fig. 7 : L'ambivalence des rituels de séparation

Imposition du nom et exposition

L'imposition du nom est une autre occasion, des plus importantes, qui répond au souci complémentaire de différencier l'individu tout en l'intégrant dans la communauté qui le reconnaît, en lui imprimant une marque verbale pertinente pour elle. D'une part, au moyen du nom sont définies la lignée généalogique, familiale et parentale, aussi bien que l'appartenance territoriale de chacun, et d'autre part, sont reproduites les mêmes ambivalences qu'on retrouve dans l'ensemble des relations et des valeurs structurant le corps social et l'identité de la personne. Le nom est un attribut symbolique de la personne dont l'allocation et la transmission ne sont pas soumises à des règles trop rigides, mais qui relèvent, dans la société traditionnelle albanaise, de coutumes assez souples pour faire place à une certaine inventivité personnelle, sans pour autant constituer un choix tout à fait libre de la part des parents.

Le nom se transmet généralement de génération en génération, surtout dans la lignée paternelle, du grand-père au petit-fils ou à l'arrière-petit-fils. L'octroi du prénom des grands-parents biologiques reste une tradition solide dans les familles albanaises, bien qu'il ne semble pas s'effectuer de manière uniforme. Dans les familles qui se veulent les plus fidèles à l'héritage lignager ces noms sont nécessairement transmis aux aînés, au premier-né, au deuxième et jusqu'au troisième enfant d'un couple (Tirta, 1980 : 85-94). Malgré la rigidité apparente des rituels, en pratique, on arrivait presque toujours à s'arranger pour imposer le nom des grands-parents ou bien le nom que les grands-parents avaient choisi d'avance. Mais plus que le nom, on cherche à transmettre les

différentes connotations symboliques liées aux traits de caractère et à la force vitale des ascendants de la maison, aussi bien qu'aux relations cultivées avec l'ancêtre fondateur de la lignée que, par la réattribution du nom, on croyait faire revivre et réincarner dans le nouveau-né. Les Albanais possèdent ainsi un corps de croyance et de pratiques qui a trait aux rapports d'identité et de substitution entre l'enfant et un ascendant mort ou vivant. En témoigne parmi d'autres ce couplet noté à Montecilfone du Molise chez les Albanais d'Italie :

*Një ditë së punoja ka një mal,
më thanë më u kishi lerë një djalë;
ishi tata i lerë si një djalet,
e a thërritëm zoti Gjergji Petë.*

Un jour que je travaillais à la montagne,
on me dit que j'ai eu un fils de ma femme ;
c'était le père né comme un fils,
on l'appela du même nom que le père.

(Doja, 1990, n° 50 : 97)

On constate cependant que la théorie traditionnelle albanaise de la transmission ne s'intéresse pas de la même manière à tous les individus. Dans les régions du Nord on croit que la force du grand-père paternel, associé à la longévité et au sang, qui est un héritage agnatique, est transmise au fils aîné du fils aîné. Mais la même théorie privilégie également le rapport entre l'oncle maternel et le neveu utérin. Les enfants albanais sont aussi réputés ressembler à leur oncle maternel (Memia, 1982 : 110). Ils sont en effet associés à la qualité de son "sang", transmis par le "lait". Ils appartiennent tous au même arbre de lait (*gjini*) que lui, ils sont parents par un "lait" qui se trouve construit par ce même *gjaku*, arbre de sang, dont le meilleur représentant est l'oncle maternel lui-même.

Avec les mêmes connotations on utilise aussi les noms de grands-pères classificatoires. On emprunte dans la même intention les prénoms de gens de la région réputés de bravoure et de sagesse, d'honneur et d'hospitalité, de prestige et de richesse ou d'autres valeurs appréciées. Dans la région de Kamenice en Cossovie, par exemple, il est de coutume, quand le moment de la naissance approche, que les hommes de la maison, du groupe parental et du voisinage se réunissent dans la pièce des hôtes, à côté de la pièce où l'on veille sur la parturiente. Si elle accouche d'un garçon, un des hôtes, qui doit probablement jouir de la meilleure réputation dans toute l'assistance, de la confiance de la maison où naît l'enfant et d'une bonne destinée dans sa vie, aura l'obligation rituelle *me i dhanë*, de "donner, prêter" son propre nom au nouveau-né (Pllana, 1970 : 141-170). Les jeunes filles accompagnées d'une femme plus âgée annoncent la nouvelle de la naissance aux hommes par des chansons spéciales. Elles sollicitent l'hôte désigné de "donner le nom" au nouveau-né :

*Ore villazën, ore kojshi,
sonte na e kemi ni ihmi,
e kemi ni ihmi, ni hasret,
s'po dim' emnin kush t'ja ngjet.
Le t'ja ngjet aga Mehmet,
ishalla bahet si aj vet!*

Mes frères, mes voisins,
aujourd'hui nous avons un enfant,
un enfant benjamin nouveau-né,
on ne sait pas qui le nom va lui donner.
Ce sera, parmi vous, le plus vénéré,
qu'il le devienne autant, l'enfant aussi !

(Doja, 1990, n° 46 : 93).

Chez les chrétiens on entend plus que chez les musulmans le terme *pagëzim*, "baptême", mais on dit généralement dans les deux milieux *me i ngjitë emrin, me i vu emrin, me i dhënë emrin*, "coller, mettre, donner le nom" à l'enfant. Le terme *pagëzim* est plutôt réservé au baptême sacramental qui, en général, bien que largement répandu chez les Albanais dans les régions dominées par le christianisme orthodoxe ou catholique, n'est pourtant assimilé presque jamais aux cérémonies traditionnelles de l'imposition du nom. Souvent on fait baptiser l'enfant à l'Église après lui avoir donné le nom définitif par les cérémonies rituelles organisées à cette intention.

Une coutume assez répandue auparavant, car aujourd'hui elle est presque complètement oubliée dans sa procédure cérémonielle, était la nomination de l'enfant à l'aide de chandelles allumées. Elle est décrite plus spécialement par Muhamet Pirraku (1976 : 127-144) dans la région de Drenice au Kosovo, mais elle est aussi mentionnée par d'autres ethnographes dans plusieurs régions albanaises tant au Nord qu'au Sud, par exemple, dans la région de Myzeqe en Albanie du Sud-ouest (Mitrushi, 1972 : 106-137). Le rituel est effectué surtout pour les garçons, quoiqu'il y ait des témoignages selon lesquels la même coutume est pratiquée aussi lors de la naissance des filles, mais sans beaucoup de cérémonie.

La coutume, qui dénote sans doute une influence religieuse chrétienne, est connue aussi dans d'autres sociétés traditionnelles européennes. Mais du fait de la structuration religieuse chrétienne plus cohérente et plus consciente de ces sociétés, elle n'est utilisée que pour faire appel aux saints guérisseurs lorsque l'enfant est touché de maladie grave. Pour trouver à quel remède recourir, on mettait à chaque coin du lit quatre chandelles auxquelles on donnait le nom d'un saint. La première chandelle à s'éteindre indiquerait le pèlerinage à effectuer (Loux, 1979 : 62). Il en est tout autrement dans la société traditionnelle albanaise. D'abord, à en croire les informations rapportées par M. Pirraku, cette coutume était aussi bien répandue parmi les chrétiens que parmi les musulmans.

Après l'accouchement, la maîtresse de maison emmène le nouveau-né dans la pièce des hommes où il doit passer la première nuit en compagnie des seuls maître et maîtresse de maison. La maîtresse apporte de la pièce principale un *shkam*, siège à trois pieds très courant dans le mobilier traditionnel albanaise, qu'elle met à l'envers les pieds en l'air. Elle dispose sur les pieds du siège un grand pain rond. Au dessus, elle étale une paire de *tirk*, pantalon collant d'homme en laine blanche, assez typique du costume traditionnel d'homme dans les régions du Nord. Sur le *tirk*, elle couche l'enfant couvert d'un foulard rouge tacheté de noir. Près de la tête de l'enfant elle met un autre pain sur lequel elle dispose trois chandelles de taille égale. Le maître de maison donne à chacune des chandelles le nom de trois vieillards vivants qu'il connaît pour les plus sages, les plus braves et probablement les

plus riches. Parfois c'est la maîtresse de maison qui est allée demander au chef de lignage ou au notable de village de lui "donner" les noms des vieillards. En d'autres cas, ce ne sont pas directement le maître et la maîtresse mais les parents spirituels qui se chargent de la cérémonie qui comporte à la fois la section symbolique du cordon ombilical, le bain de purification, l'habillement, l'imposition du nom et la mise au berceau. Parfois, la marraine est assistée pendant le rituel par trois jeunes filles fiancées, *nër unazë*, littéralement "à l'alliance", qui sont considérées comme pures, justes et protégées par les divinités présidant à la vie. Elles viennent le plus souvent de trois villages différents. Chacune apporte une chandelle à laquelle elle a donné en secret le nom du vieillard qu'elle tient pour le plus renommé dans son village. Elles apportent aussi le courrier ou un autre objet appartenant à leurs fiancés ou à un autre parent, de préférence engagé dans l'armée, ainsi que des épingles ou des aiguilles à coudre. Pendant le rituel, elles ne cessent pas de percer des trous sur les lettres de leurs fiancés, souhaitant que le nouveau-né vive autant d'années qu'elles font de trous. L'attention de l'assistance est dirigée sur la chandelle qui restera allumée le plus longtemps. Le nom du vieillard, que cette chandelle porte et que seule la maîtresse de maison, la marraine ou une des jeunes filles connaît, sera le nom de l'enfant. Ce nom est pourtant soigneusement gardé secret, pour la propre mère même du nouveau-né et les autres membres de la maison. Pour le moment on n'annonce qu'un nom provisoire.

Après un délai de six semaines, six mois ou un an, les parents de l'enfant font de grands préparatifs en vue de la cérémonie de l'imposition publique et définitive du nom ainsi choisi. Les premiers invités sont bien entendu les vieillards avec le nom desquels on avait nommé les chandelles lors de la cérémonie provisoire, quoique, eux non plus, ne sachent pas lequel d'entre eux avait été choisi par le hasard. Parmi les premiers invités sont également la marraine ou les trois jeunes filles porteuses des chandelles, qui ont l'honneur et l'obligation d'apporter des cadeaux pour l'enfant et les autres membres de la famille, notamment des aliments et des pièces de layette et de vêtement. Au début de la cérémonie, le maître de maison en présence de la maîtresse, ou suivant le cas, la marraine, avec l'enfant sur les genoux et en présence du parrain, prend la parole pour annoncer avec solennité celui qui fut choisi par le destin pour "faire don" de son propre nom au nouveau-né. Le vieillard en question, flatté d'être choisi, se lève debout et félicite le nouveau-né avec la même solennité. En d'autres cas, le maître de maison se rend lui-même chez le vieillard ainsi choisi pour lui demander :

*me zemër t'ia falë emnin e vet dhe ta pranojë
për probatin të zotin e shpisë së djalit të
emnuem me emnin e tij.*

d'accepter de bon cœur de donner son propre nom et
d'admettre parmi ses meilleurs amis le maître de maison.

Si on considère de plus près les agents nécessaires à l'accomplissement de ce rituel complexe, on pourra remarquer qu'ils sont disposés selon un système de relations d'opposition et de complémentarité. Les acteurs du rituel sont parfois la maîtresse, parfois la marraine ou bien des jeunes filles fiancées. Elles sont aidées effectivement ou symboliquement par le maître de maison qui prend une part active, par le parrain qui assume un rôle parfois sous-entendu parfois effectif à côté de la marraine, comme par les soldats fiancés aux jeunes filles qui ont une présence plutôt symbolique dans le rituel. Les trois couples d'acteurs s'opposent ainsi l'un à l'autre dans une relation d'homologation et de substitution. La position médiane du couple des parrains s'explique par le rôle de médiateur entre les générations successives. Mais si ces acteurs ont la part active dans le rituel, l'enfant qui reçoit le nom et le vieillard ou l'ancêtre qui le donne ont un rôle passif. Les objets rituels aussi sont disposés selon les mêmes relations d'opposition et de complémentarité sous-tendues par une logique symbolique articulée à partir de l'opposition masculin/féminin. Les rapports entre le courrier et l'aiguille, comme les rapports entre le tirk et le foulard, ainsi que les rapports entre le trépied et le pain, sont dans une relation symétrique en tant que termes opposés de l'axe masculin/féminin.

Les épingles tenaient une grande place dans le costume traditionnel féminin albanais, et leur emploi systématique commençait à l'âge où on devenait jeune fille. Elles servaient à attacher de nombreuses pièces de vêtements, mais surtout à fixer le foulard sur la coiffure pour emprisonner les cheveux qui, à partir de la puberté, ne devaient plus se montrer. L'aiguille à coudre également semble être l'instrument par excellence de la jeune fille et son attribut, surtout quand elle commence à s'en servir pour préparer les pièces de vêtements du costume traditionnel de son futur époux. Celui-ci est généralement attendu de loin, dans le temps ou dans l'espace, et les lettres de son courrier, en le représentant, préfigurent en même temps les pièces de son vêtement. Les outils comme les gestes des jeunes filles parlent ici effectivement d'amour et de mariage. La même connotation est également attestée dans un corps de pratiques et de croyances comparables auprès d'autres sociétés traditionnelles européennes, d'autant plus que l'aiguille à coudre prise par l'autre bout, c'est-à-dire par le chas, seule ou associée au fil, semble être porteuse d'un symbolisme évident de la sexualité féminine (Verdier, 1979 : 236-246).

Le foulard est aussi un symbole changeant dans toutes les étapes du cycle de la vie féminine de la même façon que le *tirk* est un symbole de virilité immuable, une fois atteint le statut d'adulte ayant droit à la parole, à l'arme et au mariage. Le pain devient un symbole de la famille tenue par une bonne ménagère comme le trépied est un symbole de la maison digne de son maître. Le *shkam* et le *tirk*, objets considérés comme très anciens et typiquement albanais, symbolisent l'établissement dans la culture des ancêtres, de même que le foulard et le pain symbolisent l'honneur et les valeurs morales de la maison,

c'est-à-dire le prestige du sang de la lignée. Le *shkam* désigne le "siège" où s'assoit le maître quand il offre l'hospitalité ou l'hôte qu'il reçoit. Le même mot désigne aussi le "seuil" de la maison et, dans un emploi adverbial, il signifie "pleinement, en entier, de façon parfaite, absolument, à la limite" (Çabej, 1976, vol. 2 : 151). Il est là pour garantir un établissement fondamental dans la totalité de l'héritage lignager comme le *tirk* doit garantir un développement de la personnalité sociale de l'enfant, quand il grandira, en tant qu'un "homme tenu en honneur par ses propos et ses œuvres". Le foulard de par sa couleur rouge veut montrer en plus que le déshonneur ne pourra se laver que dans le sang, comme le pain montre que la vie ne sera digne que si elle est féconde.

Tous ces objets ont cependant un rôle accessoire, alors que l'attention est tournée sur d'autres objets, la chandelle et le feu. Ainsi, les relations entre les objets du rituel répètent exactement les mêmes relations selon lesquelles sont partagés les acteurs du rituel. Les agents actifs s'opposent aux objets passifs comme les objets actifs s'opposent aux agents passifs. L'ancêtre s'oppose à la chandelle comme l'enfant au feu dans une relation de symbolisation par permutation du signifiant et du signifié. Alors que l'enfant s'oppose à l'ancêtre comme le feu à la chandelle dans une relation de réincarnation par symbolisation du circuit de la vie qui va de la mort à la naissance à travers une destruction régénératrice.

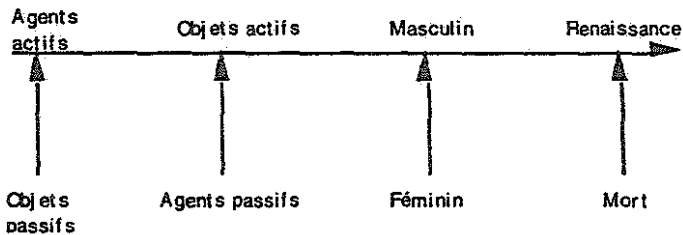


Fig. 8 : Les relations d'opposition et de complémentarité véhiculées par les rituels d'imposition du nom

La disposition des agents et des objets nécessaires à l'accomplissement du rituel dans un tel système de relations répétées d'opposition et de complémentarité fait mieux ressortir le symbolisme de la naissance qui se rapportera ainsi à un schéma de rythmes cycliques et de valeurs superposées dans des structures synthétiques. Dans ce symbolisme général, toute naissance, alliance ou amitié nouvelles, symbolisées ici par les cérémonies rituelles de l'imposition du nom, n'est qu'une structure synthétique spéciale dans le rythme général du cycle de la vie et de la mort. Ce rythme reproduit la substitution des générations à travers le jeu d'oppositions exprimées dans les relations établies entre les agents et les objets, actifs ou passifs, du rituel.

Les images du symbolisme thermique de ce rythme se construisent en autant de structures synthétiques exprimant la destruction de la vie usée pour donner naissance à une vie nouvelle, faible et féminine au début, mais portant en soi le germe de puissances et de forces potentielles, virilisées dans le feu qui se consume pour faire renaître et revivre. Les jeunes fiancés aussi cessent d'exister en tant que tels une fois passés par l'acte de la consommation du mariage, symbolisée par la préparation des vêtements de noce. Les parents spirituels cessent d'exister, eux aussi, en tant que les officiants rituels du mariage, une fois créée la famille nucléaire, symbolisée par les attributs du mariage, le foulard et le *tirk*. De la même manière, les maîtres de maison vont céder leur place aux générations futures une fois établi le nouveau foyer, symbolisé ici par le pain et le trépied.

Une réponse complémentaire à la question concernant l'ensemble des moyens conceptuels par lesquels la personne est articulée à ses ascendants et à la totalité des relations sociales est aussi fournie par la notion du double ou d'esprit dédoublé véhiculée au moyen d'autres pratiques. Il s'agit des rituels de l'exposition comme un procédé typique de l'octroi du nom ou plutôt d'un deuxième nom, surtout quand les enfants du couple mouraient aussitôt après la naissance.

Chez les Albanais, le berceau avec le nouveau-né est placé renversé face à terre, au croisement de deux chemins jusqu'à ce que le premier passant l'aperçoive et s'empresse de le redresser. Chez les Bulgares aussi, s'il arrive que trois enfants de la même mère meurent aussitôt après le baptême, les parents pensent que le parrain est mal choisi. Ainsi, lorsqu'un quatrième enfant est né, la sage-femme l'expose à un carrefour et se cache à la vue de celui qui pourrait le retrouver. Le premier passant, homme ou femme, adulte ou enfant, doit ramasser le bébé abandonné pour le porter, sans regarder derrière soi, directement à l'église. L'enfant est là baptisé du nom de celui qui l'a recueilli, et qui devient ainsi son nouveau parrain (Krauss, 1894 : 194).

Il semble que, pour une part, l'efficacité symbolique du rituel, tiende à cet élément aléatoire (Brouskou 1988 : 76-87). L'étranger n'a pas le droit de refuser sa participation, il se conforme même aux exigences du rituel, il connaît sa part et il devient dès lors le parrain de l'enfant. Il préside à la section symbolique du cordon ombilical et il lui attribue un prénom, généralement son propre nom. Par ce procédé l'enfant semble être investi d'une identité individuelle extérieure. Mais si pour Frazer cela visait essentiellement à tromper les esprits qu'on suppose avoir des relations avec le nouveau-né (1918 : 251), il est plus logique que l'enfant ait intégré une relation de parenté étrangère fonctionnant plutôt comme une parenté par alliance. L'étranger dans ce cas, comme dans d'autres situations comparables, jouit du prestige de l'exotisme et incarne la chance, offerte par sa présence, d'élargir les liens sociaux (Lévi-Strauss, 1983 : 26). L'enfant pourrait être recueilli, chez les

Albanais, par des personnes de religions différentes, mais cela ne changeait en rien la procédure du rituel. Il pourrait arriver même d'être recueilli par quelqu'un étant en relations de *gjak*, c'est-à-dire ayant à payer un "prix de sang" à la maison de l'enfant. Ce serait alors une obligation *me pajtue gjakun*, de "pacifier le sang versé", sous le signe de l'amitié.

Des méthodes similaires de renomination sont utilisées envers des enfants nés avec des malformations graves, atteints d'hydrocéphalie, des enfants dont le développement psychomoteur marque des atypies grossières, atteints d'épilepsie, d'arriération mentale grave ou d'autres affections et traumatismes. Ces enfants sont considérés soit comme "pris de mauvais œil", soit comme "échangés" contre les enfants des *xhinde*, les "génies" du mal. Dans le premier cas, l'exposition a lieu surtout à la Saint-Georges. L'intention affichée est de les faire guérir en leur donnant un nouveau nom. En attendant le premier passant au croisement des chemins, il arrive même de ne pas demander à l'étranger de "donner" le nom à l'enfant, mais on "prend" son nom, si on le connaît, et on nomme l'enfant sans en faire part au passant. Cette méthode est plus pratiquée, dans la région de Drenice au Kosovo, parce qu'on la croit plus efficace pour faire échapper l'enfant de l'emprise du mauvais œil. Dans d'autres cas, c'est un mardi qu'on expose l'enfant "échangé" dans l'aire à battre le grain en criant trois fois de suite au Mardi, (qu'on croit, probablement par un jeu d'étymologie populaire, être le jour de Marie), de rééchanger l'enfant malade contre le non malade. Quand l'enfant commence à pleurer on dit : "c'est le nôtre", en l'appelant d'un autre nom. Et la mère le reprend en s'en allant en vitesse sans se retourner en arrière. (Pirraku, 1976 : 127-144). Des rituels semblables, actualisant les mêmes représentations d'échange et de rééchange, ont cours également dans d'autres populations sud-est européennes, par exemple chez les Roumains (Stahl, 1977 : 290).

L'imaginaire du double et de l'incarnation

Il faut avouer cependant que dans la tradition albanaise il est difficile d'établir une règle précise concernant les rapports entre les coutumes d'attribution du nom et le principe de la réincarnation de l'ancêtre, si l'enfant hérite probablement les composantes de sa personne du grand-père ou de l'homonyme dont le nom lui est octroyé. L'ensemble du corps des traditions ne répond pas de manière satisfaisante à la question posée qui concerne l'ensemble des moyens conceptuels par lesquels la personne est articulée à ses ascendants et à la totalité lignagère. On pourrait parler d'une théorie probable de la réincarnation, qu'on serait tenté de qualifier de "diffuse", selon la terminologie utilisée par Jacqueline Rabain (1979 : 164). Il ne faut donc pas s'attendre à une théorie de la réincarnation homogène et proprement dite, ni à des règles précises concernant la transmission des principes spirituels. Le principe de la

réincarnation d'un ancêtre, ou de son retour, ne se traduit point dans des spéculations abstraites, mais plutôt dans des applications à des événements particuliers ayant lieu à des moments particuliers. Il s'agit moins d'une doctrine que d'une possibilité, voire d'une hypothèse qui prend corps en présence de certains indices relevés chez l'enfant ou bien de certains tours aléatoires que peuvent prendre les rituels.

Différents signes de ressemblance physique servent à établir l'identification de l'enfant à tel ou tel ascendant parental dans la lignée paternelle ou maternelle. La réponse complémentaire est fournie par la notion d'esprit ancestral véhiculée au moyen de la nomination. Ce qu'on cherche à faire revenir dans l'enfant pendant les rituels d'imposition du nom est quelque chose de l'ancêtre dont on reconnaît la marque dans les actions de l'enfant et qui serait comparable à cette composante de la personne que découvre ailleurs Françoise Héritier (1977 : 55). Ce quelque chose ne lui dicte pas ses actes, mais leur donne une forme et un style particuliers, aisément discernables par ceux qui connaissent la personne vivante ou qui ont connu le défunt de son vivant, une forme et un style qu'on désire formateurs et constructeurs de la personne du nouveau-né.

Dans tous les cas, on croit que l'enfant serait fortifié par les attributs de la personne dont il hérite le nom, qu'il ferait revivre et cumuler dans sa propre personne. Les principes vitaux de la personne sont transmis à l'enfant par l'intermédiaire des agents des rituels, autrement dit par les agents actifs, en l'occurrence, les maître et maîtresse de maison, parents spirituels, jeunes fiancés, qui effectuent le rituel d'imposition du nom, ou les autres personnes qui se chargent des rituels d'exposition. Cependant on invoque toujours les agents passifs, c'est-à-dire les vieillards sollicités à "prêter" leur nom, ou les étrangers à qui on "prend" le nom. Bien qu'ils parlent de la transmission des valeurs ancestrales des grands-parents aux petits-fils, les Albanais ne mentionnent, en règle générale, qu'un legs des traits de caractère de son homonyme à l'enfant. On hérite des valeurs de son homonyme, autrement dit, divers éléments constituant sa personne, et on attend ainsi de l'enfant qui porte le nom de tel grand-père qu'il manifeste les qualités de ce dernier.

Dans une situation familiale donnée, les attitudes de comportement et de caractère, les actes particuliers et les traits physiques d'un enfant, notamment la ressemblance avec un grand-père, peuvent se constituer en signes et se laisser interpréter comme les indices d'un retour. L'attention de l'entourage est retenue par un ensemble de conduites qui amorcent l'interrogation. Les hypothèses émises, qu'elles soient celles, affirmées, du retour d'un ancêtre, ou celles, atténuées, d'une transmission de traits de caractère ou de qualités chez ceux qui portent le même nom, ou encore celles d'une transmission plus diffuse au sein d'une même lignée, peuvent être considérées comme des tentatives de réponse de même nature sous des éclairages d'intensité décroissante. Qu'il s'agisse de réincarnation proprement

dite, de transmission de "caractères" individuels ou de "vertus" diffuses de la lignée, l'interrogation semble suivre toujours la même démarche. Un comportement, une attitude, un tournant attendu ou aléatoire pendant les différents rituels et pratiques symboliques entourant la naissance et le développement de l'enfant peuvent devenir des signes probables donnant matière à interprétation.

La littérature anthropologique témoigne que les pouvoirs, les propriétés ou les traits particuliers sont transmis en sautant une génération, plus rarement deux, des grands-parents aux petits-enfants (Augé et Héritier, 1982 : 127-136). On connaît effectivement un grand nombre de faits qui montrent l'assimilation de la première et de la troisième génération et les liens particulièrement étroits qu'elles entretiennent entre elles. Les relations contraignantes entre deux générations successives sont souvent "corrigées" par des relations plus souples et plus libres entre les générations alternées. Selon un fantasme infantile du "renversement des générations", signalé par les psychanalystes, les enfants sont convaincus que, dans la mesure où ils grandissent eux-mêmes, leurs parents rapetissent, si bien que le temps s'écoulant, les positions respectives se trouvent inversées (Jones, 1969 : 372-377). Cela permet la fusion de la génération passée et de la génération future pour faire des deux éléments une seule unité.

Il semble que sur le plan symbolique il y a une sorte de "compétition de paternité" entre les deux générations d'ascendants, comparable à d'autres situations analogues (Lallemand, 1979 : 217). Par l'intermédiaire du nom, au fait brut de la procréation du père, l'idéologie traditionnelle semble opposer le destin du nouveau-né volontairement et aimablement déterminé par l'ancêtre et garanti par l'aïeul. Ces représentations amoindrissent l'image du père et expriment sa dépendance vis-à-vis des aînés du groupe familial et parental. Tout se passe en effet comme si le lien réel de filiation est systématiquement minimisé au profit apparent du duo mystique et amical formé par le nouveau-né et l'ancêtre ou son médiateur, le grand-père biologique ou classificatoire.

Ces représentations, de la même façon qu'elles se construisent dans beaucoup d'autres sociétés étudiées dans la littérature anthropologique (Rabain, 1979 : 161-212), constituent une mise en forme et une tentative de réponse, sur le plan symbolique, au problème de l'insertion sociale de l'enfant. Par une inscription généalogique, l'enfant devra passer de l'état d'étranger à celui d'être social. La reconnaissance du lien de filiation ne situe cependant l'enfant que dans un temps linéaire, dans le prolongement de la lignée de ses ascendants. Alors que les représentations du rapport de l'enfant et de l'ancêtre introduisent la dimension du temps cyclique. En postulant que l'enfant hérite des principes spirituels d'un de ses ascendants, généralement de la seconde génération ascendante, des représentations de ce type situent non seulement l'enfant, mais

aussi ses géniteurs, dans le temps cyclique de leur propre lignage. À travers l'enfant, les géniteurs se mettent en un rapport amical avec leurs propres ascendants. L'enfant homologué à l'ancêtre ou à l'esprit ancestral assure la pérennité du lignage et renvoie ainsi ses propres géniteurs au désir des ascendants morts. Il vient au monde sous le signe d'une dette d'amitié et d'alliance à la fois contractée et acquittée.

Ces attitudes et conduites restent cependant peu compréhensibles si on ne les rapporte pas à celles qui entourent les faits de ressemblance père/fils et grand-père/petit-fils en particulier. La ressemblance admise, voire exigée, entre un enfant et telle catégorie de parents est un trait constitutif de l'agencement général par lequel les sociétés définissent les rapports entre paternels et maternels. Les éléments variables de l'idéologie de la procréation et les divers types d'influences mystiques sont les autres variables retenues par l'analyse anthropologique dont le premier mérite, c'est de distinguer nettement les données génétiques et le problème sociologique.

Chez les Albanais nous ne connaissons aucune prescription positive. L'enfant "peut" ressembler à son père, à sa mère ou à d'autres personnes de sa lignée paternelle ou de sa lignée maternelle. Les Albanais ne disent pas à qui l'enfant "doit" ressembler mais ils s'interrogent sur le type de ressemblance qu'ils estiment propre à appréhender sinon la destinée future au moins les traits du caractère de l'enfant. Alors que le fait de porter le même nom donne lieu à une forme de relation d'alliance pouvant même entraîner des interdictions de mariage. Bien que rarement mentionnée, cette forme de parenté symbolique est connue par toutes les populations sud-est européennes (Stahl, 1977 : 289). La ressemblance homologuée par la société, qu'elle soit physique ou nominale, reste toujours une variable sociologique qui désigne clairement une relation d'alliance, ou d'amitié, par rapport à une relation de filiation ou de descendance.

Arrivé à ce point, en extrapolant la théorie de la fonction poétique du message linguistique, telle qu'elle a été définie par Roman Jakobson (1963 : 209-248), nous serions tenté de retrouver dans le comportement social les deux modes fondamentaux d'arrangement utilisés dans le comportement verbal comme par la pensée mythique : la sélection et la combinaison (1963 : 45-48). Il est clair pour nous que dans la structure sociale, de la même façon qu'en poésie et dans le mythe, toute séquence d'unités signifiantes tend à construire une équation. La sélection est produite sur la base de l'équivalence, de la similarité et de la dissimilarité, de la synonymie et de l'antonymie, tandis que la combinaison, la construction de la séquence repose sur la contiguïté. La fonction "poétique" projette alors le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison (1963 : 220). L'équivalence est ainsi promue au rang de procédé constitutif de la séquence.

Nous avons vu que l'alliance et l'amitié sont structurellement représentées chez les Albanais comme un rapprochement parallèle de deux arbres de sang, équivalents l'un de l'autre, qui se situent autrement sur un axe de sélection (fig. 2), alors que la filiation et la descendance représentent la convergence d'un arbre de sang et d'un arbre de lait qui se situent ainsi sur un axe de combinaison (fig. 1). Dans ces conditions, l'imaginaire du double et de l'incarnation des ascendants ou de l'esprit ancestral, véhiculé par les pratiques de nomination, se présenterait comme une projection du principe d'équivalence des valeurs sociales de l'alliance et de l'amitié sur l'axe de la séquence combinatoire de la filiation et de la descendance. Ce qui nous amène à conférer proprement à ce type de comportement social son essence symbolique, complexe et polysémique. Cette façon d'envisager la succession des générations et cette tendance à tresser entre les grands-parents et les petits-enfants le lien d'une parenté par projection des valeurs sociales de l'alliance et de l'amitié comportent encore beaucoup d'autres éléments. Une des significations profondes de cette construction répond avant tout à une logique essentielle de l'ambivalence.

L'utilisation publique du nom d'un ascendant comme la ressemblance entre l'enfant et un aîné posent le problème de la double existence nominale du vieillard et de l'enfant. D'une manière générale, les rapports entre deux êtres dont l'un pourrait être conçu comme le double de l'autre, selon l'idéologie traditionnelle, apparaissent comme si l'un tendait à absorber l'autre, à le "remplacer", voire à le pousser vers la mort. Chez les Albanais, comme dans d'autres sociétés traditionnelles européennes, le nouveau-né n'est pas seulement considéré comme un ancêtre qui revient. La ressemblance corporelle et nominale est interprétée dans l'ordre de la substitution : l'aïeul mort récemment "revient" dans son petit-fils. Si le père vient de mourir avant la naissance de son enfant on donne à celui-ci le nom du père mort. Le nouveau-né peut hériter de la même manière du nom d'un autre enfant mort avant sa naissance. Pour la même raison on fait attention à ne pas "prendre" le nom d'un autre enfant vivant dans le même groupe parental ou territorial. L'écart entre ces deux êtres étant trop faible, il conviendrait donc de les tenir séparés dans l'espace social, de leur éviter les face à face et de faire semblant d'ignorer leur similitude dangereuse.

L'énonciation publique de la "ressemblance" devient toujours l'objet d'une régulation ritualisée. Ainsi, l'octroi du nom de l'ascendant encore vivant se fait généralement avec une discrétion sous-tendue par les valeurs sociales de l'amitié et de la bienveillance. Il s'accompagne souvent de l'attribution d'un autre nom, surnom ou autre version du même nom, destinés à "tromper le public". Que l'ascendant ayant prêté le nom à l'enfant soit mort ou vivant, l'emploi de son nom est généralement évité au profit d'une désignation générale ou bien précédé de désignations comme : *dajë*, *xhajë*, *xha*, "oncle", ou *plaku*, "le vieillard".

Toutefois, chez les Albanais, la ressemblance comme le nom que l'enfant porte ne sont pas des menaces en soi qui nécessitent la séparation des deux êtres trop proches ou trop rapprochés. Il ne s'agit en effet que de quelque chose auquel il est néfaste de faire allusion, au même titre qu'à la beauté, à la bonne santé, à l'intelligence ou à d'autres qualités de l'individu. Autrement, à l'instar du mauvais œil, ce serait la "mauvaise parole" de l'envie, de la jalousie et de la rivalité qui complimente l'individu sur ses particularités positives avec l'intention cachée de lui nuire.

Dans les rituels d'exposition, il s'agit probablement du type de démarque que régit un principe d'économie comparable à celui relevé par Suzanne Lallemand en étudiant des situations analogues (1979 : 222-223). Il n'y a bien sûr qu'un seul enfant, mais insaisissable, partagé entre deux mondes. Ainsi les parents peuvent-ils engager le combat contre cet être erratique, venant d'un *autre* monde hostile, étranger et inconnu, dans l'intention de le piéger, de le capturer et de le fixer définitivement, à l'intérieur de *notre* monde amical, au moyen de l'imposition d'un nouveau nom. Mais le terme de *xhinde*, "génie", qui trahit une origine islamique, renvoie aux déformations corporelles et à la monstruosité qui semblent être les images prévalantes pendant ces rituels et qui dénotent une impossible identification humaine. Ce sont des esprits habitant les forêts et qui sont caractérisés par la monstruosité et la capacité de métamorphose animale rapide. Ils appartiennent à ce monde où les espèces tendent à se confondre en apparitions terrifiantes et sidérantes. On comprend alors que cet enfant représente l'intrusion d'un terme inversé de la personne humaine. À l'instar d'autres situations analogues analysées dans la littérature anthropologique (Rabain, 1979 : 197-200), la conception de l'enfant échangé chez les Albanais suppose probablement l'existence d'une lignée parallèle qui doublerait la lignée humaine comme la lignée des ancêtres double la lignée des personnes. Et alors que la reconnaissance parallèle articule l'enfant ordinaire à la bienveillance de l'ancêtre et des vertus ancestrales, le double de l'enfant échangé serait un "autre" monstrueux avec lequel la personne humaine entretient un rapport hostile et mortifère. L'enfant dédoublé serait donc une image déformée dans le miroir, qui ne peut s'articuler à aucune dimension historique répondant de l'ordre humain où il doit s'insérer. Si la naissance ou le développement atypique d'un enfant oblige la société à se confronter avec l'inconnu de la vie biologique et l'hostilité du monde extérieur, elle tentera de maîtriser cet inconnu et cette hostilité en donnant à l'enfant, qu'il soit ordinaire ou monstrueux, une identité sociale, édifiée sur des relations d'amitié et de parenté. Cette vision dynamique tend à substituer la reconnaissance au désespoir, l'action à la résignation. Sa contrepartie est cependant une simplification de données complexes, le dédoublement de l'existence, la répétitivité homogène des mêmes représentations d'échange et de rééchange niant la diversité des causes objectives de la maladie.

Dans le rituel d'imposition du nom, le feu monte en haut, au détriment de la chandelle qui s'éteint en baissant. La vie individuelle de l'aïeul se met ainsi au service du lignage et de la lignée jusqu'à la fin marquée résolument par l'extinction et la mort. C'est ce qui permettra de renaître à une nouvelle vie, incarnée dans le corps de l'enfant qui va désormais monter en haut en grandissant. De même, si une catégorie des rituels d'exposition servent à renforcer et renouveler des relations d'alliance, parfois en surmontant des relations de vengeance, d'autres affichent nettement une intention hostile et malveillante qui parfois pourrait se révéler néfaste pour la personne du médiateur, sinon pour le double ancestral.

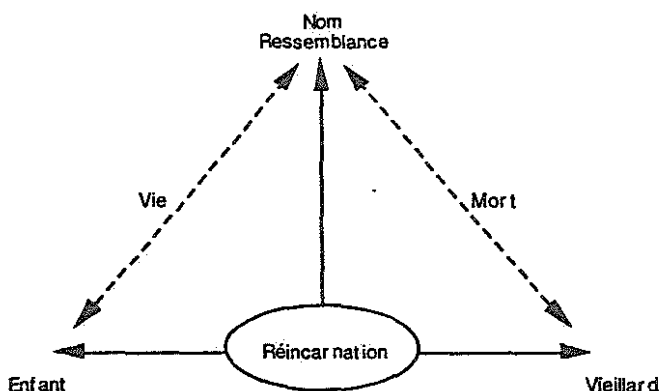


Fig. 9 : L'ambivalence de la réincarnation

On pourrait éclairer autrement ce problème, en considérant les données, à la suite d'Edmund Leach, sous un rapport de non-présent équivalent de l'au-delà. "Dans ce cas, le passé et l'avenir, deviennent l'un et l'autre caractéristiques de l'au-delà, s'opposant au présent, qui contient l'expérience de la vie réelle. Le lien existant entre l'*ici-maintenant* et cet *au-delà* peut alors être perçu comme une filiation. Mes ancêtres appartiennent à cette catégorie de l'au-delà, tout aussi bien que ma descendance. J'habite moi-même seul dans l'*ici-maintenant*." (1980 : 103). Cette coupure temporelle entre les générations est ainsi volontiers et fréquemment assimilée à une distinction entre le monde des morts et le monde des vivants, ce qui est très significatif pour la compréhension des données.

En suivant à nouveau Edmund Leach dans ses réflexions, nous dirons que la plus puissante de toutes les relations est en effet le sentiment presque universel qui distingue les vivants des morts et qui les relie. De nombreux

peuples, la plupart peut-être, affirment que les âmes des êtres vivants proviennent tout d'abord d'une espèce de réservoir d'âmes ou de substance d'âme qui existe de tout temps dans l'extérieur lointain, dans le pays des morts, et que c'est dans ce même extérieur lointain que nos propres âmes, après la mort, doivent en fin de compte retourner. Nous sommes ainsi engagés dans un échange constant d'âmes avec cet "autre" monde. Le mort est remplacé par le nouveau-né. Mais la perpétuation de la communauté par la naissance des enfants en vient encore à dépendre de l'établissement et du maintien d'échanges matrimoniaux entre "nous" et "les autres", puisque les règles d'exogamie exigent d'habitude qu'une femme ne soit pas une proche parente de son mari. Certains aspects du mariage présentent ainsi une curieuse réciprocité avec certains aspects de la mort et de la guerre : Il est incestueux d'avoir des rapports sexuels avec une femme de son propre groupe, mais légitime et convenable d'en avoir avec une épouse, c'est-à-dire avec une femme qui, à l'origine et selon toute probabilité, pouvait faire partie des ennemis. De même, c'est un crime de tuer un membre de son propre groupe et c'est un acte de vaillance de tuer un ennemi. (1980 : 306-317).

Chez les Albanais, une dernière étape, importante parmi d'autres dans la construction symbolique de la personne, est effectivement marquée, pour les jeunes de sexe masculin, par la remise de l'arme et la participation aux activités guerrières de la communauté parentale et territoriale. Dans les régions du Nord surtout, l'intégration à la *Djelmeni*, la "Jeunesse" qui formait le corps armé de la communauté lignagère, prenait une très grande importance rituelle. En règle générale, les vertus traditionnelles albanaises, l'héroïsme, le courage, la bravoure, l'honneur etc., trouvent leur définition première dans le contexte de la guerre. Toutefois, avec la mobilisation à l'armée pour les jeunes hommes, ce sont plutôt les fiançailles et le mariage, pour les jeunes des deux sexes, qui marquent l'intégration sociale totale. Dans les cas extrêmes, les jeunes filles ne parviennent pourtant à cette intégration qu'après être devenues mères et surtout mères d'enfants mâles.

En Grèce ancienne aussi, le mariage et la guerre formaient en quelque sorte des "institutions complémentaires" qui agrégeaient définitivement les jeunes adultes à la cité (Vernant, 1985). Le mariage est toujours, à un certain degré, exogame, de même que la construction de la personne est toujours un dépassement. Pour parvenir au statut d'adultes socialisés, aptes à engendrer la vie, les jeunes gens des deux sexes doivent surmonter la mort de leur propre enfance et se trouver des fiancés dans le monde extérieur qui est à la fois amical et hostile de manière ambivalente.

(voir Fig. 10 ci-contre)

Dans ces conditions, on peut penser que les sentiments affectifs, aussi bien que les relations et les valeurs sociales de l'alliance et de l'amitié entre

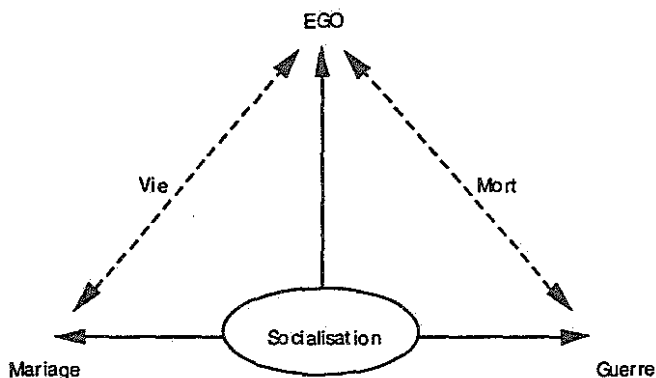


Fig. 10 : L'ambivalence de la construction de l'identité de la personne

parents par affinité ont quelque chose en commun avec les relations entre l'amour et la haine, de même qu'avec les relations entre les vivants et les morts. L'idéologie des institutions toutes entières se charge lourdement d'essence symbolique et de puissance métaphysique ambivalentes.

Bibliographie

- AGANI Hilmi, 1962, "Ninullat në letërsinë popullore shqipe" [Les Berceuses dans la littérature orale albanaise], *Gjurmime Albanologjike – Albanologjika Istrazivanja (Recherches Albanologiques)*, n° 1, Prishtina, p. 199-210.
- AUGÉ Marc et HÉRITIER Françoise, 1982, "La Génétique sauvage", *Le Genre humain*, n° 3-4, *La Transmission*, p. 127-136.
- BAKHTINE Mikhaïl, 1964, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard.
- BELMONT Nicole, 1989, "Propositions pour une anthropologie de la naissance", *Topique*, vol. 43, n° 1, p. 7-18.
- BENVENISTE Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
— 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., Paris, Minuit.
- BROUSKOU Aegli, 1988, "Enfants vendus, enfants promis", *L'Homme*, n° 108, p. 76-87.
- ÇABEJ Eqrem, 1975-1987, *Studime etimologjike në fushë të shqipes – Études d'étymologie albanaise*, 3 vols. *Introduction* (1982), *A-B* (1975), *C-D* (1987), *DH-F* (1996), Tirana : Académie des Sciences.

- 1976, *Studime gjuhësore [Études étymologiques (avec résumés en français)]*, 2 vols., Prishtina : Rilindja.
- COZZI Ernesto, 1910, "La Vendetta del sangue nelle Montagne dell'Alta Albania", *Anthropos*, n° 5, p. 654-687.
- DEGRAND A., 1901, *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris, H. Walter.
- DOJA Albert, 1990, *Këngë të lindjes dhe ninulla [Chans de la naissance et du berceau]* en collaboration avec K. Vasili, Tirana : Académie des Sciences, Patrimoine culturel des Albanais : Folklore 4^e série : Lyrique populaire, 4.
- 1998, "La généalogie du nom : inscription patronymique et mythologie de fondation", *Anthropos : International Review of Anthropology and Linguistics*, vol. 93 (1), p. 155-172.
- 1999, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology. The Journal of the Association of European Anthropologists*, vol. 7, n° 1, p. 37-55.
- DOJAKA Abaz, 1978, "L'exogamie chez les Albanais", *Ethnographie Albanaise*, n° 8, p. 73-78.
- FRAZER James G., 1918, *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law*, London, Macmillan.
- GJEÇOV Shtjefën K., 1989, *Kanuni i Lekë Dukagjinit [Le Code de Leka Dukagjini]* / Publié et annoté par K. NOVA, Tirana : Académie des Sciences, Patrimoine Culturel des Albanais : Droit Coutumier, 1. (Orig. Shkodra 1933. Trad. it. : *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Roma : Reale Accademia 1941, Centro di Studi per l'Albania, 2).
- HAMMEL Eugene A., 1968, *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*, New Jersey, Prentice Hall.
- HECQUARD Hyacinthe, 1858, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Ghégarie*, Paris, A. Bertrand.
- HÉRITIER Françoise, 1977, "L'Identité samo", dans *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF, p. 51-80.
- JAKOBSON Roman, 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, "Arguments" 14.
- JONES Ernst, 1969, "Die Bedeutung des Großvaters für das Schicksal des Einzelnen", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 1, 1913. (Trad. fr. *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot, p. 372-377).
- KRAUSS F. S., 1894, "Haarschurgodschaft bei den Südslaven", *Internationales Archiv für Ethnographie*, n° 7.
- LALLEMAND Suzanne, 1979, "L'Enfant dédoublé", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 19, p. 211-228.
- LEACH Edmund R., 1980, *L'Unité de l'Homme et autres essais*, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- LOUX Françoise, 1979, *Pratiques et savoirs populaires : Le Corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault.
- MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950 (5^e éd. PUF Quadrige 1993).
- MEMIA Myftar, 1982, "Le mariage à Nikaj-Mertur de la Montagne de Gjakova", *Ethnographie Albanaise*, vol. 10, p. 97-121.
- MITRUSHI Llabrini, 1972, "Zakone mbi lindjen e femijës ndër lalët e Myzeqesë" [Coutumes de naissance chez les Lales de Myzeqe], *Emografia Shqiptare*, n° 4, p. 106-137.
- PIRRAKU Muhamet, 1978, "Të dhëna mbi traditën e pagëzimit në Drenicë" [Données sur les traditions de l'imposition du nom dans la région de Drenica], *Gjurmime Albanologjike - Folklor dhe Emologji*, n° 6, p. 127-144.
- PLLANA Shefqet, 1970, "Këngët e lindjes dhe ninullat shqiptare të Kosovës" [Les Chants de naissance et les berceuses albanaises en Cossovie], *Glasnik Muzeja Kosova - Buletin i Muzeut të Kosovës*, n° 10, p. 141-170.

- RABAIN Jacqueline, 1979, *L'Enfant du lignage, du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.
- STAHL Paul Henri, 1977, "Soi-même et les autres : Quelques exemples balkaniques", dans *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF, p. 287-303.
- SULEIMANI Fadil, 1988, *Lindja, martesë dhe mortja në Malësinë e Tetovës* [Naissance, mariage et mort dans la Montagne de Tetova], Prishtina : Rilindja.
- TIRTA Mark, 1980, "Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais", *Ethnographie Albanaise*, n° 10, p. 59-106.
- VERDIER Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire : la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris : Gallimard.
- VERNANT Jean-Pierre, 1985, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye : Mouton, 2^e éd. (Orig. 1968).