

Albert Doja

**HABILITATION À DIRIGER DES RECHERCHES
en sociologie et anthropologie**

**Construction des identités sociales :
relations interethniques et dynamique des valeurs
culturelles**

**Université René Descartes Paris-V, Sorbonne
Paris, 18 juin 2004**

1. Attestation d'habilitation à diriger des recherches
2. Résumé du rapport de soutenance de l'habilitation à diriger des recherches
3. Mémoire d'habilitation à diriger des recherches

Paris, le 02 Décembre 2004

ATTESTATION

La chef du service de la scolarité, soussignée, certifie que :

Monsieur Albert DOJA
né le 02 Mars 1957 à KORCA (Albanie)

a présenté ses travaux le **Vendredi 18 juin 2004**, sur le sujet suivant :

«Constructions des identités sociales
Relations interethniques et dynamiques des valeurs culturelles»

devant un jury composé de :

- | | |
|---------------------------------|--|
| - Monsieur Jean COPANS | Rapporteur principal, Professeur à Paris 5 |
| - Madame Catherine QUIMINAL | Professeure à l'Université Paris VII |
| - Monsieur Christian BROMBERGER | Professeur à l'Université de Aix-Marseille |
| - Monsieur Jonathan FRIEDMAN | Directeur de Etudes à l'EHESS |
| - Monsieur Michaël HERZFELD | Professeur à Harvard |
| - Monsieur Jean-Pierre WARNIER | Professeur à l'Université Paris 5 |

Les membres du jury ont déclaré le candidat digne de

L'HABILITATION A DIRIGER DES RECHERCHES

Michelle BENAYOUN

Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche

UNIVERSITÉ PARIS 5

HABILITATION À DIRIGER DES RECHERCHES

Vu le code de l'éducation, et notamment son article L.613-1

Vu le décret n° 84-573 du 5 juillet 1984 modifié relatif aux diplômes nationaux de l'enseignement supérieur

Vu l'arrêté du 25 avril 2002 relatif à l'habilitation à diriger des recherches

Vu le procès-verbal du jury attestant que l'intéressé a présenté ses travaux, le 18 juin 2004 devant un jury présidé par JONATHAN FRIEDMAN, DIRECT. D'ETUDES DE L'EHESS et composé de CHRISTIAN BROMBERGER, PROFESSEUR DES UNIVERSITES, JEAN COPANS, PROFESSEUR DES UNIVERSITES, CATHERINE QUIMINAL, PROFESSEUR DES UNIVERSITES, JEAN PIERRE WARNIER, PROFESSEUR DES UNIVERSITES

Vu la décision dudit jury

L' HABILITATION À DIRIGER DES RECHERCHES EN SOCIOLOGIE, DEMOGRAPHIE

est conféré à **M. ALBERT DOJA**

né le 2 mars 1957 à ALBANIE (ALBANIE) pour en jouir avec les droits et prérogatives qui y sont attachés.

Fait à Paris, le 18 février 2005

Le titulaire

Le Président

Le Recteur d'Académie,
Chancelier des universités

N° PARV 5331927

Jean-François DHAINAUT

Maurice QUENET

Résumé du rapport de soutenance de l'habilitation à diriger des recherches

Albert DOJA

"Construction des identités sociales: relations interethniques et dynamique des valeurs culturelles"

Tenu le 18 juin 2004 à l'Université René Descartes Paris-V

Le rapport de soutenance rend tout d'abord hommage à la qualité du dossier présenté à l'appui de la demande de l'habilitation à diriger des recherches: un mémoire substantiel, deux livres (en français et en anglais), une quarantaine d'articles publiés dans des revues reconnues, des contributions originales à des ouvrages collectifs, ainsi que de nombreuses communications à des réunions scientifiques internationales. Les ouvrages d'Albert Doja sont très variés même s'ils sont essentiellement consacrés à l'Albanie et à la région balkanique. Il y a beaucoup de thèmes importants abordés et une quantité significative de propositions. C'est un corpus très riche, plein d'idées intéressantes qui poussent à repenser les concepts de base.

Les rapporteurs notent qu'il y a deux thématiques organisent le dossier, celui de la construction culturelle de la personne (morphologie sociale, parenté et relations de genre) et celui des relations interethniques élargies aux champs de la religion, de la nation et de la folklorisation des traditions culturelles et notamment des conflits qu'enclenchent tous ces éléments. Sa thèse de Doctorat qui était en grande partie basée sur les données folkloriques et ethnographiques cherchait à comprendre la constitution de la personne en Albanie en utilisant des bases d'interprétation anthropologique où les influences les plus explicites sont les œuvres de Lévi-Strauss. De la construction de la personne le regard s'est très naturellement porté vers les valeurs et les traits structurels qui façonnent la société albanaise (un système lignager, l'idéologie du sang, l'hypertrophie du sentiment fraternel, le sens de l'honneur, la codification de l'amitié, etc.).

Ces approfondissements et ces élargissements de la problématique de départ ont abouti, par touches successives, à un riche tableau où l'étude de la socialisation, de la formation de personne, la nature de la culture régionale, la structure sociale, la construction de l'honneur, les pratiques religieuses par rapport à la distribution linguistiques contribuent à un effort orienté vers une compréhension de la spécificité des sociétés et des cultures albanaises et sud-est européennes. De là il se met à analyser les formes et la dynamique de l'identité ethnique, nationale et le conflit. Son anthropologie représente une excellente combinaison qui devrait être utile dans la recherche régionale. Il s'agit d'une anthropologie sociale et historique des 'traditions' mais dans la mesure où elle se situe dans un balancement entre ethnie et nation on peut considérer qu'il s'agit d'une anthropologie du juste milieu qui d'ailleurs ne sacrifie nullement l'actualité comme en témoignent les analyses consacrées au phénomène des viols ou encore à l'exercice démocratique. Enfin il discute les questions plus contemporaines qui relèvent des transformations politiques et sociales dans la région, l'introduction de la démocratie, la migration et l'intégration. Le mémoire

distingue d'ailleurs très bien les champs de recherche et les champs d'implication. Dans ce parcours Albert Doja démontre sa maîtrise de la région du point de vue historique, linguistique et culturelle en même temps qu'il intègre en grande partie ces connaissances dans les discussions théoriques contemporaines dans la discipline.

Catherine Quiminal (Professeur, Paris VII) note que ce dossier met en évidence de manière convaincante l'intérêt, pour l'anthropologie, d'aborder des terrains concernant des sociétés du sud-est européen, puisque l'auteur revendique également une démarche comparative peu développée par l'anthropologie de l'Europe. De tels terrains permettent de "passer de l'Autre primitif ou archaïque, conventionnel ou populaire, en situation néo-coloniale ou dans une communauté locale, vers l'étude des processus dynamiques et transactionnels de transformation sociale, de modernisation et de globalisation". Albert Doja y fait état des connaissances historiques, géographiques, ethnologiques concernant la région. Il en restitue de manière critique les conditions de production et de reproduction et les limites. L'histoire des cultures du Sud-Est européen nécessite, selon l'auteur, une nouvelle formulation, un regard orienté sur la construction des identités, les transformations familiales et sociales. Le mode d'analyse proposé pour aborder des sociétés que l'auteur préfère qualifier de "conventionnelles" plutôt que de traditionnelles, s'éloigne volontairement de la monographie d'un groupe artificiellement isolé à la recherche de survivances, pour se focaliser sur les institutions centrales et les valeurs dominantes. Anthropologue né en Albanie, formé en France, ayant un engagement maintenu pendant plusieurs années dans des relations personnelles étroites en Europe du sud-est aussi bien qu'en Europe de l'Ouest, vivant et travaillant depuis de longues années en France, en Grande Bretagne et en Irlande, il se trouve dans une position propice à un type de recherche de terrain diachronique et comparative.

Jonathan Friedman (Directeur d'études, EHESS) note également que dans sa tentative de caractériser la région balkanique comme située entre deux complexes de civilisation en réponse aux discussions classiques basées sur la notion de région croisée entre l'orient et l'occident et le réductionnisme que cela peut entraîner, Albert Doja propose de redéfinir la région en termes de frontières plus fluides et de co-existence entre peuples différents. Ici il prend en compte à la fois la culture ou la société dans le sens objectiviste de l'observateur et l'identité culturelle ou ethnique qui est pratiquée dans les interactions entre membres de différentes populations. Sa discussion de la méthode est fort intéressante et reflète le parcours de sa formation. Il insiste sur la nécessité de combiner des méthodes différentes, historiques et comparatives, ethnographie, analyses de textes et recherches sur les documents archivés.

Jean Copans (Professeur, Paris V) note que Albert Doja passe d'une folkloristique classique de recueil des traditions à une anthropologie politique ou politologie géostratégique plurinationale. La question est d'importance car on doit se demander quelles sont les méthodologies de terrain les plus adéquates à l'étude des relations interethniques et des valeurs culturelles. Peut-on enquêter directement sur le processus de construction de l'ethnicité, peut-on observer en direct sa genèse interactive ou faut-il attendre un degré de fusion, de formalisation et de verbalisation pour la saisir et puis la déconstruire? Si les africanistes sont obsédés par cette question, pour Albert Doja il s'agit d'une nouvelle théorie, assez subtile et complexe. L'ethnicité est une question de point de vue, de position que redouble ici le problème de l'observation de la violence.

L'anthropologie du génocide, de la souffrance et de l'affliction est à la mode mais c'est la mémoire qui joue le rôle central, de même que c'est le processus d'observation qui fournit des réponses empiriques aux nouvelles questions décisives qui mettent en cause les méthodes de la discipline.

Michael Herzfeld (Professeur, Harvard University), note également qu'on ne peut qu'être profondément frappé par la grande envergure des observations d'Albert Doja sur l'ethnographie albanaise et par l'érudition qui les soutient. On constate, bien sûr, que les données dont Albert Doja traite sont riches d'informations et d'aperçus. Il est allé bien loin au-delà de la prospective limitée des chercheurs antérieurs à lui. Il a mené de sérieuses enquêtes empiriques et fait preuve qu'il possède suffisamment la capacité de fournir des descriptions nuancées des faits sociaux. Souvent il révèle une sensibilité ethnographique presque éclatante, là où on est peut-être le moins préparé à le rencontrer, comme c'est le cas notamment dans son article sur les problèmes de stabilité au Kosovo, là où une petite scène de tension et de méprise dans un café Internet révèle l'univers du "transnational" dans toute sa complexité. Mais ce qui sauve les analyses des études folkloriques traditionnelles (isolation intellectuelle et stigmatisation par l'association avec des nationalismes exceptionnellement durs et revanchistes) consiste avant tout en deux points forts: sa connaissance, évidemment bien profonde et circonstanciée, de l'histoire des théories les plus importantes en anthropologie sociale d'un côté, et sa méfiance soit du nationalisme soit des critiques souvent trop simplistes avancées par des savants qui n'avaient peut-être pas considéré que le modèle d'une identité construite peut devenir abusive dans le cas où elle sert à soutenir des idéologies identitaires opposées selon la rhétorique de l'opposition entre le faux et le réel.

En ce qui concerne le champ des ethnicités comparées de l'Europe, Jean Copans note que des nationalités de l'empire austro-hongrois on glisse à l'ethnisme avec des intellectuels organiques (et parfois des ethnologues) tout aussi responsables (et coupables!). Michael Herzfeld aussi mentionne les observations d'Albert Doja sur les points de parallélisme entre la politique ethnique et le comportement des savants, pour noter que celle-ci est une comparaison qui a pu achever un très haut niveau d'importance analytique. Le rapporteur est bien d'accord avec les observations d'Albert Doja, car ce qui est d'une importance capitale est le fait qu'il réussit à nous rappeler que les savants font déjà partie de ce qu'ils étudient, qu'ils le veulent ou non. Il faut souligner que bien que d'autres ethnologues aient déjà établi des rapports, soit historiques, soit formels, entre le nationalisme et l'anthropologie, Albert Doja achève sur ce point une formulation suffisamment généralisable et heuristiquement suggestive pour qu'on puisse en dériver des projets "de terrain" à l'avenir.

À ce propos Christian Bromberger (Professeur, Université de Provence) et Jonathan Friedman (Directeur d'études, EHESS) notent tous les deux que les interprétations des violences et des atrocités sexuelles dans les conditions de conflit interethnique pendant les guerres de Bosnie et du Kosovo sont fort intéressantes. Jean Copans (Professeur, Paris-V) estime aussi que l'hypothèse d'Albert Doja sur l'équivalence culturelle des modèles de lecture du viol par la victime et par celui qui l'a perpétré est pertinente. Albert Doja montre comment la pollution du sang dans des sociétés qui en ont érigé la pureté en valeur dominante vise et "amène nécessairement le désordre et l'éclatement du système social et du groupe tout entier". La substitution d'une ligne paternelle

externe à la ligne établie par le mariage par l'agression désorganise profondément l'ordre parental de la société locale.

Jean-Pierre Warnier (Professeur, Paris V) note à ce propos que les cadres d'analyse proposés par Albert Doja relèvent du structuralisme (Hage, Héritier, Testart, Douglas) en termes de catégories disjonctives et de rituels par rapport aux représentations des humeurs corporelles et à la réalité physique de l'agression-intrusion. Le cadre théorique structuraliste est traditionnellement considéré rebelle à l'analyse politique, mais le mérite d'Albert Doja est de montrer que la "culture" des protagonistes permet de comprendre l'impact ravageur du viol sur la subjectivité des acteurs, situant le viol dans un rapport de force et de pouvoir - pouvoir qui, comme le répétait Michel Foucault, s'adresse toujours au corps dans sa matérialité.

Dans ses analyses des causes des viols, Albert Doja est convaincu que l'explication doit être cherchée dans le fait que les valeurs d'honneur sont mises en avant par une sorte d'agencité (*agency*) politique et instrumentale. Par ailleurs, les rapports de pouvoir ne sont pas impliqués dans la re-traditionalisation des valeurs. C'est le changement des structures macrosociologiques qui alimente cette re-traditionalisation et c'est l'usage instrumental des valeurs identitaires et des valeurs morales et sociales de l'honneur ou de la religion qui fait que le viol soit aussi efficace comme une arme de purification ethnique. Ainsi on peut suggérer que le viol a une fonction politique immédiate.

Jonathan Friedman note qu'un point bien fort dans les recherches d'Albert Doja consiste à démontrer l'importance de l'anthropologie dans la compréhension des conflits contemporains dans la région balkanique. Il démontre que la logique des rapports familiaux, basé sur un modèle fortement patriarcal où l'honneur est central et génératif des feuds (*vendetta*) qui bloque la résolution des conflits sans la violence. Cette logique lie la production des sujets masculins à la politique ethnique. C'est une contribution importante à une discussion de la guerre qui est souvent limitée à des concepts généraux comme le nationalisme ou les régimes corrompus qui utilisent leurs propres populations pour atteindre des buts privés. Dans sa discussion des rapports complexes entre l'État, les discours nationalistes et la façon dont ils sont assimilés en bas de l'ordre politique, Albert Doja suggère le rôle important de la mondialisation dans le déclenchement de la fragmentation à l'intérieur de l'État-nation. Il discute la façon dont se développent les débats entre Albanais et Serbes à propos du statut historique de Kosovo, où les intellectuels ont joué un rôle important.

Certes Albert Doja construit son champ de manière historique, anthropologique et comparative. Même si cette comparaison s'arrête essentiellement aux frontières des Balkans, Jean Copans ajoute toutefois que par ailleurs il nous propose une théorie générale de l'ethnicité. Il faut donc discriminer entre généralisation et comparaison. Or les sociétés des Balkans sont des sociétés de l'histoire écrite ce qui modifie les perceptions anthropologiques habituelles. Nous ne sommes pas dans le contexte post-colonial habituel mais le choix de propositions cognitivistes ne débouche heureusement pas sur des propositions essentialistes ou instrumentalistes, ni sur des réactions de mode qui mondialiseraient abusivement l'expérience récente des Balkans.

Christian Bromberger note à ce propos que l'auteur, traitant du thème des identités, renvoie dos à dos les "primordialistes" et les "instrumentalistes" en

notant justement que même si “les attributs culturels tenus pour être la marque distinctive d’un groupe peuvent faire l’objet de transformations, de substitutions, de réinterprétations, cela ne conduit pas à poser que l’identification ethnique peut s’exercer à partir de n’importe quoi”. Jonathan Friedman ajoute aussi que la discussion d’Albert Doja sur les rapports entre l’ethnicité instrumentale et primordialiste est importante, même si elle reprend partiellement des discussions connues ailleurs aussi. Le fait que la manipulation de l’identité reste toujours dans des limites encadrées par une espace identitaire qui a ses propres limites implique que l’instrumentalisme est toujours limité et que “on ne peut s’identifier à partir de n’importe quoi”. Mais Albert Doja marque un point important quand il soutient que ces deux concepts sont mieux compris si on les considère comme des aspects d’un même phénomène.

Jean-Pierre Warnier remarque que la question du pouvoir et des rapports politiques apparaît souvent dans les travaux d’Albert Doja, mais là où il se rapproche le plus d’une analyse politique, c’est dans l’article «The politics of religion». D’un point de vue théorique, il ne semble pas suffisant de renvoyer dos à dos primordialistes et constructivistes, comme le fait pourtant le candidat. C’est l’analyse du pouvoir qui permet de trancher entre les deux, ainsi que l’a suggéré Jean-François Bayart dans son livre *L’Illusion identitaire*. A cette question concernant le pouvoir, Albert Doja répond que c’est précisément parce la question du pouvoir et des rapports politiques est centrale à l’ensemble de ses travaux qu’on devrait considérer plutôt réducteur de la traiter séparément. Le candidat dit faire une distinction entre pouvoir et politique et qu’il s’intéresse à l’usage instrumental des valeurs morales et sociales de l’identité.

Catherine Quiminal note à ce propos que les processus que Albert Doja qualifie de construction identitaire se développent en fonction d’enjeux sociaux et politiques circonstanciés parce que définis par des rapports de force internes aux sociétés considérées et par les relations plaçant ces dernières sous la dépendance d’autres sociétés, rapports et relations qui sont générateurs de domination, de discriminations et de résistances. Ces relations ont sûrement des incidences sur la compréhension de ce que Albert Doja appelle indifféremment dynamique des valeurs culturelles ou dynamique culturelle des valeurs sociales.

Christian Bromberger note également l’importance des processus de construction et d’affirmation des identités collectives, ainsi abordées par Albert Doja, dans une région marquée par une forte fragmentation des appartenances confessionnelles. L’auteur souligne le rôle des affiliations religieuses (le bektachisme par exemple) dans la construction des nationalismes et dans les phénomènes de résistance qui ont ponctué l’histoire complexe de l’Albanie et du sud-est de l’Europe. Il analyse, de façon éclairante et à diverses échelles chronologiques, les phénomènes de conversion et de reconversion religieuses dont l’Albanie a été le théâtre.

Également fructueuse est pour Michael Herzfeld l’explication que Albert Doja suggère de l’islamisation compréhensive d’une grande partie de la population albanaise. Il étend son modèle aux cas des bosniaques, et on ne peut que regretter qu’il n’est pas encore arrivé à comparer d’autres cas, tel celui de la Crète (où la cruauté des autorités vénitiennes assurèrent leur défaite par les Turcs et donc fournit un cas extrêmement clair de ce que Albert Doja indique pour l’Albanie). Quelle ironie historique que ce soit l’Église catholique qui, par l’oppression des populations orthodoxes, ait déclenché la réaction par lequel

l'Islam gagna son importance actuelle en Albanie, même si c'est dans ses aperçus historiques plutôt qu'ethnographiques où Albert Doja semble achever son plus haut niveau de perspicacité!

Catherine Quiminal souligne aussi l'hypothèse suivante proposée par l'auteur: "Le développement des pratiques religieuses et des mouvements successifs de conversion et reconversion parmi les Albanais. . . se laisse interpréter comme des expressions de conflit et de protestation, conduisant aux mouvements nationaux et au nationalisme". L'étude de la dynamique de ces mouvements a permis à l'auteur de "comprendre la relativité des conflits politico-religieux et ethno-nationaux. . . et de mettre la signification des changements d'appartenance religieuse dans la perspective de négociation et de redéfinition des identités sociales". La religion s'ethnicise à des fins de rassemblement. Nation, nationalisme et citoyenneté sont des notions également appréhendées par l'auteur comme constructions identitaires et idéologiques. L'ethnicité est considérée finalement comme "une forme et une métaphore de l'activité et de l'organisation sociale".

Jonathan Friedman note aussi que la discussion par Albert Doja de la démocratisation possible de l'Albanie est assez prometteuse, même si elle est encore à ses débuts. Il est d'accord avec l'auteur qui se demande dans quels sens peut se produire une démocratisation dans une société où un affaiblissement de l'État débouche sur un renforcement des rapports parentaux et claniques, où les hiérarchies clientélistes sont à l'ordre du jour ainsi que l'identité du type clanique dominante. Mais on peut aussi suggérer que c'est au contraire les soi-disant institutions démocratiques qui sont adaptées à des stratégies "conventionnelles", semblable à la démocratie africaine (ou du moins congolaise).

En fin de compte, les ouvrages d'Albert Doja représentent un corpus marqué d'une vaste érudition qui suscite de nouveaux points de départ pour une ethnologie comparative de la région balkanique. Avant tout, il a trouvé les moyens théoriques pour ériger un pont analytique entre les expériences sociales des gens ordinaires et les structures politiques des entités nationales construites en leur nom et, selon les discours officiels, en accord avec leur vie sociale et culturelle. Pour conclure, le rapport de soutenance revient sur l'originalité du dossier "en rendant hommage au travail accompli par Albert Doja", et souligne "l'intérêt d'une discussion entre anthropologues européenistes et anthropologues des aires culturelles plus traditionnelles de la discipline", aussi bien que "l'impression positive qui se dégage de cette œuvre riche et d'un parcours où chaque étape inaugure un renouvellement des perspectives et des thématiques".

ALBERT DOJA

**CONSTRUCTION DES IDENTITÉS SOCIALES :
RELATIONS INTERETHNIQUES
ET DYNAMIQUE DES VALEURS CULTURELLES**

**Mémoire
d'Habilitation à Diriger des Recherches
en sociologie et anthropologie**

**Université René Descartes
Paris-V Sorbonne**

2004

Sommaire

Introduction	3
L'aire culturelle	11
La Méditerranée.....	11
L'Europe	15
Le Sud-est européen	17
Modes d'analyse	26
Le terrain ethnographique.....	27
La profondeur historique	32
L'approche comparative.....	37
Parcours académique	41
Activités d'enseignement	43
Itinéraires de recherche	48
Encadrement et responsabilités.....	54
Applications pratiques.....	57
Champs thématiques	60
Naître et grandir chez les Albanais	60
Les notions de personne et d'identité	64
Les valeurs de l'honneur.....	68
La morphologie sociale	74
Champs d'implication	80
Migration et intégration	80
Transformations sociales et politiques.....	86
Morales sociales et relations de propriété.....	92
Transition post-communiste et démocratisation.....	96
Champs théoriques	103
La construction des genres.....	104
Religion et idéologie.....	113
Taxonomies religieuses et linguistiques.....	121
Idée de nation et dédoublement identitaire	126
Objets ethniques et sujets académiques	134
Repenser différences et similarités.....	141
Les notions de frontière et d'agence	149
Perspectives.....	155
Références.....	159

Introduction

Toutes les formes d'activités humaines, mentales et matérielles, visent toujours à produire un monde d'œuvres et de créations qui sont des intermédiaires symboliques entre l'homme et l'univers. L'homme n'est pas directement dans le monde, il construit pour vivre, entre le monde et lui, un univers de médiateurs qui sont des systèmes de signes, qui sont des langages. Les techniques, les sciences, les institutions sociales, les religions, les langues, les arts, tout ce qui constitue les faits de civilisation, sont des constructions, des espèces de médiations entre l'homme et le monde, l'homme et les autres, l'homme et lui-même. Chez l'homme, en quelque sorte, il y a toujours ce que Cassirer appellerait la pensée symbolique.

L'anthropologie sociale est intéressée par le fait capital qu'il n'y a pas un homme en général, qu'il n'y a pas de civilisations qui demeurent toujours les mêmes. Ce qu'il faut voir, c'est en fonction de ce que la totalité des faits culturels est à une époque donnée et à un lieu précis, quel est l'homme qui leur correspond d'une manière ou d'une autre. L'homme étant ce qu'il fait, l'homme n'existant même que par ses œuvres, c'est à travers ces œuvres, c'est-à-dire l'ensemble des faits de civilisation, qu'on doit étudier comment l'homme s'est fabriqué, s'est constitué lui-même historiquement. C'est pourquoi l'anthropologie prend les grands cadres, l'espace et le temps, la personne et l'image, les comportements, les normes et les valeurs pour essayer de voir comment dans les cultures différentes tout cela s'est organisé, dans quel ensemble de faits on peut trouver à l'œuvre les grandes fonctions sociales.

L'intention anthropologique est d'essayer de montrer les écarts et les distances par rapport à ce que les autres sont. Parmi les disciplines variées qui tentent de décrire et d'expliquer la pensée et l'action humaine, l'anthropologie sociale a toujours tiré sa distinction dans son intérêt pour l'*Autre*. En partant de ce que nous sommes, du tableau des pratiques et des attitudes mentales de l'homme moderne, l'anthropologue social a la vocation de regarder comment ce tableau se dessine autrement dans d'autres contextes, dont l'acquisition est donnée par l'expérience ethnographique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre. Car l'anthropologie sociale, comme l'a exprimé Merleau-Ponty (1960), paraphrasant Lévi-Strauss et devenant son porte-parole, n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés primitives. Elle est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est *autre*, et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les anthropologues de notre

société, si nous prenons distance envers elle, comme j'ai eu l'occasion de le faire, en l'occurrence, en étudiant la construction culturelle de la personne chez les Albanais.

L'objet classique de la recherche pour l'anthropologue a été la tribu exotique dans une partie du monde lointain et retiré. Au tournant du 20^e siècle il y a eu une révolution méthodologique passant de l'anthropologie de cabinet au travail scientifique de terrain. Les chercheurs se sont immergés dans la vie sociale de la tribu et ont appris le langage local de manière à appréhender le "point de vue natif". Toutefois, les raisons de base de la recherche n'ont pas changé. L'intérêt principal de l'anthropologie a toujours concerné les "autres cultures", le concept d'"ethnie" devenant le "fantôme de référence" de l'ethnologie. Le chercheur sur le terrain observe avec attention et répertorie les coutumes curieuses et souvent bizarres, afin d'ajouter une autre facette intéressante dans la panoplie des actions et des pensées humaines à l'avantage de ceux qui demeurent de l'"autre" côté de la barrière. Cela semble confirmer l'idée que les objets classiques de l'investigation anthropologique ont été finalement les cultures condamnées.

Dans le même état d'esprit, l'ethnologie classique considérait les différentes formes symboliques et pratiques culturelles plutôt comme un îlot de survivances préservées des contacts de la culture savante. Elles sont pensées en termes d'appartenance à une culture et à une religion dites « populaires » ou « authentiques », parce que primitives et voire même préhistoriques, comme dans le cas de la pratique présumée de la couvade ou l'existence des vierges jurées de tenir lieu d'hommes, qui sont considérées, par exemple, comme des vestiges d'un matriarcat hypothétique ou bien même comme un reflet du passage du matriarcat au patriarcat. On prétendait en rendre compte en leur assignant une place précise dans le devenir historique, selon une vision qui, avec sa profession évolutionniste, voudrait au moins simuler les procédés d'une méthode de classification. Ainsi, une fois rangées dans les tiroirs du temps les formes culturelles n'avaient plus d'autre secret à livrer, une "survivance" n'avait plus de fonction.

La connotation d'archaïsme attachée aux notions d'ethnie et de tribu conduit de plus en plus d'anthropologues à réfuter leur pertinence pour décrire les sociétés dites "exotiques". L'analyse de la situation coloniale comme un phénomène complexe et dynamique, impulsée dans les années '60 dans le domaine africain par les recherches de Georges Balandier (1955) en France aussi bien que par celles de Max Gluckman (1956) et ses collègues de l'école de Manchester (Mitchell 1956; Cohen 1969), a conduit à mettre fortement en cause les visions primitivistes des sociétés traditionnelles (Kuper 1988). Les critiques vigoureuses portées par Edmund Leach (1989) à la notion même de "société traditionnelle" ou de "culture traditionnelle" imposent l'idée que celles-ci, – sans aller jusqu'à les considérer comme autre chose que les produits de l'imagination de l'anthropologue, – sont pour autant définies en terme d'approche, c'est-à-dire construites de manière "conventionnelle" en tant qu'outils conceptuels et opératoires d'investigation anthropologique.

La distinction de la société, de la culture ou des attitudes mentales, par le terme “traditionnel” définit avant tout le genre de l’approche. Ce terme insiste sur la position ethnographique de la démarche, s’appuyant, autant que possible, sur des matériaux régionalement situés et datés, contextualisés d’un point de vue historique et ethnographique, social et idéologique, politique et religieux, comme j’ai procédé par exemple à propos des données qui représentent l’ensemble des traditions orales et rituelles et des représentations collectives de la naissance et de la socialisation chez les Albanais (Doja 1990b). Ce souci de rigueur n’exclut pas des retours en arrière vers le passé plus lointain ou des considérations au présent. Toutefois, le cœur de la démonstration concerne essentiellement ce type de société ou de culture, rurales dans la plupart des cas, qui sont communément appelée *traditionnelle*, par une commodité de langage, généralement acquis dans le cadre des études européennes. Je préfère cependant la qualification de “conventionnel”, non seulement parce qu’il s’agit d’une construction conceptuelle qui est par définition conventionnelle, mais aussi parce que l’outil conceptuel même, ainsi construit pour les besoins de l’investigation anthropologique, se veut renvoyer, avant tout, à un certain mode “conventionnel” de transmission de la tradition, des savoirs et des pratiques: par la voie orale ou gestuelle et, principalement, par l’intermédiaire de la famille et du voisinage. Cette manière de voir les choses a d’autant plus d’avantage qu’elle permet de prévenir contre toute définition du concept de société par une vision substantialiste, comme une entité discrète dotée d’une culture propre, ni que la culture de ce type de société est restée immuable à travers les siècles. Bien au contraire, en se transmettant, les connaissances se sont modifiées et ont intégré avec le temps des expériences diverses.

Il serait erroné d’ailleurs de croire que la culture conventionnelle est transmise depuis les origines de toutes pièces et de façon inchangée, sans influences extérieures. Bien au contraire, elle intègre à chaque génération des apports nouveaux, venant de la presse, de l’école, de la littérature de colportage ou de la presse tabloïde, au statut ambigu mais beaucoup plus proche sans doute du conventionnel que du savant. L’insertion fonctionnelle des formes culturelles conventionnelles dans la synchronie qui les maintient devient possible et même nécessaire du fait que les conventions sont rendues fonctionnelles après toutes sortes de re-sémantisations réflexives qui témoignent aussi bien du présent qu’elles servent que du passé qu’elles réadaptent. Les occasions n’ont pas manqué pour montrer notamment comment les conventions culturelles ont évolué et se sont adaptées, ainsi que la place qu’elles ont occupée dans l’évolution historique, sociale, culturelle et idéologique de la société moderne et contemporaine (Doja 1998b).

Au cours du 20^e siècle, les anthropologues ont surtout essayé de trouver l’origine, le fondement ou l’essence de l’humain, qu’ils situaient au niveau des pratiques et des formes de relations de parenté, de mariage, de genre ou de sexualité, et qu’ils avaient tendance à décrire comme des substances atemporelles. Les premiers anthropologues étaient profondément influencés par le paradigme grandissant de la culture et de l’identité, mais ils faisaient plutôt dépendre l’essence humaine à

partir de la procréation et de la reproduction, de sorte à inclure la sexualité dans l'institution du mariage. En un demi-siècle, leur intérêt s'est progressivement déplacé vers les relations de parenté. Deux écoles paradigmatiques se sont ainsi développées, la théorie de la filiation et de l'alliance, dont les défenseurs les plus énergiques furent Radcliffe-Brown (1952) et Lévi-Strauss (1967 [1949]), ou ce que l'on est venu à connaître, respectivement, sous le nom d'école britannique et française d'anthropologie.

La théorie des relations de parenté fut abondamment critiquée, notamment pour sa non-universalité, son formalisme extrême ou son manque de cohérence en tant que domaine, de sorte qu'au début des années '70, de nombreux anthropologues ont préféré se diriger vers la question des genres, fréquemment associée, et parfois subsumée, à l'analyse du prestige, du statut ou du pouvoir. Au cours de ces dernières décennies, beaucoup d'anthropologues, surtout ceux qui travaillaient sur la sexualité et la question des genres, ont remis en cause la vérité universelle de la sexualité, des relations de parenté, du mariage et des genres. En particulier, depuis qu'ils ont admis l'idée essentielle suivant laquelle la subjectivité humaine est le produit des relations de pouvoir et de savoir (Foucault 1980) et des "technologies" de la construction de la personne (Foucault 1988), les ethnographes ont délaissé l'étude des normes paradigmatiques au profit de celle des pratiques normalisantes et des différentes formes de subjectivité et d'assujettissement qui en résultent.

En particulier, certains fondements de la réification et de la naturalisation primordiale des cultures et des traditions ont été ébranlés et déconstruits, se laissant observer comme étant constamment contestées, changeantes et poreuses. Les relations de pouvoir au sein des collectivités sont désormais perçues comme affectant les projets politiques eux-mêmes, tandis que la reconnaissance d'une réalité socialement construite fait apparaître le genre comme ce qui façonne non seulement les relations politiques, mais aussi ce que nous étudions et comment nous l'étudions. Bien que nous soyons immédiatement immergé dans un enchevêtrement compliqué et controversé d'opinions et d'expériences diverses, les réflexions critiques au sujet des questions d'identité, de la construction des genres ou des relations de pouvoir, présentent l'avantage d'embrasser cette confusion pour en faire une source de connaissance émancipatrice, susceptible de nous aider à découvrir de nouvelles directions au sein de la théorie sociale.

L'originalité de la culture conventionnelle vient probablement de ce qu'elle remodèle, restructure les apports divers dans un ensemble qui acquiert ainsi des caractéristiques spécifiques, surtout en matière d'éducation et de socialisation. De là, l'existence encore très forte de cette culture conventionnelle dans l'ensemble des sociétés européennes. On pouvait la croire perdue sous le fracas des connaissances savantes et de la culture de masse. Cependant, quand on la connaît, on en retrouve facilement les traces au cœur de chacun. Elle s'appuie sur le concret corporel et parle en termes de symbolisations et d'associations. Elle est enracinée en chacun depuis la plus tendre enfance. Sa grande force est sans doute d'être implicite, s'appuyant sur un ordre du monde intuitif et qui semble aller de soi, bien que largement construit et résultant de la distribution dissimulée des

relations de pouvoir et des projets politiques. Alors que la morale venue de l'éducation institutionnalisée se présente au contraire comme une série explicite de recommandations qui entraînent en retour soit une adhésion soit une remise en question.

Cependant, au moment où, à côté de la société conventionnelle et de la société moderne en Europe, on considère aussi les sociétés non européennes, objet constitutif de l'anthropologie, le regard n'est plus simplement une confrontation temporelle entre le présent et le passé à l'intérieur d'une même culture, mais il se porte sur une confrontation entre des types différents de cultures. Par l'intermédiaire des sociétés non européennes, le jeu devient multiple. Est-ce que les sociétés conventionnelles européennes sont des sociétés archaïques au même titre que les sociétés non européennes, objet essentiel de l'anthropologie "classique" ? Est-ce que les sociétés non européennes doivent désormais être comprises à travers ce que nous savons de certains aspects de la société conventionnelle ? Quel est le rapport entre les "primitifs" et les "modernes" ? Est-ce que les sociétés conventionnelles européennes viennent se placer en quelque sorte à mi-chemin entre les sociétés "primitives" et les sociétés "modernes" ?

Au centre de la réflexion anthropologique, il n'y a pas seulement la confrontation entre sociétés d'aujourd'hui et sociétés conventionnelles, mais il y a un effort de comparatisme généralisé. Cela veut dire que l'anthropologue s'efforce dans chaque cas d'introduire la comparaison avec des cultures différentes, d'instaurer une façon d'utiliser des allées et venues pour établir une compréhension d'un univers qui est différent de celui qui paraît plus courant ou plus moderne. De cette façon, l'anthropologie a fait de l'altérité une dimension constitutive de l'identité. L'évocation de la société conventionnelle, dont les derniers liens avec la société contemporaine se défont et se refont, permet notamment de s'interroger en anthropologue social. Cette interrogation sur la société conventionnelle signifie finalement une interrogation sur la société moderne, et notamment dans sa dimension idéologique et dans la place qui est faite aux valeurs sociales et culturelles.

Avec l'extinction des empires coloniaux et les énormes transformations sociales actuelles, résumées par les termes de "globalisation" et de "modernisation", le sujet de l'investigation anthropologique a rencontré des critiques essentielles et s'affronte à de nouveaux défis. Globalisation ne signifie pas nécessairement occidentalisation, comme elle n'implique pas nécessairement la modernisation selon les lignes suivies par les premières nations industrialisées. En outre, l'échange macro-régional des biens et des personnes, de pair avec les formes nouvelles de communication basée sur la connectivité virtuelle aux dépens de la proximité physique, génèrent diverses cultures et sous-cultures. L'objet classique de l'anthropologie, les cultures "non-occidentales" ou les cultures "conventionnelles" n'ont pas disparu de la carte, comme il a été craint par les romantiques et espéré par les optimistes du développement il y a une vingtaine d'années. Au lieu de cela, ces cultures ont seulement bougé pour s'approcher davantage de nous et plusieurs d'entre elles se font entendre plus clairement

qu'aparavant. Les mouvements politiques, en invoquant la distinction réelle ou putative de ces cultures, "s'ethnicisent" en conséquence, ce qui fait en retour que le modèle dominant du conflit dans le monde apparaisse largement comme un conflit ethnique.

Contrairement aux suppositions anciennes, les groupes ethniques et les cultures n'ont jamais été des entités d'une durée temporelle constante ni d'une autodéfinition dérivée indépendamment des contacts extérieurs. Ils se sont formés et articulés au contact les uns avec les autres, parfois en conflit, parfois pacifiquement à travers les divisions de travail. Les cultures tribales, décrites comme apparemment insulaires par les anciens anthropologues, étaient rarement aussi isolées et elles le sont considérablement moins aujourd'hui. Les vieux concepts de "tribu" et d'"ethnie" sont largement remplacés par le terme "groupe ethnique", utilisé souvent comme synonyme de "culture". Le changement décisif n'est donc pas la disparition des groupes ethniques mais le degré plus élevé de l'interaction entre eux-mêmes. Un résultat remarquable, qui semble échapper aux théories classiques sur la modernisation, est le renforcement des solidarités locales et particularistes. Les nationalistes et les apologistes des cultures locales donnent toujours la prééminence à la durée temporelle constante (l'inaltérable essence des origines) des entités ethniques dont ils font la propagande. En revanche, l'anthropologie actuelle s'appuie sur les groupes ethniques et les cultures en tant que "constructions", souvent d'origine coloniale, perspective qui a trouvé en France aussi de nouveaux adeptes (Amselle 1990, 2000). L'essentiel de cette façon de voir les constructions de groupes et de cultures est qu'elles sont sujettes à de multiples pressions adaptatives, elles se transforment en conséquence et peuvent devenir susceptibles à des manipulations délibérées.

Si on veut essayer de comprendre l'interaction entre des groupes sociaux d'une échelle relativement large, appelés groupes ethniques ou nations, il faut commencer par l'identification des agrégats de gens qui les composent. Ce n'est pas du tout une tâche facile parce que, particulièrement dans les conflits violents, les mêmes définitions et les mêmes compositions de groupes sont manipulées et contestées. Les formes pacifiques d'interaction peuvent poser des problèmes similaires. On risque ainsi, inévitablement, de ne pas trouver un terrain ferme sur lequel pouvoir placer le point de vue d'observateur, qui n'est ainsi localisé que dans une constellation où tous les éléments changent constamment non seulement leurs positions relatives mais aussi leur substance et leur quantité. Voilà pourquoi, contrairement à la plupart des opinions "profanes" et aux représentations avancées souvent par les membres des groupes, particulièrement par les leaders de certains macro-groupes, les anthropologues soulignent le caractère construit des groupes concernés, la fluidité et le caractère processuel de leurs contacts.

L'anthropologie sociale "classique", qui a enrichi nos connaissances sur l'humanité à plusieurs niveaux, n'a certainement pas épuisé tous ses thèmes aujourd'hui. Néanmoins, un programme de recherche qui n'aurait fait que continuer simplement cette tradition aurait offert peu de perspective à l'innovation. Une recherche dans cette direction n'aurait fait que continuer d'une

façon plus ou moins importante ce qui se fait ou s'est déjà fait partout dans les universités. En revanche, un programme de recherche dédié à l'étude de l'interaction entre groupes ethniques, qui en même temps soumet les concepts de base de l'identité, de l'ethnicité et de la culture à l'inspection théorique, peut espérer être devenu scientifiquement innovant. Mon intention est de dépasser ce qui est déjà accompli ailleurs, tout en tenant compte de tout ce qui est valable et qui a de l'importance dans la tradition anthropologique, incluant l'accent actuel sur l'ethnographie de terrain, pour tenter de développer la théorie de la discipline en traitant un nombre de sujets adjacents.

Les thèmes de recherche ont été centrés sur les domaines où les problèmes de construction identitaire, de relations sociales et d'intégration sont saillants dans le monde actuel et ont couvert un spectre large. Le but est de donner un sens à tout un éventail de variantes ou de facettes d'identités et de citoyennetés, d'ethnicités et de nationalismes aussi bien que de communismes ou de transitions travaillant à l'arrière-plan, sous-jacentes à la collision des valeurs morales et idéologiques distinctes et à l'émergence des nouvelles valeurs sociales en conséquence de la dynamique interculturelle.

Dans ce parcours, il ne s'agit pas seulement de démontrer la maîtrise de la région ou du "terrain" de recherche, du point de vue historique, linguistique et culturelle, mais avant tout d'intégrer productivement ces connaissances, évidemment de façon bien profonde, cohérente et circonstanciée, dans les discussions théoriques contemporaines les plus importantes en anthropologie sociale. Certes le champ est construit de manière historique, ethnographique et comparative. Or, même si cette comparaison s'arrête essentiellement aux frontières d'une région ou aire culturelle, il faudra par ailleurs discriminer entre généralisation et comparaison pour pouvoir proposer des considérations théoriques plus générales.

Dans le cadre d'une activité intensive de recherche et d'enseignement, caractérisée par une somme importante de publications, de communications, de collaborations et coopérations institutionnelles, d'animation d'équipe de recherche, de différentes tâches administratives et pédagogiques, de travail sur le terrain et de recherche impliquée, en accord avec mes compétences aussi bien qu'avec les politiques scientifiques institutionnelles, le caractère essentiel du bilan académique que j'ai pu développer pourrait se résumer sous trois rubriques transversales et complémentaires.

- L'objet de ma recherche a concerné les comportements, les intérêts, les valeurs et les normes des groupes sociaux, avec références spéciales à la construction des identités sociales, aux relations interethniques et à la dynamique culturelle des valeurs sociales.
- La méthode centrale – mais non la seule – a été celle de la recherche ethnographique sur le terrain, qui a pu prendre plusieurs formes, incluant l'utilisation d'une série de techniques.
- La recherche est conduite en Europe du Sud-est, plus particulièrement chez les Albanais, en comparaison avec d'autres parties du monde, incluant l'Europe.

Au premier abord il semble y avoir une certaine tension entre ces trois aspects. La recherche ethnographique sur le terrain concerne typiquement un seul groupe ethnique et de ce fait elle apparaît inapplicable à l'étude de l'interaction entre différents groupes ethniques. Or cette méthode nécessite d'être étendue dans l'espace comme dans le temps. En plus de cela la méthode classique a toujours été monographique par sa portée et non pas comparative dans sa conception. Pour rendre compte de la convergence de ces trois aspects, avant de tracer l'itinéraire des activités et de cerner les centres d'intérêts, pour pouvoir parcourir les problématiques soulevées par les recherches réalisées ou en cours, il est nécessaire de préciser davantage les contours de définition de l'aire culturelle et les outils conceptuels et méthodologiques, incluant des méthodes ethnographiques, historiques et comparatives.

L'aire culturelle

Mes investigations sur la construction des identités sociales chez les Albanais ou les autres sociétés sud-est européennes, comme l'étude des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales à l'intérieur de cette région ont tiré profit, dans la perspective anthropologique, des approches de recherche qui se réfèrent simultanément aux phénomènes comparables dans d'autres parties du monde, incluant plus particulièrement les apports des études méditerranéennes et de l'anthropologie européenne. Plus particulièrement, je me suis concerné par ces aspects de la vie sociale explorés en quelque détail dans la littérature anthropologique et qui ont attiré plus spécialement l'attention ethnographique réflexive, à savoir la construction sociale du rapport social des sexes et de la sexualité, le mariage et la famille, les croyances et les pratiques religieuses, l'ethnicité et le nationalisme, la modernisation et la transition. L'exploration est pourtant effectuée sous l'arrière-plan de la construction de l'aire culturelle en terme d'approche, – de la même façon que la société conventionnelle, – comme un outil conceptuel d'investigation anthropologique, et non pas par une vision substantialiste, comme une entité discrète dotée d'une culture propre.

La Méditerranée

L'intérêt anthropologique pour la Méditerranée et le monde méditerranéen est apparue à partir des années soixante à l'occasion de deux colloques fondateurs, en 1959 à Burg Wartenstein en Autriche et en 1961 à Athènes à l'initiative de Julian Pitt-Rivers (1963) et John Peristiany (1966). Les antécédents d'une anthropologie des sociétés méditerranéennes sont plus lointains selon les pays et selon les relations de l'anthropologie à d'autres disciplines dans les divers contextes nationaux. La recherche de terrain anthropologique moderne a commencé dans les années 1950 et les premiers travaux consistaient en monographies dans l'aire méditerranéenne. Ce n'est que plus tard au tournant des années 1960 que l'on s'efforça de formaliser le projet comparatif collectif pour mettre sur pied une anthropologie de la Méditerranée. Dès lors, vont se multiplier les conférences thématiques (Peristiany 1968, 1976a, 1976b; Peristiany & Handman 1989; Peristiany & Pitt-Rivers 1992; Gilmore 1987), les enquêtes sur le terrain et les travaux monographiques (Peters 1990; Pitt-Rivers 1954 [1971; Friedl 1963; Campbell 1964; Stirling 1965; Lison-Tolosana 1966 [1983; Gellner 1969; Schneider & Schneider 1976; DuBoulay 1974; Gilmore 1980).

En même temps se développe une réflexion anthropologique sur le monde méditerranéen conçu sur le modèle d'une aire culturelle sous l'impulsion des efforts effectués par Conrad Arensberg (1963) pour délimiter des aires culturelles en Europe et qui définit la Méditerranée comme une aire avec ses caractéristiques propres. En France, la géographie humaine et l'école historique des *Annales* ont posé une Méditerranée des « infrastructures » par la quête de permanences dans des registres aussi divers que la division sexuelle des rôles, les structures matrimoniales, les techniques, les rites et les croyances.

La Méditerranée a offert un terrain privilégié pour étudier de manière comparative et sur le long terme les relations entre facteurs écologiques, techniques, économiques, historiques et culturels. Et si les similarités sont acquises, il est temps de souligner les différences aussi. En effet, un certain nombre de comparaisons demeurent éclairantes. Les travaux de Fernand Braudel (1979 [1949]) ont montré comment le monde méditerranéen a été façonné par une longue histoire reliant ses différents peuples les uns aux autres. Cette approche est renforcée par des travaux plus anciens sur les échanges culturels entre Christianité et Islam particulièrement au niveau populaire (Hasluck, F. 1929 [2000]), aussi bien que par des études historiques de la culture des frontières, qui ont exploré le caractère des zones unies autant que divisées par les frontières qui les définissent, suggérant que les gens des frontières, Musulmans ou Chrétiens, avaient plus en commun les uns avec les autres qu'avec la culture des capitales (Inalcik 1973).

Pendant une trentaine d'années il s'est constitué une véritable anthropologie du monde méditerranéen autour d'un certain nombre de thèmes fondateurs, les *gatekeeping concepts* de l'honneur et la famille, le clientélisme et la sociabilité, consacrés par une tradition établie surtout dans les pays anglophones (Peristiany 1976; Pitt-Rivers 1977; Gellner & Waterbury 1977). Elle s'emploie à donner un contenu à la notion de société méditerranéenne en mettant en évidence, au-delà de la diversité réelle des sociétés et des cultures, l'existence de formes d'organisation sociale apparentées et de valeurs partagées. Ainsi l'ensemble de ces travaux et recherches anthropologiques sur les cultures méditerranéennes a contribué à dessiner une tradition intellectuelle « méditerranéiste », à la recherche de similarités dans la longue durée et s'efforçant de démontrer le primat relatif de l'unité sur la diversité (Boissevain 1979).

Les six millénaires de conquêtes militaires, d'échanges économiques, de colonisations réciproques et de conversions religieuses ont probablement abouti à l'invention simultanée de formes sociales et culturelles similaires ou identiques (Davis 1977; Berque 1989). Face à l'énorme diversité linguistique, ethnique et religieuse du bassin de la Méditerranée, les anthropologues ont plaidé pour une uniformité interne à la région sur la base des traits culturels comprenant le complexe de l'honneur et de la honte mais aussi l'agriculture de charrue et l'élevage de bovins et d'ovins, l'orientation urbaine, la dot, le patronage, et l'inégalité sociale accompagnée ou masquée d'idéologies égalitaires.

Certes, le fossé économique et politique s'est creusé entre les deux rives de la Méditerranée, ce qui a entraîné aussi des adaptations et des reconversions

académiques. Si l'anthropologie de la rive Nord a rejoint « l'européanisme », confortée dans ce mouvement de retour par la rhétorique politique ambiante (Goddard 1994), celle des rives méridionale et orientale a été happée par les études sur le monde arabo-musulman et le Proche Orient. Ainsi, après l'euphorie des débuts et une période faste d'une vingtaine d'années, le temps est-il cependant venu pour les remises en cause, parfois virulentes, de la pertinence du monde méditerranéen comme cadre d'investigation anthropologique.

Au cours de deux dernières décennies, on a de plus en plus critiqué, sur un mode post-moderne et anti-orientaliste, la notion d'anthropologie méditerranéenne. Plusieurs anthropologues ont critiqué de façon radicale la considération de la Méditerranée comme *regional category* en fustigeant le caractère artificiel de l'objet, qui serait uniquement créé pour objectiver la distance nécessaire à un exercice légitime de la discipline et qui s'abriterait derrière quelques thèmes fédérateurs fortement stéréotypés (Herzfeld 1980, 1984; Pina-Cabral 1989; Sant-Cassia 1991; Wikan 1984). À ces critiques virulentes, pour la plupart venues d'outre-Atlantique, se sont jointes celles d'anthropologues originaires des régions méditerranéennes. Pour nombre d'entre eux aussi, le qualificatif réducteur de « méditerranéen » doterait l'hétérogène d'une homogénéité factice et serait le produit des représentations fantasmatiques de chercheurs venus du nord. Cette défiance est particulièrement ancrée sur les rives méridionales et orientales où, dans les références quotidiennes, littéraires ou savantes, la Méditerranée est fantomatique ou suspecte. À ces préventions sur la légitimité de la notion s'ajoute, ici et là, le sentiment qu'un paradigme monologique, celui de l'anthropologie sociale britannique, a tenté d'imposer ses théories et ses méthodes à travers les études méditerranéennes, en ignorant les traditions scientifiques locales et leurs acquis (Bourguet & Lepetit 1997).

Dans ce contexte, la réflexion sur la « Méditerranée » a amené plusieurs auteurs à contester la validité même de sa conception unifiante et l'utilité de son cadre comparatif, ce qui soulève le problème de trouver des définitions alternatives pour des catégories de comparaison régionale. S'agit-il d'ériger le bassin méditerranéen en une « aire culturelle » dont on scruterait les régularités à travers l'espace et le temps ? La Méditerranée devrait-elle se comprendre comme une arène d'interactions, sa cohérence, sinon son unité, étant définie en termes de siècles de contact, de conflit et de coexistence ? Peu soutiennent un point de vue aussi radicalement essentialiste que les critiques ont grossi jusqu'à la caricature. Il est contesté que la seule compréhension braudeliennne des échanges historiques puisse nécessairement conduire à une aire culturelle, car « le contact mutuel intense par lui-même ne justifie pas l'étiquette d'unité » (Gilmore 1982).

Cependant, dans cet exercice, il n'est pas facile de se débarrasser du concept d'aire culturelle. En effet, les critiques de la catégorie de Méditerranée supposent souvent que les unités de comparaison régionale doivent être homogènes et que la comparaison n'est utile qu'en présence de similarités. Or, la comparaison est particulièrement productive dans des unités qui, comme la Méditerranée, présentent aussi bien des similarités que des différences. Mais si le terme

“méditerranéen” ne sert pas à qualifier des traits communs sociaux et culturels, désigne-t-il alors les oppositions en miroir (*mirrored*) entre le christianisme de l’Europe du Sud et l’islam de l’Afrique du Nord (Gellner 1985; Wolf 1984) ? S’agit-il alors de prendre acte des vicissitudes unificatrices et diviseuses de l’histoire et de considérer la Méditerranée comme un lieu privilégié de l’exercice du comparatisme à bonne distance, dans un monde « méditerranéen » qui est à envisager comme un espace de dialogue et d’affrontements où les identités des uns et des autres se définissent dans un jeu de miroirs de traditions, de comportements, de convictions religieuses ?

Bien qu’il existe des points de vue opposés, selon lesquels les sociétés de la Méditerranée sont différenciées ou non à l’origine (Goody 2000), c’est plutôt la combinaison des convergences historiques avec des parallèles synchroniques dans la culture qui fournit l’uniformité interne et les particularités à l’aire méditerranéenne. Les sociétés méditerranéennes présentent sans doute « un air de famille » légué par une histoire complexe. Mais à l’opposé de cette conception unifiante, ce qui donne sa cohérence au projet d’un comparatisme méditerranéen, ce ne sont pas tant les ressemblances repérables que les différences complémentaires qui forment système.

Ainsi, plutôt que de s’attarder sur la notion de la Méditerranée envisagée comme aire culturelle qui englobe une réalité culturelle figée, amène à reproduire des modèles colonialistes et nationalistes et n’apporte aucun bénéfice conceptuel, les nouvelles interrogations sur son statut épistémologique visent à scruter les processus de variations au sein de cette région. Les nouveaux travaux illustrent, par leur diversité et la variété des positions des uns et des autres, comment la Méditerranée est posée tantôt comme un objet tantôt comme un simple cadre de la recherche ou adoptant un point de vue intermédiaire. Cette polyphonie des discours sur le monde méditerranéen témoigne des différences entre écoles nationales, voire régionales, entre postures méthodologiques mais aussi entre manières de concevoir le présent et l’avenir d’une terre de conflits aussi vifs et interminables (Albera, Blok & Bromberger 2001).

Ces études présentent certains changements de perspective importants dans l’anthropologie du bassin méditerranéen. Sans être ni radicalement iconoclastes ni obstinément conservateurs, et représentant plusieurs styles intellectuels, histoires d’engagement dans l’anthropologie de la région et traditions nationales de recherche, ces travaux offrent une bonne base pour une certaine évaluation sérieuse. Chacun s’ajoute au fonds d’idées déjà en jeu et fait avancer la discussion en soulignant des facettes jusqu’ici négligées. Même si ces travaux n’offrent peut-être pas une critique complètement radicale des thèmes fondateurs, ils offrent une réitération utile des points existants et historiques importants, ainsi qu’un déplacement des modèles plus anciens. Plus généralement, ils temporalisent et spatialisent notre compréhension des sociétés et des cultures de la région. Cette critique intermédiaire est souvent prise entre un grand malaise avec l’état des catégories dominantes et une hésitation pour les rejeter d’emblée. On saisit, en particulier, l’évolution historique de l’honneur afin de montrer sa mutabilité

incessante et analytiquement déstabilisante, bien que les auteurs, conscients de la spécificité historique de tels développements, optent discrètement pour la critique au lieu de complaisance, et pour la différenciation au lieu de conformité.

Car la nouvelle vague examine également quand et comment les acteurs sociaux et politiques locaux invoquent l'idée d'une culture méditerranéenne et s'interroge sur les services qu'on en attend. En effet, c'est l'application problématique de la notion de créolisation qui soulève les véritables enjeux conceptuels. Elle amène à s'écarter des soubassements idéologiques des conceptions de l'identité locale et de l'épistémologie anthropologique où s'inscrit la notion d'aire culturelle méditerranéenne, tout en soulignant l'inévitable complexité des origines sociales et culturelles de toutes les entités qui se présentent aujourd'hui comme unies et revendiquent un passé qui aurait un seul foyer d'origine (Herzfeld 2001).

L'Europe

La préoccupation intensive avec les sociétés non-européennes a mis au crédit de l'anthropologie sociale des résultats qui fournissent de meilleures compréhensions de leurs cultures, ce qui renvoie non simplement à la connaissance européenne des autres traditions, mais aussi à une perspective de l'*Autre* réfléchi sur soi-même. En renversant la perspective, l'approche anthropologique peut offrir de nouvelles considérations à l'intérieur même des sociétés européennes. En effet, il est actuellement considéré comme important que des projets anthropologiques sont réalisés sur le terrain de l'Europe. Cela permet d'ouvrir des perspectives nouvelles et non-conventionnelles pour appréhender les conditions européennes, en l'occurrence dans les études sur la construction des identités sociales ou sur les relations interethniques et la dynamique culturelle des valeurs sociales. Un lien entre les études effectuées à l'intérieur de l'Europe et les études basées à l'extérieur de l'Europe est donc systématiquement recherché, puisqu'il est hautement souhaitable, quand la délimitation exacte des régions d'étude n'est plutôt qu'une question pratique.

Les travaux consacrés aux sociétés européennes plus particulièrement se présentent pourtant comme une collection hétéroclite d'enquêtes d'inspirations diverses, folklorique, linguistique, géographique, historique, sociologique, etc. Venue tard dans le cadre institutionnel de la recherche, l'anthropologie européenne se trouve de surcroît marquée par une extrême diversité des traditions scientifiques, épistémologiques et académiques. Particulièrement en ce qui concerne le champ conceptuel, certains des termes clés de la discipline organisent des configurations sémantiques différentes d'un pays à l'autre, comme en témoigne le complexe formé par les notions de peuple, de nation et d'ethnie. La portée même conférée aux recherches sur l'Europe varie dans de larges proportions. Enfin l'opposition entre "civilisés" et "primitifs", constitutive de la naissance de l'ethnologie, trouve son équivalent en anthropologie de l'Europe

avec l'opposition entre "savant" et "populaire", qui est encore au cœur des travaux développés par nombre d'écoles nationales de folklore et d'ethnologie.

Au retard historique et à l'éclatement scientifique s'ajoutent d'autres raisons qui tiennent à l'histoire même de l'Europe, au pluralisme culturel, aux conceptions différentes du fait ethnique et des raisons de s'y intéresser. L'émergence précoce d'États nationaux, affrontés à l'existence de groupes ethniques et de cultures tantôt hégémoniques tantôt minoritaires, a conduit très tôt à assigner à l'anthropologie de l'Europe une fonction politique de légitimation de l'ordre établi, ou de contestation. Au poids des diverses idéologies s'est ajouté celui de la sollicitation politique, notamment dans le cadre des régimes autocratiques et totalitaires. Nombre de recherches ont été menées dans le seul but de fonder ou d'infirmer des revendications ethniques, ou bien d'ériger une classe sociale en agent exclusif de la création culturelle. Exemples de projets pseudo-culturalistes et d'instrumentalismes politiques de la recherche sont illustrées, entre autres, par la *Volkskunde* allemande au soutien de la campagne de propagande nazie des années 30 et 40 (Gerndt 1987), la politique folkloriste du cycle épique du Kosovo au soutien du nationalisme serbe depuis le 19^e siècle (Gossiaux 1995) ou encore durant l'époque communiste dans les pays d'Europe centrale et orientale quand les traditions culturelles et historiques sont devenues un instrument pour justifier et exalter les fondations dites "authentiques" des régimes politiques et idéologiques, comme j'ai eu l'occasion de voir pour le cas albanais (Doja 1998b). De manière plus générale encore, l'influence exercée par certains courants de pensée a longtemps poussé les anthropologues de l'Europe à interpréter les différences culturelles en termes de hiérarchie (Bausinger 1993).

D'autre part, dans l'histoire de l'anthropologie sociale et culturelle, l'Europe est encore une idée neuve, ou presque, dans la discipline. Il a été longtemps estimé que l'entreprise anthropologique, avec son soubassement ethnographique, était pour l'essentiel inadapté à la connaissance des sociétés et des cultures du continent européen, à l'exception de survivances locales d'institutions anciennes ou de particularismes ethniques menacés par l'emprise des États-nations et des modèles de civilisation qu'ils diffusent.

Les premières recherches sur l'Europe se réclamant explicitement des méthodes de pensée et d'enquête de l'anthropologie sociale et culturelle se multiplient notamment grâce à l'intérêt des anthropologues anglo-saxons pour les sociétés riveraines de la Méditerranée, de la péninsule ibérique à l'Ouest jusqu'aux Balkans à l'Est, qui restent toujours les plus étudiées, bien qu'on relève aussi des recherches menées dans les Îles britanniques, en France, en Norvège, en Suisse ainsi que dans plusieurs sociétés de l'Europe centrale (Arensberg 1963; Theodoratus 1969; Nixdorff & Hauschild 1982). Ces travaux témoignent d'une rupture, particulièrement en France, d'avec la tradition intellectuelle héritée des ethnologies nationales et des enquêtes des folkloristes (Stocking 1996). Ils se présentent, pour la plupart, sous forme de monographies locales.

Peu de chercheurs ont tenté pourtant de conduire des recherches comparatives de quelque ampleur, ou d'élaborer des synthèses régionales, à l'instar de John Davis

(1977) sur la Méditerranée ou d'Anderson (1971) sur l'Europe. Le souci de se référer d'emblée aux problématiques de l'anthropologie générale, la dimension réduite des unités d'observation, le respect des frontières nationales, le problème des langues sont autant de facteurs qui ont considérablement freiné le développement de la démarche comparative au sein de l'anthropologie européenne (Freeman 1973). Si légitimes et prometteuses soient-elles (Cuisenier 1979) et malgré les initiatives transnationales d'intégration (Beitl, Bromberger & Chiva 1997; Chiva & Jeggle 1987), les recherches à l'échelle de l'Europe entière ou de l'une de ses régions ou aires linguistiques, susceptibles de fonder une anthropologie européeniste, restent encore rares.

Néanmoins, si les tentatives à aborder des aspects institutionnels et culturels de la société de type moderne, saisis à une plus vaste échelle, sont encore rares, l'analyse des tendances les plus récentes dans la discipline relève que le développement de "l'anthropologie de l'Europe" est passé par l'intérêt sur la région méditerranéenne comme une aire culturelle aux travaux sur les transformations sociales après la chute du socialisme et avec l'expansion de l'Union européenne. Ce point de vue a rendu suffisamment clair que justement le travail sur les sociétés européennes a été central pour les développements actuels de base dans la théorie anthropologique générale. Notamment, le développement de l'anthropologie réflexive actuelle est rendu possible grâce aux mouvements qui ont fait passer l'étude de l'*Autre* primitif ou archaïque, conventionnel ou populaire, en situation néo-coloniale ou dans sa communauté locale, vers l'étude des processus dynamiques et transactionnels de transformations sociales, de modernisation et de globalisation.

Dans ce contexte, l'aire sud-est européenne n'est pas seulement l'Europe de l'Est des politologues contemporains, ni l'Europe balkanique post-byzantine ou ex-ottomane, pas plus le lieu d'expansion de certains modèles occidentaux ou d'enracinement d'identités locales, mais bien tout cela à la fois. Dans une perspective comparative, le domaine géopolitique de l'Europe du Sud-est peut faire l'objet d'investigations approfondies, dont l'explication ne reposera que sur la définition de l'interdépendance de divers facteurs aboutissant parfois à des contradictions historiques. Au long de l'évolution historique, les facteurs politiques, culturels et idéologiques (tradition gréco-romaine et byzantine, influences orientales, tendances d'occidentalisation, etc.) ont toujours joué un rôle plus important que les conditions sociales et économiques, contrairement à ce qu'il en fut en Europe occidentale.

Le Sud-est européen

Dans le contexte européen, les sociétés du Sud-Est, à l'intersection du monde méditerranéen et du reste de l'Europe, apparaissent comme un miroir grossissant dans lequel l'Europe nouvelle se confronte à ses propres contradictions et sombres souvenirs, reflétant la civilisation "moderne" dans son ensemble. La région reflète

la façon dont « l'Europe » elle-même a été historiquement construite en opposition à l'Orientalisme. Se trouvant à l'intersection de divers axes, la zone considérée comme « Balkans » représente un espace limitrophe, chevauchant physiquement et historiquement un champ ambigu, paradoxalement lié à l'Antiquité classique et à l'anachronisme contemporain. Contrairement à l'étrangeté absolue incarnée par la notion de l'Orient, ce qui est connu comme Europe du Sud-Est en fait semble avoir constitué un domaine transitoire porté en équilibre entre lumières et ténèbres, entre civilisation et barbarie. Dans un sens, en reflétant la manière dont la civilisation européenne « moderne » a été construite, la région invite peut être à une révision possible de nos modèles conceptuels pour comprendre la modernité et le modernisme. Dans ce sens, ces sociétés nous invitent à une révision de la manière dont l'ensemble de la civilisation européenne se conçoit.

Il y a ici un sujet intéressant de variations orientales sur le thème des « Balkans » en tant que géographie symbolique et frontière symbolique dans la politique culturelle de l'ancienne Yougoslavie (Bakic-Hayden & Hayden 1992) ou d'autres pays sud-est européens. Les anthropologues peuvent offrir une large gamme de ressources sur l'imaginaire des Balkans et faire place aux diverses manières d'après lesquelles les peuples de l'Europe du sud-est ont compris, élaboré ou rejeté la notion de Balkans et de Balkanisme. Le problème de savoir qui au juste est balkanique et qui est européen demeure vigoureusement contesté en Europe du sud-est. Cependant, ce qui peut être désigné sous le nom d'un genre particulier de « Balkanisme » a évolué indépendamment de l'« Orientalisme » et dans certains aspects à l'encontre de celui-ci, étant donné que les identités balkaniques propres ont été résolument construites en opposition aux « Orientaux », c.-à-d. aux souverains ottomans et leurs héritages (cf. Todorova 1997). Contrairement à l'Orientalisme, qui installe une dichotomie nette entre l'est et l'ouest, « le Balkanisme est un discours au sujet d'une ambiguïté imputée ». De la même manière que l'Europe de l'Est plus globalement, les Balkans sont ainsi arrivés à être explicitement définis comme carrefour de civilisations, avec les peuples balkaniques semblant demeurer « dans une zone crépusculaire qui n'est illuminée ni par la radiation de l'Ouest ni par la lueur exotique de l'Est ».

L'histoire culturelle, sociale et géopolitique des sociétés sud-est européennes et de la société albanaise en particulier constitue l'un des développements de ce qu'on a appelé la « question d'Orient ». À moins qu'on ne la situe dans une perspective plus longue, on définit couramment celle-ci comme l'ensemble des problèmes géopolitiques posés, depuis le milieu du 18^e siècle, par la décomposition de l'Empire ottoman. Comme l'a remarqué Michel Roux (1992: 162), la forme même de l'expression « question d'Orient » indique bien son origine. Formulée par des hommes d'États, diplomates et intellectuels occidentaux, elle dénote un impérialisme ethnocentrique dans lequel les grandes puissances, tour à tour alliées et rivales, poursuivent à la fois le maintien d'un équilibre européen et la réalisation de leurs objectifs propres. Dans cette optique, la question d'Orient se réduisait à une série de problèmes politiques à régler. Il s'agit pourtant d'une « région intermédiaire », située entre l'Occident et l'Orient, et centrée sur la

Méditerranée. Prendre conscience de son unité dynamique, c'est effacer la coupure entre l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord et reconnaître le caractère synthétique de la civilisation européenne, assimilant les traditions historiques et politiques, dans leurs dimensions culturelles multiples, romaine et hellénique, byzantine et ottomane, slave et germanique, chrétienne et islamique, démocratique et autocratique.

Depuis des époques lointaines, des mouvements de populations brutaux ou pacifiques ont perduré, dont l'histoire a dressé une liste impressionnante. Ces vagues successives se sont mêlées en une alchimie d'intégrations et de rejets qui ont fait naître les peuples sud-est européens actuels. Le modèle républicain à la française a voulu les enfermer dans des États-nations mais ils débordent tous de leurs frontières trop rigides. Porteurs d'une culture millénaire ou plurimillénaire, ils forment dans la péninsule le tissu humain de base sur lequel sont venus se greffer les nouveaux apports des conquérants ou des colons de l'époque historique.

L'un des principaux substrats du peuplement sud-est européen est constitué par des groupements illyro-thraces d'origine indo-européenne. Alors que les Grecs ont fait mouvement vers le sud au milieu du 2^e millénaire avant J.C., en se mélangeant aux autochtones policés par la Crète pour donner naissance à la civilisation mycénienne et par la suite à celle de l'Athènes classique, les Illyriens se sont perpétués durant deux millénaires non sans de nombreux apports successifs, en particulier celui des Latins et plus tard celui des Slaves, pour donner naissance au peuple albanais. La colonisation romaine s'est développée à partir de la Grèce et si la civilisation gréco-romaine préservait la langue et la culture d'époque hellénistique, les autres populations intégrées à l'Empire, à l'exception des Albanais, ont été romanisées. La pénétration des Slaves a entraîné une slavisation progressive de toutes les populations sud-est européennes, à laquelle ont échappé à nouveau les Albanais, mais aussi les Grecs et les Roumains, qui ont assimilé les nouveaux venus. Byzance succède à Rome comme État impérial et domine la région jusqu'au 15^e siècle. Durant toute une période de dissidences, surtout après le schisme de 1054, les Églises orthodoxes d'Orient partagent la région avec l'Église catholique de Rome. Avec la chute de l'Empire byzantin, c'est le tour de l'Empire ottoman auquel se rattache une tradition islamique. Le christianisme a subsisté, mais contrôlé et persécuté par les Ottomans, disputés parfois par l'Empire habsbourgeois, qui renouait avec la tradition catholique.

De ce formidable brassage de populations, une très grande diversité culturelle, ethnique, linguistique, religieuse et politique subsiste dans l'aire culturelle sud-est européenne. Les sociétés sud-est européennes comprennent plusieurs groupes ethniques, parlant différentes langues ou dialectes et adhérant à trois religions principales, malgré le fait que la littérature ethnographique indique souvent une similarité remarquable des structures sociales et des adaptations écologiques, aussi bien que de leurs expressions idéologiques. C'est le lieu de partage par excellence entre les Empires romains d'Orient et d'Occident, entre l'islam et le

christianisme, entre l'orthodoxie et le catholicisme, entre les blocs politiques et idéologiques de la Guerre Froide. Au cœur même de ce foyer se trouve, sûrement plus que tout autre composante, le "faible chaînon" entre le monde latin, grec et slave, comme Fernand Braudel a qualifié le cas albanais. Car le seul exemple albanais renferme en soi probablement l'essentiel d'une série de problématiques comparatives culturelles, historiques et géopolitiques. L'approche d'une population partagée de part et d'autre d'une frontière politique (les Albanais et les Kosovars), recoupant structures sociales et politiques, nationalismes et religions, relations interethniques et migrations, est certainement très riche d'enseignements, au moins tout autant sinon plus que le cas irlandais ou basque, pour n'en citer que ces deux-là.

L'empire ottoman a représenté un type de frontière d'État, intermédiaire entre les empires anciens et le système moderne européen d'État. Incarnant les préceptes de l'Islam, il n'a pas reconnu jusqu'à la fin du dix-huitième siècle le concept de frontières d'État dans le sens européen, mais plutôt une division du monde en deux sphères culturelles: le monde de l'Islam et le monde de la guerre. Mais même cette division rigide n'a pas pu être strictement maintenue. Par exemple, un espace contesté occupé par des nomades a émergé tout le long des frontières Islamico-Byzantines pendant la stabilité relative du dixième siècle. Autour du treizième siècle, une culture de guerriers saints (*Ghazi*) a surgi avec un type correspondant du côté Byzantin (*Akritai*). C'est cette zone intermédiaire, où guerre et commerce s'alternaient souvent, qui a facilité la pénétration et la conquête de l'empire Byzantin par les Ottomans. Plus tard, aux confins occidentaux de la puissance ottomane, une frontière militaire bien plus complexe a émergé. Dans ce « triplex confinium » (Roksandic 1998), trois empires, Ottoman, Habsbourgeois et Vénitien, se confrontaient et co-existaient pendant trois siècles. Entre-temps les petites guerres, les transferts de population, les catastrophes naturelles et les incertitudes profondément enracinées ont formé une société de frontière qui a inventé une variété de stratégies de survie, du commerce frontalier et de la fraternité de sang aux conversions religieuses (Inalcik 1973). Dans ces conditions une culture de guerre a émergé, entre autres, sous la forme des guerriers de frontière chrétiens appelés Uskoks ou Krajisnik, auxquels sont liés ces ballades de frontière bien connues dans les territoires frontaliers Slavo-Albanais, comparables aux ballades de frontière du côté Ecossois-Anglais.

Si des régions devaient être définies selon un seul type de savoir, les Balkans seraient caractérisés de façon étroite par la religion, ou suivant certains facteurs linguistiques ou ethniques communs, alors que les facteurs de diversité sont souvent ignorés. En outre, les frontières générées par un ensemble de critères disciplinaires n'ont pas coïncidé avec d'autres définitions, conduisant à des débats de frontière parmi les spécialistes de la région. Il se révèle ainsi quasiment impossible d'articuler ensemble les données localisées dans le Sud-est européen, malgré les tentatives de mise en ordre de la diversité sud-est européenne, par les travaux des ethnologues et en dehors du champ de la discipline, car effectuées selon des critères hétérogènes entre eux. Les quelques découpages empiriques de l'Europe du Sud-est, proposés par les anthropologues à l'échelle européenne

(Arensberg 1963), ne se superposent que grossièrement aux cartes susceptibles d'être dressées en fonction de critères géographiques, de la répartition des éléments de culture matérielle, des familles linguistiques, des aires religieuses ou encore des ensembles historiques, aux frontières floues et changeantes, tels qu'ils portent les marques accumulées des événements majeurs du passé sud-est européen.

Ces découpages ne coïncident pas davantage, même s'ils y font souvent référence, avec la carte des substrats ethniques, qui renvoie davantage aux illusions de la "chasse aux ancêtres" qu'à une réalité pertinente. La diversité balkanique est effectivement renforcée par le fait que les populations données pour homogènes par la tradition des études historiques, voire ethnologiques, ont pour cadres d'identité collective des sous-ensembles définis par des frontières sociales et territoriales. Il serait trop simple d'imaginer, à la manière des historiens nationalistes du 19^e siècle, une stabilité de blocs ethniques justifiant des frontières modernes intangibles. D'ailleurs, le lien ethnique n'est pas nécessairement déterminant pour rendre compte de la particularité des genres de vie. Ainsi on pourrait multiplier les exemples qui mettent en évidence le poids de l'histoire dans les formations des entités culturelles d'aujourd'hui. La conquête ottomane a surtout ébranlé les groupes ethniques. La politique des sultans n'a pas reculé devant des transferts de populations et des entreprises de colonisation, tandis que l'activité économique dans les frontières d'un empire étendu à trois continents se traduisait par d'amples mouvements de populations.

Une manière de voir serait peut-être de concevoir « l'aire culturelle » et les frontières historiques des Balkans ou de l'Europe du Sud-est comme un dispositif heuristique, défini dans des buts analytiques ou pédagogiques spécifiques, considérant ses frontières comme des constructions intellectuelles, temporaires, discutables et achevées. Ceci a l'avantage de s'interroger sur des définitions, des traits et des frontières, plutôt que de les passer sous silence. La civilisation sud-est européenne devrait être comprise dans son ensemble, chacune de ses composantes ayant fait partie, à une époque historique donnée, d'une construction culturelle, religieuse ou politique plus vaste. Elle se situe à une aire de confrontation sur laquelle des Empires et des États aspirant à la puissance ont constamment débordé, où orthodoxie, catholicisme et islam se touchent et s'entremêlent, par-dessus des découpages et des espaces de coexistence ethnoculturels et ethnolinguistiques différents. Autant de particularismes et de clivages discrets, souvent ignorés ou dénaturés par le modernisme actuellement dominant dans les cultures nationales, tout comme autrefois par la volonté de nivellement des grands corps impériaux.

Dans ce contexte, l'idée de frontières linéaires rigides le long des lignes nationales et la puissance de les imposer sont venues d'Europe occidentale. Le modèle français stipulant que les frontières d'un État doivent correspondre à celles naturelles et nationales suivant une seule langue et une culture, s'est internationalisé et largement diffusé avec des résultats divers. Vers la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècles il a également émergé dans les petits

États successeurs en Europe du sud-est, qui tous débordent au delà de leurs frontières trop rigides. L'existence prolongée de sociétés multiculturelles formées par des intérêts dynastiques a repoussé au vingtième siècle le passage des frontières historiques à celles ethniques avec de lourdes conséquences. Pendant cette période, l'histoire a enregistré une liste impressionnante de mouvements brutaux ou paisibles de populations, de migration interne, de colonisation, d'installations forcées et d'expulsions. Cette alchimie d'intégrations et de rejets avait créé un kaléidoscope de peuples qui ne pouvaient pas être compartimentés d'une manière ordonnée suivant le dessin de frontières linéaires. Redessiner la carte de l'Europe du sud-est alors que la puissance ottomane a graduellement reculé était un cauchemar pour les cartographes, le résultat d'une série de compromis malheureux entre les intérêts contradictoires des grandes puissances et les aspirations des peuples subjugués luttant non seulement pour l'indépendance mais également pour des frontières basées sur des revendications historiques.

Une Grande Serbie, Grande Croatie, Grande Roumanie, Grande Hongrie, Grande Bulgarie, Grande Grèce, Grande Albanie, toutes encore plus grandes, étaient des réclamations mutuellement irréconciliables. Mais tous les États sud-est européens ont implanté des politiques nationalistes planifiées, relayées par les corps de connaissances intellectuelles (théories de l'ethnos ou de la culture populaire). D'ailleurs, depuis le 18^e siècle, l'élément décisif de la constitution des écoles nationales folkloriques et ethnologiques dans le Sud-est européen fut précisément la recherche ethnique, mise en avant pour soutenir les prétentions à l'indépendance. Les revendications se sont alors exprimées dans la littérature, dans les recherches et les publications folkloriques ou l'organisation des musées ethnographiques. Ces traditions ont encore beaucoup en commun avec les assertions erronées des primordialistes, mais les investigations empiriques dans ces sociétés requièrent certainement l'engagement avec les chercheurs locaux et leurs traditions intellectuelles distinguées sur plusieurs aspects.

Plus tard, dans une tentative qui a prétendu mettre fin aux conflits des revendications nationalistes entre les États du bloc socialiste, ce fut la puissance soviétique qui imposa le principe de l'intangibilité et de l'inviolabilité des frontières héritées de la deuxième guerre mondiale. Considérant que « la stabilité des frontières est une condition fondamentale et préalable à une paix durable en Europe », les autorités communistes ont revendiqué avoir mis fin aux conflits nationaux incessants, qui opposaient les États de l'Europe centrale et orientale avant l'établissement des régimes communistes. L'intangibilité des frontières n'a pas été réduite à leur stabilité; cela signifiait que les frontières entre les États prévalaient sur les frontières ethniques ou linguistiques, et qu'elles ont la valeur de frontières nationales.

Aujourd'hui l'anthropologie sociale et historique, la sociologie, les recherches sur les structures familiales, les stratégies matrimoniales et patrimoniales, les relations de propriété ou les formes nombreuses de solidarité sociale et culturelle, aussi bien que les recherches sur les traditions orales, les représentations collectives et les formes symboliques, tentent d'une manière ou d'une autre de

redécouvrir et de réévaluer les différences et les ressemblances. J'ai eu l'occasion de discuter l'héritage historique (Doja 2000a) et la diversité locale (Doja 1998a) des conventions culturelles albanaises, mais l'histoire des cultures sud-est européennes nécessite une nouvelle reformulation, dont l'occasion m'a été donnée lors d'une communication à la conférence *Zwischen verdrängter Erinnerung und künftiger Identität: die Zukunft Mittel- Ost- und Südosteuropas* à l'Österreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut, 13–15 décembre 2001, à Vienne en Autriche (Doja 2001d).

Les études sud-est européennes sont extrêmement vastes et complexes. Sujette aux influences extérieures rivales autant qu'aux pressions internes, l'aire sud-est européenne est au vrai sens du terme un champ d'expérience pour des systèmes alternatifs. Il faudrait, paradoxalement peut-être, rechercher une insaisissable unité, et donc la pertinence de l'idée d'une culture, d'une civilisation et d'une histoire sud-est européenne, dans cette diversité même, en quelque sorte dans une coexistence des dissemblances, préservées plus fortement qu'ailleurs. La démarche, ainsi définie, pourrait conférer à cette partie de l'Europe un visage distinct tout en déterminant une problématique qui lui soit proprement applicable.

L'adoption d'une anthropologie de la construction des identités sociales dans les cultures sud-est européennes m'a semblé présenter beaucoup d'intérêt en raison des matériaux qu'elle a pu mettre en œuvre et de sa portée théorique. Cette problématique, de la même façon que les sujets afférents des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales, ont fait couler beaucoup d'encre parmi les adeptes des écoles ethnocentriques locales. Les religions et les mythologies sud-est européennes, les problèmes de la vengeance et de l'honneur sont tantôt occultés tantôt idéalisés, alors que les problématiques de la personne et de l'identité sociale, de la parenté, de la famille et de l'organisation sociale, des morales sociales et des relations de propriété, des migrations et des transformations sociales, ont souvent été négligées, ou tout au moins rarement traitées dans leur ensemble.

Le travail sur cette région acquiert un intérêt particulier à travers l'évidence pratique des évolutions économiques, politiques et sociales des années récentes et des perspectives de recherche qu'elles représentent. Dans ce contexte, il faudra avoir constamment en vue que la théorie du lien social fondé sur une universalité des valeurs sociales et culturelles communes comme principe de fonctionnement de ces sociétés s'est effondré dans la région face à la montée récente des aspirations à la modernisation, à la liberté et à la démocratie, aussi bien qu'au nationalisme et à la religion. L'obligation de mettre en chantier les compréhensions des perspectives comparatives face à l'évolution des pays sud-est européens et de toute l'Europe orientale, dans le cadre du développement des régionalismes actuels, fait mieux comprendre comment les anciennes valeurs normatives sont susceptibles d'être mobilisées à des fins productives sans rupture des liens sociaux. Car les chocs révolutionnaires actuels ont déjà produit des effets qui ne vont pas tous dans le sens d'une acceptation uniforme des cultures et des idéologies instrumentales et rationnelles.

Les bouleversements géopolitiques de l'Est ne peuvent pas soudainement effacer le fait que ces pays aient vécu pour la plupart sous régime communiste, dont on peut lire les traces à chaque coin de rue, dans chaque mentalité, dans chaque élément de la vie sociale. Quoi qu'on en pense, la réalité autocratique a marqué l'espace public et privé des pays est-européens et balkaniques. L'idéologie, la pratique et l'influence du communisme n'expliquent pas tout, loin de là, et rien n'est plus flagrant que l'histoire irrégulière de la modernité sociopolitique affleurant sous l'ère communiste à l'Est. Dans ce contexte, toute analyse simpliste devient proprement inapplicable.

Les deux transitions que les pays de l'Est européen ont connues ou connaissent, la transition forcée au socialisme et la transition devenue, semble-t-il, nécessaire au capitalisme, font de leur histoire un laboratoire extrêmement riche pour l'étude comparative des processus complexes. La disparition du collectivisme, par exemple, favorise l'éclosion d'un champ d'expérimentation originale. Le développement économique et social escompté doit prendre en considération à la fois la libéralisation intervenue et les échecs subis en Occident par des pratiques inadaptées, tant en milieu rural qu'en zone urbaine. Dans ces conditions, il y a certainement des liens étroits avec les spécialistes de la région, plus particulièrement dans les pays ex-socialistes où il est nécessaire de s'engager en dialogues avec les spécialistes de la "transitologie".

Cependant, force est de constater que dans les travaux de la première vague la Russie et les pays d'ex-Union soviétique ont mobilisé la plus grande part de l'attention des chercheurs. Aussi la plupart des travaux s'intéressant aux processus de transition en Europe orientale ont-ils porté uniquement sur les transformations économiques et juridiques selon le modèle occidental (Doja 1995a). La famille, par exemple, semble être au cœur des remaniements et des bouleversements que connaissent désormais ces pays, mais cet aspect reste encore très peu étudié. On s'attache généralement au passage à l'économie de marché et à la montée des États de droit. Quoique ces dimensions soient naturellement majeures dans la nouvelle donne à l'Est, au-delà de ce double intérêt exclusif, régional et thématique, il est nécessaire de porter un nouveau regard sur le domaine de construction des identités sociales et de transformations familiales et sociales, aussi bien que de s'ouvrir de nouvelles perspectives sur les aspects comparatifs des relations interethniques et la dynamique culturelle des valeurs sociales.

Bien que les images de la balkanisation et les luttes intestines aient disparu légèrement de l'horizon intellectuel pendant la guerre froide, remplacées par des images de sociétés collectives et autoritaires, depuis 1991 elles ont été rétablies sous leurs aspects les plus négatifs, dont le tribalisme et les vendettas, la cruauté et les atrocités barbares. Dans le discours populaire au moins, les événements en ex-Yougoslavie semblent avoir donné crédit à l'image de la balkanisation comme caractéristique culturelle de définition de l'Europe du sud-est, la séparant jusqu'à un certain degré du reste de l'Europe Centrale et Orientale. Cependant, le cas yougoslave mis à part, semblant anormal ou comme une exagération des

tendances trouvées ailleurs, le paradigme post-socialiste suggère-t-il une certaine spécificité de l'Europe du sud-est ? La question est de savoir si dans les analyses académiques comme dans l'opinion publique, le nationalisme et les appartenances ethniques exclusives violemment revendiquées, sont en train de remplacer le socialisme d'État en tant que marqueur de délimitation principale de l'Europe orientale et sud-orientale. Étant donné les difficultés auxquelles les générations précédentes d'anthropologues ont fait face en identifiant des traits culturels, est-ce que les phénomènes comme le nationalisme sont lus au moins implicitement comme expressions culturelles de l'unité régionale ? Le nationalisme est-il devenu le nouveau concept unifiant l'Europe de l'Est, en particulier l'Europe du sud-est, et qui semblerait définir non seulement ces aires mais aussi indiquer le point central de la recherche à travers les genres de questions posées et le type de recherche financée ?

Modes d'analyse

Pour connaître le “pays réel” des sociétés sud-est européennes, on ne peut plus se contenter d'une recherche sur les groupements tant soit peu “exotiques”, limitée à l'étude des communautés rurales ou à l'étude des aspects “survivants” ou “déviants” des ensembles sociaux et des comportements culturels. Une telle approche peut livrer des aperçus précieux sur le détail des inventions culturelles particulières, et même corriger les théories scientifiques avancées par les savants locaux. En revanche, une démarche consacrée aux institutions centrales, aux symboles et aux valeurs essentielles, apporte beaucoup plus à la connaissance et à la compréhension des sociétés contemporaines du Sud-est européen, à condition de s'occuper des formes et configurations culturelles spécifiques, historiques ou régionales, non pas pour savoir ce qu'elles sont chacune pour son propre compte, mais pour découvrir la façon dont elles se ressemblent et diffèrent les unes des autres. Au lieu d'un savoir positif sur l'homme ou la société, ce sont ces “écarts différentiels” qui, dans les termes de Lévi-Strauss (1958: 358), constituent le véritable objet de l'anthropologie. Pour se garder d'adopter des notions qui seraient peut-être des reconstructions de structures et de valeurs arbitraires, ethnocentriques et intemporelles (Herzfeld 1987), l'anthropologie actuelle préfère une démarche dans la perspective théorique strictement historique et ethnographique, respectueuse des différences et rejetant toute approche en termes de survivances et de folklorisme ou de définitions externes et ethnocentriques.

Ainsi, du point de vue méthodologique, j'ai essayé de me situer loin de la prospective limitée des chercheurs antérieurs et des études historiques, folkloriques et ethnographiques traditionnelles marquées par l'isolation intellectuelle et stigmatisées par l'association avec des nationalismes exceptionnellement durs et revanchistes. Avec un intérêt explicite de fournir des descriptions nuancées des faits sociaux, j'ai appuyé mes analyses non seulement sur la méfiance du nationalisme, mais aussi sur des enquêtes empiriques informées par une connaissance profonde et circonstanciée des méthodes et des théories les plus importantes en anthropologie sociale.

Il est important avant tout que les processus socioculturels soient envisagés dans leur développement en fonction d'enjeux sociaux et politiques circonstanciés parce que définis par des rapports de force internes aux sociétés considérées et par les relations plaçant ces dernières sous la dépendance d'autres sociétés, rapports et relations qui sont générateurs de domination, de discriminations et de résistances. Ces relations ont sûrement des incidences sur la compréhension de la dynamique culturelle des valeurs sociales.

Le terrain ethnographique

Le travail de terrain, pierre angulaire de l'anthropologie comme science sociale empirique, demeure le fondement sur lequel j'ai construit mon activité de recherche, et les commentaires généraux sur la méthode ethnographique sont applicables. Quand, au tournant du dernier siècle, Boas, Rivers et Malinowski insistaient sur l'importance moderne du travail de terrain, ils croyaient fermement qu'ils inauguraient une nouvelle époque, plus scientifique, du développement de leur discipline. Au tournant de ce siècle plusieurs anthropologues soulignent les éléments de subjectivité qu'entraîne le travail de terrain. Une plus grande conscience des questions de réflexivité et l'attention accordée aux procédés écrits ont en effet quelques effets bénéfiques. Néanmoins, la critique post-moderniste n'a pas offert d'alternative cohérente au but de la description objective. Comme une science sociale, la vocation de l'anthropologie est d'expliquer et de comprendre la diversité humaine à travers les comparaisons et les investigations systématiques qui, sans être équivalentes à la précision des sciences exactes, arrivent à pouvoir fournir des conclusions généralisables. La logique du processus de recherche est la même que dans les sciences naturelles, mais différents types de complications sophistiquées nécessitent d'être pris en compte. Il n'est pas des moindres le fait que les gens étudiés aient leurs propres théories sur eux-mêmes et sur les intentions du chercheur, au point que les réseaux complexes d'influences mutuelles nécessitent d'être démêlés.

Le travail de terrain est normalement effectué dans un cadre relativement restreint, sur la base du face-à-face et des contacts soutenus. Au moyen du travail de terrain, les anthropologues acquièrent une seconde socialisation qui leur fournit la compétence culturelle, c'est-à-dire l'acceptation de la part de la culture qu'ils approchent et qui les accueille. L'exigence de cette approche est élevée, dépassant la nécessité d'un haut degré de compétence linguistique. Car si la fiabilité des données ethnographiques ne peut provenir que du fait de travailler dans la langue locale, elle devra être maîtrisée à un degré permettant la participation à des conversations de groupe et la compréhension des énonciations non spécifiquement dirigées à l'enquêteur. Dans les situations d'entretien formel plus ou moins structuré, il est très facile pour les préconceptions du chercheur de dominer les échanges. Par contre, la participation à des groupes plus larges, dans une interaction quotidienne, et le fait de surprendre ou d'entendre par hasard les conversations des autres, tout cela peut générer des intuitions originales dans des structures significatives aux gens locaux eux-mêmes, à leurs modèles à la fois "représentationnels" et "opérationnels" (Holy & Stuchlik 1983).

C'était le seul moyen pour moi de me former une opinion et de comprendre au-delà du superficiel ce qui motivait le comportement des autres et d'acquérir l'appréhension intime de la réalité qualitative exprimée dans les frontières symboliques des identités locales, surtout quand il existait un mélange compliqué de groupes, différenciés ou non du point de vue social, culturel ou religieux. Toutefois, il ne m'a été bien entendu ni possible ni nécessaire que je puisse connaître d'expérience tous les aspects et détails de la société dont je parle.

Comme le dira Merleau-Ponty (1960) à l'occasion de la présentation de son illustre protégé, il suffit qu'on ait quelquefois et assez longuement appris à se laisser enseigner par une autre culture, car on dispose désormais d'un outil de connaissance nouveau, on a repris possession de la région sauvage de soi-même qui échappe ainsi à l'emprise de sa propre culture et par où on communique avec les autres. Ensuite, même à sa table, et même de loin, on peut recouper par une véritable perception les corrélations de l'analyse la plus objective.

En effet, il me semble nécessaire d'être prudent envers une approche excessivement programmatique du travail sur le terrain, comme elle est enseignée aux universités et codifiée dans les manuels d'ethnographie. L'anthropologue se propose d'étudier un grand nombre de sociétés, dont l'une présente un caractère particulier d'être la sienne. Pour rendre son objet homogène il suffira peut-être de s'abstraire de cette société particulière, de la considérer du dehors au même titre que les autres. À condition d'étudier les faits sociaux «comme des choses», Durkheim a pensé que le sociologue serait à même de fonder ainsi l'objectivité de sa démarche. En effet, il est possible que le sociologue et le démographe, voire le psychologue social, atteignent un certain niveau d'objectivité en réduisant leur objet à l'état de chose, statistiques, sondages, questionnaires. Mais le propre de la méthode ethnographique, c'est qu'elle ne se contente pas de cette simplification. Les éléments objectifs qui entrent dans l'inventaire de la description ethnographique, territoire, population, habitat, techniques, institutions, croyances, etc. ne sont rien sinon dans la mesure où ils se réintègrent dans une expérience vécue.

Les conditions de vie et de travail de l'ethnographe l'ont d'abord retranché physiquement de son groupe pendant de longues périodes. Par la brutalité des changements auxquels il s'expose, exil, faim, maladie, parfois danger, avec la contradiction constante de ses propres croyances et coutumes, l'ethnographe est victime d'une sorte de déracinement chronique. Plus jamais il ne se sentira chez soi nulle part, mais restera psychologiquement mutilé. Néanmoins, ainsi que Lévi-Strauss le suggère, la plus subjective des expériences, la passion de l'ethnographe, peut être une source de connaissance objective, se référant non seulement au fait banal de la collecte de données, à l'observation simple et l'enregistrement d'une réalité exotique, mais à une transformation ultime du sujet observant. «De toutes les sciences, l'anthropologie est seule, sans doute, à faire de la subjectivité la plus intime un moyen de démonstration objective. Car c'est bien un fait objectif que le même esprit, qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modeler par elle, devienne le théâtre d'opérations mentales qui n'abolissent pas les précédentes et transforment cependant l'expérience en modèle, rendant possibles d'autres opérations mentales. En fin de compte, la cohérence logique de ces dernières se fonde sur la sincérité et l'honnêteté de celui qui peut dire, comme l'oiseau de la fable: 'J'étais là, telle chose m'advint, vous y croirez être vous-même', et qui réussit, en effet, à communiquer cette conviction» (1973: 25).

Dès lors, l'antinomie ethnographique ne relève pas de la morale mais de la connaissance. On ne la définirait qu'à moitié en disant qu'elle consiste, pour

l'anthropologue, dans l'obligation contradictoire où il ou elle se trouve d'étudier les civilisations différentes «comme s'il ou elle en était» et la sienne propre «comme s'il ou elle n'en était pas». La situation réelle est plus complexe. Car si, à l'extrême rigueur, on peut se contenter de la formule qui précède pour définir la relation de l'ethnologue aux sociétés différentes, elle cesse d'être applicable dans le second cas. Étudiant sa propre société, l'ethnologue doit d'abord s'en détacher aussi complètement que de telle ou telle petite tribu africaine ou mélanésienne, qui n'apparaissent que comme simples noms dans la nomenclature ou points sur la carte. Mais s'il est vrai qu'il ou elle ne pourra prétendre avoir réussi sans s'être incorporé la conception de la société et du monde de l'Africain ou du Mélanésien, alors il lui faudra accomplir un effort supplémentaire vis-à-vis de sa propre civilisation. Après en être sorti, il lui faudra y entrer.

Comme Lévi-Strauss le spécifie, le travail sur le terrain ne relève pas simplement de l'expérimentation, mais également du côté expérientiel de l'anthropologie, quelque chose qui ne peut pas être éprouvée indirectement, une expérience personnelle que tous les membres de la profession vivent nécessairement. «On voit donc que c'est pour une raison très profonde, qui tient à la nature même de la discipline et au caractère distinctif de son objet, que l'anthropologue a besoin de l'expérience du terrain. Pour lui, elle n'est ni un but de sa profession, ni un achèvement de sa culture, ni un apprentissage technique. Elle représente un moment crucial de son éducation, avant lequel il pourra posséder des connaissances discontinues, qui ne formeront jamais un tout, et après lequel seulement ces connaissances se 'prendront' en un ensemble organique et acquerront soudain un sens, qui leur manquaient antérieurement» (1958: 409). Plus qu'une qualification technique, plus qu'une voie obligatoire vers l'apprentissage professionnel, le travail sur le terrain ouvre une dimension de perspicacité intellectuelle impossible à réaliser dans le cadre abstrait et formel de l'enseignement académique. La 'raison profonde' de 'l'expérience originale' qui constitue le travail de terrain, au delà de sa fonction prosaïque d'observation et de description, est une transformation intellectuelle, un genre de reconfiguration mentale de l'ethnologue-participant.

La passion de l'ethnologue est passive dans la mesure où il s'abandonne à l'expérience de l'exotique qui permet à son esprit d'être, littéralement, modelé par l'expérience. L'expérience subjective devient un modèle objectif. Il est significatif ici comment Lévi-Strauss décrit que, tandis que l'esprit devient le 'théâtre' d'une expérience ethnographique, il ne perd pas entièrement sa configuration originelle. Dans l'espace du 'même esprit', il y a une coexistence 'd'opérations mentales', de soi-même et de l'autre, et une combinaison dialectique des deux dans le modèle qui en résulte. S'abandonner aux transmissions inconscientes de l'expérience du travail de terrain, permettre à son esprit d'être ainsi 'remodelé', pour employer la métaphore de Lévi-Strauss, revient à s'ouvrir à un mode intuitif et associatif de pensée que les 'empiricistes hyperactifs', s'adonnant à l'accumulation infinie des données, ne peuvent jamais réaliser. On pourrait dire alors que l'expérience sur le terrain est dialectique, parce que

l'expérience elle-même est niée, conservée et assimilée dans la transformation de l'observation en théorie, passant du 'cru' au 'cuit'.

Dans ces conditions, il y a nécessairement un sens dans le fait d'être né et d'avoir grandi en Albanie, d'être formé en France, d'avoir un engagement, maintenu pendant plusieurs années, dans des relations personnelles étroites entre l'Europe du Sud-est et l'Europe de l'Ouest, vivant et travaillant de longues années en France, en Angleterre et en Irlande. Tout cela m'aura permis sans doute un type de recherche de terrain, aussi bien que diachronique et comparative, qu'on peut difficilement rencontrer dans d'autres situations ou d'autres disciplines. Les quinze années depuis mon départ de l'Albanie pouvaient, pour la première fois, être vues comme une période d'incubation, une période latente pendant laquelle les questions disparates de mon expérience sur le terrain avaient effectué leur travail inconscient, retrouvant silencieusement leurs marques, fournissant l'architecture mentale nécessaire pour une compréhension appropriée de cette expérience. À un autre niveau, mon expérience trans-culturelle semble souligner un point plus abstrait de transition, une conversion dans mon esprit des complications et incertitudes du travail de terrain vers la stabilité relative de la connaissance anthropologique.

Mes premières expériences de terrain se sont développées essentiellement dans différentes régions en Albanie, à commencer par les importantes recherches de travail résidentiel dans une zone rurale en Albanie centrale pendant une période de près de cinq ans, de 1981 à 1985, qui ont débouché sur des travaux ethnographiques portant sur l'étude du patrimoine culturel de la population locale (Doja 1985, 1986a, 1986b). Ce travail s'est poursuivi de 1985 à 1990 dans le cadre de l'Institut de Culture Populaire par des missions systématiques de recherches ethnographiques sur le terrain, individuelles ou en équipe, d'une durée moyenne de trois à quatre mois par an dans plusieurs régions rurales en Albanie.

D'autres missions ponctuelles sur le terrain ont été plus ciblées du point de vue thématique, par exemple, pour appuyer une recherche portant sur les traditions orales et rituelles des stratégies matrimoniales, qui a débouché sur la publication d'une série d'études de cas (Doja 1987, 1988a), ainsi que d'une synthèse de l'état des recherches ethnographiques régionales (Doja 1997a). D'autres missions sur le terrain m'ont permis de collaborer à la publication, sous les auspices de l'Académie des Sciences d'Albanie dans la collection "Patrimoine culturel des Albanais", d'un ouvrage de documents de tradition narrative (Doja 1988b). Une autre série de missions de recherche sur le terrain, organisées en équipe de 1987 à 1990 dans plusieurs régions d'Albanie, ont abouti à la publication, sous ma direction, également sous les auspices de l'Académie des Sciences d'Albanie dans la collection "Patrimoine culturel des Albanais", d'un ouvrage de documents de tradition orale, centré essentiellement sur la naissance et la socialisation (Doja 1990b).

Les premiers mois d'un projet de terrain ont souvent un caractère exploratoire. Mais plus la compétence linguistique est importante et plus le chercheur a appris les modes de conduite appropriée, plus il est graduellement accepté sur le terrain,

qui souvent, quoique non nécessairement, consiste dans des groupes fortement soudés qui ne sauraient être pénétrés par d'autres méthodes. Les missions ponctuelles d'enquête ethnographique que j'ai effectuées sur le terrain ont constamment vérifié les hypothèses de travail et affiné les méthodes de recherche. La sélection des répondants, par exemple, s'est effectuée selon les disponibilités parmi les membres de petits groupes bien définis, présentant des caractéristiques plus ou moins particulières du point de vue de leurs connaissances et expériences "culturelles" conventionnelles ou modernes. Plusieurs stratégies d'enquête ont été successivement utilisées, ajustant pendant l'entretien même la formulation des questions à la situation de chaque répondant, au fur et à mesure que les progrès de l'observation et de la recherche faisaient apparaître ou non l'intérêt de l'évocation de certains thèmes.

Les données ont été ensuite recoupées de différentes manières, incluant des visites rapides à d'autres sites, pour s'assurer de leur fiabilité. Le travail extensif sur le terrain a été aussi très important parce qu'il m'a permis l'observation des rythmes saisonniers et la gamme complète des événements du cycle de vie dans les groupes domestiques. Pour ce type de recherches la profondeur du temps nécessite d'être poussé au-delà de la période usuelle de deux-trois ans. L'étude des transformations sociales et des cycles de développement des familles et des groupes requiert des investigations renouvelées périodiquement, souvent en s'appuyant sur le travail des chercheurs précédents. Dans ce processus de socialisation, la connaissance et les hypothèses ont été révisées continuellement, les généralisations prématurées ont été rejetées, les questions inutiles voire trompeuses ont été abandonnées. Une investigation plus systématique est devenue possible seulement dans les phases plus avancées de la recherche, quand la terminologie et les informations de base indispensables aux lignes directrices pour les entretiens ont été acquises.

Les résultats de ces travaux de terrain ont débouché sur des réflexions théoriques et des analyses empiriques, publiées dans une série d'articles de fond, sur les traditions orales et rituelles des stratégies matrimoniales (Doja 1987, 1988a), sur les fables et légendes de tradition orale (Doja 1986a, 1986b, 1989) ou sur les représentations collectives des traditions relatives à la naissance et la socialisation (Doja 1990a). Ces travaux sont publiés pour la plupart en albanais et en français dans des ouvrages collectifs ou des revues à comité de lecture, parmi lesquelles la revue de l'Institut de Culture Populaire de l'Académie des Sciences d'Albanie et la revue *Les Lettres Albanaises* dirigée par Ismail Kadaré. Mais ce qui est plus important, surtout en ce qui concerne les recherches sur les traditions de la naissance et de la socialisation, les résultats de ce travail sur terrain n'ont pas cessé d'alimenter mes réflexions de recherche ultérieures, portant sur la construction des identités sociales, les relations interethniques et la dynamique culturelle des valeurs sociales, par des données ethnographiques de première main.

Il ne faudra pas minimiser toutefois, malgré le manque d'encadrement institutionnel durable, les investigations systématiques lors de mes retours

réguliers depuis 1990 et le travail auprès des populations immigrées en France, notamment dans le cadre de collaborations et d'engagements personnels dans le milieu associatif des centres d'insertion sociale et professionnelle en Région parisienne ou bien dans le cadre des missions d'expertise juridique et d'interprétariat auprès des tribunaux de Paris. Il est important de souligner à cette occasion que, depuis que je suis installé en Grande Bretagne, dans le cadre des travaux du Groupe de recherche Mouvement et Identité à l'Université de Hull, j'ai co-dirigé un projet de recherche doctorale qui m'a permis de participer et de contribuer directement sur le terrain aux efforts d'intégration des réfugiés bosniaques et kosovars dans la région du Yorkshire. Des engagements plus ou moins occasionnels, aussi bien en Italie qu'en Grèce et en Allemagne, ont pu compléter ce tableau de terrain.

La profondeur historique

L'étude de la continuité structurelle et du changement processuel dans la dialectique du long et du court terme nécessite aussi la prise en considération d'explications historiques et sociologiques. La reconnaissance de la dimension diachronique est si importante que toute étude des relations sociales et toute recherche des significations culturelles nécessitent d'être complétées par la description du changement historique (Comaroff, Jean & Comaroff 1992). Cela affaiblit en même temps la perspective d'une "culture primordiale" isolée, puisque le passé se présente finalement comme un pays étranger. L'étude anthropologique de terrain se voit ainsi compléter par le répertoire des méthodes développées dans la recherche historique. La nécessité d'une perspective diachronique a été reconnue à peu près universellement en réaction contre l'école de Malinowski et son accent sur le "présent ethnographique". Beaucoup de progrès sont faits dans les années récentes dans l'étude et la reconstruction des cultures populaires et des sociétés conventionnelles de l'Europe moderne, grâce à l'utilisation des sources d'archives aussi bien que des divers textes produits au cours des siècles par les voyageurs et les missionnaires. Au moyen d'une juxtaposition textuelle appropriée il est devenu possible de générer des considérations et des hypothèses qui sont ensuite testées en utilisant les méthodes de terrain.

Ainsi, la publication des deux corpus de documents de tradition orale, centrés respectivement sur les traditions narratives (Doja 1988b) et les traditions de la naissance et de la socialisation (Doja 1990b), est le résultat d'une série de missions de recherche sur le terrain, qui ont été complétées par d'importantes recherches d'archives. En ce qui concerne surtout le dernier ouvrage, publié par une équipe de chercheurs sous ma direction, les recherches se sont nourries de tous les documents publiés dans la littérature de voyage et les autres publications périodiques à caractère d'information qui ont concerné d'une manière ou d'une autre les traditions de la naissance et de la socialisation, ainsi que dans les recueils folkloriques et les monographies ethnographiques qui ont inclus les données de

ces traditions comme partie intégrante de la culture conventionnelle. Il s'agit de la plus ample publication de l'ensemble de ces traditions, signalées dans différentes régions albanaises ou habitées par les Albanais depuis le début du 19^e siècle. Je me suis aussi servi de tous les indices d'analyse et d'interprétation, de classification et de synthétisation des faits ethnographiques en tenant compte des travaux anciens et récents des représentants albanais ou plus largement est-européens que j'ai pu avoir à ma disposition en dépouillant la littérature ethnographique et folklorique. Cette publication était l'occasion pour moi de réunir non seulement un patrimoine culturel riche et représentatif mais aussi, dépassant un caractère d'exposition, de présentation et de description des faits, d'inaugurer un perfectionnement des critères de collecte, de classification et d'interprétation des documents. L'ouvrage est équipé d'un appareil d'indications détaillées concernant les contextualisations historiques et ethnographiques, sociales et économiques, géographiques et régionales, idéologiques et religieuses, les agents de transmission, les modalités rituelles et cérémonielles de réalisation, les informateurs, les conditions d'écriture ethnographique et d'enregistrement technique, etc.

L'histoire orale et les méthodes historiques et linguistiques sont utilisées avec succès pour redécouvrir le passé. L'intérêt pour les analyses inspirées de l'anthropologie historique s'est exprimé assez tôt, depuis mes premiers travaux publiés en Albanie sur l'influence des réalités albanaises envers les manifestations culturelles médiévales en Europe (Doja 1984), aussi bien que sur le rôle des légendes de tradition historique (Doja 1985) et mythologique (Doja 1986b) ou des fables de tradition orale (Doja 1986a) dans la socialisation historique. La référence aux origines est importante parce que la façon dont une institution vient à l'existence peut exercer une forte influence sur son fonctionnement ultérieur. Ainsi, dans un grand nombre de travaux, les analyses d'histoire sémantique du vocabulaire des institutions m'ont permis d'appréhender la signification de la dynamique et de la morphologie structurelle des relations et des interactions sociales.

Une communication présentée au 120^e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques (Aix-en-Provence, 1995) m'a donné l'occasion d'initier une série de travaux portant sur la morphologie du système de nomination dans ses rapports avec la structure sociale (Doja 1997e, 1998c).¹ Dans la tradition albanaise, le nom renvoie à la fois à la lignée généalogique, familiale et parentale, ainsi qu'à une appartenance territoriale. Si le prénom individuel se transmet surtout dans la lignée paternelle, la transmission s'effectue en général de façon alternée, faisant appel aux ancêtres maternels aussi. Le système de nomination albanais fait appel à trois éléments: le prénom individuel, le nom individuel du père et un troisième nom (le nom de famille) à référence généalogique ou territoriale. L'anthroponymie albanaise se révèle dans l'origine toponymique des noms. Les noms de personne renseignent sur l'origine géographique de la population, sa

¹ Voir aussi une autre version en anglais (Doja 2005b).

stabilité ou sa mobilité. Le nom établit la connexion entre l'espace vécu du groupe et les autres "nous", membres dispersés de la parentèle. Il sous-tend à la fois un champ parental et un champ territorial, aussi bien qu'il définit les inscriptions du mariage et les modalités de l'affinité.

En utilisant les mêmes méthodes d'analyse historique et sémantique du vocabulaire des institutions, dans une conférence que j'ai prononcée dans le cadre du Séminaire doctoral d'Anthropologie Méditerranéenne à l'Université d'Aix-Marseille I, dont les arguments sont repris dans un chapitre de l'ouvrage collectif publié sous la direction de Georges Ravis-Giordani aux Presses de l'Université de Provence (Doja 1999b), j'ai montré comment dans la société conventionnelle les valeurs idéologiques et les pratiques symboliques de l'amitié, de l'alliance et de la parenté s'organisent dans un système de relations ambivalentes et d'interactions opposées, complémentaires et interchangeables. J'ai montré notamment comment l'amitié entretient une relation parallèle avec l'alliance et le mariage. Cette relation privilégiée est exprimée aussi bien dans les termes du vocabulaire que dans les relations institutionnelles. Du même coup j'ai découvert que les valeurs sociales de cette construction idéologique sont placées sous le signe de l'ambivalence. Alliance et vengeance, amitié et hostilité ne sont que différentes expressions, linguistiques et sociales, de la même relation structurelle.

Un projet similaire explore plus spécialement l'intérêt de procéder à des analyses d'histoire sémantique des termes du vocabulaire des institutions qui servent à exprimer les notions d'honneur et de croyance (Doja 2002b). À travers cette analyse j'essaye notamment d'entreprendre une approche linguistique et anthropologique croisée qui peut s'avérer cruciale pour comprendre les valeurs sociales de la morale et de la religion.

Dans deux articles récents, publié dans *Reviews in Anthropology* (Doja 2004a) et *Focaal: European Journal of Anthropology* (Doja 2004b), aussi bien sur des réseaux de discussion en ligne tels que *The Linguist List* et *H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences*, j'ai porté mon attention principalement sur des questions de méthode en anthropologie, notamment dans quelle mesure l'analyse de discours et l'ethnographie sont capables d'exprimer et d'appréhender le contenu culturel pour écrire et dire la culture.

Ger Duijzings (2000) montre que Kosova n'est pas simplement un cas de communautés distinctes irréconciliables où la religion est censée jouer le rôle central, mais un exemple d'échanges complexes et historiquement informés entre les « communautés » vaguement définies sur la base de notions vaguement spécifiées d'identité religieuse, linguistique et/ou ethnique. Cependant, son projet ambitieux a probablement souffert des événements accélérés dans Kosova pendant l'ère de Milosevic. Certainement, les réalités malheureuses des années '90 liées à la nature de la politique d'identité pourraient sérieusement faire changer les projets de beaucoup d'anthropologues, bien que pas nécessairement ceux de tous. Passant au crible un corps des sources secondaires Duijzings essaye un forcing afin d'adapter le matériel à ce qu'il connaît correctement sur la nature de l'identité.

Malheureusement, sa confiance excessive dans le travail des observateurs respectés des Balkans tels que Hasluck (1929 [2000]) et Malcolm (1998) est malsaine. Tous les deux ont produit quelques-unes des meilleures sources professionnelles secondaires qu'on peut espérer utiliser pour Kosova. Cependant, assumer une autorité alors qu'on fait des affirmations infondées est un piège dangereux que Duijzings a dû avoir clairement compris. Ils ne peuvent pas nous fournir la base analytique de ce qui a été, dans leur cas, une tentative d'historiciser un phénomène qui est aujourd'hui plutôt difficile à cerner d'un point de vue anthropologique.

La thèse de Duijzings dérive particulièrement quand il s'appuie fortement sur les publications locales, allant de la presse à cette « science sociale » serbe d'après 1986, ce qui fait la lecture de ses études de cas terriblement frustrante, car il emploie trop souvent ces sources politiquement chargées de propagande flagrante pour détailler les réalités qui sont centrales à ses arguments. Quelques mythologies nationalistes classiques et très dangereuses (particulièrement celles qui sont trop souvent référencées sans réserves dans le livre de Duijzings, telle la propagande fasciste des Serbes au sujet des prétendus actions des Albanais pour « forcer » l'assimilation ethnique) promulguent des accusations qui n'ont été jamais documentées et qui se dérobent devant les preuves de l'histoire. Comme dans la majorité de ce type de littérature, ces affirmations viennent typiquement de gens dont l'autorité provient de leur allégeance politique aux projets nationalistes. Duijzings lui-même fait très attention pour ne pas souscrire directement aux prémisses des théories de cette sorte. Néanmoins, en incorporant ce matériel si profondément dans le contenu, l'impact sur son analyse est brouillé et confus. Le danger d'adopter cette littérature impropre, tout en essayant de contribuer à l'étude des changements d'identité, revient à implicitement accepter les fondements, si ce n'est le contenu, de suppositions fortement déformées.

Un autre problème n'est pas tellement de savoir, ainsi que Duijzings argumente, s'il y a eu une tentative échouée de remédier à la séparation religieuse au sein des Albanais en favorisant une cause nationale séculaire qui aurait incorporer les éléments hétérodoxes de la religion des Bektashis. En prenant la reproduction épique de la bataille de Karbala dans l'œuvre de Naim Frashëri pour la comparer à une telle littérature d'État et d'Église en Serbie qui recrée et embellit la mythologie de la bataille du Kosovo, comme le fait Duijzings, est en soi une question problématique en termes méthodologiques et analytiques. La seule tendance à mettre sur le même plan les nationalismes serbes et albanais est non seulement injustifié mais réellement un guet-apens dangereux dans lequel les agitateurs nationalistes serbes essayent toujours d'attirer les opinions publiques et académiques.

En fait, l'instrumentalisation politique des mythes serbes de la bataille du Kosovo n'est pas exactement commensurable avec le poème *Qerbelaja* de Naim Frashëri, mais plutôt avec d'autres types de folklorismes politiques et de projets pseudo-culturalistes au service des nationalismes chauvins ou idéologiques, comme ceux illustrés par la propagande communiste de l'Europe centrale et orientale lorsque

les traditions culturelles et folkloriques étaient instrumentalisées pour la justification et la magnificence des bases ‘authentiques’ du régime politique et idéologique, ainsi que je l’ai montré ailleurs pour le cas de l’Albanie communiste (Doja 1998b). D’autres anthropologues ont suggéré des arguments similaires (e.g. Gossiaux 1995). Un autre parallèle avec les mythologies serbes du Kosovo peut être fait avec la campagne de propagande hitlérienne dans les années ‘30 et début des années ‘40 quand les traditions de la *Volkskunde* allemande ont été instrumentalisées pour le soutien de la tristement célèbre idéologie nazie. Mais comparer l’idéologie nationale de Frashëri au nationalisme Serbe, comme le fait Duijzings, revient à comparer le romantisme de Herder au national fascisme de Hitler !

Tandis que la bataille du Kosovo était déterminante pour le nationalisme serbe en tant que mystification et embellissement d’une réalité locale, historique et factuelle, Naim Frashëri a employé le drame de Karbala comme une métaphore locale et historique d’une vision du monde mythique et éthique. Dans ce sens, le parallèle entre les idéologies nationales albanaise et serbe, s’il existe, semble être au niveau des différences au lieu des similarités. Il y a deux conceptualisations différentes et opposées qui mènent, après des transformations instrumentales, à un certain nombre d’énoncés isolés qui partagent quelques détails semblables dans le style et le contenu mais qui ne sont pas pertinents pour une quelconque comparaison relationnelle. En effet, quand vous comparez de telles d’énoncés isolés, vous ne les comparez pas une à une sur une base linéaire et superficielle, mais seulement en ce qui concerne leur position relative dans le totalité du champ des nationalismes construits, ainsi que leur différence ou similarité relatives par rapport à toutes les autres occurrences réelles applicables au même champ. Les deux types de transformations sont des variantes du même modèle, mais il y a des différences dans la forme et le contenu de la conceptualisation de leurs préalables et résultats.

Sur un autre terrain, Frances Trix (1993) décrit sa propre expérience d’apprentissage du mysticisme islamique auprès d’un maître bektashi albanais. Le processus d’enseignement que Trix décrit se produit rarement dans la vie quotidienne et fait plutôt partie de ces rares occasions quand on est confronté publiquement à produire le type d’explication intellectuelle que la vie quotidienne ne demande pas normalement. Tous ceux qui ont lu les spéculations intellectuelles du maître islamique sont en mesure de remarquer la contrepartie de ce que ces super-informateurs comme Ogotemmel ou Muchona, que tous les anthropologues connaissent probablement, peuvent arriver à faire avec des arrangements idéologiques quand leur prestige est en jeu. Pourtant cela n’est rien de plus que ce que Maurice Bloch (1985) appelle l’expansion de l’idéologie dans quelque chose qui ressemble à s’y méprendre à une interprétation du monde. Malheureusement, Frances Trix semble incapable d’identifier une signification différente de sa propre relation en tant que *talib* autre que ce qui est avancé par l’idéologie Bektashi. Ceci nous ramène droit à ce que les anthropologues connaissent comme le danger du « devenir indigène », qui se réfère à la possibilité de devenir

excessivement impliqué avec les personnes étudiées au point de perdre le détachement qui est essentiel pour le rôle de l'analyste.

L'analyse de discours et l'ethnographie sont désormais des méthodes de recherche sophistiquées, utilisées sur le terrain tant par les linguistes que par les anthropologues culturels et sociaux. Certainement l'objet de recherche pourrait être la méthode de recherche elle-même, étant donné les tendances récentes dans les deux sub-disciplines, qui ont rendu parfaitement clair que l'ethnographie réflexive et l'analyse de discours sont devenues centrales pour les développements actuels fondamentaux dans la théorie anthropologique. Cependant, la discussion des méthodes sociolinguistiques d'analyse de discours utilisées par Frances Trix m'a donné d'abord l'occasion de m'exprimer sur le fait que si linguistes et anthropologues analysent le discours et utilisent l'ethnographie, ce n'est pas uniquement pour une méthodologie autoréflexive exclusive et pour discourir sans fin sur un flux verbal. Je considère en effet que la vocation de l'anthropologie comme une discipline, qu'elle soit linguistique ou pas, en utilisant différentes méthodes de recherche pour écrire et parler culture et contenu culturel est supposée être après tout la recherche de sens. Notamment, au-delà d'une simple question de méthodologie j'ai réussi par la même occasion à cerner de façon plus profonde la nature du bektachisme comme un ordre mystique et hétérodoxe à l'intérieur de l'islam, ainsi que sa structure religieuse comme un système idéologique et culturel.

Je doute qu'un problème connexe, commun à Frances Trix et à Ger Duijzings, pourrait être cette tendance regrettable des éditeurs britanniques et américains de tolérer beaucoup de littérature écrite par des auteurs qui ne sont pas à l'aise dans les langues nécessaires, mais qui néanmoins semblent estimer qu'en déguisant leur écrits en 'science politique' ou 'analyse discursive' ils pourront d'une façon ou d'une autre atteindre une plus grande sagesse. Tous les deux connaissent le serbo-croate ou le turc, mais probablement pas l'albanais. Certes, vous pouvez vous frayer un chemin à Kosova et dans les milieux Bektashis en parlant le serbo-croate ou le turc, mais si vous manquez de travail approfondi sur le terrain ou vous êtes enfermés dans le cadre étroit de ce qu'on vous a enseigné, ceci devient un défaut considérable, puisque celui qui écouterait un *muhabet* en albanais dans les cafés de Kosova ou dans un tekke Bektashi aura une meilleure chance de savoir ce qui se passe réellement.

L'approche comparative

Au-delà des exigences du travail et de l'expérience ethnographique sur le terrain, la recherche anthropologique systématique requiert aussi une approche largement comparative. Car voir simplement comment plusieurs concepts des valeurs culturelles peuvent diverger n'est pas satisfaisant. La description locale, ethnographique et historique, nécessite d'être placée dans un cadre comparatif.

Les démarches comparatives ont d'abord impliqué la perspective historique en anthropologie sociale. James Frazer, un des pères fondateurs de la discipline au 19^e siècle en Angleterre, travaillait sans doute de façon comparative, quoique son évolutionnisme de salon et son scénario historique spéculatif soient plus tard décisivement rejetés. Néanmoins, avec le transfert vers le fonctionnalisme synchronique basé sur la recherche de terrain, les comparaisons supra-ethniques sont devenues de plus en plus problématiques. Malgré les déclarations de Radcliffe-Brown en marge de Malinowski pour utiliser les méthodes comparatives et les constructions de modèles à la manière des sciences naturelles, le travail comparatif de l'école structural-fonctionnaliste britannique n'a produit que de très modestes résultats, malgré la grande qualité de plusieurs monographies. Plusieurs anthropologues ont mené des études de cas toujours plus détaillées, sans s'efforcer sérieusement de mieux affiner les méthodes de comparaison.

Le diffusionnisme allemand et autrichien ainsi que ses prolongements américains étaient aussi basés sur la comparaison culturelle. Mais ils sont aujourd'hui aussi dépassés que l'évolutionnisme unilinéaire du 19^e siècle. Les facteurs politiques et les changements dans les modes intellectuelles ont joué ici un rôle important. La plupart des questions intéressantes ouvertes dans cette ligne de recherche, en l'occurrence celles concernant les conditions d'acceptation ou de rejet des éléments culturels externes, sont délaissées sans réponses conclusives. Le relativisme culturel, devenu particulièrement prégnant aux États-Unis, décrivait plutôt les valeurs de chaque culture identifiable comme ayant une nature essentielle qui demeure inchangée et incommensurable. Pareils sentiments se rapprochent facilement de ceux tenus par les apologistes des différents mouvements ethniques et nationalistes qui évoquent des entités dont les éléments culturels sont fortement différenciés.

Du point de vue actuel, certains des efforts d'anciens chercheurs pour fonder une "science naturelle de la société" semblent être dévalués par quelques faiblesses. Bien que les analyses statistiques des matériaux ethnographiques collectés selon des critères disparates aient eu quelque succès – comme l'Atlas ethnographique de Murdock (1981), – elles ont aussi rencontré des critiques bien légitimes. Sélectionner le matériau et décider de son allocation requiert déjà des catégorisations, qui semblent arbitrairement s'imposer dans chaque cas individuel, caricaturées parfois comme "compartiments" ou "départements". L'économie, la religion, la parenté etc. ne sont pas distinguées de la même manière dans tous les lieux. Afin d'atteindre des dimensions comparatives couvrant toute la richesse des spécificités culturelles, des abstractions sont exigées là où les résultats semblent souvent se réduire à des lieux communs.

La construction théorique basée sur la comparaison contrôlée et sur la connaissance cumulative est pourtant possible en anthropologie. La comparaison peut se poursuivre à différents niveaux, au macro-niveau extrême, par exemple entre les sociétés hiérarchiques de la charrue en Eurasie et les sociétés égalitaires basées sur les technologies de bêche ou de déblayage en Afrique sub-saharienne

(Goody 1976, 1990), ou bien dans un cadre régional soigneusement spécifié, comme par exemple l'aire méditerranéenne (Davis 1977) ou les régions bantoues d'Afrique australe (Kuper). Mais on peut aussi envisager des questions plus spécifiques en relation avec les facteurs historiques et les processus de changements dans les systèmes de parenté, à l'instar des études d'anthropologie amérindienne (Spoehr 1947), et les reconstructions identitaires chez différents groupes après leurs déplacements loin de leurs territoires d'origine.

L'incommensurabilité est un obstacle qui peut se dépasser par une approche de comparaison contrôlée et multi-située, consistant en une sélection de cas commensurables comme points de départ et un élargissement graduel de la perspective de recherche (Eggan 1954; Marcus 1995). Ainsi par exemple, les résultats des missions systématiques de recherches ethnographiques sur le terrain, que j'ai effectuées de 1985 à 1990 dans plusieurs régions rurales en Albanie, sont systématiquement complétés par des recherches dans les importantes Archives de l'Institut de Culture Populaire à Tirana. Cela m'a permis de procéder à une comparaison contrôlée dans le temps (avec des données en provenance d'une même région mais recueillies à des périodes différentes) et multi-située dans l'espace (avec des données en provenance de régions voisines).

L'un des intérêts principaux de mes travaux réside dans l'importance documentaire sur une société mal connue, du moins à travers des travaux accessibles dans des langues familières aux chercheurs. Ils s'appuient essentiellement sur des données ethnographiques de première main ou sur un corpus de documents contextualisés du point de vue historique, ethnographique, social et idéologique. Dans ce type de travail, la tendance est forte de présenter une compilation de matériaux folkloriques puisés chez les érudits locaux. Ce risque est surmonté en analysant les matériaux de terrain, en provenance de cette région, à travers des grilles d'interprétation théorique, qui tiennent compte non seulement de la spécificité culturelle albanaise, mais de l'ensemble de la littérature anthropologique, dans la perspective des théories actuelles en anthropologie sociale.

L'originalité des informations et des matériaux, présentés par des descriptions ethnographiques sélectives et minutieusement multi-situées, ainsi que la maîtrise des concepts utilisés, m'ont fait déboucher, au premier abord de manière inattendue dans ce contexte, sur un questionnement concernant l'unité et la spécificité de la région culturelle albanaise, tout en se rattachant à des débats socio-anthropologiques contemporains. En conséquence d'une longue coexistence en proximité territoriale, des relations économiques et sociales serrées, de l'influence réciproque et des destinées historiques communes, les régions de l'aire de peuplement albanaise se sont forgé des consciences sociales communes, exprimées dans des traditions culturelles spécifiques. Dans la plupart de mes travaux et plus particulièrement dans un article publié dans la revue *La Ricerca Folklorica*, je me suis spécialement efforcé de montrer que les différences locales des traditions culturelles albanaises existent parallèlement à leurs caractères communs, comme le sentiment d'appartenance au même groupe ethnique existe à

travers les variantes locales et régionales des traits culturels et de la variété idéologique et religieuse (Doja 1998a). J'ai souhaité ainsi apporter aux européens des références comparatives précieuses et aux spécialistes des rites de passage et des formes de socialisation matière à réflexion et à intérêt.

Dans un souci de comparatisme, j'ai porté sur les spécificités albanaises ce type de regard anthropologique qui permet l'intégration et la comparaison de matériaux de ce genre recueillis ailleurs dans d'autres cultures. J'ai été ainsi amené à me servir des résultats de l'analyse ethnologique de la culture conventionnelle européenne, essentiellement française, ainsi que d'un grand nombre de données fournies par la littérature de l'anthropologie africaniste en particulier, mais aussi américaniste et océaniste. Parmi les exemples d'analyse symbolique je pourrais citer les passages relatifs aux rituels complexes de l'imposition du nom (Doja 1997e, 1998c),² la mise en valeur d'ensembles symboliques comme la terre et l'eau dans les rites de fécondité (Doja 1994b),³ ou le feu dans les représentations de la naissance (Doja 1995b), ou bien les analyses des rituels du développement corporel où les étapes suivent un certain ordre et sont analysées en relation les unes avec les autres, par exemple, le sevrage avec la dentition et l'acquisition de la parole aussi bien qu'avec la coupe de cheveux ou la circoncision (Doja 1999e). Toutefois, en recourant systématiquement au comparatisme à l'assise des interprétations, je me suis bien gardé d'un autre risque connu: ce que la comparaison puisse devenir accumulation, revue des faits attestés ou prothèse interprétative déconnectée de la réalité. Dans la plupart des cas retenus, l'analyse est effectuée en partant de rites réels et non de rites types, avec une attention particulière à la diversité des contextes.

L'analyse anthropologique va au-delà des sphères de l'imagination et de la fiction en se basant sur l'observation dans le long terme au moyen de la participation physique et la compétence linguistique. La réalisation de mes intentions et implications a tenu compte de la dimension diachronique et des matériaux historiques. À cause des difficultés d'arriver à des dimensions communes de comparaison dans l'investigation de la diversité culturelle globale, il m'a paru opportun dans un premier temps de travailler sur un nombre de cas relativement restreint. Si l'application des tests statistiques dans les hypothèses explicatives a été ainsi plus difficile, cela m'a protégé contre les généralisations abusives et permis de garder un haut niveau de cohérence. Cela ne veut pas dire abandonner la recherche de modèles et de généralisations. Au contraire toute recherche entreprise a souligné la comparaison systématique, avec les limitations de validité résultant de théories de "rang moyen" toujours soigneusement spécifiées. La comparaison se veut une méthode rigoureuse, combinant les analyses inductives et déductives et portant moins sur les faits et les objets que sur leur capacité à donner naissance à des généralisations théoriques. En ce sens, on compare moins des résultats que des démarches et des hypothèses.

² Voir aussi une autre version en anglais (Doja 2005b).

³ Voir aussi une version plus développée traduite en anglais (Doja 2005a).

Parcours académique

Le bilan des activités de recherche et d'enseignement et les publications que j'ai pu assumer et réaliser dans le cadre de mon parcours professionnel comprend des travaux de terrain, des cas de recherche impliquée et des efforts d'application théorique et méthodologique au moyen de recherches thématiques, publications académiques, enseignements universitaires et communications invitées dans des conférences internationales et nationales ou des séminaires de recherche.

L'ensemble de mon activité de recherche, d'enseignement et de publication s'est réalisé initialement en Albanie en la qualité de chercheur à l'Institut de Culture Populaire de l'Académie des Sciences, en collaboration avec l'Université de Tirana.

En France, j'ai bénéficié d'un cadre institutionnel de collaborations et de coopérations, principalement à travers des allocations contractuelles et des missions administratives et pédagogiques. La qualité de chercheur associé au CNRS et surtout les contrats d'enseignement comme maître de conférences invité à l'Université de Provence (Aix-Marseille I) et comme attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université de Paris VIII m'ont donné l'occasion d'exercer une importante activité universitaire d'enseignement et de recherche. L'opportunité d'être associé au CNRS et les allocations de recherche de la Maison des Sciences de l'Homme m'ont permis de tisser des liens et des collaborations contractuelles et/ou professionnelles avec des équipes de recherche universitaire, non seulement dans le cadre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France et de l'ÉHÉSS, mais aussi avec le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (Paris X), le Séminaire de Psychologie Sociale Jean Stoetzel (Paris V), le Laboratoire d'Ethnologie (Musée de l'Homme), le Centre d'Ethnologie Française (MNATP), le Centre d'Études Byzantines, Néo-helléniques et Balkaniques (ÉHÉSS), le Centre de Recherche sur l'Oralité (INALCO), etc.

En Grande Bretagne, en tant que maître de conférences à l'Université de Hull, mon activité d'enseignement et de recherche a gagné un degré plus élevé en termes d'importance et de responsabilité, de collaboration et d'expérience universitaire internationale. Au-delà des enseignements de base, il va sans dire, j'ai pris aussi une part active dans la vie académique de la Division des Sciences Sociales Comparatives et Appliquées et du Département de Sociologie et Anthropologie, avec une participation directe à des activités et des séminaires de recherche, notamment dans le cadre du Groupe de recherche Mouvement et Identité. Entre-temps, j'ai essayé d'élargir mes champs de collaborations avec d'autres équipes universitaires britanniques, notamment à travers des

communications invitées à l'University College de Londres, à l'Université du Sussex à Brighton.

C'est en Irlande, avec ma nomination depuis mai 2002 comme directeur de recherche (Senior Research Fellow) à l'Université de Limerick, que se sont déjà ouverts de nouvelles perspectives de recherche et d'enseignement. Cette nomination fait suite à une collaboration de longue date avec le Département d'anthropologie de l'Université Nationale d'Irlande à Maynooth où j'ai été invité à présenter mes premières conférences comparatives sur les conflits ethniques, sans négliger des collaborations plus informelles avec le Département d'anthropologie sociale de Queen's University à Belfast et le Département des études sociales et communautaires de l'Université de l'Ulster à Coleraine. Rattaché au Centre d'études européennes et au Département de gouvernance et société de la Faculté des Humanités de l'Université de Limerick, mes centres d'intérêt vont de plus en plus concerner les théories du nationalisme et de l'ethnicité et les discours sociologiques et anthropologiques sur la culture et la société dans des contextes d'autodétermination nationale et d'intervention internationale, aussi bien que les sujets de développement, de transition et de démocratisation, dans le cadre des relations européennes Est-Ouest, d'intégration européenne et d'élargissement vers l'Est, et plus largement de démocratie, de modernisation, de globalisation, et de nouvelle Europe.

Une opportunité plus récente de me voir offrir à partir de septembre 2004 un poste de chercheur associé au Département d'anthropologie de l'University College de Londres va sûrement me permettre de m'intégrer de façon plus fonctionnelle, non seulement dans les programmes de recherche et d'enseignement du Département d'anthropologie en collaboration avec SEESS (École des études est-européennes et slaves) à UCL, mais aussi dans l'ensemble de la communauté anthropologique des autres établissements universitaires de Londres.

Cette intensification de l'activité outre-Manche n'empêche pourtant pas de garder le contact avec la France et de continuer à monter des projets de collaboration avec la communauté anthropologique française. Notamment, une place de plus en plus importante dans mon agenda de recherche sera tenue par un effort pour participer dans les débats théoriques et de développement de l'anthropologie contemporaine dominante et de la théorie sociale. Ce sera, je l'espère, à travers une critique de la rhétorique postmoderniste du post-structuralisme qui me verra prendre position pour initier un développement innovateur, notamment dans la tradition française d'anthropologie, en faveur d'un mouvement neo-structuraliste.⁴

⁴ Ce projet, en cours de réalisation, s'est illustré par la suite dans un certain nombre de publications et communications (Doja 2005g, 2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2008a, 2008c, 2009).

Activités d'enseignement

En matière d'enseignement universitaire, mes premières expériences se situent en Albanie à l'Université de Tirana, à l'Académie des Sciences d'Albanie et à l'Académie Nationale des Arts, où j'ai assuré des cours magistraux et des séminaires annuels ou des travaux dirigés et des cycles de conférences sur l'ethnologie générale, les traditions orales et les traditions de la vie domestique, l'ethnolinguistique et l'ethno-littérature, l'ethnomusicologie et l'anthropologie de l'art, incluant l'exploration des approches fonctionnelles et expressives de la culture populaire.

Poursuivant cette première expérience acquise par les enseignements théoriques et pratiques assurés en Albanie, depuis mon installation en France, j'ai pris une part active dans un grand nombre de séminaires dans plusieurs universités françaises et centres de recherche en région parisienne, dont l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris, l'Université de Paris VIII à Saint-Denis, l'Université de Paris X à Nanterre, l'Université de Provence à Aix (Aix-Marseille I), l'Université René Descartes Paris V en Sorbonne à Paris, le Muséum National d'Histoire Naturelle à Paris, l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales à Paris, etc. où j'ai été invité à assurer des séances d'intervention ou des conférences publiques, devant un public d'étudiants de deuxième et troisième cycles, de doctorants et de chercheurs confirmés. Ce sont surtout les enseignements dans les trois cycles universitaires que j'ai assurés à l'Université de Paris VIII, à l'Université d'Aix-Marseille I, ou encore à l'INALCO, qui m'ont permis d'acquérir une expérience complète dans l'ensemble des structures universitaires de l'enseignement supérieur français.

Les enseignements assurés à l'Université de Paris VIII, plus particulièrement, ont été centrés sur la combinaison des approches anthropologiques et sociologiques. Ils ont porté, d'une part, sur l'histoire de l'école française de sociologie et, d'autre part, sur le problème de la construction identitaire dans les sociétés européennes. Un cours de DEUG dans le cadre du module de questions de sociologie m'a permis, notamment à travers les personnalités scientifiques de Marcel Mauss et Lévi-Strauss, de sensibiliser les étudiants sur les relations historiques et épistémologiques entre sociologie et anthropologie et de concentrer mes efforts sur l'analyse des méthodes ethnographiques et des théories anthropologiques, à l'intersection disciplinaire avec le courant du structuralisme. Alors que l'intérêt du module de maîtrise de sociologie, portant sur la construction identitaire et l'intégration dans les sociétés européennes, a été d'être mis en relation avec un autre module de maîtrise sur les thèmes essentiels et les fondements théoriques des approches anthropologiques. Mon intention dernière a consisté dans l'ouverture sur les études sud-est européennes, ainsi que sur les écoles de pensée et les terrains de l'Europe orientale, insistant sur l'articulation pratique avec les sujets de mémoire des étudiants dans un souci de suivi et d'encadrement pédagogique.

L'expérience acquise par les cours assurés à l'Université de Paris VIII, notamment les modules de maîtrise de sociologie portant sur la construction identitaire et l'intégration dans les sociétés européennes aussi bien que sur les thèmes et fondements théoriques des approches anthropologiques, s'est avérée particulièrement fructueuse après ma mutation en Grande Bretagne. Les enseignements à l'Université de Hull m'ont permis non seulement d'initier une expérience complémentaire dans le système universitaire britannique, mais par le fait d'avoir assuré des cours magistraux et des travaux dirigés au niveau des enseignements de graduation et de post-graduation, j'ai réussi à améliorer et à accroître mes compétences universitaires d'enseignement et de recherche. J'ai pu notamment développer deux cours, conférences et travaux dirigés, respectivement au deuxième et troisième cycles, portant sur la construction des identités sociales et sur les problématiques centrales de la théorie sociale actuelle.

L'identité a été et continue d'être, un des concepts les plus bourdonnants dans les sciences sociales. Qu'on parle de sexe ou de toxicomanie, de conflit ethnique ou de football, de jeux vidéo ou de musées, le terme d'identité doit nécessairement surgir à quelque endroit ou un autre de l'analyse. À travers le cours sur la construction sociale de l'identité, en collaboration avec d'autres collègues, j'ai tenté notamment de cerner ce que signifie exactement l'identité et si elle constitue vraiment un concept analytique et utile pour les sciences sociales. Les questions d'identité ont été abordées dans deux directions corrélées. D'une part, j'ai exploré les voies dans lesquelles le concept d'identité est généralement employé et théorisé en anthropologie et dans les sciences sociales en essayant d'exposer comment les questions d'identité surgissent et sont différemment adressées par rapport à l'appartenance ethnique, la race et la nation, le genre et la sexualité, les différentes crises et conflits, la classe, la modernité, etc. D'autre part j'ai essayé de mettre en doute épistémologique et de critiquer les suppositions implicites dans l'idée d'identité et d'explorer le discours sur l'identité comme quelque chose, qui est en soi un produit de relations sociales et culturelles particulières, incluant le monde universitaire.

Le cours de théorie sociale a été conçu, en collaboration avec d'autres collègues, comme un pont de rapprochement entre les disciplines de sociologie et d'anthropologie sociale à la suite d'un cours précédent (assuré par d'autres collègues) qui avait pourvu les étudiants d'une base solide sur les travaux et écrits des trois théoriciens classiques qui ont eu un impact profond sur le développement ultérieur des théories sociologiques et anthropologiques: Marx, Weber et Durkheim. Le but de ce cours sur les questions fondamentales de la théorie sociale (II) a été de démontrer les voies corrélées, bien que souvent différentes, dans lesquelles les questions théoriques communes ont été explorées en sociologie et anthropologie contemporaine. L'objectif a été d'aider les étudiants à maîtriser les thèmes essentiels dans les deux disciplines: notion de soi et identité, pouvoir, idéologie et représentation, structure, agence et histoire, modernité et post-modernité. Un nombre d'approches originales ont été considérées au long des conférences et des travaux dirigés: interactionnisme symbolique, phénoménologie et ethnométhodologie (Goffman et Garfinkel), symbolisme et théorie culturelle

(Geertz), théorie de la pratique et reproduction culturelle (Bourdieu), théorie de la structuration (Giddens) et anthropologie historique (Sahlins), théorie de la réflexivité complexe et ethnographie post-moderne (Clifford). L'intention dernière de ce cours a été de fournir la base sur laquelle la plupart des autres modules d'enseignement tirent beaucoup de leur héritage intellectuel et sur lequel beaucoup d'autres basent leurs cadres théoriques. J'ai essayé de refléter plus particulièrement l'engagement et l'assurance que la théorie sociale reste au cœur de toute démarche de recherche et d'étude sociologique et anthropologique.

Vers la fin des années 1980 et au début des années 1990, on a été témoin d'un souci public de façon accrue pour la qualité de l'environnement. La recherche universitaire commence tout juste à rattraper les questions que ce développement a soulevées. Un cours magistral et des travaux dirigés de deuxième cycle aussi bien qu'une série de conférences et des travaux dirigés de troisième cycle m'ont donné notamment l'occasion de considérer l'anthropologie de certaines parmi les questions environnementales.

Le premier cours, concerné par l'étude d'anthropologie écologique, s'est concentré sur les outils conceptuels avec lesquels les anthropologues ont envisagé le rapport entre les groupements humains et leurs environnements naturels. D'une part, traitant des approches qui posent la rationalité matérielle et/ou biologique à la culture, une attention spéciale a été accordée aux approches néo-fonctionnalistes et néo-évolutionnistes et à l'argument que la culture peut être considérée comme une réponse adaptative aux écosystèmes. D'autre part, l'intention de traiter de l'approche de constructivisme social en anthropologie écologique était d'offrir une introduction à l'anthropologie cognitive et l'ethnoscience ou l'ethnoécologie et de considérer la distinction essentielle entre les modèles représentatifs et opérationnels en matière de connaissance de l'environnement. J'ai accordé une attention spéciale à une vue critique d'ensemble sur les approches structuralistes de classification, avec référence spéciale au symbolisme animal. Une série d'approches contemporaines a aussi été considérée, telles l'écologie politique, l'écologie historique et l'écologie symbolique, qui tentent de dépasser le schisme entre environnement et culture.

Le deuxième cours, avec la participation d'autres collègues sous ma coordination, concerné par l'anthropologie de l'environnementalisme, s'est concentré sur les politiques, les pratiques, les mouvements et les discours publics et universitaires dont le but est d'assurer un avenir viable pour les humains et l'environnement naturel. D'une part, traitant des contributions principales et des perspectives des sciences sociales à la compréhension de l'environnementalisme, une attention spéciale a été accordée aux problématiques politologiques sur la conscience politique des écologistes et à la description et catégorisation des idéologies distinctives des verts, aussi bien qu'aux tentatives sociologiques de renseigner les bases sociales des groupes de protection de la nature et de placer l'étude de l'environnementalisme dans le cadre plus large des mouvements sociaux. D'autre part, par un examen des points de vue contradictoires des groupes impliqués dans les problématiques et les débats sur la protection des droits des animaux, j'ai

essayé de tirer les grands traits de l'approche anthropologique de l'environnementalisme. Une attention spéciale a été accordée au phénomène de l'environnementalisme global et les défis qu'il apporte à la théorie anthropologique en général et au concept de culture en particulier. Avec une référence aux travaux post-modernistes récents, j'ai essayé de considérer également les crises actuelles faisant face aux systèmes différents de connaissance environnementale et aux défis du développement, surtout dans les discours qui impliquent la science écologique et l'écologie radicale, l'écologie féministe et le spiritisme écologique des nouveaux mouvements religieux. Finalement, j'ai exploré certaines des considérations pratiques et morales associées à la participation de spécialistes des sciences humaines et sociales dans l'environnementalisme et le plaidoyer écologique.

Un autre cours de troisième cycle, en collaboration avec d'autres collègues, a porté sur une introduction à la recherche sociale appliquée en sociologie et anthropologie. L'intention a été de présenter une réflexion sur le côté qualitatif dans la vie humaine lorsqu'elle est assujettie à l'observation systématique, ainsi que sur la possibilité de la sociologie et de l'anthropologie en tant qu'une prospection empirique. Les conférences et les travaux dirigés ont traité de quelques questions théoriques et pratiques et des discussions soulevées par les paradigmes objectivistes et subjectivistes en recherche sociale appliquée. D'une part, la réflexion sur les relations entre l'anthropologie et le colonialisme a été centrée sur l'arrière-plan de la recherche sociale telle qu'elle a été appliquée auparavant et sur les leçons que le spécialiste contemporain des sciences humaines et sociales pourrait tirer d'une évaluation et appréciation critique de l'anthropologie coloniale. D'autre part, les questions de conflit et de violence, les droits de propriété sur les terres et le paysage, impliquant l'anthropologue comme un témoin expert et enregistreur intermédiaire des témoignages, ont été centrées sur la position nécessairement détachée du spécialiste des sciences humaines et sociales, particulièrement en cas de conflit et de violence potentielle ou réelle et surtout sur le rôle potentiel de l'anthropologue et du spécialiste dans les revendications et les disputes de propriété sur les terres.

L'occasion d'être invité pour assurer un cycle de conférences (en italien) à l'École de Médecine Intercommunale de Toscane «Albero della Salute» à Prato (Florence), Italie, m'a permis de traiter sur les rapports entre corps et esprit, santé et maladie, personne et communauté, à travers les représentations culturelles, les éthologies thérapeutiques et les stratégies de bien-être de la part des individus et des groupes en situation d'émigration.⁵ Les séries de conférences ont été prévues pour des praticiens dans les services de gynécologie et de pédiatrie, de maladie infectieuse et d'hygiène, de santé mentale et autres services médico-sociaux. Parmi les questions traitées étaient l'examen des opinions médicales et de la perception des différences dans les représentations et les comportements sociaux,

⁵ J'ai eu l'occasion de développer par la suite ce sujet lors d'une communication à une Conférence sur *Diaspora and Disease*, tenu à l'University of London School of Oriental and African Studies (Doja 2005f).

les étiologies thérapeutiques et les stratégies de bien-être des individus et des groupes de migrants en relation avec la santé et la maladie, les symptômes et la guérison, le corps et l'esprit, la personne et la communauté. Une fois un nombre significatif de telles différences identifiées, spécifiquement liées aux migrants en Italie, elles sont comparées aux opinions médicales dans les pays d'origine afin de découvrir si les différences sont le produit de la situation migratoire (comme la plupart des cas ont suggéré) ou sont fondées sur des différences culturelles. Certes, chaque société exprime sa nature et indique ses contradictions par les formes de comportement qu'elle considère saines et ceux qu'elle déclare pathologiques, et nous ne pouvons pas appliquer à des cultures différentes les mêmes critères de distinction entre le normal et l'anormal. Quels que soient les facteurs organiques qui peuvent être à l'origine de la santé et de la maladie mentales, chaque société en fait une compréhension différente, dessine les frontières différemment, ajuste leurs fréquences respectives et influence leur forme et leur contenu. En conséquence, même si les maladies mentales ne sont pas supprimées en changeant la société, qui ne ferait que redessiner la carte de la santé et de la maladie, l'exploration des différences dans les stratégies de guérison dans deux contextes pourrait nous permettre de rendre plus opérationnel le lien entre une meilleure compréhension culturelle et des politiques de santé publique appropriées.

Après ma mutation en Irlande, j'ai eu l'occasion d'approfondir la qualité théorique de mes enseignements en contribuant dans des cours d'anthropologie historique et de théorie culturelle. La théorie culturelle est cette branche de la science sociale qui cherche à définir le concept heuristique de la culture en termes opérationnels et analytiques. L'anthropologie est passée du concept de la culture utilisé comme synonyme de « civilisation » englobant une large variété d'activités humaines à la théorisation de la culture comme objet d'analyse scientifique. Utilisée aussi bien pour distinguer les stratégies d'adaptation humaines de celles en grande partie instinctives des animaux, que pour se référer aux représentations et aux expressions symboliques de l'expérience humaine sans valeur d'adaptation directe, selon beaucoup de théories qui ont gagné une large acceptation parmi les anthropologues, la culture indique les manières dont les êtres humains interprètent leur biologie et leur environnement. Selon ce point de vue, la culture devient une partie intégrante de l'existence humaine, et la plupart des changements culturels peuvent être attribué à l'adaptation humaine aux événements historiques. D'ailleurs, étant donné que la culture est vue comme le premier mécanisme d'adaptation des humains et qui a lieu beaucoup plus rapidement que leur évolution biologique, la plupart des changements culturels peut être regardé comme une culture s'adaptant à elle-même. En tant que tels, les anthropologues essaient de trouver des moyens de distinguer le comportement culturel du comportement sociologique et psychologique. Le cours offre une considération des approches contemporaines à la question de la « culture » et de son interprétation, y compris le postmodernisme et ses critiques, la théorie de la globalisation, la théorie néo-holiste, la théorie des systèmes et les avancées en anthropologie cognitive.

Le but d'un cours de troisième cycle en anthropologie historique est l'examen critique de l'histoire intellectuelle et des revendications récentes de renouvellement des perspectives anthropologiques en histoire. Une double intention de ce cours est d'une part l'examen des multiples utilisations et des compréhensions de l'histoire et de l'ethnographie en tant que source documentaire, matière principale et cadre conceptuel dans la littérature anthropologique et d'autre part l'évaluation de la logique et des méthodes utilisées par les historiens pour incorporer documents historiques et données ethnographiques. Une anthropologie de l'histoire suggère que l'anthropologie historique est un mode de enquête qui vise à construire des ponts et à établir le dialogue entre différents points de vue, moyens analytiques et échelles spatio-temporelles. Le point de vue présenté dans le cours suppose que l'histoire est « obtenue » par la médiation de systèmes symboliques qui ont leur propre logique ou structure interne, c'est-à-dire par un ordre culturel profond qui est à la fois structurant et structuré par l'histoire. Ainsi, l'approche historique exige un engagement envers la recherche et l'interprétation à la fois holistiques et profondément contextuelles, ce qui exige une concentration sur des variations à travers l'espace-temps dans des séquences socio-historiques spécifiques. La méthode historique telle qu'elle est préconisée dans ce cours se concentre sur la façon dont des principes symboliques et structuraux abstraits sont exprimés en stratégies sociales et écologiques concrètes dans des cas socio-historiques spécifiques et la façon dont ceux-ci changent à travers le temps, par exemple par rapport à l'intersection des identités locales et de leurs contenus culturels.

Itinéraires de recherche

L'accent de ma démarche de recherche et d'enseignement a insisté sur la construction théorique de l'objet anthropologique, élaboré dans la triple perspective de l'anthropologie des systèmes sociaux, la sociologie des systèmes symboliques et l'histoire des valeurs culturelles. Ces trois axes ont donné lieu à des structures transversales, distinctes et complémentaires, qui ont jalonné les champs thématiques et les sujets explorés.

Mes centres d'intérêts ont concerné l'anthropologie des valeurs sociales et des comportements culturels dans le domaine des constructions et des recompositions identitaires, du point de vue individuel et collectif, symbolique et réel, ethnique et nationale, social et politique, économique et professionnel. Les sujets essentiels de cette problématique, dans le cadre des études sud-est européennes, ont porté sur la personne, les relations de genre et de parenté, la famille et l'organisation sociale, aussi bien que sur le territoire, la mémoire et l'héritage historique, la religion, le langage et les autres déterminants de l'identité collective. Au-delà, surtout grâce à l'expérience acquise à travers l'activité d'enseignement, il m'est devenu aisé d'envisager actuellement des problématiques complémentaires concernant l'ethnicité et le nationalisme, dans l'intention d'approfondir l'étude

des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales par rapport à l'évolution des traditions et au développement économique, à l'ampleur des mouvements migratoires et aux transformations politiques et sociales.

Un intérêt particulier de l'anthropologie de la parenté et de la structure sociale s'est exprimé plus spécialement par le fait d'être centré sur la morphologie structurelle des relations qui sous-tend la dynamique et les stratégies sociales dans les groupes et les organisations. Pour ce faire, j'ai pris en considération les critères de l'âge et de la différenciation entre les sexes, les catégories de parenté, de mariage et de famille, en même temps que l'approche des valeurs sociales et culturelles ou les approches qualitatives potentielles de la stratification et de la mobilité sociale et professionnelle.

Notamment, à travers les travaux sur la construction de l'identité de la personne chez les Albanais, j'ai eu l'occasion d'étudier en profondeur les structures d'organisation, les représentations collectives et les stratégies individuelles et sociales en analysant les pratiques symboliques et l'identité culturelle des groupes d'appartenance. J'ai mis en œuvre une approche structurelle accompagnée de contextualisations sociales et culturelles, historiques et idéologiques, religieuses ou nationales, dans la corrélation entre valeurs sociales et culturelles. Les descriptions morphologiques et ethnographiques des structures d'organisation sociale, des représentations collectives et des pratiques symboliques, sont poursuivies dans mes travaux par l'élaboration d'hypothèses considérant le jeu de forces opposées et complémentaires dans lequel se réalisent la construction identitaire de même que la production idéologique et immatérielle. Dans cette optique les forces uniformisatrices du pouvoir dominant sont considérées en relation avec les stratégies d'expression diversifiée des dominés (Doja 1996b, 2000b, 2003b), de la même façon que dans les stratégies sociales entre les groupes l'opposition entre relations pacifiques et amicales et relations conflictuelles et hostiles est surmontée à travers l'hypothèse de l'ambivalence des relations d'échange et de réciprocité (Doja 1999b).

Ces travaux m'ont permis d'aborder, d'une part, des questions touchant à la fonction symbolique dans les relations sociales et, d'autre part, de voir comment les représentations collectives de même que la structure sociale se construisent autour d'une duplicité de valeurs antagonistes, manifestant toujours une tendance de polarisation, exprimée aussi bien dans les éléments naturels et dans les cycles vitaux, dans les événements temporels et dans les inscriptions spatiales, que dans les relations affectives et dans les valeurs sociales.

Un autre intérêt essentiel a concerné l'anthropologie symbolique du langage, de la culture et de la communication, privilégiant la sémiotique de la culture et l'anthropologie générative, incluant l'étude des transformations narratives et mythologiques de la tradition orale et littéraire. Dans ce domaine j'ai exploré la logique par laquelle les symboles sont créés, utilisés et manipulés dans la société. Une attention particulière est dédiée aux systèmes de classification et aux approches structurales de l'esprit, à l'organisation du temps et de l'espace, au symbolisme du corps, de la gestuelle et du langage non verbal, à l'impact des

rites, des manières et des pratiques cérémonielles dans le groupe social, aussi bien qu'aux analyses narratives et textuelles de la littérature orale, aux analyses d'histoire sémantique du vocabulaire des institutions, à l'histoire comparée des locutions idiomatiques, etc.

Cet intérêt s'est manifesté depuis mes études universitaires quand, dans le cadre du mémoire de Diplôme d'études supérieures de lettres modernes et de français langue étrangère, obtenu à l'Université de Tirana, j'ai effectué une recherche en sciences du langage et de la communication portant sur l'étude comparée de l'expression des représentations sociales en français et en albanais. Ensuite, dans une étude portant sur l'histoire médiévale de certains monuments de la littérature et de la langue française, concernant notamment les derniers épisodes de la Chanson de Roland et certaines variantes historiques de la locution "bâtir des châteaux en Espagne", j'ai montré l'influence des réalités albanaises sur les manifestations culturelles françaises au 11^e-12^e siècles (Doja 1984). En Albanie, j'ai surtout publié une série d'articles, en albanais et en français, qui se sont inspirés de recherches sur les traditions narratives et d'analyses textuelles des fables et légendes de tradition orale (Doja 1985, 1986a, 1986b, 1989) aussi bien que sur les traditions orales et rituelles des stratégies matrimoniales (Doja 1987, 1988a) et des représentations collectives de la naissance et de la socialisation (Doja 1990a).

Mettant à profit ma première expérience d'enseignement et de recherche en anthropologie de l'art, littérature orale et ethnomusicologie, j'ai poursuivi en France cet intérêt de recherche dans un grand nombre de travaux portant sur les rituels, les cérémonies et les autres pratiques du comportement symbolique (Doja 1993b, 1994b, 1995b, 1997d, 1999e).⁶ J'ai exploré les rituels et cérémonies de mariage, de naissance et autres moments du cycle de vie aussi bien que les récits populaires et autres traditions narratives et discursives dans l'interaction de la culture orale et visuelle avec une fonction essentiellement dramaturgique, à travers laquelle les stratégies sociales sont mises en scène comme une sorte de spectacle expressif. Toutes les sociétés organisent des rites pour préserver leur mode de vie aussi bien que pour s'organiser devant les dangers et les menaces réelles ou fantasmagiques. Pour ceux qui prennent part à la célébration du rite, son importance est à la fois sociale, psychologique et symbolique. Le rite a une fonction expressive à travers la mise en scène d'un scénario symbolique qui décode un certain nombre de valeurs clés et d'orientations culturelles. Dans le rite il y a également une fonction créatrice, en ce sens qu'il permet presque la formulation ou la re-formulation des modèles de conduite dans la société.

Ces travaux ont porté entre autres sur les représentations collectives et les modalités d'expression rituelle et ethnolinguistique concernant le comportement symbolique entourant l'allaitement de l'enfant (Doja 1993b), le rapport entre les représentations de la fécondité et les rites agraires (Doja 1994b),⁷ les attributs

⁶ Voir aussi des versions plus développées traduites en anglais (Doja 2005a, 2005e).

⁷ Voir aussi une version plus développée traduite en anglais (Doja 2005a).

essentiels des figures mythologiques du destin dans la tradition albanaise et des autres populations balkaniques et européennes (Doja 1997c),⁸ sur des réflexions théoriques concernant les caractéristiques essentielles et le rôle socialisateur des berceuses de tradition orale (Doja 1997b), les représentations du rapport social entre les sexes (Doja 1995b), les rapports entre la généalogie et le nom de famille (Doja 1997e, 1998c),⁹ les valeurs idéologiques et structurelles du système des relations ambivalentes d'amitié et d'alliance (Doja 1999b), le rapport privilégié entre valeurs sociales de la morale et de la religion (Doja 2002b), etc. L'étude comparative des formes différentes de représentations sociales a été l'occasion d'explorer les approches fonctionnelles et expressives de traditions culturelles symboliques, rituelles, verbales, musicales, visuelles, graphiques et dramaturgiques.

L'intérêt de ces travaux, centrés à l'étude culturelle de l'enfance et la notion de personne, la parenté et l'organisation sociale, est notamment de considérer les rituels de cycle de vie comme un site de construction et de négociation des identités et des relations sociales, aussi bien que de démonstration d'une réelle politique culturelle dans les domaines de production rituelle et de socialisation quotidienne.

Dans l'intention de mieux comprendre ce qu'on pourrait appeler les "intuitions" du savoir populaire, à propos par exemple de la modulation précoce du rapport mère-enfant par l'intermédiaire des comptines et des berceuses, il a fallu aussi que je porte un regard extérieur à certains résultats des recherches en psychologie transculturelle du développement de l'enfant et de la sociologie clinique de la famille. Dans un premier article publié dans la *Psychanalyse de l'Enfant*, revue de l'Association freudienne internationale (Doja 1993b), j'ai montré comment chez les Albanais, dont les traditions patriarcales sont fortement ancrées, l'attitude psychologique de l'entourage à l'égard de la femme enceinte devient caractéristique, particulièrement de la part des femmes plus âgées, qui l'entourent de leur sollicitude. L'enfant reste encore longtemps après la naissance totalement dépendant de sa mère, alors que l'allaitement prend une importance énorme et s'accompagne de rites qui visent non seulement à protéger l'enfant au sein, mais aussi à rendre compte d'un système éducatif symbolique.

Notamment, une collaboration suivie depuis 1992, dans le cadre du Séminaire de Psychologie Sociale Jean Stoetzel à l'Université de Paris V en Sorbonne, m'a permis d'aborder mes investigations anthropologiques d'un point de vue interdisciplinaire au carrefour de la sociologie clinique ou l'anthropologie médicale et de la psychologie analytique et transculturelle. Cet intérêt s'est poursuivi dans mes travaux ultérieurs par l'exploration et l'utilisation de catégories analytiques qui m'ont permis de rendre compte du développement corporel dans ses rapports avec la transition sociale de l'individu, notamment à travers les cérémonies et les pratiques symboliques relatives à la coupe rituelle

⁸ Voir aussi une version plus développée traduite en anglais (Doja 2005d).

⁹ Voir aussi une autre version en anglais (Doja 2005b).

des cheveux et à la circoncision (Doja 1999e), aussi bien que d'un certain nombre de théories diffuses sur l'imaginaire du double et de l'incarnation à travers les cérémonies et les pratiques symboliques relatives à l'imposition du nom (Doja 1999b). Dans d'autres travaux portant sur la religion et la croyance, les approches analytiques m'ont permis de comprendre que le phénomène religieux est d'un caractère ambivalent, exprimé aussi bien dans les processus d'intériorisation et d'extériorisation que d'orthodoxie et de subversion, concurremment comme scrupule subjectif ou lien objectif, contrainte et déplacement (Doja 2000b). Notamment, les conversions et reconversions successives, plus particulièrement chez les Albanais et les autres populations sud-est européennes, ont dû tenir lieu, entre autres, de mécanismes psychiques de déplacement et de projection (Doja 2000d).

Sous l'impulsion décisive des enseignements que j'ai assurés dans différentes universités, en Albanie et surtout en France et en Grande Bretagne, mon champ d'expérience et mes centres d'intérêts se sont élargis et progressivement ouverts déjà sur des problématiques générales de théorie sociale et l'analyse des phénomènes sociopolitiques de la société actuelle. Mon attention est désormais retournée aux controverses ré-émergentes sur les différences culturelles et le multiculturalisme, l'exclusion et l'intégration, la justice sociale et la criminalisation. Les débats qu'elles ont déclenchés, politiques et théoriques, au sujet de la religion, l'appartenance ethnique et le nationalisme, le statut des minorités et des réfugiés, des exclus et des émigrés, les droits socioculturels et la citoyenneté, aussi bien que les questions environnementalistes et de développement, pose déjà pour moi la question du rapport de l'anthropologie et des sciences sociales à la recommandation politique, à l'héritage historique et à l'ingénierie sociale.

Une des premières recherches sur la période contemporaine et les problématiques socio-anthropologiques du monde contemporain a porté plus précisément sur l'évolution et le folklorisme des traditions culturelles. Répondant à un souci de contextualisation historique et sociale, un article publié dans la revue internationale *East European Quarterly* a porté sur l'histoire anthropologique et sociologique des traditions culturelles dans les conditions des sociétés d'Europe de l'Est à régime autocratique et totalitaire (Doja 1998b).

La poursuite de mon activité de recherche a nécessairement exploré les liens entre l'ethnicité et les autres formes fondamentales de l'identité sociale, incluant l'âge, le sexe et le statut social, politique et professionnel. L'essentiel pour l'anthropologue social est que toute identité émerge au cours des relations humaines et sociales. L'objectif a été constamment de rattacher davantage mes travaux antérieurs sur les structures sociales, la socialisation et la construction identitaire chez les Albanais et les autres populations sud-est européennes, à l'étude de la transition actuelle des structures sociales et politiques en Europe orientale, pour essayer d'appréhender toute une gamme d'ethnicités et de nationalismes aussi bien que de communismes et de transitions travaillant sur le terrain politique et idéologique. Dans le cadre de collaborations académiques

ponctuelles, je m'emploie à poursuivre des recherches portant sur l'analyse empirique des relations sociales basée sur des travaux de terrain et des matériels ethnographiques de première main, afin de développer des questions de recherche dans les études culturelles sud-est européennes et contribuer à l'anthropologie de l'Europe du Sud-Est.

Cela inclut l'étude de questions substantielles et théoriques, comme l'exploration des liens existant entre l'héritage historique et culturel, la religion, l'ethnicité et le nationalisme, et l'intégration des approches symboliques avec une dimension historique des identités politiquement contestées et des transformations post-socialistes, où l'agence sociale est notablement bien établie et de valeur prouvée. Un rattachement aux débats contemporains sur les remaniements identitaires et les relations interculturelles et interethniques en Europe, à la suite des nouveaux phénomènes de régionalisation (l'explosion des nationalismes et des conflits politico-religieux) et de globalisation (les migrations et les efforts d'intégration européenne), n'en est que la suite logique.

Les thèmes ponctuels concernent effectivement les mouvements migratoires en provenance de l'Est, la question des remaniements identitaires en Europe, les réflexions et les pratiques concernant l'impact de l'idéologie démocratique occidentale à l'épreuve de la démocratisation en Europe centrale et orientale, aussi bien que l'enquête des rapports tendus entre le discours universaliste des processus transitoires, dérivant des idéaux libéraux du marché, de la démocratisation et la globalisation, et les idéologies et pratiques particularistes évidentes dans les communautés locales.

L'expérience de mes travaux et mes enseignements récents me conforte dans l'idée qu'une approche anthropologique du monde sud-est européen correspond à des besoins réels de formation et de recherche théorique et appliquée, qui se révèlent importants dans le domaine des sciences sociales, préparant aussi bien à la recherche et à l'enseignement qu'aux carrières administratives. Pendant les dernières années, à travers des approches interculturelles, sociologiques et anthropologiques, j'ai cherché à développer mes compétences essentiellement dans le domaine de la formation des identités sociales, ce qui me paraît essentiel pour le développement actuel de l'enseignement et de la recherche dans le domaine des études sud-est européennes aussi bien que des sciences sociales, incluant l'anthropologie et la sociologie. Si la description morphologique des structures d'organisation sociale est effectuée dans mes travaux par une démarche rigoureuse dans un esprit d'évaluation critique et parfois polémique, j'ai toujours été soucieux d'apporter des contributions sinon originales du moins fécondes en nouvelles pistes de réflexion à explorer. C'est là je pense que réside, en ce qui me concerne, la meilleure caution, porteuse d'avenir, pour une orientation dans les études sud-est européennes vers les méthodes et les approches essentielles forgées par l'anthropologie sociale en tant que science empirique, théorique et appliquée.

Les réflexions portant sur les constructions idéologiques et identitaires, aussi bien que la nature des mouvements et des engagements religieux ou ethniques et nationaux, peuvent probablement constituer un point de départ orientant le

développement des études sud-est européennes sur la dynamique des relations interculturelles, incluant à la fois les conflits et les dynamiques sociales et politiques, idéologiques et religieuses, ethniques et nationales. Les perspectives pour une approche anthropologique de la dynamique culturelle des valeurs sociales et des relations interethniques, aussi bien que des migrations transfrontalières des populations sud-est européennes, se dessinent alors dans le cadre des transformations sociales et politiques de l'ensemble de l'Europe.

Les transformations et les mutations sociales auxquelles est confrontée la société actuelle mettent en avant des problèmes de perception et de compréhension des réalités changeantes et imposent une révision des modes d'organisation sociale. Les activités conventionnelles sont condamnées à se transformer ou à disparaître. Pour que les mutations rapides deviennent des transformations positives et durables, il est nécessaire qu'elles passent par une meilleure connaissance des réalités humaines et sociales aussi bien que par la formation et la socialisation des acteurs. La compréhension des mentalités et des mécanismes de la vie sociale se pose ainsi tout naturellement au cœur des processus de mutation.

Les résultats de mes efforts de recherche et d'enseignement ont vu le jour dans un nombre relativement important de publications, non seulement une monographie (Doja 2000c), mais aussi des ouvrages en co-édition (Doja 1988b, 1990b, 2001b) et des chapitres et contributions dans des ouvrages collectifs (Doja 1989, 1997b, 1997e, 1999b), aussi bien que des articles publiés dans des revues à comité de lecture internationales et nationales, qu'on trouvera cités au cours du présent exposé et listés dans la rubrique des références en annexe de ce mémoire.¹⁰

Encadrement et responsabilités

Parmi les tâches administratives et pédagogiques, il faudra distinguer, à l'Université de Tirana, la direction de mémoires d'études supérieures et la participation aux jurys de soutenance. Une place à part revient à l'animation d'une équipe de recherche dans le cadre de l'Institut de Culture Populaire à l'Académie des Sciences d'Albanie et consistant dans l'encadrement, la direction et l'organisation du travail de terrain pour la collecte des données de première main, ainsi que la définition et la réalisation de tâches précises qui ont débouché à la publication du corpus de données (Doja 1990b). C'est essentiellement sur ces données de base que s'est appuyé mon travail de recherche pour la préparation du Doctorat en 1993 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris, qui a débouché sur l'ouvrage *Naître et Grandir chez les Albanais* (Doja 2000c).

Parmi les fonctions d'attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université de Paris VIII, il faut souligner entre autres l'encadrement et la

¹⁰ On se rapportera pour trouver une liste détaillée avec possibilité de télécharger en format PDF l'ensemble des travaux et publications sur le site de *ResearcherID* : <http://www.researcherid.com/rid/C-1637-2008>.

motivation des étudiants de deuxième cycle en privilégiant des méthodes pédagogiques interactives et participatives appuyées sur des démarches de recherche personnelle.

Mes contrats de collaboration continue avec la Maison des Sciences de l'Homme à Paris, ou encore le statut de chercheur associé du CNRS affecté au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France, m'ont donné l'occasion mener à bien un certain nombre de projets de recherche empiriques, portant sur l'instrumentalisation folkloriste en Albanie et les autres sociétés communistes d'Europe orientale (Doja 1998b) ou sur les conflits ethniques (Doja 1999c, 1999d, 2000a) et les violences définies par les relations de genre (Doja 2001a, 2004c).

C'est surtout depuis ma mutation en Grande Bretagne comme maître de conférences à l'Université de Hull que j'ai eu l'occasion d'assumer des charges plus importantes d'encadrement universitaire. Il s'agit surtout de l'animation d'un séminaire portant sur les travaux de recherches en cours dans le cadre de la Division des Sciences Sociales Comparatives & Appliquées, aussi bien que de la co-direction des recherches doctorales au sein du Département de Sociologie et Anthropologie.

Mon statut de Directeur de Recherche (Senior Research Fellow) à l'Université de Limerick en Irlande m'a permis de m'engager dans des activités d'encadrement et de responsabilités plus importantes. Notamment, la direction de recherches doctorales est devenue une partie essentielle des mes charges d'encadrement universitaire. Parmi les travaux d'étudiants en Doctorat sous ma direction je pourrais mentionner une analyse anthropologique de la corruption en Lettonie post-soviétique (Klavs Sedlenieks), l'intégration des réfugiés bosniaques et albanais dans la région du Yorkshire en Angleterre (Sarah Holding), une approche comparative sur les mystiques Sufis comme précurseurs de l'orthodoxie (Drita Cetaku), une approche multidimensionnelle du développement et des interactions socio-économique dans le cas de l'Albanie contemporaine (Esmeralda Gassie), etc.

Dans l'environnement de recherche offert par l'Université de Limerick j'ai pu également lancer des projets d'une plus grande envergure, qui vont probablement occuper mon agenda de recherche pour les années à venir, portant notamment sur les transformations post-socialistes (Doja En-cours-b), sur l'approche politique de l'histoire et de la pratique du mysticisme islamique (Doja 2003b, 2004b, 2004a),¹¹ ou encore sur l'éventualité d'élaboration d'une nouvelle vision des futurs développement de l'anthropologie et de la théorie sociale.¹²

¹¹ Ce projet, en cours de réalisation, s'est illustré par la suite plus précisément dans l'étude de l'histoire politique du Bektachisme depuis l'Anatolie ottomane jusqu'à la Turquie contemporaine ou l'Albanie indépendante jusqu'à la période post-communiste (Doja 2005e, 2006e, 2006d, 2006f, 2007b, 2008b, 2008d).

¹² Ce projet, en cours de réalisation, s'est illustré par la suite dans un certain nombre de publications et communications (Doja 2005g, 2006a, 2006b, 2006c, 2007c, 2008d, 2008e, 2009).

Une collaboration en qualité de co-éditeur a débouché à la publication récente d'un ouvrage collectif de bibliographie annotée sur les relations interethniques en Europe de l'Est (Doja 2001b). Une participation en qualité de membre du comité de lecture de la revue internationale *Ethnologia Balkanica: The Journal for Southeast European Anthropology*, aussi bien que de la revue interdisciplinaire *The Electronic Review of World Politics*, basée à l'Université du Kent à Canterbury en Grande Bretagne, me permet déjà d'assumer des tâches d'encadrement et d'animation de la recherche en collaboration et d'un niveau élevé dans un cadre universitaire international.

Une subvention du Programme de support à l'éducation supérieur et du Programme de développement du corps enseignant sud-est européen de la Fondation pour une Société Ouverte basée à Budapest (Hongrie) m'a été accordé pour une période de trois années universitaires afin de participer et contribuer à la recherche et l'enseignement de l'anthropologie sociale à l'Université de Tirana en Albanie et à l'Université de Prishtina à Kosova. Cette opportunité me permettra non seulement d'approfondir mes propres recherches ethnographiques sur le terrain, mais aussi de participer à des collaborations et de prendre en charge le développement sur de nouvelles bases dans ces universités de la recherche et de l'enseignement de l'anthropologie sociale.

Dans le cadre de mes activités d'encadrement et de responsabilités à l'Université de Limerick en Irlande, je pourrais citer aussi l'instauration d'un Séminaire de recherche sur la politique identitaire, les media et les technologies ; la contribution à l'université d'été en études européennes ; ou encore l'organisation d'une Conférence internationale portant sur les *Sociétés en Transition*, plus particulièrement sur les relations de propriété, de collectivisation et décollectivisation de la terre, de l'Afrique à l'Europe, avec la participation de Katherine Verdery de l'Université du Michigan comme « keynote speaker ».

Les thèmes du Séminaire de recherche sur la politique de l'identité, des médias et de la technologie, portent sur un éventail d'intérêts essentiels en anthropologie sociale comprenant la recherche sur les organisations sociales et les identités, sur la religion et les mouvements religieux, sur les processus et idéologies politiques, sur la langage et les représentations, aussi bien que sur l'anthropologie économique, le développement, les technologies et moyens de communication dans un contexte culturel. Le monde du 21^e siècle est davantage défini par les opportunités et les défis posés à la culture et au bien-être social par les technologies avancées et les nouveaux moyens d'information et de communication. En combinant recherche empirique, construction théorique et résolution de problèmes dans des engagements réels, le Séminaire vise à fournir un modèle pour affronter ces défis et opportunités et arriver à une vision unifiée de l'intégration de la connaissance. Le but est d'aborder les questions comment inciter des efforts de collaboration, en s'appuyant sur l'expertise de l'anthropologie et des sciences sociales. En collaboration avec les sciences naturelles et les sciences de gestion, d'ingénierie et d'informatique, les problèmes et les opportunités technologiques d'aujourd'hui seront affrontés avec un souci

d'amélioration de l'efficacité des institutions, de la qualité de vie à la maison et au travail (dans la salle de classe aussi), aussi bien que de la perspicacité des décideurs publics et privés. Une compréhension critique des effets réciproques de la technologie et de la culture contribueront à la construction de la société technologique du demain.

L'opportunité m'a aussi été offerte, entre autres, de jouer un rôle important comme rapporteur pour un grand nombre de revues académiques internationales à comité de lecture, dont *Theory Culture & Society*, *Social Anthropology*, *Anthropology Today*, *Ethnologia Balkanica*, *Anthropology Notebooks*, *National Identities*, *Religion State & Society*, *History of the Family*, etc. J'ai exercé aussi une activité significative d'encadrement et de responsabilité en tant que membre du Comité exécutif de l'Association anthropologique d'Irlande ou encore comme Membre du Comité des Experts, auprès de la Commission Européenne, dans le cadre de l'Évaluation du Programme Cadre no. 6, Priorité 7 *Citizens and Governance in a Knowledge-based Society*.

Applications pratiques

Le domaine de la pratique de l'anthropologie ou de l'anthropologie appliquée a été une préoccupation constante, qui s'est manifesté non seulement dans mon activité d'enseignement et mes réflexions de recherche, mais aussi dans un grand nombre des charges de missions ponctuelles dans le cadre de différents organismes.

Je pourrais situer dans ce domaine une charge de mission dans les années 1991-1992 à la Bibliothèque Nationale de France qui m'a donné l'occasion de prospecter et de développer les nouvelles collections, en libre accès, d'ouvrages et de périodiques de la littérature anthropologique et ethnologique, ce qui m'a permis en même temps de défendre une conception novatrice de la discipline.

Dans les années 1997-1998, en ma qualité de chargé de mission à l'Institut de Gestion Sociale du Groupe IGS à Paris et après une formation professionnelle en management et développement des ressources humaines, j'ai commencé à tenter de transférer les modèles d'interprétation anthropologique utilisés dans mes travaux antérieurs et d'appliquer des grilles de lecture équivalentes à la structuration organisationnelle ou aux transactions entre acteurs en entreprise. J'ai participé notamment à un projet de conception et de réalisation d'outils pédagogiques multimédias illustrant la problématique du pouvoir et de la négociation, des attitudes d'écoute, des styles de direction et des comportements motivationnels et organisationnels en entreprise, à destination des cours de management et de développement des ressources humaines dans les Écoles d'Ingénieurs et les Écoles de Commerce et de Gestion. Dans le cadre d'une collaboration avec une équipe de sociologues, psychologues et professionnels de la gestion des ressources humaines et de l'administration des entreprises, l'intention était de réfléchir sur les fondements intellectuels d'une meilleure

compréhension des spécificités culturelles et de proposer des clés opératoires nécessaires à la pratique du management interculturel.

Depuis, à travers des activités de consultant chez Research International France et d'autres cabinets de conseil, j'ai réalisé aussi des études de stratégie marketing et de communication, au moyen d'enquêtes qualitatives par entretiens directifs et semi-directifs, d'analyses et de rapports professionnels.

Dans une direction intéressant plutôt la pratique de l'anthropologie, j'ai été ainsi amené à apercevoir tout l'intérêt pour comprendre et pouvoir manager des politiques de construction des identités professionnelles, en vue de la gestion des ressources humaines et du management social et interculturel dans les entreprises et les organisations d'aujourd'hui. À côté des sujets classiques de l'anthropologie symbolique du langage, de la culture et de la communication et à partir de mon récent background en management et développement des ressources humaines, j'ai tenté d'accorder une attention plus particulière notamment aux cultures d'entreprise et à la communication dans les organisations, à travers les approches symboliques des activités de publicité et marketing, de management et développement organisationnel, etc. dans l'intention de construire une approche anthropologique appliquée au travail et aux organisations, centrée sur le management interculturel et le développement des ressources humaines. L'implication dans les activités de conseil et d'intervention en entreprise a notamment contribué au diagnostic du climat social et culturel et au management des performances et des interfaces dans les relations humaines. Cette action, principalement centrée sur la réflexion autour de la culture d'entreprise, au moyen du développement organisationnel dans le mode de leadership, de management et de communication, aussi bien que par l'intégration des différences culturelles et l'élaboration d'un dispositif précis d'outils opérationnels de management interculturel, a été l'occasion de porter un regard renouvelé au traitement des conflits à travers l'élaboration d'outils d'aide à la compréhension de la structure profonde des relations conflictuelles aussi bien que par l'accompagnement à la recherche de résolution des problèmes.

Depuis plusieurs années, j'ai pris une part active, dans le cadre de collaborations et d'engagements personnels dans le milieu associatif des centres d'insertion sociale et professionnelle en Région parisienne, en apportant un travail d'aide et de soutien auprès des populations immigrées ou sans domicile fixe en France, dans leur lutte pour combattre l'exclusion sociale, culturelle et professionnelle.

Parallèlement, j'ai effectué des missions d'expertise judiciaire et d'interprétariat auprès des tribunaux et des services d'enquête de la circonscription des Cours d'Appel de Paris et de Versailles, aussi bien que de l'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides. Ce type d'activité m'a valu d'être sollicité pour des conseils d'expertise judiciaire, non seulement dans l'ensemble du territoire administratif français, mais aussi à l'étranger, notamment en Australie, et de continuer la même activité en Grande Bretagne, plus précisément en relation avec les réfugiés dans la région du Yorkshire.

L'opportunité de ces engagements et de ces missions m'a permis de contribuer, en fonction de mes compétences, à une meilleure compréhension et interprétation des différences culturelles en matière de justice sociale et criminalité et de gagner, du même coup, une expérience supplémentaire dans l'application des acquis anthropologiques à des contextes controversés impliquant les problématiques de l'émigration aussi bien que de l'appartenance religieuse et culturelle ou sociale et professionnelle. Le rôle d'une anthropologie juridique et criminologique aussi bien que la pratique d'une anthropologie appliquée aux politiques de justice sociale et d'intégration culturelle m'apparaissent ainsi décisifs pour lutter efficacement contre l'exclusion et la criminalisation.

Champs thématiques

Les recherches les plus spécifiques exposées ci-après s'inscrivent dans un enchaînement de champs thématiques, qui ont tenté de construire dans le domaine des études albanaises et sud-est européennes une approche anthropologique et sociologique de la construction des identités sociales, en privilégiant l'étude des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales.

Naître et grandir chez les Albanais

Avec l'ambition de m'assurer une formation plus approfondie à la recherche socio-anthropologique et une ouverture interdisciplinaire plus large dans les sciences sociales, j'ai préparé une thèse de Doctorat de l'ÉHÉSS portant sur l'analyse anthropologique sociale et culturelle des représentations collectives et des pratiques symboliques relatives à l'enfance dans la société conventionnelle albanaise. L'étude du système des formes d'expression orale et de représentation symbolique est conduite d'un point de vue socio-anthropologique et ethnolinguistique éclairant les processus de construction identitaire et de socialisation. L'analyse a débouché sur l'hypothèse que les diversités sociales, culturelles et identitaires reposent largement sur les processus éducatifs symboliques et non institutionnalisés. Un ouvrage, reprenant une partie des chapitres du mémoire de thèse, dans une version revue, corrigée et sensiblement modifiée et développée, a paru aux Éditions L'Harmattan (Doja 2000c), alors qu'une traduction en anglais est à paraître chez Berghahn Books in Oxford/New York.

Le besoin et l'exigence de représenter par une démarche symbolique et d'organiser de façon rituelle le processus naturel de la naissance comme le processus culturel de la socialisation sont inhérents à toutes les sociétés humaines. Elles ont toujours cherché à transmettre l'expérience collective à travers l'ensemble de leurs traditions. Autour de ces événements dont dépend la continuité de la communauté, autour de ces moments importants où l'organisation sociale rencontre l'existence individuelle, toutes les sociétés ont élaboré des représentations collectives et des formes symboliques multiples et variées.

Par une démarche anthropologique coordonnant la documentation empirique à l'interprétation théorique ainsi que l'examen logique à la perspective historique, j'ai voulu contribuer à une appréhension de la valeur culturelle des représentations collectives et des formes d'expression symbolique liées aux traditions de la naissance et de la socialisation dans l'interdépendance de leurs

aspects sémantiques, fonctionnels et morphologiques, avec les relations sociales, spirituelles et culturelles auxquelles elles se sont référées. Ce rapport interactif est recherché dans le processus de revalorisation historique et idéologique des valeurs culturelles de l'univers symbolique, moral et artistique de ces traditions et de leurs références dans la vie sociale et les intentions humaines, ainsi que dans l'interaction avec la structure de l'organisation sociale.

La relation systématique des traditions de la naissance et de la socialisation aux autres formes d'activité pratique, dans toutes les facettes de la vie sociale et culturelle, a défini les rôles occupés dans ces traditions par les démarches rituelles et cérémonielles comme par les ouvertures artistiques et esthétiques. Les traditions de la naissance et de la socialisation comme celles des autres moments du cycle de la vie ou de l'année, peut-être plus évidemment que dans d'autres cas, font ouvrir un éventail de recherche plus large, marqué par un rapprochement des fonctions éducatives avec les fonctions esthétiques, comme avec les fonctions sociales, morales, psychologiques et idéologiques.

Il n'y a qu'une approche interdisciplinaire qui puisse appréhender ces traditions spéciales, qui concernent pareils moments critiques en développement continu, comme la naissance et la socialisation. L'anthropologie actuelle nous apprend à considérer les sociétés et les cultures dans leur totalité, comme des systèmes où tout se tient, où toute composante et toute représentation de la conscience sociale ne sont appréhendées et expliquées qu'à partir de l'ensemble dans lequel elles sont incluses. Les représentations collectives et les formes culturelles d'expression symbolique, qui se rapportent à pareils phénomènes comme la naissance et la socialisation, présentent divers aspects, qui peuvent sans doute être traités séparément ou l'un après l'autre, mais qui constituent cependant une réalité unique à plusieurs dimensions. J'ai tenté d'appréhender de façon synthétique dans son ensemble la variété considérable des conceptions et des pratiques, à l'aide desquelles les Albanais, comme tous les groupes sociaux, ont donné leur code culturel à la filiation biologique, à travers les différents aspects et les étapes successives de tout le processus de la naissance et de la socialisation.

Dans l'étude des traditions culturelles, parallèlement à l'analyse des fonctions et des valeurs morphologiques, j'ai également tenu compte des rapports avec la structure de la société conventionnelle et des relations récurrentes établies entre les individus en communauté. En plus, ces relations sont définies non seulement en considérant les traditions culturelles comme le produit des petits groupes ou des structures élémentaires de l'organisation sociale, mais aussi du point de vue du contenu que la vie sociale a apporté dans les relations de ces groupes et de ces structures en les englobant dans un système plus large, dans le système des relations sociales de la société globale. En reconsidérant ces traditions comme un phénomène social, culturel et institutionnel, il apparaît qu'elles ont un contenu plus complexe provenant de la vie culturelle et des relations sociales de toute la société. Elles représentent différentes relations, définies en grande partie par les rapports économiques et matériels, politiques et juridiques, éthiques et moraux, esthétiques, psychiques, idéologiques, religieux, nationaux, etc.

Ces traditions se distinguent aussi par le fait d'avoir représenté les développements non uniformes des régions et zones culturelles locales, aussi bien que l'évolution des différents aspects des relations sociales constituant la structure globale de l'organisation sociale, culturelle et spirituelle. Dans ce sens, la variété des représentations sociales actualisées dans les traditions de la naissance et de la socialisation se rapporte aux différences locales existant entre les régions différentes de l'aire de peuplement albanais, comme aux changements historiques que la société conventionnelle albanaise a dû subir dans ses relations familiales, économiques, sociales et spirituelles.

L'accent est ainsi mis à la recherche de la construction théorique d'un objet anthropologique englobant les problèmes de socialisation et de personnalisation de l'individu par une démarche élaborée, d'une part, autour d'analyses d'institutions intermédiaires productrices d'identité, comme le groupe familial et parental, et d'autre part, autour d'analyses de différentes formes culturelles et de représentations collectives d'expression symbolique.

Les croyances et les représentations collectives de la personne constituent une communication symbolique, qui régit un comportement symbolique, actualisé dans un ensemble de formes symboliques. Ces formes sont surtout d'expression orale, mais aussi gestuelle et matérielle, sous forme d'objets ou d'objectivations. Elles constituent un système à plusieurs niveaux typologiques, sémantiques et fonctionnels, embrassant différentes dispositions mentales : magique et religieuse, cérémonielle, esthétique, ludique, classificatoire, etc. Il s'agit de tout un appareil symbolique où l'on peut énumérer différents rituels et pratiques magiques ou cérémonielles: fêtes, chants et danses, berceuses, comptines et formulettes, vœux et félicitations, incantations, charmes et exorcismes, devinettes et proverbes, noms et prénoms, ainsi que d'autres formes et pratiques similaires. Elles transposent par la voie de la transmission orale l'ensemble des représentations collectives du processus de la naissance, du développement et de l'éducation.

Dans cette perspective, une communication présentée au 119^e Congrès des Sociétés Scientifiques et Historiques à Amiens en 1994 m'a donné l'occasion d'approfondir mes réflexions théoriques sur les caractéristiques essentielles et le rôle socialisateur des berceuses de tradition orale (Doja 1997b). Les recherches sur le terrain m'ont démontré que la berceuse n'est pas un acte immanquable ni nécessaire. Elle jouit d'une indépendance relative surtout grâce à sa fonction et son caractère circonstanciel. Elle comprend tous les produits musicaux et verbaux qui par leur pratique constante dans un groupe donné remplissent la fonction de l'endormissement de l'enfant. L'enfant l'admet comme un rythme berceur, ses codes étant de nature verbale, musicale et cinétique. L'acte moteur du bercement est reproduit de façon palpable dans l'organisation binaire de la structure tonique et métrique du texte musical et du texte verbal de la berceuse. Elle s'avère donc être en quelque sorte un bercement phonique. Cependant les berceuses constituent aussi des messages entiers visant un contact plus intensif avec l'enfant par le canal linguistique. Un tel niveau de communication, à travers les formes du monologue actif qui souvent prend les traits d'un dialogue fonctionnel, crée

souvent des situations possibles pour l'invention et l'élaboration de structures poétiques spéciales. Le petit enfant commence ainsi à se familiariser avec le monde naturel et culturel, social et symbolique, qui l'entoure. Les figures humaines de son petit théâtre imaginaire deviennent de véritables êtres actifs, au milieu desquels sa place est d'ores et déjà définie. C'est dire que la socialisation et l'éducation de l'enfant ont déjà commencé dès le berceau, d'abord de façon plutôt instinctive, et ensuite de plus en plus consciemment.

Par une analyse fonctionnelle des traditions de la naissance et de la socialisation j'ai essayé d'appréhender la représentation des formes et des expressions orales et rituelles, verbales et musicales, visuelles et graphiques, gestuelles et dramaturgiques, comme des moyens d'influence organique et symbolique, établissant des liens internes, profonds et interactifs entre l'enfant, la mère et la communauté familiale, parentale et sociale en fonction de la personnalisation et de la socialisation des nouveaux individus. En transposant les croyances, les représentations, les conceptions et les mentalités collectives dans le contexte social et dans l'ambiance psychologique qui attendent et entourent la naissance et le développement des enfants, les formes et les pratiques conventionnelles ont toujours joué l'un des rôles les plus importants dans l'assomption des fonctions culturelles et intégrantes d'ordre psychologique et affectif aussi bien que social et éducatif.

Ce système de formes symboliques et de représentations collectives exerce une action efficace en vue de l'établissement des premiers schémas interactifs et du développement des premières expériences structurantes de l'individu par rapport à ses rôles et à ses statuts ultérieurs. C'est dans un tel système de formes d'expression symbolique que s'est incarnée la dimension sémantique et fonctionnelle des traditions de la naissance et de la socialisation et que se sont concrétisées les conceptions et les représentations collectives et conventionnelles de la reproduction et de la personnalisation de l'individu, le long de tout le processus du cycle de vie, en commençant dès avant la naissance, en passant par l'âge adulte, jusqu'après la mort. Les formes d'expression symbolique et de transmission orale des traditions de cette éducation, que j'ai appelée symbolique et non-institutionnalisée, seront suivies plus tard par les formes modernes de l'éducation institutionnalisée, ainsi que par les résultats éducatifs de toute la culture moderne qui, de même que l'éducation familiale contemporaine, agissent déjà comme des moyens d'influences réfléchies et directes, pratiques et concrètes.

Néanmoins, l'étude à l'intérieur d'une société particulière de la mise en relation de la théorie identitaire et de la théorie sociale, telle qu'elle est affirmée au moins dans les représentations conventionnelles elles-mêmes, de même que l'analyse des effets de cette mise en relation sur la hiérarchisation de la vie sociale et l'intégration de la vie individuelle, demeurent toujours insuffisantes. Il faudrait nécessairement prendre en compte le plus grand nombre de sociétés possibles pour rendre manifestes les structures anthropologiques d'intégration et de reproduction du jeu idéologique dans son ensemble. L'étude du fonctionnement général des traditions de la socialisation exigerait, dans cette perspective, une

connaissance plus approfondie de tous les aspects fondamentaux de caractère sémantique, fonctionnel et morphologique des formes symboliques de représentation. Pour connaître plus profondément le processus de fonctionnement, en plus des représentations collectives et conventionnelles actualisées dans les différentes formes symboliques, dont le nombre ne sera jamais fini, il est nécessaire que le champ de la recherche soit élargi sur d'autres terrains d'investigation, notamment en ce qui concerne les rapports de ces traditions avec la structure de la société aussi bien actuelle que conventionnelle comme avec le système des formes modernes de l'éducation institutionnalisée. C'est aussi, en fin de compte, d'une révision des perspectives anthropologiques qu'il s'agit, révision qui passerait par le refus d'envisager indépendamment infrastructure et superstructure, héritage et hérédité, tradition et innovation, société et individu.

Les notions de personne et d'identité

La personne, la famille, les systèmes de parenté, d'hérédité et d'héritage, ont toujours été des thèmes cruciaux de l'anthropologie sociale. Centrée sur la problématique de la construction sociale et la gestion individuelle des identités, comme je l'ai déjà annoncé dès le début de mes projets (Doja 1994a), l'analyse de ces notions concerne nécessairement les principales représentations et conceptualisations historiques qui analysent à un moment donné le statut et la formation de l'appartenance territoriale et des modes d'enracinement collectif, social et culturel. Les formes et les procédures culturellement instituées pour situer l'individu dans une catégorie d'appartenance et le singulariser, la notion de personne avec l'ensemble de ses composantes essentielles de caractère corporel, affectif, symbolique, culturel et social, ainsi que d'autres processus et déterminants culturels et sociaux, sont autant de mécanismes qui produisent et mettent en tension l'individu et la configuration sociale de son groupe avec d'autres. Tout cela permet de préciser comment l'individu se pose face aux autres et à lui-même, face à son propre groupe culturel et social ou à d'autres groupes, quelle image il entend ou est censé présenter et préserver aux regards d'autrui et à ses propres yeux.

Mon effort d'analyse s'est inscrit en rupture avec les études anthropologiques qui jusqu'à présent n'ont envisagé les processus de construction de la personne et de socialisation que dans des optiques particulières aboutissant à la construction d'objets partiels qui mutilent l'ensemble des représentations collectives. Parlant des théories locales de la transmission et de l'hérédité, Marc Augé et Françoise Héritier (1982) ont déjà regretté que les études sur la notion de personne notamment, fréquemment rapportée aux grands mythes cosmogoniques, aient visé davantage une vision de l'univers qu'une idée de l'homme. De même, les études sur les croyances religieuses sont opérées dans une optique qui n'envisage que partiellement la relation à autrui, parfois même en représentant cette relation comme inverse des relations réelles. Enfin, les études menées sur le

fonctionnement concret des sociétés laissent fréquemment à part le secteur des représentations, comme si la théorie et la pratique de la vie en groupe étaient une chose et les représentations collectives de la personne une autre, radicalement différente de la première. D'un côté on étudie la notion d'hérédité, de l'autre celles d'héritage et de succession, comme on étudie d'un côté la notion de personne et de l'autre celle de parenté et de groupe social. On aboutit ainsi à des visions parcellisées et mutilantes du jeu social dans son ensemble et de l'intégration de l'individu dans le jeu social.

J'ai essayé de montrer qu'il existe dans la littérature albanaise et sud-est européenne, comme dans l'ensemble de la littérature anthropologique, une masse considérable de matériaux bien recueillis touchant aux représentations collectives de l'influence psychique, de l'hérédité biologique, de l'identité, de l'intégration, du développement, de l'éducation, etc. Il m'a paru possible désormais une prise en compte systématique des notions de personnalisation et de socialisation comme objet anthropologique, qui peut très bien aboutir à l'étude systématique du rapport établi par la pensée collective entre représentations symboliques et représentations sociales, entre théorie identitaire et théorie sociale.

En dépit de leur éloignement dans l'espace et de leurs contenus culturels profondément hétérogènes, aucune des sociétés constituant un échantillon fortuit ne semble tenir pour acquise une identité substantielle. Elles la morcellent en une multitude d'éléments dont, pour chaque culture bien qu'en termes différents, la synthèse pose un problème. Attribuer à un individu la qualité de personne présuppose l'existence d'un ordre de symboles, d'une logique des représentations taxonomiques et d'un dispositif rituel qui lui assignent une place aussi bien qu'un rôle dans la société et lui assurent une reconnaissance morale et religieuse, sociale et juridique. Toute recherche anthropologique sur la notion de personne conduit à s'interroger non seulement sur les différentes conceptions que les cultures ont élaborées, c'est-à-dire sur les systèmes de pensée qui, selon certaines règles logiques et normatives, confèrent à l'être humain une identité sociale, mais aussi sur le statut de personne, c'est-à-dire sur les systèmes institutionnels qui accordent des droits à l'individu et lui prescrivent des devoirs.

La construction de la personne ne cesse jamais qu'à la suite de déterminations intermédiaires et échelonnées agissant à travers un système cohérent de représentations collectives et de formes symboliques. Généralement, elles représentent l'enjeu sémantique et fonctionnel qui concourt à mettre l'individu dans la voie de sa socialisation. Les fonctions sociales et éducatives visent à minimiser les désordres psychologiques, en vue de rendre le processus de socialisation socialement plus efficace.

Les représentations collectives et les croyances se rapportant aux différentes modalités du processus de personnalisation et de socialisation ne peuvent pas être conçues indépendamment de l'élaboration d'un système de croyances et de conceptions conventionnelles sur les modalités de reproduction de l'individu. Par les différents cheminements subtils de la logique symbolique, ces manifestations agencent, d'une manière ou d'une autre, les représentations collectives de la

personne, de la constitution corporelle, de la transmission héréditaire et de l'identité sociale. Elles essayent de déterminer en quelque sorte l'hérédité réelle et symbolique, sociale et culturelle, de l'individu au sein de son groupe d'appartenance.

Toutes les sociétés humaines, historiques ou actuelles, ont des manières spécifiques de penser la transmission héréditaire des traits physiques, psychiques ou de comportement des ascendants aux enfants. Elles présentent à ce sujet des ensembles idéologiques structurés. Un grand nombre de sociétés ont élaboré des théories génétiques originales qui ne se contentent pas, généralement, de penser le lien biologique de consanguinité, le phénomène de ressemblance/similitude ou la maladie et la mort, mais renvoient à un modèle d'explication qui rend compte d'une façon globale de l'existence du monde, humain et extrahumain, en justifiant idéologiquement son existence, son organisation et sa reproduction. Elles font de l'individu un être solidaire de la société et du monde où il vit.

Ainsi, les croyances et les représentations liées aux modalités de reproduction et de développement de l'individu constituent une configuration symbolique où se trouvent réunis, dans une sorte de symbiose, la mère, le monde surnaturel et non-humain et l'enfant à naître. Le thème de l'apparement du nouveau-né avec le monde extrahumain occupe une place importante dans les représentations collectives de l'enfant qui, dans la société conventionnelle albanaise, comme d'ailleurs dans d'autres sociétés, est souvent considéré comme *n'étant pas un être humain à part tout à fait entière*, tant que les rituels suivant sa naissance ne l'ont pas intégré définitivement au groupe social. Et cela malgré le fait que certains spécialistes d'ethnologie sud-est européenne ont ignoré ou nié, dans les sociétés conventionnelles balkaniques, l'existence des croyances concernant une éventuelle vie qui précède la naissance ou des croyances concernant la réincarnation (Stahl 1977). Pareilles affirmations, que les spécialistes de la région ont généralement presque toujours avancées, peut-être même un peu trop souvent, sont sûrement fondées plutôt sur un modèle d'interprétation restreint que sur un corpus de documents insuffisant. À travers les croyances, qu'au moins les documents albanais m'ont permis de reconstituer, se dégagent effectivement des liens substantiels que l'enfant est censé entretenir avec le monde d'où il sort, lequel coïncide non seulement avec la longue chaîne des ascendants, mais aussi avec le monde des morts et le monde surnaturel et non-humain en général, actualisées entre autres par la mythologie générative du symbolisme élémentaire ou celle des divinités de la terre et du destin.

Dans cette perspective, dans un article sur les rites de fécondité (Doja 1994b),¹³ j'ai eu l'occasion de montrer comment la terre est toujours et partout dans le Sud-est européen l'objet d'une sorte de culte. Elle est considérée non seulement comme nourricière et source de tous les biens, mais aussi comme capable de guérir et de donner la vie comme elle fait naître et nourrir la végétation. D'où l'importance des rites agraires dans ces régions, auxquels s'ajoutent des rites liés

¹³ Voir aussi une version plus développée traduite en anglais (Doja 2005a).

à la croyance en sa puissance fécondatrice. Le champ sémantique du symbolisme général a effectivement couvert avant tout la terre, ses aspects multiples et ses associations affectives. Le symbolisme de la terre embrasse toute la tradition pratique et tout le cercle des désirs et des rêveries humaines, depuis la fécondité jusqu'à la continuité des générations. Toute interrogation sur l'origine de la vie y renvoie. Réserve d'âmes, mûrissoir des espèces, réceptacle des corps que la vie vient de quitter, la terre conserve et transforme, ébauche et parfait, en manifestant toujours une tendance de polarisation autour d'une duplicité de valeurs antagonistes.

Une communication présentée en 1994 au 7^e Congrès International des Études Sud-est Européennes à Thessalonique en Grèce, m'a donné l'occasion de montrer comment, dans la tradition albanaise, les attributs essentiels des figures mythologiques du destin ne seraient que des représentations symboliques et interchangeables de la naissance même (Doja 1997c).¹⁴ Leur combat mythique ne serait autre chose que la représentation symbolique du retour cyclique dans le monde aquatique et chthonien de la mort, pour pouvoir parvenir, comme la végétation, au renouveau cosmique d'une nouvelle naissance. Les deux positions protectrice et destructrice des attributs propres à la naissance, représentés par les membranes amniotiques, la coiffe et les autres marques singulières, ou bien par le biais du symbolisme des eaux maternelles, ne seraient que deux oppositions antinomiques, deux termes complémentaires et interchangeables de l'opposition mythopoiétique de l'immanence de la régénération universelle. On pourrait rapprocher des figures albanaises certaines représentations mythologiques dans la tradition nordique et slave. En tout cas, les représentations ambivalentes de l'âme et du destin ne sont pas isolées dans la tradition albanaise. Il y en a surtout celles qui ont aussi une fonction d'aides à l'accouchement et qu'on a rapprochées des conceptions grecques du destin, personnifiées par les Moires, dans les traditions nordique et germanique par les Nornes et dans la tradition albanaise par d'autres figures originales.

Les documents qui se rapportent aux représentations actualisées dans les cérémonies de l'imposition du nom permettent également de dégager dans la tradition albanaise des éléments évidents d'une conception diffuse de théories comme celle du double ou de la réincarnation (Doja 1999b). 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. 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 croyances et de pratiques qui a trait aux rapports d'identité et de substitution entre l'enfant et un ascendant mort ou vivant. On constate cependant que la théorie conventionnelle albanaise de la transmission ne s'intéresse pas de la

¹⁴ Voir aussi une version plus développée traduite en anglais (Doja 2005d).

même manière à tous les individus, privilégiant tantôt l'héritage agnatique, tantôt le rapport entre l'oncle maternel et le neveu utérin. Le principe de la réincarnation d'un ancêtre, ou de son retour, ne se traduit pas non plus 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.

Tout individu est inscrit à une chaîne donnée de filiation où il occupe une place déterminée. Les critères d'une telle détermination sont en général les conceptions conventionnelles sur les ressemblances et les différences corporelles, les liens de parenté, en lignée paternelle comme en lignée maternelle, les cérémonies célébrant la naissance, tout aussi bien que les marques et les pratiques d'augure, de prévoyance, de divination et de prédestination, etc. À travers ces conceptions se trouvent conjoints les éléments *individuels*, qui assignent la singularité à l'individu, les éléments *hérités*, qui marquent son insertion à la chaîne familiale et parentale, les éléments *symboliques*, qui l'intègrent au monde cosmique, ainsi que les *attributs* dont la personne s'enrichit et qui assurent son identification sociale en l'exprimant, comme c'est le cas du nom, en particulier. C'est notamment l'ensemble de ces éléments et attributs multiples qui confondent l'individu dans l'espace qui l'entoure et dans le temps où il s'inscrit.

La notion de personne inclut, en plus de l'individu, son environnement social et culturel direct qui donne sens à son existence. Elle est donc définie par les situations, les événements et les puissances sociales actives ayant une fonction intégrante. Elle n'a jamais été une forme rigide et inerte. La personnalisation a toujours inclus les multiples originalités individuelles, ainsi qu'une sorte d'historicité spécifique. Les instances conventionnelles, les anciens et les sages ont eu notamment le devoir d'interpréter toute originalité qui pourrait se constituer en événement.

Les valeurs de l'honneur

L'honneur est une composante essentielle de la notion de personne qui m'est apparue cruciale pour comprendre la portée de l'ensemble du système des valeurs sociales ainsi que le fonctionnement du groupe social tout entier. Dans la société conventionnelle albanaise, par exemple, *besa* est devenue l'expression de cette notion fondamentale qui repose non seulement sur un code de l'honneur très strict, mais aussi sur des structures lignagères fortement prégnantes, sur la primauté de la filiation et des liens du sang, mettant en œuvre une responsabilité collective dans les mécanismes complexes des systèmes d'alliance et de vengeance. Dénommée "*besa albanaise*", cette notion de l'honneur semble avoir pris une valeur culturelle pertinente dont le mot a pénétré avec le même sens dans les autres langues sud-est européennes. On pourrait utiliser cette notion comme un

outil précieux pour comparer entre elles les différentes sociétés sud-est européennes et méditerranéennes. L'honneur est en rapport avec les structures sociales sur lesquelles reposent les sociétés conventionnelles de cette région. Aussi l'honneur a-t-elle été au cœur des études méditerranéennes dès leur première vogue (Peristiany 1966; Pitt-Rivers 1977), mais curieusement ces études ont ignoré les données sud-est européennes et albanaises en particulier.

Dans une perspective historique, l'identification de ce concept local comme une notion sociologique et anthropologique devient possible, d'une part, à travers d'autres notions qui recouvrent et d'une certaine façon constituent généralement la notion de personne: chasteté, courage, hospitalité, protection, largesse, clémence, mesure, noblesse et prestige. Les principes de la notion de *besa* chez les Albanais font partie intégrante du processus de construction de l'identité de la personne. Dans la majorité des formes symboliques sont évoquées notamment les valeurs morales qui reposent effectivement sur cette notion. D'autre part, la notion d'honneur n'est pas seulement une valeur morale constituante de la personne, une parole donnée, parole d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, mais également une institution juridique et historique du droit coutumier.

L'honneur est envisagé à travers les représentations sociales de la plupart des populations méditerranéennes non seulement comme un principe, comme un idéal égalitaire (Bourdieu 1972 [2000; Pitt-Rivers 1977]), sans rapport avec le pouvoir économique ou politique (Lison-Tolosana 1966 [1983]), relevant d'une éthique de l'intégrité, de la noblesse du corps et de l'âme (Campbell 1964), mais aussi comme une idéologie de défense du patrimoine commun (Schneider 1971; Davis 1977) dans les conditions de la société sans État. Dans la société conventionnelle albanaise elle représente une institution qui assurait la solidarité et la cohésion du groupe social, sanctionnant le respect des règles dans les relations sociales interpersonnelles et familiales, régionales et interrégionales, de la vie commune sur un territoire donné, en accord avec les traditions et les coutumes de la région et du pays. La notion de *besa* est à la base de différentes conventions historiques en vue d'actions communes. On connaît dans l'histoire albanaise plusieurs cas de *besa* régionales et interrégionales qui ont assuré la cohésion des mouvements concertés entre individus et communautés.

On reconnaît des fonctions plus spéciales à cette institution dans le contrôle des pouvoirs aveugles de la vengeance. L'hôte est avant tout protégé par la *besa*. Dans l'univers de la *besa* albanaise, un autre terme technique s'est développé, *ndore*, pour exprimer une autre institution juridique du droit coutumier albanaise. Le fondement institutionnel de cette conception est tel que les implications sociales dont un rapport personnel est chargé sont susceptibles de se réaliser dans des circonstances exceptionnelles, comme une convention solennelle de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments (*besa*) et sacrifices (*ndore*). La notion de l'honneur se rapporte à une hiérarchie de prestige remise sans cesse en question dans un processus permanent de compétition à la poursuite de fins qui ne sont atteintes que relativement.

Certes, le complexe d'honneur et de honte est désormais battu en brèche par beaucoup d'anthropologues qui considèrent les insuffisances perçues de ce modèle comme un défi nécessaire et important (Herzfeld 1980; Wikan 1984; Gilmore 1987; Goddard 1994). Une de ses faiblesses consiste dans sa corrélation excessivement rigide avec les distinctions de genre, n'arrivant pas à conceptualiser pas le genre en tant que tel, mais réifiant l'honneur en s'appropriant le besoin d'explication et d'analyse. Aussi, se concentrant principalement sur les communautés « traditionnelles », il ne peut pas confronter les processus globaux qui empiètent sur des phénomènes locaux.

Beaucoup d'études récentes modifient la clef à comprendre les modèles sociaux de la région avec autre chose comme la pudeur, les modèles historiques de l'étiquette, une politique d'émotion, les utilisations de l'espace physique, etc. Ils n'abandonnent pourtant pas d'emblée le modèle ancien, mais le trouvent toujours utile pour caractériser le monde des intérêts concurrentiels officiellement sanctionnés de la communauté de village, confirmant de ce fait aussi l'enclenchement mutuel intime de ces valeurs avec la présence de l'État dans la sphère sociale. Comme le remarque Herzfeld (in Albera, Blok & Bromberger 2001: 203-211), toutes ces études, dans différentes manières, placent le modèle plus ancien en pleine vue, là où la maladresse provoquée par ses propensions à modifier des formes peut être utilisée pour obtenir plutôt que supprimer le rôle de l'agence dans la vie sociale.

Ainsi, malgré les mises en garde répétées contre les risques d'une généralisation abusive, la problématique de l'honneur est constamment liée aux autres problématiques de construction des identités sociales, existantes dans les sociétés sud-est européennes et méditerranéennes. Elle se présente typiquement comme un "fait social total", au sens que Marcel Mauss (1924 [2007]) a donné à cette notion.

Les valeurs de l'honneur restent liées aux autres valeurs essentielles de la société, religieuses parfois et ancestrales dans la plupart des cas, probablement d'une façon comparable à l'exemple qui nous est donné par l'honneur dans le Sud de la Méditerranée (Jamous 1981), liée aux valeurs religieuses et la *baraka*, "bénédiction divine" du groupe. À travers une analyse linguistique et anthropologique des termes du vocabulaire des institutions qui servent à exprimer les notions d'honneur et de croyance, j'aborde notamment une nouvelle appréhension du rapport entre les valeurs sociales de la morale et de la religion (Doja 2002b).

Les mots *be-sa*, *be-së*, *be-sim* sont en albanais les termes génériques qui désignent à la fois l'"honneur" et la "croyance", de la même façon que *fe* désigne la "religion". Aujourd'hui, il est définitivement admis par les linguistes que *be* et *fe* en albanais tirent leur origine de la même racine indo-européenne **beidh-* qui a donné *foedus* et *fides* en latin aussi bien que *pistis* en grec ancien (Çabej 1976: 2.186-187, 4.154-156). À la même souche d'autres mots restent attachés en albanais, tel *bind* et ses dérivés, qui expriment des notions d'observance et d'adhésion, de respect et de crainte, de vénération et de dévouement, aussi bien que d'étonnement et d'émerveillement, dans des contextes religieux ou laïcisés

(Çabej 1976: 2.235-236). Vraisemblablement, ce n'est pas n'importe quelle croyance qui peut être appelée "religion" (*fe*), mais seulement une croyance pour laquelle nous sommes prêts à engager notre honneur (*be-së*), notre témoignage de foi, ou bien une croyance que nous avons accueillie sur la foi de l'honneur (*besa*). C'est uniquement à partir de ce moment qu'on peut convaincre et émerveiller (*bind*) aussi bien que respecter et adhérer, honorer et se dévouer (*bind-em*). Pour comprendre la nature de la religion (*fe*) chez les Albanais, il ne faut donc pas partir de la subjectivité d'une croyance ou de l'objectivité d'un savoir. Il faut partir de la relation que l'honneur (*besa*) instaure entre les hommes. La foi, la religion (*fe*), est la vertu de l'honneur (*be-së*), le poids de la croyance et de la confiance en la parole donnée (*besa*).

Dans un article publié en anglais dans la revue *Critique of Anthropology* et repris en français dans le *Journal des Anthropologues* (Doja 2000d), j'ai montré que l'étude de l'islamisation des Albanais et des autres populations sud-est européennes présente, dans ce contexte, un grand intérêt. Les intérêts dominants débordant le cadre de la conviction religieuse intime, la conversion ne relève pas principalement de l'initiative individuelle, d'ailleurs difficile à comprendre selon les modèles d'aujourd'hui. Les frontières confessionnelles étaient fréquemment franchies de part et d'autre, mais par des groupes plus que par des individus, tant étaient fortes les solidarités de voisinage. La conversion d'une religion à l'autre était souvent une simple conséquence de disputes et de discordes entre les lignages ou autres fractions des sociétés sud-est européennes, dont le morcellement extrême répondait aux détours d'un territoire où les communautés sociales vivaient de façon presque totalement isolée. Les missionnaires ont décrit des cas d'abandon de la confession catholique suite à des querelles personnelles ou des affaires locales d'honneur. Si parfois on a parlé d'un certain fanatisme, chez les Albanais par exemple, on s'est souvent douté s'il s'agissait "d'un fanatisme religieux ou plutôt d'un fanatisme lignager" (Morozzo della Rocca 1990: 37).

Il est évident désormais que les conversions religieuses relèvent avant tout d'un phénomène historique collectif qui implique les communautés sociales et culturelles, plus exactement les membres d'un lignage, d'une parentèle, d'une communauté villageoise ou d'une confédération territoriale plus large. On se convertit à l'islam ou au christianisme parce qu'on fait partie d'un réseau social. La conversion comme l'appartenance religieuse sont alors tributaires d'un processus de socialisation à travers la quête d'une identité collective. Indépendamment du fait qu'une manifestation conventionnelle donnée puisse appartenir ou non à l'archétype de l'une ou l'autre religion, – ce qui est d'ailleurs sans aucune utilité et n'aurait d'intérêt que pour les adeptes de la vieille historiographie des religions, – l'ensemble des représentations et des croyances collectives, les rites, les coutumes et les cérémonies observées sont toujours mis sur le compte de la religion officielle dont relèvent traditionnellement la région, le village ou la famille. Toutes les manifestations sont globalement admises comme "traditions et coutumes léguées par les ancêtres". Adhérer à une religion signifie adhérer à un groupe social. Bien que l'individu puisse partager les préjugés de son

groupe à l'égard des autres, les valeurs essentielles du groupe sont définies par un système de parenté et d'alliance, de solidarité et d'hostilité, de prestige et de position sociale, qui se trouve être le même et partagé par tous les Albanais, comme j'ai eu l'occasion de le montrer dans un article sur la morphologie des structures sociales, publié dans la revue de l'Association européenne des anthropologues sociaux (Doja 1999a). Si on se définit comme musulman ou chrétien, c'est parce qu'on appartient à une famille, à un groupe parental et social, qui relève par tradition à une appartenance religieuse. Ce n'est pas une affaire de sentiment ou de conviction religieuse, c'est un fait de culture sociale. La religion est une conformité qu'on se transmet.

En effet, j'ai tenté d'analyser le rôle de l'honneur et des valeurs morales et religieuses qui y sont attachées non seulement dans l'histoire des idées et des pratiques religieuses, mais aussi dans les systèmes de parenté et de traditions orales qui se développent comme substituts à d'autres formes d'institutions et de représentations sociales. Les notions de *be-së* et *fe* ont toujours été associées aux pactes, aux serments, aux promesses de l'amitié et de l'alliance. Le mot *fe* se retrouve aussi dans le verbe *fe-j-oj* et le substantif *fe-je-së* (Çabej 1976: 4.154-156), qui désignent l'acte du mariage, les fiançailles, et plus particulièrement le signe confirmant le pacte d'alliance par excellence dans la société conventionnelle.

La notion de l'honneur chez les Albanais et dans le Sud-est européen offre un exemple privilégié à travers lequel on comprend comment le système de vengeance, propre à cette région, constitue un élément décisif dans l'établissement et la reproduction des rapports sociaux internes à la société conventionnelle (Blok 1974; Black-Michaud 1975; Boehm 1984; Verdier 1981). La vengeance apparaît dans cette région, de même que dans le Rif marocain (Jamous 1981), comme constitutive de l'armature sociale, elle est un effet de la violence instituée dans l'état même de société et non pas seulement une phase temporelle durant laquelle la violence doit être socialement prise en charge. Or le système de vengeance, dès lors qu'elle existe comme une institution sociale, exige des membres de la société qu'ils effectuent des choix cruciaux, vis-à-vis des morts comme des vivants. Dans ces conditions on peut remarquer qu'ils s'engagent par rapport aux valeurs éthiques de l'honneur, qui apparaît de ce fait comme une valeur socialement fondatrice, comme l'un des faits sociaux privilégiés à travers lesquels se redéfinit constamment un ordre symbolique. On pourrait invoquer des textes tels que l'Iliade, le Mahabharata ou l'Ancien Testament, ou bien des romanciers comme l'Albanais Ismail Kadaré ou le Turc Yashar Kemal, ou encore l'ensemble de la tradition orale sud-est européenne, pour montrer comment l'expression des valeurs de l'honneur peut être constamment réitérée dans des situations narratives dominées par un contexte de vengeance.

Les valeurs de l'honneur renvoient en dernière instance aux représentations concernant la distinction des sexes dont on a souligné, depuis Bourdieu (1972 [2000], 1998), la portée structurelle et les fonctions symbolique et cognitive. On a soutenu en particulier que chez les Albanais les relations de genre ont été

informées par la tension qui sépare les valeurs d'autonomie et d'empêchement, et que ces valeurs ont pris leurs significations particulières dans une structure de prestige se rapportant à l'honneur et à la vengeance (Shryock 1988).

De manière générale, les groupes entretenant entre eux des relations de vengeance sont aussi ceux entre lesquels on se marie. Le modèle albanais dans lequel l'exogamie est privilégiée semble être une inversion structurale du modèle commun partout dans la Méditerranée islamique où l'endogamie est privilégiée. Les anthropologues ont été souvent tentés par de telles inversions ordonnées pour rechercher "une structure profonde" dans la Méditerranée ou pour décrire un ensemble de transformations qui pourraient produire les différentes formes sociales associées à une valeur méditerranéenne récurrente de la conservation de l'autonomie et de l'équivalence (Shryock 1988: 115). Parmi les musulmans du Proche Orient, en général les tensions entre les groupes partenaires du mariage peuvent s'éviter au moyen du mariage dans la sphère domestique. Les Albanais, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, ont suivi la direction opposée. La tension est évitée en se mariant dans des familles socialement et spatialement éloignées de la sienne propre. Ainsi, les fiançailles s'arrangeaient volontiers en croisant les lignes de vengeance, typiquement avec d'anciens ou éventuels ennemis. Chaque alignement matrimonial était tenu comme un point d'attachement dans un système qui représentait tous ces attachements comme autant de relations vulnérables de conflit potentiel.

Plus exactement, comme je l'ai souligné dans un article publié dans un ouvrage collectif sous la direction de Georges Ravis-Giordani et portant sur les idéologies implicites dans les pratiques et les stratégies d'alliance et de vengeance (Doja 1999b), 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 de vengeance 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.

Dans la société conventionnelle albanaise, comme dans l'ensemble du Sud-est européen, l'honneur d'un groupe familial dépend d'un état d'équilibre entre, d'un côté, la pureté généalogique du sang et, de l'autre, la considération du nom. À l'intérieur du groupe il semble que tout est mis en œuvre pour assurer cet équilibre. Chacun des sexes prend soin que l'autre agisse dans le plus grand respect des traditions. Les hommes veillent au respect de la modestie sexuelle des femmes afin que la pureté de leur généalogie ne soit pas altérée et les femmes incitent les hommes à ne pas laisser détériorer leur renommée. La perte de l'honneur engendre la "honte" (Peristiany 1966; Pitt-Rivers 1977). Le groupe peut ainsi être contraint de rétablir, à plus ou moins brève échéance, l'équilibre perdu. Ainsi, les motivations et les stratégies sociales liées à l'honneur finissent par se transformer en règles juridiques.

En revanche, les femmes sont amenées à jouer le rôle central, puisqu'elles sont liées aux deux parties, par la naissance avec l'une, par l'alliance avec l'autre.

Dans ce cas il est toujours intéressant d'interroger toute une mythologie sud-est européenne pour voir combien elle est sous-tendue par les valeurs de ce code de l'honneur exprimé à travers la loi de la parole donnée chez les Albanais et les Grecs anciens ou le poids de la malédiction ou de l'excommunication chez les Slaves et les Grecs modernes.

Les valeurs de l'honneur sont considérées comme des liens communautaires propres aux sociétés conventionnelles sud-est européennes, comme outils de construction sociale intermédiaire, qui donnent aux comportements individuels des bases spécifiques puisées dans des groupes sociaux singuliers, producteurs d'identités fortes et différenciées. Les questions concernent ainsi l'analyse des représentations collectives de l'environnement socioculturel et naturel, à travers terminologies et taxonomies, parallèlement avec une réflexion sur les problèmes d'organisation sociale (parenté, famille, relations entre les sexes, règles de mariage, etc.), aussi bien que de mythologie et de tradition narrative, mettant en œuvre des procédés de transformation générative d'une société sud-est européenne à l'autre.

La morphologie sociale

Pour comprendre la construction des identités sociales et l'interaction des valeurs culturelles, il m'a paru intéressant d'explorer les différents systèmes d'organisation sociale, notamment la co-existence de structures lignagères et parentales, familiales et domestiques. Dans la littérature anthropologique on a souvent mentionné l'organisation sociale de type tribal ou lignager, conservé jusqu'au 19^e siècle dans une zone vaste du Sud-est européen qui comprend le Monténégro, le Nord de l'Albanie et une grande partie de la Macédoine, où cohabitent des groupes slaves, albanais ou mixtes. Ce type d'organisation pourrait bien avoir déterminé, entre autres, une forme archaïque d'État qui a dû se différencier, durant les 18^e et 19^e siècles, au sein des lignages slaves ou slavo-albanais du Monténégro.

En ce qui concerne la structure de l'ordre tribal, il semble y avoir peu de chances qu'elle fût de type communautaire, comme Marx et Engels l'avaient souligné et l'idéologie communiste officielle l'a relayé par la suite. Durkheim (1893 [1986]) a déjà mis en évidence le trait segmentaire pour les sociétés d'ordre tribal et les études sur le caractère segmentaire des sociétés méditerranéennes nord-africaines ont eu par la suite une certaine influence sur le développement de l'école sociologique durkheimienne. Ces études vont se renouveler après la guerre par les travaux de Jacques Berque (1978 [1955]) et surtout par le rapprochement qui est fait alors entre ces sociétés et les sociétés lignagères et segmentaires de l'Afrique noire. À l'instar de Evans-Pritchard (1949) qui applique aux Bédouins de la Cyrénaïque les conclusions de ses analyses de la société nuer, cette approche qui privilégie les phénomènes d'équilibre et d'égalitarisme est codifiée dans les travaux d'Ernest Gellner (1969) et a inspiré nombre d'études sur l'ordre tribal,

l'organisation économique, politique, religieuse, etc. L'utilisation de nouvelles données en provenance des sociétés sud-est européennes d'en face, généralement inaperçues par les études méditerranéennes peut alors renouveler des approches comparables.

Dans cette perspective, à l'instar des travaux de Pierre Bourdieu (1972 [2000]) ou Raymond Jamous (1981), j'ai eu l'occasion d'accorder une place plus large aux modèles locaux. Dans un article publié dans *Social Anthropology* la revue de l'Association européenne des anthropologues sociaux (Doja 1999a), j'ai montré que dans la société conventionnelle albanaise on peut repérer deux formes de références: une forme typifiante, segmentaire et holiste, représentée par la notion de *fisi*, lignage, et une forme classifiante, linéaire et individualisatrice, représentée par la notion de *lisi i gjakut*, "arbre de sang". Catégories linéaires et catégories segmentaires ne s'opposent pas, puisqu'il s'agit toujours de filiation patrilinéaire. Mais contrairement au système segmentaire, les catégories linéaires ne permettent pas de remonter les générations. Si un grand nombre de parents situés collatéralement se reconnaissent appartenir au même arbre de sang, il leur faudra nécessairement un marqueur symbolique héréditaire, qui palliera le défaut de mémoire et/ou de segmentation à partir de l'axe vertical. La fixation du nom patronymique, le nom de famille transmissible, devient alors nécessaire. L'opposition entre système segmentaire et système linéaire procède aussi comme une catégorie sociale qui permet l'ouverture transactionnelle dans des relations stratégiques orientées vers l'*autre*.

Se rapportant à cette problématique, une conférence que j'ai prononcée dans le cadre du Séminaire doctoral d'Anthropologie Méditerranéenne à l'Université d'Aix-Marseille I, a porté sur les valeurs idéologiques, les pratiques symboliques et structurelles du système des relations ambivalentes de l'amitié, de l'alliance et de la parenté dans la société conventionnelle. Dans le chapitre d'un ouvrage collectif publié sous la direction de Georges Ravis-Giordani aux Presses de l'Université de Provence (Doja 1999b), reprenant l'essentiel des arguments de cette conférence, j'ai montré comment dans la société conventionnelle l'ouverture et la nécessité de s'ouvrir aux "autres" sont sévèrement contrôlées et hautement codifiées. C'est notamment à travers une construction idéologique du système d'amitié qu'on s'ouvre à l'étranger en même temps que l'étranger gravite vers "nous". Dans la perspective de la conception conventionnelle il faut comprendre l'amitié non pas comme un sentiment affectif de la personnalité individuelle mais comme une relation fonctionnelle de la structure sociale. Cet interstice relationnel entre "nous" et les "autres" se réalise culturellement tout au long des événements sociaux et rencontres codifiées marquant la vie collective et les relations interpersonnelles des cycles de vie.

Le caractère archaïque des villages, presque toujours sous la direction d'une assemblée constituée d'anciens est probablement déterminé par l'existence de divisions segmentaires propres aux systèmes lignagers, particulièrement accusées dans le Nord de l'Albanie. Mais ce caractère est également redevable au rôle des pasteurs, dont les plus connus sont les Aroumains, les Saracatsanis (de langue

grecque), les Yuruks (de langue turque), et qui parcourent l'ensemble du Sud-est européen en pratiquant l'élevage nomade et en transhumant. Les corrélations sont souvent compliquées par le fait qu'il semble y avoir deux voies diamétralement opposées qui répondent à la même série de conditions. Par exemple, la limitation des ressources de pacage chez les pasteurs sud-est européens semble se rapporter à deux stratégies tout à fait différentes pour y faire face: d'une part le contrôle démographique, l'émission des migrants et les limitations dans l'utilisation des ressources, d'autre part le développement au-delà des limites biologiques au moyen d'adoptions libérales d'étrangers, l'agressivité militaire et l'expansion des dépenses cérémonielles. Les facteurs qui déterminent les préférences dans ces cas restent encore à explorer.

Dans un article publié dans la revue *La Ricerca Folklorica*, portant sur les diversités locales des traditions culturelles (Doja 1998a), j'ai montré que dans les groupements sans organisation de type lignager explicite, il est tout aussi important d'évaluer l'impact de l'unité sociale et territoriale conventionnelle la plus large, le "pays": appelée "terre" (*tara*) en Roumanie (Stahl 1986), ou "montagne" (*mali*) en Albanie, et qui se présente comme une confédération de villages. En pays albanais plus particulièrement, la notion de "montagne" (*mali*) représente effectivement une organisation économique et sociale d'origine médiévale, formée de pasteurs ayant une propriété commune sur les pâturages sans avoir nécessairement des liens de parenté. Ce n'est qu'à partir du 15^e siècle que cette forme d'organisation sera supplantée par d'autres unités segmentaires qui ont pris des appellations différentes, *fisi* ou *fara*. Sur les fondements de *fisi*, à partir du 18^e siècle, s'établit *bajraku*, une unité territoriale, administrative et militaire, qui renforce davantage les différences régionales. Toutefois, c'est le terme de *montagne* qui est resté dans l'appellation ultérieure de la plupart des régions culturelles qui ont reposé sur les anciennes divisions.

Souvent, on a opposé les structures lignagères aux structures familiales, comme des « structures orientales » aux « structures occidentales », ce qui est encore plus vrai dans les études d'anthropologie de la Méditerranée (Albera, Blok & Bromberger 2001: 215-230). Or, ce que les anthropologues ont appris est que d'une perspective globale et interculturelle, la « famille » est en premier lieu extrêmement difficile, certains diraient même impossible, à définir. Lévi-Strauss (1956 [1983]) a essayé de la définir mais il a rapidement renoncé à la tâche, concluant qu'aucune définition ne pourrait couvrir toutes les institutions diverses que les anthropologues considèrent régulièrement comme « famille ». Ses formes sont si variées qu'elles ont été étudiées tantôt du côté des structures de la parenté, tantôt des groupes domestiques et de leur reproduction. Pour des raisons partiellement liées aux modes de financement de la recherche, ces problématiques, très vivaces dans les pays de l'Europe du Sud jusqu'à la fin des années 1980, ont cédé la place, dans les années 1990 à des thèmes répondant la « demande sociale ».

Des questions touchant à ce qui fait problème dans la famille ont été privilégiées. Certaines tendances affectant l'étude de la famille sont en anthropologie juridique

et en anthropologie des sentiments, comme dans ces enquêtes dirigées vers des figures quelque peu marginales, comme les adoptés, les enfants illégitimes, les célibataires et d'autres, bien que trop peu d'attention ait été donnée aux familles « reconstituées » par des anthropologues à la différence des sociologues. En revanche, les anthropologues ont donné un plus grand poids aux sexualités alternatives aussi bien qu'aux maladies sexuellement transmises telles que le Sida. De telles études sont liées aux intérêts dans l'identité et le corps, et évoquent les nouveaux modèles de procréation.

Ce qui, bien sûr, oblige à penser la famille ou le groupe domestique dans son entier. La question du corps a conduit à s'interroger à nouveau sur les composantes de la personne et les représentations de la procréation, souvent dans une optique liée aux représentations de l'ethnicité. Aujourd'hui, il y a un appel pour « un retour à la famille » comme un thème légitime en anthropologie pour l'étude de beaucoup d'autres facettes de la vie sociale, mais pour un retour qui est animé par l'addition de nouveaux intérêts et abordé avec de nouveaux moyens.

Les formations sociales sud-est européennes se laissent plutôt éclairer par référence à la notion de *maison*, qui est moins familière aux ethnologues qu'aux historiens des périodes médiévales de l'Europe et du Proche Orient. Cette notion, repérable ailleurs dans le monde, reprise et élaborée par Lévi-Strauss dans ses derniers enseignements (1984: 187-241), ne coïncide pas nécessairement avec la lignée agnatique, mais consiste en un héritage spirituel et matériel, comprenant la dignité, les origines, la parenté, les noms et les symboles, la position, la puissance, la richesse et les privilèges. La maison est une « personne morale », détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, et « qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse se traduire dans le langage de la paternité et de l'alliance, et le plus souvent des deux ensemble » (1984: 190).

Dans l'approche de la construction des identités sociales et de l'interaction des valeurs culturelles je me suis intéressé avec profit à la considération des différences existant entre le type de famille rurale basée sur l'existence d'un seul couple marié avec les enfants non mariés, prévalant sur l'ensemble du Sud-est européen, de la Grèce à la Roumanie, et le groupe domestique composé de plusieurs couples mariés, maintenu chez une partie des Albanais et des Slaves du Sud jusqu'au milieu du 20^e siècle. À Kosova ou en Macédoine occidentale, par exemple, on trouvait encore récemment certains groupes domestiques qui dépassaient la centaine de personnes. Surtout dans les régions où les droits coutumiers étaient particulièrement respectés, dans les grandes habitations vivaient des familles d'un type qu'on peut appeler, à la suite de Lévi-Strauss (1983: 77), plutôt domestique que conjugal. 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 (Doja 1999a).

Cette organisation familiale est basée sur la cohabitation du père et des fils mariés, les fils ne se séparant qu'après la mort du père. En comparaison, dans la société conventionnelle des Slaves du Sud, le modèle dominant est celui d'une communauté familiale basée sur la cohabitation des frères, même en dehors de la présence vivante du père. Ce type d'organisation, connu sous le nom de *zadruga*, a donné lieu à une abondante littérature ethnologique, où il a été souvent présenté comme un modèle de démocratie familiale égalitaire, au moins entre les hommes (Sicard 1943; Byrnes 1976). La *maison*, le groupe domestique, la communauté de vie et l'exploitation agricole, apparaissent toujours dans les deux cas comme l'élément central de l'organisation sociale, à travers les comportements et les manifestations symboliques. Or, si le groupe slave est organisé selon un principe horizontal: importance des relations collatérales, primauté du tangible et du contemporain, dans le groupe albanais domine le principe vertical qui soumet le bas, le jeune, le présent, le fils, au haut, à l'ancien, au passé, au père.

Chez les Albanais, les rapports intra-familiaux sont marqués par une double relation de domination: domination des hommes sur les femmes et domination des aînés sur les plus jeunes. Les formes du respect sont complexes et très strictement observées. L'autorité du chef de famille est totale, bien que son pouvoir ne soit pas véritablement absolu, en ce sens que la propriété est collectivement celle du groupe et qu'il ne peut en aucune manière en disposer ou l'aliéner à sa guise. En tout cas, l'idéologie de filiation patrilinéaire était soulignée par des normes d'héritage également partagé, selon lesquelles chaque frère avait droit à une part égale de la propriété de la famille. La dialectique de la dynamique familiale était assez simple. La "moralité" dominante stipulait que les familles communes devraient rester ensemble dans des unités productives cohésives. Mais si les désaccords à propos de la gestion de la famille commune devenaient irréconciliables, chaque frère avait le droit de se retirer de la famille étendue, d'assumer le contrôle de sa part légitime du domaine familial, d'établir ainsi sa propre famille nucléaire, avec prises de décision indépendantes, et potentiellement, avec le mariage de ses propres fils, de fonder aussi une autre famille étendue. Or il n'est pas surprenant que cette division de famille, bien que généralement pratiquée, soit considérée comme "moralement mauvaise". La moralité circonscrite par de tels sentiments était une moralité familiste. C'était une moralité de croissance organique et de développement, de filiation commune et de destinée collective, une moralité de pouvoir qui reconnaissait que la puissance ne peut résider que dans les nombres.

Les structures sociales chez les Albanais et les autres populations sud-est européennes sont fortement prégnantes. Elles mettent l'accent sur la primauté de la filiation et des liens du sang et elles se caractérisent d'une survalorisation de la consanguinité au détriment de l'alliance. L'organisation repose sur la cohérence de groupes agnatiques, fondés sur la parenté par les hommes, dont les femmes ne sont que des éléments secondaires et pour qui le système de transmission des biens, essentiellement patrilinéaire, exclut en la matière toute stratégie matrimoniale (Doja 1999a).

Se rapportant à cette même problématique, le cycle de conférences d'ethnologie de l'espace méditerranéen et sud-est européen, que j'ai enseigné dans le cadre d'un module de maîtrise d'ethnologie sous la direction de Christian Bromberger à l'Université de Provence, a porté sur les représentations sociales du rapport entre les sexes dans la société conventionnelle. Les résultats, publiés dans un article paru dans la revue *Ethnologie Française*, ont constitué un essai sur le discours anthropologique de l'opposition masculin/féminin (Doja 1995b). Dans la société conventionnelle albanaise, le trait principal du statut social de la femme et sa seule fonction socialement appréciée ne se fonde que sur des aptitudes à la procréation et à la maternité. Or, l'enfant albanaise est avant tout un fils: il va succéder à son père, hériter de lui, garantir la pérennité de la lignée et honorer les ancêtres. La fille est une future épouse, une mère en puissance, tandis que des images polyvalentes font de l'enfant de sexe masculin le symbole de la transformation radicale, du renouveau et de la régénération. J'ai vu en fait que la domination masculine correspond fondamentalement au contrôle de la fécondité, le reste n'étant qu'un produit de l'éducation et de l'idéologie. La naissance de l'enfant est donc la sacralisation des œuvres de la femme, qui pour une fois au moins prévaudraient sur la masculinité.

Si donc la femme n'a de valeur que par les rôles qu'elle assume dans la reproduction lignagère et dans le travail domestique et productif, la fille et la sœur sont par contre objet d'amour pour les siens au sein de son groupe d'origine. Elle continue d'appartenir à celui-ci au-delà du mariage, si non effectivement au moins affectivement. Par ailleurs, dans ces systèmes où le souci du lignage, des liens du sang, et surtout le sens de l'honneur et de la chasteté sexuelle produisent une stricte séparation des sexes, la sœur constitue pour son frère la seule image féminine accessible, et réciproquement. Cette hypertrophie du sentiment fraternel porte évidemment en elle la menace de l'attirance incestueuse allant à l'encontre de l'état de société qui repose sur la prohibition de l'inceste. Un nouveau terrain d'investigation supplémentaire m'a permis de comprendre que les sociétés sud-est européennes constituent à cet égard un état limite. L'utilisation de la méthode structurale et l'analyse comparée des structures sociales conventionnelles et des constructions mythologiques narratives, chez les Albanais plus particulièrement, se sont prêtées à l'interprétation de la proximité affective extrême et fusionnelle du frère et de la sœur comme une transformation structurale, correspondant dans une "spéculation mythique" à l'éloignement maximal dans le cycle mythologique du frère mort, à l'union dans la mort dans le mythe de Gjergj Elez Alia, à la catastrophe sociale ou naturelle dans le cycle mythologique du mariage de germains, ou bien au retour à l'état de société dans le cycle narratif du mari revenant au mariage de sa femme et aux exploits légendaires en matière de capture de femmes dans le cycle des gestes de Muyi. La loi sociale, l'honneur, la vengeance, le prestige, etc. atteignent ainsi dans le mythe au plus haut degré de la rigueur. Dans cette perspective, les mythologies, les traditions narratives et les littératures sud-est européennes trouvent finalement un éclairage différent dans une interprétation tant soit peu originale.

Champs d'implication

Les recherches impliquées les plus spécifiques exposées ci-après s'inscrivent à mi-chemin entre le développement des recherches thématiques et l'élaboration des réflexions théoriques exposées par la suite, tentant de poursuivre l'approche anthropologique de la construction des identités sociales, des relations interethniques et de la dynamique des valeurs culturelles, dans le domaine des études albanaises et sud-est européennes, suite aux transformations sociales et politiques actuelles.

Au-delà de l'exploration de la vie quotidienne sous le socialisme d'État, comment et pourquoi le communisme a été d'abord soutenu et démolé par la suite, la recherche impliquée concerne en première instance l'appréhension des transformations sociales dramatiques actuelles, comment la démocratie et la société civile sont imaginées, quelles significations sont attachées aux différents types de nationalismes et de citoyennetés, aussi bien que les questions se rapportant à la culture des moyens de première nécessité et du sous-développement, à la corruption et aux criminalités comparatives, aux migrations transnationales et au tourisme, à la situation des minorités ethniques et linguistiques et au rôle des intellectuels dans la vie politique.

L'objet d'analyse concerne les interactions et les processus sociaux croisant la division politique et savante de l'Europe elle-même, posant la question de savoir comment cette opposition a été remaniée par la guerre froide et maintenant reformulé à nouveau dans le contexte de la transition postcommuniste et de l'intégration de l'Union européenne. Je m'intéresse plus particulièrement à considérer comment un simple phénomène, par exemple la religion, la langue, l'ethnicité ou le nationalisme, est compris de façons divergentes selon l'emplacement symbolique qui est assumé par l'investigateur.

Migration et intégration

À travers les questions d'identité sociale et culturelle, de même qu'à travers les questions de nationalité d'origine ou d'adoption, indissolublement idéologiques et concrètes, l'identification à un modèle de société relève, premièrement, de la contingence historique, dans des conditions spécifiques, passées et présentes, qu'il faut repérer et expliquer, et, deuxièmement, d'un processus de construction dynamique de la personne. Il ne s'agit nullement de la soi-disant nature opposée de différentes cultures en présence qui rendrait impossible l'intégration des valeurs, au sens sociologique et anthropologique, c'est-à-dire le maintien du lien

social dans des sociétés fondées d'une part sur l'individu et son autonomie et d'autre part sur les groupes ethniques et leur intégrité.

Ainsi, afin de dépasser le double essentialisme (entre modernité et archaïsme, rationalité et obscurantisme religieux, développement et sous-développement, équilibre et criminalité), repéré à travers les notions de citoyenneté européenne, j'ai tenté de déterminer, à partir d'enquêtes qualitatives et d'entretiens sur le terrain, comment les nouveaux migrants en Europe, aussi bien que les jeunes et les familles issus de l'immigration en France, ont vécu ou vivent encore l'imposition de deux identités ou de deux nationalités fondées idéologiquement sur des valeurs différentes voire opposées, et dans quelle mesure ils les ont intériorisées, ce qui ne manque pas d'entraîner de multiples contradictions.

D'après une série d'entretiens que j'ai effectués en région parisienne, j'ai remarqué que les jeunes issus de l'immigration algérienne se sentent parfois frustrés de se voir imposer la nationalité française qu'ils considèrent allant à contre-courant de leurs convictions. Ils ne se sont pas moins sentis frustrés par ailleurs du fait que la réforme tentée en 1993 pour changer le code de la nationalité française ne leur permettait pas d'être considérés citoyens français à part entière, puisqu'elle laissait ouverte à l'administration française l'option de faire des choix à leur sujet. Le cas des jeunes femmes est très important dans la mesure où l'idéologie algérienne a fait des femmes les garantes de la tradition, donc des valeurs nationales. D'un côté toute occidentalisation leur est interdite, de l'autre elles sont présentées comme celles par qui se fera l'intégration, notamment à travers le mariage mixte. C'est pourquoi les rapports familiaux et l'avenir matrimonial des jeunes issus de l'immigration algérienne, de même que les transformations des représentations et des pratiques conventionnelles de l'honneur, de la dot et de la publicité de la virginité deviennent hautement pertinentes. Compte tenu de cette opposition de valeurs, sous-jacent aux codes de la nationalité et au contexte politique, social et économique, la question est de savoir quelle identité ces jeunes peuvent construire.

Sur un autre registre, les migrants albanais en Grèce s'identifient plutôt comme Épirotes, habitants de l'Épire du Nord, considérés de souche hellénique du point de vue du nationalisme grec. Cependant, la majorité écrasante des migrants albanais introduits clandestinement en Grèce ne parviennent point de l'Albanie du Sud, alias l'Épire du Nord pour les nationalistes grecs, mais plutôt du Nord de l'Albanie qui pour plusieurs raisons a été longtemps privé des autres voies d'émigration. Ils ont tout simplement adopté une forme grécisée du nom, ils ont réussi à acquérir des papiers de résidence dans des villes appropriées au Sud de l'Albanie et ils s'identifient eux-mêmes comme Épirotes, dans le seul but de faciliter leur intégration en Grèce.

La question du dédoublement identitaire se laisse effectivement découvrir dans cette nouvelle perspective. Notamment, dans une recherche portant sur les dynamiques interactionnelles dans les transformations sociales et les migrations sud-est européennes (Doja En-cours-b), j'attire l'attention sur le fait que l'approche anthropologique des migrations est-européennes dans le contexte de la

nouvelle Europe en construction peut permettre de regarder de plus près certaines des caractéristiques essentielles des phénomènes de globalisation, incluant les flux des réfugiés et leur intégration dans les sociétés d'accueil. Depuis une dizaine d'années, la nouvelle conception de l'Europe en construction, tiraillée entre les espoirs que les changements ont fait naître et les angoisses qui vont s'amplifiant, est venue à nouveau ébranler la vieille idée nationale. La migration s'impose ici comme un des faits majeurs des profondes mutations. Les migrations sont cependant encore perçues avant tout comme une menace et les migrants comme des gêneurs pour une Europe qui cherche à abolir les frontières en son sein et pour les Européens définis comme non-immigrés.

Les migrations concernent entre autre le marché du travail en Europe. À l'intérieur de l'Union Européenne on estime que les flux trans-frontaliers sont insuffisants pour fournir les mécanismes d'équilibrage nécessaires à une zone monétaire unique. Alors qu'aux frontières externes il y a un nombre croissant de migrants économiques, plus particulièrement de migrants clandestins. Dans les deux cas nous avons besoin d'une approche de modélisation consistante qui puisse rendre compte aussi bien des migrations à long terme que des flux de va-et-vient saisonniers à court terme. Ces flux ont un impact à la fois sur la région d'origine, à travers la perte des capacités particulières contrebalancée par le gain de revenus versés, aussi bien que sur la région d'accueil, à travers l'impact sur les salaires et le taux de chômage. Dans certain cas ces flux peuvent devenir excessifs et conduire à de sérieux problèmes économiques et sociaux dans les deux régions. Comme les frontières deviennent plus ouvertes en Union Européenne, les contrôles traditionnels et les restrictions de ces flux deviennent moins faciles.

Cette problématique donne également une nouvelle orientation au développement des études sud-est européennes à travers le sujet des relations interethniques et la dynamique culturelle des valeurs sociales dans l'ensemble de l'Europe. Les questions soulevées par les changements intervenus commandent en effet la nécessité de s'engager directement dans la problématique migratoire. Jusqu'à maintenant la recherche sur les migrations en Europe a été induite par les débats d'opinion et les préoccupations politiciennes. Elle est tributaire d'une vision de la migration comme *problème*, héritée de l'approche des migrations du Sud. Rares sont aujourd'hui les orientations qui prennent du recul par rapport à une vision globalisante et arrivent à nuancer l'impact des migrations en fonction des structures sociales et des sphères d'intérêt inégalement distribuées dans les cultures européennes. La rapidité des transformations survenues dans les phénomènes migratoires est-européens n'a pas non plus laissé le temps à certains chercheurs de se détacher de leur cadre habituel de réflexion, à savoir les rapports Nord-Sud. Les migrations est-européennes sont, parmi d'autres, un défi à cette conception frileuse de l'Europe car, sans la libre circulation des gens, il ne peut y avoir libre échange des marchandises, des services, des idées, des valeurs. Sans la migration, l'intégration même de l'Europe serait en question.

En mêlant volontairement, quoique plus souvent de façon involontaire, une certaine conception du phénomène migratoire avec les chiffres, on ne fait que

nourrir les fantasmes et les craintes à propos des invasions de masse. Le phénomène migratoire implique par définition la sédentarisation, la migration définitive et l'intégration, alors que les chiffres, qui certes sont importants et même impressionnants, ne concernent le plus souvent que des gens mobiles, venus pour travailler temporairement ou pour faire du commerce et partir aussitôt, c'est-à-dire peu enclins à s'installer ou à s'intégrer. En fait ce n'est que la liberté de circulation que réclament les gens et non le droit de s'installer. À force de vouloir associer à tout prix et toujours la migration et l'installation, on aboutit à des situations qui exclurent de toute manière une partie de la population laquelle sera toujours criminalisée.

Le commerce notamment est une forme de contact interculturel souvent opposée à la violence. Les régions frontalières sont les lieux où différents systèmes culturels et sociaux, politiques et économiques, viennent en contacts directs les uns avec les autres (Ward & Jenkins 1984). Cela rend possible à la fois les points d'ancrage pour les plus grands conflits potentiels, aussi bien que pour le melting-pot de l'intégration ethnique et culturelle. C'est aussi un des meilleurs terrains d'investigation empirique que de clarifier dans quelles circonstances les contacts économiques croissants font promouvoir en fait la confiance et l'intégration (Axelrod 1997). Les conséquences sociales du petit commerce trans-frontalier à la suite du déclin des économies planifiées et centralisées en Europe de l'Est et du Sud-est sont sans aucun doute sincères et honnêtes. L'étude de ces phénomènes rend possible d'établir des comparaisons qui tiennent compte de généralisations concernant les circonstances dans lesquelles ce type de contact interculturel conduit à une plus grande confiance et quand il devient plus probable d'amener à une perte de confiance et d'intensifier la stéréotypisation négative de l'autre. Les variables clés peuvent être les valeurs ethniques et le contrôle de la sexualité. Le modèle des relations entre les sexes se rapportant à la moralité albanaise, par exemple, peut être considéré comme largement responsable pour une série de certaines nouvelles formes flagrantes de commerce et de prostitution chez les migrants albanais en Europe occidentale et ailleurs.

Depuis longtemps déjà, les anthropologues sont devenus très attentifs à la complexité des modèles migratoires, des motivations qui les sous-tendent et surtout du manque de fiabilité de la plupart des statistiques, officielles ou non, sur lesquelles les modèles de migration sont d'habitude basés. Si les études anthropologiques des migrations sont souvent précieuses, c'est parce que les anthropologues essaient de travailler avec des gens réels faisant des choses réelles à un niveau local qui peut facilement être documenté. C'est la raison pour laquelle les livres comme celui de James Watson (1977), ou les monographies classiques comme celles sur les diasporas chinoises (Watson 1975) ou sur les Hausa en Afrique de l'Ouest (Cohen 1969) sont toujours utiles à lire, malgré leur ancienneté d'une vingtaine ou trentaine d'années.

Selon toute hypothèse, le cadre théorique différent et novateur élaboré par les anthropologues permet d'estimer que les nouvelles réalités migratoires en provenance de l'Est européen peuvent réussir à décroquer, en France plus

nécessairement, les intérêts strictement stato-nationaux. J'aimerais soutenir l'idée qu'elles peuvent déplacer le regard vers d'autres horizons et introduire des analyses originales et de nouvelles interrogations tant au sujet des flux croisés Est et Sud qu'à celui des phénomènes d'intégration et d'affirmation sociale, culturelles et nationales. Il me paraît nécessaire en effet que les recherches prennent une certaine distance vis-à-vis de la problématique de l'immigration, longtemps privilégiée dans l'approche sociologique des migrations. Notamment, j'aimerais mettre en évidence ce changement d'optique à travers l'étude comparée des migrations dites *pendulaires* ou des mouvements alternatifs qui dépassent le phénomène des migrations trans-frontalières. Ce sont des mouvements de ce type qui ont façonné par ailleurs la façon d'être des populations sud-est européennes au cours de leur histoire (Kenny & Kertzer 1983).

Considérée sous l'angle d'une mobilité continue, la migration a eu dans le Sud-est européen un sens contraire à celui qu'on lui attribue le plus souvent. Elle a toujours été une stratégie d'intégration dans un nouvel espace migratoire, qui est à la fois espace de départ, de transit et d'accueil. Ce même type de mobilité sera à l'avenir de plus en plus fréquent dans l'ensemble de l'Europe et constituera probablement l'élément le plus dynamique des migrations. Pourra-t-on encore dire qu'il est marginal par rapport au champ d'intérêt des études sur la migration tout simplement parce qu'il n'aboutit pas à l'installation et ne pose pas, par conséquent, le problème de l'insertion ? Pour les politologues, ce type de mobilité permet déjà de se pencher sur des sujets de politique internationale et notamment européenne. Or il est d'autant plus intéressant dans la mesure où il permet de s'ouvrir à une nouvelle perspective: l'étude des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales. Le débat sur la société multiculturelle se trouve ainsi directement nourri par la question des changements dans le paysage migratoire européen suite aux transformations sociales et politiques en Europe centrale et orientale.

L'Europe est devenue de facto un espace de migration et de dynamique interculturelle. Dans la tâche multidimensionnelle qu'est la gestion des migrations et de l'insertion sociale et professionnelle des immigrés, il faut trouver comment répondre au défi des gens qui migrent, quelle que soit la cause de leur déplacement, sans les cantonner dans une situation d'infra-droit, ni les criminaliser. Car, si le développement de la mobilité et des échanges comporte aussi le risque d'activité répréhensible, elle a toujours été un facteur dynamisant et sera peut-être l'élément le plus intégrateur dans une Europe élargie en construction. L'idée nationale serait-elle suffisamment évoluée pour être en mesure de reconnaître des droits et d'accorder une citoyenneté à ces gens dispersés géographiquement, mais reliés par des réseaux économiques, sociaux et culturels ? La Nation serait-elle enfin suffisamment grande pour pouvoir intégrer ce nouvel espace social, transnational et interculturel, qu'est devenue l'Europe ?

Ainsi par exemple, les Albanais immigrés en Grèce, malgré leurs efforts d'intégration dans la société d'accueil, sont systématiquement considérés comme 'musulmans' même s'ils ne le sont pas, s'ils sont de souche chrétienne orthodoxe,

par exemple, voire même s'ils appartiennent à la minorité grecque en Albanie ! Par contre, les Albanais immigrés en Italie sont systématiquement stéréotypés comme 'voleurs', même s'ils sont bien intégrés dans la société d'accueil, voire même s'ils occupent des positions plus ou moins avancées dans l'échelle socioprofessionnelle. Ce qui doit nous inciter à réfléchir plus sur les représentations sociales et les grands ensembles culturels et symboliques des Grecs et des Italiens plutôt que des Albanais.

N'empêche que les efforts d'intégration des Albanais sont particulièrement instructifs pour une appréhension innovatrice des phénomènes migratoires. En Grèce plus particulièrement, ils font preuve d'une telle ingéniosité qui ne manquera pas de dérouter la plupart des idées reçues en ce domaine. Non seulement ils poursuivent leurs objectifs propres en matière d'habitation, d'insertion professionnelle et d'éducation, à tel point que par leur taux de réussite ils déconcertent souvent les spécialistes habitués à quantifier leurs données par rapport avec celles de la société d'accueil, mais ils le font en poursuivant des stratégies individualistes, sans avoir recours à des tendances de rassemblement ou d'identification collective. Au contraire, ils essaient autant que faire se peut de minimiser leur appartenance 'albanaise'. En revanche, plus ou moins conscients de leur situation, ils attribuent leurs progrès relatifs très exactement à leur appartenance 'albanaise' et leur identité collective, en opposition avec les valeurs essentielles de la société d'accueil.

Si on considère l'autre facette opposée du phénomène migratoire albanais, à savoir le taux très élevé de criminalité dans certains de leurs milieux, on retrouvera sans surprise les mêmes paradoxes. J'ai eu l'occasion d'enquêter sur ce sujet par des observations directes et des entretiens dans des centres de rééducation et autres milieux à Paris auprès d'informants, que je considère volontiers être autant philosophes que n'importe quel sociologue. D'après l'opinion de beaucoup d'entre eux, il n'y a pas une très grande différence entre leur propre criminalité et la criminalité d'autres groupes qu'ils côtoient, arabes, africains, asiatiques ou autres. Or quand, par exemple, les services de prévention ou de répression effectuent des missions de contrôle, tous les autres adoptent une attitude de soumission, « ils baissent la tête et fuient le regard » même s'ils n'ont rien à se reprocher, alors que les Albanais, s'ils n'ont rien à se reprocher, « regardent droit dans l'œil » au point d'attirer plus souvent l'attention et de devenir plus facilement une cible de criminalisation.

Clairement, sans essayer de décriminaliser la criminalité, pendant que la recherche pourrait réellement et progressivement devenir capable d'abandonner la question de l'immigration, longtemps quasi-synonyme soit d'assimilation soit de criminalisation en France, il me paraît cependant nécessaire de ne pas perdre de vue la perspective d'observer et de s'ouvrir à l'étude d'un certain repli sur soi et le besoin de délimiter les contours et de créer les repères d'une identité nouvellement retrouvée. Une ouverture nouvelle pourrait alors se dessiner comme si le débat sur la citoyenneté, engagé depuis longtemps en France, s'était

progressivement dépassionné et que la réflexion sur l'identité s'imposait sous un éclairage nouveau à l'échelle de l'Europe.

Pour illustrer, il suffit de mentionner un exemple que j'ai eu l'occasion d'explorer lors de mes enquêtes auprès des personnels des professions médicales en Italie. Les femmes immigrées albanaises en couches paraissent plus « hystériques » dans l'expression de leur douleur par rapport aux autres femmes appartenant à d'autres groupes immigrés, alors que leurs compagnons sont particulièrement agressifs envers le personnel médical en exigeant le soulagement des douleurs de leurs compagnes moyennant des sommes d'argent. Certes, il n'y a pas ici à démêler des manipulations occultées par des stéréotypes éventuels. Mais toutes les « missions de recherche sur le terrain » qu'on voudra, au moins telles qu'elles sont communément conçues, n'iront jamais au-delà de cette simple constatation de fait. Pour cela il sera à nouveau nécessaire d'être muni de cette expérience subjective des réalités socioculturelles et historiques qui seule pourra permettre de dépasser un certain empirisme encore présent dans les études sociologiques et politiques.

Transformations sociales et politiques

Pour comprendre la construction des identités, les relations interethniques et la dynamique culturelle des valeurs sociales, certains aspects complémentaires des relations sociales sont d'une importance essentielle, quand on explore leur existence et leurs caractéristiques plus particulièrement dans le monde contemporain. Si, dans ce contexte, le passage à l'économie de marché et la montée des États de droit sont normalement centrés à un niveau officiel, j'ai été sensible au fait que certaines approches des conformités et des moralités dirigent notre attention vers des systèmes plus subtils de normes et de valeurs qui intègrent les individus socialement.

Par exemple, l'étude de la construction et de la déification du pouvoir communiste, d'une part, et des formes actuelles de dénégation collective, d'autre part, m'a paru tout aussi riche d'enseignements. Beaucoup de milieux et d'individus ont participé, peu ou prou, aux mécanismes d'agrandissement imaginaire du pouvoir communiste et de ses représentants. Comment les formes de symbolisation du pouvoir officiel ont-elles été réalisées ? Quel fut le rôle des rites, des fêtes et des commémorations dans ce processus ? Comment les imaginaires sociaux ont-ils constitué cet ensemble symbolique qui a concouru à un dédoublement de l'identité sociale de la personne ? Comment les images du parti, du militant, du héros, bâties dans le statuaire, la littérature, le cinéma, etc., ont-elles pu s'ériger en autant de représentations officielles de la personne ? Et le chez-soi, le repli sur la famille et le réseau familial ? La *maison*, autour de laquelle se sont organisés les groupes sociaux de référence, a toujours marqué la morphologie sociale dans son ensemble comme la construction sociales des identités individuelles. Mais comment le pouvoir communiste a-t-il réussi à s'en servir pour asseoir le totalitarisme et le centralisme d'un système outrancier sans

précèdent dans l'histoire politique de ces sociétés ? Par la promotion des groupes familiaux se rapprochant en bloc du pouvoir officiel, ou bien au contraire, par la poursuite des persécutions et la *purification* des réseaux familiaux jusque dans les membres les plus éloignés ? Par ailleurs, la construction d'un espace privé plus ou moins protégé, a-t-elle construit des représentations d'une autre identité sous-jacente de la même personne ? Autant de questions qui témoignent de l'importance d'une approche anthropologique des constructions identitaires en Europe.

Notamment, un article paru dans la revue internationale *East European Quarterly* (Doja 1998b) est basé sur des recherches d'histoire et d'anthropologie du système culturel albanais dans les conditions du régime autocratique et totalitaire. En Albanie, les tendances principales des formes actuelles d'expression culturelle, outre la réduction générale, ont aussi subi des distorsions de reconstitutions et d'actualisations folkloristes. Sous prétexte d'efficacité, ou plus simplement par absence de véritable projet culturel et social, une telle entreprise pseudo-culturaliste a généralement réduit la légitimité des revendications d'identité à des valeurs figées. Le recours à une conception idéaliste de la culture conventionnelle, par exemple, est conçu en dehors de l'histoire et des contradictions sociales, malgré la terminologie avancée par l'ethnologie albanaise officielle. La vision officielle de la culture conventionnelle, appauvrie et réductrice, a nié en son propre sein les tendances universalistes, les traits communs qu'elle partage avec les autres cultures et sociétés, notamment avec les Slaves au Nord et à l'Est ou les Grecs au Sud, allant de ce fait à l'encontre de la dynamique de l'échange interculturel dont résultent toutes les sociétés sans exception. Un tel enfermement des identités est devenu dangereux à plusieurs égards, d'autant plus qu'il a autorisé proprement la manipulation politique.

Alternativement, en tant que thème central pour l'étude des processus de restructuration sociale et de transformation politique dans le Sud-est européen peut être assignée également l'institution familiale et l'héritage des anciennes structures parentales. L'analyse des notions de personne, de famille et de systèmes de parenté, d'hérédité et d'héritage, telle que je l'ai centrée sur la problématique de la construction des identités sociales, contribue certainement à l'approche des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales, plus particulièrement dans les études sur le symbolisme des conflits de groupes ethniques. La re-formulation de la problématique des multiplicités taxonomiques d'identification, incluant les conceptions de la personne, les relations familiales et les structures parentales, aussi bien que les valeurs d'appartenance ethnique et nationale, linguistique et religieuse, se trouve véhiculée, en période d'adversité sociale, à la fois par le passage de l'alliance à la filiation et par les préférences structurelles tangibles avant les valeurs idéologiques. Ce réajustement permet de mieux appréhender, dans un contexte de crise, le repli sur les liens de filiation d'abord et les stratégies d'alliance ensuite. Ce sont ces liens qui organisent la défense du groupe de façon stable et structurée, alors que le recours aux valeurs idéologiques et culturelles s'ajoute à la structure du modèle social comme un mécanisme plutôt complémentaire et réactionnel.

On observe ainsi l'engendrement d'unités sociales d'un nouveau type. La *maison* apparaît à nouveau comme une création institutionnelle permettant de composer des forces traduisant un état où les intérêts politiques, qui tendent à envahir le champ social, empruntent encore le langage de la parenté mais doivent en même temps le subvertir. Actuellement, dans les sociétés sud-est européennes, l'alliance matrimoniale, qui sert à établir et à renforcer la puissance, acquiert de plus en plus une valeur sociale aussi grande que la filiation qui sert à la maintenir. Les maisons assurent donc de nouvelles charges sociales apparues dans le processus de transition, où la façon dont les lignées s'entrecroisent et se nouent compte autant sinon plus que leur continuité. Mais ce qui est beaucoup plus important est que la maison tient une fonction de solidarité sociale que les pouvoirs publics ont perdue ou ne peuvent plus tenir.

Or, la priorité donnée à ce clivage, pourrait être lue également avec son potentiel de risques politiques répercuté dans l'explosion des nationalismes. Le social réapparaît désormais, sous une forme spécifique du processus de transition, dans les revendications nationales. On voit bien en effet tout l'intérêt, dans ce contexte spécifique, d'étudier les liens qui relient les différents réseaux de formations familiales et de structures parentales aux revendications nationales. Une étude comparée entre structures familiales, nationalités et religions dans plusieurs terrains différenciés devient réellement capable d'explorer cette question globale et d'affiner la connaissance.

L'approche comparative entre Kosova et Albanie, concernant l'aire de peuplement albanais dans le Sud-est européen, me paraît à nouveau très instructif dans le champ des sciences sociales. On peut remarquer d'emblée que cette approche aura à cœur de présenter les formations familiales dans leurs composantes ethniques et religieuses. Une réalité taxonomique, identifiée par des critères multiples, tels ceux de personne, de famille, de parenté, de nationalité et de religion à la fois, pourrait alors proprement être élaborée (Doja 1995a). En termes d'un complexe conceptuel intégrant parentés, nationalités et religions, quel exemple plus déconcertant pouvait-on imaginer que celui des Albanais de part et d'autre de la frontière ? Ce qui amène, de surcroît, à découvrir la confrontation entre deux politiques familiales opposées dans les anciens régimes communistes de la Yougoslavie titiste et de l'Albanie de Hoxha.

Dans cette perspective, même si la maison n'est pas toujours clairement identifiable en tant que forme institutionnelle, cette notion sera utilement appliquée. C'est parce qu'elle peut révéler un schéma organisateur, ou fournir pour le moins une grille de lecture qui permet de résoudre des contradictions apparentes, de mieux comprendre comment des catégories jugées incompatibles peuvent peu à peu se confondre, et leur opposition recevoir une valeur positive, dans ces sociétés où s'esquisse une volonté consciente d'ouverture à un devenir historique nouveau.

La maison est ainsi considérée comme un espace social et socialisé et non pas comme un refuge déréalisé et anhistorique. Les politiques, implicites ou explicites, menées en direction des familles sont par ailleurs révélatrices d'enjeux

sociaux et économiques, mais également des valeurs sociales et des objectifs (démographie, solidarité, etc.) que s'assignent les responsables. Par leur place au cœur des remaniements du public et du privé, elles deviennent un excellent miroir de l'évolution sociale et politique. Les formes d'organisation familiale apparaissent comme une réponse, une adaptation, un compromis à l'hostilité extérieure ou à ce qui la favorise. Il ne suffit pas de dire qui fait quoi dans la maison, mais aussi comment, ce qui amène à envisager les valeurs et les différences culturelles.

On ne saurait négliger le tissu familial comme fait et objet politique et social de développement en ce qu'il interfère grandement avec les évolutions en cours et à venir. Dans cette perspective, je me suis interrogé sur la façon dont les maisons, en tant qu'unités sociales de base, se sont adaptées pour biaiser, aussi bien avec le régime politique que la pression des conventions culturelles, pour survivre et améliorer leurs conditions de vie. La relation est étroite entre comment ruser avec les coutumes familiales et les activités conventionnelles et comment ruser avec l'État ou le système politique et juridique. D'autant plus que le pouvoir officiel pénètre dans le même jeu de ruse pour parfaire ses mécanismes d'assujettissement.

Sur un autre registre, durant la période d'apogée du socialisme, des actions drastiques étaient entreprises pour imposer un modèle d'égalité des sexes, alors que dans la dernière décennie il y a eu un retour à la maison familiale, comme unité de base de production et de consommation, et les pressions externes ont diminué. Certains chercheurs parlent maintenant d'un retour de la patriarcalité tribale, mais le travail de terrain et une attention particulière aux données locales des sources orales de la période présocialiste révèlent que ces verdicts sont beaucoup trop simplistes et que l'État socialiste lui-même a continuellement renforcé les dispositions patriarcales. Le besoin d'études similaires se fait sentir dans d'autres sociétés sud-est européennes, où les expériences contrastives du socialisme ont contribué à l'émergence de différences significatives dans une région qui ne cesse de manifester de larges continuités culturelles.

Une relation comparable pourrait être décelée en Europe occidentale aussi, face à la morosité actuelle des situations de crise et d'exclusion, notamment en Europe du Sud où la prégnance de la *maison* est probablement visible plus que partout ailleurs. D'où l'intérêt d'une démarche comparative dans les études sud-est européennes plaçant l'institution familiale et ses valeurs culturelles au centre des processus de développement économique, social, politique et institutionnel, en Europe balkanique comme en Europe méditerranéenne, en Europe de l'Est comme en Europe l'Ouest. La recherche anthropologique dans ce domaine s'approfondit sur les décisions des individus et des familles dans les environnements complexes où les régulations de l'État (systèmes de taxes et de sécurité sociale) changent continuellement. Certaines parmi les dilemmes sont évidentes: si les États cherchent à contrôler les dépenses de santé et de sécurité sociale, les familles ont à affronter la nécessité de vendre leurs habitations afin de financer les soins dus aux membres âgés de la famille. Il y a plusieurs formes de

collaboration avec les experts des politiques sociales. Les crises des familles et des États dans d'autres parties du monde sont tout à fait différentes sur certains points de vue de base, mais là encore il y a plusieurs opportunités pour des recherches comparatives.

Les anthropologues – Martine Segalen (1981) en France, Jack Goody (1983, 2000) en Angleterre – en collaboration avec les historiens (Gullestad & Segalen 1995; Kertzer & Barbagli 2001), ont étudié la transmission de la propriété familiale à travers les générations et ses conséquences sur la structure sociale et le développement économique. Les familles peuvent aujourd'hui être effectivement considérées comme un espace élémentaire du développement économique et social dans les sociétés sud-est européennes, tandis que l'ancien système s'écroule et que le nouveau n'est pas encore en mesure de trouver un terrain ferme. Elles supportent tout le poids social des processus de transition, au moment où les infrastructures et les superstructures défont et se transforment. L'intérêt de la démarche est finalement porté au remaniement entre espace public et espace privé que traduit l'institution familiale dans la transition politique des pays balkaniques de l'Est européen. La famille est un champ privilégié d'observation, non seulement des mentalités et pratiques quotidiennes, mais aussi des mouvements d'avenir. Elle est un indicateur de la manière dont les populations vivent, accélèrent, freinent ou simplement s'adaptent aux réalités changeantes. Ainsi, la fonction économique de la *maison* est particulièrement sollicitée. Alors que les allocations de chômage, par exemple, s'organisent laborieusement, ce sont bel et bien les maisons qui nourrissent leurs sans-emploi. Ce sont elles également qui organisent la débrouillardise et le bricolage social, l'économie souterraine des entreprises pyramidales (entre autres) et des revenus non déclarés, à un moment où la redistribution des pouvoirs d'un centralisme paralysé vers des autorités locales inexpérimentées n'ont pas encore fait la preuve de leur efficacité. Dans ce processus de transition des structures sociales, il faudra mettre l'accent sur l'observation des changements et des ressorts fondamentaux, sur leur condition juridique, leur rôle économique et leur fonction sociale.

Surtout depuis les années 1960, on présentait les concepts d'honneur et de honte comme des notions méditerranéennes reliant valeurs sociales et identité sexuelle. Sans doute la perspective selon laquelle les constructions sexuées sont utilisées pour traduire des différences de pouvoir entre les hommes se révèle beaucoup plus fructueuse (Ortner & Whitehead 1981), d'autant plus qu'un tel processus ne se limite pas aux sociétés méditerranéennes. Si l'honneur constitue la structure de prestige par excellence dans la société traditionnelle albanaise, les études féministes ont montré comment le même processus fut exacerbé au 19^e siècle par l'idéologie sexuée exhortée par les États nations et plus récemment par les régimes militaires et autoritaires (Enloe 1993; Yuval-Davis 1997).

Pourtant, on pourrait proposer un cadre plus large, qui situerait une longue transformation historique en cours, à propos de la norme sociale pour évaluer les comportements humains passant du code d'honneur à l'idéologie des droits de l'homme, ainsi qu'il a été suggéré par Lindner (2002) se référant au rôle joué par

l'humiliation dans la structure sociale et le changement historique. Pendant les deux cents dernières années, et particulièrement pendant le dernier demi-siècle, la diffusion de l'idéologie des droits de l'homme a popularisé le principe selon lequel tous les êtres humains devraient s'attendre à recevoir un traitement respectueux seulement en raison de leur humanité, sans référence au genre, à l'appartenance ethnique ou à d'autres critères « secondaires ». Les droits de l'homme sont ainsi orientés suivant le principe de l'égalité entre hommes et femmes, à la différence du code d'honneur qui assume une inégalité fondamentale entre eux. Les principes des droits de l'homme et leur fort accent sur l'égalité sont devenus si omniprésents, particulièrement en Occident, qu'il est facile d'oublier qu'ils se sont développés en réaction à un code d'honneur traditionnel (Nisbett et Cohen 1996). L'honneur est ce qui agit dans les branches traditionnelles de la Mafia ou, plus généralement, dans les vendettas (Blok 1974; Black-Michaud 1975; Boehm 1984).

Dans une culture de vendetta, il est honorable, parfaitement légitime, et hautement « obligatoire » de venger l'humiliation en tuant une personne ciblée. Le contraire est vrai dans une société où les droits de l'homme universels sont reconnus; « réparer » l'humiliation signifie reconstituer la dignité de la victime par un dialogue compréhensif, par des excuses sincères, et finalement par la réconciliation. Les droits de l'homme représentent un tournant fondamental dans la logique des changements sociaux. Ils transforment des pratiques traditionnelles « normales » en abus illégitimes. Ils placent des adeptes du vieux code en confrontation directe avec les adhérents au nouveau code.

Dans une société de droits de l'homme, les hommes et les femmes sont des acteurs égaux dans le monde social, et tous deux fervents défenseurs de leur dignité personnelle contre l'humiliation. Ils sont tous deux définis comme responsables, réfléchis, et capables de faire une part égale à la rationalité comme aux émotions. Ils se voient tous deux dotés d'un noyau dur de dignité, en raison de leur appartenance à l'humanité, sans référence au genre.

Cependant, les hommes et les femmes peuvent être également « indignes » dans une société de droits de l'homme, et par conséquent se mettre en danger à cause de l'hostilité des autres ou d'eux-mêmes, s'ils ne peuvent pas satisfaire ou n'arrivent pas à reconnaître les normes de l'idéologie des droits de l'homme. Les jeunes hommes sans éducation ont des problèmes particuliers avec la transition vers les nouveaux modes de vie et se trouvent sans rôle respectable. Ils sont humiliés aussi bien au sens du code d'honneur que de celui du code des droits de l'homme. Ils se sentent humiliés dans l'ancien contexte parce qu'ils ne peuvent pas gagner leur vie, prendre soin d'une famille, et être un digne patriarche. Ils se sentent humiliés dans le nouveau contexte parce que leur prouesse masculine, leurs virtuosités physiques et leur capacité à émerveiller les gens, ont peu de valeur dans la société globale de l'information. Ils peuvent dédaigner les « débiles » qui réussissent, mais ils ne peuvent pas les imiter. À moins qu'un tel jeune homme parvienne à devenir une étoile du football, peu de carrières lui sont

ouvertes. Dans des cas extrêmes, il peut devenir voyou, membre d'un gang violent, alcoolique, drogué.

Dans le cas des femmes, les jeunes femmes sans éducation ont aussi des problèmes spécifiques liés à la transition vers les nouveaux modes de vie et, comme leurs frères, elles se trouvent sans rôle respectable. Elles aussi sont humiliées aussi bien dans les anciens que dans les nouveaux contextes. Une jeune femme sans éducation peut choisir de devenir une mère, même à un âge très jeune, mais elle se verra consigner en marge de la société, avec peu d'argent ou de reconnaissance, puisque l'ancien rôle modèle de femme « protégée » a perdu de sa crédibilité dans une société des droits de l'homme. Comme le code d'honneur affaiblit son emprise, peu de gens sont enclins à donner reconnaissance et glorifier une jeune femme rien que pour sa maternité dévouée. Ainsi, manquant d'éducation et de confiance en elle-même, elle n'est pas plus disposée à réussir avec succès dans le nouveau contexte des droits de l'homme. Comme dans le cas de son frère, elle constate que les vieilles manières de gagner le respect ont disparu, alors que les portes du nouveau monde restent fermées.

En fait, la situation est bien plus compliquée, puisqu'une personne ou un groupe de personnes peuvent être définies par ses parents, ses voisins ou ses amis, différemment de ce qu'elle se définissent elles-mêmes, comme par exemple dans des contextes d'immigration. Un dilemme semblable est apparu aux personnes qui préconisent les droits de l'homme tandis que leur propre famille s'attend à ce qu'ils défendent leur honneur. La renaissance de vieilles affaires de vendetta en Albanie post-communiste en transition fournit en exemple de tels cas où beaucoup de gens se sont trouvés confrontés à ce dilemme on ne peut plus sérieux, coincé entre deux mondes, le monde de l'honneur et le monde des droits de l'homme.

Morales sociales et relations de propriété

L'axiome des constructions identitaires, des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales se développe aussi à travers le thème de l'appréhension interculturelle de la propriété, des normes, des idéologies et des valeurs morales qui sous-tendent les idées des gens à propos de ce qu'ils possèdent et qu'ils s'approprient. Comme un thème central dans la théorie anthropologique, la propriété s'est glissée en dehors de la place très éminente qu'elle tenait pour plusieurs des pères fondateurs, notamment Lewis H. Morgan. Cela est dû partiellement à la conséquence d'une spécialisation grandissante dans la discipline. La problématique de la propriété a été traitée par les spécialistes de l'anthropologie économique aussi bien que de l'anthropologie politique et juridique, mais les anthropologues ne se sont pas confortablement contenus ni adéquatement confrontés dans aucune de ces sous-disciplines. Les droits de propriété sont considérés par les anthropologues comme des relations sociales et politiques qui requièrent une justification morale. Cette caractérisation très générale est la base pour chercher des liens novateurs avec des disciplines

voisines et faire converger ainsi les sous-disciplines variées de l'anthropologie elle-même. L'essentiel à propos de la propriété est qu'elle fait converger les champs de l'anthropologie. Contrairement à certaines traditions qui considèrent les relations de propriété comme principalement individualistes et exclusives, les anthropologues ont depuis longtemps insisté sur le caractère social et inclusif de la propriété. L'accession aux biens et les obligations d'échange sont réglées par les catégories sociales auxquelles les gens appartiennent ou auxquelles ils sont consignés par des forces plus puissantes. Les questions de la propriété sont finalement réglées par les institutions politiques et légales.

En examinant ethnographiquement la diversité dans le monde non-occidental et en exposant les différences qui existent souvent entre les modèles académiques et les réalités concrètes de la propriété dans les pays où ces modèles sont générés, les anthropologues sont bien placés pour contribuer aux débats actuels sur la citoyenneté et les droits de protection sociale. Les développements récents en économie institutionnelle, largement corroborés par l'anthropologie et la sociologie, font voir de très près comment les droits de propriété et les considérations sur les coûts/bénéfices sont liés aux questions de l'identité collective. La propriété est sûrement un sujet établi dans d'autres disciplines, particulièrement en philosophie politique et dans les études socio-légales. Mais une contribution fondamentale des anthropologues à ces dialogues peut éclairer notamment la complexité culturelle de la notion de propriété.

Le changement dans les relations de propriété et les invocations morales utilisées pour les légitimer n'ont pas été suffisamment explorés par les sciences sociales. Il faut souligner que les concepts dans le champ sémantique de "propriété et possession" sont parmi les plus difficiles à traduire. À l'époque de la globalisation il est important de ne pas oublier la différenciation culturelle de la propriété et les valeurs qui lui sont associées. D'où l'importance des contacts soutenus du travail de terrain qui permettent de réaliser quelque chose qui ressemble à une large exposition des attitudes du groupe, par exemple, envers son environnement ou la terre sur laquelle il vit. Car la signification de la terre n'est pas partout la même. Les dispositions morales à propos des mêmes inégalités sociales peuvent diverger considérablement dans la même région et chez le même "peuple", avec des individus capables de s'attacher à des points de vue constants dans des situations sociales différentes.

L'attention particulière accordée à la propriété de la terre et du territoire se justifie aussi du moment qu'elle offre des liens étroits avec le thème de l'ethnicité. Les idées de la propriété collective de la terre, par exemple, sont tellement prégnantes que toute menace pourra déboucher immédiatement à une violence collective. La problématique de la propriété est souvent intégralement connectée aux cas des conflits interethniques. Il est significatif que la conscience de la propriété est avancée pour sous-tendre virtuellement toutes les identités de groupe et que les revendications directes sur les territoires sont cruciales dans plusieurs incidences des conflits ethniques, par exemple, dans les guerres récentes en Bosnie et

Kosova. L'analyse de la propriété mène nécessairement aux questions de l'identification collective et des frontières de groupe, et réciproquement.

Une question importante est d'identifier quels traits du territoire peuvent être manipulés et mobilisés dans cette direction. Par exemple, des perceptions très différentes de l'espace se cachent derrière les concepts de possession et les dispositions réactives. L'espace peut se concevoir dans les termes de trois dimensions avec par exemple des droits sur les minéraux, ou juste en deux dimensions qui est probablement le cas le plus courant. La considération unidimensionnelle de l'espace est également possible, comme dans le cas des droits de passage, routes de pèlerinage, etc. Une conception de dimension au degré zéro se trouve même dans le cas des lieux sacrés, endroits d'origine ethnique sans extension définie, comme l'évidence du conflit entre Serbes et Albanais pour Kosova, par exemple, a illustré de façon éclatante. L'espace peut se concevoir aussi de façon spatio-temporelle, incorporant des droits saisonniers ou d'autres droits temporellement restreints. Des successions sérielles de localités nommées et de droits significatifs d'accès aux terrains de pacage, de ressources naturelles ou des places de travail sont beaucoup plus importantes que les territoires extensivement confinés et associés aux droits exclusifs, comme ceux que les États modernes entretiennent par rapport à la propriété de la terre et du territoire.

Les aspects de la territorialité tournent autour de la non-conformité entre notre propre système de propriété et de droits d'usage avec des principes qui sont valides ailleurs. Dans cette perspective, sont toujours exemplaires les approches élégantes de Max Gluckman décrivant les principes formulés par rapport aux données africaines mais capables d'être appliqués à d'autres continents et notamment aux fermes collectives sud-est européennes. La comparaison est possible au niveau global, mais il est plus utile de se centrer sur des cas où une ou plusieurs variables spécifiées diffèrent à l'intérieur d'une région qui offre un degré élevé de correspondances à la fois institutionnelles et culturelles.

Le lien étroit entre l'étude des morales sociales et des relations de propriété et l'exploration de l'ethnicité, des relations interethniques et de la dynamique des valeurs socioculturelles se laisse découvrir aussi à travers les recherches sur la "propriété incorporelle", terme technique introduit par Lowie en anthropologie et qui a déjà une histoire vénérable. Certains aspects de la propriété de la connaissance et de l'information ont aussi attiré beaucoup d'intérêt dans les années récentes. Les conflits initiés autour de la possession de symboles, rituels et "noms véritables" sont spécialement bien documentés en Mélanésie (Harrison 1990). Des conflits similaires peuvent survenir aussi en Europe moderne, comme le récent conflit entre Grecs et Macédoniens sur la possession du nom de "Macédoine" a illustré de façon impressionnante. Dans le contexte européen, l'abondance des sources historiques permet des perspectives diachroniques qui simplement n'existent pas pour des régions du monde comme la Mélanésie. L'investigation de ces conflits et les procédures à travers lesquelles la propriété incorporelle devient une question focalisée et même sacralisée pour un groupe

ethnique, se rattache naturellement au domaine de recherche des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales. Le même champ d'étude comprend aussi des manifestations de la propriété incorporelle dans la vie quotidienne, par exemple, le rôle de la marque déposée comme un moyen par lequel une agence de publicité réussit à convaincre les gens d'acheter un produit. L'investigation de la propriété intellectuelle se rapporte étroitement à l'étude du comportement des consommateurs et de l'échange des biens. Tout cela contribue à la construction des identités sociales.

Les problèmes soulevés ne sont donc pas essentiellement d'ordre matériel ou économique. Ils relèvent aussi d'attitudes mentales inédites. Un matériau riche d'illustration se trouve notamment à travers les actuels développements dans la situation post-socialiste dans les pays de l'Est européen. Dans cette période dite de transition ne voit-on pas la plupart des paysans refuser l'occasion de devenir propriétaire ou simplement exploitant individuel "libre" au sens occidental du terme ? Les motivations d'initiative privée, de risque, de calcul de profit sont souvent absentes dans des sociétés habituées à la solidarité collective, à tel point que certains ressortissants regrettent quelque peu l'ancien régime, qui garantissait les bases existentielles. On est immédiatement confronté à nouveau dans les anciens pays communistes avec des comportements fréquents de cette nature, qui ne sont pas imputables uniquement aux personnes âgées, traditionnellement considérées comme plus attachées aux anciennes valeurs. Ce n'est donc pas tout simplement l'accès aux biens matériels qui a changé depuis le début des années 1990. Les gens ont perdu un spectre entier de ressources symboliques qui étaient importantes pour eux sous le socialisme et qu'ils cherchent à maintenir, dans la plupart du temps tranquillement et dans le cadre de petits groupes qu'on ne considère pas normalement comme ethniques.

Des convictions morales opposées qui auparavant étaient couvertes et implicites sont venues à la surface et se discutent publiquement, avec des résultats souvent ambigus. Par exemple, on peut trouver des fermiers qui, ayant contribué à travers leurs votes à la chute du communisme quelques années auparavant, aujourd'hui ils ne cherchent pas à avoir la propriété privée sur la terre. L'explication probable semble être que les coopératives agricoles, malgré toute leur inefficacité, procuraient une certaine sécurité aux villageois ainsi que certains droits qu'aujourd'hui ils regrettent d'avoir perdu. Il s'agit d'un type de phénomène qui ne peut être examiné qu'à travers une étude anthropologique systématique de la situation. Des investigations préliminaires m'ont suggéré que la population rurale en Albanie et dans les autres pays ex-socialistes témoigne d'une disposition envers des formes diffuses de propriété dans lesquelles les institutions collectives continuent de jouer un grand rôle. Les consultants externes ont indiqué que le manque d'un système de propriété privée exactement spécifiée permet souvent aux anciens puissants de maintenir leur influence. Mais les gens ordinaires préfèrent souvent cela qu'un nouveau système dans lequel ils deviennent isolés et vulnérables aux fluctuations du marché.

L'identification des similarités dans le monde contemporain fournit une plateforme solide d'analyses. Par exemple, les travaux auprès des paysans catholiques en Hongrie et en Pologne dans les dernières décennies du socialisme ont révélé que ceux qui exprimaient le plus grand mécontentement envers les autorités étaient aussi ceux qui avaient réussi plus que d'autres à éviter la collectivisation de masse (Hann 1985). De même, la structure des incitations de marché comme celles mises au point en Yougoslavie sous Tito étaient plus importantes en pratique que la détention de droits formels et légaux sur la propriété. Le relatif succès du "socialisme de marché" a eu effectivement des conséquences considérables en termes de standards de vie, stabilité politique et des changements dans le système des valeurs.

Pareilles comparaisons ont constitué l'idée-force de Conférence de l'Association anthropologique d'Irlande, portant sur les *Sociétés en Transition*, que j'ai organisée à l'Université de Limerick. Elles peuvent s'étendre désormais au domaine de la dé-collectivisation post-socialiste, où les processus de marketisation et de privatisation n'ont jamais été menés à terme, débouchant souvent à des expériences négatives au niveau local. Une question décisive dans le contexte de la dé-collectivisation est, par exemple, de savoir si les connections émotionnelles entre les familles et les petites parcelles de terre qu'elles ont possédées durant plusieurs générations, mais dont elles ont été dépossédées par la collectivisation, sont suffisamment puissantes pour qu'elles surpassent les considérations "rationnelles" concernant la productivité agricole.

Dans mes recherches portant sur les dynamiques interactionnelles dans les transformations sociales et les migrations sud-est européennes (Doja En-cours-b), j'ai essayé de comparer l'extension et les formes avec lesquelles les États modernes pénètrent dans la société rurale. Les projets d'ingénierie sociale et de modernisation des États ont échoué de manières largement similaires partout dans le monde, mais il y a des différences cruciales, par exemple, entre les options ouvertes aux paysans dans les villages collectivisés où l'émigration en dehors était devenue illégale (le cas albanais) et celles des paysans sous l'emprise d'une nouvelle culture commerciale, dans les circonstances où la terre et le capital demeurent en possession collective et que le travail est mobile (situation plus typique en Yougoslavie et en Europe centrale). L'implantation des mêmes dogmes essentiellement marxistes et léninistes a conduit à des effets tout à fait différents dans différentes régions comme résultat de l'interaction avec les conventions culturelles locales.

Transition post-communiste et démocratisation

Dans un effort de comprendre les rapports complexes entre l'État et les discours de transformation sociale et de démocratisation, de pair avec la façon dont ils sont assimilés en bas de l'ordre politique, j'ai eu l'occasion de suggérer le rôle important de la mondialisation dans le déclenchement de la fragmentation et la

naissance des discours nationalistes à l'intérieur de l'État-nation. En outre, à travers une discussion de la façon dont se sont développés les débats entre Albanais et Serbes à propos du statut historique de Kosovo, j'ai essayé de montrer le rôle important joué par les intellectuels.

Dans la dernière décennie, période dite de la transition post-communiste, dans la plupart des pays de l'Est, un réseau complexe de stratégie politique internationale a été mise en œuvre ayant comme projet l'apprentissage de la gouvernance conforme aux standards occidentaux et européens. Ce programme concerne la mise en place des institutions, la démocratisation, la formation d'une société civile sensible aux droits de l'Homme et des minorités, l'économie de marché, l'État de droit, la sécurité et la stabilité, la coopération régionale, etc. Le Pacte de Stabilité pour l'Europe du Sud-est se présente notamment comme un effort d'envergure de la part de la communauté internationale, aussi bien que des pays concernés, pour faire sortir cette partie de l'Europe des crises, de l'arriération économique et du manque de démocratie.

À l'heure actuelle, le Pacte de Stabilité est naturellement tourné en un défi et un test de crédibilité pour l'Union Européenne comme pour les pays de la région. J'ai présenté sur le sujet une série de communications, notamment à un colloque du Centre interdisciplinaire de recherches sur la paix et d'études stratégiques à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris aussi bien qu'à un colloque organisé à l'initiative de Christian Giordano par l'Institut d'ethnologie de l'Université de Fribourg au 8^e Congrès de l'Association pour la recherche interculturelle, tenu à l'Université de Genève au 24–29 septembre 2001. Dans un article publié dans *Les Temps Modernes* (Doja 2001c), qui reprend l'essentiel des arguments présentés dans ces communications, repris dans *Cahier d'Études Stratégiques* (Doja 2002a) et dans un ouvrage collectif (Doja 2003a), je me suis interrogé sur la nécessité et les raisons de prendre en considération anthropologique les facteurs humains, culturels et sociaux, en matière de démocratie et de stabilité dans le Sud-est Européen. Car il faudra d'abord réaliser que, comme dans toute région et tout cas particulier, il y a nécessité d'une approche propre, différente des schémas conventionnels et du stéréotype des accords contractuels appliqués ailleurs. L'appréciation de l'histoire de quelques échecs m'a donné l'occasion de voir qu'il n'est pas toujours facile, ni nécessaire d'ailleurs, de suivre les mêmes tracés.

Pour essayer d'apporter une première évaluation de la fiabilité et de l'impact des efforts actuels de démocratisation et de stabilité dans la région, un matériau riche d'illustration peut se trouver à travers les développements de transition dans l'ensemble des sociétés post-socialistes est-européennes, notamment à travers l'un des éléments hautement symboliques en matière de démocratie. Il est devenu désormais un lieu commun que la construction de la démocratie commence par l'organisation d'élections libres et transparentes et il est évident que les élections sont le premier test de la démocratisation. Mais il est tout aussi évident qu'elles ne suffisent pas, non seulement pour le fonctionnement de la démocratie, ce qui d'ailleurs est vrai pour les pays développés aussi, mais même pas pour son

introduction non plus. Or, un premier bilan de l'histoire de la transition post-communiste de jusqu'à nos jours pourra nous éclairer sur le fait que les élections libres et démocratiques non seulement n'ont pas apporté la démocratie, mais au contraire, par le fait même du manque d'une culture adaptée, souvent elles ont produit l'inverse.

D'abord, une des pierres fondamentales de la démocratie est la question de la légitimité. Or je vois mal comment une masse d'électeurs sans une culture démocratique puisse donner légitimité à leurs élus. Ensuite, si les politiciens qui ont pris le pouvoir à la suite de ces élections l'ont fait en revendiquant des programmes présentés comme réellement souhaités par le peuple, dans les conditions où les gens étaient longtemps habitués à avoir peu et même rien du tout à dire sur ce qui se mettait en place par l'État, il n'y a pas eu de plates-formes "populaires" qui auraient pu être appropriées par les candidats politiques. On sait aussi que les candidats des partis affichés comme "démocratiques" n'étaient pour la plupart d'autres que les anciens de la nomenklatura communiste, qui pour une raison ou une autre ont profité pour passer dans l'opposition, alors que le régime qu'ils ont pu instaurer n'était souvent autre chose, en Albanie au moins, que ce que j'appellerais volontiers une "dictature démocratique".

Après l'instauration de cette démocratie mitigée, un autre exemple frappant concerne les réformes nécessaires au développement économique et social. Elles ont été conçues par les organismes internationaux et occidentaux à l'intention de tous les pays de l'Europe de l'Est en vue de la transition vers l'économie de marché. Elles ont aussi été nécessairement accompagnées d'un certain nombre de réformes politiques et institutionnelles dites de démocratisation. Or, si les réformes politiques et institutionnelles sont adoptées sans la moindre hésitation, dans le meilleur des cas elles ne sont restées à la lettre que d'excellentes traductions littérales des dispositifs législatifs occidentaux. En revanche, le premier paradoxe de cette démocratisation est que les propositions de développement ne sont jamais soumises à la consultation ou à la discussion démocratique, au moins dans le cas de l'Albanie, mais décidées et adoptées de façon administrative, ce qui me paraît être la première évidence d'une non-démocratie.

Le diagnostic de la situation en Albanie fait aussi constater la création d'une psychose de protectorat, l'immobilisation des ressources humaines et matérielles du pays, la dépendance excessive vis-à-vis de l'assistance étrangère. L'Albanie est restée longtemps aux prises avec une réelle turbulence d'anarchie politique dont témoigne la stagnation économique et démocratique prolongée, marquée par des institutions politisées et des niveaux élevés de corruption et de crime organisé. Autres symptômes caractérisant cette situation sont la diminution de l'autorité des institutions publiques, l'irresponsabilité des fonctionnaires de l'État vis-à-vis du public, le déclin des capacités d'initier et de développer des politiques de long terme.

D'autant plus qu'au quotidien règne une insécurité que je qualifierais paradoxalement d'administrative. Être en règle avec l'administration pour

construire une maison, créer une entreprise, importer des biens, etc., demande tant de démarches, avec le risque perpétuel de tout voir remis en question du fait d'un changement de régime ou tout simplement de fonctionnaire, que les habitants se méfient et préfèrent rester dans l'informel. Mais, alors, comment investir, épargner durablement, payer ses impôts et participer à l'activité économique du pays ? Le secteur informel représente une issue de secours essentielle face à une bureaucratie tatillonne, corrompue ou inefficace. Il procure des emplois, permet de graisser les rouages économiques et sociaux, de faire vivre des familles entières.

L'existence des institutions informelles ayant la mainmise sur les institutions formelles et légales fait que les mécanismes de contrôle de la société, en Albanie comme ailleurs en Europe de l'Est, jouent un rôle médiocre et que la crédibilité de la classe politique en général soit en déclin. Tout ceci est ensuite reflété dans la dissuasion à assumer des réformes économiques, politiques et sociales sérieuses, aussi bien que dans le manque de confiance de la classe politique, le désillusionnement et la destruction de toute motivation de changement dans le contexte actuel.

L'exemple frappant du désarroi total faisant suite à la crise financière et sociale de 1997 en Albanie a parfaitement illustré à nouveau s'il en était besoin qu'il est nécessaire de se demander dans quels sens peut se produire une démocratisation dans une société où un affaiblissement de l'État débouche sur un renforcement des rapports parentaux et claniques, où les hiérarchies clientélistes sont à l'ordre du jour ainsi que l'identité du type clanique dominante. Si ce n'est au contraire les soi-disant institutions démocratiques qui sont adaptées à des stratégies "conventionnelles", il est envisageable de tirer la conclusion qu'un développement imposé ne saurait être adopté sans prendre en considération un certain écart différentiel, qui reste à découvrir dans chaque cas, au niveau des valeurs sociales et des comportements culturels. La question que je me suis posé est de savoir si le développement ou la transition des pays ex-communistes de l'Est ou d'ailleurs est toujours possible selon les modèles proposés par l'Occident ou bien s'il faut trouver les moyens pour réévaluer les valeurs sociales et culturelles propres à la société ou aux sociétés en question.

Les événements dramatiques qui ont secoué l'Europe durant dix années à la suite du démembrement de la Yougoslavie, surtout le dernier épisode retentissant qui a affronté les Serbes et les Albanais à Kosova, ont impliqué l'ensemble de la communauté internationale pour la défense d'un certain modèle de société démocratique et pluriculturelle, aussi bien que des relations entre groupes ethniques. Dans ce contexte, l'initiative du Pacte de Stabilité pour le Sud-est Européen se veut non seulement une volonté politique internationale de reconstruire la société économique, politique et civile, mais aussi de mettre fin une fois pour toutes à ce type de conflits dans cette partie de l'Europe.

Les opinions publiques en revanche, abasourdis par les bruits médiatiques et intellectualistes, n'ont toujours pas saisi la signification et les raisons du conflit, que tout le monde espère voir finir une fois pour toutes avec ce dernier et final

épisode sanglant. Certains s'imaginent peut-être qu'avec la chute de Milosevic à Belgrade et sa comparution devant le Tribunal international les questions yougoslaves vont enfin s'estomper et que les Européens vont pouvoir gérer leurs affaires sans mauvaise conscience. D'autres pensent sans doute que l'on pourra passer les tragédies des Balkans rapidement par la logique de perte et profit ou coût/bénéfice, sans tirer le bilan des politiques suivies, notamment par les gouvernements de l'Union Européenne. D'autres encore pourront se contenter d'explications toutes simplistes, en suivant des prêts-à-porter idéologiques, sur la responsabilité de la mondialisation ultra-libérale, du totalitarisme communiste ou des haines ataviques balkaniques.

Il me semble que l'impact de ces événements doit enfin nous rendre conscient du simple fait qu'il est nécessaire de tenir compte et de comprendre avant tout les relations structurelles et dynamiques de l'organisation sociale et culturelle des sociétés impliquées dans les processus de développement, de démocratisation et de sécurisation. Ces processus à l'intérieur de leurs zones respectives d'action doivent être considérés en opposition aussi bien qu'en connexion avec les relations tout autant dynamiques de chaque pays avec les populations ou les États voisins ethniquement différenciés ou non.

En particulier, je veux soutenir l'idée que la structure de l'organisation sociale et culturelle pourrait être utilisée avec succès dans cette intention. La structure segmentaire de l'organisation sociale chez les Albanais, en l'occurrence, permet de comprendre les relations de propriété et les valeurs sociales qui s'y rapportent, comme je l'ai déjà décrit dans mes travaux antérieurs (Doja 1999a). Quoique fortement médiatisée, voire diabolisée, cet exemple de morphologie sociale, avec une prescription stricte et délimitée des rôles et des statuts, avec un partage clair et net des pouvoirs politique, économique, militaire et juridique qu'elle implique, ne pourrait-elle pas préfigurer des formes originales de développement economico-social et de construction démocratique ? Ne serait-il pas plus propice de trouver des structures comparables ou équivalentes sans être obligé de passer par l'adoption des modèles d'Occident ?

Dans mes réflexions sur la considération anthropologique des facteurs humains, culturels et sociaux (Doja 2001c, 2002a, 2003a), je suis parti de la conviction qu'à l'heure actuelle, les efforts de stabilité et de démocratisation ne pourraient pas atteindre leur but sans l'implication sérieuse des acteurs locaux ni sans que ces acteurs mettent en œuvre eux-mêmes des réformes profondes dans le champ de la démocratie et du développement économique, politique et social. Cependant, la nature du partenariat qui s'établit dans ce contexte par l'interaction entre différents niveaux d'intervention et par la montée en puissance des experts opérant en réseaux induit une transformation dans le champ politique et pose la question sur les enjeux du développement, de la démocratisation et de l'europanisation qui se joue à travers de tels réseaux d'intervention. Je remarque d'emblée que, contrairement aux structures conventionnelles d'organisation sociale dans la région, les actions d'intervention internationale manquent de démarcation claire, nette et précise, entre les statuts et les compétences de chacun

des acteurs, ce qui est forcément répercuté ensuite sur l'efficacité de l'ensemble de l'entreprise.

L'installation d'une administration internationale temporaire (MINUK) fut notamment un processus très lent, qui a donné naissance en conséquence à un vide légal et institutionnel. Le résultat a été la prolifération des phénomènes négatifs qui rendent difficile la stabilisation de la région, plus spécialement Kosova. Notamment, les causes principales contribuant à cette situation seraient, il me semble, la bureaucratie traditionnelle des structures de l'ONU et des réseaux d'experts, l'inadéquation de l'implication des acteurs politiques locaux et le statut indéfini de Kosova.

Si la bonne volonté des «internationaux» à l'égard des Albanais et de leur situation, présentée par le discours nationaliste serbe comme simplement «créée» par le régime de Milosevic, a dégénéré en un profond sentiment de méfiance et en un antagonisme à peine voilé, c'est que les Albanais n'arrivent pas à comprendre pourquoi les «internationaux» s'entêtent à refuser d'accorder l'indépendance de Kosova. Selon une démagogie fortement médiatisée encore aujourd'hui dans les medias occidentaux, le problème serait que les hommes politiques albanais n'ont pas encore appris la nécessité de prendre l'initiative politique de manière constructive et que les masses Albanaises à Kosova n'ont pas encore compris que leurs dirigeants doivent être comptables de leurs actes. Les militants de la cause serbe sont persuadés que les conditions sociopolitiques occidentales contemporaines sont une idée impénétrable à la population majoritairement albanaise de Kosova, et proclament le peu d'inclination des Albanais à faire confiance aux autorités internationales comme la preuve de leur manière de penser barbare, décevante et inacceptable. En insistant sur la nécessité d'un dialogue avec Belgrade, ils n'hésitent pas à tourner à leur profit le refus catégorique des Albanais à cet égard comme étant un refus de respecter la volonté de la communauté internationale constituant une violation patente de la résolution 1244 passible de sanctions internationales. En fait, ce qu'il est vital pour ces militants est que les Serbes puissent mobiliser à tout prix leur courage politique, tirant le plus profit de la situation actuelle, pour avoir le plus de chances de défendre leurs deux intérêts qu'ils considèrent les plus légitimes à Kosova, à savoir le destin politique des Serbes et les possessions patrimoniales de leur Église, pour maintenir la souveraineté serbe dans des zones et des endroits présumés de civilisation serbe. S'y opposer, selon ce militantisme de mauvais aloi, reviendrait à adopter une position iconoclaste, incompatible avec les normes occidentales contemporaines.

Or, malgré les mystifications médiatiques animées par le nationalisme serbe, qui sert toujours à justifier le manque de confiance envers les acteurs locaux à Kosova, c'est justement en s'appuyant sur leurs valeurs culturelles que les Albanais ont commencé d'abord par obtenir la pacification des vengeances conventionnelles, ce qui n'est ni plus ni moins que le début de la démocratie proprement dite. En tout cas c'est de cette façon, et non pas par l'organisation de je ne saurais pas quelles élections, que la démocratie s'est instaurée à Athènes

pour la première fois dans l'histoire de l'humanité. Les Albanais ont réussi ensuite à faire fonctionner pendant dix ans à Kosova leur propre société alternative, fondée sur une culture de dissident modéré et de résistant non-violent. Ils se sont même acquittés d'un impôt volontaire pour financer les activités publiques, ce qui témoigne aussi de leurs opinions civiques avancées. Effectivement, en matière de démocratie, les Albanais à Kosova ont réellement pris une grande longueur d'avance par rapport aux Serbes. Récemment aussi, leur soutien sans réserve à Ibrahim Rugova et à sa politique modérée est venu à nouveau leur donner raison et témoigner une fois de plus, s'il en était besoin, de leur maturité civique et démocratique, malgré les velléités nationalistes que certaines fractions politiques aient pu susciter dans un premier temps.

Les experts de la communauté internationale occupés dans la construction de la démocratie ont échoué à comprendre cette culture et par conséquent ils ont manqué de s'identifier à la mentalité démocratique façonnée par cette culture, ce qu'ils auraient dû faire s'ils voulaient travailler en équipe et exploiter toutes les énergies pour obtenir des résultats. Par conséquent, la communauté internationale a échoué à produire des résultats tangibles qui auraient pu affecter le quotidien tout de suite. Le défi est désormais comment réussir à faire que les organisations internationales favorisent ces moteurs de changement.

Champs théoriques

Les champs thématiques et les recherches impliquées exposés ci-dessus, ayant produit pour la plupart des publications d'articles de revues, de chapitres d'ouvrages ou des communications universitaires, apparaissent à la fois suffisamment similaires et différents pour pouvoir constituer un initial et prometteur domaine de recherche dans les études sud-est européennes avec références spéciales aux approches anthropologiques et sociologiques, qui peut contribuer aux programmes actuels de recherche et d'enseignement universitaire. Cela m'a permis de poursuivre l'élaboration des réflexions théoriques, dans le cadre des approches anthropologiques de la construction des identités sociales, des relations interethniques et de la dynamique des valeurs culturelles, en privilégiant plus particulièrement l'approche épistémologique des phénomènes d'idéologie et de pouvoir, de différence et de similarité, de frontière et d'agence.

Le but est d'intégrer dans le même cadre analytique et conceptuel les rapports entre les conceptualisations et les idéologies tellement différentes de parenté et de genre, de culture, de langue et de religion, de territoire et de mémoire, d'ethnicité et de nationalisme, de citoyenneté et de droit socioculturel, y compris le savoir académique et universitaire ou les notions de démocratie et modernité, de démocratisation et de modernisation. Il est important en effet d'examiner les processus socioculturels sous-jacents, non seulement aux idéologies et politiques de conversions et de constructions identitaires, de réformes spirituelles et de mouvements d'affirmation nationale, mais aussi les discours idéologiques de propagande communiste et nationaliste, les moralités de la démocratie et les espérances de la modernisation ou encore les efforts académiques de constructivisme post-moderne dont le seul but ne serait, semble-t-il, que d'assurer une autorité de leadership universitaire.

Dans cet effort, la question du pouvoir et des rapports politiques restera centrale à l'ensemble des propositions théoriques, à ce point qu'on devra considérer plutôt comme réducteur de la traiter séparément. Il faudra avant tout faire une distinction entre pouvoir et politique et s'intéresser à l'usage instrumental des valeurs morales et culturelles des identités sociales. Pour cela il me semble nécessaire de démontrer l'importance de l'approche anthropologique dans la compréhension des conflits contemporains dans la région balkanique, en se gardant bien de tomber sur des réactions de mode qui mondialiseraient abusivement l'expérience récente des Balkans. Aussi faudra-t-il se garder du risque que le choix de propositions théoriques ne débouche pas sur des propositions essentialistes ou instrumentalistes, tout en s'efforçant de trouver avant tout les moyens théoriques pour ériger un pont analytique entre les expériences sociales des gens ordinaires et

les structures politiques des entités nationales construites en leur nom et, selon les discours officiels, en accord avec leur vie sociale et culturelle.

La construction des genres

Les recherches courantes n'en appellent que trop correctement l'attention sur l'importance désormais donnée aux études de genre. Cela a été longtemps une facette d'intérêt dans le bassin méditerranéen, avec ses déesses mères, ses concepts d'honneur et de honte, le rôle des femmes dans la production aussi bien que dans la reproduction, et de temps en temps dans les affaires politiques. En effet, c'est avec l'insistance croissante des spécialistes féministes que nous sommes amenés à considérer que la dynamique des rapports de genre soutient les relations sociales et permet les conflits violents de tous les types. Mais l'intérêt s'est énormément développé avec l'avènement de la seconde vague du féminisme, à tel point qu'il semble parfois avoir inondé l'étude d'autres aspects de la vie domestique.

Les applications féministes des notions de genre sont dans une certaine mesure contraintes par les engagements normatifs du féminisme et par le point de vue distinctif dont ces engagements résultent. L'effort de travailler dans un cadre d'épistémologie féministe peut n'arriver jamais à s'affranchir complètement de la tâche principale de travailler à partir des expériences des femmes, et la plupart des féministes regardent cette orientation comme réellement primaire. Il n'est pas surprenant alors que leur travail, comme par exemple dans l'étude des systèmes traditionnels albanais et balkaniques des relations de genre, se soit concentré typiquement et presque exclusivement sur la subordination des femmes en tant que groupe désavantagé. Beaucoup de commentateurs suivent dans ce sillage, reproduisant fréquemment les stéréotypes qui dépeignent les femmes albanaises et sud-est européennes comme soumises et silencieuses, remettant aux décideurs masculins les sujets qui concernent la sphère publique du contrôle des ressources matérielles, de l'avenir des enfants et de l'image publique générale de la famille.

La riposte féministe courante est que la plupart des champs d'étude de la société patriarcale ont été dominés par les figures masculines et les thèmes masculinistes. Il est discutable, cependant, que l'accent sur cet aspect, au moins dans l'étude des systèmes traditionnels albanais des relations de genre, soit simplement le legs de l'ethnographie albanaise. Si dans la plupart des cas la littérature se compose de récits de voyages et de comptes-rendus classiques des coutumes locales, les meilleures ethnographes de la société albanaise étaient des femmes (e.g. Durham 1909 [1994], 1928 [1979; Hasluck, M. 1954]), mais qui ont pourtant enregistré un monde social distinctivement mâle. Néanmoins, même si apparemment à propos des hommes, en fait le traitement par les études traditionnelles de l'homme générique comme la norme humaine a systématiquement exclu de la considération ce qui est spécifique à la notion de genre, que ce soit par rapport aux femmes ou par rapport aux hommes. La généralisation excessive du mâle au nom d'une

expérience humaine générique a non seulement faussé notre compréhension de ce qui est spécifique aux féminités, mais elle a également exclu l'étude de toutes les expériences spécifiques au genre, pour autant qu'elles sont des formations sociales, historiques et culturelles spécifiques et variables, plutôt qu'un paradigme universel de l'expérience humaine.

En fait, au delà du propre sexe des chercheurs et des thèmes qu'ils ou elles choisissent d'explorer, la raison doit être plutôt dans l'erreur la plus significative, celle qui entrave les analyses précises et augmente les malentendus dans tous les domaines. C'est la confusion des catégories. La même erreur se produit quand la virilité ou le fait d'être un homme sont assimilés au vieux code de l'honneur et que les femmes "occupent" la nouvelle position normative des droits de l'homme d'une façon exclusive, ne permettant pas aux hommes d'en faire une partie. Partout où ceci se produit, cela signifie que les hommes sont enfermés dans leur rôle de dominateurs dans des systèmes patriarcaux d'oppression, puisque les femmes ont réclamé le monopole d'en être les victimes. Ainsi en est-il que, alors qu'une grande partie du corpus de travaux dans la politique du genre sont puissamment éclairants, les approches féministes peuvent aussi paraître brusquement étroites.

Une critique essentielle des approches existantes peut être avancée, tout en insistant sur le fait que la variable du genre, inclusivement abordée, n'est que rarement reconnue de façon explicite et presque jamais articulée à un niveau théorique. Peut-être les efforts pionniers dans les études des rapports de genre, avec leur engagement normatif à la réduction de toute injustice sociale, pourraient utilement se compléter par des recherches plus élargies et plus nuancées. Plus de considération pourrait être consacrée aux significations culturelles et aux expériences de vie distinctes par rapport aux genres, et pouvoir ainsi éviter cette espèce d'"essentialisme de genre" se rattachant autant au "mythe de l'homme" qu'à un "mythe de la femme". En fait, la reconnaissance des subjectivités multiples des femmes a récemment contribué à la dissipation du mythe de "femme essentielle".

Un compte-rendu des idées sur le genre n'est pas, cependant, là où l'analyse devrait finir. La reconnaissance d'une position saillante des idées de genre dans les structures générales de l'action peut contribuer pour comprendre à la fois la subjectivité des acteurs et l'objectivité des formes sociales. Conformément aux versions en cours des théories de la pratique (Bourdieu 1980), cette position pourrait donner aux notions de genre chez les Albanais et dans les sociétés sud-est européennes une cohérence structurale qu'elles ont précédemment manquée dans les approches féministes. Cette position voudrait que les idées de genre soient traitées dans la rhétorique locale et significative du prestige, sans considérer pourtant cette rhétorique comme structurellement insulaire ou auto-génératrice. Les structures de prestige où l'honneur et le genre sont conceptuellement intégrés fournissent la connexion analytique dans laquelle les fondements des différences dans les processus sociaux des transactions matérielles, des relations de pouvoir, des notions d'histoire et de moralité peuvent être discernées et articulées d'une

façon qui est à la fois systématique pour l'analyste et significative pour l'acteur. À ce point de conjoncture, pour autant qu'il comporte des définitions de la sexualité et de la valeur sociale, est alors accordé par nécessité avec "une interdépendance dynamique" significative (Ortner & Whitehead 1981) entre les relations de genre et les projets sociaux et politiques plus larges. En élucidant le contexte du genre de cette façon, la conceptualisation du genre peut être analytiquement décentrée et culturellement spécifié.

L'intérêt analytique n'est donc plus dans la détermination structurale mais dans la médiation conceptuelle. On peut montrer comment des mythologies sont projetées et déterminées par la construction de la rhétorique selon les notions de genre, en même temps qu'elles demeurent soulignées par le contexte local, économique et politique, des structures de prestige. L'avantage de cette approche est sa capacité d'adapter les deux côtés d'analyse structurale et d'approche féministe en anthropologie et rendre au genre ce qu'il a toujours été : la manifestation d'une logique plus générale, un dispositif structural des représentations globales du monde. Essentiellement, la réalité du monde doit être située dans la morphologie de production signifiante des relations, des structures et des valeurs sous-jacentes à l'arrangement et à la construction d'un contexte socioculturel selon les notions de genre. Sans cette formulation, le prestige et le genre dans la société albanaise et ailleurs seraient réduits à un ensemble d'images mentales concernant, comme l'a noté Shryock (1988: 117), « non pas les soucis pratiques des hommes et des femmes comme ils vivent, mais les conceptions idéales de l'homme et de la femme comme on les pense ».

Les comptes-rendus ethnographiques de la morphologie sociale et des relations de genre chez les populations pastorales sud-est européenne ont indiqué la marginalisation des femmes dans ces groupes patrilinéaires et dans la vie culturelle de la communauté, particulièrement dans ces régions distinctivement rurales et montagneuses de Bosnie, Monténégro, Serbie, Kosovo, Macédoine, Albanie et Grèce. Cependant, les valeurs qui justifient la stratification des genres dans ces sociétés ne peuvent pas se comprendre comme émanant tout simplement du consensus ou de la soumission mais plutôt du conflit d'intérêts opposés définis selon les lignes de genre. Ce sont les conditions externes qui ont défini des lignes de conduite optimales pour la survie, tout en reliant les conditions résultantes de l'existence sociale aux mécanismes logiques idéaux qui expriment les conflits inhérents aux systèmes établis des rôles et des statuts de genre.

Il est important de rappeler que chez les Albanais comme ailleurs les femmes apparaissent comme des points d'articulation entre des groupes antagoniques d'hommes (Doja 1999a, 1999b). Selon Lévi-Strauss, « dans la société humaine, ce sont les hommes qui échangent des femmes, et pas l'inverse » (1958: [45]). Si Lévi-Strauss doit être pris à la lettre, la même orientation dans son œuvre servirait alors de dispositif méthodologique et pas comme une opinion. Car pour si la plupart de l'histoire humaine les hommes ont été des échangeurs sexuels et les femmes des cadeaux sexuels, alors beaucoup de coutumes, clichés et traits de personnalité apparaîtraient assez raisonnable (Rubin 1975: 176). Que la théorie de

l'échange des femmes soit universelle ou non, cela restera ouvert à la discussion, mais elle fournit un modèle correct des structures de la parenté. En effet, au moins dans les sociétés sud-est européenne, la formulation de Lévi-Strauss's peut convenablement se paraphraser pour dire que l'échange des femmes débouche sur la formation des groupes de parenté hiérarchisés suivant les lignes de genre.

Les évaluations négatives attribuées aux femmes reflètent, en grande partie, l'agitation avec laquelle les hommes entre en relations d'alliance. En fait, c'était au niveau du mariage que, selon les hommes albanais, les femmes étaient les plus menaçantes à l'ordre social. Le dilemme de base du groupe agnatique était de traiter la présence anormale des femmes qui sont *à l'intérieur* mais *ne font pas partie* du groupe. Les structures formelles dans toutes ces sociétés sont basées exclusivement sur des relations entre parents mâles. Les seules unités sociales durables sont formées par la ligne de filiation masculine, alors que les femmes sont échangées entre ces unités pour procréer de futures générations de mâles, ne laissant aucune marque durable de leur propre existence dans les termes de la structure formelle. En fait, comme Denich (1974: 246, 259) l'a si convenablement exprimé, les jeux de mâles agnatiquement apparentés "auraient fonctionné d'une manière beaucoup mieux ordonnée si les femmes n'existaient pas du tout".

Mais puisque les femmes existent et sont évidemment nécessaires pour la survie du groupe, la règle d'exogamie laissent les hommes ouverts aux rapports avec ceux dont ils ne partageaient ni les intérêts ni le prestige ou l'honneur. Ces contradictions inhérentes entre la structure et la réalité de patrilinéarité dans les sociétés sud-est européennes constituant un "paradoxe patrilinéaire", dans le sens que la structure nie l'existence formelle des femmes alors que la survie du groupe en dépend (Denich 1974), plus ou moins de la même façon que dans les sociétés matrilineaire où un "puzzle matrilineaire" de la structure nie l'importance de la paternité alors que la réalité se présente tout à fait autrement (Richards 1950).

Les études courantes insistent sur le fait que le genre est un dispositif structural de la réalité sociale et comme tel il doit être mis sur le tapis, systématiquement étudiée, pour incorporer ses effets symboliques et matériels dans notre production des analyses historiques et contextuelles qui permettent une transformation sociale efficace. Cependant, aussi longtemps que les contradictions à l'intérieur de la structure patrilinéaire ne sont pas identifiées, les mécanismes de domination masculine ne seront pas entièrement compréhensibles.

L'arrangement clair et fonctionnellement admis de la structure indique le problème du groupe patrilinéaire exogame qui doit consolider les intérêts de ses épouses à travailler dans l'avantage du groupe au lieu de miner sa cohésion. Maintenir le comportement des femmes en conformité avec leurs fonctions nécessaires et les empêcher d'affaiblir la solidarité agnatique et la position d'unité du groupe dans ses luttes externes ont exigé de la soumission des femmes de grouper des intérêts. C'est l'élaboration de mécanismes institutionnels coercitifs pour contrôler les femmes plus que toute autre chose qui indique que les femmes ne sont pas dociles par nature, mais que la coercition était nécessaire pour

réconcilier l'opposition entre leurs intérêts individuels et les conditions de survie du groupe (Denich 1974).

Le manque initial d'unité d'intérêt entre une épouse et le groupe de son mari rend l'opposition et la hiérarchisation des relations de genre une clef de voûte du groupe domestique patrilinéaire. La bifurcation idéologique des qualités masculines et féminines est exagérée proportionnellement à la fragilité de la solidarité agnatique et, concomitamment, dans la mesure où les femmes sont perçues comme facteurs de tension et comme sources de dissension. Les comptes-rendus ethnographiques ont constamment montré que beaucoup maintenaient que les familles étendues se divisaient quand les "femmes se chamaillaient et les hommes étaient paresseux". En fait, les conflits surgissaient entre les mâles à propos de l'attribution des tâches et quand les décisions concernaient le réinvestissement des revenus et la redistribution des ressources. L'attribution commune des pressions de division aux "belles-soeurs se chamaillant" a reflété plutôt qu'elle a décrit ces tensions.

Là où la solidarité masculine est de grande importance, il est utile de trouver un masque idéologique pour les rivalités entre les hommes. Une telle mystification est utile pour détourner les réalités du conflit entre les hommes eux-mêmes sur leurs femmes, là où elles pouvaient se traiter avec moins de subversion à l'égard de la base fondamentale du groupe. Les nombreuses sources d'opposition interne sont idéologiquement combinées. Elles sont articulées dans l'élaboration de la dichotomie hommes-femmes qui exprime la vraie opposition entre les hommes et les femmes, en même temps qu'elles servent d'écran pour cacher les oppositions fondamentales entre les hommes eux-mêmes. Ce modèle conscient est une simplification de la réalité, "voulu non pas pour expliquer les phénomènes mais pour les perpétuer", comme Lévi-Strauss (1958: [273]) l'aurait dit.

On a discuté que chez les Albanais les idées de genre ont été informées par la tension qui oppose les valeurs d'autonomie et d'incertitude et que ces valeurs ont pris leurs significations particulières dans une structure de prestige de l'honneur et de la vengeance (Shryock 1988). La perception traditionnelle des femmes s'est ancrée dans ce qu'elles sont censées diminuer l'idéal masculin de l'honneur indépendant et autosuffisant. Plus les hommes étaient pensés être omnipotents, plus cette omnipotence était menacée par les femmes apparemment insignifiantes, ce qui impliquait un problème de contrôle sur les femmes. En conséquence, les valeurs exagérées de la suprématie masculine se sont reliées aux mécanismes d'oppression féminine.

La dimension la plus significative de la sévérité des mesures dérivait naturellement de l'importance symbolique du sexe dans la situation d'environnement social concurrentiel où les groupes agnatiques ont existé. La capacité des hommes d'une maison à contrôler leurs femmes n'était qu'un des d'indicateurs de sa puissance. En conséquence, les Albanais et autres Sud-est Européens se sont rendus compte que ce sont les femmes qui affectent le prestige d'un homme, un fait qu'ils affirmaient explicitement. Les comptes-rendus ethnographiques ont constamment montré que l'évidence du manque de contrôle

sur les femmes pourrait indiquer une faiblesse et révéler probablement la vulnérabilité des hommes à d'autres défis externes (Denich 1974: 254-255). Puisque la posture d'invulnérabilité du groupe, représentée par son 'honneur', est cruciale à sa situation concurrentielle envers d'autres groupes, il est évident que la posture d'adultère des femmes, faisant un 'objet de risée' l'intégrité morale et l'honneur de la famille (Campbell 1964: 152), seraient très préjudiciables aux hommes essayant de jouer leurs rôles dans l'arène publique.

Comme les théories locales de la sexualité et de la réputation sociale s'expriment généralement dans les mêmes termes, chez les Albanais et autres Sud-est Européens, la rhétorique de l'honneur était autant leur idéologie de genre qu'une évaluation de leur pensée économique et politique. Dans ce sens, alors que la structure de prestige de l'honneur donne valeur aux dimensions matérielles de l'ordre politique et économique, les idées de genre prennent leur valeur par rapport à de telles structures de prestige plus larges. Aucun doute que les structures de prestige exerçaient "la plus claire et la plus intelligible" influence sur la manière que ces gens avaient l'habitude de penser au sujet du genre.

Dans les structures de prestige d'une société d'honneur, l'homme est défini en tant que l'acteur principal, peu importe l'ampleur réelle et fonctionnelle des activités féminines. Il est le sujet, elle est objet. Il est le défenseur de l'honneur contre l'humiliation, défini comme étant responsable, réfléchi et rationnel. On s'attend à ce qu'il protège *ses* femmes, au moins aussi longtemps qu'il les évalue comme « ressource », c'est-à-dire comme prix et symboles de son honneur ou comme mères de ses enfants. Une femme est « digne » par rapport aux intérêts de son protecteur masculin, son mari. Sa tâche est de donner naissance à *ses* enfants et servir de symbole et de prix pour l'honneur de *son* homme. C'est l'idéal traditionnel de la « propre » femme. En d'autres termes, dans une société d'honneur les femmes sont devenues un « matériel » pour la démonstration du « jeu de puissance » masculin.

Une femme, lors de son mariage, quitte sa famille pour vivre dans celle de son mari. Ses enfants appartiendront à la lignée de celui-ci, alors qu'elle-même restera toujours étrangère, *mall i huaj*, "bien d'autrui". Dans le discours traditionaliste les femmes albanaises sont décrites comme « propriété des hommes, destinées à être achetées, vendues et fiancées avant la naissance », juste comme « des sacs à remplir » (Gjeçov 1989). Ce n'est que lors de la naissance d'un enfant qu'elle sera reconnue comme épouse à part entière. Jusque là, elle pouvait toujours être répudiée. Dans les sociétés pastorales sud-est européennes seulement comme mère de fils une épouse obtient une place dans le groupe, assurée par un lien de sang. Le mariage ne devient définitif, comme Lévi-Strauss (1956 [1983]: 75) l'a souligné à propos de plusieurs sociétés comparables, que lorsque la femme a donné naissance à un enfant de sexe masculin. Une variante de ce thème, particulièrement dans les régions rurales où prédominent des croyances patriarcales, est l'espoir d'avoir des fils parce que seulement un héritier masculin peut perpétuer le patrilignage et célébrer les rites qui honorent les ancêtres. À

cette condition seulement le mariage a rempli sa fonction la plus essentielle, qui est de perpétuer la lignée de l'époux.

Dans une société d'honneur une femme est considérée comme « indigne » et de peu d'importance si elle ne peut donner des enfants à son mari ou sinon accroître l'honneur de la famille de son mari. Le destin des femmes stériles est d'ailleurs indicatif, car elles restent isolées dans le groupe, incapable de forger des liens de sang. Une femme stérile est souvent méprisée car elle est considérée comme un être inachevé, incomplet, totalement déficient. Elle était parfois remplacée par une autre épouse, surtout dans les régions du Nord. Le sort de la femme albanaise est toujours incarné dans son statut de mère, autrement dit dans son *barku*, le "ventre", terme utilisé couramment pour désigner l'ensemble des enfants qu'une femme met au monde. Si elle fait naître des enfants sains et nombreux, on lui reconnaîtra au moins le fait qu'elle a assuré la continuation de la lignée et du lignage. Comme il apparaît dans la plupart des documents albanais, autant du Nord que du Sud (Doja 1990b: 133-135), le prestige de la femme se mesure alors dans le nombre d'enfants et, plus que tout, des enfants de sexe masculin, qu'elle donne à la famille, à la lignée et à la parentèle. Le fait d'être mère a donné à la femme albanaise le statut et la considération sociale, l'identité et l'appui affectif et économique.

Cependant, ce qui est important et qui doit être, mais n'a jamais été, explicitement articulé c'est que la paternité n'est pas l'équivalent sémantique de la maternité. Traditionnellement, comme Carol Delaney (1991) a remarqué dans le contexte similaire de la société rurale turque, même la contribution physiologique à l'enfant a été codée différemment pour les hommes et pour les femmes, et donc leur relation à l'enfant a été imaginée comme différente. Les femmes sont fécondes et la maternité a signifié donner naissance et nourrir, tandis que la paternité a signifié engendrer. C'est ce qui est considéré comme le rôle primordial, essentiel et créateur faisant de l'homme celui qui apporte la raison, l'ordre et la réglementation dans la vie créée.

Voilà pourquoi, comme dans la société albanaise, les enfants appartiennent à leur père; ils sont son sang et n'appartiennent pas à la femme de la même manière. Pour cette raison, les capacités procréatives des hommes sont les raisons données pour leur puissance et leur autorité. Les hommes sont considérés comme les auteurs/créateurs des enfants comme Dieu est censé être l'Auteur/Créateur du monde. En Islam, le mâle humain est dans la procréation, de façon métaphorique, analogue à Dieu; dans le christianisme, Dieu le père est substitué au mâle humain dans un acte extraordinaire de procréation. La distinction peut insister sur des différences d'importance doctrinale, mais elle est négligeable pour la compréhension du concept de paternité. Dans les cultures influencées par le monothéisme le monde entier est symboliquement construit et systématiquement intégré entre les notions de la conception et la conception de la divinité. Ces systèmes, qui embrassent la monogenèse et le monothéisme, ne sont pas simplement des systèmes de domination masculine, mais de la domination, de l'objectivisation et de l'institutionnalisation de l'idée que le mâle en tant que père

est créateur de la vie humaine, tout comme Dieu est censé être le créateur de la vie en général. Et toute la signification du patriarcat réside dans la glorification du 'père'.

La femme se trouve alors dans cette bien étrange situation d'incarner à elle seule un lignage masculin. Elle ne fait qu'un avec le "ventre", qui la désigne en même temps que ce qui n'est pas elle. D'autant plus que le pouvoir procréateur de la femme est ce qu'on ne maîtrise pas mais aussi ce qui inquiète: en mettant au monde un mâle, la mère fonde une lignée et ce nouveau-né de sexe masculin concentre sur lui tous les dangers, toutes les menaces et tous les espoirs (Doja 1990b: 133). Dans cette perspective, il n'est pas correct d'affirmer que les femmes ne sont pas des composantes significatives des cultures rurales dites balkaniques, dont l'élément décisif serait exclusivement d'étoffe masculine. La naissance de l'enfant, consciemment ou inconsciemment, serait la sacralisation des œuvres de la femme, qui pour une fois au moins prévaudraient sur la masculinité.

Les simplifications conventionnelles des relations de genre, exemplifiées dans la mise en pratique des dichotomies traditionnelles des domaines public et privé, n'arrivent pas à saisir et par conséquent ni analyser le principe omniprésent et ordonnant du genre. Les critiques ont longtemps remis en cause la logique et l'utilité de telles distinctions, en ce qu'elles fournissent non seulement des cadres limités mais réellement fallacieux des systèmes de pouvoir. Les arrangements domestiques sont toujours affectés par les exigences de l'économie politique, tout comme les structures politiques et économiques plus larges sont basées sur la division du travail et la production des valeurs dans la maison ou la famille. L'action sociale et "l'agence humaine motivée" (Comaroff, John 1987) se produisent dans le contexte du rapport d'un individu ou d'une famille avec de plus larges collectivités politiques et économiques. Afin de comprendre la teneur ou la signification de ces deux domaines croisés, il faut considérer la manière dont les familles et les individus sont incorporés à ces collectivités, à la fois matériellement et symboliquement.

Une conséquence des dichotomies conventionnelles des domaines public et privé a été la négligence de ces activités liées à la sphère privée, qui inclut la formation identitaire des individus et du groupe, la construction culturelle de la personne et la reproduction sociale. En imposant des rites d'initiation par tranches d'âge et l'apprentissage culturel des enfants, ainsi que des règles de mariage et de transmission de propriété, la société contrôle la reproduction des prétentions d'appartenance. Cependant, dans le cas des relations patriarcales, les femmes sont les socialisateurs primaires des enfants. Elles sont en grande partie responsables d'inculquer les croyances, les comportements et les fidélités culturellement appropriées pour assurer la continuité entre les générations. Leur rôle inclut l'apprentissage de la "langue maternelle", les symboles, les rites, les divisions du travail et les conceptions du monde du groupe, qui contribuent à l'entretien des rapports sociaux et à la satisfaction des besoins de base dont finalement dépend la continuité des mondes culturels.

Quand nous négligeons ces processus de reproduction, nous tombons facilement dans la réification de nos constructions au lieu de les comprendre dans leur contexte historique. Mais si on explore les moyens par lesquels les individus étaient culturellement élevés dans une notion d'appartenir à un groupe parental ou territorial, ou mieux à ces collectivités plus larges telles que les groupes ethniques et les États–nations balkaniques (Karakasidou 1997), les femmes semblent avoir un rôle actif et vocal dans de tels processus, un rôle qui est généralement plus subtile que celui des hommes et peut-être plus significatif aussi.

La contribution sensible et continue des femmes dans leur rôle de prendre soin des enfants, où l'on s'attend à ce qu'elles socialisent leurs fils selon les lignes garantissant les futurs intérêts du groupe, a fait d'elles les principaux médiateurs et interprètes culturels des rites de famille et des idéologies de groupe. Dans un sens, les femmes sont arrivées à agir en tant que médiateurs entre le groupe et la famille, négociant l'interaction et l'échange entre les domaines prétendus public et privé (Ortner 1974). Par leur influence de médiation, même les processus potentiellement disruptifs de l'apprentissage culturel du groupe sont tempérés par des processus plus modérés de changement culturel et de transformation identitaire.

La reproduction est une des activités les plus politiquement efficaces, car les plus chargées de pouvoir. Par convention, elle est ignorée comme une dimension de la sphère privée apparemment apolitique, les relations de pouvoir dans la reproduction fondamentalement conditionnent qui “nous” sommes et comment les groupes eux-mêmes s'alignent de manières coopérative, concurrentielle et complémentaire. Dans ce sens, les relations de genre sont une dimension cruciale de la dynamique des identités de groupe et des conflits entre les groupes. Les femmes servent également de marqueurs symboliques de l'identité culturelle du groupe. Images, symboles, rituels, mythes et langages partagés jouent des rôles essentiels dans la reproduction des groupes sociaux qui sont basés sur les liens abstraits entre les hommes qui sont distancés des activités de reproduction.

Dans ce contexte, le domaine symbolique s'est élevé à une importance stratégique. Les relations sociales patriarcales peuvent s'interpréter comme une façon de construire les formes durables d'organisation sociale et d'identité du groupe. Aussi longtemps que les hommes cherchent la continuité et l'affiliation au groupe, ils essaient d'institutionnaliser les relations sociales qui engendrent des fidélités à un groupe défini en ligne masculine et se prolongeant au delà du lien entre mère et enfant. La domination masculine ne serait alors fondamentalement que le contrôle de la fécondité, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde. Le reste, toutes les composantes psychologiques et les attitudes et pratiques particulières qui composent les portraits de la masculinité et de la féminité selon les différentes sociétés et qui sont censées justifier la domination des hommes sur les femmes, ne sont qu'un produit de l'éducation et de l'idéologie. En accord avec les versions récentes d'analyse structurale (Héritier 1996, 2002) et d'approche féministe (Yuval-Davis 1997), l'appropriation de la fécondité passera par le contrôle de la reproduction sexuelle:

échange et répartition des femmes entre les hommes et appropriation des produits de leur fécondité.

Dans les sociétés patriarcales le milieu est propice à cette signification de la fécondité et de la capacité à l'enfantement qui leur est particulière. Pour être incluses au sein de la communauté, les femmes doivent accepter leur rôle reproducteur, qu'il soit réel ou potentiel. En tant que reproductrices biologiques et sociales, ce sont les capacités et les activités des femmes qui sont privatisées, tandis que leur liberté et leur autonomie sont limitées, dans la mesure où elles sont exclues de la définition des intérêts du groupe et qu'elles sont contraintes de se conformer aux prétendus besoins prescrits par le groupe. Ainsi exclues, les femmes se voient en même temps refuser le statut de personne réservé au groupe des décideurs, un refus institutionnalisé par la dichotomie entre le public et le privé. En résumé, la cohérence et la continuité de la hiérarchie du groupe et celle des genres, qui en découle, sont uniquement maintenues et sécurisées par la limitation de l'autonomie, de la liberté de choix et de la maturité sociale des reproductrices biologiques et sociales du groupe.

Néanmoins, ce ne sont là que les conséquences du discours idéologique et de la distribution actuelle des relations de pouvoir au sein des structures patriarcales, lesquelles sont préservées, et bien souvent attisées, par des situations politiques et économiques exceptionnelles ou menaçantes qui peuvent réduire les femmes à une non-existence virtuelle, et les soumettre à l'humiliation et à la violence physique et mentale. En tant qu'inégalité la plus naturalisée, une inégalité qui sert par là même à justifier une multitude de hiérarchies, la hiérarchie des genres est au centre de la construction et de la reproduction des relations sociales asymétriques. En ce sens, concevoir la hiérarchie des genres et la domination du masculin sur le féminin comme des données naturelles cache leur contexte historique, politique et idéologique, et désactive notre connaissance des relations hiérarchiques ainsi que notre volonté de les transformer. L'analyse de la question des genres ne prétend donc pas que cette problématique est toujours la dimension première, ou la plus remarquable, dans un contexte particulier, mais qu'elle agit de manière constante, non seulement par un processus de subordination des femmes, mais aussi par la construction de projets politiques de plus grande envergure, produisant ainsi une différence qu'il devient urgent de reconnaître, et de dépasser.

Religion et idéologie

Un centrage complémentaire sur les systèmes de pouvoir et de croyance, sujet traditionnel en matière d'anthropologie de la religion, du mythe et du rituel, m'a permis d'éclairer l'approche de la construction des identités sociales par la prise

en considération d'une dimension idéologique.¹⁵ Voulant satisfaire à un souci de contextualisation historique, sociale et idéologique, cette approche a considéré plus particulièrement les ensembles sociaux interreligieux et interculturels, privilégiant l'étude des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales, dans la perspective historique comme dans celle des transformations sociales en Europe centrale et sud-orientale.

Cette problématique est élaborée au cours d'un cycle de conférences de deuxième cycle portant sur la société albanaise plus particulièrement face à l'islam, dans le cadre du Diplôme Supérieur de l'INALCO. D'autres opportunités furent à l'occasion d'une série de communications invitées à des conférences internationales et nationales, parmi lesquelles la 24^e Conférence de la Société internationale de sociologie des religions tenue à l'Université de Toulouse Le Mirail en 1997 ou la 9^e Conférence de l'Association française pour l'étude du monde arabe et musulman tenue à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg en 1994, aussi bien qu'à des séminaires de recherche, notamment au Séminaire de logique symbolique et idéologie dirigé par Marc Augé et Emmanuel Terray à l'ÉHÉSS ou au Séminaire d'anthropologie européenne dirigé par Martine Segalen et Georges Augustins à l'Université de Paris X à Nanterre. J'ai eu également l'occasion de discuter certains arguments sur ce thème en Grande Bretagne aussi, notamment dans le cadre du cours de troisième cycle sur la construction sociale des identités et au séminaire de recherche du Département de sociologie et d'anthropologie à l'Université de Hull, ou encore au séminaire de recherche du Centre d'études sud-est européennes à l'University College de Londres et au séminaire d'anthropologie sociale de la Division des études culturelles et communautaires à l'Université du Sussex à Brighton. Les premiers résultats sont en train de se voir finalisés dans une série de travaux déjà publiés (Doja 1993a, 1996a, 1998a, 2000b, 2000d, 2003b) ou en cours de préparation (Doja 2002b).¹⁶

Le modèle comparatif, historique et analytique, que j'ai essayé de forger pour l'étude de la religion et de la construction identitaire et nationale, inclut des méthodes sociologiques, psychologiques et anthropologiques, aussi bien que des considérations ethnolinguistiques et ethno-historiques. En intégrant des interprétations multidisciplinaires j'ai construit un outil conceptuel et un modèle comparatif qui inclut un grand nombre d'éléments commensurables. Les concepts et les termes de vocabulaire pour désigner la religion, la superstition, la croyance et la foi sont considérés en relation avec les conceptualisations opposées de la religion établie et des religions populaires aussi bien qu'avec les conceptions de la

¹⁵ J'ai eu l'occasion de voir ultérieurement comment les systèmes de pouvoir, les rapports de genre et les idéologies religieuses peuvent s'intégrer dans une seule et même approche croisée (Doja 2007a, 2008c).

¹⁶ Ce projet, en cours de réalisation, s'est illustré par la suite plus précisément dans l'étude de l'histoire politique du Bektachisme depuis l'Anatolie ottomane jusqu'à la Turquie contemporaine ou l'Albanie indépendante jusqu'à la période post-communiste (Doja 2005c, 2006b, 2006a, 2006c, 2007b, 2008d, 2008a).

religion comme une dénomination et comme une pratique et valeur sociale. De même, les différentes traditions religieuses, mouvements hérétiques, millénarismes et ordres mystiques, sont considérées en relation avec les structures sociales, les théologies de réforme spirituelle et les idéologies religieuses et nationalistes des institutions politiques.

Le but est de concevoir dans un même cadre analytique intégré les conversions religieuses et les constructions identitaires, aussi bien que les réformes spirituelles et les mouvements d'affirmation nationale. Dans ce contexte il est nécessaire de comprendre pourquoi, comment, dans quelles conditions et dans quelle mesure la religion est instrumentalisée pour restructurer la mémoire et imaginer le passé, construire le nationalisme et appréhender un sens de transition et de modernisation, particulièrement dans le Sud-est de l'Europe. Mon souci est principalement d'explorer une causalité structurelle – au-delà d'une simple juxtaposition linéaire bien connue – entre les transformations sociales et les mouvements religieux et idéologiques. À cet égard, mon hypothèse est que dans le contexte religieux une conception hiérarchisée du divin correspond à une idéologie égalitaire dans la société humaine, de même que, à son tour, un ordre social hiérarchique aspire à contrôler des idéologies monothéistes et unifiées.

Au cours de mes recherches, je me suis aperçu que le phénomène religieux est d'un caractère ambivalent, exprimé aussi bien dans les processus d'intériorisation et d'extériorisation que d'orthodoxie et de subversion, concurremment comme scrupule subjectif ou lien objectif, contrainte et déplacement. Ensuite, considérant les projections religieuses et les idéologies d'affirmation identitaire, en comparaison avec le polythéisme des religions populaires, des sectes et schismes du christianisme ancien, aussi bien qu'avec celui des doctrines millénaristes se recoupant dans un assemblage d'unité incertaine, j'ai avancé l'hypothèse que le développement des pratiques religieuses et des mouvements successifs de conversion et re-conversion parmi des Albanais et d'autres populations sud-est européennes, en l'occurrence, se laissent interpréter comme des expressions de conflit et de protestation, conduisant aux mouvements nationaux et au nationalisme. Pour apprécier leur réelle signification historique et les soumettre à une analyse anthropologique plus effective, je soutiens qu'il faudra les faire inscrire dans une dynamique sociale des idéologies d'objectivation et de résistance face aux pressions exercées par les autorités du pouvoir politique et religieux.

L'étude de la dynamique de ces mouvements est extrêmement importante dans la mesure où ils m'ont permis de comprendre la relativité des conflits politico-religieux et ethno-nationaux chez les Albanais et les autres populations sud-est européennes et de mettre la signification des changements d'appartenance religieuse dans la perspective de négociation et de redéfinition des identités sociales, conduisant à une transformation du monde sud-est européen, de ses identités et ses ethnicités, aussi bien qu'à un rétablissement des traditions d'histoire politique, sociale et nationale. En effet, la religion serait une des questions les plus importantes dans l'articulation de l'héritage culturel et de

l'histoire sociale. La grande disparité de répartition des différences culturelles, par exemple, liées à la distance hiérarchique ou au contrôle de l'incertitude (Hofstede 2001), dans le Sud-est européen comme dans le reste de l'Europe, semble être liée pour une large part à la religion et au contexte historique. L'intervention du prêtre et de l'Église en général dans le catholicisme orthodoxe constitue une amorce de structure pyramidale, contrairement au protestantisme et à l'islam hétérodoxe ou à la spiritualité du culte des saints populaires qui prônent l'absence d'intermédiaire entre l'individu et Dieu.

Lors de la 24^e Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions, tenue en juillet 1997 à l'Université de Toulouse-Le Mirail, j'ai eu l'occasion de montrer les interrogations et les passions soulevées par l'étude du sentiment religieux et de l'identité collective, de même que par celle de l'islamisation et des conversions religieuses ou évangélisations successives des Albanais et des autres populations sud-est européennes. Dans ce contexte, les origines de l'islamisation, le caractère et les raisons de la conversion, l'importance des conséquences pour l'ensemble de la région, pour les Albanais et l'ethnicité albanaise, restent toujours sujettes à contestations et même à affrontements scientifiques, idéologiques, sentimentaux (Doja 2000d). Il est important de ne pas exagérer ni minimiser le nombre et l'influence des islamisés chez les Albanais et dans le Sud-est européen. L'analyse de la participation des différentes catégories sociales à la conversion n'a pas été sérieusement tentée et demeure toujours délicate. L'étude des rapports interreligieux des Albanais, dans les conditions de l'islamisation de masse durant les 16^e et 18^e siècles, reste difficile malgré le nombre des travaux. La multiplication des démarches partisans, par lesquelles s'affrontent les historiographies nationales imprégnées de démagogie officielle, communiste ou nationaliste, n'ont fait qu'ajouter à la confusion. Pour comprendre le caractère volontaire ou forcé des conversions, il faut se garder des anachronismes, car les motifs qui ont poussé ces populations à se convertir sont divers et, en ce moment, toute théorie unitaire serait prématurée.

Dans mes travaux, je me suis nécessairement limité à un inventaire des facteurs qui, diversement combinés, ont favorisé l'islamisation. Les conversions présentent un double intérêt. Il faudra insister, d'une part, sur la conversion à partir d'autres religions et, d'autre part, sur la mise en conformité progressive des pratiques religieuses et sociales des populations nominalement converties avec les injonctions de l'Islam (Levtzion 1979). Dans la perspective sociologique, la conversion représente un arrachement à un milieu social déterminé et l'adhésion à une association nouvelle. C'est là un aspect extrêmement important du phénomène. Ce changement des attaches sociales peut contribuer beaucoup à donner à l'événement de la conversion un caractère de crise, et il explique en partie le bouleversement de la personnalité qui en résulte. Le remaniement du champ de la conscience est indissolublement lié à un remaniement de l'environnement (*Umwelt*). D'une façon générale, ce passage d'une appartenance à une autre s'accompagne de scrupules moraux, de difficultés d'adaptation et de compréhension. Ainsi, il a fallu plusieurs générations pour qu'une population

passage de la conversion nominale à la mise en vigueur des pratiques et des principes essentiels de la nouvelle religion.

Il m'a paru utile cependant de poser la question si, au-delà des cadres sociaux et des contextes historiques, les passages tour à tour des mains d'une puissance politique et religieuse à une autre, avec les conversions nécessaires qui les accompagnent, impliquent une mise en conformité progressive et de plus en plus renforcée de la population nominale convertie avec les injonctions de l'une ou de l'autre religion adoptée. Car les conversions successives induisent à envisager, au contraire, un affaiblissement du sentiment religieux dans la population, malgré les tractations politiques et médiatiques des dignitaires religieux et de leurs tenants. Aujourd'hui, après un demi-siècle de domination et de persécution communiste, est-ce qu'un renouveau de la religion est possible ? Si oui, à quels niveaux ? Au niveau de l'appartenance nominale ? Au niveau des offices ecclésiastiques ? Ou au niveau des pratiques et des croyances au sein des populations ? Ou bien ne s'agit-il à la limite que d'un mythe de l'idéologie "démocratique", comme toute idéologie est capable d'en produire ?

Pour élucider ces questions il m'a semblé qu'il n'y a que trois démarches possibles qui s'imposent. Premièrement, on peut tirer des conclusions à partir des statistiques et des documents d'archives disponibles, qui dans le meilleur des cas, au moins en ce qui concerne les Albanais, ne représentent que l'appartenance religieuse nominale des populations. Deuxièmement, on peut aussi tracer l'histoire des tractations ecclésiastiques essayant d'élargir la domination nominale ou médiatique aux dépens d'une Église à l'autre. On peut aussi, enfin, adopter une démarche d'enquête ethnographique sur le terrain pour appréhender l'impact de la religion sur la vie quotidienne des populations et pouvoir ainsi évaluer, si l'on peut dire, le taux de religiosité dans la culture de la société.

Un travail sur ce sujet fut écrit pour être lu dans la session 'Anthropological theory and anthropological concepts at the end of the Century', 14th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, College of William and Mary, Williamsburg (VA) en 1998. À l'occasion, il m'a été impossible d'assister au Congrès et l'article en question a paru dans *European Legacy*, revue de la Société internationale pour l'étude des idées européennes (Doja 2000b). Dans cet article, j'ai souhaité aller plus loin et porter l'analyse à un niveau d'abstraction supérieure, privilégiant de nouvelles démarches qui dans l'étude des idéologies et pratiques religieuses intègrent non seulement des interprétations historiques et ethnographiques, mais aussi des considérations croisées, analytiques et linguistiques, psychologiques et philosophiques, sociologiques et anthropologiques. Si l'on veut étudier le rôle ou la fonction que la religion joue dans la société, tout en considérant l'homme en tant que constructeur de mondes symboliques, il faut s'attacher à chercher, sinon des lois, du moins des processus généraux, comme le rééquilibrage du religieux par rapport au reste de la vie sociale, chaque fois que l'écart est trop grand, ou le transfert religieux d'un domaine à un autre entièrement différent. J'ai essayé notamment de conceptualiser la religion comme phénomène double, procédant de deux

démarches séparées, mais à la fois complémentaires et opposées, l'intériorisation et l'extériorisation, qui correspondent à l'opposition entre les conceptions du divin unifié ou hiérarchisé, étayant respectivement des ordonnances culturelles ou des épistémologies questionnant l'ordre établi.

Car au-delà des conditions historiques (crise, déstructuration, pression économique et sociale) qui ont favorisé l'éclosion des conversions et reconversions religieuses parmi les Albanais et les autres populations sud-est européennes, d'autres facteurs ont joué un rôle important. L'existence, chez ces populations, d'une hiérarchie confessionnelle, d'une part, et de mythologies et religions populaires, d'autre part, a constamment charpenté leur univers socioculturel autour de figures divines et fondatrices hiérarchisées. Le syncrétisme de ces conversions n'introduisait pas une rupture dans l'ordre des conceptions religieuses. Il s'inscrivait dans la permanence d'un mouvement régulier de retour aux fondements à la fois du politique et du religieux.

Je me suis déjà engagé dans une étude comparative, privilégiant l'approche d'anthropologie historique et portant sur les mouvements de protestation et les perspectives spirituelles des populations sud-est européennes. Un premier grand article est paru dans la revue *History and Anthropology* (Doja 2003b). Au-delà d'une discussion sur la fondation des Églises chrétiennes nationales, indépendantes ou autocéphales, dans cette étude, je me suis concentré avant tout sur l'instauration des nouvelles sectes chrétiennes et islamiques, fussent-elles des mouvements hérétiques tel le Bogomilisme bulgare et byzantin ou des ordres mystiques tel le Bektachisme ottoman et albanais. Les mouvements religieux hétérodoxes, comme tous les mouvements schismatiques du début de l'ère du Christianisme et de l'Islam, sont décisifs pour comprendre l'histoire des religions dans l'aire sud-est européenne. Cet éclairage pourrait déboucher, à son tour, sur des réflexions nouvelles pour comprendre la situation actuelle dans laquelle les identités sud-est européennes, bosniaque, albanaise ou autres, sont négociées et redéfinies.

Ce ne fut pourtant pas le lieu, ni mon intention non plus, de discuter des filiations directes ou généalogiques entre le Bogomilisme, l'Église médiévale de Bosnie et le Bektachisme. Ma position est simplement une étude comparative des différentes réalisations d'un modèle semblable partagé par ceux-ci ainsi que d'autres mouvements religieux dans leur tendance spirituelle à rencontrer des perspectives sociales, culturelles et nationales. Si les questions concernant les éléments gnostiques et dualistes du Bogomilisme et du Catharisme sont bien connues, l'Église médiévale de Bosnie illustre à elle seule le modèle de développement typique aux mouvements religieux du début à la fin et cela dans un laps de temps relativement court. Alors que le Bektachisme est probablement l'ordre mystique en Islam qui illustre le mieux la transformation du même modèle, du point de vue théologique et idéologique aussi bien que culturel, social et politique.

M'appuyant sur une hypothèse structurale, argumentée par Edmund Leach (1972), j'ai montré comment le modèle hiérarchique de médiation religieuse correspond à

la dogmatique des croyances orthodoxes, alors que le modèle négateur de toute hiérarchie, en des circonstances réelles, est étroitement associé aux croyances millénaristes et au développement des hérésies. L'un est susceptible de soutenir un pouvoir établi et hiérarchisé, alors que l'autre convient à une minorité déshéritée ou opprimée, cherchant à justifier sa révolte contre l'autorité établie. Entre les deux types de théologie existent des différences essentielles. Néanmoins, chacune des deux conceptions sociologiques du rôle de la foi religieuse, d'orthodoxie ou de subversion, n'est nullement exclusive ou contradictoire par rapport à l'autre. Il ne s'agit pas là de deux types de comportements fixés d'une façon définitive, mais d'un processus d'évolution dialectique. Les héritiers des promoteurs de la révolution deviennent avec le temps les adeptes et fidèles défenseurs d'une autorité légitime. Cependant, les différences d'aspects et de tonalités dont s'accompagne le passage de la novation au conservatisme, suivi d'un retour à l'innovation, constituent un processus complexe qui appelle une analyse historique et anthropologique détaillée des valeurs culturelles et des ensembles sociaux.

Après un certain temps, les membres de la minorité anarchiste persécutée vont sûrement acquérir, dans l'ensemble social, une certaine respectabilité politique. À ce stade les doctrines de déplacement et d'extériorisation, subjectives et millénaristes, vont s'estomper et passer à l'arrière-plan. En fin de compte et selon toute probabilité, les héritiers des prédicateurs de l'hérésie deviendront les porte-parole d'une orthodoxie institutionnalisée dont le régime politique recherche l'appui. Les hérétiques et les mystiques deviennent tantôt dangereux et tantôt dignes de confiance selon les situations politiques, comme ce fut le cas avec l'Église de Bosnie au Moyen Âge et le Bektachisme en Anatolie ottomane ou en Albanie indépendante. Cependant, sans être des phénomènes ou expressions des luttes de classes, leur hérésie, leur mysticisme et leur millénarisme, par-delà l'intensité et la puissance de leurs convictions et le caractère radical de leur opposition à la religion instituée, cristallisaient toujours et nécessairement les mécontentements politiques, sociaux et culturels.

Les religions dans le Sud-est Européen, chez les Albanais plus particulièrement, qu'il s'agisse du christianisme ou de l'islam, n'ont pas échappé à cette vigoureuse détermination provoquée par leur propre implantation dans une population extrêmement *scrupuleuse* d'autres pratiques aussi, dont l'idéologie provenait plutôt des conventions culturelles et de la construction d'une identité collective. Dans les régions du Nord, plus particulièrement, la société albanaise s'appuyait sur d'autres lois que le droit canonique ou l'État de droit. Au dire des missionnaires catholiques « en Albanie, le christianisme est ressenti, pratiqué et vécu en conformité avec les coutumes et les normes conventionnelles qui ont toujours réglé le système domestique, économique et social de cette population. Les Albanais sont avant tout individualistes d'une façon tout à fait particulière. Les conditions historiques et ethnologiques leur ont imposé la nécessité d'auto-justice. Chez eux, le sentiment du droit personnel, de l'honneur et de la force individuelle s'est développé de manière exceptionnelle. » (Cordignano 1934: 84-85).

La christianisation des lignages du Nord de l'Albanie, où le catholicisme devait résister à travers siècles, était effectuée dans un dialogue obligé avec la culture conventionnelle. Il s'agit à nouveau de la recherche du même équilibre, difficile pour les missions chrétiennes, entre les valeurs *liées* à l'Évangile et les valeurs *scrupuleuses* d'une culture conventionnelle et d'une religion populaire. Il suffit peut-être de ne citer en exemple que le cas de l'hospitalité, louée comme l'expression d'une largesse chrétienne naturelle, mais qui déclenchait souvent les foudres de la vengeance, chez les chrétiens comme chez les musulmans, parmi les Albanais du Nord (Doja 1999b). C'était un trait culturel qui ne dépendait pas de la morale chrétienne, mais du sentiment de l'honneur, qui se présentait comme la *fidélité* à une autre idéologie faisant partie d'un autre système de valeurs.

Chez les Albanais, les Bosniaques et les autres populations sud-est européennes, cherchant à réinterpréter la religion dans sa relation aux valeurs locales, les conversions et reconversions successives ont dû tenir lieu de mécanismes psychiques de déplacement et de projection d'une façon comparable aux mouvements messianiques et millénaristes. Les conversions ont permis à ces populations de dépasser les oppositions courantes entre monothéisme et polythéisme (ou paganisme, religion populaire, conception hiérarchisée du divin) en plaçant le religieux à son point de rencontre avec le politique: là où les croyances, les mythologies, les représentations du monde constituent l'édifice idéologique à partir duquel la société peut être pensée comme une totalité harmonieuse. Leur travail syncrétique implique non pas le mélange de deux systèmes religieux étrangers l'un à l'autre, mais l'appropriation d'une composante nouvelle de la religion qui privilégie une vision holiste de la société, aux dépens de l'idéologie individualiste dont l'orthodoxie religieuse était le promoteur. Cela ne veut pas dire que les Albanais sont particulièrement religieux, *liés* à une religion ou une autre, mais que la culture religieuse, *fidèlement* pratiquée, devient partie prenante d'une identité collective qui ne saurait pas mieux s'exprimer autrement.

L'anthropologie classique a longtemps envisagé les cultures populaires comme des systèmes clos, dépourvus d'historicité. La référence vague à l'acculturation a d'ailleurs permis de séparer artificiellement ce qui, dans les religions populaires en constituaient le noyau supposé authentique de ce qui en composait une périphérie "moderne" faite d'apports jugés disparates, que l'analyse ne retenait qu'au titre du "changement" culturel. Cette vision archaïsante et folkloriste des cultures et des religions populaires se trouve récusée lorsqu'on commence à envisager les mouvements de conversion religieuse, de même que les mouvements d'affirmation nationale, comme des constructions originales et cohérentes. Leur apparition se veut une réponse dans l'imaginaire à une situation culturelle gravement altérée par l'intrusion brutale et angoissante de la domination idéologique, politique et étrangère.

Taxonomies religieuses et linguistiques

L'étude des idéologies et pratiques religieuses m'a amené à considérer les concepts de taxonomies d'identification et le constructivisme qui en découle. Ces concepts sont centrés directement sur les notions de groupe ethnique et de valeurs culturelles. En fonction de la séquence selon laquelle les critères variés de la détermination des gens sont appliqués, on peut arriver à des classifications différentes, par exemple si le critère de la religion est tenu avant celui du langage ou vice versa. La communauté religieuse tolère normalement des différences de langage. L'État-nation moderne, en contraste, est d'abord une communauté linguistique qui tolère la pluralité religieuse. Différentes options dérivent normalement dans tous les cas de multiple identification, c'est-à-dire si plus d'une taxonomie est à l'œuvre au même moment. Dans les termes de la sélection et de la valorisation de ces différences, plusieurs constructions sont possibles. Il est donc important pour l'anthropologue d'adopter une perspective historique afin d'expliquer les identités qui émergent, car il est vital de cerner les temps, les lieux et les perspectives auxquels les gens se réfèrent, de fournir des contextes entiers, sociaux et culturels, spatiaux et temporels, dans le court et le long terme.

Ainsi, par exemple, il faudra aborder la taxonomie segmentaire des clans, qui sont souvent structurés en sous-clans et lignages ethniques, en relation avec la taxonomie religieuse structurée à partir de catégories universalistes. Nous savons, comme je l'ai montré ailleurs (Doja 1999a), que les pasteurs de l'Albanie du Nord, différenciés par une structure sociale segmentaire, ont des relations lignagères qui entrecoupent les frontières religieuses. Au premier abord ces liens sont de même nature. Néanmoins, l'étude des traditions orales et des autres manifestations d'évidence historique a révélé deux voies très différentes dans lesquelles ces relations se sont rapprochées: certaines sont adoptives, alors que d'autres dérivent de divisions des unités "réelles" de descendance. Les rapports "réels" peuvent demeurer latents à travers les générations, de telle sorte que des différences d'origine affectent l'utilisation des relations. On peut se souvenir de l'existence des frères de clan dans un autre groupe religieux sans ressentir le besoin d'avoir des contacts avec eux, et ils sont toujours accessibles comme refuge potentiel. Par contre, les relations religieuses adoptives ont constamment besoin de se renouveler. Dans le cas des relations lignagères interreligieuses, chaque individu avait l'option de se référer aux différences ou ressemblances selon la dimension lignagère ou la dimension religieuse suivant auprès de qui il cherchait à se faire inclure ou exclure, à se faire adopter ou exiler. Et cela malgré le fait qu'il s'agit d'une forme de stratégie détestée ou considérée comme trahison par les nationalistes qui ont besoin d'unités nettement séparées.

Le même type de multiple taxonomie peut arriver dans les cas où les identifications ethno-linguistiques et religieuses sont importantes à peu près de façon équivalente ou bien mutuellement étendues dans les mêmes proportions. Tantôt ce sont les catholiques et les orthodoxes parmi les Slaves, tantôt ce sont les Croates et les Serbes parmi les chrétiens ou encore les Serbes et les Bulgares parmi les Slaves orthodoxes. On peut se référer à la différence religieuse ou à la

communauté religieuse, à la différence linguistique ou à la communauté linguistique, en fonction de la constellation pragmatique des forces en jeu. Cela non plus n'emporte pas la sympathie des nationalistes. Le Sud-est européen avec ses multiples changements des systèmes politiques et des tracés de frontières par la force ou par la convention présente un matériel richement illustratif pour cela.

Fréquemment, comme l'exemple de la désintégration de l'ancienne Yougoslavie a tristement illustré s'il en était besoin, les frontières à l'état naissant ont tendance à générer des conflits armés. Au cours des conflits des différences qui étaient complètement insignifiantes jusqu'à ce moment, en l'occurrence une différence minimale de dialecte, comme dans le cas des Serbes et des Croates, ou une différence d'appartenance nominale à des religions différentes non pratiquées, comme le Catholicisme, l'Orthodoxie ou l'Islam respectivement pour les Croates, les Serbes et les Bosniaques, sont élevées au niveau de critères de distinction ethnique, voire nationale dans le cas de sécession réussie.

Des variations linguistiques mineures peuvent aussi bien être totalement reniées comme elles peuvent être accentuées au point d'en faire une différence dans le langage, qui pourra être retenu en retour afin d'impliquer des essences et des modes de pensée complètement différents, en fonction des stratégies d'inclusion ou d'exclusion poursuivies par les parties intéressées. Cela peut s'illustrer dans le cas des Serbes et des Croates, ou celui des Bulgares et des Macédoniens, aussi bien que dans celui, différent, des Albanais et des Kosovars, comme le débat régional entre le Nord et le Sud sur la langue albanaise a illustré ces derniers temps.

La langue, comme la religion, est devenue un autre problème majeur dans l'articulation de l'appartenance ethnique et de la lutte pour le pouvoir dans le Sud-est de l'Europe. Les sources idéologiques, les histoires et les structures de différenciation linguistique ont été manipulées pour donner forme à des événements actuels et futurs et pour servir de bases à la formation des identités ethniques balkaniques modernes. Mon intérêt porte sur l'exploration des façons dont la langue et le pouvoir politique ont été conceptualisés dans la recherche actuelle, en considérant les sources idéologiques de différenciation et de standardisation linguistiques dans les processus de construction nationale.

Notamment, l'histoire de la construction nationale albanaise se révèle dans ce contexte hautement pertinent. Sous l'Empire ottoman, les Albanais vivaient une situation de polyglossie, avec un système de communication comportant plusieurs langues aux emplois nettement délimités et hiérarchisés, avec une relation forte entre statuts sociaux et niveaux de compétence linguistique. Au moins depuis le 16^e siècle, la langue albanaise a nourri des littératures écrites en caractères latins, aussi bien que grecs ou arabes. Elle est pourtant restée pour l'essentiel longtemps confinée au domaine de l'expression orale. L'argument de l'État ottoman, pour proscrire l'organisation de tout enseignement en langue albanaise, revendication qui s'est affirmé dans la seconde moitié du 19^e siècle, était que les Albanais appartenaient aux communautés religieuses, musulmane, orthodoxe et catholique. Ce refus était aussi appuyé par les dignitaires des différentes confessions. Cela

avait pour conséquence d'assigner les Albanais respectivement dans la communauté turque, grecque ou latine, et de reléguer au second plan leur identité propre, généralement ignorée des chancelleries européennes. Or la question de la langue était d'autant plus importante pour les Albanais qu'ils ont constitué le seul peuple "trans-religieux" des Balkans, le seul dont l'identité ethnique soit constituée exclusivement sur la base de la langue. Il est ainsi arrivé que dans le cas albanais ce soit la langue qui s'est ethnicisée à la place de la religion, au point d'alimenter une véritable idéologie nationale, au même titre que la religion ailleurs. Désormais la "religion" des Albanais sera appelée "albanité".

Cependant, c'est la religion plus particulièrement qui "s'ethnicise" le plus souvent, autrement dit elle est utilisée comme un étendard autour duquel les gens se rassemblent et combattent pour des idées désormais non-religieuses. L'"ethnicisation" religieuse pourra donc s'ajouter à la liste des changements fonctionnels, analysés par la sociologie wébérienne, dans les relations entre religion et société. Puisque ces critères apparaissent souvent arbitraires et artificiels, ils n'expliquent pas les conflits ethniques. Les engagements et les répulsions ethniques ont tendance à être le résultat de la guerre plutôt que ses causes, comme il est apparu dans les guerres récentes en ex-Yougoslavie, car si l'ethnicité était une des causes de la violence, ce serait une question qui nécessite d'être considérée avec attention dans chaque cas séparément.

Pour les Albanais notamment, comme j'ai eu l'occasion le montrer ailleurs en détail, plus particulièrement dans un article publié en anglais dans la revue *Critique of Anthropology* et repris en français dans le *Journal des Anthropologues*, portant sur la politique de la religion dans la construction identitaire (Doja 2000d), ainsi que dans un autre article publié dans *Ethnologia Balkanica: Revue de l'Association internationale d'anthropologie sud-est européenne*, portant sur l'approche anthropologique de l'ethnicité, de la construction nationale et du nationalisme (Doja 1999c), les religions en général et les conversions religieuses en particulier ont dû avoir une importance capitale pour la sauvegarde d'une identité collective contre les pressions d'assimilation de la part de populations voisines plus puissantes, au moins lors de la longue parenthèse médiévale de leur histoire millénaire. La christianisation a une histoire très ancienne en Albanie, propagée directement par la prédication de saint Paul lui-même (*Rom. 15: 19*), ce qui est aussi corroboré par la tendance générale de la langue albanaise d'avoir emprunté directement au latin sa terminologie ecclésiastique. Avec l'Empire byzantin, les chrétiens albanais entraient toujours davantage dans l'orbite du christianisme d'Orient. C'est justement le christianisme, avec les éléments grecs et latins dont il était imprégné, qui a fortifié l'identité ethnolinguistique de la population illyro-albanaise, enrôlée dans les migrations et les transformations géo-démographiques profondes de l'époque. Notamment, il a permis aux Albanais, de la même façon qu'aux Grecs, de ne pas être balayés par les flux barbares et slaves. Plus tard, quand les Slaves avaient adopté le christianisme orthodoxe d'Orient, certains lignages au Nord de l'Albanie n'ont pas hésité à se reconvertir au catholicisme de Rome pour résister autrement à l'assimilation slave.

Dans une perspective historique analogue, l'aspiration à préserver une identité ethnique déjà constituée a dû favoriser chez les Albanais l'acceptation de la religion musulmane. Hasan Kaleshi (1975) a proposé d'une façon convaincante que l'occupation turque des Balkans a eu au moins une conséquence positive pour sauver les Albanais de l'assimilation ethnique par les Slaves, de la même façon que l'invasion des Balkans par les Slaves au sixième siècle avait mis un terme au processus de Romanisation qui avait menacé d'assimiler les ancêtres non latins des Albanais mille ans plus tôt. L'affirmation dans l'islam pourra se laisser interpréter comme un phénomène de résistance face aux pressions slave et grecque exercées à travers l'Église orthodoxe. Cette Église est ainsi devenue par inadvertance un agent d'islamisation en provoquant des mouvements de résistance qui ont trouvé refuge sous la bannière de l'Islam. Les Ottomans étant loin, les principaux ennemis des Albanais étaient les voisins grecs et slaves (cf. Juka 1984). Au 16^e siècle, le Patriarcat serbe avait effectivement obtenu du pouvoir ottoman de mettre sous sa juridiction les catholiques albanais. En 1604, l'archevêque de Scopia annonçait au Saint-siège à Rome que les catholiques albanais étaient poursuivis beaucoup plus par l'Église orthodoxe que par l'administration ottomane (Morozzo della Rocca 1990: 23). L'historiographie actuelle en Albanie soutient – non sans raison d'ailleurs – que la longue période de la domination ottomane est caractérisée par l'obscurantisme et la barbarie. Il y a lieu de se demander un peu plus toutefois sur ce qui aurait pu arriver si, face aux populations qui les pressaient de façon menaçante, les Albanais n'avaient pas eu la possibilité de s'appuyer sur leur nouvelle identité religieuse, tout à fait réfractaire aux cultures slave et grecque. C'est l'islamisation désormais qui a dû sauvegarder l'identité ethnique albanaise contre les assimilations étrangères, ce qui était le rôle de la christianisation en Antiquité et pendant le Moyen Âge.

Il est probable que les Bosniaques aussi ont pu se voir obligés de se convertir à l'islam pour se défendre contre le risque d'assimilation par leurs voisins plus puissants, les Croates catholiques et les Serbes orthodoxes. Dans mon étude comparative sur les mouvements de protestation et les perspectives spirituelles des populations sud-est européennes, dont le premier chapitre est paru dans la revue *History and Anthropology* (Doja 2003b), j'essaye de montrer en effet que dans la perspective de l'anthropologie historique l'héritage religieux médiéval avant la conversion à l'islam était déjà probablement parvenu à forger une identité collective bosniaque. Le modèle de développement suivi par l'Église de Bosnie, par exemple, suggère de façon évidente une interprétation de l'héritage schismatique de l'appartenance à une Église authentique et spécifique comme ayant déjà parvenu à former une frontière nécessaire à la distinction d'une identité collective bosniaque. Ainsi les conditions étaient favorables à une conversion à l'Islam d'une large part de la population bosniaque sous le régime ottoman comme une conversion de masse des 'schismatiques' ou 'hérétiques' qui, ayant survécu durant les siècles à la compétition et à la persécution des Églises Catholique et Orthodoxe, finalement ils ont préféré transférer leur allégeance à l'Islam. Sinon, il ne serait que vaguement possible d'expliquer l'expression d'une identité bosniaque uniquement à la suite et par le simple fait de la conversion

religieuse. D'autre part, en règle générale, mais peut-être parmi les Bosniaques et les Albanais plus qu'ailleurs, la conversion à l'Islam devrait probablement avoir été fondée dans une conception hiérarchique de la divinité au-delà d'une perception égalitaire de relations humaines.

Plus tard, au cours de l'histoire difficile de l'affirmation nationale albanaise à la fin du 19^e siècle, c'est exactement dans le même esprit qu'une grande partie des musulmans albanais a exprimé fermement et plus d'une fois, malgré leur "divided loyalty" (Skendi 1967: 469–470), la volonté de couper les liens avec l'Empire ottoman (Bartl 1968). Dans mon étude comparative sur les mouvements de protestation et les perspectives spirituelles des populations sud-est européennes (Doja 2003b), j'essaye de montrer que c'est surtout la position politique des Bektachis qui est particulièrement instructive. Ils ont adopté sans réserve la question de l'indépendance nationale. Dans ce choix de position nationaliste et anti-turque ont contribué sûrement les relations traditionnellement difficiles avec les autorités ottomanes religieuses et politiques (Morozzo della Rocca 1990: 41), mais on peut déjà suggérer que cela était dû aussi au renforcement du caractère hétérodoxe de leur système de croyances et de pratiques. Les conceptions du bektachisme albanais apparaîtraient hétérodoxes et hérétiques autant pour l'Islam sunnite que pour le Chiisme iranien, à quoi on suppose souvent qu'il est traditionnellement relié. Mais il n'est sans doute pas surprenant que ce fut Naim Frashëri, l'un des plus éminents poètes et activistes du mouvement national albanais, qui expliquait et jusqu'à une certaine mesure promouvait ouvertement les nouveaux principes théologiques et pratiques du bektachisme et les nouvelles règles régissant son fonctionnement, qui ont rendu possible la réconciliation de l'idée nationale et de la religion.

Actuellement aussi, les relations entre le clergé orthodoxe et le clergé musulman en Albanie dépendent beaucoup de la situation des relations diplomatiques, conflictuelles ou coopératives, entre la Grèce et l'Albanie (Fuga 1997). Si les "croyants" restent à l'écart du débat dogmatique, le discours médiatisé et le langage des hauts dignitaires orthodoxes ou musulmans se modifient selon les circonstances. Toute crise entre les deux pays s'accompagne d'un discours conflictuel au niveau religieux et social de la part des chefs religieux. Cela découle des réalités politiques et sociales en Albanie. Bien que l'Église orthodoxe albanaise soit autocéphale, elle est dirigée depuis des années par un dignitaire de nationalité grecque. Cela est considéré par les nationalistes comme une ingérence dans la vie sociale et religieuse du pays et, en conséquence, elle perçoit l'Église orthodoxe comme un instrument de la politique grecque en Albanie. En outre, le débat s'envenime davantage du fait que la droite nationaliste albanaise, garde fidèlement ses marques religieuses provenant de l'islam et considère l'islam comme un facteur conventionnel de la conservation de l'élément albanais contre les menées nuisibles des Slaves et des Grecs, d'obédience orthodoxe.

Idée de nation et dédoublement identitaire

Poursuivant les réflexions développées lors de mes enseignements récents en sociologie, une analyse du concept de nation chez Marcel Mauss (1969), comparé à la question actuelle des identités nationales et culturelles en Europe, m'a conduit à tenter de concilier les approches historiques, sociopolitiques et anthropologiques de l'idée de nation, des relations interethniques et de la dynamique des valeurs culturelles, répondant à un souci de contextualisation sociale et politique. L'étude des concepts de nation, de nationalisme et de citoyenneté, dans leur perspective historique (Armstrong 1982; Gellner 1983; Hobsbawm 1992; Kohn 1965; Seton-Watson 1977; Snyder 1992) comme dans leur profondeur sociologique (Deutsch 1979; Smith 1998; Schnapper 1994), m'a permis d'examiner différentes situations sociales et politiques, historiques ou actuelles, et de redéfinir une conception à la fois historique et anthropologique de l'idée de nation et de l'identité nationale et culturelle.

J'ai eu l'occasion de voir ailleurs (Doja 1996b) comment l'anthropologie classique, Marcel Mauss plus particulièrement, voyait dans la nation, avec sa volonté d'individuation et sa mentalité, *la* société par excellence, le type d'organisation sociale supérieure auquel les Européens auraient accédé les premiers (Mauss 1969). Conception aujourd'hui pour de multiples raisons passée de mode. Car les volontés d'intégration ou d'individuation nationale ne subsistent pas telles quelles.

Nous savons mieux aujourd'hui qu'il n'existe pas de société par excellence, que toute nation connaît des tensions internes, des micro-nationalismes potentiels, qu'aucune nation n'est refermée sur elle-même ni pleinement individualisée. En bref, la nation ne constitue pas une totalité qui s'imposerait d'elle-même au chercheur. La civilisation, ensemble de plusieurs nations, ne s'impose pas non plus d'elle-même. Il n'y a que la dissolution de toutes les totalités qui peut ouvrir la voie à l'analyse d'ensembles multiples, qui peuvent tous devenir objets d'analyse historique et anthropologique.

Chacun de ces ensembles historiques comporte à la fois des systèmes d'idées plus ou moins cohérents et des systèmes sociaux plus ou moins cristallisés. Les différents systèmes sont par ailleurs liés les uns aux autres ou bien par des connexions logiques ou causales, ou bien ils sont simplement juxtaposés. Il est sans doute utile de tester le postulat atypique de Marcel Mauss sur la nation, en examinant différentes situations sociales et politiques, historiques ou actuelles, et essayer de redéfinir une conception à la fois historique et anthropologique de l'idée de nation et de l'identité nationale et culturelle.

Les ouvrages théoriques qui éclairent le problème de la nature des nations et des mouvements nationaux ainsi que celui de leur rôle dans le développement historique tournent presque tous autour d'une question essentielle, qui est celle de savoir ce que c'est qu'une nation. Quoi qu'il en soit, la nation n'est pas du même ordre que les formations sociales primaires telles que les clans ou les tribus, les villages ou les cités, dans la lignée desquelles Marcel Mauss voulait l'inscrire.

Aucun des facteurs qui expliquent la formation de ces groupements, l'ethnie, le territoire, la religion, la langue, ne suffit à rendre compte de la réalité nationale. On a souvent tenté d'établir des critères objectifs définissant la nation, ou d'expliquer pourquoi certains groupes sont devenus des "nations" et d'autres non. On s'est appuyé pour ce faire soit sur des critères uniques tels que la langue ou l'ethnie, soit sur un ensemble de critères au nombre desquels il y a la langue, le territoire commun, l'histoire commune, les traits culturels et bien d'autres choses. Les critères utilisés dans ce but se sont pourtant avérés eux aussi flous, mouvants, ambigus et, parfois, inutiles. En admettant, par exemple, que l'on puisse identifier les caractères raciaux, on constate qu'ils ne se retrouvent pas dans les nations modernes. Celles-ci ne procèdent pas davantage de l'identité de langue ou de religion. Il y a des nations plurilingues et il en est où plusieurs religions sont professées. Enfin, l'histoire nous fait connaître des nations qui ont été ou sont encore sans territoire propre. Si l'on écarte les définitions objectives, seules restent alors les définitions subjectives, qu'elles soient collectives ou individuelles. Ces définitions sont également vulnérables à l'objection que définir une nation par la conscience qu'ont ses membres d'y appartenir est tautologique, même si cela ne sous-entend pas pour autant une définition purement subjective de la nation.

Dans un article paru dans la *Revue de l'Institut de Sociologie* de l'Université Libre de Bruxelles (Doja 1996b), à partir d'études de cas de l'histoire politique moderne et contemporaine, aussi différents l'un de l'autre que la formation des nations balkaniques au tournant du dernier siècle et la situation des immigrés en France ou des migrants en Europe, il m'a paru utile et nécessaire d'appréhender les concepts de nation, de nationalisme et de citoyenneté autant comme des notions politiques et juridiques que comme des constructions identitaires et idéologiques. Il m'a paru tout aussi important de concilier ou de dépasser le clivage des approches primordialistes et instrumentalistes de l'idée de nation et essayer de comprendre, d'un point de vue à la fois historique, sociopolitique et anthropologique, la construction des identités, les relations interethniques et la dynamique de l'intégration des valeurs socioculturelles dans le monde actuel, que ce soit en Europe, en ex-Yougoslavie ou au Maghreb.

Quand on aborde la question nationale, il est plus fructueux de commencer par la conception de la nation que par la réalité que recouvre cette notion. Car la nation telle qu'elle est conçue par le nationalisme peut être reconnue à titre prospectif, alors que la "nation" réelle ne peut être reconnue qu'*a posteriori*. Les instrumentalistes ont insisté sur la part de l'artefact, de l'invention et de la création délibérée appliquée au social dans la genèse des nations. Les nations considérées comme le moyen naturel donné par Dieu pour classer les hommes, les nations représentant un destin politique inhérent sont une illusion. Le nationalisme qui parfois prend des cultures préexistantes et les transforme en nations, parfois les invente, et souvent oblitère les cultures préexistantes, *cela*, c'est une réalité (Gellner 1983). Le nationalisme vient avant les nations, ce ne sont pas les nations qui font les États et le nationalisme, c'est l'inverse (Hobsbawm 1992). Dans le débat théorique parfois résumé comme celui des

primordialistes face aux instrumentalistes, peu d'anthropologues sont aujourd'hui prêts à se ranger avec les premiers. La plupart sont enclins à souscrire à la ferme assertion de Hobsbawm selon laquelle les groupes ethniques et nationaux qu'ils étudient sont des *inventions*, typiquement des créations délibérées dans les petits milieux d'intellectuels et de chercheurs enthousiastes (Hobsbawm & Ranger 1983).

Mais ces identités, auxquelles les gens sont prêts à consentir le sacrifice ultime, peuvent-elles réellement être aussi facilement rejetées ? On ne peut nier que la nation s'extériorise dans le comportement de ses membres. Comme il existe des plats ou des costumes nationaux, on peut observer des réflexes, des répugnances et des goûts auxquels se rattache un caractère national. Mieux encore: si personne n'a jamais vu la nation, on sait, par expérience, quelle est l'ampleur des sacrifices qu'il lui arrive d'exiger et que ses membres lui consentent. Titres d'ouvrages académiques commençant par "L'invention de..." ont disparu ces dernières années. Les soi-disant primordialistes, qui soulignent le caractère essentiel inchangé des groupes ethniques et des nations, et qui ont souvent été partisans de l'une ou de l'autre "nation" opprimée ou supprimée, ont objecté à cela et ils ont insisté sur la réalité des caractéristiques et des événements sur lesquels les discours de l'identité s'appuient. Dans ce domaine, réclament-ils, il ne peut y avoir d'inventions à partir de rien. La métaphore de la *construction* devient ainsi préférable au concept de l'*invention* parce que les constructions ne s'élèvent certainement pas à partir de rien, elles nécessitent leurs matières premières. La construction des identités sociales tente d'utiliser tout ce qui est présent dans le contexte local et dont la réalité ne peut être niée. L'histoire peut se corriger et un passé héroïque qui relie à l'idéologie communautaire peut s'inventer. Mais il est plus fréquent de trouver les constructions de l'identité composées de ces éléments de la tradition auxquels on ne peut refuser le noyau historique: on évoque les événements réels, les traits culturels observables, les différences indéniables du langage réel.

Toutefois, d'un point de vue méthodologique, il faudra se méfier non seulement de la prospective limitée du nationalisme et du primordialisme, mais aussi des critiques souvent trop simplistes avancées par des savants qui n'avaient peut-être pas considéré que le modèle d'une identité construite peut devenir abusive dans le cas où elle sert à soutenir des idéologies identitaires opposées selon la rhétorique de l'opposition entre le faux et le réel. En effet, malgré les assertions énergiques des primordialistes, la nation n'est pas une réalité concrète, ni un phénomène directement observable. Puisqu'elle ne se révèle que par les sentiments qu'on lui porte et les attitudes qu'elle suscite, force est de voir en elle une idée, une représentation que les individus font de l'être collectif que tous ensemble ils constituent, c'est-à-dire, en définitive, un mythe. Et ce mythe est forgé à partir des mêmes mécanismes de projection et de subversion que ceux mis en œuvre dans toute autre forme idéologique, sociale, politique, ou religieuse. Ce qu'il faut d'emblée souligner, c'est que l'idée de nation s'enracine dans les différences. La cohésion n'est acquise qu'au prix d'une opposition flagrante ou virtuelle à tout ce qui est étranger.

Ainsi, l'une des dernières nationalités apparues en Europe, la nation albanaise est restée longtemps marquée par des traits perçus comme archaïques, tels qu'une organisation partiellement tribale, la persistance des communautés familiales et l'usage de la vengeance: caractères que leurs voisins immédiats et la majorité des voyageurs occidentaux, du milieu du 19^e siècle aux années 1930, ont *naturalisés* pour en faire l'essence même de ce peuple. Interprétation trop simple, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'une culture conventionnelle, mais aussi d'une culture refoulée, marginalisée, exclue des voies ordinaires de développement. Face à l'emprise croissante d'États successifs qui les rejetaient et dans lesquels ils ne pouvaient se reconnaître, les Albanais ne pouvaient que s'affirmer en mettant l'accent sur les aspects les plus conventionnels de leur culture. Ils s'attribuaient l'exclusivité ethnique de ce qui pouvait n'être que le signe d'un décalage, l'effet d'une entrave à un besoin refoulé d'affirmation, vers l'extérieur, des formes idéologiques, religieuses ou nationales, de leurs valeurs culturelles. Souvent perçus de façon défavorable par leurs voisins immédiats, ils étaient à leur tour tentés de cultiver leur particularisme, de se poser en s'opposant. Ils ont ainsi résisté à l'assimilation par une autre stratégie de déplacement et de subversion, par la conservation et une espèce d'hibernation dans l'histoire, en projetant à l'extérieur l'idéologie de leur identité collective, sous forme d'idéologie culturelle linguistique ou religieuse pour prendre finalement les formes de revendications exclusivement ethniques et nationales.

En intégrant l'approche anthropologique aux considérations historiques et géopolitiques sur la région et la culture albanaise, dans une série de travaux suscités par le conflit interethnique à Kosova et publiés dans des revues académiques (Doja 1999c, 1999d, 2000a), j'ai tenté de poser une question qui me paraît essentielle pour la compréhension des phénomènes actuels, à savoir si l'héritage historique et les identités culturelles peuvent raisonnablement, sinon justifier, au moins expliquer les conflits ethniques et le nationalisme, ou au contraire ils servent tout simplement à déterminer et au mieux à rationaliser les relations interethniques entre groupes sociaux.

À Kosova, il est probable que des phénomènes d'assimilation ont existé dans les deux sens, entre Serbes et Albanais, selon les lieux et les circonstances. Au demeurant, l'assimilation n'est pas seulement affaire de violence, institutionnelle ou non. Elle implique aussi une adhésion collective implicite aux valeurs véhiculées par la langue dominante. En d'autres termes, il faut être dans une certaine mesure consentant pour être assimilé. Mais, occupés à exalter les différences entre leurs peuples, les intellectuels des deux bords ne se sont jamais intéressés à ce qu'ils ont en commun.

Le contexte intellectuel du domaine de recherche se rapportant à l'étude des constructions identitaires, des relations interethniques et de la dynamique culturelle des valeurs sociales peut être approché depuis des perspectives de longue haleine ou d'application immédiate. Les sujets de conflit et d'intégration sociale ont été d'une importance fondamentale pour plusieurs traditions intellectuelles. Ils ont certainement été centraux pour les sciences sociales

modernes, comme il a été établi par les pères fondateurs, Marx, Weber, et Durkheim. Mais des antécédents plus immédiats peuvent se trouver dans les travaux d'un grand nombre d'anthropologues sociaux.

Vers la fin de l'époque coloniale européenne, plusieurs chercheurs sont devenus critiques des modèles structural-fonctionnalistes suggérant l'existence de sociétés organisées et délimitées de façon distinctive, usuellement appelées "tribus", tenues en dehors du temps historique réel. Les nouvelles approches, initiées par Edmund Leach ou Max Gluckman et ses collègues de l'école de Manchester, ont intégré des modèles plus dynamiques et plus conflictuels. L'idée des liens croisés (*cross-cutting ties*) est devenue un outil d'analyse de base, essentiellement pour expliquer la cohésion ou la résolution pacifique des conflits, quoiqu'il y ait aussi des exemples d'effet opposé, menant à l'escalade des conflits (Hallpike 1977). En même temps Frederik Barth développait son approche transactionnaliste de la vie sociale. La collection publiée par Barth (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, est largement considérée comme inaugurant l'analyse moderne du sujet. Barth se centrait aussi bien sur la *frontière ethnique* que sur la *substance culturelle* qu'elle contient, de sorte qu'il a été considéré par plusieurs critiques comme insuffisamment radical dans ses efforts d'aller au-delà des assertions primordialistes. Abner Cohen (1969) a insisté de façon polémique sur l'idée que les groupes ethniques sont simplement des groupes d'intérêt, tous occupés à poursuivre leurs propres objectifs économiques et politiques, quand Ernest Gellner (1983) favorisait de même les explications matérialistes, mais opérant au niveau historique global. D'autres anthropologues ont répondu en portant l'attention aux spécificités locales, à la signification des facteurs émotionnels et au poids du passé dans la configuration des inventions du présent (Epstein 1978).

En qualifiant l'idée nationale comme une rationalisation des relations interethniques entre groupes sociaux, on n'a plus à s'interroger sur son origine et sa raison d'être. Elle fait partie de cet univers magique de *la notion de personne*, dont les éléments, comme Marcel Mauss (1938 [1950]) l'a superbement montré en d'autres occasions, ne sont pas des données objectives, mais des représentations et des croyances. La prise de conscience d'une double identité, identité personnelle des individus et identité collective de la société, permanente chez tous les peuples *en construction nationale*, ne reçoit de solution qu'avec le temps, sûrement avec les soins de l'État et la volonté instrumentale des élites affectées. La question identitaire demeure la plus importante dans tous les cas de processus des constructions nationales. La récupération du passé devient alors un passé à reconstruire. Cette reconstruction historique, qui passe du discontinu de la contingence et de l'événement au continu de la culture globale, devient l'un des fondements de l'identité nationale.

Tout mouvement de construction identitaire, nationale ou religieuse, est effectivement traversé par un trait constant, celui du retour ou de la répétition. Le nouveau règne ou la société nouvelle se veulent toujours une réédition en avant d'un régime plus ou moins identique expérimenté en arrière. Il est rare en effet que tout idéal idéologique n'en appelle pas du présent à un passé lointain ou

oublié, qu'il essaie d'extérioriser et de projeter, dans sa nouveauté même, pour fonder son projet d'avenir. L'idée de la diversité des temps sociaux présente le temps des institutions traditionnelles, qu'elles soient religieuses et nationales, politiques et sociales, comme un temps de formation identitaire "au ralenti" par rapport à celui des autres institutions. Il arrivera pourtant un moment où le décalage des institutions religieuses, politiques et sociales par rapport au reste de la société sera ressenti par les consciences de ses membres. C'est à partir de ce moment que les phénomènes de réforme spirituelle ou de réveil national apparaissent. Cependant, tous ces mouvements se présentent non pas avec une idéologie de renouvellement ou de rééquilibrage, mais au contraire avec une idéologie de retour au passé. Au fait, cette idéologie est trompeuse. Ces mouvements sont un effort pour instaurer dans la société de nouveaux rites politiques et religieux, plus efficaces contre la désagrégation sociale que les rites anciens, de façon à rétablir un équilibre disparu. Il s'agit d'une restructuration planifiée. Les conversions religieuses et les mouvements d'affirmation nationale tentent de remettre les idéologies à l'unisson d'une société environnante qui s'est transformée, de rétablir des communications qui sont devenues impossibles, de substituer à des équilibres perdus de nouveaux équilibres identitaires. Tout se passe comme si les prophètes de la nation voulaient rassurer les consciences affolées par l'affirmation que l'on veut maintenir et revenir, alors qu'il s'agit au contraire de transformer et d'avancer.

C'est parmi les groupes sociaux le plus récemment et le plus brutalement coupés de leurs cadres conventionnels, notamment les nouvelles élites intellectuelles et les masses prolétarisées, que les mouvements de conversion religieuse et d'affirmation nationale ont trouvé leurs échos les plus puissants. À partir du moment où les communautés anciennes commencent à se désagréger, où les vieilles solidarités se dénouent, où les structures parentales, lignagères ou villageoises, maintenues par le passé, commencent à s'effondrer, la projection des mouvements contestataires socioreligieux, de même que la naissance et l'affirmation de la conscience nationale, tendent à correspondre au processus de destruction des sociétés anciennes et de restructuration d'une société nouvelle.

L'idée nationale est le plus sûr élément du consensus. Elle porte en elle une représentation du futur dont le pouvoir naissant va devenir le garant. Le souvenir des épreuves communes, les traditions, la conscience d'une originalité historique font la nation. Néanmoins, si les membres du groupe y sont attachés, c'est moins par ce que ces croyances représentent le passé que par ce qu'elles préfigurent l'avenir. La nation, c'est continuer à être ce que l'on a été, à vivre selon la même foi que celle dont se sont inspirées les ancêtres ou les générations précédentes. Il s'agit donc, à travers une image du passé, de la vision d'un destin. De ce rêve, le pouvoir, en l'incarnant, fait un projet, où hier n'est évoqué que comme fondement de ce que sera demain. Le nouveau pouvoir sera ainsi l'instrument de l'hypothèque prise sur l'avenir.

À ce titre, la nation remplit une fonction d'intégration essentielle dont l'exercice commande la survie des collectivités humaines. Elle procure au groupe la

cohésion spirituelle grâce à laquelle il résiste à l'effet corrosif des rivalités d'intérêts. Toute l'affabulation d'où procède l'idée de nation n'est pas gratuite. Non seulement elle consolide l'existence du groupe, mais encore elle favorise son agencement politique en sacralisant le pouvoir qui s'y exerce. Ce pouvoir, ce sera celui qui est afférent aux impératifs nationaux. Il y trouvera sa légitimité qui, aux yeux des gouvernés, n'est rien d'autre que l'adéquation de ses desseins à l'entreprise qu'exige la continuité collective.

Ayant dissocié les cadres sociaux conventionnels, les réformes idéologiques leur substituent un nouveau cadre unique, celui de l'affirmation spirituelle ou des revendications nationales, pour rassembler en un corps unifié les individus que la disparition des ordres, des corporations et des divers états condamnait à l'éclatement. S'ils demeuraient socialement éclatés, du moins trouvaient-ils, politiquement, une chance de regroupement. La pensée politique libérale est ainsi dominée par la conviction qu'il était possible de regrouper dans l'allégorie nationale les différentes catégories de la population que, dans la réalité de la vie quotidienne, séparent les intérêts, les aspirations, les ressources, les chances.

S'il est vrai que la nation s'affirme avec d'autant plus d'intransigeance que son assise concrète est plus faible, c'est parce que l'idée nationale engendre entre les hommes une solidarité qui efface les oppositions que provoqueraient leurs situations réelles. De même, si elle est souvent plus accusée chez les individus de condition modeste, c'est parce qu'elle leur permet de trouver dans leur adhésion à la foi collective une dignité qu'ils seraient bien en peine de fonder sur la médiocrité de leur situation personnelle.

Résistant à l'érosion des mythes qui ont visé à ériger la classe en catégorie suprême, le fait national comme le fait religieux trouvent un écho au plus profond de la conscience politique des individus, là où s'estompent les clivages partisans et où s'affirme l'attachement à l'être collectif dont l'histoire a forgé l'unité par-delà les différences de conditions et l'antagonisme des intérêts. L'échec des tentatives doctrinales ou vécues pour abolir l'idée nationale ou religieuse est d'autant plus significatif qu'on peut l'enregistrer dans les pays appartenant à cet *empire éclaté* que fut l'ancien bloc communiste en Europe centrale et orientale ou l'ex-Union soviétique (Carrère d'Encausse 1991; Tamàs 1991), c'est-à-dire là où l'avènement officiel de la classe sociale aurait dû permettre de dépasser les clivages établis sur la base des appartenances nationales.

La valeur spirituelle des traits qui font une nation ne doit pas non plus cacher qu'elle s'adresse à des passions moins nobles, dont la plus farouche est l'orgueil. Il ne saurait en être autrement puisque, née de la légende et vivant du mythe, la nation doit, sous peine de disparaître, parfaire sans cesse l'image qu'elle veut donner d'elle-même. Elle magnifie ses œuvres, son art, son droit, et jusqu'à sa science, pour en faire une preuve de sa supériorité. C'est exactement à ce moment que Marcel Mauss a dû saisir l'idée nationale. De la même façon que pour les dirigeants communistes, à partir du moment quand le socialisme s'est incarné dans l'État, la pratique a montré que l'idée nationale était une donnée qui échappait aux manipulations auxquelles on voudrait la soumettre pour la plier aux

exigences de la doctrine. Aussi, plutôt que de s'acharner sur elle, comme ce fut le cas avec l'idée religieuse en Albanie, les dirigeants communistes albanais, comme leurs confrères en d'autres lieux, ne se sont pas fait faute de l'exploiter aux fins de leur politique d'autarcie et de purisme doctrinal.

Dans une perspective opposée et complémentaire, qu'on pourrait rattacher aux phénomènes de globalisation et de modernisation, malgré la fin annoncée des identités nationales par la construction européenne et la mondialisation des échanges économiques ou le caractère purement instrumental que tendent à prendre les relations humaines, il faut se rendre compte que l'idée de citoyenneté demeure fortement attachée à une identité nationale bien délimitée. Or, cette identité nationale est à son tour constamment liée à une identité fortement personnelle, définie par le statut social, les valeurs culturelles et les relations collectives. Car insister sur la conscience ou le choix délibéré comme critère d'appartenance à un État et à une nation revient pourtant insensiblement à subordonner à une option unique, au seul choix d'appartenir à une citoyenneté, à une nationalité ou à une religion, les moyens complexes et multiples par lesquels les êtres humains se définissent et se redéfinissent en tant que membres de groupes.

Nous ne pouvons affirmer que pour la plupart des gens l'identification nationale, quand elle existe, exclut les autres identifications possibles qui constituent l'être social d'une personne, ou leur soit toujours supérieure. En fait, elle est toujours associée à des identifications d'autres types, même quand elle est considérée comme supérieure à celles-ci. Pour cette raison, on est confronté à un phénomène double, essentiellement construit d'en haut, mais qui, comme l'a souligné Eric Hobsbawm (1992: 21), ne peut être compris si on ne l'analyse pas par le bas aussi, c'est-à-dire à partir des hypothèses, des espoirs, des besoins, des nostalgies et des intérêts, qui ne sont pas nécessairement nationaux et encore moins nationalistes, des gens ordinaires.

Les deux démarches, par le haut ou par le bas, procèdent de la construction identitaire. Elles sont à la fois complémentaires et opposées. Les cultures locales sont pourtant un facteur d'intégration sociale beaucoup plus actif que le mouvement contraire d'idée nationale que l'État-nation favorise. Le phénomène de la construction identitaire reflète, plus particulièrement, l'irréductible ambiguïté de la réalité humaine. D'une part, elle révèle que la transformation de la réalité humaine résulte d'une invasion de forces extérieures, qu'il s'agisse du pouvoir politique ou d'une contrainte idéologique. D'autre part, elle témoigne de l'expression de la liberté de l'être humain, capable de se transformer totalement en réinterprétant son passé et son avenir, cherchant à réinterpréter la nation ou la religion dans sa relation aux valeurs locales.

Les volontés d'imposer par le haut un modèle national, de la même façon que les instruments de globalisation, sont absorbées dans les économies politiques et culturelles locales, uniquement pour être rapatriés dans des discours hétérogènes de souveraineté nationale, de libre entreprise ou de fondamentalisme, dans lesquels l'État joue un rôle de plus en plus délicat. Trop d'ouverture aux flux

globaux, et l'État-nation est menacé par la révolte et les conflits ethniques, c'est le syndrome algérien ou yougoslave. Trop peu, et l'État-nation sort de la scène politique et plonge dans le totalitarisme, comme cela s'est produit en Albanie communiste. Cette perspective de l'idée nationale conduit en fait à son envers: le renforcement des cultures locales et des idéologies universalistes contre lesquelles l'État-parti, en Algérie ou en Yougoslavie titiste, a dû combattre pour défendre son modèle tout en les tolérant parfois, ou même en tentant de les *nationaliser*. Alors qu'en Albanie, l'État a été contraint d'abandonner et de renoncer à toute forme d'idéologie, ce qui a conduit à la crise collective d'identité des dernières années. La place laissée vacante par la morale implacable et biaisée du communisme n'a pas été occupée par une éthique d'un niveau supérieur. C'est l'inverse qui s'est produit, le vide s'est trouvé comblé par un amoralisme individualiste forcené, laissant libre cours à la corruption.

Objets ethniques et sujets académiques

À l'occasion d'une communication présentée à la 6^e Conférence de l'Association européenne des anthropologues sociaux, tenue à Cracovie en Pologne au 26–29 juillet 2000, j'ai pu réfléchir au sujet de la possibilité théorique d'utiliser des exemples sud-est européens de matériels ethnographiques de terrain comme un outil conceptuel et réflexif afin de comprendre le profil des conflits ethniques en comparaison avec celui des débats théoriques dans l'arène universitaire (Doja 2000e). Privilégiant l'approche structurelle et cognitive de la relativité des valeurs de groupe, une considération plus attentive sur les données du dernier conflit ethnique entre Serbes et Albanais m'a déjà permis d'abord de comprendre le profil théorique des conflits ethniques et d'affiner le cadre conceptuel du phénomène ethnique.

Dans une série de travaux préliminaires (Doja 1999c, 1999d, 2000a), j'ai attiré l'attention sur l'approche comparative de la construction du nationalisme serbe et albanais, notamment à propos du conflit de Kosova. La congruence des revendications nationalistes serbes et albanaises pour le droit de gouverner Kosova est déjà montrée par la plupart des commentateurs. Bien que le côté albanais aussi bien que le côté serbe revendiquent leur droit sur Kosova comme étant uniques, tous les deux donnent une argumentation très semblable en faveur de ce droit. D'une part, les Serbes déclarent que leur droit au Kosovo est basé sur le fait que les Serbes ont migré à cette région à un siècle donné, ils ont fondé un grand empire médiéval, une Église serbe orthodoxe, un nombre d'églises et de monastères, et ainsi de suite. Le côté serbe réfute la revendication albanaise que les Albanais sont les descendants des Illyriens. De plus les Serbes maintiennent que de toute façon, même si la liaison entre Illyriens et Albanais était vraie, elle ne compterait pas, car toute revendication des droits territoriaux qui repose sur la carte ethnique de l'Europe avant les migrations est simplement impossible aujourd'hui, car dans cette période il n'y avait pas d'États ou nations comme nous

les connaissons aujourd'hui. Bien que l'on laisse croire que l'argument est unique, c'est en fait tout à fait semblable à la revendication historique albanaise. Le côté albanais note que les Illyriens, les prédécesseurs des Albanais d'aujourd'hui, étaient majoritaires sur le territoire de Kosova et que les Serbes ont commencé à migrer là à partir du siècle qu'on connaît. Malgré la colonisation serbe, les déportations massives, les meurtres et autres méthodes d'oppression, les Albanais sont restés la plus grande partie de la population de Kosova jusqu'à aujourd'hui. À la différence des Serbes, l'explication des Albanais, ayant été le groupe ethnique le plus grand à Kosova bien que sans avoir eu d'État ou de conscience nationale, ajoute foi à leur droit de revendiquer Kosova. Bien que l'argumentation des Albanais repose sur le *nombre* tandis que celui des Serbes sur les *institutions*, comme preuves de leur présence à Kosova, évidemment les deux côtés veulent présenter Kosova comme étant historiquement le *leur* d'une façon très semblable.

En plus des arguments historiques, les deux parties dans le conflit font aussi appel à l'évidence légale pour prouver leur droit sur Kosova. À nouveau, des deux côtés on emploie des moyens d'argumentation plus ou moins semblables dans l'appui de leur droit légal sur Kosova. L'argument serbe note que le Kosovo est une affaire interne à la Serbie et que l'on peut accorder aux Albanais quelque sorte d'autonomie, mais certainement pas l'indépendance. Les actions de l'Armée de Libération de Kosova ont été caractérisées d'actes terroristes tandis que l'on considérait les opérations de la police serbe et des unités paramilitaires comme légitimes. Les Albanais de Kosova ne veulent même pas considérer qu'ils puissent se voir accorder des droits d'autonomie par ceux mêmes qu'ils regardent comme étant un régime nazi-fasciste. Au-delà de la discussion sur la légitimité de l'abolition de l'autonomie de Kosova dans le cadre de la fédération yougoslave, il est apparent que les revendications des Serbes et des Albanais pour avoir un droit légal de gouverner la province sont partout similaires. Les Serbes déclarent qu'après la chute du communisme le Kosovo est une question interne à la Serbie. Basés sur ce fait ils peuvent décider s'il faut donner aux Albanais des droits à l'autonomie ou non. De leur côté, les Albanais Kosova interprètent la désintégration de l'ancienne Yougoslavie, comme état de fait grâce auquel l'autonomie de Kosova a été élevée au statut d'indépendance. Par conséquent la Serbie n'a aucun rapport avec cette province et doit retirer ses forces d'occupation. Paradoxalement, les revendications légales sont identiques des deux côtés, les deux revendiquent que les autres n'ont rien à faire avec nous, nous avons une base légale pour gouverner Kosova.

Presque tout le monde est d'accord pour constater que, des milliards de dollars plus tard, un visiteur informé de la région aurait bien du mal à dire qu'aujourd'hui Kosova est autre chose qu'un gâchis politique, social et économique. Cependant, les modèles d'importance dans les jugements sur ce que l'on peut attendre de Kosova dans un avenir proche se distribuent à nouveaux dans deux camps diamétralement opposés. Si pour certains il est nécessaire d'examiner ce que ses habitants ont fait de la chance que leur a accordée le régime sous lequel ils vivent

à présent, pour d'autres c'est la chance que ce même régime n'arrive pas à leur accorder pour qu'ils puissent vivre en paix.

Typiquement les arrangements viables pour accommoder les minorités exigent un État fort et prospère avec des fonctions et des responsabilités bien définies et identifiées. Pourtant le caractère fallacieux de l'argumentation concerne à nouveau le principe de réciprocité. Le Kosovars albanais arguent du fait que, en raison aussi bien des atrocités de guerre que de leur droit à l'autodétermination nationale, ils ne peuvent pas faire partie de, ou être gouvernés par un État dominé par les Serbes. Réciproquement, quoique sur une plus petite échelle, les Serbes à Kosova arguent que, en raison de leur propre droit à l'autodétermination nationale ou aux atrocités d'après-guerre, ils ne peuvent pas faire partie de, ou être gouvernés par un État dominé par les Albanais. En conséquence, toute la politique d'État est une politique ethnique. La coopération entre Serbes et Albanais est reléguée au niveau individuel ou au niveau européen d'un État à un autre. Dans un État indépendant de Kosova il serait difficile de soutenir pourquoi le Serbes à Mitrovica ne devraient pas réclamer une autonomie maximale. Dans une Serbie re-constituée il serait également difficile de soutenir pourquoi Kosova devrait être ethniquement divisé en reconnaissant une autonomie fédérale aux Kosovars serbes, tandis que le statut d'État devrait être refusé aux Kosovars albanais. Au total, les diverses options défendues par les politiciens albanais et serbes rappellent fatalement le mot célèbre « pourquoi devrais-je être une minorité dans votre pays, si vous pouviez être une minorité dans le mien ». Dans les négociations arbitré par l'ONU, chaque partie au conflit observe son adversaire avec des yeux d'aigle pour empêcher les autres d'influencer les décisions sur le statut final de Kosova en leur faveur, tout en s'efforçant eux-mêmes d'obtenir exactement la même chose.

Il n'est pas possible pour un anthropologue de choisir sa propre voie entre toutes les mythologies et justifications concurrentes sans causer quelque infraction idéologique à presque toutes les parties. Il ne sera pas gratifiant non plus de faire ainsi quand on est arrivé à connaître et aimer non seulement Kosova et les Albanais, mais aussi beaucoup de qualités spéciales de la Serbie et d'autres parties de la Yougoslavie également. En même temps, le fait qu'il y ait un modèle presque symétrique de revendications et de justifications conflictuelles ne signifie pas que l'on peut atteindre une conclusion précise en traitant toutes les revendications comme égales et simplement adopter une moyenne. Je n'ai aucun doute que le fardeau de la responsabilité des guerres ethniques en ex-Yougoslavie, la destruction de Kosova de même que celle de la Bosnie, pèse de façon prédominante d'un seul côté. Mon intention est de mettre en évidence le fait qu'un conflit ethnique devient destructif quand sont introduits et utilisés exactement les mêmes modèles identiques de revendications et de justifications. Ainsi, il devient évident qu'il ne peut pas être évalué, pour trouver une résolution, strictement dans le cadre seul des parties concurrentes impliquées dans le conflit, au moins sans user de bombardement.

Pour montrer comment les conséquences destructives de ce modèle de confrontation deviennent tristement efficaces, j'ai proposé de prendre un exemple structurel dans le cadre du même conflit ethnique, à savoir l'analyse et l'interprétation des violences et des atrocités sexuelles interethniques pendant la guerre. Certains savants français (Nahoum-Grappe 1996) ont préféré dans leur analyse l'aspect impulsif et la représentation 'esthétique' (sic!) des viols (voir Doja 2001a). Au cours d'une série de conférences invitées et communications délivrées au Séminaire Jean Stoetzel de psychologie et anthropologie sociale, à l'Université de Paris V, en Sorbonne, au Séminaire d'anthropologie médicale, à l'University College de Londres, ou à la Conférence de l'Association anthropologique d'Irlande à Limerick, j'ai illustré que la politique des viols devait être considérée en prenant en considération l'arrière-plan culturel propre aux groupes concernés (Doja 2004c).

Sûrement le viol est un sujet qui mérite une attention anthropologique plus proche, particulièrement en ce qui concerne ces aspects importants des relations de genre et de la sexualité qui sont liés à l'ethnicité. En effet, alors que peu de renvois existent entre les sciences sociales et humaines, il y a plus de similitudes que des différences dans les approches contemporaines de l'ethnicité et de la sexualité, et le croisement de la problématique de l'ethnicité et du genre est devenu le centre de beaucoup d'intérêt dans les recherches de ces dernières années (voir Nagel 2000). Cependant, j'ai d'abord conceptualisé le complexe des viols en conflit ethnique principalement comme un argument théorique pour faire mieux apparaître le principe structurant des inévitables options manichéennes dont l'objectif destructif est d'aggraver et d'exacerber le conflit interethnique.

Je crois que la triste effectivité de la politique des viols dans ce conflit ethnique est devenue possible notamment grâce à une similarité culturelle et des traits culturels identiques, par la transgression du principe structurel des identités indiscernables, qui va nécessairement produire le danger et la pollution sociale. Le viol réunit des catégories disjonctives (cf. Hage 1997) de la même façon que le cumul de l'*identique* en anthropologie de l'inceste (Héritier 1994), l'idéologie du sang lors des activités de chasse (Testart 1986) ou le sens implicite du rituel (Douglas 1966).

On pourra m'accorder d'abord le fait que la "culture" des violeurs et la "culture" des victimes, si elles ne sont pas les mêmes, elles se ressemblent beaucoup au point d'apparaître comme identiques. Non seulement en raison du simple fait que j'ai eu un engagement, maintenu pendant plusieurs années, dans des relations personnelles étroites avec les "cultures" en question. Mais aussi en raison d'une hypothèse théorique en anthropologie de l'ethnicité qui voudrait que la diversité culturelle diminue en même temps que la diversité ethnique augmente (Schwartz 1995), ce qui s'exprime dans l'ethnisation des différences. Lors d'un conflit ethnique, dans la mesure où l'attention est portée sur les différences emblématiques, les similarités restent effectivement non remarquées. Et ceci est vrai par rapport aux Serbes et Croates ou aux Serbes et Bosniaques qui sont tous Slaves du Sud, aussi bien que par rapport aux Serbes et Albanais lors du dernier

épisode du conflit à Kosova. En effet, comme il a été établi par Fredrik Barth (1969: 32-33), la réduction des différences culturelles entre les groupes ethniques ne met pas nécessairement en cause la pertinence de la frontière qui les sépare. Beaucoup d'exemples dans la littérature anthropologique ont montré comment le renforcement des frontières ethniques, loin d'être le produit d'un profond clivage entre des formations culturelles différentes, est au contraire à l'œuvre dans des régions où l'histoire a tissé entre les groupes de réelles affinités culturelles.

Plus précisément, me limitant aux considérations provenant notamment de l'épisode tristement célèbre à Kosova, l'organisation et le fonctionnement des relations et des valeurs sociales chez les Albanais, si elles ne sont pas tout à fait similaires à celles des Serbes, sont perçues de la même façon dans les deux camps. C'est justement en fonction de cette similitude que la politique du comportement social des uns et des autres gagne du sens, qui est partagé des deux camps de la même façon, sans rester du tout dans le domaine d'une "surenchère" gratuite et irrationnelle. C'est précisément cette ressemblance culturelle et le fait hautement symbolique et ambivalent d'être à la fois identique et différent qui permettent une politique du viol tristement efficace, avec une acuité et une pertinence du message agressif qui s'exprime et se transmet dans le même langage, utilisant le même code culturel.

Pour comprendre comment cette efficacité a pu se mettre en œuvre, j'estime qu'il est nécessaire de prendre en compte l'analyse morphologique des structures et des valeurs sociales des groupes impliqués dans les conflits, à l'instar de la description des morphologies structurelles de l'organisation sociale chez les Albanais que j'ai déjà eu l'occasion d'exposer (Doja 1999a). On comprendrait alors que les questions de sang et d'affiliation ont précisément le même sens dans les deux cultures, mettant en perspective plus ou moins de la même manière le lien entre transmission de l'identité collective et la filiation en ligne paternelle qu'elle implique au moyen de cette même substance emblématique du sang.

Comme je l'ai déjà décrit en détail, les parents par le lait d'Ego s'agrègent en une ligne matrilineaire qui n'est autre qu'une suite de points d'intersection des arbres de sang respectifs du père de la mère d'Ego, du père de la mère de la mère d'Ego, etc. Au bout du compte, l'alliance matrimoniale n'est pas la convergence orthogonale entre un arbre de sang et un arbre de lait, mais plutôt le 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 (Doja 1999a: 48-51).

La signification politique du viol est qu'il substitue à l'arbre de sang légitimé par le mariage un autre arbre de sang qui, pour être illégitime, n'en est pas moins construit sur le même modèle. Du point de vue structurel, le viol peut être défini comme une *mésalliance*, rendu possible par la force de la guerre, et qui ne pourra échouer que dans la haine et par la vengeance, de la même façon que mariage et échange deviennent possibles au moyen d'une *alliance* qui est censée apporter amour, amitié et solidarité. Notamment, dans un autre article sur la signification de l'alliance et de l'amitié en tant que relations et institutions sociales, j'ai eu déjà l'occasion de voir que les sentiments affectifs, aussi bien que les relations et les

valeurs sociales de l'alliance, de l'amitié entre parents par affinité, et de l'hospitalité, 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 (Doja 1999b). L'ensemble des institutions sociales se charge alors lourdement de puissance métaphysique ambivalente.

C'est précisément ce que les viols systématiques et les violences sexuelles interethniques ont visé dans les derniers conflits en ex-Yougoslavie. L'intention destructive des viols n'est donc pas seulement une simple élimination de la communauté mais son autodestruction en tant que groupe social et en tant que groupe ethnique. La politique des viols vise l'étouffement du groupe dans un paroxysme du fonctionnement de ses propres valeurs sociales, par l'introduction d'une pollution sociale, le déshonneur et la disgrâce, qui amènent nécessairement le désordre et l'éclatement du système social et du groupe tout entier. Lors de la guerre ethnique, ce désordre social est exprimé en albanais par un terme hautement significatif, *shfarosje*, où l'on retrouve *fara*, littéralement "grain, semence", développé en terme de parenté pour exprimer une entité sociale de type parental ou lignager (voir Doja 1999a: 39). Ainsi, le terme *shfarosje* trouverait un équivalent approximatif dans le mot français "déracinement", où "racine", qui devrait donner naissance à l'*arbre* de la parenté, n'exprimerait plus de façon métaphorique, mais réelle et concrète, l'ensemble du système parental et social qui se détruit et s'anéantit.

À l'occasion de la discussion sur la relativité des valeurs de groupe, communiquée à la 6^e Conférence de l'Association européenne des anthropologues sociaux tenue à Cracovie (Pologne) en 2000, j'ai surtout essayé de comparer le profil des conflits ethniques avec celui des débats théoriques (Doja 2000e). Notamment, la considération des approches opposées de l'ethnicité comme des données empiriques m'a paru utile pour comprendre la nature même des débats dans l'arène universitaire.

La polarisation même de primordialisme et constructivisme a une longue histoire dans les sciences sociales. Mais ce n'est pas mon but de donner un aperçu général des controverses entre ces deux écoles de pensée. Je voudrais juste soutenir que ce débat dans la communauté universitaire est probablement similaire à un conflit classique dans l'arène ethnique. On utilise la même façon d'argumenter, juste pour discréditer les arguments de l'autre côté, ce qui dans la plupart des cas ne fait que produire et reproduire des groupements universitaires illusoires en introduisant les mêmes catégories identiques mais opposées. En effet, les confrontations théoriques entre les chercheurs sont consacrées pour l'essentiel à des efforts pour fonder une conception particulière de l'ethnicité et pour disqualifier les autres approches différentes. Chacune des thèses avancées s'appuie sur des exemples empiriques permettant sa validation et démontrer que les théories concurrentes sont impuissantes à rendre compte de telle ou telle situation, réduisant souvent l'essentiel du débat à un postulat tautologique. Dans cette condition, il me semble que les protagonistes du débat s'opposent en fait sur des phénomènes différents ou sur des manifestations différentes du phénomène

ethnique. En outre les critiques adressées au primordialisme sont parfois paradoxales, alors qu'un autre point de l'actuel débat se présente sous la forme d'un retour de balancier venant mettre en cause les implications théoriques interactionnelles et situationnelles, lorsqu'elles aboutissent à des positions dogmatiques.

Cependant, plus important me semble le fait que, tandis que l'idéologie culturelle est souvent ethnicisée dans les conflits ethniques, l'ethnicité est idéologisée dans des débats universitaires. Ce qui semble arriver ici est à nouveau la production de ce que les anthropologues appelleraient ethnicité, mais pour être précis, cela doit être une sorte d'ethnicité *universitaire*. Ce qui est d'une importance capitale est qu'il ne faut pas oublier que les savants font déjà partie de ce qu'ils étudient, qu'ils le veuillent ou non. Il faut souligner que bien que d'autres chercheurs aient déjà établi des rapports, soit historiques, soit formels, entre le nationalisme et l'anthropologie, je crois avoir fourni sur ce point une formulation suffisamment généralisable et heuristiquement suggestive pour qu'on puisse en dériver à l'avenir des projets de recherche sur le "terrain" universitaire.

Si les prétendus primordialistes soulignent le caractère essentiel et inchangé des groupes ethniques et des nations ou sont souvent les partisans de l'une ou d'une autre nation ou groupe ethnique opprimé ou supprimé, la position prise par les théoriciens soviétiques de l'ethnos, en particulier Bromley, est une des plus fermement primordialistes. En fait, les auteurs soviétiques étaient les seuls qui pensaient systématiquement que l'ethnicité existe réellement et qu'elle est réellement un aspect fondamental de la condition humaine. Comme le dit Banks (1996: 17-24), seulement Bromley et ses collègues continuent à voir les groupes ethniques comme assez résistants pour persister à travers les longues périodes de temps et les différents types de formation sociale. Mais il ne faudra pas oublier que Bromley et ses collègues sont les seuls (ou étaient au moins à ce temps-là) voués à une orthodoxie marxiste dans l'interprétation de l'histoire. À mon avis, le primordialisme de la théorie de l'ethnos dans l'anthropologie soviétique et est-européenne, à l'opposé extrême du constructivisme de la tradition universitaire occidentale, pourrait être considéré dans une perspective plus longue, notamment dans le contexte de guerre froide telle qu'elle est reflétée dans le monde universitaire, de la même façon que l'instrumentalisme des théories néo-marxistes occidentales s'oppose au formalisme d'autres traditions plus libérales ou néolibérales.

Une autre confusion commune est aussi faite par la plupart des savants entre socialisation culturelle, identification ethnique et construction nationale. L'exploration anthropologique des identités personnelles s'est intensifiée de façon marquée, notamment par le nombre des études sur la notion morale de personne ou de communauté, comme je l'ai déjà illustré dans mon livre sur la construction culturelle de la personne parmi des Albanais (Doja 2000c). En revanche, c'est le développement d'un intérêt théorique et idéologique au nationalisme, stimulé presque uniquement par les *Communautés imaginées* de Benedict Anderson (2006 [1983]) et *L'invention de la tradition* d'Eric Hobsbawm (1983), qui semble avoir

fait sortir de loin au premier rang l'ethnicité instrumentale. Si ces processus sont étroitement liés et profondément interpénétrés, ils ne sont pas pour autant de la même nature et ils n'ont pas nécessairement de connexion génétique entre eux. Pour comprendre le caractère dialectique de leur rapport il est nécessaire d'aborder analytiquement ces processus. Ce n'est qu'à la suite de cela qu'on pourra essayer de rechercher et de théoriser la transition de la socialisation culturelle à l'identification ethnique et à la construction nationale. Quand les processus de cette transition deviendront plus clairs, nous serons capables de construire avec bon espoir une théorie anthropologique de l'ethnicité et du nationalisme et défier en quelque sorte les théories 'imaginistes' ou 'inventistes' d'instrumentalisme, dont le seul mérite est d'avoir l'évidence d'un truisme.

Les groupes sociaux, qu'ils soient ethniques ou universitaires, ont la capacité de maintenir leur identité, – comme j'ai pu l'argumenter à propos de la politique de la religion dans la situation albanaise (Doja 2000d), – non pas sous la forme d'une substance immuable mais sous la forme d'une fidélité créatrice par rapport aux événements fondateurs qui les instaurent dans le temps. Le point d'origine de ces événements fondateurs peut être plus ou moins reculé, mais la continuité avec le passé est toujours établie à l'articulation du temps et du récit historique, dans le sens de Ricœur (1983), par des processus créatifs qui récupèrent l'héritage historique dans le passé pour le transformer en capital symbolique dans le présent. Partant, et uniquement à la lumière de cette articulation, "l'invention des traditions" (Hobsbawm & Ranger 1983) peut aussi paraître comme normalement survenue. Le pouvoir de ces processus créatifs est de présenter et de mobiliser le passé comme une ressource qui modifie les contingences du présent, de façon à ce qu'elles apparaissent comme un destin naturel.

Dans ces conditions, il devient clair pour moi que primordialisme et instrumentalisme sont dans la même relation structurelle et dialectique. Que les attributs culturels tenus pour être la marque distinctive d'un groupe puissent faire l'objet de transformations, de substitutions, de réinterprétations, cela ne conduit pas pour autant à poser que l'identification ethnique peut s'exercer à partir de *n'importe quoi*. Les ressources symboliques (la langue, la religion, la tradition culturelle, le territoire) utilisées pour marquer une opposition significative entre "nous" et les "autres" peuvent être distordues ou réinterprétées, mais elles sont toujours d'une certaine manière *déjà là* et disponibles aux acteurs. Pour qu'elles puissent fonctionner comme critères d'appartenance, ces ressources doivent remplir trois conditions: se poser dans l'ambiguïté d'une référence simultanée à la nature et à la volonté, se présenter également à l'objectivation et à l'intériorisation, pouvoir marquer une opposition entre groupes étendus.

Repenser différences et similarités

Beaucoup de tentatives sont faites pour défier les approches classiques de l'ethnicité et leurs clivages fortement polarisés, comme par exemple à travers la

conceptualisation des processus évolutifs (Reynolds, Falger & Vine 1987) et de métaphorisation (Johnson 1987) ou l'incorporation de variables subjectives et psychologiques dans le sujet. Cependant, la plupart de ces tentatives semblent être plus problématiques que productives. Le plus souvent l'utilisation mécanique des métaphores fournies par la psychologie évolutionnaire a été désastreuse pour la science sociale, comme en témoignent les défauts de la sociobiologie ou du fonctionnalisme. (Pour une approche différente et perspicace des métaphores symboliques, voir Zemleni 1996). Elles ont été tout mais des manières déguisées, pour n'en dire que le moins, des concepts essentialisés des races biologiques ou des 'espèces humaines' dans les approches de l'ethnicité.

Ma position est une tentative d'établir que les processus de catégorisation sont au centre de l'ethnicité, mais divergeant aussi bien des approches psychologiques plus conventionnelles que des approches cognitivistes plus sophistiquées ou hypothétiques, c'est-à-dire exactement de la même manière qu'ils sont à la structure sociale dans la théorie anthropologique. Je crois fermement que les anthropologues étudiant l'ethnicité doivent tourner davantage leur attention sur les principes sociaux structurels tout à fait familiers pour eux, comme non seulement l'interaction de l'esprit, de la société et de la culture, mais aussi l'implication de la filiation, de l'alliance et du complexe de résidence. L'intention de mes recherches a été effectivement de tenter d'utiliser la compréhension des processus cognitifs et structuraux de la catégorisation et de la production de l'ethnicité, de la similarité et de la différence à un niveau empirique, pour voir comment cette compréhension pourrait aider à repenser la théorisation du rapport entre les approches essentialistes et instrumentalistes du nationalisme.

Je crois que la seule façon de dépasser le débat stérile entre primordialisme et constructivisme est d'adopter une approche de l'ethnicité, aussi bien que de la distinction universitaire, comme des formes d'organisation sociale et d'accorder une plus juste importance à l'activité symbolique représentée par l'une ou par l'autre. L'ethnicité est un processus par lequel les gens communiquent à l'un l'autre des différences culturelles et des idées sur la distinctivité humaine, en essayant de résoudre des problèmes de signification. C'est le produit d'une activité empiriquement disponible, classifiant les gens selon des critères différents. Un contenu culturel et symbolique important est ajouté par la suite à ces classifications. L'ethnicité est en soi une forme et une métaphore de l'activité et de l'organisation sociale.

Si l'ethnicité est considérée et conceptualisée comme une méthode particulière de catégorisation et de classification des gens dans le contexte de situations sociales complexes, un avantage potentiellement fructueux vient de la distinction, soulignée par Ellen (1993), entre l'activité classificatoire et les systèmes de classification résultant du classement. L'existence d'un système de classification ne nous dit rien, a priori, de l'activité qui l'a provoquée, bien que la littérature de l'ethnicité soit remplie avec cela. Les systèmes de classification ethnique sont simplement pris comme donné, comme le point de départ dont l'analyse procède. Si l'ethnicité était cependant reconsidérée comme une sorte d'activité

classificatoire, les analystes seraient naturellement entraînés vers ces questions dynamiques et fertiles, comme l'a souligné Levine (1999: 169), qui considèrent le rapport entre classement et classifications d'une façon plus holistique.

Il y a des facteurs différents et non-définis entrant dans les actes de classier (par exemple la classe, la culture, la langue, la religion, le régionalisme, etc.) qui donnent du contenu et de la signification aux classifications. Ce qui est plus, à mon avis, ceci est aussi valable et approprié pour la distinction universitaire aussi. Dans ce dernier cas, la question n'est pas de vider le concept d'ethnicité de toute référence à ce qu'on entend généralement par "groupe ethnique". De la même façon, un peu provocatrice d'ailleurs, que Abner Cohen (1974) a établi un parallèle entre les cadres de la *City* de Londres et les commerçants Hausa des villes Yoruba, la question est de savoir comment les catégories ethniques surgissent dans les situations sociales, comment elles deviennent significatives aux participants et se rapportent les unes aux autres, plutôt que de savoir dans quel but elles sont utilisées.

Les gens, dans l'interaction, en communiquant entre eux, construisent activement l'expérience des identités et des groupements sociaux et culturels. Il y a un aspect important de rationalité dans l'activité classificatoire, dans n'importe quel domaine, comme l'a souligné Lévi-Strauss dans sa *Pensée Sauvage* (1962). L'ethnicité et la distinction universitaire se présentent ainsi comme des capacités cognitives de catégorisation et de classification qui agissent avec des symboles culturels. Le système cognitif semble maximiser la signification par le choix de catégories qui le mieux représentent les similarités et les différences appropriées à une situation. Pendant l'utilisation, les différences entre les catégories deviennent de plus en plus accentuées.

L'approche cognitive souligne fortement la propriété contrastive des catégories. Elles existent comme des collections de catégories allant ensemble dans un contexte donné. Les catégories composant un groupe ethnique ou universitaire sont toujours placées en contraste avec l'un l'autre et l'apparition d'une catégorie fait apparaître des catégories associées, qui deviennent des faits sociaux à part entière. La propriété contrastive des catégories ethniques au moins saillit à différents niveaux hiérarchiques et taxonomiques, chaque classe incluant des unités contrastées à un niveau inférieur. Les groupes ethniques sont structurés selon des hiérarchies segmentaires, chaque segment plus inclusif unissant des groupes ethniques qui étaient contrastés à un autre niveau (Keyes 1976). Les critères de distinction sont variables à chaque niveau. Elles s'étendent ou se contractent en fonction de l'échelon d'inclusivité auquel ils se situent, et de la pertinence, localement située, d'établir une distinction entre "nous" et les "autres". Les frontières ethniques ont nécessairement deux faces et la signification que leur confèrent les acteurs est rarement la même selon l'endroit d'où ils les considèrent.

Le processus classificatoire en soi crée des faits sociaux et culturels, comme on peut le voir dans l'expérience albanaise. L'ethnicité classificatoire s'est avérée être pénétrante dans les centres urbains et autres sites des troubles post-

communistes en Albanie. Des catégories régionales étaient toujours utilisées quand des ensembles de gens de régions différentes ont été impliqués dans l'interaction, à un niveau segmentaire approprié à la situation et à l'endroit donné. Les mécanismes cognitifs de catégorisation ethnique ont travaillé dans ces situations pour donner à l'ethnicité une saillance qui reste typiquement non examinée dans la littérature. Comment des catégorisations efficaces deviennent des ingrédients importants dans la production de la réalité sociale et culturelle est montré clairement, par exemple, par l'utilisation saisissante de deux types d'étiquettes médiatisées ou ethnicisées. Dans le contexte de la désintégration postcommuniste de l'État, l'étiquette de 'Tchéchéne' est utilisée pour désigner les habitants du Nord et des montagnes, de la part de ceux du Sud et des centres urbains. Dans le contexte des processus de privatisation des terres, l'étiquette de 'Vlach', est utilisée pour désigner d'anciens pasteurs semi-transhumant quoique non-Aroumains, de la part des autres villageois, comme en général pour désigner partout en Albanie les gens nouvellement parvenus et établis.

Les Albanais auraient pu employer des noms de groupe locaux pour identifier les gens avec qui ils réagissaient réciproquement. Ce seraient après tout leurs propres désignations, plus précises et élaborées que les classifications métaphoriques et hypothétiques empruntées aux informations d'actualité et aux médias ou à d'autres minorités ethniques. Mais elles sont en fait trop élaborées pour être généralement significatives. Les Albanais dans les centres urbains typiquement ignoraient la complexité de la région et du village ou des groupements basés sur des relations lignagères et territoriales, quand ils avaient à décrire les identités de gens avec qui ils n'étaient pas étroitement rapprochés. Le développement différentiel a fourni le contenu des stéréotypes qui est attaché aux catégories, en l'occurrence, les montagnards violents et primitifs ou les nouveaux parvenus inférieurs et indignes de confiance. En absence d'une alternative également efficace, les catégories aisément disponibles, médiatisées ou ethnicisées, ont fourni un système d'étiquettes segmentaires qui le mieux ont représenté les ressemblances et les différences entre des ensembles de gens.

Quand l'ethnicité est soumise aux élaborations de la politique culturelle ou identitaire, elle se développe souvent en se centrant sur une contestation symbolique. Le simple acte d'étiqueter les autres, même si ce n'est que 'pour maximiser la signification dans un contexte spécifique' et indépendamment de la réalité existentielle des classifications, produit un conflit de groupe (Hogg & Abrams 1988). Des faits sociaux et culturels surgissent qui deviennent progressivement plus solides et complexes à mesure qu'ils continuent à être employés pour décrire des identités et des situations sociales. Les processus associés à l'activité classificatoire d'origine transforment les catégories creuses et créent le sens de groupes. Quand, comme il arrive généralement dans le cas des classifications ethniques, cette réification et maximisation de la séparation est projetée sur les différences d'accès aux ressources, le conflit et plus tard l'élaboration idéologique s'ensuivent inévitablement. À leur tour, le conflit et l'idéologie renforcent la tendance de l'ethnicité à s'institutionnaliser, à devenir une dimension fondamentale de vie sociale et culturelle. C'est après que les

catégories deviennent plus solides que les identités et les groupes ethniques sont davantage développés de façon à ce qu'ils donnent au phénomène sa grande variété d'expressions.

Certainement, l'ethnicité n'est pas placée dans le cœur comme les primordialistes maintiennent ni dans la tête des gens où les constructionnistes croient la trouver, mais pas dans les imaginations des analystes non plus, comme tous les post-modernistes cherchent à s'en persuader. Terminant son examen de la littérature, Marcus Banks (1996) aussi adopte une perspective post-moderne: la meilleure chose que nous pouvons faire serait de décentrer l'ethnicité en déconstruisant le concept, pour examiner ses représentations dans la littérature et exposer à l'évaluation critique les présuppositions qui sont à la base de ces représentations. Une autre position est que l'ethnicité est en mouvement dans la tête de *chacun* et non seulement dans celle du spécialiste des sciences humaines et sociales (Levine 1999).

Il me semble possible d'échapper aux excès nihilistes du déconstructionnisme post-moderniste, si l'ethnicité est transférée de l'espace étroit où elle est située dans les théories actuelles à l'implication active des principes structurels de l'esprit incorporés dans l'organisation sociale. Ma position est aussi que l'ethnicité reste un sujet idéal d'enquête empirique parce que, comme son noyau, elle touche à une activité que nous tous, de l'objet ethnique au sujet universitaire, de l'observateur à l'observé, nous nous y engageons fréquemment.

Ce qui est plus, l'activité taxonomique se trouve universellement. Ce qui est universel, et sans doute primordial, est l'activité classificatoire comme une condition nécessaire de l'existence sociale et non pas les caractéristiques culturelles, historiquement variables, des identités ethniques ou des approches universitaires. En réalité, je voudrais soutenir que le fonctionnement de toutes les relations stratégiques au sein des groupes sociaux, ethniques ou universitaires, fait voir l'évidence d'un comportement pratique de commutation du type 'marche/arrêt', passant d'une manière essentialiste à une manière instrumentaliste d'agir, en fonction de la situation donnée et du niveau segmentaire contrastif ou hiérarchique dans lequel l'agence humaine, culturelle et sociale est située. De la même manière, adoptant une approche de recherche ou se rangeant dans une école de pensée au lieu d'une autre dans le monde universitaire, je voudrais dire qu'il est probable d'être situationnel au même titre que l'ethnicité elle-même.

Il y a à ce jour un nombre croissant de voix soutenant qu'il est nécessaire, si on aspire à comprendre la dynamique de l'ethnicité situationnelle, de combiner les approches différentes de l'ethnicité, – le primordialisme et le constructivisme, – comme il a été suggéré, par exemple, par la plupart de participants à l'atelier voulant 'repenser le primordialisme' à la 6^e Conférence de l'Association européenne des anthropologues sociaux, tenue à Cracovie en Pologne au 26–29 juillet 2000, où j'ai présenté une première discussion de ce sujet (Doja 2000e). Une seule approche ne peut pas expliquer l'entière complexité de l'ethnicité situationnelle, mais si elle était combinée, chacune contribuerait à la compréhension de certains de ses aspects. Cependant, pour être capable de

combiner les deux approches nous avons besoin auparavant de savoir et de comprendre comment, quand et dans quelles conditions cela devient possible.

Je crois avoir marqué un point important quand j'ai soutenu que les concepts de primordialisme ou essentialisme et de constructivisme ou instrumentalisme sont mieux compris si on les considère comme des aspects d'un même et seul phénomène. Ma position est telle que si nous aspirons à comprendre entièrement la dynamique de l'ethnicité situationnelle, le primordialisme et le constructivisme peuvent être combinés seulement dans la condition et le cadre conceptuel d'un nouveau paradigme structurel, où chacune de ces approches et manières d'agir serait dans une complémentarité nécessaire, mais placée dans des positions structurelles différentes. Cette distribution positionnelle stratégique au niveau ethnique et universitaire est encore équivalente au rapport inégal mais structurellement complémentaire des groupes impliqués dans des stratégies matrimoniales, telles qu'elles sont comprises dans la théorie anthropologique de l'alliance. Comme il a été démontré par Lévi-Strauss (1967 [1949]: 454-455), dans les systèmes d'échange généralisé, chaque groupe est à la fois preneur et donneur de femmes. Mais ce double statut est toujours défini vis-à-vis de partenaires différents avec lesquels la relation n'est jamais réciproque.

De même que dans beaucoup d'autres exemples à travers la littérature anthropologique de la parenté et de l'alliance, dans la représentation albanaise de l'alliance matrimoniale aussi, qui laisse supposer l'existence d'un système d'échange généralisé, comme je l'ai déjà décrit dans mes travaux antérieurs (Doja 1999a: 48-51), chaque groupe est à la fois arbre de sang (*gjaku*) et arbre de lait (*gjini*), comme les individus qui le constituent. Alors que pour Ego, les deux lignées, paternelle et maternelle, sont certes des arbres de sang : son patrilignage et le patrilignage de sa mère. Mais ce dernier est réduit, centré sur le frère de celle-ci. De même, 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. Ce qui compte chez les parents par le lait n'est pas le "lait" en lui-même, mais le "sang" qui l'accompagne. La notion de l'arbre de sang exprime moins une relation agnatique ou cognatique que la complémentarité entre les deux lignées partenaires mais inégales en statut.

Dans ces conditions, il semble clair que pour aspirer à controverser si les identités sociales, individuelles ou collectives, ethniques ou professionnelles, sont primordiales ou situationnelles au même niveau d'interaction sociale, c'est-à-dire par exemple au niveau de la socialisation culturelle, le débat devient évidemment stérile. Une comparaison exacte de cette situation paradoxale pourrait avoir été le cas équivalent de l'introduction des mêmes et identiques revendications, justifications et stratégies agressives dans des relations interethniques, ce qui ne ferait que rendre le conflit ethnique insoluble et gravement destructif, comme il a été advenu en Bosnie et Kosovo (Doja 2004c). Une situation similaire tout aussi paradoxale pourrait avoir été, s'il en est besoin, l'exemple de la religion qui ne peut pas être purement intériorisée, ni extériorisée, ni être simplement une

pratique pure, se développant uniquement de l'intérieur ou imposé de l'extérieur (Doja 2000b). En dernier mais non des moindres, pourrait avoir été encore l'imagination d'un statut égal et réciproque pour les deux partenaires différents dans la théorie de l'alliance, ce qui est non simplement impossible mais absurde.

Je voudrais souligner que, contre la similitude obstinée des arguments de revendications et quand les mêmes et identiques positions structurelles ou critères catégoriques sont utilisés ou présentés dans des conflits ethniques ou débats universitaires, il est évidemment impossible de trouver une résolution seulement dans le cadre des parties impliquées dans le conflit ou le débat. De la même manière que la déconstruction des concepts théoriques de groupe ethnique et de culture peut être évitée en dépassant le débat stérile entre primordialisme et constructivisme, la destruction des valeurs sociales et culturelles pendant les conflits ethniques peut être évitée par des résolutions à être trouvées au niveau structurel des hiérarchies taxonomiques.

D'autant plus que la flexibilité des frontières et des classifications ethniques se rapporte en arrière à la nature segmentaire de la classification et que cette activité classificatoire et taxonomique au niveau cognitif, que nous appelons à ce jour ethnicité, est en réalité équivalente à l'organisation segmentaire dans la structure sociale. En particulier, j'aimerais soutenir l'hypothèse que la structure segmentaire des organisations sociales et des catégorisations cognitives pourrait s'avérer un outil conceptuel et réflexif assez instructif et probablement très fructueux dans cette intention. J'ai eu l'occasion, à travers la communication présentée à la 6^e Conférence de l'Association européenne des Anthropologues Sociaux, Cracovie (Pologne), 26-29 juillet 2000, d'utiliser cet outil pour mieux comprendre et théoriser l'ethnicité, en vue de suggérer des issues à reconsidérer les approches théoriques et les discours universitaires dans les situations idéologiques et politiques actuelles, de façon à construire des débats académiques plus modérées et plus intégrées (Doja 2000e). Je considère en outre que ce même outil pourrait aussi être utile pour offrir des idées pratiques en vue de la résolution et de la gestion des conflits ethniques, de même que pour l'ingénierie sociale des programmes de coopération et de relations interethniques pacifiques ou encore pour la mise en place des transformations sociales dans le domaine des processus de démocratisation, de transition ou de modernisation.

Notamment, le seul droit coutumier est particulièrement exemplaire, non seulement pour illustrer le fonctionnement de l'organisation conventionnellement lignagère de la société albanaise de manière parfaitement segmentaire, ou structurale, dans le sens d'Evans-Pritchard (1940), mais aussi pour suggérer effectivement des solutions pratiques en vue de régler les conflits et pouvoir évaluer leur fiabilité. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le montrer (Doja 1999a), l'appartenance des acteurs à l'un ou l'autre des groupements lignagers partageant un même territoire apparaît comme le ressort de l'action. Et selon l'appartenance des personnes concernées, les modalités de vengeance seront différentes, de même que le conflit comme la réconciliation impliqueront des groupes de niveaux différents.

Dans cette perspective, nous pouvons aussi nous souvenir que Serbes, Croates, Bosniaques, et Albanais jusqu'à une certaine mesure, savaient plus ou moins en quoi s'en tenir pour vivre ensemble sous la Yougoslavie fédérale. Après l'écroulement de l'État fédéral, je crois que le seul moyen qui pourrait leur donner des raisons d'espérer pour la paix et la stabilité, de même que pour la démocratie et le développement économique et social, serait d'être préparés à reconnaître à chacun le droit d'être considéré entièrement à son propre niveau avant d'agir et de réagir à des niveaux plus élargis.

Dans les conditions d'un conflit ethnique, en l'occurrence, qu'il soit en gestation comme en Macédoine ou censé être résolu comme à Kosova, le modèle segmentaire et cognitif pourrait être utilisé à point comme un outil conceptuel pour trouver effectivement des moyens d'agir en vue de la prévention et de la gestion des situations conflictuelles. Au fait, j'ai déjà eu l'occasion de discuter cette question à l'occasion d'une conférence délivrée au Département d'Anthropologie de l'Université Nationale d'Irlande à Maynooth (cf. Doja 2000e). J'ai assumé que les problèmes sud-est européens sont probablement assez semblables à ceux entre Protestants et Catholiques aux prises en conflit ethnique en Irlande du Nord. Nous sommes tous des Européens face au reste du monde et des compréhensions renouvelées en provenance de l'Est sont certainement très instructives pour les processus d'intégration en Europe.

L'intégration de l'Union européenne en soi offre probablement le meilleur exemple dans ce sens. L'inscription des institutions européennes dans un espace plurinational, plurilinguistique et pluriculturel, aussi bien que dans un univers défini par l'abolition des frontières et l'europanisation sur fond de mondialisation, a introduit une nouvelle communauté de pratiques qui suscite la formation de nouvelles formes de culture (cf. Bellier & Wilson 2000). Or cette nouvelle réalité ne relève plus de la vieille notion de sous-culture, que dans d'autres terrains on appellerait normalement "ethnique", mais plutôt de celle de *corporate identities*, bien connue en anthropologie des organisations. Dérivant essentiellement de l'harmonisation taxonomique des pratiques individuelles et des discours relatifs dans l'espace de travail et de vie, la notion de communauté de pratiques présente l'intérêt de souligner le principe de construction d'une communauté identitaire et culturelle dont la pérennité est à nouveau liée à la pratique de classification et de catégorisation, sous-jacente et nécessaire, des démarches quotidiennes. Un certain nombre de parallèles d'intégration européenne tirés des exemples d'Europe de l'Ouest (français, italien, portugais, britannique, irlandais), d'Europe centrale et orientale (hongrois, polonais) et périphérique (grec, albanais) illustreront l'argument (Doja En-cours-a).

Les frontières des unités sociales, particulièrement les frontières ethniques, peu importe si elles sont à l'état naissant ou déjà établies, peuvent être le centre de différentes formes interactionnelles, à la fois conflictuelles et pacifiques. Si la guerre est l'une de ces formes, il n'est pourtant pas nécessaire de toujours corréler différence et hostilité. Depuis que Durkheim (1893 [1986]) analysait la dépendance "organique" mutuelle des différents éléments sociaux comme une

forme d'intégration, cela est devenu une partie intégrante du répertoire d'explication anthropologique.

Depuis le début des guerres en ex-Yougoslavie, les opinions se sont familiarisées quelque peu avec l'usage cynique des relations interethniques dans l'horreur de la purification ethnique. Ne pourrait-on pas élaborer des items propres à envisager, au-delà du bruit des armes, une réalité taxonomique en plein dégel ? Les groupes ethniques aussi peuvent faire partie de la relative non-violence et des formes méta-ethniques d'intégration, s'ils sont reliés à d'autres groupes suivant, par exemple, les termes de la division du travail ou le principe des niches de marché, c'est-à-dire en supprimant d'une manière ou d'une autre l'opposition ethnique pour installer la concurrence économique. L'ethnicité peut être un instrument d'allocation pacifique des sphères d'action et devenir ainsi un moyen direct d'accomplissement de l'intégration.

En tout cas, si on cherche à comprendre l'intégration des groupes ethniques, on ne doit pas se limiter à l'investigation des conflits ethniques. Il est donc optimal de concentrer l'attention à la fois sur le conflit et l'intégration dans le même cadre institutionnel. L'examen systématique des variables co-occurentes n'est pas seulement l'investigation, aussi fructueuse soit-elle, des conditions de guerre. Il y a aussi une façon de rechercher les conditions de paix (Levy 1998), aussi bien que les relations de solidarité et d'enrichissement mutuel.

Les recherches sur l'ethnicité et les relations de groupe ont fait des progrès considérables dans les dernières décennies, mais il y a toujours un degré supplémentaire qui nécessite d'être franchi. Après quelques trois décennies de travail intensif il y a des signes que plusieurs chercheurs sont conscients de la complexité de la problématique ethnique, mais pas de signes que le domaine est en train de perdre sa vitalité. Au fait, il y a certains qui mettent en garde déjà pour rejeter le terme "ethnique", parfois pour les mêmes raisons que celui de "tribu" fut critiqué auparavant. Mais il demeure encore le meilleur mot capable de décrire le type de ces relations de groupe qui ont toutes une évidente signification pratique dans notre monde contemporain. Il semble ainsi pouvoir atteindre une série de questions nécessaires à la fois à la théorie et à la pratique de l'anthropologie.

Les notions de frontière et d'agence

Les débats récents explorant certaines problématiques centrales sur la nature de l'identité sociale et de la notion de personne, dans une approche contrastive avec celles de Michel Foucault sur le pouvoir, posent un nombre de problèmes sur l'efficacité explicative des approches sociologiques et anthropologiques de l'identité et de la subjectivité, afin d'évaluer les arguments théoriques qui interprètent les formes changeantes de la subjectivité comme une réponse aux larges transformations socioculturelles résumées par la notion de "modernité".

Une question cruciale pour la théorie anthropologique serait d'explorer comment les capacités cognitives, mises en évidence dans les processus de construction identitaire, apportent des contraintes à la variabilité culturelle aussi bien qu'un caractère ambivalent, à la fois conflictuel et pacifique, propre aux relations interethniques et à la dynamique des valeurs sociales et des modèles culturels (cf. Shore 1996; Strauss & Quinn 1997). Car toutes les notions possibles ne sont pas aussi facilement représentables, toutes ne peuvent pas être confirmées de manière aussi efficace, et tous les événements ne sont pas également mémorables. Pourrait-on déduire alors que les régularités culturelles observées par l'approche comparative en anthropologie, aussi bien que les relations interethniques et la dynamique culturelle des valeurs sociales, deviennent la conséquence de ces contraintes cognitives ?

Une invitation à l'occasion de création récente d'un nouveau Centre d'études sur les frontières à l'Université du Glamorgan au Pays de Galles en Grande Bretagne m'a déjà permis d'initier une réflexion sur le concept de frontière dans la théorie anthropologique et la science sociale (Doja 2003c). Parmi un certain nombre de dispositifs et de caractéristiques formelles des identités, le concept de la mobilité, simplement en supposant des mouvements de personnes, objets, capitaux, images et informations à travers le monde et entre différents lieux d'appartenance, implique en soi, d'une manière ou d'une autre, le croisement d'une frontière dans un endroit et un temps donné. Pris dans l'ensemble, ces aspects de mobilité, de spatialité et de temporalité, sont importants parce qu'ils rendent possible d'opérationnaliser un écart épistémologique vers les changements, transitions et transformations sociales, en concentrant l'attention de façon novatrice sur le fait même, toujours implicite d'une manière ou d'une autre, d'une condition et d'un dépassement de frontière.

Telles problématiques sont très importantes pour la science sociale contemporaine mais, peut-être contrairement aux idées reçues, elles peuvent également revendiquer un rapport majeur avec les procédures d'analyse transformationnelle inaugurées et développées par Lévi-Strauss. Ceci aurait l'avantage de nous faire passer très au delà du discours dominant en science sociale qui parle avec autorité au sujet d'identité mouvante, fluidité, hybridité etc., mais néanmoins sans la moindre certitude concluante ni la moindre précision suffisante pour distinguer clairement comment les changements d'identité se produisent exactement en premier lieu. Les identités sociales peuvent être ambivalentes et fluides, autant que les symboles, les mythes, les qualités sensorielles et les arts ont semblé l'être par le passé, mais pour gagner plus de précision et de rigueur à cet égard, il est peut-être intéressant de s'avancer et considérer du côté même de l'analyse transformationnelle pour reconnaître ce que l'approche structurale peut offrir aux approches critiques politiques et historiques. Notre compréhension de la 'réflexivité' peut être améliorée si nous commençons à considérer qu'elle n'est peut-être pas tellement une question de conditions humaines ambiguës ou paradoxales, mais plutôt le résultat d'une 'double torsion' transformationnelle au croisement des états de frontière. Le concept du croisement de frontière, fondé sur une formalisation canonique, peut mettre en garde contre des idées aussi faciles

que ‘aux frontières, deux côtés égalent un hybride’, qui remplacent l’analyse et ainsi réduisent au minimum la pouvoir réel de la majorité dominante à mettre en œuvre ses projets idéologiques et politiques.

Je me suis déjà engagé dans un long projet d’examen de quelques travaux récents d’interprétation et d’application de la théorie de Lévi-Strauss dans le contexte de l’anthropologie contemporaine. Au cours du criticisme anti-structural, l’objectif central de l’approche épistémologique de Lévi-Strauss semble avoir été perdu au détriment collectif de l’anthropologie et des sciences sociales. Par son caractère monumental, l’œuvre de Lévi-Strauss évoque celle des fondateurs de l’anthropologie, de Morgan à Frazer, alors que par la façon dont elle met en rapport le culturel et le mental, elle anticipe sur une anthropologie théorique à venir (Sperber 1982: 125), avec l’ambition de fournir une méthode rigoureuse d’investigation anthropologique proche du savoir scientifique. Le point fondamental reste l’émancipation de l’approche structurale hors du modèle linguistique, vers un nouveau contexte scientifique et technologique illustré en mathématiques, sciences de l’information, cybernétique et théorie des jeux, qui permet à l’anthropologie structurale de rendre compte de façon innovatrice des systèmes sociaux ou praxis des pratiques compétitives et stratégiques.

C’est surtout le développement de quelques tendances nouvelles et revigorées du paradigme structural, subsumées dans le concept d’expression canonique, qui montrent déjà l’espoir d’une ethnographie renouvelée qui pourrait faire une meilleure utilisation du raisonnement hypothétique et déductif, aussi bien que de la réflexivité et de la traductibilité des codes mutuellement convertibles concernant autant d’ancrages dans la réalité empirique des réalités interculturelles. Le projet théorique inspiré par la formule canonique peut montrer que l’anthropologie structurale s’intéresse aussi intimement aux processus de conflit et de changement social, qui paraît un aspect négligé mais essentiel de la théorie.

Bien que resté pendant longtemps incompréhensible, grâce à la logique formelle, la topologie, les mathématiques, et la science cognitive, une vision très dynamique a été obtenue des formes canoniques. En fait, pour comprendre les conditions et les problématiques du concept canonique il était nécessaire d’obtenir les outils conceptuels et techniques, de constituer une ontologie axiologique et d’établir une approche morphodynamique, qui ont permis de détecter une véritable machine logique générative de significations ouvertes. Ses vertus génératives, la soi-disant «double torsion», impliquent deux exigences *internes* à la formalisation canonique, appréhendées par la formalisation des modèles de catastrophe des nouvelles mathématiques. Je crois qu’elles pourraient raisonnablement tenir lieu des notions de développement et de changement global telles qu’elles sont comprises dans la science sociale contemporaine, pour le manque desquelles Lévi-Strauss a été énergiquement et excessivement critiqué. En outre, pour qu’une opération catastrophique de ce genre puisse s’effectuer, une troisième condition, *externe* à la formalisation canonique, bien que jamais articulé mais toujours implicite, est la nécessité qui dans l’analyse des mythes est exprimé comme un croisement d’une frontière. Finalement, je crois que la condition de

frontière requise dans la formalisation canonique anticipe déjà la présence même de l'*agence* de la pratique sociale dont l'absence supposée a valu à l'anthropologie structurale les critiques les plus virulentes.

Dans ce cas, en poursuivant les procédures structurales d'analyse et de formalisation transformationnelles, on pourrait être fondé d'affirmer qu'on peut déduire en théorie d'une situation empirique d'identification ethnique ou de conflit social, transcrite de façon canonique, l'éventuelle réalité cachée d'une frontière externe, l'existence d'une région limitrophe, le mouvement d'un croisement de frontière ou notamment d'une agence idéologiquement ou politiquement instrumentale. Cette réalité sera nécessairement organisée autour d'un élément spécifié de hiérarchie sociale associé à la valeur d'un moment d'agence humaine et d'action sociale mais ayant des caractéristiques propositionnelles inversées de la même ligne d'action et d'agence. De même en sens inverse, de nouvelles constructions d'identité et changements sociaux peuvent être appréhendés en raison de l'opération logique de médiation d'une condition de frontière, et on pourra être en mesure de se lancer à leur recherche et appréciation.

Il s'agit plus précisément d'une nouvelle approche morpho-dynamique de l'agencéité (*agency*) et du changement social, élaborée moyennant la notion de Lévi-Strauss sur la 'torsion transformationnelle' appliquée au croisement des conditions de frontière. J'ai eu l'occasion d'illustrer et de tester cette proposition théorique dans le cas de la politique des viols de masse comme instrument du nettoyage ethnique en ex-Yougoslavie (Doja 2004c).¹⁷ Les cadres d'analyse proposés dans ce cas relèvent toujours du structuralisme en termes de catégories disjonctives et de rituels par rapport aux représentations des humeurs corporelles et à la réalité physique de l'agression-intrusion. Le cadre théorique structuraliste est traditionnellement considéré rebelle à l'analyse politique, mais mon mérite fut de montrer que la "culture" des protagonistes permet de comprendre l'impact ravageur du viol sur la subjectivité des acteurs, situant le viol dans un rapport de force et de pouvoir qui, comme le répétait Michel Foucault, s'adresse toujours au corps dans sa matérialité.

En outre, je suis convaincu que l'explication doit être cherchée dans le fait que les valeurs d'honneur sont mises en avant par une sorte d'agencéité (*agency*) politique et instrumentale. Pour que la triste efficacité des viols massifs soit possible comme instrument de la purification ethnique pendant les guerres en ex-Yougoslavie ou ailleurs, une agence additionnelle était nécessaire qui a été fournie par le rôle croissant du discours traditionaliste et nationaliste faisant nécessairement éclater le système entier de l'ordre moral et de la morphologie sociale en premier lieu. C'est ce qui a rendu possible par la suite à ce que l'ethnicité soit convertie en conscience nationaliste, que cette conscience s'organise et que le nationalisme organisé devienne militariste, masculiniste,

¹⁷ Une élaboration plus développée est fournie par la suite dans d'autres travaux ultérieurs (Doja 2008b, 2009).

misogyniste, raciste et violent. Les manières dont le contexte politique et le fond culturel peuvent influencer la signification politique incorporant les viols dans une stratégie de guerre semblent utiles pour examiner et comprendre comment les conceptions de la responsabilité et des rôles attendus entre les genres à un moment et un endroit particuliers peuvent mener les acteurs sociaux à commettre des atrocités qui transgressent les codes moraux de leur propre société tout en condamnant leurs victimes au silence.

En fait, pour comprendre comment la politique tristement efficace des viols est devenue possible il est nécessaire de savoir comment les projets nationalistes peuvent mobiliser un discours traditionaliste sur la construction sociale des genres et de la guerre, en effet « engendrant » la guerre comme un phénomène fortement hiérarchisé sur l'opposition masculin/féminin, comptant sur un ordre moral assumé de la part des groupes entraînés en conflit. Dans ce sens, ce ne sont pas les rapports de pouvoir qui sont impliqués dans la re-traditionalisation des valeurs. C'est le changement des structures macrosociologiques qui alimente cette re-traditionalisation et c'est l'usage instrumental des valeurs identitaires et des valeurs morales et sociales qui fait que le viol soit aussi efficace comme une arme de purification ethnique. Ainsi on peut suggérer que le viol a une fonction politique immédiate. Il est suffisamment clair dans ce cas que la logique des rapports familiaux, basé sur un modèle fortement patriarcal où l'honneur est central et générateur de violence, lie fortement la production des sujets masculins à la politique ethnique. Si on est d'accord sur cette analyse j'estime qu'il s'agit alors d'une contribution importante à une discussion de la guerre qui est souvent limitée à des concepts généraux comme le nationalisme ou les régimes corrompus qui utilisent leurs propres populations pour atteindre des buts privés.

L'appréhension du travail de terrain et la connaissance acquise dans la théorie anthropologique peuvent montrer comment des mythologies projetées sont déterminées par la construction du monde en fonction du modèle des rapports de genre, quand en même temps elles sont appuyées sur un fond culturel local. Un des résultats les plus importants à la fois de l'analyse structurale et de l'approche féministe a dû indiquer que le genre est un dispositif structural des représentations globales du monde. Essentiellement, la réalité du monde doit être située dans la signification produite par la morphologie des relations, des structures et des valeurs qui sous-tendent l'arrangement des rapports de genre et la construction des genres dans un contexte socioculturel.

Après le débat sur les manières d'« écrire la culture » (Clifford & Marcus 1986) et la déclaration de guerre contre toutes sortes de réification et d'essentialisme, nous sommes devenus encore moins aptes à gérer cette dimension de la vie humaine que les anthropologues avaient l'habitude de s'en réclamer l'expertise, à savoir ce côté normatif, non-rationnel, et pourtant intrinsèquement significatif de la vie sociale que nous appelons toujours « culture ». Dans notre ardeur à déconstruire les quelques entités qui étaient autrefois considérées comme « réelles » et à préférer les processus et l'agence à la structure et à la culture, nous avons contribué à rendre intellectuellement et politiquement litigieux le fait de parler

intelligemment au sujet des différences qui affectent très concrètement la vie des gens. Accepter la validité du témoignage des viols par rapport au manque de liberté éprouvé par beaucoup de femmes n'est pas proposer la condamnation générale d'une culture donnée. En reconnaissant les dimensions culturelles des actes humains et de leurs motifs, il n'est pas nécessaire d'impliquer une compréhension réductionniste de la « culture », qui ramènerait tous les membres d'une communauté à des êtres sociaux qui « ont une culture » et « sont culturellement déterminés » dans leurs expériences individuelles, leur subjectivité de la souffrance et leurs aspirations personnelles, ni qu'ils sont préprogrammés pour réagir de la même manière toujours et partout.

Dans ce contexte, la considération de la région sud-est européenne comme une aire culturelle se définissant comme un champ à la fois composite et instructif, pourrait présenter des chances importantes dans la reconsidération des approches théoriques et le développement de l'anthropologie comme discipline. Déjà dans l'anthropologie britannique, comme l'a souligné Gellner (1995), la révolution malinowskienne est née de la transplantation des pratiques est-européennes à l'Ouest, en les dotant d'un raisonnement occidental. Malinowski a pris le style populiste-nationaliste de la recherche ethnique en Europe de l'Est, il l'a transplanté des Carpates aux îles Trobriands, il l'a séparé de son utilisation comme propagande nationaliste et il l'a appelé fonctionnalisme. Désormais, de nouveaux aperçus en provenance des études sud-est européennes pourraient à nouveau permettre de prendre une vue originale dans le domaine de la construction des identités et des transformations sociales, à un moment où les approches anthropologiques sont sensibles à l'ouverture de nouvelles perspectives non-conventionnelles sur les aspects comparatifs des relations interethniques et de la dynamique de valeurs culturelles.

Perspectives

L'opportunité d'avoir développé un domaine de recherches thématiques, impliquées ou théoriques, tel qu'elles sont présentées ici, devra permettre d'approfondir et de préciser davantage les résultats au moyen de nouvelles missions sur le terrain, inscrites dans un cadre institutionnel structuré, et de pouvoir par la suite enrichir fructueusement par de nouvelles données les possibilités de recherche et d'enseignement. En même temps, l'encadrement actuel de mes projets de recherche au sein du Centre d'études européennes et au Département de gouvernance et société de la Faculté des Humanités à l'Université de Limerick en Irlande est effectivement d'une grande utilité pour l'échange intellectuel et le développement de projets communs dans ce domaine. Dans ces conditions, l'extension de ce programme par des domaines complémentaires de recherche pourrait être envisagée. Une telle extension peut aller dans plusieurs directions, dont on pourra d'ores et déjà indiquer certaines possibilités, incluant aussi bien les méthodes d'analyse que les problématiques à traiter, en multipliant les approches dans les nouveaux domaines de la théorie culturelle, l'approche cognitive, la science des organisations ou la pratique du développement.

Une large variété de méthodes supplémentaires pourront être utilisées. Elles pourront inclure des techniques expérimentales appropriées aux conditions de terrain, comme la manipulation délibérée des situations quotidiennes. D'autres matériaux allant des histoires de vie aux types variés de recensement des données sont aussi importants dans l'étude de la dynamique culturelle des valeurs sociales et du conflit ethnique. Les données sur les distributions "ethniques", les structures d'âge, les tendances de migration, les spécialisations ethniques des activités et les mariages interethniques vont toutes révéler leur signification. L'analyse de ces données requiert aussi de la quantification numérique. Le travail de terrain en soi peut générer des données aussi bien qualitatives que quantitatives. Les tests statistiques sont d'une utilité plus restreinte, surtout par rapport aux difficultés de comparaisons interculturelles, ne serait-ce que pour un nombre limité de cas d'une complexité interne très élevée, au point que certains anthropologues sont devenus tellement sensibles à pareilles complications qu'ils ont développé une aversion excessive envers les statistiques et l'idée d'utiliser des méthodes équivalentes dans le travail de terrain. Les généralisations et la formation des théories progressent plutôt en recherchant soigneusement des modèles d'interprétation, que par l'application des tests statistiques. Toutefois, plusieurs anthropologues utilisent effectivement des questionnaires et recueillent des données qui permettent des évaluations quantitatives, dans la forme de recensement de données locales, d'observations de marché et de sondages des ménages. Les développements récents des techniques qualitatives en informatique sont devenus

toujours plus utiles à détecter les modèles récurrents décrits dans les notes de terrain, par exemple la modélisation des stratégies de mariage. Les nouvelles technologies audiovisuelles sont aussi utilisées dans une variété de manières, à la fois pour la collection des données sur le terrain et pour l'analyse ultérieure. Au fait, parfois les nouvelles technologies permettent de commencer l'analyse sur le terrain même, alors qu'auparavant cela était impossible.

L'interprétation et la comparaison des textes vont manifestement figurer dans ce domaine de recherche. Il est important, en suivant Benedict Anderson (2006 [1983]), de comprendre comment les groupes ethniques et les autres formes d'appartenance sont imaginés. Cela implique d'apporter la même attention particulière que jusqu'à maintenant aux collections de documents d'archives, aux corpus de normes juridiques de droit coutumier, aux anthologies de littérature orale, mais de s'élargir aussi aux œuvres de littérature écrite, aux textes produits par les intellectuels, aux pamphlets et aux déclarations de presse de la part des mouvements politiques, leurs pages d'accueil à l'Internet, et la façon dont tout cela devient accessible pour les membres des groupes.

Les formes de comparaison dans ce domaine peuvent se développer sans être nécessairement dirigées vers les questions d'universalité. Elles peuvent se limiter à un nombre de cas caractéristiques, afin d'atteindre sur cette base des généralisations plus prudentes. Pareilles stratégies ont à la fois des avantages et des désavantages et la clé d'une recherche réussie reste dans le fait de trouver le niveau approprié de la comparaison et de la spécification des variables. Au niveau optimal, les uns gagnent en appréhensions détaillées et réalistes dans le cadre de relations fonctionnelles concrètes qui seront occultées par de plus larges catégories nécessaires au degré élevé de la généralisation. D'autres gagnent en qualité représentationnelle parce que plus "qualitatifs" et les données issues de cas historiques peuvent être avancées pour soutenir des comparaisons limitées. Il n'y a ici sûrement pas de compromis. On peut très bien abandonner l'exigence de validité universelle ou d'un degré élevé de vérification des hypothèses, à quoi peut se substituer le traitement d'un large nombre de cas. Par exemple, la recherche sur le petit commerce post-socialiste ne pourra pas résoudre le dilemme universel du commerce ni déboucher sur l'innovation en économie en tant que science déductive. Mais elle peut aider à établir des théories de rang moyen concernant les motivations de ceux qui se sentent impliqués et leurs conséquences sociales dans des sociétés concrètes. Cela peut bien être moins que ce que tout un chacun souhaite idéalement voir comme résultat de sa recherche sur les actions et les pensées humaines. Mais c'est un but réaliste étant donné l'état actuel de la recherche.

L'ethnicité et le nationalisme, aujourd'hui thèmes centraux en anthropologie sociale, ont bougé vers le devant de la scène dans un nombre de disciplines adjacentes. Il est donc évident que les investigations peuvent profiter de liens interdisciplinaires. Le travail anthropologique sur le terrain nourrit les analyses des historiens, des économistes, des spécialistes de relations internationales, et vice versa. La recherche peut profiter des contributions des démographes, des

gestionnaires des ressources naturelles et des spécialistes des mouvements religieux pour lesquels la religion est pertinente dans le contexte donné. Les contributions de différentes disciplines connexes pourront être utilisées. Les travaux des juristes sur les droits des migrants et des demandeurs d'asile, des spécialistes de sciences politiques sur les philosophies du multiculturalisme, ou des psychologues sur les racines biologiques et sociales des préjugés, peuvent tous avoir beaucoup de valeur pour l'anthropologue. Il y a lieu, par exemple, de tirer profit de certaines approches plus formelles de la théorie des choix rationnels, utilisées récemment avec des effets intéressants dans l'étude des choix éducationnels dans des régions multiethniques (Laitin 1998). Par exemple, les efforts des psychologues sociaux pour offrir des généralisations sur l'émergence des consciences culturelles et ethniques ou sur les conditions probables dans lesquelles les préjugés s'enveniment peuvent informer les hypothèses que l'anthropologue souhaite tester sur le terrain, auprès de gens très différents de ceux étudiés dans les premiers échantillons du psychologue. C'est un domaine où des expériences prudentes peuvent trouver lieu pour élucider attitudes et valeurs. Toutefois, il sera toujours important de compléter ces méthodes avec d'autres, des approches moins formelles dans d'autres contextes.

Il y a un lien étroit entre les études culturelles sur les mass-media et l'exploration de l'ethnicité, des relations interethniques et de la dynamique des valeurs socioculturelles. La théorie culturelle souligne l'importance croissante de la culture dans tous les aspects de la vie moderne. Ce domaine comprend les nouvelles technologies et leur influence sur la vie quotidienne et la culture populaire, comment la culture construit les identités et démarque les différences entre les groupes. Des problématiques qui analysent la révolution globale dans la production et la circulation des "biens culturels", aussi bien que le développement des industries multimédias qui dominent les réseaux de circulation et de communication, considèrent ce que la culture fait à nous, ce que nous faisons avec et si les processus de globalisation et de changement culturel peuvent être contrôlés.

Les années récentes ont vu des changements considérables dans les technologies de communication, les droits de propriété dans la presse, la télévision et les structures de radiodiffusion partout dans le monde. Des études de cas sud-est européens sur le téléphone, la presse, la radiodiffusion et le cinéma, peuvent éclairer la signification relative des facteurs régulateurs technologiques et économiques, comme d'autres facteurs dans le développement des media, en examinant les effets des nouveaux systèmes de media et les interrelations entre droits de propriété, systèmes de régulation, technologies et marchés. Les études de cas incluent ici la télévision par satellite et la vidéo, les communautés virtuelles, l'Internet et les jeux vidéo ou électroniques. Finalement, cela permet de faire converger ces trames en considérant les débats autour de l'homogénéisation, l'impérialisme culturel et la culture populaire globale.

Une attention particulière pourrait être portée notamment aux genres "populaires" de la culture de masse, tels les jeux ou les feuilletons télévisés, les programmes

pour la jeunesse et la presse “tabloïde”. Le “populaire” est compris comme une catégorie courante pour les organisations médiatiques, comme un moyen de catégorisation et de partage des audiences à travers les valeurs quantitativement mesurées, mais qui a aussi une signification dans la théorie culturelle dans les considérations de la formation des goûts hiérarchisés. Cette problématique permet d'évaluer différentes positions théoriques qui construisent des explications pour la pratique de la réception et de la consommation des media. Un point crucial devient ici comment les genres populaires sont construits autour des articulations de groupements basés sur l'âge, le sexe, le statut social et professionnel, l'ethnicité et les styles de vie.

Dans une direction intéressant plutôt la pratique de l'anthropologie, on pourrait apercevoir tout l'intérêt pour comprendre et pouvoir manager des politiques de d'aménagement et de développement économique et social. La notion de territoire laisse entendre un espace économique organisé au même titre que la notion d'entreprise n'est autre chose que l'organisation d'une activité économique. Dans les conditions où le choc induit par les bouleversements récents de toute nature et le constat des erreurs d'appréciation commises depuis l'apparition de l'aménagement incitent à une prudence idéologique et à une modestie dans l'énoncé des principes d'action territoriale, il serait utile de se mobiliser sur la nouvelle donne liée à la construction européenne et à la globalisation, pour espérer introduire un nouveau professionnalisme inspiré de l'anthropologie des institutions et des organisations (cf. Wright 1994; Wright & Shore 1997; Bellier & Wilson 2000). Le déploiement de quelques approches de base s'avèrent être possibles pour pouvoir manager des politiques de gestion du développement économique et social et de l'aménagement régional et territorial en Europe orientale suite à la naissance de nouveaux marchés émergents.

Ce ne sont pourtant qu'un certain nombre d'options, car à ce stade il serait prématuré de faire des engagements plus spécifiques.

Références

- Albera, Dionigi, Anton Blok & Christian Bromberger, eds. 2001. *L'anthropologie de la Méditerranée - Anthropology of the Mediterranean*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Amselle, Jean-Loup. 1990. *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot. [Engl. transl. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998].
- Amselle, Jean-Loup. 2000. *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Anderson, Benedict. 2006 [1983]. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Revised edition. London/New York: Verso.
- Anderson, Robert T., ed. 1971. *Traditional Europe: a study in anthropology and history*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing.
- Arensberg, Conrad M. 1963. "The Old World peoples: the place of European cultures in world ethnography", *Anthropological Quarterly*, **36** (3): 75–99.
- Armstrong, John A. 1982. *Nations before nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Augé, Marc & Françoise Héritier. 1982. "La génétique sauvage", *Le Genre Humain*, **3-4**: 127–136.
- Axelrod, Robert M. 1997. *The complexity of cooperation: agent-based models of competition and collaboration*. Princeton, N.J.: Princeton University Press (Princeton studies in complexity).
- Bakic-Hayden, Milica & Robert Hayden. 1992. "Orientalist variations on the theme "Balkans": Symbolic geography in recent Yugoslav cultural politics", *Slavic Review*, **51** (1): 1–15. Online at <http://www.jstor.org/stable/2500258>.
- Balandier, Georges. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire: dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: anthropological constructions*. London/New York: Routledge.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction", In: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. London: Allen & Unwin.
- Bartl, Peter. 1968. *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912*. Wiesbaden: Harrassowitz (Albanische Forschungen, 8).
- Bausinger, Herman. 1993. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Paris: Éditions de la Maison des

- sciences de l'homme. [Orig. *Volkskunde: von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Darmstadt, 1971, Tübingen, 1979].
- Beitl, Klaus, Christian Bromberger & Isac Chiva, eds. 1997. *Mots et choses de l'ethnographie de la France: regards allemands et autrichiens sur la France rurale dans les années 30*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. [Édition parallèle en allemand: *Wörter und Sachen*, 1992].
- Bellier, Irene & Thomas M. Wilson, eds. 2000. *An anthropology of the European Union: building, imagining, and experiencing the new Europe*. Oxford: Berg Publishers.
- Berque, Jacques. 1978 [1955]. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Berque, Jacques. 1989. *Mémoires des deux rives*. Paris: Seuil.
- Black-Michaud, Jacob. 1975. *Cohesive force: feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford: Blackwell.
- Bloch, Maurice. 1985. "From cognition to ideology", In: Richard Fardon (ed.), *Power and knowledge: anthropological and sociological approaches*. Edinburgh: Scottish Academic Press, pp. 21–48.
- Blok, Anton. 1974. *The Mafia of a sicilian village, 1860-1960: A study of violent peasant entrepreneurs*. Oxford: Blackwell.
- Boehm, Christopher. 1984. *Blood revenge: the enactment and management of conflict in Montenegro and other tribal societies*. Lawrence: University Press of Kansas (Publications in Ethnohistory).
- Boissevain, Jeremy. 1979. "Toward an Anthropology of the Mediterranean", *Current Anthropology*, **20** (1): 81–93.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Seuil. Reprint: 2000. [Orig. Genève: Droz. Engl. transl. Cambridge University Press, 1977].
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Minuit. [Engl. trans. *The logic of practice*, Cambridge: Polity Press, 1990].
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Paris: Seuil. [Engl. transl. Polity Press, 2001].
- Bourguet, M.-N. & Bernard Lepetit, eds. 1997. *L'invention scientifique de la Méditerranée*. Paris: EHESS (Recherches d'histoire et de sciences sociales, 77).
- Braudel, Fernand. 1979 [1949]. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 4e édition. Paris: Armand Colin.
- Byrnes, Robert, ed. 1976. *Communal families in the Balkans: the zadruga*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Çabej, Eqrem. 1976. *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, vol. 2 (A-B). Tirana: Akademia e Shkencave.
- Campbell, John. 1964. *Honour, family, and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*. Oxford: Clarendon.
- Carrère d'Encausse, Helene. 1991. *La gloire des nations ou la fin de l'empire soviétique*. Paris: Fayard.
- Chiva, Isac & Utz Jeggle, eds. 1987. *Ethnologies en miroir: la France et les pays de langue allemande*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Ethnologie de la France, 7). [Édition parallèle en allemand: *Deutsche Volkskunde, französische Ethnologie*].

- Clifford, James & George Marcus, eds. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Abner. 1969. *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cohen, Abner. 1974. "The lesson of ethnicity", In: Abner Cohen (ed.), *Urban ethnicity*. London: Tavistock (A.S.A. monographs, 12), pp. ix–xxiii.
- Comaroff, Jean & John Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.
- Comaroff, John. 1987. "Sui generis: feminism, kinship theory, and structural domains", In: Jane Collier & Sylvia Yanagisako (eds), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 53–85.
- Cordignano, Fulvio. 1934. *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano*. Roma: Istituto per l'Europa Orientale.
- Cuisenier, Jean, ed. 1979. *Europe as a cultural area*. Hague/Paris: Mouton (World Anthropology).
- Davis, John. 1977. *People of the Mediterranean: an essay in comparative social anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Delaney, Carol. 1991. *The seed and the soil: gender and cosmology in Turkish village society*. Berkeley: University of California Press (Comparative Studies on Muslim Societies, 11).
- Denich, Bette. 1974. "Sex and power in the Balkans", In: Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 243–262.
- Deutsch, Karl Wolfgang. 1979. *Tides among nations*. New York: Free Press.
- Doja, Albert. 1984. "Le sol albanais à l'origine d'une locution française: bâtir des châteaux en Albanie", *Les Lettres Albanaises*, **7** (4): 98–102.
- Doja, Albert. 1985. "Rreth një legjende popullore për Skënderbeun [A propos d'une légende de Scanderbeg]", *Nëntori*, **32** (2): 185–193.
- Doja, Albert. 1986a. "Esopo et la tradition de la fable albanaise", *Les Lettres Albanaises*, **8** (1): 127–135.
- Doja, Albert. 1986b. "Portée signifiante et particularités de motifs dans les légendes populaires albanaises", *Les Lettres Albanaises*, **8** (4): 117–122.
- Doja, Albert. 1987. "La transposition poétique du décor de noces", *Culture Populaire Albanaise*, **7**: 103–123.
- Doja, Albert. 1988a. "La poétisation du cérémonial des noces", *Les Lettres Albanaises*, **10** (2): 186–204.
- Doja, Albert, ed., with Jorgo Panajoti & Agron Xhagolli. 1988b. *Proza Popullore*, vol. 6. Tirana: Akademia e Shkencave (Trashëgimia Kulturore Shqiptare, Folklor I).
- Doja, Albert. 1989. "Considérations sur le genre de la fable orale", *Çështje të Folklorit Shqiptar*, **4**: 137–165. [Publication en français: *Les Lettres Albanaises* **12** (1), 1990, 155–176].
- Doja, Albert. 1990a. "Aspekte të pasqyrimit të marrëdhënieve shoqërore në folklorin e lindjes", *Kultura Popullore*, **11** (2): 53–68.

- Doja, Albert, ed., with Kozma Vasili. 1990b. *Këngë të lindjes dhe ninulla*. Tirana: Akademia e Shkencave (Trashëgimia Kulturore Shqiptare, Folklor IV, Lirika Popullore, 4).
- Doja, Albert. 1993a. "La société albanaise face à l'Islam: Approche ethnologique", *Les Annales de l'Autre Islam*, **1**: 47–59.
- Doja, Albert. 1993b. "Lait de mère, fils de famille", *La Psychanalyse de l'Enfant: Revue de l'Association Freudienne Internationale*, **14**: 39–62.
- Doja, Albert. 1994a. "L'identité de la personne: construction sociale et gestion individuelle", *La Lettre de l'Est*, **6**: 12–14.
- Doja, Albert. 1994b. "Les rêveries de la fécondité: la terre, l'eau et la femme", *Cahiers Balkaniques*, **20**: 119–132.
- Doja, Albert. 1995a. "À propos de la famille dans les Balkans en transition", *Bulletin de Liaison du Centre d'Études Balkaniques de l'INALCO*, **13**: 89–95.
- Doja, Albert. 1995b. "Le sexe de la naissance: masculin-féminin dans la société traditionnelle albanaise", *Ethnologie Française*, **25** (4): 650–667. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406292/fr/>.
- Doja, Albert. 1996a. "L'approche anthropologique de l'Islam en Albanie", *Sociétés et Cultures Musulmanes d'hier et d'aujourd'hui* (Actes des Chantiers de la Recherche sur le monde arabe et musulman, Strasbourg 1994), pp. 134–135.
- Doja, Albert. 1996b. "L'idée de nation: du postulat de Marcel Mauss à la question actuelle des identités nationales et culturelles", *Revue de l'Institut de Sociologie* (1-4): 201–212. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406312/fr/>.
- Doja, Albert. 1997a. "Dy vëllime të pasura me këngë dasme [A richly textured two-volumes set of wedding folk-songs]", In: Anton N. Berisha (ed.), *Anton Çetta dhe vepra e tij [Anton Çetta and his work]*. Gjakova, Kosova: Kuvendi Françeskan, pp. 141–151. [Reprint. First published: *Kultura Popullore* **7** (1), 1986, 187–191. Published in French: *Culture Populaire Albanaise* **7**, 1987, 169–173].
- Doja, Albert. 1997b. "L'enchantement socialisateur: la berceuse dans la tradition orale", In: Nicole Belmont & Jean-François Gossiaux (eds), *De la voix au texte: l'ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*. Paris: Éditions du CTHS (Actes du 119e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques), pp. 85–108. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00421805/fr/>; <http://eprints.ucl.ac.uk/18366/>.
- Doja, Albert. 1997c. "La mythologie du destin dans la tradition albanaise et les autres populations balkaniques", *Südost-Forschungen: Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas*, **56**: 189–211.
- Doja, Albert. 1997d. "Le comportement symbolique autour de la prime enfance", *L'Ethnographie: Revue de la Société d'Ethnographie de Paris*, **93** (1-2): 43–87.
- Doja, Albert. 1997e. "Noms d'ancêtre et noms de famille", In: Tiphaine Barthelemy & Marie-Claude Pingaud (eds), *Généalogie entre science et*

- passion*. Paris: Éditions du CTHS (Actes du 120e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques), pp. 347–360.
- Doja, Albert. 1998a. "À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises", *Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari*, **38** (1-2): 63–74, DOI:10.2307/1479953. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406313/fr/>.
- Doja, Albert. 1998b. "Évolution et folklorisation des traditions culturelles", *East European Quarterly*, **32** (1): 95–126. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/16551/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406308/fr/>.
- Doja, Albert. 1998c. "Inscription patronymique et mythologie de fondation: Éléments d'analyse pour une généalogie des noms de personne chez les Albanais", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, **93** (1-3): 155–172.
- Doja, Albert. 1999a. "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, **7** (1): 37–55, DOI:10.1017/S0964028299000038. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/16544/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406287/fr/>.
- Doja, Albert. 1999b. "Amitié, alliance, parenté: idéologie et pratique dans la société traditionnelle", In: Georges Ravis-Giordani (ed.), *Amitiés: Histoire et Anthropologie*. Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, pp. 217–255. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406315/fr/>; <http://eprints.ucl.ac.uk/16574/>.
- Doja, Albert. 1999c. "Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques", *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, **3**: 155–179. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/16548/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406303/fr/>.
- Doja, Albert. 1999d. "Formation nationale et nationalisme dans l'aire de peuplement albanais", *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*, **3** (2): 23–43. Online at <http://balkanologie.revues.org/index738.html>; <http://www.intellectbooks.com/europa/number8/albanais.htm>.
- Doja, Albert. 1999e. "Développement corporel et transition sociale chez les Albanais", *Journal of Mediterranean Studies*, **9** (2): 232–274.
- Doja, Albert. 2000a. "Entre invention et construction des traditions: l'héritage historique et culturel des Albanais", *Nationalities Papers: The Journal of the Association for the Study of Nationalities*, **28** (3): 417–448, DOI:10.1080/713687477. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406302/fr/>.
- Doja, Albert. 2000b. "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *European Legacy: Journal of the International Society for the Study of European Ideas*, **5** (5): 663–686, DOI:10.1080/713665519. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406263/fr/>.

- Doja, Albert. 2000c. *Naître et grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne*. Paris/Montreal: L'Harmattan. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406333/fr/>.
- Doja, Albert. 2000d. "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation", *Critique of Anthropology*, **20** (4): 421–438, DOI:10.1177/0308275X0002000404. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406257/fr/>. [Reprint in French in *Journal des Anthropologues: Revue de l'Association Française des Anthropologues*, n° 85-86, 2001, pp. 255–282, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00427509/fr/>. Translated into Albanian and reprint in bilingual book-length format by AIIS Press, Tirana, 2001].
- Doja, Albert. 2000e. "Models of ethnicity reproduction: from ethnic object to academic subject". Paper presented to the *6th Conference of European Association of Social Anthropologists, (Rethinking Primordialisms: Kinship, Religion and Ethnicity in the Formation of Modern Nationalism)*, Krakow (Poland), 26th-29th July 2000.
- Doja, Albert. 2001a. "Atrocités des conflits ethniques: paradoxes venus d'ailleurs ou sensations dans le cénacle savant", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, **9** (2): 223–226, DOI:10.1017/S0964028201000167. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/16549/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406304/fr/>.
- Doja, Albert. 2001b. "Contribution", In: Margit Feischmidt (ed.), *Ethnic relations in Eastern Europe: A selected and annotated bibliography*. Budapest: Open Society Institute LGI Books.
- Doja, Albert. 2001c. "Démocratie et stabilité dans le Sud-Est Européen: facteurs humains, culturels et sociaux", *Les Temps Modernes*, **56** (615-616): 147–166. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406297/fr/>.
- Doja, Albert. 2001d. "Writing culture in history: the view of anthropologist for understanding religious and cultural instruments of ethno-politics in historical perspective". Paper presented to the *Internationale Tagung: Zwischen verdrängter Erinnerung und künftiger Identität, die Zukunft Mittel- Ost- und Südosteuropas*, Wien, 13.-15. Dezember 2001. Proceedings by Österreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut.
- Doja, Albert. 2002a. "Démocratie et stabilité dans le Sud-Est Européen: facteurs humains, culturels et sociaux", *Cahier d'Etudes Stratégiques* (32): 73-87. [Reprint from: *Les Temps Modernes*, vol. 56 (615-616): 147–166. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406297/fr/>].
- Doja, Albert. 2002b. "Honour, belief and trust: a linguistic-anthropological approach to moral and religious values". Paper presented to the *7th Conference of European Association of Social Anthropologists, (Rethinking Belief)*, Copenhagen, 14th-17th August 2002.
- Doja, Albert. 2003a. "Conditions nécessaires à la stabilité et à la démocratisation dans le Sud-Est européen", In: Aline Gohard-Radenkovic, Donatille Mujawamariya & Soledad Perez (eds), *Intégration des 'minorités' et nouveaux espaces interculturels*. Bern: Peter Lang (Transversales: Langues, Sociétés, Cultures et Apprentissages, 6), pp. 29–48.

- Doja, Albert. 2003b. "Confraternal religion: from liberation theology to political reversal", *History and Anthropology*, **14** (4): 349–381, DOI:10.1080/0275720032000156488. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00405977/fr/>.
- Doja, Albert. 2003c. "The boundary condition in social and anthropological theory". Paper presented to the *Centre for Border Studies*, University of Glamorgan, Wales, U.K., 7th June 2003.
- Doja, Albert. 2004a. "Cultural politics and spiritual making of anthropologists", *Reviews in Anthropology*, **33** (1): 73–94, DOI:10.1080/713649341. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406236/fr/>.
- Doja, Albert. 2004b. "The dangerous politics of identity", *Focaal: European Journal of Anthropology*, **43** (1): 149–156, DOI:10.3167/092012904782311443. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406250/fr/>.
- Doja, Albert. 2004c. "Raw madness and cooked criminality: the unspeakable politics of rapes as an instrument of ethnic cleansing". Paper presented to the *Annual Conference of the Anthropological Association of Ireland, (Societies in Transition)*, University of Limerick, 2nd June 2004.
- Doja, Albert. 2005a. "Dreaming of fecundity in rural society", *Rural History: Economy, Society, Culture*, **16** (2): 209–233, DOI:10.1017/S0956793305001482. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/16542/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406280/fr/>. [Updated from a first variant published in French: "Les rêveries de la fécondité: la terre, l'eau et la femme", *Cahiers Balkaniques*, n° 20, 1994, pp. 119–132].
- Doja, Albert. 2005b. "The imaginary of the name", *Irish Journal of Anthropology*, **8** (1): 31–50. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/18361/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00425168/fr/>.
- Doja, Albert. 2005c. "Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik" [Some pitfalls of perilous ethnography in anthropological imagination]", *Përpyjekja*, **11** (20): 72–85. Online at <http://perpyjekja.net/revista/arkiv/nr20/doja.html>.
- Doja, Albert. 2005d. "Mythology and Destiny", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, **100** (2): 449–462. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/18364/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00425170/fr/>. [Updated from a first variant published in French: "La mythologie du destin dans la tradition albanaise et les autres populations balkaniques", *Südost-Forschungen: Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas*, n° 56, 1997, pp. 189–211.].
- Doja, Albert. 2005e. "Rethinking the Couvade", *Anthropological Quarterly*, **78** (4): 919–951, DOI:10.1353/anq.2005.0053. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406278/fr/>.
- Doja, Albert. 2005f. "Body and mind: strategies of well-being and representations of health and illness in migration context". Paper presented to the *Diaspora and Disease Conference*, School of Oriental and African Studies, University of London, 31st March–1st April 2005.

- Doja, Albert. 2006a. "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State*, **48** (2): 421–450. Online at <http://eprints.ucl.ac.uk/16529/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00405969/fr/>.
- Doja, Albert. 2006b. "A political history of Bektashism in Albania", *Totalitarian Movements and Political Religions*, **7** (1): 83–107, DOI:10.1080/14690760500477919. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00425475/fr/>. [Translated into Albanian and reprint in bilingual book-length format by AIIS Press, Tirana, 2008].
- Doja, Albert. 2006c. "Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism", *Numen: International Review for the History of Religions*, **53** (2): 448–510, DOI:10.1163/156852706778941996. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00405963/fr/>.
- Doja, Albert. 2007a. "Gender, Religion and Identity Politics: Southeast Europe", In: Suad Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, vol. 6. Leiden: Brill, pp. 32–35.
- Doja, Albert. 2007b. "Studimi i Bektashizmit si një “Lëvizje” Fetare: I. Një histori e shkurtër", *Perla: Revistë Shkencore–Kulturore*, **12** (3): 143–151. Online at http://www.iranalbania.ir/files/document/19135/015_Studimi%20i%20Bektashizmit%20si%20një%20lëvizje%20fetare_Albert%20Doja.doc.
- Doja, Albert. 2008a. *Bektashism in Albania: political history of a religious movement*. Tirana: AIIS Press.
- Doja, Albert. 2008b. "Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology", *Theory, Culture & Society*, **25** (7-8): 323–342, DOI:10.1177/0263276408097810. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00405936/fr/>.
- Doja, Albert. 2008c. "Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans", *Religion, State & Society*, **36** (1): 55–63, DOI:10.1080/09637490701809738. Online at <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00425476/fr/>. [Translated into Albanian: *Polis*, vol. 5, 2008, pp. 101–108, <http://eprints.ucl.ac.uk/16572/>].
- Doja, Albert. 2008d. "Studimi i Bektashizmit si një “Lëvizje” Fetare: II. Drejt një qasjeje kritike", *Perla: Revistë Shkencore–Kulturore*, **13** (1): 162–172.
- Doja, Albert. 2009. "Morphodynamics and Agency: From Post-Structuralism to Neo-Structuralism". Paper presented to the *Invited Presidential Session "Lévi-Strauss, Europe and the Ends of Anthropology"*, *American Anthropological Association 108th Annual Meeting*, Philadelphia, PA, December 2-6, 2009.
- Doja, Albert. En-cours-a. *European integration as an experimental moment in anthropology*.
- Doja, Albert. En-cours-b. *Les dynamiques interactionnelles dans les transformations sociales et les migrations sud-est européennes*.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

- DuBoulay, Juliet. 1974. *Portrait of a Greek mountain village*. Oxford: Clarendon (Oxford Monographs on Social Anthropology).
- Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the politics of identity in Kosovo*. London: Hurst.
- Durham, Edith. 1909. *High Albania*. London: Virago. Reprint: 1994.
- Durham, Edith. 1928. *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans*. London: Allen & Unwin. Reprint: 1979.
- Durkheim, Emile. 1893 [1986]. *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eggan, Fred. 1954. "Social anthropology and the method of controlled comparison", *American Anthropologist*, **56** (5): 743–763.
- Ellen, Roy F. 1993. *The cultural relations of classification: an analysis of Nuauulu animal categories from Central Seram*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in social and cultural anthropology, 91).
- Enloe, Cynthia. 1993. *The morning after: sexual politics at the end of the Cold War*. Berkeley: University of California Press.
- Epstein, A. L. 1978. *Ethos and identity: three studies in ethnicity*. London: Tavistock/Aldine Press.
- Evans-Pritchard, Edward. 1940. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon.
- Evans-Pritchard, Edward. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, (ed.) Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1988. *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*, (eds) Luther H. Martin, Huck Gutman & Patrick H. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Freeman, Suzan T. 1973. "Studies in rural european social organisation: introduction", *American Anthropologist*, **75** (3): 743–750.
- Friedl, Ernestine. 1963. *Vasilika: a village in modern Greece*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Fuga, Artan. 1997. "Le conflit qui va vers la normalisation et la normalisation qui va vers le conflit", *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*, **1** (2): 41–56.
- Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gellner, Ernest, ed. 1985. *Islamic dilemmas: reformers, nationalists, industrialization: the southern shore of the Mediterranean*. Berlin/New York: Mouton.
- Gellner, Ernest. 1995. *Anthropology and politics: revolution in the sacred grove*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest & John Waterbury, eds. 1977. *Patrons and clients in Mediterranean societies*. London: Duckworth.
- Gerndt, Helge. 1987. *Volkskunde und Nationalsozialismus*. München: Münchner Vereinigung für Volkskunde (Münchner Beiträge zur Volkskunde, 7).

- Gilmore, David. 1980. *The people of the plain: class and community in lower Andalusia*. New York: Columbia University Press.
- Gilmore, David. 1982. "Anthropology and the Mediterranean area", *Annual Review of Anthropology*, **11**.
- Gilmore, David, ed. 1987. *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*. Washington, D.C.: American Anthropological Association (AAA Special Publications, 22).
- Gjeçov, Shtjefen. 1989. *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, (ed.) K. Nova. Expanded edition. Tirana: Akademia e Shkencave (Trashëgimia Kulturore Shqiptare, e Drejta Zakonore, 1).
- Gluckman, Max. 1956. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- Goddard, Victoria. 1994. "From the Mediterranean to Europe: honour, kinship, and gender", In: Victoria Goddard, Josep Llobera & Chris Shore (eds), *The Anthropology of Europe: identity and boundaries in conflict*. Oxford: Berg Publishers, pp. 57–92.
- Goody, Jack. 1976. *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 1983. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 1990. *The oriental, the ancient, and the primitive: systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press (Studies in literacy, family, culture, and the state).
- Goody, Jack. 2000. *The European family: an historico-anthropological essay*. Oxford: Blackwell (Making of Europe).
- Gossiaux, Jean-François. 1995. "Le sens et le verbe: sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore", *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, **35** (135): 127–134.
- Gullestad, Marianne & Martine Segalen, eds. 1995. *La famille en Europe: parenté et perpétuation familiale*. Paris: Découverte (Collection Recherches, Série changement social en Europe occidentale).
- Hage, Per. 1997. "Unthinkable categories and the fundamental laws of kinship", *American Ethnologist*, **24** (3): 652–667.
- Hallpike, Christopher Robert. 1977. *Bloodshed and vengeance in the Papuan mountains: the generation of conflict in Tauade society*. Oxford: Clarendon.
- Hann, Chris M. 1985. *A village without Solidarity: Polish peasants in years of crisis*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Harrison, Simon J. 1990. *Stealing people's names: history and politics in a Sepik River cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in social and cultural anthropology, 71).
- Hasluck, Frederick. 1929 [2000]. *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford: Clarendon. [Reprint Istanbul: Isis, 2000].
- Hasluck, Margaret. 1954. *The unwritten law in Albania*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Héritier, Françoise. 1994. *Les deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*. Paris: Odile Jacob. [Engl. transl. New York: Zone Books, 1999].
- Héritier, Françoise. 1996. *Masculin/féminin: la pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
- Héritier, Françoise. 2002. *Masculin/féminin II: Dissoudre la hiérarchie*. Paris: Odile Jacob.
- Herzfeld, Michael. 1980. "Honour and shame: problems in the comparative analysis of moral systems", *Man (N.S.)*, **15** (2): 339–351. Online at <http://www.jstor.org/stable/2801675>.
- Herzfeld, Michael. 1984. "The horns of the Mediterranean dilemma", *American Ethnologist*, **11** (3): 439–454. Online at <http://www.jstor.org/stable/644625>.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzfeld, Michael. 2001. "Ethnographic and epistemological refraction of Mediterranean identity", In: Dionigi Albera, Anton Blok & Christian Bromberger (eds), *L'anthropologie de la Méditerranée - Anthropology of the Mediterranean*. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 663–683.
- Hobsbawm, Eric. 1992. *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press. [Përkthyer në shqip: Tirane: Toena, (Libra për një shoqëri të hapur), 1996, 207f.].
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger, eds. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstede, Geert H. 2001. *Culture's consequences: comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. 2nd edition. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Hogg, Michael A. & Dominic Abrams. 1988. *Social identifications: a social psychology of intergroup relations and group processes*. London/New York: Routledge.
- Holy, Ladislav & Milan Stuchlik. 1983. *Actions, norms, and representations: foundations of anthropological inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in social anthropology, 45).
- Inalcik, Halil. 1973. *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*. London: Weidenfeld & Nicolson (History of Civilisation).
- Jamous, Raymond. 1981. *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions de la Maison des sciences de l'homme (Atelier d'anthropologie sociale).
- Johnson, Gary R. 1987. "In the name of the fatherland: an analysis of kin term usage in patriotic speech and literature", *International Political Science Review*, **8** (2): 165–174.
- Juka, Safete S. 1984. *Kosova: the Albanians in Yugoslavia in light of historical documents*. New York: Waldon Press.
- Kaleshi, Hasan. 1975. "Das türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung: Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen

- Existenz des albanischen Volkes", In: Peter Bartl & Horst Glassl (eds), *Südosteuropa unter dem Halbmond: Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit*. München: Trofenik (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, 16), pp. 125–138.
- Karakasidou, Anastasia. 1997. *Fields of wheat, hills of blood: passages to nationhood in Greek Macedonia 1870-1990*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kenny, Michael & David I. Kertzer, eds. 1983. *Urban life in Mediterranean Europe: anthropological perspectives*. Urbana: University of Illinois Press.
- Kertzer, David & Marzio Barbagli, eds. 2001. *The history of the European family*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Keyes, Charles. 1976. "Towards a new formulation of the concept of ethnic group", *Ethnicity*, 3 (3): 202–213.
- Kohn, Hans. 1965. *Nationalism, its meaning and history*. Rev. edition. Princeton, N.J.: Van Nostrand. [19 cm.].
- Kuper, Adam. 1988. *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London/New York: Routledge.
- Laitin, David D. 1998. *Identity in formation: the Russian-speaking populations in the near abroad*. Ithaca: Cornell University Press (The Wilder House series in politics, history, and culture).
- Leach, Edmund. 1972. "Melchisedech and the Emperor: icons of subversion and orthodoxy", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*: 5–14.
- Leach, Edmund. 1989. "Tribal ethnography: past, present, and future", In: Elisabeth Tonkin, Maryon McDonald & Malcolm Chapman (eds), *History and ethnicity*. London: Routledge (A.S.A. monographs, 27), pp. 34–47.
- Lévi-Strauss, Claude. 1956 [1983]. "La famille", *Le regard éloigné*. Paris: Plon, pp. 65–92. [English version in: *The view from afar*, New York: Basic Books, 1985, pp. 39–62].
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon. [English translated by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963].
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. [English translation: *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1966].
- Lévi-Strauss, Claude. 1967 [1949]. *Les structures élémentaires de la parenté*. 2e edition. Paris/Hague: Mouton. [Reprint: 2002. Eng. transl. Boston: Beacon Press, 1969].
- Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon. [English translation *Structural Anthropology*, vol. 2, trans. Monique Layton. London: Allen Lane, 1977].
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Le regard éloigné*. Paris: Plon. [English translation: *The View from Afar*, New York: Basic Books, 1985].
- Lévi-Strauss, Claude. 1984. *Paroles données*. Paris: Plon. [Engl. transl. *Anthropology and Myth: Lectures, 1951–1982*. Oxford/New York: Blackwell, 1987].
- Levine, Hal B. 1999. "Reconstructing ethnicity", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (2): 165–180.
- Levtzion, Nehemia, ed. 1979. *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier.
- Levy, Jack S. 1998. "The causes of war and the conditions of peace", *Annual Review of Political Science*, 1: 139–165.

- Lindner, Evelin G. 2002. "Gendercide and humiliation in honor and human rights societies", *Journal of Genocide Research*, **4** (1): 137–155.
- Lison-Tolosana, Carmelo. 1966. *Belmonte de los Caballeros: anthropology and history in an Aragonese community*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Reprint: 1983. [1st ed. Oxford: Clarendon].
- Malcolm, Noel. 1998. *Kosovo: a short history*. London: Macmillan.
- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, **24**: 95–117.
- Mauss, Marcel. 1924 [2007]. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: Presses Universitaires de France. Online at <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.ess3>. [Orig. *L'Année Sociologique*, 1923-1924. Eng. transl. *The Gift: The Form and Reason for exchange in archaic societies*, translated by W.D. Halls, foreword by Mary Douglas. New York/London: Norton, 1990, 2001].
- Mauss, Marcel. 1938 [1950]. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi", *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 333–362.
- Mauss, Marcel. 1969. "La Nation", *Oeuvres*, vol. 3. Paris: Minuit.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", *Signes*. Paris: Gallimard, pp. 143–157.
- Mitchell, J. Clyde. 1956. *The Kalela dance: aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press (Rhodes-Livingstone papers, 27).
- Morozzo della Rocca, Roberto. 1990. *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*. Bologna: Mulino.
- Murdock, George P. 1981. *Atlas of world cultures*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Nagel, Joane. 2000. "Ethnicity and sexuality", *Annual Review of Sociology*, **26**: 107–133.
- Nahoum-Grappe, Veronique. 1996. "L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique, ex-Yougoslavie, 1991-1995", In: Françoise Héritier (ed.), *De la violence*. Paris: Odile Jacob, pp. 275–323.
- Nisbett, Richard E. & Dov Cohen. 1996. *Culture of honor: the psychology of violence in the South*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Nixdorff, Heide & Thomas Hauschild, eds. 1982. *Europäische Ethnologie: Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag (Ethnologische Paperbacks).
- Ortner, Sherry. 1974. "Is female to male as nature is to culture?", In: Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 67–87.
- Ortner, Sherry & Harriet Whitehead, eds. 1981. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peristiany, John, ed. 1966. *Honour and shame: the values of Mediterranean society*. London: Weidenfeld & Nicholson.

- Peristiany, John, ed. 1976. *Mediterranean family structures*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in social anthropology, 13).
- Peters, Emrys L. 1990. *The Bedouin of Cyrenaica: studies in personal and corporate power*, (ed.) Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in social and cultural anthropology, 72).
- Pina-Cabral, Joao. 1989. "The Mediterranean as a category of regional comparison: a critical view", *Current Anthropology*, **30** (3): 399–407.
- Pitt-Rivers, Julian. 1954. *The people of the Sierra*. London: Weidenfeld & Nicholson. Reprint: 1971.
- Pitt-Rivers, Julian, ed. 1963. *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*. Paris: Mouton (Recherches Méditerranéennes, Études, 1).
- Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The fate of Shechem or the politics of sex: essays in the anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred. 1952. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.
- Reynolds, Vernon, Vincent Falger & Ian Vine, eds. 1987. *The Sociobiology of Ethnocentrism: evolutionary dimensions of xenophobia, discrimination, racism, and nationalism*. London: Croom Helm.
- Richards, Audrey. 1950. "Some types of family structures among the Central Bantu", In: Alfred Radcliffe-Brown & Daryll Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*. Oxford: Oxford University Press (International African Institute), pp. 207–251.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit*. Paris: Seuil. [Engl. transl. Chicago: University of Chicago Press, 1984].
- Roksandic, Drago, ed. 1998. *Microhistory of the Triplex Confinium*. Budapest: Central European University Press.
- Roux, Michel. 1992. *Les Albanais en Yougoslavie: Minorité nationale, territoire et développement*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Rubin, Gayle. 1975. "The traffic in women: notes on the political economy of sex", In: Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp. 157–210.
- Sant-Cassia, Paul. 1991. "Authors in search of a character: personhood, agency and identity in the Mediterranean", *Journal of Mediterranean Studies*, **1**: 1–17.
- Schnapper, Dominique. 1994. *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard. [English transl. Transaction Publishers, 1998].
- Schneider, Jane. 1971. "Of vigilance and virgins: honor, shame and access to resources in Mediterranean societies", *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, **10**: 1–24.
- Schneider, Jane & Peter Schneider. 1976. *Culture and political economy in western Sicily*. New York: Academic Press.
- Schwartz, Theodore. 1995. "Cultural totemism: ethnic identity, primitive and modern", In: Lola Romanucci-Ross & George A. DeVos (eds), *Ethnic*

- identity: creation, conflict, and accommodation*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, pp. 106–131.
- Segalen, Martine. 1981. *Sociologie de la famille*. Paris: Armand Colin. [Engl. transl. *Historical anthropology of the family*, Cambridge University Press, 1986].
- Seton-Watson, Hugh. 1977. *Nations and states: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*. London: Methuen.
- Shore, Bradd. 1996. *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*. New York: Oxford University Press.
- Shryock, Andrew J. 1988. "Autonomy, entanglement, and the feud: prestige structures and gender value in Highland Albania", *Anthropological Quarterly*, **61** (3): 113–118.
- Sicard, Emile. 1943. *La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*. Paris: Ophrys.
- Skendi, Stavro. 1967. *The Albanian national awakening, 1878-1912*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Smith, Anthony. 1998. *Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London/New York: Routledge.
- Snyder, Louis L. 1992. *Contemporary nationalisms: persistence in case studies*. Malabar, Fl.: Krieger.
- Sperber, Dan. 1982. "Claude Lévi-Strauss aujourd'hui", *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, pp. 87–128. [English translation: *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge University Press, 1985].
- Spoehr, Alexander. 1947. *Changing kinship systems: a study in the acculturation of the Creeks, Cherokee, and Choctaw*. Chicago.
- Stahl, Paul-Henri. 1977. "Soi-même et les autres: quelques exemples balkaniques", In: Claude Lévi-Strauss (ed.), *L'identité*. Paris: Grasset & Fasquelle, pp. 287–303.
- Stahl, Paul-Henri. 1986. *Household, village, and village confederation in southeastern Europe*. Boulder/New York: Columbia University Press (East European monographs, 200).
- Stirling, Paul. 1965. *Turkish village*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Stocking, George W., ed. 1996. *Volksgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison: University of Wisconsin Press (History of anthropology, 8).
- Strauss, Claudia & Naomi Quinn. 1997. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press (Publications of the Society for Psychological Anthropology, 9).
- Tamàs, Gàspàr Miklòs. 1991. *Les idoles de la tribu: l'essence morale du sentiment national*. Paris: Arcantère.
- Testart, Alain. 1986. *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Theodoratus, Robert J. 1969. *Europe: a selected ethnographic bibliography*. New Haven, Conn.: Human Relations Area Files (Behavior science bibliographies).

- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Trix, Frances. 1993. *Spiritual discourse: learning with an Islamic master*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press (Conduct and Communication Series).
- Verdier, Raymond, ed. 1981. *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. Paris: Editions Cujas.
- Ward, Robin & Richard Jenkins, eds. 1984. *Ethnic communities in business: strategies for economic survival*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, James L. 1975. *Emigration and the Chinese lineage: the Mans in Hong Kong and London*. Berkeley: University of California Press.
- Watson, James L., ed. 1977. *Between two cultures: migrants and minorities in Britain*. Oxford: Blackwell.
- Wikan, Unni. 1984. "Shame and honour: a contestable pair", *Man (N.S.)*, **19** (4): 635–652. Online at <http://www.jstor.org/stable/2802330>.
- Wolf, Eric R., ed. 1984. *Religion, power, and protest in local communities: the northern shore of the Mediterranean*. Berlin/New York: Mouton.
- Wright, Susan, ed. 1994. *Anthropology of organizations*. London: Routledge.
- Wright, Susan & Chris Shore, eds. 1997. *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*. London: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.
- Zempleni, Andras. 1996. "Les manques de la nation: sur quelques propriétés de la patrie et de la nation en Hongrie contemporaine", In: Daniel Fabre (ed.), *L'Europe entre cultures et nations*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (Ethnologie de la France, 10), pp. 121–155.