HAL
open science

Naître et Grandir chez les Albanais: La Construction Culturelle de la Personne

Albert Doja

To cite this version:

Albert Doja. Naître et Grandir chez les Albanais: La Construction Culturelle de la Personne. L'Harmattan, pp.324, 2000. halshs-00406333

HAL Id: halshs-00406333

https://shs.hal.science/halshs-00406333

Submitted on 21 Jul 2009

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

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

Albert Doja

Naître et grandir chez les Albanais

La construction culturelle de la personne

L'Harmattan

Naître et grandir chez les Albanais

La construction culturelle de la personne

Cet ouvrage propose une analyse, du point de vue de l'anthropologie sociale, des représentations collectives et des pratiques symboliques relatives à l'enfance dans la culture albanaise. Éclairant les processus de construction identitaire et de socialisation, cette recherche débouche sur l'hypothèse que les diversités sociales, culturelles et identitaires reposent largement sur les processus éducatifs symboliques et non institutionnalisés.

Par un souci marqué de s'ouvrir aux considérations comparatives des autres cultures, européennes et au-delà, l'ouvrage se veut être en même temps l'illustration d'un fait de portée anthropologique générale. 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. Autour de ces événements dont dépend la continuité de la communauté, autour de ces moments importants où l'organisation sociale rencontre l'existence individuelle, les sociétés ont élaboré des représentations collectives et des formes symboliques multiples et variées. Leur connaissance permet notamment de revoir l'ensemble des perspectives anthropologiques, en passant par le refus d'envisager indépendamment infrastructure et superstructure, héritage et hérédité, tradition et innovation, société et individu.

Albert Doja a soutenu en 1993 son Doctorat d'anthropologie sociale à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris. Il a été chercheur à l'Institut de Culture Populaire de l'Académie des Sciences d'Albanie et il a travaillé en France comme chercheur associé au Centre National de la Recherche Scientifique et au Laboratoire d'Anthropologie Sociale fondé par Claude Lévi-Strauss. Il a enseigné au Département d'Ethnologie de l'Université de Provence et au Département de Sociologie de l'Université de Paris-VIII Vincennes à Saint-Denis. Il a publié deux livres et un grand nombre d'articles dans des revues anthropologiques et sociologiques internationales et nationales. Il est actuellement rattaché à la Maison des Sciences de l'Homme à Paris.

9 782738 488794

ISBN : 2-7384-8879-X

Albert Doja

Naître et Grandir chez les Albanais

La Construction Culturelle de la Personne

Les Éditions L'Harmattan
Paris – Montréal
2000

Tout droit réservé: © Albert Doja 2000

Doja, Albert
Naître et grandir chez les Albanais : la construction culturelle de la personne / Albert Doja. – Paris : Éd. l'Harmattan : 2000. – 322 p. 24 cm.

Bibliogr. p. 301-317. Index. – ISBN 2-7384-8879-X

Naissance -- Albanie -- Aspect anthropologique
Socialisation -- Rites et cérémonies

Dewey 392. 109 4965

Sommaire

Remerciements **9**

Introduction **13**

Les rêveries de la fécondité **23**
La maison et les relations familiales 23
Le symbolisme élémentaire 35
Mythologie psychosociale et images héroï ques 50
Le dogme de la fécondation 62

Le comportement symbolique **73**
La crise de l'impureté 73
La couvade reconsidérée 83
Les intuitions empiriques du savoir collectif 99
Purification et incorporation 110
Les raccords symboliques 119

La mythologie du destin **133**
La marque singulière 133
L'ambivalence symbolique 143
Les divinités 149
L'idéologie 155

Le symbolisme du nom **161**
Imaginaire du double et de l'incarnation 161
Sens et signification 182
Inscription patronymique et mythologies de fondation 195

Le développement corporel **215**
Nourrir et élever 215
Le sevrage et la voix de la parole 231
La voie de l'humanité 239
Coupe de cheveux et circoncision 246
Le destin social de l'individu 263

L'enchantement socialisateur **277**
Une définition lyrique 277
L'interaction mélopoétique 283
La communication interactive 288
Le champ sémantique et fonctionnel 294
Conclusion **301**
Bibliographie **309**
Table des illustrations **329**
Index des auteurs cités **330**

à la mémoire de ma mère,
à ma femme, Anila,
à mes enfants,
Orzana et
Alban

Remerciements

Les recherches présentées dans cet ouvrage ont été financées par une allocation initiale de l'Unesco et par les gracieuses subventions de la Maison des Sciences de l'Homme à Paris, une bourse post-doctorale du Ministère français de la Recherche et de la Technologie et un contrat de recherche de la Commission de l'Union Européenne. La publication est réalisée grâce à un financement de la Fondation Singer-Polignac.

L'ouvrage est partiellement inspiré de certains chapitres d'une thèse de Doctorat en anthropologie sociale, – soutenue en 1993 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris, – sensiblement modifiés et développés. Les développements sont essentiellement élaborés à partir des travaux effectués en 1992-1993 quand j'étais chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique, d'une série de conférences que j'ai données en 1994-1995 au Département d'Ethnologie de l'Université de Provence à Aix et des cours que j'ai professés en 1995-1996 au Département de Sociologie de l'Université de Paris-VIII à Saint-Denis. Les communications que j'ai prononcées dans différentes conférences internationales et nationales ou dans le cadre des séminaires de recherche à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, à l'Université de Paris-V en Sorbonne, à l'Université de Paris-X à Nanterre, au Muséum National d'Histoire Naturelle, à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales à Paris, et dans d'autres universités françaises, m'ont aussi donné l'occasion d'en discuter et retravailler la plupart des arguments. Le texte final reprend en fusionnant une série d'articles publiés dans différentes revues académiques en France et à l'étranger.

C'est un grand plaisir pour moi d'associer à ces hommages tous les membres du Laboratoire d'Anthropologie Sociale, fondé par Claude Lévi-Strauss et dirigé par Françoise Héritier. Quand je suis arrivé à Paris sur une convention de l'Unesco, c'est Nicole Belmont qui m'a accueilli avec beaucoup de grâce et de prévenance, pour me permettre de mettre au point mon projet au sein d'un laboratoire

académique de renom. Je tiens à remercier plus particulièrement Georges Ravis Giordani, Jean-Claude Galey, Paul Henri Stahl, Françoise Loux, Suzanne Lallemand, Jean-François Gossiaux, Béatrice Lecestre-Rollier, Tiphaine Barthélémy, Marie-Claude Pingaud, et beaucoup d'autres pour les suggestions amicales et les corrections utiles qu'ils ont bien voulu apporter occasionnellement à différentes parties de ce texte. Cécile Kattnig a fait noblement une lecture en entier du manuscrit avant la publication.

Je dois surtout le plus grand hommage à ma femme. Malgré tout le mal que je lui ai fait en n'étant toujours pas assez à ses côtés, sans la sollicitude et la persévérance de son soutien, je ne serais certainement pas arrivé au bout de ma tâche.

A.D.

Paris, Janvier 2000

Le premier chapitre reprend en fusionnant deux articles parus dans les revues *Ethnologie Française* 25 (1995) 4: 650-667 et *Cahiers Balkaniques* 20 (1994): 119-132.

Le deuxième chapitre reprend un article paru dans: *L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris* 93 (1997) 1-2: 43-87.

Le troisième chapitre reprend un article publié dans: *Südost Forschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas* 56 (1997): 189-211, qui fut la version développée d'une communication prononcée au 7e Congrès International des Études Sud-Est Européennes, 1994, Thessalonique (Grèce).

Le quatrième chapitre reprend en fusionnant et modifiant différents articles publiés dans: *Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics* 93 (1998) 1: 155-172, dans: T. Barthélémy et M.-C. Pingaud (éd.) *Généalogie entre science et passion*, Paris: Éditions du CTHS 1997: 347-360, dans: G. Ravis Giordani (éd.) *Amitiés: Anthropologie et Histoire*, Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence 1999: 217-255, aussi bien que partiellement dans: *Social Anthropology. The Journal of the Association of European Anthropologists* 7 (1999) 1: 37-55 (Cambridge University Press).

Le cinquième chapitre reprend en fusionnant deux articles parus dans: *La Psychanalyse de l'enfant. Revue de l'Association Freudienne Internationale* 14 (1993): 39-62 et dans: *The Journal of Mediterranean Studies* 9 (1999) 2: 232-274.

Le sixième et dernier chapitre reprend un article paru dans: N. Belmont et J.-F. Gossiaux (éd.) *De la voix au texte: l'ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*, Paris: Éditions du CTHS 1997: 85-108, qui fut l'objet d'une communication présentée au 119e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques.

Introduction

Pour comprendre la construction de la personne et des identités sociales, il faut d'abord rendre compte du rôle et de l'influence de l'environnement culturel dans ce processus dynamique. La culture d'un groupe social est aussi en partie le résultat des conditions géographiques et historiques sur la vie et l'activité de ses membres. La position géographique de l'Albanie a contraint le pays à devenir un pont de passage pour différents peuples qui ont marqué de leurs influences le patrimoine culturel des Albanais. Cette même position a permis à l'Albanie d'être aussi un foyer de propagation des singularités de sa culture. L'espace géographique du pays albanais est constitué non seulement par sa façade maritime, ouverte à l'Occident, mais aussi par les murailles de montagne qui la séparent des pays voisins en Orient. La considération de la région comme une aire culturelle se définit pourtant comme un champ composite. L'aire de peuplement albanais n'est pas seulement celle d'un pays de l'Europe de l'Est des politologues contemporains, ni celle d'un pays de 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.

La culture albanaise devrait être comprise dans son ensemble, ayant fait partie, à une époque historique ou une autre, de différentes constructions culturelles, religieuses ou politiques plus vastes. 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 même des découpages et des espaces de coexistence ethno-culturels et ethnolinguistiques différents. Autant de particularismes et de clivages discrets, souvent ignorés ou dénaturés par le modernisme actuellement dominant dans la culture nationale, tout comme autrefois par la volonté de nivellement des grands corps impériaux. Aujourd'hui l'anthropologie sociale et historique, la sociologie, les re-

cherches 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. Ainsi est-on conduit, paradoxalement peut-être, à rechercher une insaisissable unité, et donc la pertinence de l'idée d'une culture, d'une civilisation et d'une histoire, 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.

Le genre de l'approche qui insiste sur la position ethnographique de la démarche, s'appuyant, autant que possible, sur des matériaux régionalement situés et datés, voudrait que je me décide s'il valait mieux opérer sur un seul et même lieu, au risque de succomber aux fascinations de la singularité que comporte toute monographie, ou sur des lieux multiples au risque de perdre en compréhension et en substance ce que je gagnerais en extension et en généralisation. Si séduisant et efficace le choix de la monographie pouvait-il s'annoncer, l'aire culturelle albanaise et ses prolongements est trop variée dans sa réalité ethnographique, aussi bien que trop anciennement diversifiée en régions historiques distinctes (Doja 1998c), pour que je puisse saisir les ressorts d'un ensemble relativement uniforme de représentations collectives et de formes symboliques sans rapporter le tout à des types différents d'organisation sociale.

Les résultats des missions de recherches ethnographiques sur le terrain, que j'ai effectuées de 1985 à 1990 dans plusieurs régions rurales en Albanie, systématiquement complétées par la comparaison avec les documents des importantes Archives de l'Institut de Culture Populaire à Tirana, m'ont suffisamment convaincu que l'option de la monographie devrait être écartée à l'avantage d'une démarche de comparaison contrôlée dans le temps, avec des données en provenance d'une même région mais recueillis à des périodes différentes, et dans l'espace, avec des données en provenance de régions voisi-

nes. Cette démarche pouvait permettre notamment de s'ouvrir aussi aux considérations comparatives des autres cultures européennes et au-delà, dans un souci de généralisation théorique plus large.

Le texte s'appuie essentiellement sur un corpus de documents contextualisés du point de vue historique, ethnographique, social et idéologique, qui représentent l'ensemble des traditions de la naissance et de la socialisation, signalées à un moment ou à un autre dans différentes régions albanaises ou habitées par les Albanais depuis le début du 19e siècle (Doja 1991).[1] 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 la société rurale albanaise de la deuxième moitié du 19e et de la première moitié du 20e siècle. L'attention est portée, avant tout, à un certain mode de transmission des savoirs et des pratiques, qui se fait par la voie orale ou gestuelle et, principalement, par l'intermédiaire de la famille et du voisinage. Cela n'implique nullement que la culture de cette société soit restée immobile 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 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. L'insertion fonctionnelle des formes culturelles dans la synchronie qui les maintient devient possible du fait que les pratiques deviennent fonctionnelles après toutes sortes de resémantisations qui témoignent aussi bien du présent qu'elles servent que du passé qu'elles réadaptent. Récemment, j'ai eu l'occasion de montrer no-

[1] La publication, établie par mes soins (en collaboration avec K. Vasili), est le résultat de recherches d'archives et sur le terrain dans plusieurs régions d'Albanie effectuées dans le cadre de l'Institut de Culture Populaire de Tirana de 1987 à 1990. Chaque fois que je ferai référence aux documents publiés à cet ouvrage, on pourra se tourner pour de plus amples détails concernant les contextualisations historiques et ethnographiques, géographiques et régionales, économiques et sociales, 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.

tamment comment les traditions culturelles albanaises 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).

L'originalité de la construction culturelle de la personne vient probablement de ce qu'elle remodèle et restructure les divers apports culturels 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 pratiques et de cérémonies, de formes et de représentations, non seulement dans la société albanaise, mais aussi dans d'autres sociétés européennes. Un ensemble culturel qui s'appuie sur le concret corporel et parle en termes de symbolisation et d'association, enraciné 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. 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.

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 personnalisation sont inhérents à toutes les sociétés humaines. Elles ont toujours cherché à transmettre l'expérience collective à travers l'ensemble de leurs traditions. La continuité même de la communauté dépend de ces événements où l'organisation sociale rencontre l'existence individuelle. À l'occasion de ces moments importants, toutes les sociétés ont élaboré des représentations collectives et des formes symboliques multiples et variées.

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

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, 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 emprunte des déterminations intermédiaires et échelonnées agissant à travers tout un système de représentations collectives et de formes d'expression affective et symbolique. En général ces traditions représentent l'enjeu sémantique et fonctionnel qui concourt à mettre l'individu dans la voie de sa socialisation. Pour le nouveau-né, le monde se réduit d'abord à un corps solidaire où lui-même et sa mère se confondent, puis s'élargit progressivement à leur dualité perçue et acceptée, ensuite à une constellation familiale, plus tard enfin à l'ensemble de la société. À travers la fonction sociale et éducative, les formes symboliques et les représentations collectives visent à minimiser au mieux les désordres psychologiques du processus de naissance, de développement et d'éducation, en vue de rendre un tel processus socialement plus efficace.

Dans le système de relations régissant les traditions de la naissance et de la socialisation, les relations affectives et psychologiques ont toujours occupé une place très importante. Différents rapports s'expriment entre les statuts de la femme mariée, enceinte ou mère, les différents statuts de parenté reconnus à tous les membres du groupe familial, des lignées alliées et de la communauté territoriale et sociale, qui sont impliqués d'une manière ou d'une autre dans une nouvelle naissance, et, surtout, les statuts successifs que l'enfant acquiert depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte. Ces relations déterminent le degré du statut de personne à tout individu au long des différentes étapes du processus de personnalisation et de socialisation.

Les représentations collectives et les croyances se rapportant aux différentes modalités de ce processus ne peuvent pas être conçues

indépendamment de l'élaboration d'un système de croyances et de conceptions sur les modalités de reproduction de l'individu. Sans constituer une théorie "biologique" de la procréation, ces conceptions sont exprimées dans un grand nombre de formes culturelles d'expression symbolique, de croyances et de pratiques d'interdiction et de purification, de protection et de divination, favorisant la conception et la grossesse. L'intention première de ce dispositif est de garantir la fertilité de l'union matrimoniale et la production des héritiers, d'où l'importance accordée aux enfants de sexe masculin en particulier. Des manifestations similaires entourent plus tard l'accouchement et la naissance, le développement et l'éducation ultérieure 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 des aptitudes de procréation, de fécondité et de maternité, comme les représentations 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 sociale, réelle et symbolique, de l'individu qui naît et grandit au sein du groupe familial et parental.

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 et de 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, en justifiant idéologiquement son existence, son organisation et sa reproduction. Elles font de l'individu un être solidaire de la société où il vit comme du monde qui l'environne (Augé et Héritier 1982: 127-136).

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 cosmique et l'enfant à naître. Le thème de

l'apparentement du nouveau-né avec le monde extra-humain occupe une place importante dans les représentations collectives de l'enfant qui, chez les Albanais, comme dans d'autres cultures, 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'ethnographie balkanique ont ignoré ou nié l'existence, dans les cultures sud-est européennes, des croyances concernant une éventuelle vie qui précède la naissance ou des croyances concernant la réincarnation (Stahl 1977: 287-303). 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 me permettront de reconstituer, se dégagent effectivement des liens substantiels que l'enfant est censé entretenir avec le monde d'où il vient. Ce monde coï ncide non seulement avec la longue chaîne des ascendants, mais aussi avec le monde des morts et le monde surnaturel. Les divinités du destin, appelées chez les Albanais *Fatitë, Të Mirat, Ora, Zana, Vitore*, etc., comme dans d'autres populations voisines, déterminent la destinée de l'enfant le jour de la célébration rituelle de sa naissance. Des relations symboliques sont aussi entretenues avec le monde végétal et animal, les bêtes sauvages et les plantes interdites, les êtres nombreux qui peuplent le monde extérieur: vieilles sorcières et *xhinde* "génies" du mal, *hije* "ombres" de la nuit et des ténèbres, *floçka* "nymphes" des eaux, dryades des bois et des forêts, *ora* et *zana* divinités des montagnes, etc. Les documents qui se rapportent aux représentations actualisées dans les cérémonies de l'imposition du nom vont également permettre de dégager des éléments évidents d'une conception diffuse de théories comme celle du double ou de la réincarnation.

Tout individu est inscrit dans une chaîne de filiation où il occupe une place déterminée. Les critères d'une telle détermination sont en général les conceptions sur les ressemblances et les différences corporelles, les liens de parenté, en lignée paternelle et 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 dans 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 traditionnelles, les vieillards et les sages, par exemple, ont eu notamment le devoir d'interpréter toute originalité qui pourrait se constituer en événement.

L'ensemble culturel qui concourt à la construction de la personne ne s'actualise pas cependant uniquement au travers de catégories et de relations sociales, d'événements et d'arrangements négociés, d'arbitrages de toutes sortes ou de tactiques et de stratégies liées à la naissance et à l'éducation. Il ne s'actualise pas non plus uniquement par le moyen de cérémonies et rituels de célébration. Cet ensemble culturel s'actualise aussi et peut-être surtout comme une communication symbolique, qui régit un comportement symbolique, actualisé dans un système de formes symboliques. Il se joue à plusieurs niveaux typologiques, sémantiques et fonctionnels, embrassant différentes dispositions mentales, magique et religieuse, cérémonielle, esthétique, ludique, etc. Il se met à jour sous les espèces du rite et de pratiques gestuelles et matérielles, sous forme d'objets ou d'objectivations. Il s'accomplit finalement dans des formes d'expression orale, dans un *logos* de forme poétique très développé dont les rap-

ports avec le mythe le constituent en *logos mythopoïétique* par excellence.

Les différentes formes poétiques d'expression orale ne seront donc jamais trop privilégiées. Loin d'être de simples illustrations esthétiques, par leur polyvalence sémantique, elles fourniront toujours un complément d'analyse aux représentations collectives au même titre que toutes les autres formes rituelles et symboliques. Tout l'appareil symbolique se présente effectivement comme une mise *en texte* dont la forme éminente est manifestement poétique et dont la production vocale la plus signifiante est évidemment le chant. Il s'agit pourtant d'un ensemble extrêmement vaste et varié, où l'on peut énumérer différents rituels et pratiques magiques, religieuses ou cérémonielles: festivités et festins, chants et danses, berceuses, comptines et formulettes, vœux et félicitations, incantations, charmes et exorcismes, proverbes et devinettes, 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.

Par une recherche fonctionnelle, les représentation et les formes d'expression des traditions de la naissance et de la socialisation seront appréhendées comme des moyens d'influence organique et symbolique, verbale ou gestuelle, 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 et les conceptions 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 cérémonielles 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. Les formes d'expression symbolique et de transmission orale des traditions de cette éducation non-institutionnalisée seront suivies plus tard par les formes modernes de l'éducation institutionnalisée, ainsi que par les résultats éducationnels 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.

Les rêveries de la fécondité

La maison et les relations familiales

L'organisation de la société qui, jusqu'aux années 1930, faisait partie des modes de vie du paysage albanais, inspirant bon nombre de récits et de relations de voyage, ne correspond plus à la réalité sociologique de l'Albanie contemporaine. La littérature, le cinéma, la scène publique, un folklorisme au service de multiples causes identitaires se sont d'ores et déjà chargés d'entretenir avec ferveur toute une imagerie des racines ethniques et culturelles de la Nation. Les représentations deviennent elles-mêmes objets de culte. Durant les dernières décennies, le régime communiste imposé, suivi de l'intrusion récente de la société industrielle et de l'économie de marché dans le monde rural albanais ont parachevé ce à quoi plusieurs siècles de volontés politiques n'avaient pu parvenir.

Le cœur de cette étude concerne essentiellement cette organisation sociale qui est longtemps demeurée constituée de groupes élémentaires plutôt fermés, c'est-à-dire orientés de façon nécessaire par la naissance des individus. L'appartenance à un groupe donné, fondé sur la parenté, le territoire, l'âge ou le sexe participe au comportement normal. Généralement les formations sociales sud-est européennes se laissent surtout 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 Claude Lévi-Strauss (1983), 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 condition que cette continuité puisse se traduire dans le langage de la paternité et de l'alliance, ou le plus souvent les deux ensemble ».

L'unité de base est effectivement la *shpi* ou *shtëpi* "maison", nommée aussi *zjarr* "feu", *vatër* "foyer", *tym* "fumée", *oxhak* "cheminée", (cf. angl. *household*, fr. *maisnie*, gr. *nikokireta*, roum. *gospodãrie*, turc. *hane*), à laquelle on attribue la valeur moyenne de cinq individus et que l'on peut comparer au "feu" du Moyen Âge occidental. De règle générale, les occupants d'une *shtëpi*, "maison", sont reliés par des rapports de parenté et ils ont une propriété et une vie commune. Cela confère une stabilité interne à la famille et fait d'elle une forme immuable de l'organisation sociale.

L'organisation sociale a toujours conditionné les différentes formes culturelles et les modalités cérémonielles pratiquées pour ritualiser la personnalisation, la socialisation et l'éducation des individus. La naissance, moment critique initial du cycle de la vie individuelle et familiale, comme plus tard la croissance et le développement de l'enfance à l'adolescence, les fiançailles, le mariage, la reproduction, la vieillesse et la mort, sont toujours nanties d'une valeur sociale intéressant tout le groupe, la communauté parentale et surtout la famille.

En tant que petit groupe social et structure élémentaire de l'organisation, la famille renferme non seulement cette relation d'échange sociale qui, sous certaines conditions, prend la forme du mariage, mais aussi ces relations spécifiques entre les parents et les enfants qui naissent dans ce cadre. « La famille, fondée sur l'union plus ou moins durable, mais socialement approuvée, de deux individus de sexes différents qui fondent un ménage, procréent et élèvent des enfants, apparaît comme un phénomène pratiquement universel, présent dans tous les types de sociétés… La famille prend son origine dans le mariage. Elle inclut le mari, la femme, les enfants nés de leur union, formant un noyau auquel d'autres parents peuvent éventuellement s'agréger. Les membres de la famille sont unis entre eux par des liens juridiques, des droits et obligations de nature économique, religieuse ou autre, un réseau de droits et interdits sexuels et un

ensemble variable et diversifié de sentiments tels que l'amour, l'affection, le respect, la crainte, etc. » (Lévi-Strauss 1983: 67 et 71).

Ainsi, bien que les parents comme les enfants soient inclus dans d'autres groupes de l'organisation sociale, à l'intérieur de la famille ils se mettent dans un rapport spécifique qui généralement ne se répète pas en dehors de ce groupe. La famille renferme en même temps les relations avec les proches qui jouissent du statut de parents ayant des rôles définis à l'intérieur même de ce petit groupe social. La vie commune des individus inclus dans la famille doit en effet être en état de remplir de telles fonctions comme non seulement l'assurance des ressources et l'administration commune, mais aussi la personnalisation et la socialisation dans l'ordre familial et parental de ses membres. Dans cette intention, la famille doit former ses membres dans les rôles internes socialement stables, rendre nécessaires le contrôle social interne, la filiation et la reproduction, le développement et l'éducation des descendants.

La famille a toujours été une institution socialisatrice très puissante. Elle a influé sur la personnalité et la vie future des enfants peut-être pour un temps plus important que tout autre groupe. Ainsi l'histoire des individus, leur développement et leur éducation ne sauraient nullement être séparés de l'histoire de la famille. La qualité des relations affectives à l'intérieur de la famille, comme les valeurs et les attitudes qui sont stimulées ou freinées par les parents ou les autres membres se différencient suivant le type de famille et sa position sociale définie historiquement. Les traditions culturelles de la socialisation ne pourraient donc être comprises que conditionnées par les attitudes mentales concernant l'attente qu'on réserve à l'enfant, de sexe masculin ou féminin, et la nature des soins en vue de son développement et de son éducation au sein de la famille.

Les relations familiales sont le produit de la vie sociale et de son évolution historique. Les différentes conditions économiques et sociales ont défini autant de types et de genres de familles et de relations familiales. Leur variété est liée aussi bien à la transition de la société d'une organisation sociale à l'autre, que dans les conditions d'une même organisation économique et sociale. Les différents types de famille et de relations familiales sont incluses dans la structure de

la société en se différenciant en rapport avec les caractéristiques essentielles de chaque classe, couche ou groupe social important. Au caractère hétérogène des secteurs économiques et de la structure de la société correspondent différents types et genres de familles et de relations familiales.

Selon l'opinion générale, les familles rurales ont dominé sur la plupart des territoires de peuplement albanais.[2] Les riches familles féodales, qui possédaient des terres avec leurs paysans, ont toujours été trop limitées en nombre pour pouvoir influer de façon définitive sur l'ensemble de la culture. C'est un fait connu pourtant que, dans l'ensemble des Balkans et dans une large partie de l'Europe orientale, un certain nombre de manifestations des traditions culturelles, faisant partie des arts décoratifs de la gravure sur bois, de l'architecture des intérieurs, des textiles et des vêtements, comme certains genres de la littérature orale épique et narrative ou des chants des parties de plaisir et de fête, ont pu être effectivement influencées par l'idéologie des familles féodales, ou même être créées dans leur milieu. Cependant, dès la première moitié du 19e siècle, elles étaient déjà en voie de décadence et de disparition. À la différence des familles rurales, les familles bourgeoises comme les familles ouvrières, d'origine généralement rurale et nées relativement tard, n'ont pas joué de rôle déterminant sur la culture albanaise.

Dans les familles modernes, les enfants ont des rapports plus intimes à l'intérieur comme à l'extérieur de la famille depuis le tout premier âge. Ils peuvent être marqués en effet par le fait que leurs parents se sont plus ou moins écartés des usages habituels ou ne suivent pas exactement les mêmes modèles éducatifs que ceux appliqués aux autres enfants. Ils peuvent également fonder leur comportement plutôt sur leurs propres expériences que sur ce que transmettent les parents. Les enfants dans ces familles étaient un objet à part auquel on faisait assez d'attention. Ils avaient des rapports bienveil-

[2] C'est surtout dans une perspective fiscale que l'administration ottomane procédait tous les dix ou vingt ans à des recencements systématiques, qui permettent aux historiens modernes une première approche des agglomérations rurales et urbaines. Il en ressort un tableau relativement précis de leur importance et de leur structure démographique et confessionnelle (Dojaka 1990: 113-127).

lants, continus et privilégiés non seulement avec la mère, mais avec le père aussi. Dans ces conditions, la structure des familles rurales présente une stabilité plus importante pour assurer la continuité du caractère et de la spécificité du comportement culturel entre les générations.

Néanmoins, l'appartenance sociale de la famille ne peut pas expliquer toutes les différences qui ont existé dans le système des relations familiales des Albanais. Pour une appréhension plus approfondie de ces relations, il est nécessaire d'avoir recours à certaines catégories complémentaires comme la structure physique et démographique des familles, le caractère autoritaire ou égalitaire des rapports dans la famille, etc.

La vie intime de la famille a une étendue très importante et elle inclut tous les rapports possibles entre ses membres. Elle comprend la vie affective non seulement entre les époux mais surtout entre les parents et les enfants. À leurs fondements il y a des sentiments complexes comme les sentiments de paternité et de maternité, le respect des parents et des plus âgés, la solidarité des membres, la communication directe, l'amour sans intérêt, le respect des obligations morales, le sentiment de la communauté des intérêts et des intentions vitales, etc. Mais le degré du développement, de la richesse et du contenu de la vie intime s'est différencié suivant les conditions historiques et sociales. Il en est de même pour le "sentiment de l'enfant". Son histoire doit être étudiée dans sa durée pour comprendre les évolutions, souvent plutôt dialectiques que linéaires.

La "découverte" des enfants (Ariès 1960: 23-41) s'est effectuée dans toutes les sociétés humaines. Aucune société ne saurait ne pas s'occuper de la filiation des descendants et ne pas prendre soin de leur survie. Il n'est donc pas surprenant que les enfants aient toujours posé un "problème" et que toute société témoigne tant d'attention et investit tant de peine pour garantir une "saine" adaptation sociale de ses "fils". À une période donnée, ce sont les mères, ou les grands-mères aussi, qui ont pris soin d'eux, les ont aimés et les ont choyés. En d'autres temps les pères ou les autres membres du groupe, les oncles, les frères aînés ou les grands-pères, ont été plus intéressés à leur développement et à leur éducation. Pareils senti-

ments et comportements ont ainsi laissé leurs marques dans cet appareil de formes et de représentations des traditions de la naissance et de la socialisation qui, à travers leurs fonctions éducatives et sociales, se sont employées à rendre socialement valable le processus de développement et d'éducation en essayant d'en minimiser les désordres probables.

Il est intéressant de noter les 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 20e siècle. Au Kosovo 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, comme dans *Malësia e Madhe*, les Grandes Montagnes du Nord, dans les Montagnes de Labëria au sud-ouest, mais aussi dans les campagnes de Myzeqe à l'ouest, jusqu'assez récemment, dans les grandes *shpi, shtëpi*, vivaient des familles d'un type qu'on peut appeler, à la suite de Claude Lévi-Strauss, plutôt domestique que conjugal (1983: 77). Elles reposaient sur des mécanismes complexes et rigides d'organisation. Elles étaient caractérisées comme un groupe social à fonctions multiples: économique, politique, juridique et coutumier (Doja 1999a).

Dans ce type de familles la coopération familiale et parentale est presque entièrement centrée et fermée sur elle-même. Généralement, à la lumière des travaux de Margaret Mead (1963, 1973, 1988), là où les gens vivent en petites communautés étroitement liées par la parenté et le mariage, la version individuelle de l'expérience familiale est sujette à de continuelles réinterprétations. Elle est confuse, atténuée ou intensifiée en fonction de l'expérience des autres membres comparables du groupe. Les rivalités enfantines, vécues par des enfants avec frères et sœurs et par des enfants uniques, ne présentent pas de contraste. Des cousins et même des voisins sans liens de parenté offrent l'image du comportement habituel des frères et des sœurs. La situation d'un enfant qui vient d'être sevré et dont la mère

est enceinte et celle d'un autre enfant qui vient également d'être sevré, mais dont la mère n'est pas enceinte, sont très proches, parce que les vrais parents et ceux qui en tiennent lieu dans le groupe, ont le même comportement envers les enfants de cet âge. La signification particulière d'un détail précis dans l'interprétation psychologique d'un individu se rattache en fait au contexte culturel général et profond, à l'intérieur duquel l'occurrence ou la non-occurrence de chaque détail précis ont pris différentes significations.

Dans une culture homogène comme celle qui caractérise la société albanaise, les enfants acceptent, en général, des comportements qu'ils n'ont pas personnellement éprouvés. Ils ne sont pas traités de façon spécifique, perçus plutôt comme des "adultes réduits", pour lesquels presque personne ne s'inquiète à leur garantir l'innocence ou la dignité. Ils aident leurs parents et deviennent responsables des travaux quotidiens dont ils assument la charge. Ce faisant, ils s'identifient peu à peu à leurs futurs rôles. Leur développement et leur éducation, la transmission de l'expérience collective des traditions culturelles et des valeurs morales de la famille et de la parenté, de la communauté et de la société, s'effectuent dans un cadre de relations familiales et parentales étendues. La *oda*, pièce de réception des hôtes, et la *shtëpia e zjarrit*, littéralement "maison du feu", c'est-à-dire la pièce de séjour et de cuisine, comme le travail dans la maison, sur les champs et aux pâturages, constituent les ambiances typiques où les enfants des familles rurales étaient formés à être en fait plus soumis au pouvoir familial et parental. Le père surtout, ou plutôt *zoti i shtëpisë*, "le maître de la maison", servait de modèle de dévotion dans la compétition éducative des fils et de symbole de l'autorité traditionnelle.

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. Parmi les populations sud-est européennes, 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. 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, un fils ne contredira jamais son père et, parmi les Albanais de Kosovo, aujourd'hui encore, jamais un fils, même ayant suivi les études les plus poussées, ne quittera le groupe familial contre la volonté paternelle, sauf à accepter rupture et rejet, ce qui se produit rarement. Les formes du respect sont complexes et très strictement observées. En comparaison, chez les 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 le cas des Slaves comme dans celui des Albanais, 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.

La société traditionnelle s'appuie sur les hommes, ce sont eux qui donnent le nom patronymique à la famille, la femme vient s'établir chez son époux. C'est lui qui dirige le groupe et hérite de la propriété. Chez les Albanais, le droit des hommes a un caractère absolu, tel qu'il est prescrit dans tous les droits coutumiers.[3] La femme ne peut

[3] Il en existait plusieurs normes juridiques traditionnelles dans l'aire de peuplement albanais. Le droit coutumier le plus connu est le *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, que la tradition fait remonter au prince Lekë Dukagjini, compagnon de Skanderbeg, sans qu'on puisse confirmer la validité de cette relation. La plupart des travaux ethnographiques dénomment par ce terme les normes juridiques coutumières observées dans la région de Dukagjini en Albanie du Nord et sur le Plateau de Dukagjini jusqu'au Kosovo, c'est-à-dire sur le territoire des anciens domaines de la principauté des Dukagjini. Elles ont été recueillies dans les régions du Nord et codifiées par le prêtre catholique Shtjefen K. Gjeçov, de Janjevo (Kosovo), à la fin du 19e siècle et au début du 20e siècle. Son recueil posthume fut publié par les soins des Franciscains de Shkodra en 1933. Une deuxième édition, augmentée de manuscrits inédits, ne sera publiée par les soins de l'Académie des Sciences

jamais et en aucune manière hériter de biens immobiliers (Gjeçov 1989: 264):

Gruaja shqiptare farë trashëgimit s'ka as te prindja, as në plang, as në shpi.	La femme albanaise n'a le droit à aucune propriété de la part de ses parents, ni sur la maison ni sur les autres biens. Le code considère la femme comme superflue.
Me dalë fare mashkullimi i nji shpie e njiqind bija me pasë dalë aso dere, s'kanë tagër me u përzie në trash'gim të prindës as këto, as bijat e tyne.	Si la descendance masculine d'une famille s'éteint, ni les filles — fussent-elles une centaine — ni leurs fils n'ont aucun droit à l'héritage de leurs parents par le lait.
As te prindja, as te burri grueja s'hin në pjesë të trashëgimit.	La femme n'hérite rien de ses parents (par le sang) ni de son mari.
Kanuja njef për trashëgues djalin e jo vajzën.	La loi reconnaît comme héritier le fils et non la fille.
Nipit të trungut i përket trashëgimia e jo nipit të tamblit a nipit bijash.	L'héritage appartient au parent de souche par le sang et non à celui par le lait.

Si la maison reste sans mâles, elle s'éteint, ses terres se partagent en parties égales entre les autres maisons qui ont des droits égaux, ayant des positions égales dans le lignage. Si la famille éteinte n'a pas de parents proches, la phratrie ou le lignage, même s'il y a cent générations d'écart, a des droits égaux sur sa fortune (Gjeçov 1933: 96-97). Dans le système albanais, il y a une différence essentielle entre le rôle des femmes et le rôle des hommes.

---

d'Albanie qu'en 1989, entretemps il fut publié en italien, en allemand et récemment en anglais. Dans la tradition albanaise, les droits de la coutume s'étendaient pourtant sur un domaine plus large, notamment dans ces régions où ont été repérés les derniers vestiges de l'organisation lignagère de type segmentaire. En Albanie centrale, sur la rive droite de Shkumbini, dans la région de Ghèghenie proprement dite, où s'étendaient les anciens domaines de la principauté de Georges Kastriote, dit Skanderbeg, les travaux ethnographiques ont retenu des normes semblables sous le nom de *Kanuni i Arbërisë* "Droit d'Albanie" ou *Kanuni i Skënderbeut* "Droit de Skanderbeg". Dans d'autres régions, notamment dans la région des Montagnes d'Albanie du Nord depuis la Montagne de Shkodra jusqu'à la Montagne de Gjakova et la Plaine de Kosovo c'est le terme de *Kanuni i Malcve* "Droit des Montagnes", qui a été retenu. Il est cependant fort probable que ces dénominations locales soient des variantes des mêmes normes juridiques coutumières, observées depuis la vallée de Shkumbini jusqu'au Kosovo et probablement dans le Sud-Ouest de l'Albanie, dans les régions de Vlora, Kurveleshi, Himara, Tepelena, généralement connues sous le nom de Labëria, jusqu'aux Montagnes des Souliotes. Dans ces régions du Sud-ouest, c'est encore un autre terme, *Kanuni i Labërisë* "Droit de Labëria", qui a été retenu par les travaux ethnographiques.

Comme l'ont démontré de façon systématique les recherches ethnographiques, la division sexuelle est symbolisée, dans toutes les régions albanaises, par des différences spéciales dans le vêtement, dans l'ornementation corporelle et dans les modes de comportement (Gjergji 1994). Pendant la socialisation des enfants, leur identification au parent du même sexe est très forte. Les filles se familiarisent pourtant beaucoup plus vite que les garçons avec les tâches qui leur incombent. Le statut social du sexe féminin étant davantage fermé au monde extérieur et plus proche du statut non encore entièrement socialisé des enfants, il est plus facile à acquérir.

En plus de mettre au monde les enfants, de les nourrir et de prendre soin d'eux, les femmes albanaises ont aussi en charge la plupart des travaux domestiques, tandis que les hommes s'emploient aux activités qui exigent un travail plus fatigant, l'éloignement du foyer commun ou l'utilisation de la force et de la violence. Le contrôle formel des affaires internes au groupe ou des relations extérieures était entièrement aux mains des hommes, bien que les femmes aient pu jouir d'un large pouvoir réel. L'infraction à ces règles pourrait causer l'hilarité ou le scandale. « Constater qu'un sexe est préposé à certaines tâches, dit Lévi-Strauss, revient à constater qu'elles sont interdites à l'autre sexe. Vue dans cette perspective, la division du travail institue un état de dépendance réciproque entre les sexes » (1983: 81).

L'infériorité soulignée de la femme albanaise était un lieu commun dans le passé. Sa place dans la société traditionnelle est à l'écart des activités importantes. Parmi les normes prescrivant les règles de la vengeance dans le droit coutumier des Grandes Montagnes du Nord *Kanuni i Malcœ*, la sanction pour le meurtre d'une femme est très significative: le meurtrier ne restait tributaire que d'un simple demi-prix du sang (Cozzi 1910: 661). Le trait principal du statut social de la femme et sa seule fonction socialement appréciée ne se fondent que sur ses aptitudes de procréation et de maternité. La fécondité est sa première qualité lui permettant d'être considérée aux yeux des autres et de soi-même comme un individu à part entière. Le processus de sa socialisation vise la satisfaction d'un seul vœu: devenir mère. Une relation comparable entre la naissance des enfants et la

socialisation des parents est aussi attestée ailleurs dans la littérature anthropologique, par exemple, chez les Zafimaniry du Madagascar (Bloch 1993).[4] Dans les normes du droit coutumier *Kanuni i Lek Dukagjinit*, il est prescrit explicitement (Gjeçov 1989: 64):

Vajza pa u ba nanë s'asht e zoja e vëdit.	La jeune femme sans devenir mère n'est pas maîtresse d'elle-même.

Une femme stérile est souvent méprisée car elle est considérée comme un être inachevé, incomplet, totalement déficient. Elle est parfois remplacée par une autre épouse, surtout dans les régions du Nord. La stérilité s'entend spontanément au féminin, partout et toujours. On ne parle jamais que de stérilité féminine. L'essentiel de la littérature ethnologique qui traite du sujet méconnaît l'existence d'une stérilité masculine spécifique, non tant parce que les auteurs auraient toujours appliqué leurs propres présupposés culturels aux documents qu'ils ont recueillis que parce que les données ont été formulées de cette manière par les informateurs eux-mêmes (Héritier 1996: 87-132).

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", en particulier dans les régions du Nord. Néanmoins, lors de la naissance d'un enfant, elle sera reconnue comme épouse à part entière. Jusque-là, elle pouvait toujours être répudiée. Le mariage ne devient définitif, comme Lévi-Strauss (1983: 75) l'a souligné à propos de plusieurs sociétés comparables, que lorsque la femme a donné naissance à un enfant de sexe masculin. À cette condition seulement le mariage a rempli sa fonction, qui est de perpétuer la lignée de l'époux.

Un mari albanais, relayé le plus souvent par son propre groupe, ne traite pas sa femme de la même façon, selon qu'elle est pour lui seulement une épouse ou qu'il voit en elle la mère de ses enfants.

---

[4] Par la suite, Maurice Bloch considère cependant la naissance comme « insignifiante » du point de vue de la « création de la personne sociale », en séparant, de façon un peu surprenante, les notions d' "humain" et de "personne sociale", sans arriver à voir entre les deux un seul et même processus.

Dans le cadre des relations mère-enfant, la mère pourra adresser publiquement à son enfant quelques remontrances vives et pourtant affectueuses, puisées dans le répertoire des invectives ludiques. Elle pourra aussi exprimer publiquement ce qu'elle ressent en protestant de l'ardeur avec laquelle l'enfant tire sur le sein ou généralement de la façon dont il se conduit. En revanche, les autres femmes du groupe rappellent à la mère sous forme de conseils, de propos ludiques, voire de réprimandes, le droit de regard de la collectivité sur l'enfant. Comme l'a remarqué si ingénieusement Jacqueline Rabain (1979: 42-42) dans des situations comparables chez les Wolof du Sénégal, ce sont d'abord les déclarations normatives des vieilles femmes qui marquent l'assujettissement de la jeune génitrice à la parole des plus âgées. Ce sont aussi des interventions ludiques à l'adresse de l'enfant. Parler au nom de l'enfant, orchestrer ses demandes supposées ou à venir, est un mode fréquent de plaisanteries, voire de railleries entre femmes du même groupe familial. Le caractère vif, outrancier des interventions constitue une forme d'échange institutionnel. Il traduit un droit d'interpellation socialement homologué qui est le fait, non pas nécessairement du plus âgé face au plus jeune, mais de certaines catégories sociales face à d'autres, de la jeune mère, en l'occurrence, qui occupe une position de subordination par rapport à celles ou ceux qui lui sont supérieurs.

Ces interventions situent la mère dans ses relations aux autres membres, femmes ou hommes, du groupe familial. Car la mère vient d'un lignage ou, dans la plupart du temps, d'un village étranger. Sans que l'on puisse établir de manière tout à fait claire le cycle d'échanges dont son mariage est un moment, on peut dire qu'il renvoie à une histoire passée des échanges entre son groupe d'origine et le lignage de son mari, à une loi d'échanges qui dépasse cette union particulière. Les propos des tiers sous-entendent un code et des institutions, sanctionnées par les cérémonies et les rituels de l'imposition du nom, du sevrage, de la coupe des cheveux ou de la circoncision par exemple. Tout cela sert de référence et permet que s'affirment le poids de la coutume, l'autorité masculine et celle des aînés, ou que trouvent leur expression ludique d'éventuelles tensions entre groupes d'origine et groupes d'appartenance. À l'enfant est ainsi assigné sa

place dans le réseau des relations de parenté tandis que le rapport mère-enfant s'ouvre aux échanges sociaux.

Le symbolisme élémentaire

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, ainsi que la lignée maternelle. 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 1991: 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.

Les contingences historiques, les conditions économiques difficiles et la vie précaire ont favorisé le sentiment profond de la nécessité de la socialisation des relations parentales. Dans les conditions de cette organisation sociale, la vie de l'individu est étroitement liée à la vie de sa famille et la réussite d'une union se mesurait au nombre des enfants. Une grande famille représentait l'assurance de se perpétuer. Car la prospérité et la progression des familles dépendent, entre autres, du nombre de forces de travail disponibles qui représentent le capital le plus précieux. Les enfants sont productifs très jeunes pour de petits travaux. Comme les forces de travail ne sont assurées que par les naissances et les mariages, la naissance de nombreux enfants est souvent considérée comme un investissement précieux. Ces sentiments s'expriment surtout dans l'intention ouverte des parents pour que leur enfant ait le plus de frères et qu'il passe sa vie dans un véritable réseau parental d'alliances et d'amitiés les plus larges et les plus durables. Cette conception fortement ancrée dans la psychologie des mères albanaises (Shala 1983: 98) est particulièrement représentée dans les berceuses (Doja 1991: 276):

Nina-nana, n'djep me kashtë,	Fais dodo, dans le berceau de paille,
ti m'u rritsh me vllazni gjashtë!	que tu sois grandi dans six fratries!
Nina-nana, n'djep me shina,	Fais dodo, au berceau sur les rails,
ti m'u rritsh me shumë kushrina!	Tu grandis avec plusieurs cousines!
Nina-nana, n'djep me lula,	Fais dodo, dans le berceau en fleurs,
ta marr nusen me shumë bulla!	je t'amène la mariée en grand cortège!

Cela fait partie des stratégies matrimoniales courantes, comme il est explicitement exprimé dans le cas d'alliances où l'on donne sa fille en mariage de façon préférentielle à celui qui a beaucoup de frères et qui est connu comme appartenant à une lignée forte et nombreuse. Comme chez les Albanais c'est la tradition patrilocale qui domine, dans la perspective d'un "doublement du capital" par le mariage, on préfère ouvertement la naissance d'enfants de sexe masculin, ce qui est l'occasion d'une grande joie dans la famille. Pour la même raison, la naissance des filles n'apporte pas de joie manifeste et, souvent même, c'est tout à fait le contraire qui arrive.

Une pareille représentation de la division sociale des sexes se retrouve dans les différentes formes culturelles des traditions de la naissance et de la socialisation. L'enfant albanais est avant tout un fils: il va succéder à son père, hériter de lui, garantir la pérennité de la lignée et surtout honorer les ancêtres. La fille, elle, est une future épouse, c'est-à-dire une mère en puissance, destinée pourtant à assurer la descendance d'une autre lignée, étrangère. En général, les cérémonies, les différentes pratiques et les formes symboliques entourant l'attente et la célébration de la naissance, le développement et l'éducation des enfants à l'intérieur de la famille sont nettement différenciées selon le sexe de l'enfant (Doja 1990b).

Ce contraste est particulièrement accentué dans les félicitations accueillant le nouveau-né. Avant la naissance, on souhaite toujours et sans faute un enfant de sexe masculin. Socialement, la mère aussi souhaite toujours que son enfant soit un garçon, bien que, sentimentalement et assez rarement, surtout si elle est déjà mère de plusieurs garçons, elle recherche une fille, un être semblable à elle. À l'enfant de sexe masculin on souhaite aussitôt longue vie, mais si c'est une fille, on félicite plutôt l'accouchée d'être bien délivrée. Et qui plus est, on croyait que la naissance des filles porte à ce point malheur qu'on la saluait parfois par de véritables malédictions ou condoléan-

ces ritualisées. *Mos u rrittë !*, "Qu'elle ne grandisse pas !", *Si e patët këtë idhunim ?*, "Comment tel malheur a-t-il pu vous arriver ?", *Mos u prishni se Zoti i fal si djemtë si vajzat !*, "Ne soyez pas tristes, le bon Dieu nous donne les garçons comme les filles", ou bien *Çika përkund djalin !*, "La fille naît pour bercer les garçons !", etc. De nombreuses superstitions entourent en fait la naissance d'une fille. Dans la région de Korça en Albanie du sud-est, par exemple, si c'est une fille qui vient au monde, on dira que le temps se gâte, le feu ne s'allume plus au foyer, les tuiles du toit noircissent, les chevrons et les poutres de la maison cassent, etc. (Frashëri 1936: 30):

Për çupën e parë sëkëlldiset shtëpia,	À la première la maison se tourmente,
për të dytën qajnë trarët e shtëpisë,	à la deuxième les poutres pleurent,
për të tretën strehët pikojnë vrer,	à la troisième, les auvents ont du chagrin,
për të katërtën e kusur,	à la quatrième et au-delà,
ka lijë ! ka fruth ! ka murtajë !	c'est la variole, la scarlatine, la peste !

La naissance du garçon premier-né, appelé en différentes régions fils "unique", *për mall*, *dëshiri*, ou *hasreti*, garantit la conservation du nom et la continuation de la lignée et de la famille, ainsi que son renforcement économique et le soutien des parents dans leur âge avancé. L'absence du fils a toujours occasionné, sinon des difficultés, au moins de l'insatisfaction et de la contrariété. Une famille sans descendant mâle se ressent toujours comme défectueuse et déplorée par les autres, parents ou pas (Zenku 1972: 110). Sans doute, dans ce cas, les époux pourraient-ils mener une vie normale et subvenir à leurs besoins, dit Lévi-Strauss à ce sujet, mais beaucoup de sociétés leur refusent une place entière, non seulement au sein du groupe, mais au-delà du groupe, dans cette société des ancêtres aussi importante, sinon plus, que celle des vivants. Car nul ne peut espérer accéder au rang d'ancêtre à défaut d'un culte à soi rendu par des descendants (1983: 74).

La croyance que l'âme du mort parcourt un long voyage est commune à l'ensemble des populations sud-est européennes. L'âme traverse des zones dangereuses, sa route est à la fois longue et semée d'embûches. Elle a besoin de l'assistance des vivants sans laquelle elle n'arrive jamais à destination mais erre tourmentée. Une âme qui s'égare est un danger pour la famille et pour toute la communauté dont elle fait partie. Le mort devient un vampire qui détruit les récol-

tes de tout un village, fait tarir le lait de toutes les vaches, provoque des morts en série et d'autres malheurs encore. D'autant plus que la maison restée sans maître attire les forces du mal. La maison abandonnée est presque partout en Europe supposée hantée. Les icônes qu'on laissait pour garder les demeures abandonnées dans tout le Sud-Est européen jusqu'au début du 20e siècle témoignent de cette peur de voir la maison possédée par des forces maléfiques (Stahl 1981: 48-49). En effet, dans l'autre monde, on retrouve la société d'ici-bas. Qui n'a pas d'enfants pour l'assister sera seul même après sa mort, seul pour l'éternité.

Les études récentes sur le mariage, noyées par la description des rapports avec la parenté et la propriété, ou bien par l'analyse symbolique de la cérémonie, oublient trop souvent que le premier but du mariage est d'avoir des enfants de sexe masculin pour pouvoir assurer la survivance biologique et la pérennité du groupe domestique (Stahl 1981: 47-62). Différents rituels, qui prennent souvent leur modèle dans les rites agraires de fécondité, sont très fréquents, notamment pendant les cérémonies de mariage. Les grains, les fruits, les pièces de monnaie métalliques qu'on jette par-dessus le couple de mariés, la galette de noces, ne visent que cette intention. D'autres rites et pratiques sont plus significatifs pour garantir la naissance des enfants de sexe masculin, par exemple le petit garçon qu'on approche de la mariée quand elle entre pour la première fois dans la demeure de son époux, les toques d'homme à coiffer la mariée, le petit garçon qu'on roule dans le lit conjugal la première nuit de noces, ainsi que d'autres rites et pratiques semblables publiés sur le cérémonial des noces chez Albanais (Dojaka 1979: 113-154). Il en est tout autrement chez d'autres populations voisines, comme les Slaves du Sud par exemple, chez lesquels on a remarqué des pratiques particulières accomplies pendant les cérémonies de mariage afin de ne pas avoir d'enfant, au moins pendant un certain temps après le mariage (Vlahovic 1971). Éminemment répandue est la formule commune de souhait *u trashëgofshi !*, littéralement "que vous ayez des héritiers !", est adressée aux jeunes mariés, avec le sens du vœu de "vieillir ensemble et avoir beaucoup d'enfants, de sexe masculin avant tout, pour pouvoir perpétuer la lignée". Les chants de mariage insistent

sur pareilles formules et pratiques pendant toute la durée des cérémonies.

Le même but est présent plus particulièrement dans le motif explicite des différentes formes et pratiques symboliques visant à assurer la fécondité de l'union matrimoniale et à combattre la stérilité féminine à travers le symbolisme des rêveries de la fécondité (Doja 1994). Les différentes formes et pratiques favorisant la grossesse et préparant la naissance sont significatives aussi de la façon indirecte avec laquelle elles évoquent fécondité, fertilité, prospérité et abondance. Dans les motifs des formes poétiques d'expression orale, par exemple, il s'agit surtout de la fertilité et de la continuité de la vie par l'élargissement du groupe familial et parental (Doja 1991: 39-55). À ce principe répond, dans la *Danse de l'Accouchée*, le large cercle familial avec neuf fils et neuf brus, et d'autres images de prospérité comme les berceaux en or, les langes en soie, les layettes brodées en fil de moulinée, les couverts en argent, les cuillers en or, les mies gonflées du pain de la maison, les gigots de mouton frais, le lait onctueux des chèvres, etc.[5] Alors que le vers refrain *Të voft barku marë lihon-o !*, "Heureuses couches, accouchée !", a condensé en soi l'essence sémantique et fonctionnelle de la danse, comme un vœu général aux accouchées, au pouvoir magique, prononcé à des moments précis des cérémonies ritualisées de la naissance (Doja 1991: 39-43):

Ti, e shoqe e Allaj beut,	L'accouchée, tendre accouchée,
që na lindi nandë djel,	donnant le jour à neuf fils,
nuk kishte shpërgaj	n'avait point d'autres maillots,
me se t'i lidhte.	pour emmailloter ses enfants.
Po me shpërgaj të mëndafshtë !	Fort des maillots de soie !
Të voft' barku mar', lihon-o !	Heureuses couches, accouchée !
Ti, e shoqe e Allaj beut,	L'accouchée, tendre accouchée,
që na lindi nandë djel,	donnant le jour à neuf fils,
s'kishte djepe	n'avait point d'autres berceaux,
me se t'i lidhte.	pour bercer ses enfants.
Po me djepe të florinjtë !	Fort des berceaux d'or !
Të voft' barku mar', lihon-o !	Heureuses couches, accouchée !

[5] La version en français de la *Danse de l'Accouchée*, dans ses lignes générales, suit une version traduite par Kolë Luka. Sauf indication contraire, les versions françaises des illustrations sont ma traduction. Je tiens à signaler cependant que je me suis efforcé avant tout de rendre explicite le sens littéral des images sans prétendre traduire en français toute la richesse de leurs structures artistiques.

Ti, e shoqe e Allaj beut,	L'accouchée, tendre accouchée,
që na lindi nandë djel,	donnant le jour à neuf fils,
s'kishte dize	n'avait point d'autres langes,
me se t'i lidhte.	pour emmailloter ses enfants.
Po me dize t'ibërshintë !	Fort des langes de satin !
Të voft' barku mar', lihon-o !	Heureuses couches, accouchée !

Au même principe répond également, dans les chansons traitant des préparatifs de la layette et du berceau de l'enfant à naître (Doja 1991: 53-55), la fierté pour le pouvoir fertile de la mère et de la famille dans des images comme l'augmentation de *oxhaku*, "cheminée", signifiant le "foyer" du groupe familial, en enfants mâles et nombreux. Dans la même intention, pendant les cérémonies et les pratiques cérémonielles des traditions de la naissance, ont cours aussi des chansons d'amour, de mariage, d'immigration, des ballades narratives et autres genres épiques et lyriques. Ces genres peuvent présenter une contamination avec les chants de naissance, comme certains documents notés par les folkloristes albanais incitent à faire remarquer. Cela doit avoir un rapport avec le caractère relativement magique des genres poétiques dans l'expression des désirs et des aspirations. Dans ces cas-là, ils sont appelés, avec une certaine modification fonctionnelle de la signification primaire, à compenser peut-être le manque relatif des chants de naissance.

Dans la Montagne de Tetova, région albanaise en Macédoine occidentale, pour les femmes stériles, aussi bien que pour les femmes enceintes ne pouvant pas porter leur grossesse à terme ou bien dont les enfants ne survivent pas après la naissance, *u kthenin plis*, "on retournait une motte de terre", selon les termes d'un rituel complexe décrit par Fadil Suleimani (1988: 18). À Saint-Georges, tôt le matin, la femme stérile sort avec une ou quelques autres femmes dans un herbage et s'étend de tout son long sur l'herbe. L'une des jeunes femmes prend un bêchard et creuse un sillon tout autour d'elle. Ensuite la femme inféconde se relève et toute la portion de terre ainsi encerclée est retournée pour voir s'il y a à l'intérieur le moindre indice de vie, insectes ou autres êtres animés. S'il s'y trouve quelque petit ver de terre, des fourmis ou autres, on croit qu'elle deviendra enceinte. Elle place ensuite ces êtres animés dans une boîte ou elle

les enveloppe dans un pli et les porte désormais sur elle avec la conviction qu'elle pourra concevoir un enfant.

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, surtout en ce qui concerne l'aire indo-européenne, embrasse toute la tradition pratique et tout le cercle des désirs et des rêveries de l'homme, depuis la fécondité jusqu'à la continuation des générations (Eliade 1949: 208-228). Le mythe de la Terre-Mère, de la terre nourricière, source de toutes les fécondités, imprègne profondément l'attitude mentale collective. Toute interrogation sur l'origine de la vie et sur la croissance des plantes, des animaux et des êtres 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. Son ventre plantureux s'acharne à assurer la permanence du cycle vital.

Le symbolisme terrestre a pourtant toujours manifesté cette tendance de polarisation autour d'une duplicité de valeurs antagonistes. La terre féconde des agriculteurs, la terre cultivée, aménagée et ordonnée, est à la fois et l'asile et la possession de l'homme. Elle est aussi la terre où la végétation meurt pour renaître. Elle est en même temps une matière primordiale, vierge, originelle et élémentaire, noire et sauvage, chthonienne et mortuaire. La double polarisation de ce symbolisme a marqué en fait un mouvement régulier de la matière primordiale à la terre cosmique, puis à nouveau à une phase chaotique, marquée par le mouvement de passage d'une saison à l'autre.

Or, au niveau chthonien nocturne, qui est à la fois lunaire et végétal, il faut placer aussi ce que Bachelard a appelé "la valorisation de la boue" (1948). La terre primordiale, avec son caractère visqueux, fangeux et gluant, est devenue le symbole de la copulation et de la régénération de la vie. Un tel principe a dû agir de la même façon chez les Albanais aussi quand "on retournait la motte de terre" à l'intention les femmes stériles. Cette pratique a dû symboliser un certain contact chthonien qui devenait source des rêveries orgiaques de la fécondation. Avec ses qualités de profondeurs et de ténèbres, aux nuits lunaires et parmi les racines de la végétation, la descente

chthonienne devient la représentation d'une participation mystique à l'intérieur de la matière.

Le contact chthonien et les rêveries nocturnes de fécondité au sein de la terre font apparaître un autre aspect de l'intérieur matériel, un aspect chaotique et agité. Une terre passive ne pouvait pas résister aux situations de la pratique humaine. L'homme devait *travailler* la terre. Après le désordre chthonien des grains, des racines, des larves hivernales et des êtres animés *poshtë plisit*, "dessous la motte de terre", devait venir la régénération du printemps et de la récolte, de la vie et de l'espérance. La conservation d'êtres animés dans une boîte ou enveloppés dans un pli par la femme stérile albanaise a dû symboliser, suivant la terminologie de Gilbert Durand (1969) le principe du rythme circulaire du passage des représentations et des images symboliques d'un régime nocturne à un régime diurne, un passage qui est appelé à déterminer non seulement le sort de la végétation et des saisons de la terre, mais aussi le sort de la fécondité et de la femme.

L'antiquité grecque a développé largement la métaphore de la femme procréatrice comme une terre fertile. Dans la mythologie l'homme provient de la terre, il surgit de terre comme une plante sort du sol ou un enfant de la matrice. La double analogie qui donne pour équivalents la terre et la matrice, la plante et l'embryon, est déjà un bien commun de la pensée grecque. Cette métaphore, transmise, retrouvée ou réinventée, trouve une expression originale dans un ensemble de croyances, de pratiques et de rituels relatifs au mois de mai, attestés couramment dans les cultures européennes depuis le Moyen Âge jusqu'à notre siècle. La femme procréant apparaît comme une terre et la terre à son tour, éminemment la terre natale, se présente comme une mère. Ces représentations ont fourni un symbolisme renvoyant d'un terme à l'autre. À Korça, au sud-est de l'Albanie, c'est notamment en mai qu'on cueille des herbes dans trois champs, on les dispose sur une grosse pierre chauffée sur laquelle s'assoie la femme stérile quand elle n'a pas ses règles pour devenir enceinte, ou bien on jette ces herbes dans l'eau de son bain (Frashëri 1936: 29). C'est aussi à la Saint-Georges que *k thejnë plis*, on "retourne la motte de terre", pour la femme stérile, le jour de cette

fête ancienne qui exprimait *kthimin e dimrit për verë*, littéralement le "retournement", le passage de l'hiver en été, le renouveau de la nature, marquant le commencement des travaux agricoles et pastoraux (Haxhihasani 1988: 56):

O Shën Gjergj i bardhë,	Ô Saint Georges fortuné,
njishti motmot m'gjeç me djalë !	avec un garçon la prochaine année !

À l'aube, quand la nuit *kthehet*, littéralement "se retourne" pour faire place au jour, les jeunes filles et les jeunes mariées sortent dans les herbages et se roulent par terre dans l'espoir de satisfaire leurs désirs et leurs rêveries par ce contact chthonien. Les jeunes filles trouver fortune en mariage, les jeunes mariées trouver bonheur en maternité. Par l'intermédiaire du *shati*, "bêchard", qui *kthen plisin* "retourne la motte de terre", la représentation de cette fortune s'est pénétrée aussi d'une valeur volontaire métallique, dynamique, agressive et virile, semblable à la valeur du soc de charrue dans le symbolisme général de la terre. À l'instar de la terre, l'image de la fécondation de la femme ne pourra être mise en régime diurne que par l'intermédiaire d'un pouvoir viril extérieur. La terre est virilisée par le soc, *plisi*, la "motte" est virilisée par le *shati* "bêchard", la femme est virilisée par le biais des pratiques rituelles. Les images des outils métalliques et du travail viril ont ainsi servi comme un symbole représentatif où s'exprime la volonté formelle de fécondité et d'abondance.

En d'autres cas, on met les êtres animés pris *poshtë plisit*, "dessous la motte de terre", dans un grand bain d'eau où se baigne la femme inféconde pour avoir des enfants. Parfois, elle les plonge dans une poignée d'eau qu'elle boit ensuite dans l'intention de concevoir l'enfant. Depuis l'antiquité la plus reculée, dans la civilisation égyptienne et les cultures néolithiques précolombiennes, comme l'a souligné Mircea Eliade, les hiéroglyphes de l'eau ont été des emblèmes d'une large constellation anthropocosmique où l'humidité, la femme et les phases lunaires concouraient à déterminer l'image de la fécondité. Il paraît tout à fait naturel que l'homme ait remarqué, depuis le commencement du monde, la liaison entre la pluie, l'humidité, l'irrigation et l'abondance naturelle de la végétation. Les images du ciel avec les orages qui amènent la pluie ainsi que les images de la

lune avec ses phases qui marquent la révolution céleste et les mouvements de flux et de reflux des eaux marines, apparaissent surtout en état nocturne, c'est-à-dire dans la partie la plus fraîche du cycle journalier, quand l'humidité se condense en rosée. C'est notamment cet ensemble cohérent qui a donné le ton à toute la mythologie et à tout le symbolisme de la terre où se poursuivent et contrastent les différents épisodes dramatiques, productifs et biologiques, de la vie quotidienne de l'homme. Le ciel et la lune rentrent ainsi tout naturellement au grand ensemble emblématique de la fécondité (1949: 165-187).

Les nuits de clair de lune notamment, les femmes infécondes des alentours de Tirana vont à la fontaine *e bekuar*, "bénie", de Bathore et elles se baignent dans les eaux en chantant des vers et des litanies pour avoir des enfants (Doja 1991: 44). Les femmes infécondes de Tirana et de Kavaja, chrétiennes ou musulmanes, avaient aussi l'habitude d'aller se baigner dans la mer aux rivages de Durrës. Si les vagues leur tombaient dessus et les submergeaient, elles croyaient qu'elles deviendraient fécondes (Çabej 1935: 556-572). La même pratique était suivie également par les femmes infécondes d'autres régions plus lointaines de la mer, notamment à Korça au Sud-Est. Elles partaient à la mi-août vers les rivages de Durrës avec l'espoir d'avoir des enfants (Frashëri 1936: 29).

Gaston Bachelard ajoutait au symbolisme général de la fécondité aquatique les configurations antinomiques de l'eau comme substance masculine et voluptueuse, à la fois féminine et maternelle, en vue de l'apaisement des passions et de la satisfaction des désirs (1942). La fécondité résulte bien en effet des eaux de la pluie ou des eaux courantes des fontaines mêlées aux symboles masculins quand les flots de *uji* "eau" comme de *shiu* "pluie" (tous deux termes masculins en albanais) tombent sur les femmes infécondes. Elle peut résulter aussi bien de l'immersion des femmes dans les eaux, l'eau et la boue étant la matrice primordiale féminine d'où jaillissent toutes les formes de la vie (Doja 1991: 44):

O burim, o burim,	Ô fontaine, claire fontaine,
du nji çun trim,	je voudrais un brave garçon,
të bukur e të zgjutë,	beau et intelligent,
si ujin tand !	comme tes eaux courantes !

L'eau, masculine ou féminine, a été la première origine indifférenciée de la fécondation par excellence. Or, si on suit l'interprétation que Nicole Belmont (1980: 1-17) a proposée du mythe d'exposition de l'enfant sur l'eau, on pourra accéder en effet à une signification supplémentaire du symbolisme des eaux. Il ne s'agirait plus alors d'une naissance par *inversion des termes* "entrer dans l'eau/sortir de l'eau" tel que, à la suite de Freud, Otto Rank l'a suggéré dans *Der Mythus der Geburt des Helden* (1909), mais comme une *naissance inversée:* entrer à nouveau dans l'eau, revenir dans les eaux maternelles, retourner d'où l'on vient. L'essence du mythe, son but et sa fonction est d'expliquer les mystères de l'origine: nommément l'apparition de la vie. Pour cela, la création mythique utilise tout naturellement, comme l'a vu Bachelard, le thème "alchimique" du mystère de la transformation des éléments et elle invente des mythes métamorphiques. Ensuite le mystère plus profond encore, le thème "divin" de la transmutation de la matière en vie.

Les croyances, les rites, les pratiques et les autres formes culturelles d'expression symbolique entourant la naissance visent, entre autres, la prévoyance et la prédétermination de certains liens qui, d'une manière ou d'une autre, sont considérés souhaitables et favorables à la construction de la personne et à la socialisation future de l'enfant en train de naître. Dans la plupart des cas, cependant, en ce qui concerne le sexe de l'enfant à naître, chez les Albanais comme dans d'autres cultures européennes, il s'agit plutôt de présages et de procédés de divination que de rituels destinés à obtenir le sexe désiré.

Par exemple, beaucoup de signes se lisent plutôt sur le corps de la mère. Il se dégage ainsi une théorie des relations entre le corps de la mère et celui de son enfant. C'est surtout la forme du ventre, mais aussi l'aspect général de la mère pendant la grossesse qui sont le plus concernés. Le fœtus masculin ou féminin se dispose différemment. Il agit différemment aussi sur la psychologie de la mère. En général les signes mauvais présagent presque toujours la naissance d'une fille: taches pigmentées sur le visage, grains de peau, nausées précoces, grossesse mal supportée, etc. En revanche, un embellissement probable de la femme enceinte est généralement associé à la naissance d'un garçon (Doja 1991: 49):

Djal' po duk et n'hijeshi,	par ce bel aspect, garçon paraît-il,
n'hijeshi që barra ka !…	par ce bel aspect de la grossesse !…

Se référant aux documents en provenance de la culture française, Françoise Loux pense que des observations de ce genre prennent leur sens dans le fait de laisser agir machinalement le corps de la femme, afin de voir quel aspect de son corps prédomine dans des attitudes ou des apparences non réglées culturellement, et pour associer à un aspect du corps un sexe, faire révéler ainsi par l'apparence physique ce que le corps recèle au plus intime (1979: 163). Or, si l'on se réfère aux documents albanais, c'est moins le corps qui se fait interprète que le code socioculturel qui assigne une signification à des marques de la grossesse jusqu'à la physiologie même de la mère. Bien qu'elle recherche, par un penchant affectif, la naissance d'une fille, cela s'oppose en effet à l'attente sociale qui veut au contraire que son enfant soit un garçon. Cet impératif s'inscrit sur son corps dont la lecture ne peut être comprise que dans le même code socioculturel qui est à la base de l'ensemble des représentations collectives.

Les croyances et les coutumes de prévoyance et de divination se rapportent, suivant les mêmes procédés, à certains signes de naissance ou marques singulières inscrites au corps même de l'enfant nouveau-né. La présentation par les pieds, par exemple, est généralement vue comme un mauvais augure, en ce qui concerne l'enfant lui-même, mais plutôt envers ses attitudes et ses comportements en société qu'envers son destin individuel. On croit tellement que l'enfant né par les pieds aura une mauvaise conduite et deviendra le fléau même du groupe, que si quelqu'un se conduit vraiment mal dans une situation ou une autre, on dira qu'il a dû naître par les pieds. Il faut sûrement attribuer ces croyances liées aux naissances renversées aux représentations bien connues de la mort même comme un renversement de l'axe de la naissance (Belmont 1983: 129-160).

La tradition albanaise détient encore nombre d'autres signes qui permettent de connaître à l'avance le sexe de l'enfant. Les présages mettent en relation les naissances à venir avec les naissances précédentes. Dans la Montagne de Tetova, par exemple, lors de la cérémonie de fête dite *kokrra*, littéralement les "grains", célébrée à

l'occasion d'une nouvelle naissance, on mettait à bouillir des grains de maï s. Dans l'intention de faire un présage sur les prochaines naissances, on en prenait une poignée et on les mangeait deux par deux. Au bout du compte, s'il ne restait que trois grains, la croyance voulait que le prochain enfant à naître soit de sexe masculin, s'il n'en restait que deux, ce serait une fille (Suleimani 1988: 17):

Me numrin tek besohet se do të lindë djalë, pasi djali nuk pjell, nuk shton, është tek gjithnjë, kurse me numrin çift besojnë se do të lindë vajzë, vajza pjell dhe shton, duke u bërë çift gjithnjë.	Le nombre impair fait croire que le nouveau-né sera un garçon parce que l'homme n'accouche pas et ne se reproduit pas par lui-même, il est toujours impair. La femme, elle, accouche et se reproduit en se dédoublant, en redoublant sa propre personne.

Ceci renvoie à une compréhension qualitative du nombre. Dans cette conception, l'aspect quantitatif n'est pas négligé, mais renvoie d'emblée à une vocation au concret. L'aspect qualitatif semble en revanche être le vecteur d'une méditation abstraite. À la suite des travaux d'ethnologie préhistorique d'André Leroi-Gourhan (1964), à propos de ces ensembles plus ou moins complexes de points, de croix, de flèches, de chevrons, de quadrillages, etc. que présentent de nombreux tracés, entailles ou reliefs pariétaux, on peut se demander si ces coutumes de la divination du sexe de l'enfant à naître ne s'inscrivent pas, de la même façon que les figures gravées de l'art géométrique, dans une logique symbolique articulée à partir de l'opposition masculin/féminin.

La numération qualitative, dans la tradition albanaise, pourrait également être comparée à certaines figures catégorielles telles qu'elles sont mises en évidence dans les sociétés africaines. Parallèlement et en fonction du même système de pensée qui régit leur oralité, ces sociétés ont réalisé des représentations orientées de leur cosmogonie: notamment par des autels, des pierres levées, des petites constructions édifiées dans des cavernes ou des abris sous roche, dont certaines parois sont couvertes, par endroits, de peintures polychromes. Dans des cas fréquents le nombre de points, de traits, de secteurs d'une figure, comme celui des figures elles-mêmes, sont loin d'être indifférents. L'examen et les commentaires qui accompagnent ces signes abstraits, les pointillés théoriques dits "marques" où interviennent à nouveau les nombres, les schémas ou les esquisses,

comme toutes les figures réalistes polychromes, révèlent dans ces sociétés une théorie cosmobiologique du destin, de ses variantes, de son évolution dans le temps et de ses fonctions (Griaule et Dieterlen 1951). Chez les Albanais aussi, à tendance plutôt patriarcale, la numération qualitative est toujours censée apporter bonheur, chance et prospérité dans la vie et le travail. Ainsi, dans presque toutes les régions, les grandes cérémonies de célébration de la naissance se déroulent surtout le troisième jour après l'accouchement ou un autre jour impair, le premier, le cinquième ou le septième. On croyait par-là, mettant en œuvre les mêmes raisonnements fondés sur le symbolisme de la numération qualitative articulée à partir de l'opposition masculin/féminin, que la vie reste ouverte pour continuer à se reproduire.

La fête de la naissance est avant tout un divertissement du cercle familial et parental en signe de satisfaction et de joie à l'occasion de la naissance d'un enfant de sexe masculin. Dans certains cas, les modalités de son organisation mettent en évidence les représentations de la division des sexes. Le caractère plus ou moins important de la célébration est, par exemple, conditionnées par l'âge plus ou moins avancé des parents, mais surtout par la naissance du premier-né de sexe masculin, par la naissance du fils unique, par la naissance d'un garçon après plusieurs filles, etc.

Le moment même de la fête est l'expression de la même logique. Ainsi, dans la Montagne de Tetova, on s'empresse d'organiser au plus vite les *babina* (une des principales cérémonies de célébration de la naissance), si le nouveau-né est de sexe féminin, pour interrompre l'enchaînement des naissances de filles, et on les retarde beaucoup, jusqu'à six mois ou un an après la naissance, si le nouveau-né est de sexe masculin, pour multiplier davantage les naissances de garçons (Suleimani 1988: 39).

Dans certaines cas, dans la région de Luma en Albanie du Nord-est, par exemple, après l'accouchement d'une fille, l'accouchée se relève effectivement aussitôt passé les trois premières journées, alors que si elle accouche d'un garçon elle pourra se permettre de se relever après cinq ou sept jours (Hoxha 1961: 246). Dans les régions du Nord, la cérémonie des relevailles de l'accouchée est effectuée après

quatre ou six semaines après la naissance, si le nouveau-né et de sexe masculin, et après trois ou cinq semaines si l'enfant est de sexe féminin (Gjeçov 1989: 436). La raison reste toujours le présage ou la prédétermination des naissances futures. Pendant cette période beaucoup de femmes viennent généralement rendre visite à l'accouchée. Elles lui offrent de l'argent ou des pièces de layette pour le nouveau-né, mais aussi des œufs, en nombre pair, deux, quatre, six ou huit si c'est un garçon, et en nombre impair, un, trois, cinq ou sept, si c'est une fille (Durham 1928: 191).

Sont mis en œuvre ici les mêmes raisonnements fondés sur le symbolisme de la numération qualitative articulée à partir de l'opposition masculin/féminin, mais les termes de l'opposition se trouvent déjà inversés. Le passage du moment d'avant la naissance au moment d'après la naissance, de l'enfant non encore né à l'enfant déjà né, est marqué par un renversement des procédés symboliques. Le sexe de la personne sociale est exprimé par un nombre impair avant la naissance, quand l'enfant n'est pas encore né, quand il est caché, ou bien quand il n'est pas encore accueilli par le groupe comme né. Il est exprimé par un nombre pair après la naissance, quand le mâle est là, quand il est en vue, quand il est né, du point de vue biologique et social.

Mythologie psychosociale et images héroïques

L'accouchement est sans doute une période très particulièrement crainte, car dangereuse pour la mère et l'enfant, moment haut en couleur, débordant d'affairements, de cris, d'eaux, de chaleurs. Toutefois, dans les cultures européennes, comme il apparaît d'après les documents en provenance de la culture française, « on ne connaît pas beaucoup de recettes pour que l'accouchement se passe bien » (Loux 1979: 146). Dans ces sociétés d'une structuration religieuse plus cohérente et plus consciente que dans la culture albanaise, les seuls objets qui pouvaient être utilisés au moment de l'accouchement pour aider la femme, surtout si cela devait se révéler long et pénible, n'étaient souvent que la suspension au-dessus du lit d'images pieuses,

représentant une des saintes protectrices de l'accouchement: sainte Marguerite ou sainte Anne, avec une inscription sous l'effigie de prières précisant les raisons de l'invocation. Parfois, on plaçait, tout près de la parturiente, sur son ventre même, d'autres objets pour renforcer de façon concrète et palpable le rôle abstrait de la prière. C'était de petits livres imprimés contenant de nouveau des textes de prières, toujours les mêmes à quelques variantes près. On plaçait aussi ce qu'on appelait les "sachets d'accouchement", ces enveloppes en tissu qui contiennent, encore, une prière ou une image pieuse. La future mère pouvait se ceindre d'un ruban de soie aux dimensions très précises: "mesure de la croix de Jésus-Christ", ou plus fréquemment "mesure de la vraie ceinture de la Sainte Vierge", généralement sous un vocable rappelant la nativité ou la dite Notre Dame de Délivrance. Souvent on utilisait aussi des médailles à l'effigie de la Vierge ou de sainte Anne accrochées à la chemise de la jeune femme. En fait, la prière était généralement mêlée à beaucoup d'autres procédés de guérison, au point qu'il s'agissait effectivement d'un remède au même titre que tous les autres. Ce n'était jamais un simple discours abstrait adressé à un dieu éthéré (Loux 1979: 146-154).

Dans la tradition albanaise, avant l'accouchement, on amène la parturiente à la fontaine du village où elle doit enjamber le courant d'eau pour que l'enfant naisse vite et en douceur comme les eaux qui coulent. Si la fontaine ou le courant d'eau est très loin de la maison, ou que la femme ne peut plus se déplacer, on suggère de l'eau courante en versant un broc d'eau sur l'âtre de la cheminée. En d'autres cas, une femme va *sans mot dire* à la fontaine remplir sa propre bouche d'eau courante qu'elle verse sur le visage de la femme en couches, pour que l'enfant naisse aussi vite et facilement que l'eau versée coule sur son visage. On lui donne aussi à boire de l'eau puisée dans le bief d'un moulin pour que les vertus de ces eaux contribuent à faire venir au monde l'enfant comme elles font pour tourner les roues du moulin (Suleimani 1988: 20). Dans tous les cas la signification symbolique des eaux est due cependant au fait que la naissance est un passage aquatique, comme le chemin emprunté par l'enfant est d'ailleurs représenté dans les mythes comme une voie torrentielle.

On dénoue la chevelure de la femme en couches, on démêle ses tresses, on peigne ses cheveux au vent sur le dos, pour qu'elle *se dénoue*, *se démêle* et puisse *se délivrer* de l'enfant. Ces pratiques sont à rapprocher entre autres à certaines croyances qui ont eu cours dans la société de l'antiquité romaine. Junon est la plus importante des déesses dans la mythologie et la religion de Rome. Elle est la compagne féminine de Jupiter, reine des cieux et protectrice des femmes. En tant que *Lucina*, elle amène les nouveau-nés à la lumière du jour. Elle est invoquée pour les accouchements et reçoit des offrandes en conséquence. Dumézil attire notamment l'attention sur un temple, *Junonis Lucinæ*, consacré à la déesse, où « par un symbolisme facile à comprendre, personne ne pénètre s'il a un nœud dans son vêtement » (1987: 301). À la déesse on donnait aussi le cognomen de Solvizona, "la dénoueuse de ceintures", et lorsqu'une femme était enceinte, elle devait déposer la ceinture dans son temple (Belmont 1983: 161). Chez les Albanais aussi, pendant l'accouchement rien ne doit rester fermé dans la maison, on ouvre toutes les serrures et tout ce qui pourrait être fermé, boîtes, tiroirs, coffres, portes, etc., dans l'intention d'ouvrir le chemin de sortie à l'enfant. La layette même, préparée d'avance pour habiller l'enfant, lange, maillots et toutes autres pièces sont dépliées et démêlées, pour que l'accouchée aussi puisse être délivrée de la "gravidité" de son enfant, le terme albanais pour désigner la grossesse, *barra*, mettant l'accent sur "gravis" et "lourd", plutôt que sur "grosse", "grossesse" ou "enceinte".

Dans le même dessein, on secoue, on gaule les branches du mûrier, du noyer, ou d'autres arbres domestiques qui laissent tomber plus facilement leurs fruits, dans l'intention de provoquer, d'aider et de hâter la naissance de l'enfant. On secoue aussi au-dessus de la tête de la femme en couches un bâton menaçant pour intimider l'enfant dans le ventre, le faire remuer et sortir au plus vite (Doja 1991: 59):

Sikur pajkin manat,	Comme les mûres mûrissent,
ç'ashtau ne pajke aulla,	qu'il mûrisse aussi l'enfant,
pi nanës vete,	dans le corps de sa mère,
ene bere për toke !	et qu'il tombe par terre !

S'il arrivait que, même après ces pratiques, les difficultés et les peines de l'accouchement durent encore, on pose la femme en couches dans un berceau ou bien dans un bât mis à l'envers en la ber-

çant comme on ferait pour un enfant. Ce procédé, d'un caractère plus ou moins obstétrique, a revêtu une valeur à forte connotation symbolique, puisque le berceau est le siège de l'enfant déjà né, comme le bât est l'attribut du cheval dont la rapidité des mouvements pourrait provoquer, comme le berceau, l'accélération de l'accouchement.

Ce qui est peut-être plus important dans la culture albanaise, c'est qu'il y a une possibilité virtuelle de voir les difficultés réelles de l'accouchement se transformer en conséquences défavorables sur le développement psychique ultérieur de l'enfant. Une série de pratiques symboliques, fondées sur des raisonnements de type analogique, sont alors adoptées pour calmer la femme en couches en croyant alléger tant soit peu les difficultés de l'accouchement. On croyait d'autant plus éviter ainsi les effets nuisibles à l'enfant. L'aide rituelle à l'accouchement est en même temps étroitement liée à une intention de construction de la personne et de socialisation de l'enfant qui naît par rapport à son sexe. Quant aux procédés symboliques, dans leur essence, ils n'apparaissent probablement pas très différents de la cure chamanique décrite par Lévi-Strauss dans son article déjà célèbre sur *L'efficacité symbolique* (1958: 205-226).

Traditionnellement les femmes albanaises sont censées accoucher aussi aisément que les femmes indigènes de l'Amérique centrale et du Sud. Toutefois quand les longs moments de l'accouchement deviennent trop difficiles, mais aussi par esprit de tradition, dans la région de Luma près de Kukës en Albanie du Nord, par exemple, on approche à tour de rôle de la femme en couches certains objets, notamment le fusil et la quenouille, destinés à être utilisés par l'enfant de sexe masculin ou féminin, quand il aura grandi (Hoxha 1961). Dans certain cas, la femme en couches doit toucher de la main ces objets ou bien se lever pour les enjamber. L'enjambement, comme le *désenjambement*, est relié de façon symbolique au destin de la personne en cause. À travers les formules rituelles que récite dans ce cas la femme qui assiste la parturiente, l'enfant à venir au monde est appelé pour prendre l'objet qui est l'emblème de son sexe. Tout cela aura pour résultat d'accélérer et d'aider l'accouchement (Doja 1991: 56):

Në kofsh gjalë,	Si tu es un garçon,
kap pushkën,	attrape le fusil !
në kofsh caucë,	si tu es une fille,
kap furkën !	attrape la quenouille !

Si dans la cure des Indiens Cuna du Panama décrite par Lévi-Strauss, « l'officiant essayait d'amener la malade (dont l'attention au réel est sans doute diminuée et la sensibilité exacerbée par la souffrance) à revivre de façon très précise et très intense une situation initiale et à en apercevoir mentalement les moindres détails », si « cette situation introduit une série d'événements dont le corps et les organes de la malade constitueront le théâtre supposé » (1958: 213), dans l'exorcisme albanais, la vieille femme essaie d'amener la même malade à revivre de la même façon cette fois une situation *finale* et à en tester effectivement les principaux détails palpables. Cette situation *projette* déjà une série d'événements dont le fruit de son effort sera l'acteur principal. D'après une autre version, on voit en effet tout un luxe de détails concernant la représentation de cette situation finale (Doja 1991: 57):

N'kofsh gjalë,	Si tu es un garçon,
del merre spatën	sort prendre la hache,
e shko n'mal, me ba dru !	va dans la montagne faire du bois !
N'kofsh gjalë,	Si tu es un garçon,
del merre briskin e rrauju !	sort prendre le rasoir pour te raser !
N'kofsh gjalë,	Si tu es un garçon,
del merre thuprën e kërlikit	sort prendre la houlette
e shko rauj dhent !	et va garder les moutons !
N'kofsh caucë,	Si tu es une fille,
del merre furkën e tajrr !	sort prendre la quenouille pour filer !
N'kofsh caucë,	Si tu es une fille,
del merre shkopin e petës e ftallo !	sort prends le rouleau, étends la pâte !

Dans un autre texte que la tradition orale remonte vers la deuxième moitié du 18e siècle, la sage-femme essaie d'amener la malade à revivre plus ou moins de la même façon une autre situation, également *finale*. Cette autre situation *projette* une série d'événements qui mettent en question les relations sociales entre elle-même et le groupe familial de la patiente (Doja 1991: 48):

Në na i leftë-o, nuses djalë-e,	Si la mariée accouche de fille
lum ocurdja çka për të marrë !	Heureuse la matrone, récompensée !
Në na i leftë-o, nuses vajzë-e,	Si la mariée accouche de fille
mjer ocurdja çka për të marrë !	Infortunée la matrone !

Na i ka lemun-o, nuses djalë-e,	La mariée accouche d'un garçon,
lum ourdja çka për të marrë !	Heureuse la matrone, récompensée !

Tel que Lévi-Strauss l'a sommairement résumé, le chant amérindien semble être d'un modèle assez banal. La malade souffre parce qu'elle a perdu son double spirituel, ou plus exactement un des doubles particuliers dont l'ensemble constitue sa force vitale. Le chaman, assisté de ses esprits protecteurs, entreprend un voyage dans le monde surnaturel pour arracher le double à l'esprit malin qui l'a capturé. En le restituant à son propriétaire, il assure la guérison. Or, pour la pensée indigène, ce n'est pas un itinéraire et un séjour mythiques. Cela représente littéralement le vagin et l'utérus de la femme enceinte, qu'explorent le chaman et ses esprits protecteurs, et au plus profond desquels ils livrent leur victorieux combat. La difficulté de l'accouchement s'explique comme un détournement, par l' "âme" de l'utérus, de toutes les autres "âmes" des différentes parties du corps. Celles-ci une fois libérées, l'autre peut et doit reprendre la collaboration (1958: 205-226).

D'autre part, l'idéologie indigène des Cunas du Panama « épouse avec une parfaite précision le contenu affectif du trouble physiologique, tel qu'il peut apparaître, de manière informulée, à la conscience de la malade » (Lévi-Strauss 1958: 209). Or dans un autre texte (Nopcsa 1923), il apparaît que l'idéologie des Albanais épouse avec la même précision affective le contenu *social*, cette fois, de l'exploit physiologique, tel qu'il peut apparaître, de la même manière informulée, à la conscience non pas de la malade, mais du groupe:

Margjel Tuzja pith mllija	Margjel Tuzja à la vulve de tourterelle
turra vrap po shkon ka vija	s'élance à corps perdu vers la rivière
shkon ka vija kodrës Mjalts	longeant la rivière, montant la colline
se na i ka le ni djalë kunatës,	la belle-sœur accouche d'un garçon,
nër dullija, nër lejthin	sous les genévriers, dans la coudraie,
Prena Tuzit preu kërthin	à Prena Tuzit faut couper le cordon.
Lala Mark zerna ven !	Oncle Mark va prendre place !
zerna ven për darkët natës	prendre place au festin de la soirée,
se na i ka le ni djalë kunatës,	la belle-sœur accouche d'un garçon,
mori kunat, mori divane !	la belle-sœur, la grande maison !
shumë kobin na e bane,	beaucoup de prouesse elle a montré
shtat vogël e pith madhe !	petite de taille, la vulve grande !

De cette façon tous les termes de l'interprétation se trouvent renversés. Dans la cure indienne « on va donc passer de la réalité la

plus banale au mythe, de l'univers physique à l'univers physiologique, du monde extérieur au corps intérieur » (Lévi-Strauss 1958: 213). Dans la pratique albanaise on part du mythe pour aller dans la réalité, et l'on passe de l'univers physiologique à l'univers social, du corps intérieur au monde extérieur. Le secours apporté à la femme albanaise n'est pas étayé non plus par "une mythologie psychophysiologique" comme dans le cas de la cure indienne, mais par *une mythologie psychosociale*, que Lévi-Strauss aimerait attribuer à la même cure si une deuxième technique, dans la version dont il disposait, ne serait pas « *restée à l'état d'esquisse* » (1958: 217).

Dans le cas albanais, la mythologie psychosociale par laquelle est étayée l'aide symbolique à l'accouchement est indiquée par tout un processus de socialisation en perspective. Le mythe social qui se déroule à l'extérieur du corps physiologique et dans la perspective du futur conserve ainsi la même vivacité, le même caractère d'expérience vécue et palpable, ainsi qu'une très grande importance affective dont, à la faveur de l'état pathologique, comme dans la cure indienne, la pratique albanaise aura également imposé ses conditions par une technique non plus d'intériorisation mais d'extériorisation anticipée. Il s'agit, en effet, de présenter comme déjà construit cet ensemble systématique que Lévi-Strauss voudrait voir se construire dans la version qu'il analyse. L'efficacité symbolique de la pratique albanaise est ainsi vécue avant même qu'on puisse attendre ses résultats. Elle présente à la malade, non pas à la fin, mais dès le début, le dénouement, c'est-à-dire cette situation où tous les protagonistes sont à leur place, rentrés dans l'ordre culturel et social sur lequel ne planent plus les menaces des forces incontrôlées de la nature physiologique. La vieille femme fournit ainsi à la jeune femme ce passage à une expression verbale, mais aussi tactile et gestuelle, qui, comme dans la cure indienne, permet de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable. C'est ce passage qui « provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement » (Lévi-Strauss 1958: 218). Et c'est dans ce nouveau *langage*, comme le dirait Lévi-Strauss, qui peuvent en même temps s'exprimer immédiatement les

états informulés et autrement informulables de la perspective future du processus de personnalisation et de socialisation de l'enfant à naître.

Par ces pratiques, chez les Albanais, on cherche non seulement à faciliter les difficultés de l'accouchement, mais surtout à ce que le garçon devienne valeureux, instruit et capable d'affronter le travail d'homme quand il aura grandi. Quant à la fille, on cherche à ce qu'elle soit experte au travail à la main et au travail ménager.

D'autres rituels semblables sont pratiqués plus tard aussi après la naissance de l'enfant. Dans les villages de Luma, par exemple, l'on approche le fusil des mains du garçon aussitôt né, pour qu'il devienne valeureux, comme plus récemment le crayon pour qu'il devienne instruit, alors qu'on approche des mains de la fille la quenouille et les aiguilles à tricoter (Hoxha 1961: 245-253).

Dans la fête de la naissance, outre les autres cérémonies, on observe également des pratiques de divination rituelle des futures directions que le nouveau-né prendra dans sa vie d'adulte. On approche de l'enfant une série d'objets représentant différentes professions avec un symbolisme de caractère déjà plutôt urbain et bourgeois (Doja 1998b: 97-101). Celui des objets que l'enfant touche de la main en premier révèle son destin et sa profession future. Dans d'autres sociétés étudiées par les ethnologues le même rituel apparaît central dans la construction idéologique de la société. Il sert effectivement à marquer l'essence même de la théorie locale sur l'identité, qui est l'identification de la réincarnation. Ainsi, chez les Lebou du Sénégal, on présente à l'enfant divers objets ayant appartenus aux différents membres de la famille et l'objet choisi détermine l'identité de l'aï eul qui est incarné dans le nouveau-né (Rabain 1979: 190).

Certaines des pratiques et formes rituelles d'expression orale, exécutées juste après la naissance revêtent aussi un caractère épique (Reka 1989: 221-237). Par ses traditions culturelles, le groupe familial et parental cherche à protéger et à calmer l'accouchée comme le nouveau-né, avant tout contre les forces du *mal,* pour garantir la victoire de la *vie* (Doja 1991: 60):

Daçe, përdaçe,	Écarte, écarte-le,
diçe, përdiçe ;	brûle, brûle-le ;

për hair na qoftë,	porte-bonheur soit-il,
rroftë e trashëgoftë !	qu'il vive hérité de ses enfants !

Elles introduisent, entre autres, l'image de la participation des forces destructrices et des éléments enragés de la nature, du feu et du vent, de l'éclair et du tonnerre, de l'explosion et du *redressement*, symbolisés dans la naissance de l'enfant de sexe masculin (Doja 1991: 61):

Friu era mal më mal -e,	Le vent souffle d'une montagne à l'autre,
nusja jon' do bëjë djalë ;	notre mariée va faire naître le garçon ;
friu era dhe na ngriti,	le vent souffle et nous élève,
nusja jonë seç briti,	notre mariée se met à crier,
djalin në shesh e vërviti ;	le garçon sur la grand' place elle l'a jeté ;
friu era dhe na ngriti,	le vent souffle et nous élève,
pjella jonë ulurijti,	notre enfant se met à hurler,
s'ishte vajzë, po qe djalë,	ce n'est pas une fille, c'est un garçon,
djalë me yllin në ballë !	un garçon étoilé au milieu du front.

L'acte de la naissance est ainsi représenté dans ses dimensions sociales et cosmiques, à l'instar de l'accouchée, humaine et héroï que, attributs inséparables de sa personne, comme de la vie même qu'elle fait naître. Différents mythes racontent en effet les aventures de héros culturels qui déploient une force prodigieuse due notamment à leur naissance "héroï que".

D'autre part, le coté épique et héroï que de la naissance, dans la tradition albanaise, sont à mettre en relation à ces configurations symboliques du feu qui font basculer son énergie thermique vers une passion érotique. Dans la nature anagogique du symbolisme de la foudre, élaboré par Frazer, on pourrait voir la substitution de la foudre à la semence paternelle dans le sein maternel dont le produit se développe en explosant (Belmont 1973: 77-89). Ces images se rapportent à un schéma de rythmes cycliques et de structures synthétiques qui rendent possible le passage de la production par mouvements frictionnels, rotatifs ou explosifs, aux produits calorifiques, c'est-à-dire, aux produits culturels de la cuisine et aux produits biologiques et sociaux de la reproduction humaine (Durand 1969). Dans ce symbolisme général, toute nouvelle naissance n'est qu'un "produit" spécifique où les images thermiques et érotiques se construisent non seulement en structures synthétiques mais aussi en structures héroï ques, comme dans l'exemple déjà cité:

Nusja jonë seç briti,	notre mariée se met à crier,
djalin në shesh e vërviti ;	le mâle sur la grand' place elle l'a jeté ;
friu era dhe na ngriti,	le vent souffle et nous élève,
pjella jonë ulurijti.	notre enfant se met à hurler.

Ces images représentent non seulement des attributs tactiles intercorporels mais aussi une sensibilité visuelle, qui les fait lier au symbolisme de la lumière et de la foudre, c'est-à-dire, aux configurations "viriles" de toute illumination:

S'ishte vajzë, po qe djalë,	ce n'est pas une fille, c'est un garçon,
djalë me yllin në ballë.	un garçon étoilé au milieu du front.

D'autres documents reproduisent les mêmes représentations avec la même intensité (Doja 1991: 62):

Të djelë që më saba,	Le dimanche, tôt le matin,
ç' u këput një yll e ra !	un astre est tombé du ciel !

Dans les régions du Nord, le premier geste à accomplir par la sage-femme qui assiste la parturiente pour attendre le nouveau-né, c'est d'allumer du feu dans le foyer de la cheminée. Si les flammes prennent tout de suite et du même coup font éclairer la pièce où l'on se trouve, on présumait que l'enfant à naître serait de sexe masculin. Après la naissance, dans la chambre de l'accouchée et du nouveau-né, on garde la lumière allumée jusqu'au matin pendant plusieurs nuits ou semaines de suite (Gjeçov 1989: 433-436). Ce qui est beaucoup dire pour cette société qui, à l'époque, dans la région en question, ne s'éclairait encore qu'à la flamme des torches de résine.

Les images symboliques des représentations collectives de la naissance sont ainsi investies, au moyen des formes culturelles d'expression orale, par le symbolisme du feu dans ses configurations de l'éclair fulgurant, le fracas de tonnerre et l'étincelle qui met le feu aux poudres (Doja 1991: 70):

A ni krisi pushka, bani bum,	Le coup de fusil est tiré, il a fait boom,
na ka le ni djalë n'katun ;	dans le village un garçon est né ;
lejti i vogël sa ni gogël,	il est né petit comme une noix,
po na gzoi t'madh e t'vogël !	mais il a réjoui adultes et enfants !

L'annonce de la naissance de l'enfant de sexe masculin met en évidence, dans certains cas, les conceptions concernant la division des sexes. Dans les régions du Sud la naissance d'un garçon est an-

noncée par des annonceurs au père et à la mère de l'accouchée, tandis que la naissance d'une fille l'est uniquement à la mère de l'accouchée. Dans les régions du Nord, alors que pour la naissance des filles on ne fait rien entendre, et on ne fait aucune annonce, sauf quand on apprend la nouvelle par hasard, l'annonce de la naissance du garçon s'effectue notamment par des coups de feu pour que tous l'apprennent, le groupe parental, le quartier et le village. Le coup de feu est tiré dans la direction du soleil, en même temps que les femmes et les jeunes filles de la maison chantent avec force en jouant du tambourin ou d'autres instruments à grand fracas (Doja 1991: 69-71):

Dilni, dilni, po kërset alltija, *na ka le djalë, na u ka gzue shpija.* *Ngoni, ngoni, se po ushton mali,* *na gzoi Zoti e na leu djali.*	Sortez, sortez, le fusil tapage, le garçon est né, la maison se réjouit. Écoutez, écoutez, la montagne retentit, Dieu nous réjouit, le garçon est né.
Po kërsasin pushkt e dardetit, *na ka le ni vlla i hasretit ;* *ni vlla i hasretit asht ba fet,* *dojna me i thirrë shoqet n'zjafet,* *dojna me knue kangë* *e me rrah def.*	Les coups de fusil vont à la décharge, un nouveau frère benjamin est né ; un frère benjamin est né nouveau, on veut appeler les copines à la fête, on veut chanter chanson et battre tambourin.

Ce n'est que dans une époque récente que cette coutume marque l'enthousiasme, l'allégresse et la réjouissance générales de la famille et du groupe parental. À l'origine, elle devait rappeler l'acte apotropaïque de l'homme dans son combat perpétuel contre les forces destructrices qu'on croyait être dirigées avec malveillance plus spécialement contre l'enfant. En même temps, les coups de feu, comme la foudre, sont liés aux structures héroïques du symbolisme général de la naissance.

Pour annoncer la naissance par les coups de feu, ce sont les hommes qui tirent, mais dans la région de Drenice au Kosovo, il arrive aussi que les femmes puissent en faire autant, surtout les jeunes femmes dans leur première année de mariage, avec une intention explicite de fécondité (Pirraku 1978: 127-144). D'après d'autres informations les coups de feu tirés lors des noces au passage de la mariée impliquent qu'elle sera bonne nourrice et que le lait lui viendra plus facilement (Dojaka 1979: 113-154). Un peu partout d'ailleurs on dit de façon plaisante à ceux qui chantent faux et fort de se taire, car la cacophonie fait pleuvoir.

Un autre exemple d'attitude conventionnelle des Albanais suggère la même relation entre le chant et la fécondité en passant par la pluie. Dans la région de Labëria au Sud-ouest de l'Albanie, chaque village cultive encore un art du chant dont les étrangetés harmoniques, la connivence intime et le recueillement quasi mystique rappellent les polyphonies corses et sardes de l'Europe occidentale. Paysans, bergers, artisans perpétuent la tradition héritée de leurs ancêtres, animant fiançailles, mariages et fêtes villageoises pour le seul plaisir d'entendre leurs voix s'entrelacer autour d'un bourdon au timbre généreux et savamment vocalisé. Cependant, en dehors de la région, par ses registres très forts et son allure polyphonique et contrapuntique très élaborée, le chant de Labëria semble parfois à de la cacophonie à ceux qui le connaissent peu. Partout ailleurs parmi les Albanais, rien qu'à entendre le chant, on croit qu'il fait vraisemblablement pleuvoir.

Les représentations collectives et leurs expressions symboliques sont profondément pénétrées par le symbolisme thermique et aquatique de la fécondité, par les images érotiques et viriles du feu, de la lumière et de la pluie se proposant comme autant de configurations métaphoriques de la naissance. La représentation symbolique de la naissance transpose ainsi, d'une part, les images de la fécondité et, d'autre part, les images de la purification. Ces images polyvalentes font de la naissance de l'enfant de sexe masculin le symbole de la transformation radicale, de la renaissance et de la régénération (Doja 1991: 68):

Krisi pushka, leu djali,	Le coup de feu est tiré, le garçon est né,
mugulloi dushk e bar,	herbes et yeuses commencent à pousser,
edhe zogu k non në mal.	l'oiseau chante dans la montagne.

La signification générale que ressort de ces images, c'est la régénération de la vie conçue comme un renouveau de la nature. La nature située à la limite du sauvage et du cultivé, au-delà des territoires investis par les habitations des hommes et l'agriculture, un peu en deçà cependant des étendues sauvages qui sont le domaine des animaux féroces et des êtres surnaturels, est le modèle mythique de la naissance, un autre lieu de gestation par excellence (Belmont 1980: 1-17). C'est la joie de l'optimisme et, en général, la prévoyance et

l'espérance d'un destin et d'un avenir heureux. Le coup de feu est la marque de la croissance familiale et parentale par les nouvelles naissances, la marque de l'augmentation des forces de travail et des armes. La germination des herbes et des bois rappelle le miracle du printemps de la nature. Le chant des oiseaux poétise une joie du bonheur et une heureuse destinée. Les mêmes images font preuve également d'un lien solide et pratique entre le monde végétal et animal et le nouveau-né, qui marque, par sa naissance, le passage au statut social de l'adulte dont l'apanage symbolique dans la culture albanaise est le port de l'arme. Cette configuration est étroitement liée et conditionnée au développement de la vie, sa régénération et ses cycles périodiques miraculeux, symbolisés par le coup de feu, la naissance, la germination et le chant.

Le dogme de la fécondation

La symbolisation de la naissance et les rêveries de la fécondité, ainsi que tout un ensemble de légendes, de traditions narratives et de pratiques rituelles d'origines très diverses, semblent toutes impliquer la croyance en la possibilité que des femmes puissent enfanter, si ce n'est sans avoir connu le processus d'insémination par un humain, du moins par imprégnation magique. La fécondation merveilleuse ou magique est un motif généralement répandu dans les mythes et les contes (T 510-539). Dans les contes albanais, elle peut se réaliser en mangeant des myrtilles, des mandragores, des pommes, des insectes, etc. (T 511), en buvant différents breuvages (T 512), elle peut venir des puissances suprêmes (T 518), après un pacte extraordinaire avec le diable, les sorciers, les bêtes sauvages, etc., elle peut être causée par un désir intense, par le rêve, par la lumière du soleil et de la lune, par la pluie, le vent, le feu, le sang, la salive, par une égratignure, par le heurt ou la rencontre avec une bête, en marchant sur la sépulture d'un mort, en embrassant un arbre, en se lavant le corps, etc., etc. (Doja 1988b).

Nous connaissons déjà l'observation des pratiques similaires étayant les mêmes représentations (Doja 1994). Dans la région de

Mati en Albanie du Nord, les femmes stériles vont même se déshabiller en vue d'avoir des enfants près d'une sépulture ou, plus souvent, elles boivent l'eau d'une gourde laissée sur une tombe pendant toute la nuit (Tirta 1976: 60).

Dans la Montagne de Tetova, quand elles deviennent enceintes, les femmes jusque là stériles, ou qui habituellement ne portent pas à terme leur grossesse, vont en pèlerinage votif sur une sépulture dite sainte, dans l'intention de pouvoir porter leur enfant à terme et qu'il puisse survivre après la naissance. Elles tournent trois fois autour de la tombe en répétant des versets et des formules précises. Ensuite elles emmènent un petit caillou comme une sorte de promesse et de garantie. Elles doivent rendre ce caillou au bout des six semaines après l'accouchement, accompagné d'une certaine récompense en contre-don (Suleimani 1988: 17-18):

Sebep pi ksaj e derma pi zotit,	Que Dieu le veuille et le permette,
mos ta çes ket' aull	ne pas laisser perdre
xhi e kam në bark ;	cet enfant dans le ventre ;
t'ëm rroje kjo aull xhi do m'lije !	qu'il fasse vivre cet enfant qui va naître !

La façon la plus simple d'expliquer ce genre de croyance est de déclarer qu'elle témoigne de l'ignorance du croyant. Hartland a réuni tout un ensemble de récits mythologiques, en provenance du monde entier, qui font état de la conception surnaturelle de héros légendaires et de divinités. Frazer également a consacré deux volumes de son *Rameau d'or* à l'exposé du thème de la maternité virginale en y mêlant, dans la plus grande confusion, les divinités des moissons, les déesses de la fécondité, les dieux mourants. La naissance miraculeuse de héros divins ou de demi-dieux est considérée comme une caractéristique des plus hautes civilisations, bien que des récits mythiques de ce même genre on retrouve un peu partout. Par contre, les légendes d'enfantement d'une fille vierge étant à l'évidence irrationnelles, elles ne pouvaient avoir été conçues par des peuples intelligents et civilisés: il s'agissait donc de survivances d'un stade antérieur et très primitif de la société, d'un état d'ignorance de peuplades considérées par les ethnographes comme très primitives, qui serait même présentée comme une sorte d'indicateur de cet état retardataire.

Une telle position a été celle de nombreux anthropologues et n'a pas encore entièrement disparu. Ces derniers supposent que les peu-

plades qu'ils observent ont l'ignorance et la simplicité d'esprit des jeunes enfants. C'est ce que les évolutionnistes ont pensé en général, ainsi que Malinowski plus tard. Selon la description classique qu'il a donnée du rapport de l'acte physique et concret de la copulation à la grossesse, les Trobriandais dénient au mari de la mère toute part dans la procréation. C'est la mère seule qui est supposée créer l'enfant, l'homme se bornant à "ouvrir le passage" (1913, 1927, 1930: 202-204, 1990: 178).[6]

On peut comprendre que la perspective de l'ignorance du processus physiologique de paternité, ou cette façon de penser, ait été celle des évolutionnistes ou de Malinowski. Comment ne serait-on pas surpris alors de rencontrer encore cette façon de penser chez des spécialistes contemporains, surtout après l'article d'Edmund Leach sur *les Vierges Mères* publié dès 1966. Les doctrines qui font état de conceptions sans intervention d'un partenaire mâle ne sont nullement le résultat de l'ignorance ou de l'innocence. Elles procèdent ou témoignent, au contraire, d'une argumentation théologique d'une très grande subtilité. Les résultats des recherches ethnographiques les plus récentes et les plus détaillées conduisent généralement à conclure que cette prétendue ignorance est fondée sur l'expression de certaines croyances religieuses, et qu'en fait, elle est fictive. Ce que les indigènes disent, d'une façon tout à fait explicite, c'est que les

[6] Au premier abord, cette conception semble justifier l'organisation matrilinéaire de la structure de cette société. Les enfants appartiennent entièrement au lignage de leur mère, et leur père légal est le frère de la mère qui détient sur eux l'autorité. Le vrai père est, pour son enfant, un "allié", il n'est que le mari de leur mère. Cependant, les Bellonais qui vivent dans une île de l'archipel des Salomon et qui sont patrilinéaires, jusqu'à l'arrivée des missionnaires en 1938, d'après Monberg (1975), ignoraient aussi la relation entre copulation et fécondation. Si une femme mariée devenait enceinte, ce n'était pas parce qu'elle avait eu des relations sexuelles avec son mari, mais parce que les dieux et les ancêtres du patrilignage de son époux étaient heureux de cette alliance et lui donnaient des descendants. Si une femme non mariée avait un enfant, on pensait que c'était là un signe de gratitude des ancêtres envers sa parenté, mais comme cet enfant n'appartenait à aucun lignage, il était alors adopté. (Cité par Françoise Zonabend 1986: 69-70, qui pour sa part refuse d'entrer dans la polémique qu'a suscité, parmi les ethnologues, l'article d'Edmund Leach 1980: 77-107 sur le fait de savoir si ces peuples ignorent réellement ou feignent d'ignorer le rôle de la femme ou de l'homme dans le processus d'engendrement).

rapports sexuels sont une condition nécessaire, mais qui ne suffit pas à elle seule, à provoquer la grossesse. Une femme ne devient pas automatiquement enceinte dès qu'elle a eu un rapport sexuel. Elle est enceinte parce qu'elle conçoit, et c'est surtout sur cette notion théologique de la conception que portent les réflexions d'Edmund Leach (1980: 77-107).

Si certains groupes, comme ceux des indigènes des îles Trobriand, ont pu convaincre les ethnographes, sur le terrain, qu'ils ignoraient le processus de reproduction de la vie humaine, c'est que cette ignorance constituait, parmi ces populations, une sorte de dogme. De nos jours, dans le contexte de la religion catholique, le mythe de la Vierge Mère n'implique évidemment pas l'ignorance du processus physiologique de la paternité. Il sert, par contre, à affirmer avec plus de force le dogme selon lequel l'enfant né de la Vierge est le fils de Dieu. Pas plus que le rituel, le mythe ne cherche à établir des distinctions entre la connaissance et l'ignorance. Il délimite des catégories et affirme l'existence de certains rapports.[7]

Du point de vue anthropologique, dans l'analyse de la société, les croyances théologiques non rationnelles sont des données de base qui ne sauraient être prises pour des explications. Le sort de la femme albanaise, en l'occurrence, est lié d'une manière ou d'une

[7] Si nous ne sommes pas de purs tyloriens, écrivait Leach, nous devrons voir qu'il y a des vérités de différentes sortes. Ce qu'avait noté Malinowski, c'étaient des "paroles d'homme", valables en certaines circonstances solennelles, par exemple, entre autres, pour l'établissement d'un droit de propriété des terres. Les explications qui ont été données à H.A. Powell qui a visité de nouveau les Trobriandais en 1951, étaient des "paroles de femmes et d'enfants", c'est-à-dire ce que les pères ou leurs sœurs enseignent aux enfants quand ils sont en âge de trouver dans les rapports entre sexes opposés un intérêt qui ne soit plus simplement enfantin. Il s'agit effectivement d'une sorte de dogme religieux. La vérité qu'elle exprime n'est pas celle de l'expérience quotidienne, elle est d'ordre métaphysique. C'est également ce que peuvent dire de bons catholiques: "Nous savons que les vierges ne conçoivent pas, mais nous savons également que la sainte mère de Dieu a été et sera toujours une Vierge Immaculée". N'importe quel croyant répondra de la même façon. Il est évident que les chrétiens qui expriment leur foi dans le dogme de la Vierge-mère ou dans la doctrine qui en découle, celle de l'Immaculée Conception, ne parlent pas par ignorance. Leur position doctrinale se fonde, au contraire, sur une argumentation philosophique extrêmement complexe (1980: 98).

autre à l'histoire de son malheur biologique au cas où elle serait stérile, au cas où elle mettrait au monde des enfants maladifs ou qui mourraient aussitôt. Les faits de nature biologique sur lesquels on s'appuie peuvent bien apparaître comme immédiatement perceptibles et faisant partie du corps universel d'observations sur la nature humaine que fait toute société. — C'est la femme qui mets au monde les enfants, les porte et les nourrit, au cours d'une fertilité marquée par un début apparent, les premières règles, et par une fin, la ménopause. Si une femme n'a jamais connu de grossesse pendant cette période de sa vie, ce ne peut être imputable qu'à sa propre nature. — L'explication ne tient pas pour autant, comme l'a cru un peu trop vite Françoise Héritier, à ces sortes de raisons "évidentes" ou "de bon sens", qui s'appuient sur l'application des grilles de lecture et d'interprétation des faits qui ignorent le caractère biochimique de la fécondation (1996: 87-132).

Dans la tradition albanaise, les causes supposées de la stérilité, dans la quasi-totalité des cas, reproduisent les représentations de la personne et de la société. La stérilité dit en conséquence avec insistance quelque chose du rapport social des sexes. Une femme stérile, ou une femme dont les enfants n'arrivent pas à survivre, peut parfois être considérée comme responsable de son destin dans la mesure où l'on pense qu'elle a commis volontairement ou non des actes de transgression dont le stigmate signifiant serait sa stérilité. Qui plus est, il s'agit presque toujours de transgressions sociales. À Frascineto-Ejanina chez les Albanais d'Italie, en cas de stérilité on attribue la faute au mari même, et c'est uniquement si les enfants naissent morts ou meurent aussitôt après la naissance que la faute est rapportée à la mère (Giordano 1976: 8).

En tout cas, il est frappant de constater à quel point une résignation totale à ce sort est peu fréquente. Dans tous les cas, il fallait en trouver la cause et y remédier à tout prix. Les femmes elles-mêmes tiennent à conserver leur identité en voulant être mères. Tout ce qui pourrait contrarier cette destinée, à n'importe quel niveau, devrait être corrigé. Les vieillards et les différents *distarë*, "savants" traditionnels, les prêtres, de n'importe quelle religion même, tous sont sollicités à concourir. Non seulement l'intéressée, mais tous les proches de

la famille, du groupe parental et du voisinage font leur possible pour faire cesser ce scandale de *barku i thatë*, du "ventre sec". Sur ce point, les différentes formes et pratiques magiques et religieuses occupent une place importante. Elles rejoignent les vestiges d'anciens cultes phalliques et agraires. Il s'agit du rôle vital et fécondant de la terre, de l'eau et de l'air, mais aussi du monde végétal et animal. Plus spécialement sont utilisés les rayons de soleil et de lune, différents insectes ou plantes et arbres divers, grains, fleurs, fruits, racines, etc., sans oublier les calculs zodiacaux et les pèlerinages votifs (Doja 1991: 39-46). Le discours sur les causes de la stérilité, comme celui, plus implicite, sur les raisons de la fécondité, comme dans d'autres sociétés étudiées par les ethnologues, exprime une homologie de nature entre le monde naturel, le corps individuel et la société, ainsi que la possibilité de transferts d'un de ces registres dans un autre (Héritier 1996: 87-132). Cette homologie s'exprime dans des représentations symboliques variables, mais selon des lois formelles identiques.

La même chose pourrait être affirmée à propos du discours sur les causes supposées des difficultés pendant l'accouchement. Dans la majorité des cas on fait retomber la responsabilité d'un accouchement difficile directement sur la future mère. En les interprétant par rétrospection, ces difficultés sont attribuées le plus souvent aux comportements antérieurs de la mère. En tant que future mère, c'est-à-dire, celle qui met au monde un nouveau membre du groupe familial et parental, il paraît "normal" qu'elle soit tenue pour responsable des anomalies de sa naissance. Ainsi on peut relever dans plusieurs régions albanaises la croyance que les douleurs excessives, les difficultés et les autres conséquences de l'accouchement résultent des inattentions et des transgressions de la femme enceinte durant la grossesse. L'accouchement agit ainsi comme un révélateur des tensions et de la mésentente dans les rapports entre les époux, entre les parents et les enfants, entre les familles alliées. Il est certain que, d'une manière générale, l'accouchement fait surgir dans ce cas un grand nombre d'affects concernant des fantasmes conscients ou inconscients. Le réseau des relations familiales et parentales dans son entier s'y trouve impliqué tout d'un coup.

Selon une attitude largement connue dans la littérature anthropologique, et qui ne concerne pas uniquement les sociétés européennes, on fait retomber la responsabilité d'un accouchement difficile sur la future mère par des rationalisations de son infidélité conjugale. Chez les Albanais, par contre, on croit d'autant plus que la jeune femme ne s'est pas bien souciée des tâches ménagères, notamment de celles qui sont le plus liées à l'être et à l'existence du groupe familial et parental: le ménage et la cuisine, les soins au bétail, etc.

Dans la Montagne de Tetova, pour délivrer l'enfant à naître de ces liens nuisibles qui étaient censés entraver sa naissance, on amène la femme en couches devant la huche à pétrir le pain pour qu'elle reconnaisse ses fautes et qu'elle demande à être pardonnée. On la met ensuite devant tous les animaux domestiques pour demander leur pardon et leur bénédiction. Ensuite on l'amène devant le bœuf de trait ou devant le mouton ou le bouc sonnailler du troupeau, qu'elle embrasse trois fois sur le front entre les cornes en lui demandant de la délivrer des souffrances de l'accouchement (Suleimani 1988: 21). Dans ces croyances et ces coutumes ont pu pénétrer plus tard les influences des religions universalistes, chrétienne ou islamique, puisque à la fin on s'adresse à Dieu aussi. Elles témoignent pourtant d'une conception magique du monde, liée avant tout au travail et à la vie quotidienne de l'homme, prouvant en même temps les liens cohérents à l'intérieur du groupe familial et parental.

Les difficultés pendant l'accouchement sont perçues avant tout comme la sanction sociale, inscrite dans le corps, d'actes qui enfreignent la loi, qui s'écartent de la norme et franchissent des limites toujours étroitement circonscrites. Plutôt que de sanction, qui implique en premier lieu l'idée de pénalité, il vaudrait mieux parler de conséquence, de transcription immédiate. Cette suite directe peut toucher celle qui a enfreint la loi, ou tout le groupe. Ses effets touchent aussi d'autres registres par une sorte de transfert direct métaphorique ou métonymique d'un domaine dans un autre. Le pain et les animaux constituent la première source matérielle de l'existence du groupe, quand l'enfant qui naît n'assure que la continuation. Néanmoins, ils renvoient tous ensemble à une image magnifique de la fécondité par excellence. Le bœuf de trait, bien que castré, repré-

sente un principe fécondateur par le soc de la charrue qui fait labourer la terre. Le bouc ou le mouton sonnailler n'est autre que l'étalon fécondateur du troupeau. Le pain, le bœuf de trait et le mouton sonnailler du troupeau, dans la culture albanaise, sont toujours investis d'un vrai culte du groupe familial et parental ayant ainsi le droit de permettre, d'intégrer et de protéger son existence et sa continuité. Il s'agit donc toujours de signifier et surtout de compenser des ruptures de l'ordre et de l'équilibre du monde (Héritier 1996: 87-132). Ces trois domaines, le milieu biologique, le milieu social, le milieu naturel (animal ou matériel), sont perçus comme intimement liés, car, à partir des propriétés sensibles des choses, l'homme a toujours construit des systèmes d'interprétation qui expriment simultanément son besoin, « d'ordonner les relations sociales, de forger un système de conduite morale et de résoudre le problème de sa situation dans la nature » (Tambiah 1985: 169-211).

La notion complexe de la conception semble dépasser finalement les questions de connaissance et d'ignorance du processus physiologique de la paternité. D'autant moins suffirait-elle pour affermir la reconnaissance sociale de la paternité. 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 particulières qui composent les portraits de la masculinité et de la féminité selon les différentes sociétés et qui sont censées justifier la domination d'un sexe sur l'autre, n'est qu'un produit de l'éducation et de l'idéologie. L'appropriation de la fécondité passera par le contrôle: appropriation des femmes elles-mêmes ou des produits de leur fécondité et répartition des femmes entre les hommes. Les femmes sont fécondes, inventives, créent la vie, mais l'homme apporte l'ordre et la réglementation (Héritier 1996: 205-235).

Ainsi, si le "ventre" fait partie du corps maternel, il n'appartient pas moins au droit paternel, pour paraphraser un article de Yann Thomas traitant des recherches sur les formulations juridiques du lien familial et religieux dans l'antiquité tardive. Les juristes romains entendent sous le nom de *venter* l'enfant conçu et à naître, lorsqu'ils veulent isoler cet invisible sujet qui, faisant corps avec sa mère, doit

pourtant être déjà pensé comme titulaire de droits. Le droit, dissipant l'opacité du corps maternel pour penser et construire juridiquement l'héritier comme déjà présent, s'empare d'un signifiant pour le retourner contre lui-même et, du nom de la matrice, fait le nom du fils du père. Acteur exclusif de l'engendrement, le père est cause et la mère matière. Par permutation du masculin et du féminin, le statut maternel est en apparence aboli. Or, par ce croisement même, le droit institue le père comme substitut de la mère (1986: 211-236).

La femme alors se trouve 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. Dans cette perspective, la naissance de l'enfant, consciemment ou non, serait la sacralisation des œuvres de la femme, qui pour une fois au moins prévaudraient sur la masculinité (Doja 1991: 133):

Motra jonë ditëgjatë,	Notre sœur aux longues journées,
soi inë me uratë,	notre lignée, famille élue,
shtatë jataganë e shpatë.	sept bras forts à tenir l'épée.
O Hamit, dija timinë,	Ô Hamit, tiens-la en estime,
me djem ta mbushi shtëpinë,	de garçons elle t'a fait remplir la maison,
si mali me trëndelinë.	comme une montagne d'églantiers.

Le comportement symbolique

La crise de l'impureté

Les croyances, les rites, les pratiques, les multiples genres et les autres formes symboliques et représentations collectives des traditions de la naissance et de la socialisation, en plus des rôles magiques, divinatoires ou propitiatoires, servent aussi à conférer une valeur symbolique de reconnaissance au procès de construction de la personne et de socialisation de l'individu qui vient de naître. Ces formes et ces représentations, comme en général l'ensemble des traditions du cycle de la vie, recèlent la signification symbolique de la disparition rituelle du statut antérieur et de la préparation pour passer à un nouveau statut. Elles s'investissent d'une signification supplémentaire répondant à la disposition mentale, sémantique et fonctionnelle de reconnaissance symbolique et de célébration rituelle. Ces formes revêtent ainsi le sens d'un passage ritualisé ou de ceux qu'à la suite d'Arnold Van Gennep (1909) sont appelés des rites de passage ou de transition. Les formes et les représentations qui soulignent ces étapes majeures dans le cycle de la vie de l'individu, comme la naissance, le développement et l'éducation, cherchent à marquer la transition de l'individu entre les étapes successives d'un statut social à un autre, justement comme dans le cas d'un passage physique ou matériel, en instaurant un temps et un espace de séparation destinés à insister sur la différence entre le statut antérieur et le nouveau statut.

Les formes et les représentations de cette catégorie se présentent ainsi au moyen de la structure tripartite des rites de passage qui s'organisent suivant une séquence constante en trois temps: un moment de séparation du groupe, un stade de marge liminale et une succession de réintégration au sein du groupe nanti d'un nouveau statut social. Toutefois, pour pouvoir rendre compte d'une façon

globale des rites de passage, à part les travaux de Van Gennep (1909), il est nécessaire d'introduire d'autres grilles d'analyse. Au nombre de ces éléments, on pourrait citer la version donnée par Lévi-Strauss à la dialectique hégéliano-marxiste où il montre que les éléments sacrés du mythe sont des facteurs de médiation entre les termes contradictoires. Il est important de rappeler aussi les discussions de Radcliffe-Brown sur la valeur rituelle et les réflexions de Mary Douglas sur le tabou (1967). Ce sont des phénomènes qui marquent l'espace social *anormal* situé dans les interstices de catégories établies et acceptables. Les suggestions d'Edmund Leach sur le rituel (1976) et sur les catégories verbales et animales (1980: 263-297) viennent enfin compléter le tableau comme des indices à la fois ambiguës et qui attirent le plus d'intérêt et les sentiments les plus intenses de tabou. Ainsi pourrait-on établir le schéma suivant:

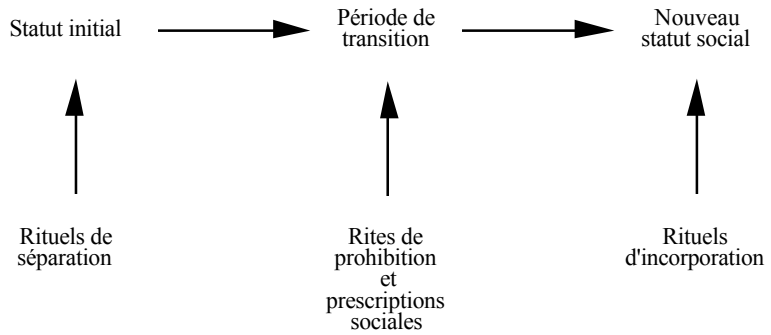

Figure 1. Le schéma des rites de passage.

À travers ce schéma, qui s'exprime surtout dans le stade liminal, le sujet du rituel se met dans un état marginal par rapport aux règles et aux obligations sociales normales. Ces changements d'état sont par essence ambivalents. Ils marquent l'irruption d'un désordre virtuel dans la continuité ordonnée des existences et des cycles de vie en provoquant dans la vie sociale de tels interstices dont il faut réduire et modérer l'effet nocif par l'intermédiaire de l'appareil rituel. Cette phase, qui est à la fois redoublement et conjuration du danger immanent du changement, constitue l'axe central des rites de passage. Voilà pourquoi la notion d'impureté est souvent utilisée pour qualifier les états liminaux et marginaux. La grossesse et l'accouchement,

comme la naissance, le développement et l'éducation ont toujours donné l'occasion à pareilles "crises" individuelles dont l'issue est constamment investie d'une valeur stratégique pour le groupe. Ces procès biologiques doivent se soumettre à une élaboration symbolique spéciale dans l'intention de faire réintégrer l'accouchée et l'enfant dans leur groupe social, familial et parental.

En général, l'enfantement se déroule dans une atmosphère spéciale d'interdiction, de prévention et d'éviction, qui définit les caractéristiques positives et négatives du comportement rituel de chacun, avant tout les divers comportements des parents de l'enfant. Les exemples sont très abondants dans la littérature anthropologique témoignant de l'universalité et de la multiplicité de ces interdits. Les interdits que la femme enceinte doit observer durant sa grossesse sont extrêmement nombreux dans la culture albanaise. Son mari est également tenu d'en respecter. Ils concernent pour une bonne part le régime alimentaire, mais aussi le comportement.

Les différentes séries de règles et d'interdits rituels sont respectés avant tout dans l'intention de prévenir et d'éviter la formation de certains liens indésirables. Sinon l'enfant sera condamné à se transformer en être dangereux, monstrueux, intermédiaire entre l'animal et l'homme, la nature et la culture, la réalité et le fantasme. Quand des liens pareils viennent à être créés, il est indispensable de les modifier après la naissance, ou bien avant même, au moyen d'autres pratiques rituelles, bien que l'on croit, en effet, que ces liens ne seront jamais entièrement détruits. Ils continueront de marquer d'une manière ou d'une autre le cours ultérieur de l'existence individuelle.

En tout cas, différentes démarches sont engagées avant ou après la naissance de l'enfant pour modifier tant soit peu les liens indésirables qui pourraient être créés aussi bien que pour continuer de prévoir et de prédéterminer d'autres liens considérés comme souhaitables et favorables à la construction de la personne. Elles intègrent partout chez les Albanais des rites et des pratiques rituelles à caractère positif ou négatif, variées et innombrables. Dans un grand nombre de cas on pourrait reconnaître comme vraiment naturelles et rationnelles certaines intentions pratiques, hygiéniques, sanitaires ou thérapeutiques. Néanmoins, l'origine de telles coutumes doit être

recherchée en fin de compte dans le désir de protéger l'enfant contre l'action des mauvais esprits, qu'on supposait être spécialement tentés de s'approcher avant tout des enfantements. L'intention évidente de ces pratiques et de ces rites a dû être généralement la préparation de l'individu à communiquer avec le surnaturel et avec les ressources inconnues des principes de la vie ou bien à se délivrer des influences de leur puissance sacrée.

Dans les régions du Sud, par exemple, la femme enceinte, accompagnée d'autres femmes, effectue par des ritualisations dialoguées ce qu'on appelle "une mise à clef" de la magie noire qu'elle pourrait subir et qui l'empêcherait d'accoucher (*Visaret e Kombit* 1944: 5). Alors que s'il lui arrivait de contrevenir sans le vouloir aux règles et interdits rituels, en pensant ou en voyant, en touchant ou en mangeant, par exemple, n'importe lequel de certains objets alimentaires ou êtres naturels et surnaturels, on croyait, sur des raisonnements de type analogique, qu'une modification dramatique pourrait advenir, surtout à l'enfant, en provoquant toutes sortes de malheurs indéfinis.

Elle ne doit rien recevoir de la main de personnes étrangères. On croyait qu'on pourrait lui pratiquer de la magie noire. Les fausses couches, notamment, étaient souvent attribuées à la sorcellerie. On faisait particulièrement attention à ce que la femme enceinte ne se laisse pas abuser si quelque inconnu lui offre à manger, sinon cela pourrait influer de façon négative sur le futur enfant, des intentions maléfiques pouvant se transmettre par l'aliment. Les étrangers sont généralement considérés comme des suspects dont il faut se méfier.

On pourrait mentionner aussi, entre autres,[8] la croyance selon laquelle la femme enceinte chez les Albanais ne doit pas monter une jument, sinon elle portera l'enfant dans son ventre jusqu'à dix et même à douze mois. Pour éviter un tel lien, vers le neuvième mois

[8] Sur la multitude d'interdits que la femme enceinte devait respecter pendant sa grossesse, je me suis appuyé avant tout sur une série d'enquêtes par questionnaires couvrant une grande partie du territoire d'Albanie dont les résultats sont déposés aux Archives ethnographiques de l'Institut de Culture Populaire (ICP), à Tirana, où l'on pourra également trouver des données datées depuis la première moitié du 19e siècle.

de grossesse, elle doit donner du fourrage à la jument dans son tablier porté sur les genoux. Elle ne doit pas donner de coup de pied au chat, sinon son enfant ronflera comme un chat. Elle ne doit pas manger de la viande de lapin, sinon il sera toujours craintif, etc. etc.

Il arrive assez souvent qu'on attribue une fausse couche ou la mort prématurée du nouveau-né notamment à la violation d'un de ces tabous. D'autres comportements, frappés de tabou, sont censés entraver l'accouchement, provoquant une naissance difficile ou anormale ou bien toutes sortes de maladies et de malheurs ultérieurs. Ces croyances sont exprimées dans la crainte pour la vie, la santé et le bien-être immédiat et à venir de l'enfant. Les pratiques rituelles magiques, positives ou négatives, inspirées de ces croyances, commencent en fait beaucoup plus tôt avant la naissance de l'enfant.

Certaines prohibitions paraissent reposer sur une logique de l'identique, où une qualité extérieure d'une espèce naturelle pourrait se communiquer à l'enfant. Cette logique de la transmission à l'identique entre l'animal ou le végétal et l'humain est subordonnée à celle des contraires. Aussi longtemps que l'équilibre de fonctionnement entre les humeurs dangereuses et les constituants de l'être biologique n'est pas atteint, on court le risque de ces transformations "naturalistes" de l'aspect humain ou de l'activité des hommes. Ces justifications, quoique des rationalisations après coup, que ce soit par similitude ou par contiguï té, n'en ont pas moins pour autant un autre sens inconscient. La plupart des prohibitions alimentaires obéissent plutôt à une logique de la malfaisance qui oppose l'inertie à l'activité, qui réside dans l'aliment beaucoup plus que dans l'être vivant, et dans sa physiologie plus souvent que dans sa morphologie. Cette logique se retrouve, comme dans les sociétés sud-américaines (Menget 1979: 255), au long de toutes les prescriptions rituelles, de la naissance à la mort.

Les attitudes rituelles pendant la grossesse ont pour centre certains animaux, par exemple la jument, le chat, le lapin, et non certains autres. D'autant plus que l'intensité et l'implication rituelles varient beaucoup d'une espèce à l'autre. Dans un article sur les *Aspects anthropologiques de la langue*, Edmund Leach a suggéré que la valeur rituelle de la catégorie animale en question, exprimée aussi dans

l'injure animale, est également liée, bien que d'une manière indéterminée, aux tabous et aux règles qui concernent le fait de tuer et manger ces animaux plutôt que d'autres (1980: 263-297).

Le dégoût de manger du chien, du chat ou du cheval est par exemple largement une question de catégories verbales aussi. Comme en anglais parlé, en albanais également, en d'autres langues aussi, il y a des contextes dans lesquels on peut penser à l'homme et au chien comme à des êtres de même nature. D'autre part, si l'on doit faire une différenciation de sexe chez les chiens et les chats, on doit dire qu'en albanais le "chien" répond au sexe masculin et le "chat" au sexe féminin, le terme générique pour le chat étant *macë* "chatte". Alors que l'utilisation du féminin pour le chien, *bushtër, buçe* "chienne", de même que le masculin pour le chat, *maçok, dac* "chat", recèle une forte connotation de fécondité dans un cas et sexuelle dans l'autre. Cela implique qu'un chien et un chat sont des termes qui forment couple et paraissent servir de paradigme pour un mari et une femme qui se disputent.

Les anthropologues ont maintes fois remarqué une tendance universelle aux associations rituelles et verbales entre l'action de manger et les rapports sexuels. Leach avance tout de suite à ce propos une hypothèse qui paraît tout à fait plausible: « La manière dont les animaux sont rangés en catégories selon qu'ils sont bons à manger ou non correspondra en quelque sorte à la manière dont les êtres humains sont rangés en catégories par rapport aux relations sexuelles ». Ainsi, du point de vue de tout ego masculin, les jeunes femmes les plus proches, les vraies sœurs, ce qui est toujours une catégorie fortement incestueuse, sont équivalentes, du point de vue de structure, des animaux les plus proches, les animaux familiers, qu'on ne peut jamais, au grand jamais, manger. Et ainsi de suite (1980: 280-281).

La valeur rituelle du lapin, qui remonte à la Bible (*Deut.* 14: 7) et qui doit probablement trahir chez les Albanais une influence plus récente du bektachisme, s'attache d'une manière marquée à sa situation intermédiaire et ambiguë. Il est un animal nuisible quand il s'attaque aux champs semés de choux. Or les animaux nuisibles sont généralement classés comme immangeables. Par contre, le lapin peut être classé aussi comme gibier et devenir ainsi bon à manger. Dans

ce cas, il est protégé pendant une partie de l'année pour qu'on puisse le tuer le reste du temps. Il est enfin un animal domestiqué aussi, bon à manger, s'il est élevé à la ferme. Parmi les animaux consommés par les Albanais, le lapin est celui qui concentre effectivement le plus de précautions rituelles. Quand une fois j'ai voulu offrir un lapin élevé dans la campagne à une famille en ville qui devait célébrer une nouvelle naissance, j'ai été mis énergiquement en garde par des personnes plus compétentes que moi. J'ai connu aussi des chasseurs albanais qui n'en ont jamais mangé. Ils vont systématiquement à la chasse pour tuer des lapins uniquement pour le plaisir de les offrir.

La femme enceinte peut également être considérée comme une personne dans un statut anormal, celui de la reproduction de la vie, source de tabou et d'intensité rituelle. Elle s'oppose à tout ce qui est ambigu et sacré dans un rapport d'équivalence. D'où ces innombrables prohibitions de manger, de toucher, de penser même, certaines plantes et certains animaux considérés comme aussi familiers, de même nature ou ambigus qu'elle-même. D'autant plus que la femme enceinte, la jument et la chatte, symbolisant chaque fois une magnifique fécondité, ne peuvent être classées, par la logique symbolique, que dans une catégorie nettement incestueuse. Ils font partie, et le lapin aussi, de ces créatures sacrées, quasi surnaturelles, entourées de sentiments qui, d'une manière ambiguë, sont des sentiments de crainte et d'horreur.

En tout cas, les prohibitions alimentaires apparaissent d'une complexité déroutante si l'on tente de découvrir leur rationalité à partir des critères taxinomiques de classification des espèces. Le sens n'est évidemment pas à chercher dans la multitude et l'infinie variété des prohibitions, mais dans le fait de la prohibition alimentaire elle-même (Belmont 1978: 285-305). Ces interdits sont extrêmement contraignants pour deux raisons principales: leur nombre considérable et leurs sanctions qui peuvent être parfois très sévères. Ainsi, si l'on essaie de saisir, à partir des conséquences qu'entraîne leur non-observance, le mode d'action générique des mauvais aliments, on pourrait aboutir à un tableau plus ou moins cohérent (Menget 1979: 254).

Le nombre important de ces interdits limite effectivement dans des proportions considérables le régime alimentaire de la femme enceinte et instituait une gêne sensible dont l'économie alimentaire n'était pas toujours facile. Toutefois, ce comportement, apparemment malveillant, ne contraste pas avec l'autre attitude, considérée plutôt comme l'apanage des sociétés modernes, où le comportement accorde une grande importance aux envies alimentaires de la femme enceinte. Les désirs très vifs et parfois bizarres, qui surgissent chez la femme enceinte, sont interprétés comme la manifestation des désirs éprouvés par le fœtus. Aussi est-il généralement convenu d'accorder à la femme en cours de grossesse toutes sortes de satisfaction, car l'anormalité ou la déchéance du fœtus pourraient résulter du non-accomplissement des désirs de la mère.

Dans la plupart des cas cela n'était pourtant pas toujours facile. Ce qui paraît nécessaire dans ces cas, c'est plutôt de ne pas se permettre, en aucune manière, de toucher à quelque endroit de son propre corps. On croyait que cet endroit resterait sur le corps de son enfant à jamais marqué ou façonné par l'aspect du produit envié. Ce serait ce qu'on appelle *ngulli*, les "envies", à Frascineto-Ejanina chez les Albanais d'Italie (Giordano 1976: 9), *kokërr shege*, "grain de grenade", *cingaridhe*, "rillons" etc., dans d'autres régions, ou bien le *nævus* dans le langage savant.

La ritualisation du comportement de la femme enceinte, en ce qui concerne la sphère orale, relève au moins de trois termes qui se trouvent dans des rapports de ressemblance et d'opposition: les restrictions alimentaires s'opposent aux "envies" comme l'interdit au désir, mais peuvent se rapprocher des nausées et des vomissements, qui surviennent parfois pendant les premiers mois de grossesse, comme étant également une modalité de rejet. Ainsi le dégoût qu'expriment les nausées s'oppose aux désirs que supposent les envies, mais les deux modalités coexistent, bien qu'elles soient opposées. On sait aussi que la forte composante orale de la grossesse a pour origine le fantasme de la conception orale. Cette composante, régressive dans l'intérêt même de la société puisqu'il s'agit de sa propre reproduction, est donc ritualisée par un ensemble de prescriptions et d'interdits alimentaires qui ont pour fonction de la canaliser,

d'en neutraliser le caractère ambivalent et de la socialiser (Belmont 1978: 288-289).

Une autre catégorie d'interdits également remarquables porte sur le comportement de la femme enceinte en société. Quand elle est enceinte, la femme albanaise doit faire attention à n'être remarquée de personne, elle doit au moins arranger la grosseur de son ventre de manière à être le moins exposée à la vue, non seulement par pudeur, mais aussi pour être garantie contre le mauvais œil, qui était, comme on le croyait toujours, plus probable et particulièrement plus fréquent dans son cas. Par conséquent, comme dans la Montagne de Tetova, elle porte souvent une gousse d'ail ou une braise éteinte enveloppée dans un pli noir qu'elle garde attaché au cordon de son tablier jusqu'à l'accouchement (Suleimani 1988: 15-19).

Une autre catégorie d'interdits concerne le comportement afin de prévenir les difficultés pendant l'accouchement. La femme enceinte ne doit pas enjamber des objets couchés par terre, comme, une corde, le rouleau à pâtes, l'escabeau, une personne, son époux plus particulièrement. Sinon, on croyait qu'elle allait accoucher avec beaucoup plus de difficultés. Si elle avait enjambé une corde, par exemple, on croyait qu'au moment de l'accouchement, le cordon ombilical tournerait autour du cou de l'enfant et ne lui permettrait pas de naître. Aussi le rouleau à pâtes, l'escabeau, etc. croyait-on qu'ils iraient au devant de l'enfant et lui entraveraient le chemin pour l'empêcher de naître. Pour éviter de tels obstacles causés par l'enjambement fortuit de différents objets pendant la période de grossesse, la femme enceinte, juste avant le moment d'accoucher, doit *me shkapërcye*, ce qui signifie "enjamber à nouveau en sens inverse" les mêmes objets. Autrement dit, elle doit *désenjamber* les objets, si l'on me permet une expression calquée sur le modèle albanais, dans l'intention de s'en libérer et d'ouvrir à l'enfant le chemin à naître. L'inversion du processus permettrait ainsi la délivrance de ces objets encombrants.

Si elle a enjambé une personne, cette personne aussi doit venir pour être *désenjambée*. Une des premières personnes qu'elle doit absolument *désenjamber* dans tous les cas c'est son époux. Par rapport à lui, d'autres pratiques, encore plus compliquées, peuvent être men-

tionnées. Elle doit boire, par exemple, un peu d'eau dans le creux de ses mains ou, dans des cas extrêmes, dans le creux de sa chaussure. L'eau doit couler du haut de l'entrejambe du pantalon de l'époux à la chaussure qu'elle doit prendre et vider d'un trait. Theodor Reik cite des pratiques similaires en Europe selon lesquelles les femmes qui attendent un enfant s'habillent des vêtements du père, pensant qu'ainsi ils subiront ensemble les douleurs de l'accouchement. Dans un cas précis, les femmes lors de l'accouchement s'entourent le cou avec les pantalons de leur mari. Elles en attendent un apaisement de leurs douleurs (1974: 57).

On pourrait voir dans cette coutume l'évocation d'une deuxième fécondation symbolique de la femme au moyen de l'eau qui coule depuis l'entrejambe du père de l'enfant, tel un excrément urinal, qu'elle doit boire pour pouvoir accoucher de l'enfant. Les hommes ne pouvant pas enfanter, cette éventualité, évoquée au niveau mythique, suggère Nicole Belmont, peut parfois se concevoir sous le rapport de la fonction excrémentielle. L'enfant qui n'est pas encore né, étant un enfant caché, il faut donc le soumettre à une naissance symbolique. Or, une seconde naissance à l'aide du père, ce sera une naissance d'enfant excrémentiel (1983: 98-112). Il s'ensuit que l'enfant se détachera plus facilement du corps maternel lors de l'accouchement. Dans les mythes cela peut être vu de la même manière, mais parfois, par l'intermédiaire du corps paternel aussi. Cette coutume, repérée à plusieurs reprises dans différentes régions albanaises, est souvent interprétée, de même que la couvade, comme un moyen diététique et prophylactique de l'influence du père sur l'enfant et sur son avenir, c'est-à-dire, comme l'expression d'une relation implicite entre les deux.

La couvade reconsidérée

Au temps de la gestation, non seulement la mère mais le père aussi doit respecter une série de règles et d'interdits. Tous les deux doivent s'abstenir de certains aliments, de certaines activités et de comportements qui traditionnellement sont conçus comme nuisibles

à la survivance de leur progéniture commune. L'enfant n'est effectivement pas une partie de la mère seulement, mais du père aussi. Le père partage généralement les interdits de la mère ou est, tout au moins, soumis à d'autres interdits correspondant à ceux de la mère. Le plus connu de ces comportements est notamment la coutume qui en ethnologie est connue sous l'appellation de *couvade*. En vertu de cette coutume, c'est le père qui est censé éprouver les symptômes de fatigue et d'incapacité qui suivent l'accouchement, alors que la femme s'en va vaquer aux occupations de la vie courante. La couvade semble ainsi prolonger et amplifier les restrictions alimentaires auxquelles la mère est soumise dès la grossesse.

Même si la couvade, ou la manière pour le père d'assumer le rôle de l'accouchée, apparaît chez des peuples vivant aussi loin les uns des autres sous des formes fondamentalement identiques, les usages de restriction imposés au père varient dans de très larges mesures pour le nombre, la forme et le contenu. Si l'on envisage le territoire où les rites de paternité résumés sous le nom de couvade peuvent être encore en vigueur, on constate qu'on ne les trouve plus qu'en Amérique du Sud et en Asie du sud-est. D'une façon générale, il n'est guère de société indigène d'Amérique du Sud où l'on n'ait pas effectivement signalé de restrictions et de prohibitions quant à l'activité, au régime alimentaire et à la vie sexuelle des parents à l'occasion d'une naissance (Métraux 1949: 369-374). Cependant, des vestiges sont encore observables dans de nombreux pays jusqu'en Europe. La coutume est bien attestée dans différentes cultures européennes, en Béarn et au Pays basque, par exemple, où « le mari prend dans le lit la place de l'accouchée, se fait soigner à sa place et joue ce rôle pendant un laps de temps variable » (Van Gennep 1943: 121).

Chez les Albanais, les indices de l'existence de la coutume de couvade, résumés dans un article de l'ethnologue albanaise Andromaqi Gjergji (1964: 27-31), ne sont pas très nombreux. Dans la région de Mati en Albanie du Nord, la tradition orale attribue à Skanderbeg la disparition de la coutume, dans le cadre de la nécessité à mobiliser l'ensemble de la population dans la grande épopée historique contre l'invasion ottomane au 15e siècle, comme beaucoup

d'autres gestes légendaires lui sont d'ailleurs attribuées.[9] Par contre la langue albanaise conserve le terme spécial de *mërkosh* qui désigne "l'homme en couches", ou plutôt "en couvade", et qui constitue une autre survivance de la coutume. Ce vocable se trouve dans les entrées du *Dictionnaire albanais-grec*, compilé dans la deuxième moitié du 19e siècle par Kostandin Kristoforidhi, le célèbre traducteur des *Testaments* en albanais, et publié à Athènes en 1904 à titre posthume. Le terme est enregistré dans les régions de Dumré et de Shpati près d'Elbasan en Albanie centrale, avec la définition suivante (1961: 211):

I thonë ati burri që i ka pjellë gruaja, i cili dirgjetë ndë shtrat posi lehonë dhe pret e përcjell ata qi vinë për ta pam.	On appelle ainsi cet homme dont la femme vient d'accoucher, qui garde le lit comme une accouchée et qui reçoit ceux qui viennent lui rendre la visite d'occasion.

D'autres auteurs ont noté le terme *mërkosh* dans les régions d'Elbasan, de Çermenika, de Myzeqe et ailleurs. Le souvenir de la coutume était encore récemment vivant aux alentours d'Elbasan et jadis il l'avait été également dans la région de Himara en Albanie du sud-ouest (Çabej 1935: 556-572). D'autres vestiges, en provenance des régions du Nord, sont plus douteux. Il paraît que l'anthropologue britannique Margaret Hasluck a pu noter un cas de couvade survenu dans la ville d'Elbasan le 28 janvier 1928. Il s'agissait d'un homme originaire des lignages catholiques du Nord de l'Albanie, venu pour travailler à Elbasan et qui avait épousé une jeune femme orthodoxe dans la ville. À la naissance de leur premier enfant, lorsqu'une habituée de la famille est allée féliciter la mère, « elle a trouvé, à sa grande horreur, le mari au lit à coté de sa femme sur le plancher… *Na erdh shum turp*, "nous avons eu très honte", a-t-elle déclaré… La belle-mère, elle-même suffisamment scandalisée, lui a expliqué qu'il avait suivi la coutume de sa tribu lointaine » (1939: 20).

L'interprétation de cet ensemble de croyances et de rites a donné lieu à de multiples malentendus, que résume bien Peter Rivière,

[9] Skanderbeg, comme Lekë Dukagjini qui prit la relève après sa mort dans le combat contre les Turcs ottomans au 15e siècle, sont reconnus dans la tradition orale comme les premiers législateurs albanais.

quand il affirme que l'historique des interprétations de la couvade reflète plus l'évolution des idées en anthropologie que le mûrissement d'une solution au problème (1974: 423-426). Selon les thèses évolutionnistes, par exemple, se rapprochant des thèses exprimées d'abord par Bachofen, la couvade aurait dû être une survivance de l'ancienne et hypothétique civilisation matriarcale, ou bien de la période de passage du droit maternel au droit paternel, comme une expression de l'égalité des valeurs entre le père et la mère dans la procréation de l'enfant. Plus tard, dans les pages de la *Encyclopædia of the Social Sciences* (1930), la couvade est commentée à peu près dans les mêmes termes. Pour Briffault, la couvade n'est autre chose que l'extension vers le père du tabou de la naissance par association sympathique. Son but est de souligner la relation indissoluble qui s'établit à la naissance de l'enfant entre le mari et le groupe de la femme (1963: 565-567). Pour Malinowski, la fonction de la couvade représente l'établissement de la paternité sociale par l'assimilation symbolique du père à la mère. « Dans les idées, dans les coutumes et les règles sociales qui se rapportent à la conception, à la grossesse et à l'enfantement, le fait de la maternité est culturellement déterminé sans considération de sa nature biologique. La paternité est établie symétriquement par des règles selon lesquelles le père est, pour une part, tenu d'imiter les tabous, les pratiques et les règles de conduite traditionnellement imposées à la mère » (1963: 621-643). Selon lui, la couvade « est d'une grande valeur en ce qu'elle fournit la stimulation nécessaire à l'expression des tendances paternelles » (1990: 180).

L'homme peut tenter réellement de faire ressortir sa contribution à la gestation, de manière positive ou négative. Utilisant l'approche positive, il pourra prétendre, directement ou symboliquement, mettre des hommes au monde. Selon Bettelheim, « l'un des buts des rites d'initiation masculine serait de prétendre que les hommes, eux aussi, peuvent enfanter » (1954: 53). Comme l'a souligné aussi Lévi-Strauss, « les hommes n'enfantent pas, mais, dans les sociétés qui pratiquent la couvade, ils doivent se conduire comme s'ils le faisaient » (1983: 80). L'approche négative consiste, par contre, soit à sous-estimer l'importance de la contribution de la femme, soit à se convaincre qu'elle est négligeable. Notamment par la coutume de la

couvade, on détournera l'attention du processus effectif de la naissance pour la diriger vers l'homme.

Bettelheim attire l'attention sur l'envie que l'homme peut avoir quant à la capacité de la femme d'enfanter. L'homme, selon lui, n'éprouve pourtant pas de "sympathie" pour la femme. On attend d'elle, quand on ne l'oblige pas, qu'elle reprenne immédiatement son travail, même si elle est épuisée par les douleurs du travail et les suites physiologiques du *post partum*. D'autre part, l'époux et père, lui, se repose. Son empathie avec la mère est telle qu'il recrée en lui-même ce besoin d'être soigné auquel la femme aurait droit, mais qu'il lui refuse. L'homme désire connaître le sentiment éprouvé lors de l'accouchement ou pouvoir se dire à lui-même qu'il est capable d'enfanter. Par la prétention qui est la sienne il essaie d'amoindrir l'importance de la femme. Néanmoins, il copie uniquement les traits extérieurs, insignifiants, et non les traits essentiels, ce qu'il est effectivement incapable de faire. Cette imitation des traits superficiels montre simplement jusqu'à quel point il envie les pouvoirs réels, essentiels. Les femmes, affectivement satisfaites d'avoir enfanté, sont assurées de leur capacité à créer la vie et peuvent accepter la couvade. Les hommes, eux, en ont besoin pour remplir ce vide affectif provoqué par leur incapacité d'accoucher d'un enfant (1954: 134-135).

La mère prend soin de ses enfants et elle est heureuse de le faire. Des dispositions psychologiques expliquent probablement aussi qu'un homme, vivant dans l'intimité d'une femme, éprouve de l'affection pour les enfants nés à celle-ci, et dont il suit de près la croissance physique et le développement mental, même si les croyances officielles peuvent lui dénier tout rôle dans leur procréation. Selon Lévi-Strauss, certaines sociétés cherchent à unifier ces sentiments grâce à des coutumes comme la couvade (1983: 76). Il est bien possible en effet que la "plénitude" maternelle, au sens cumulatif d'une fonction biologique manifeste et d'un rôle social reconnu, entraîne chez le père comme par compensation des attitudes et des émotions confuses.

La couvade concerne au premier chef la famille nucléaire. C'est une évidence qui semble s'être imposée aux observateurs mais qui ne

permet qu'une explication de type fonctionnaliste. La couvade n'est ni un rite de légitimation du rôle social du père, comme le disait Malinowski, ni même un moyen de renforcer un lien conjugal dans des sociétés où le mariage est fragile ou instable, comme l'a soutenu Mary Douglas (citée dans Rivière 1974: 423). La couvade n'est donc pas "le signe de reconnaissance de l'enfant de la part du mari", ni "une sorte de certificat de légitimité", comme suggérait à Hasluck l'intellectuel qui l'accompagnait, en lui faisant part du résumé d'un conte mythologique albanais, dont elle a publié un résumé en anglais (1939: 20). Ce conte, très connu encore aujourd'hui parmi les Albanais, résume en soi de façon exemplaire, dans sa simplicité même, peut-être l'essentiel du raisonnement:

Një herë e një kohë, grave të kësaj krahine iu duk e pahijshme, ndërkohë që burrat bridhnin lirisht pa pasur asnjë detyrim, ato të shkretat duhet të mbanin edhe barrën e shtatzanisë edhe belanë e rritjes së fëmijëve. Në një kuvend popullor ato vendosën t'i përgjëroheshin shenjtit pa emër të Tomorrit, malit që sundon qytetin e Beratit. Të githa sëbashku iu lutën që ta ndante këtë peshë: burrave t'u jepte dhimbjet e lindjes dhe grave rritjen e fëmijëve. Shenjti pranoi dhe gratë u kthyen në shtëpi shend e verë. S'shkoi shumë kohë kur njerës prej grave na i erdhi ora për të lindur. Po në vend të burrit të saj ishte fqinji ai që filloi të ndjente dhimbjet e lindjes. Pasi një gjë e tillë ndodhi për të tretën herë, burrat u bënë aq të bezdisur sa që për gratë u bë më keq se përpara. A to u mblodhën përsëri dhe iu lutën shenjtit të rikthente kohët e shkuara. Kështu që gratë vazhdojnë të durojnë, edhe sot e kësaj dite, si dhimbjet e lindjes ashtu edhe kokëçarjet e rritjes së pjellës së tyre.

Au début des temps, pour les femmes de cette région il paraissait inacceptable que les hommes se baladent librement sans aucune obligation, alors que les pauvres femmes devaient supporter le "fardeau" de la grossesse et le souci d'élever leurs enfants. Elles décidèrent à l'assemblée d'implorer le saint sans nom de Tomorri, le mont qui domine la ville de Berat. Elles l'ont supplié, toutes ensemble, de trancher ce fardeau: aux hommes les douleurs de l'enfantement et aux femmes les soucis d'élever les enfants. Le saint accepta et les femmes rentrèrent chez elles heureuses et comblées. Il ne tarda pas et le moment de l'accouchement pour l'une d'entre elles arriva. Or à la place de son mari, c'est le voisin qui a eu les douleurs de l'enfantement. Quand cette aventure arriva pour la troisième fois, les hommes devinrent à ce point insupportables que la situation s'avéra pour les femmes encore plus fâcheuse qu'auparavant. Elles s'assemblèrent de nouveau et implorèrent le saint de faire revenir les temps passés. Ainsi les femmes continuent de supporter les douleurs de l'enfantement tout autant que les soucis d'élever les enfants.

La légitimité du père est donnée par le caractère du mariage, et non par la théorie physiologique de la conception ou par les pratiques qui suivent la naissance. Il existe certes des sociétés où un géniteur voit par la couvade son statut de père validé, mais en général la légitimité paternelle précède la naissance et n'en découle pas. Quant

au symbolisme du lien conjugal, on ne voit pas en quoi l'association de deux adultes dans la création d'un nouvel être humain, et l'expression rituelle de cette coopération pendant une période de temps limitée entraînerait nécessairement des unions légitimes plus durables. Les alliances, même lorsqu'elles sont prescrites, obéissent à des considérations de choix et sont soumises aux aléas des désaccords. La couvade régit des phénomènes naturels (c'est-à-dire considérés comme tels) qu'on ne peut modifier à son gré, même si l'on peut corriger quelque peu les effets des infractions aux règles.

Dans l'analyse des notions et des prescriptions, il apparaît bien que le système de la couvade n'est pas une réalité autonome. La naissance est une période rituelle remarquable à l'intérieur d'une séquence d'actes et de précautions tout à fait comparables qui marquent les changements d'état biologiques, qu'ils soient évolutifs ou catastrophiques. Naissance, croissance, grossesse, maladie, meurtre, mort naturelle forment une série qui donne lieu à des rites de même nature, ordonnés selon une même logique. Il est clair que le schéma des rites de passage proposé par Van Gennep (1909) est à la fois trop formel et trop mécanique pour rendre compte de cette séquence rituelle dans son ensemble. Il permet tout au plus une périodisation de certains d'entre eux.

De l'ensemble de ces coutumes on pourrait bien dégager une théorie implicite de la protection de l'enfant, de l'accouchée, du père et de tous les autres contre les dimensions dangereuses des forces sacrées de la vie qu'on croyait agir au moment et au lieu de l'enfantement. Considérée dans ses attributs cérémoniels, ainsi que dans ses prémisses sociales et anthropologiques, la coutume de la couvade pourrait être inspirée par la reconnaissance de cette puissance sacrée qu'est le tabou de la naissance. Ce tabou provoque un sentiment à la fois de respect et de peur, mais aussi un désir de lui résister et de réduire sa force au moyen de mesures semblables que, rapportées au plan mythique, on pourrait qualifier de "héroï ques". Les différents interdits, frappant certains aliments ou certaines activités, pourraient être considérés, en revanche, comme des formes atténuées du tabou de la naissance exprimé d'une façon particulière dans la coutume de couvade. Il faut souligner cependant que les

transgressions du tabou de la couvade ne sont pas seulement nuisibles aux enfants, mais qu'elles peuvent affecter en retour leurs auteurs, père ou mère. L'état de faiblesse du nourrisson n'est donc pas la "cause" mystique des précautions des parents, mais comme l'a dit Patrick Menget (1979: 254), il est aussi l'état des parents.

La couvade est un système de tabous dont l'extension sociale recouvre en grande partie celle d'autres systèmes. Elle est un tabou strictement respecté qui paraît même toucher un cercle assez large de proches parents. Il ne faut pas en effet limiter la couvade au père, même s'il est souvent le sujet le plus visible des tabous. La couvade n'est pas une collection de règles affectant le statut d'un individu, mais un système de rites et de conceptions, qui est à la fois cohérent et soumis à des variations selon les cultures et qui porte sur un ensemble social. C'est selon ce système que pourront éventuellement s'expliquer les faits de la série psychosomatique, et non l'inverse (Rivière 1974: 425).

Chez les Albanais non plus, la couvade ne devrait pas être interprétée d'un point de vue psychosomatique comme une simple imitation de l'alitement de l'accouchée pendant la période suivant la naissance de l'enfant, ni, non plus, comme une simple substitution à cet alitement ordinairement manquant. La coutume doit s'appuyer effectivement sur des croyances et des représentations collectives d'une liaison essentielle entre le nouveau-né et son père. Ainsi, à considérer dans leur ensemble les pratiques d'interdits et d'évictions ayant cours lors du temps de gestation, pourrait-on dégager une sorte de logique symbolique qui revient constamment à travers les représentations collectives.

Il serait peut-être utile de souligner que l'absence d'interdits formels portant sur les relations sexuelles entre les futurs parents durant la grossesse, pourrait être considérée comme une revendication par le père de la conception et de la gestation de l'enfant. Le père doit s'abstenir pendant ce temps de toutes ses activités courantes qui d'habitude exigent l'emploi de la force et de la violence, l'emploi des outils tranchants et percutants, et d'autres activités semblables. D'autant plus que cette activité peut se définir comme nuisible à l'enfant, aussi souvent le père évitera le lieu de l'enfantement et ira

occuper la place, qui dans la culture albanaise convient le mieux à son statut de père et de chef de famille: rester près de la cheminée ou s'allonger à côté comme dans un endroit plus digne pour offrir l'hospitalité d'occasion. La coutume de permettre au mari de paresser au coin de la cheminée occasionne en réalité à la femme un surcroît considérable de travail. Effectivement, la mère, pour sa part, doit retourner le plus tôt possible à ses activités quotidiennes. Un poème célèbre, intitulé *Fshati im*, "Dans mon village", écrit par l'un des plus grands poètes albanais de la fin du 19e siècle est, entre autres, assez significatif dans ce sens:

Burrat nënë hije	Les hommes à l'ombre
lozin, kuvendojnë	ils jouent et ils causent
pika që s'u bije	mieux vaut l'éternel repos
se nga gratë rrojnë.	car des femmes ils vivent.

Chez les Albanais, l'existence de la coutume de la couvade est parallèle au fait que la période des couches ne comprend effectivement qu'une idée temporelle, quarante jours suivant l'accouchement, et non pas forcément l'obligation réelle pour l'accouchée de garder le lit pendant toute cette période. Traditionnellement, l'accouchée se relève de ses couches au bout de trois, cinq ou sept jours. Chez les Catholiques, en Albanie du Nord, après ses couches elle reste trois jours au lit pour un garçon, six jours pour une fille (Degrand 1901: 43). Généralement, l'accouchement est un événement plutôt discret sur le plan cérémoniel. Tous les observateurs rappellent en outre que chez les peuples qui observent largement les rites de couvade, les "couches" de la femme sont peu connues ou même ignorées (Reik 1974: 51). Les documents albanais aussi ne manquent pas pour témoigner de ces mêmes attitudes.

D'après des observations provenant au moins depuis les premières décennies du 19e siècle, « les femmes albanaises ne changent en rien le cours de leur vie quotidienne pendant la grossesse. Elles travaillent jusqu'au moment de l'accouchement et souvent elles se délivrent sur la montagne ou dans les champs. Dans ce cas elles apportent leurs enfants dans le tablier. Dans la plupart des cas elles accouchent sans aide ni douleur. Souvent elles retournent au travail quelques jours plus tard avec l'enfant sur le dos » (Boué 1840: 497). Des données comparables sont publiées aussi dans l'appendice au

Dictionnaire albanais-allemand de Gustav Weigand (1914: 47). Chez les Albanais d'Italie, à Frascineto-Ejanina plus précisément, jadis la femme enceinte continuait à travailler dans les champs jusqu'au moment de l'accouchement et « c'était un moyen, disait-on, de faciliter l'accouchement même » (Giordano 1976: 14). Ces attitudes trouvent aussi une expression poétique dans une série de motifs, avec des formes cérémonielles d'expression orale, chantées lors des cérémonies de fête célébrant la naissance pour louer l'accouchée (Doja 1991: 143):

Mori re, mori, djegsore…	Ma bru, tendre accouchée…
Nafak madhe kake kanë,	Grande chance tu as eu,
djergsi shumë nuk ke lanë,	trop en couches tu n'es pas restée,
se pa u ba mirë e shtata ditë,	à peine le septième jour,
ke marr' bulierën e uj' tuj qitë,	elle prend le barillet pour puiser de l'eau,
besa n'ara ti tuj vaditë	elle va aux champs arroser les semailles
e djepin n'hije tuj zhegitë,	mettant le berceau à l'ombre fraîche,
me sahana grat' tuj pritë,	elle reçoit les femmes plein les assiettes,
tuj pritë për me pa,	elle reçoit, la porte ouverte,
për ty re, thonë, marshalla,	lui rendre visite et lui souhaiter,
gruja djerg, punët tuj ba.	à peine relevée, l'accouchée est au travail.

On pourrait penser ces coutumes ou attitudes comme une pratique moins évidente que l'alitement du père. Or un accouchement relativement facile et, par compensation symbolique, l'accroissement de l'aide rituelle à la naissance, ainsi que la division du travail entre les époux de façon à ce que la femme soit plus chargée que l'homme, sont autant de conditions qui favorisent le développement de cette forme particulière qu'est la coutume de couvade.

La réclusion de la femme enceinte, chez les Albanais, prend plutôt la forme de la pudeur. La réclusion de la femme en couches est pourtant parallèle à l'absence d'autres personnes, surtout des hommes, et plus particulièrement du père de l'enfant, au moment de l'accouchement. Dans les régions du Nord, dès qu'on apprend que la femme enceinte va bientôt accoucher, la première chose à faire c'est de prévenir toutes les personnes de sexe masculin qu'ils doivent *të dalin e ta lirojnë shtëpinë*, "sortir et libérer la maison de leur présence". De même après la naissance, durant toute une semaine, l'accouchée, recouverte d'un voile, garde le visage caché à toute personne de sexe masculin (Gjeçov 1989: 433-436). Quant au mari, il se cache, n'entre

pas dans la chambre de sa femme et ne peut voir son enfant que huit jours après sa naissance (Hecquard 1858: 269).

Le retour temporaire de l'accouchée dans son lignage d'origine après l'enfantement peut être considéré de la même façon comme une attitude de réclusion par rapport au lignage de son époux. Ces différentes attitudes de réclusion sont marquées d'un caractère culturel et subissent toujours un traitement rituel. Il est vrai que ces habitudes ont trouvé également une motivation psychologique naturelle, qui s'exprime dans les sentiments de pudeur de l'accouchée, le désir de ne pas déranger les autres, restant le plus loin possible du regard indésirable des curieux. Le retour de l'accouchée dans son lignage d'origine pourrait aussi être motivé par un besoin d'attentions plus soutenues après l'accouchement. Dans la culture albanaise, fortement patriarcale, on supposait qu'elle n'en pouvait pas trouver entièrement dans la maison de l'époux.

Sans vouloir rentrer dans les détails de la controverse philologique quant au terme de *mërkosh*, désignant en albanais l'homme imitant les "couches" de sa femme, résumée dans les pages de la revue *Man* par l'anthropologue britannique Margaret Hasluck (1939: 18-19), on pourrait remarquer que le linguiste autrichien Norbert Jokl a combattu de façon énergique les points de vue faisant dériver le sens du mot *mërkosh* de racines slaves ou roumaines signifiant des notions telles que "indisposé", "fatigué", "faible", "sans vie", "ennuyé", etc. Il a affirmé à plus d'une reprise que le mot est d'une formation très ancienne et inhérente au matériau linguistique de la langue albanaise, dérivé par le suffixe péjoratif *-osh* d'une ancienne racine qu'on retrouve dans *she-mër, she-mërk*, "concubine, deuxième femme à côté de l'épouse en titre" (1923: 10-12, 1929: 359-361). Dans ce cas, je pense que le rapport du père et de la mère à l'enfant, exprimé de façon à première vue aberrante par la compétition des "couches" paternelles et des couches maternelles, serait parallèle au rapport hiérarchisé et rivalisant des deux épouses au mari dans un système polygamique.

Le fait que le père partage symboliquement les indisponibilités de la femme enceinte ou en couches est souvent expliqué par le besoin de consolider des tendances et des attitudes qui, prises en elles-mêmes, n'offrent peut-être pas une grande homogénéité. Or, mari et

femme sont contraints aux mêmes précautions, parce qu'ils se confondent avec leur enfant qui, dans les semaines ou dans les mois suivant sa naissance, est censé être exposé à de graves dangers. Si le mari est tenu à un comportement plus spécial que celui de sa femme, ce serait parce que sa personne se confond plus particulièrement avec celle de l'enfant. Lévi-Strauss appelle plus particulièrement l'attention sur le lien fondamental entre parents et enfant. Dans aucun cas, dit-il, « le père ne joue le rôle de la mère, il joue le rôle de l'enfant » (1962: 258-259). En d'autres termes le père n'imite pas son enfant, il affirme sa similitude substantielle avec lui. La couvade exprime graduellement la séparation de substance originellement commune. Son relâchement progressif est donc le signe d'une graduelle différenciation, jusqu'à l'acquisition d'une identité séparée (Menget 1979: 256).

Chez les Albanais, comme dans d'autres sociétés, pendant la période de l'allaitement, sont également observés des interdits portant sur les relations sexuelles entre le père et la mère. À première vue, il pourrait s'agir de cette représentation communément attribuée au fantasme bien connu qui rend la femme dans cet état « particulièrement apte à susciter la comparaison inconsciente avec le premier objet de fixation érotique: la mère » (Reik 1974: 69). Or, la raison de la cessation des rapports sexuels après la naissance et pendant la lactation concerne bien la protection de l'enfant, mais au terme d'un raisonnement qui a peu à voir avec le risque de conception, et qui relève d'un ensemble idéologique autrement charpenté.

Le discours symbolique, dont l'existence est démontrée par l'ensemble de l'expérience ethnologique, se bâtit souvent sur un système de catégories binaires. Des paires dualistes opposent face à face des séries comme le soleil et la lune, le haut et le bas, la droite et la gauche, le clair et l'obscur, le brillant et le sombre, le léger et le lourd, le chaud et le froid, le sec et l'humide, le masculin et le féminin, le supérieur et l'inférieur. Ce discours, comme le mythe, est proprement idéologique. Les corrélations des oppositions binaires entre elles n'ont aucun rapport de perfection/imperfection, de pureté/-impureté, de supériorité/infériorité, etc. avec une quelconque réalité, mais avec les valeurs positives ou négatives attribuées dès le départ

aux termes eux-mêmes. Tout comme le mythe, le discours symbolique a pour fonction de justifier l'ordre du monde et l'ordre social.

L'alchimie féminine est de transformer périodiquement l'eau filante en lait, comme l'alchimie masculine est de transformer cette même eau, en permanence, en sang et, par coction, en sperme. Lait et sang/sperme sont deux éléments fondamentalement antinomiques qu'il est dangereux de mettre en présence. Ainsi, le mâle, généralement chaud et sec, est associé au feu et à la valeur positive, comme le féminin, généralement froid et humide, est associé à l'eau et à la valeur négative. Or, comme les anthropologues l'ont vu à plusieurs reprises, l'intromission du sperme/sang, corps chaud, dans l'utérus de la femme allaitante, corps également chaud puisque la femme doit investir sa propre chaleur dans la transformation de ses eaux en lait, équivaudrait à accumuler chaud sur chaud. Or comme la pensée symbolique associe essentiellement les oppositions chaud/-frais et sec/humide, l'accumulation de chaud sur chaud rendrait le sec plus évident: le premier résultat serait le tarissement du lait de la mère (Héritier 1996: 133-164).

Chez les Albanais, comme dans d'autres sociétés, le nouveau-né aussi était souvent mis à l'écart pendant deux ou trois jours avant la première tétée. Le premier lait de la mère, *kulloshtra*, du latin *colostrum*, était souvent frappé d'interdit, considéré comme trop épais et pernicieux. On n'en nourrissait pas l'enfant tout de suite après la naissance car on craignait que ce premier lait véhicule quelque maléfice mortel. Dans les régions du Sud, par exemple, notamment à Korça au Sud-Est, les trois premiers jours le nouveau-né n'est nourri qu'à l'eau sucrée ou à la camomille (Frashëri 1936: 22). En d'autres cas, dans la région de Devoll près de Korça, chez les chrétiens le nouveau-né n'est pas nourri pendant les trois premiers jours par sa propre mère mais par une autre femme, alors que chez les musulmans il n'est pas nourri avant que le muezzin eût été monté trois fois au minaret pour chanter l'appel à la prière (*Visaret e Kombit* 1944: 10-15). Dans les régions du Nord aussi, la première semaine la jeune mère ne s'occupe pas du tout du nouveau-né. Il est pris en charge par une autre femme de la famille ou du voisinage qui n'a pas encore arrêter d'allaiter son propre nourrisson (Gjeçov 1989: 436).

Il s'agit donc d'un délai nécessaire entre la gestation et l'accouchement d'une part, qui du point de vue de la nutrition est un cycle du sang (nutrition intra-utérine par le placenta), et, d'autre part, l'allaitement, qui en est un cycle du lait. Et l'on sait bien que, dans le système albanais, l'opposition sang/lait renvoie systématiquement à la relation père/mère (Doja 1999a). Les deux cycles de nutrition, gestation et allaitement, sont disjoints et se succèdent dans le temps, sinon leur confusion devient inquiétante, signe alarmant d'une non-séparation d'avec la mère, perpétuant en quelque sorte la symbiose utérine.

C'est dans ce sens également que, dans la tradition albanaise, est interprétée la durée même de l'allaitement. L'enfant ne doit être allaité, selon les régions, que vingt-quatre, trente, ou tout au plus, trente-six mois (Cozzi 1909: 905). Dans les campagnes albanaises on pourrait trouver pourtant encore aujourd'hui des enfants allaités jusqu'à l'âge de quatre et même de cinq ans, comme j'ai pu le remarquer dans la région de Mokra près du lac d'Ohrid en Albanie du sud-est. Au-delà de ce temps, on le considère comme anormal, généralement de mauvais augure, presque "abominable", comme il est dit dans le Talmud. C'est surtout après le sevrage que le lait sucé par l'enfant change littéralement de nature: objet naturel de la satisfaction du besoin il devient "abominable", autrement dit, il devient un objet soumis à la loi de la séparation inscrite dans l'interdit de l'inceste. La rupture, l'absence et la séparation caractérisent cette nécessaire privation pour l'enfant et la mère. Remettre l'enfant au sein, c'est aller à rebours, ne pas respecter la loi absolue de non-retour dans la matrice qui est la formulation de l'interdit de l'inceste adressé à la mère.

Les anthropologues qui ont étudié de plus près la couvade dans les sociétés indigènes de l'Amérique du Sud sont arrivés à des résultats analogues même s'ils ont procédé d'hypothèses différentes. Pour Patrick Menget, l'explication physiologique dans le cas de la couvade fait beau jeu de la complémentarité des parents dans l'apport substantiel et spirituel à l'enfant et elle isole arbitrairement des actes et des rites liés entre eux. Chez les populations qu'il a étudiées, tout se passe comme si deux principes antagonistes régissaient les processus vitaux, dans une dynamique des substances vitales qui ne trouve ja-

mais un équilibre que pour le perdre, tenter de le rétablir et le perdre au bout du compte. Un principe fort, lié au sang, à la graisse, aux chairs riches et à la fermentation résulte de la constante transformation somatique de substances plus faibles, eau, lait, sperme, farines blanches, chair maigre. À l'inverse, le corps humain, selon des rythmes qui varient avec l'âge, le sexe et la condition, anabolise les substances fortes et neutralise leurs dangers (1979: 257). Des modèles semblables ont été mis en évidence chez d'autres populations amérindiennes où il existe un lien explicite avec une cosmogonie qui assigne à ces principes une origine céleste et une histoire mythique. Dans certains cas, ces principes sont qualifiés de "chaud" et de "froid", auxquels on ajoute parfois une catégorie médiatrice, "tiède" (Taylor 1950, Butt-Colson 1975). Dans la couvade amérindienne, l'ensemble des tabous occupationnels, alimentaires et sexuels se ramène en fin de compte à éviter soit un excès de substances fortes dont l'inassimilation entraîne des maladies du gonflement, soit une déperdition de substances faibles et somatisées qui se traduit par des maladies du tarissement, de la dessiccation et aboutit à une mort analogue à la mort de vieillesse. La création d'un nouvel être humain met en jeu l'ensemble du processus universel de transformation substantielle, mais aussi la séparation d'une partie de la substance somatisée des parents et le départ d'un cycle particulier. Elle concerne donc à la fois la division et la fusion de substances analogues provenant de l'un et l'autre sexe (Menget 1979: 257-258).

Il est vrai que, dans la littérature anthropologique, on a beaucoup moins parlé de la continence sexuelle que des restrictions d'activité et de régime alimentaire. Or le père ne peut "ajouter" une humeur qui est analogue à celle dont son enfant se nourrit, le lait maternel, sans que l'essence substantielle de ce dernier soit à son tour compromise. Il faut un certain temps pour que le mélange des deux substances devienne cohérent, et le développement de l'enfant exige une cohésion maximale du père. Il est vrai aussi qu'une partie du problème a pu ici rester dans l'ombre, notamment l'extension et la configuration sociales de la couvade. Toutefois, même dans ce "modèle physiologique" de la dynamique des substances, il s'agit bien du même système fondamental, vu sous l'aspect thermodynamique et

sous l'aspect énergétique. De même pour Peter Rivière, à l'occasion de sa conférence à la mémoire de Malinowski, la couvade est une tentative pour résoudre le problème universel de la dualité de l'homme. Selon lui, « l'explication d'institutions comme la couvade n'existe pas au niveau des institutions elles-mêmes car elles ne sont que les manifestations de problèmes plus profonds et plus rebelles à l'analyse » (1974: 434).

Il y a à la fois une relation de continuité entre les attitudes qu'on peut encore résumer sous le terme de "couvade" et la prohibition de l'inceste, puisque ce que les premières ont séparé à partir d'une substance commune, la seconde le maintient séparé, et une complémentarité fonctionnelle, dans la mesure où la couvade régit une communication interne au groupe social qui permet sa diversification, et la prohibition de l'inceste instaure la communication externe de celui-ci (Menget 1979: 263). Cette idéologie de la couvade permet de comprendre que ses fonctions sociales ne se limitent pas au lien vertical père-mère/fils. La couvade ne "marque" pas plus la légitimité qu'elle ne sanctionne l'illégitimité des naissances. La couvade et toutes les coutumes analogues vont encore plus loin que servir à accentuer le principe de la légitimité, à insister sur le simple fait que l'enfant est pourvu d'un père.

Symboliquement, en intervenant dans la relation mère/enfant, le père accomplit un acte de socialisation. À l'accouchement naturel s'oppose ainsi un accouchement culturel, non seulement par le comportement paternel mais aussi par l'intermédiaire de cet autre objet culturel qu'est le pantalon du père qui, chez les Albanais, se substitue symboliquement à la voie naturelle que doit emprunter l'enfant pour venir au monde. La couvade est un moyen public de confirmer ou de créer des relations classificatoires, de réarranger l'univers cognatique dans l'idiome des substances, des objets et des comportements. Aussi l'échange instauré par ce langage est-il à la fois naturel et culturel, biologique et social. La couvade appartient ainsi à une série ordonnée et cohérente de tabous qui accompagnent et garantissent le développement des destins individuels, tout en démarquant et en initiant dans la société des communautés substantielles. La force de la couvade est d'être l'articulation d'une logique

des qualités naturelles de l'être et d'une problématique de la succession sociale et culturelle.

Les intuitions empiriques du savoir collectif

Bien que la naissance biologique soit indispensable au processus d'individualisation, elle n'a jamais suffi pour faire du nouveau-né un être social. Après la naissance, d'autres traditions symboliques relevant de la socialisation, cherchent à garantir le passage de la naissance biologique, naturelle, à la naissance sociale et culturelle. Ces traditions concourent à forger l'identité individuelle à l'intérieur d'un groupe donné. Elles s'associent à la sanction de son développement ultérieur, de sa renaissance définitive en tant que membre personnalisé et socialisé du groupe.

De nombreux facteurs interviennent dans le développement et la socialisation du très jeune enfant, parmi lesquels sont inextricablement associés des données d'ordre social et culturel avec des éléments d'ordre biologique et maturationnel. Cette constatation correspond au concept de "niche développementale" qui a été récemment élaboré par des représentants de l'école américaine contemporaine de psychologie transculturelle (Super et Harkness 1982), à partir du concept de "niche écologique" classiquement utilisé par les biologistes et les éthologistes. Dans la série qui relèvent de cette "niche développementale", il faut compter les croyances et les valeurs symboliques adoptées par une société, de même que les idées que les membres de cette société se font du développement et de la santé du jeune enfant.

Les représentations multiples et complexes de la genèse de l'individu, de la construction de la personne et de sa socialisation dépendent aussi de la conception de la vie intra-utérine et du lien biologique entre la mère et l'enfant. Les sanctions pénales prévues dans les normes coutumières du Nord, *Kanuni i Malcve* "Droit des Montagnes", prescrivant les règles de la vengeance, sont peut-être significatives pour comprendre de telles représentations. Le meurtre d'une femme enceinte rendait tributaire de deux fois le prix du sang,

un prix pour la femme et un autre pour le fœtus, comme pour deux personnes à part entière (Cozzi 1910: 661). On pourrait rapprocher de cette conception les considérations chinoises selon lesquelles l'âge d'une personne est compté à dater de sa conception et non pas de sa naissance. La vie fœtale compte, suivant les lunaisons, pour une première année de vie. À la naissance, un enfant chinois à déjà un an (Berthier 1986: 13-14). L'enfance est ainsi considérée comme le laps de temps situé entre le moment où l'on émerge du continuum des générations par la conception et l'incarnation dans le sein maternel, jusqu'au moment où l'on peut nourrir à son tour le continuum en engendrant soi-même.

Un certain nombre de ces conceptions se trouvent correspondre de manière exemplaire à plusieurs concepts récemment élaborés par les psychanalystes qui ont étudié la prime enfance, notamment l'établissement du lien interactif entre la mère et l'enfant. Comme il est déjà largement reconnu grâce aux résultats des méthodes de la psychologie expérimentale, l'enfant connaît une vie fœtale relativement développée du point de vue psychique. Il vit déjà *in utero* les premières expériences psychiques en commençant beaucoup plus avant la naissance l'interaction avec sa mère. On a supposé que le fœtus doit éprouver effectivement des états proches de ceux de la mère en relation avec ses émotions. Quand la mère, par exemple, passe des moments de colère ou d'angoisse, on a constaté chez le fœtus des variations immédiates des rythmes cardiaques. Il se peut très bien agir néanmoins d'une simple transmission artérielle ou causée par les divers médiateurs chimiques. Cependant, le fœtus aussi, pour sa part, agit effectivement sur la physiologie et la psychologie de la mère. C'est bien entendu le jeu hormonal, mais aussi ce que Winnicott a décrit comme la préoccupation maternelle primaire, cette condition psychologique très spécifique qui se développe progressivement chez la femme au cours de sa grossesse pour atteindre son maximum durant les derniers mois et qui se maintient durant quelques semaines après la naissance (1989: 285-291). Le fœtus agit effectivement sur les représentations de la mère. Ce qu'on appelle le comportement du fœtus, ses réactions aux divers stimulus et sa mobilité sont toujours interprétées par la femme enceinte, et par tout le

groupe familial et parental, comme les signes précurseurs du caractère futur de l'enfant.

Chez les Albanais, on croyait que le destin de l'individu est largement prédéterminé dès avant sa naissance surtout sous l'influence des désirs, des acquis et des habitudes de la future mère pendant la période de grossesse. Ses émotions s'impriment directement sur le petit être qu'elle porte. Quand elle a des désirs, l'enfant arborera la trace sur son visage. Ses peurs risquent de le rendre difforme. Durant toute sa grossesse, la jeune mère redoute de mettre au monde un enfant monstrueux. Cette hantise qui obsède les parents, fantasme d'ailleurs courant chez toutes les femmes enceintes dans d'autres cultures européennes (Loux 1979: 61-70), est plutôt à rapprocher de celle de l'animalité, de l'impossibilité de parvenir à un état humain complet, de rester inachevé.

Dans ce cadre notamment, sans toutefois pratiquer des extrapolations abusives, il faut chercher à redécouvrir peut-être la base intuitive pour expliquer l'importance et l'attention particulière que le groupe familial et parental reconnaît au vécu et à l'équilibre émotionnel de la femme enceinte. Le soutien et la protection de la future mère sont jugés aussi nécessaires que le soutien et la protection du fœtus. Elle évite pour cela les peurs violentes et les visions affreuses. On ne la laisse jamais et nulle part seule, on l'accompagne toujours quand elle veut sortir, on ne lui raconte jamais des nouvelles navrantes ou effrayantes qui pourraient la bouleverser ou l'épouvanter, etc. La collectivité recherche aussi à rétablir et à garantir la femme enceinte au moyen de formes rituelles et de pratiques différentes d'interdiction, de purification et d'incorporation, aussi bien que par l'influence reconnue des croyances et des coutumes de prévoyance et de divination. Ces pratiques et croyances sont accompagnées de vœux, d'incantations, d'exorcismes, de charmes, de formules versifiées et de chants rituels, de versets et d'autres formules orales variées (Doja 1991: 47-55), qui sont encore vivantes, par exemple, parmi les Albanais jusque dans les régions du Sud (Doja 1991: 50):

Ruhu, ti ruse, o bijë, *ruhu, moj, se je lehonë* *e do të rritësh fëmijë !*	Prends garde, ma bru, ma fille chérie, prends garde, ma fille, tu es enceinte, tu vas élever des enfants !

En reconnaissant la nature essentielle de la tâche de la mère, le groupe familial et parental pressent de façon intuitive le besoin d'épargner fatigues et soucis à la femme en cours de grossesse. Chez les Albanais, malgré les traditions patriarcales fortement ancrées, l'attitude psychologique de l'entourage à l'égard de la jeune femme enceinte est caractéristique, particulièrement de la part des femmes proches plus âgées, qui veillent constamment sur elle et l'entourent de leur sollicitude. On veille, jusqu'à une certaine mesure et peut-être sous l'influence de représentations déjà plus rationnelles, à ce qu'elle ne soulève pas d'objets lourds et qu'elle ne fasse pas d'autres travaux physiques et ménagers difficiles. C'est ce qui apparaît dans certaines formes verbales chantées qui trahissent déjà une mentalité plutôt récente jusque dans des documents en provenance des régions du Nord (Doja 1991: 51):

Pa maj vesh, mori, lum nana,	Écoute-moi bien, ma fille chérie,
tash me i lan' barrët e randa,	il faut déjà laisser les charges difficiles,
mos t'vij' marre me kallxue,	ne te réserve pas d'en parler,
për dru tash s'duhet me shkue,	pour faire du bois, il ne faut plus aller,
përdit' barra vjen tuj u rritue !…	chaque jour la *grossesse* s'alourdit !…

Les attitudes et les pratiques de la division du travail entre les époux, de façon à ce que la femme, pendant la grossesse même, soit toujours plus chargée que l'homme, ne sont qu'en apparence contradictoires avec celles qu'on connaît aujourd'hui par rapport à la femme enceinte. Car elles sont en revanche compatibles avec les représentations collectives du soutien et de la protection du fœtus dans la perspective du développement de l'individu. La construction de sa personne et sa socialisation sont en effet marquées à toute occasion par le signe de l'austérité, de l'endurance et du courage, ainsi que des autres attributs physiques et valeurs morales propres à la culture albanaise.

L'influence de ces formes et pratiques est sans doute très importante pour la psychologie de la femme enceinte, ce qui ne pouvait que favoriser le développement de sa "préoccupation maternelle primaire", chère à Winnicott. Toutefois, on peut imaginer aussi une influence probable sur la vie psychique du fœtus. Il est évident qu'il est généralement soumis aux stimuli différents d'un fond principalement sonore venant à la fois du monde extérieur et de l'organisme

de la mère. Certains chercheurs, comme l'anthropologue néo-zélandais A.W. Liley (1971), seraient tenté de voir, par exemple, dans les stimuli des battements rythmiques des grandes artères placentaires l'origine de la disposition tellement marquée dans différentes sociétés aux rythmes musicaux et notamment aux battements de tambour. Alors que d'autres recherches en psychologie expérimentale (Herbinet et Busnel 1982: 143-233, Mehler 1976), incitent à admettre que parmi les sons externes il y en a quelques-uns qui prennent avec rapidité une signification particulière. Ce sont notamment les sons qui réalisent la voix de la mère, la vocalité de sa voix plutôt que ce qu'elle peut dire. Et justement parmi les données de ce genre nous pourrions chercher peut-être l'origine de l'effet bienfaisant des caresses verbalisées et des berceuses que les mères vont chanter plus tard à leurs enfants pour les endormir ou les prendre par la douceur.

La naissance, comparée à la symbiose entre la mère et l'enfant pendant la vie intra-utérine, a toujours constitué un profond traumatisme psychique pour les deux parties. On connaît bien les modifications, non seulement d'ordre physiologique, mais psychologique aussi, qui suivent de près l'accouchement pour la mère. Un sentiment de perte et souvent une période de dépression peuvent suivre temporairement tout accouchement. Le moment d'une naissance est perturbant et lourd de conséquences même pour les autres membres de la famille et du groupe parental. Ils seront obligés, dans ce cas, de se soumettre à des remaniements précis d'identification transposant dans leur conscience la création de nouveaux rapports dans leurs relations de famille et de parenté. Ces remaniements sont plus marqués chez les autres enfants encore mineurs. Pourtant c'est surtout le nouveau-né qui, à la naissance, doit passer brusquement d'un rythme de vie qui correspond à "sa demande" à un rythme de vie dont la mesure est fixée par autrui. Son vécu pourrait être représenté en estimant les profondes modifications de milieu et en observant son comportement les premiers jours suivant sa naissance. Tenu *in utero* de tous côtés par le liquide amniotique, sans être soumis au sentiment de la pesanteur, au moment de la naissance, il est projeté avec force dans le monde extérieur aérien tel un astronaute qui perd subitement sa combinaison spatiale (Bick 1968). Cela peut provoquer

chez lui une angoisse de la chute, d'une "chute sans fin", tant qu'il ne dispose pas encore de l'appréhension intime de ses limites corporelles.

À ce moment, en une période où le physiologique et le psychologique ne sont pas encore vraiment distincts, le contact et la chaleur du corps de la mère constituent sans doute "l'enveloppe de suppléance" la plus proche à l'état précédent, assurant ainsi la douceur de la transition d'un rythme à l'autre et le contenant propice aux parties non encore unifiées de sa personne. Il s'agit notamment de la "préoccupation maternelle primaire", décrite par Winnicott, cette sorte d'hypersensibilité qui fait qu'à ce stade la mère s'identifie à son nourrisson, pressent ses moindres besoins au moment adéquat et s'y adapte activement. Elle fait preuve d'une disponibilité et d'une qualité de présence qui ne peut dépendre que de la perception intuitive des exigences du développement émotionnel de l'enfant. Ce par quoi elle continue de jouer le rôle qu'elle avait durant la période prénatale. Grâce à la permanence et à la qualité de ces soins, l'enfant pourra acquérir peu à peu le sentiment continu d'exister, expérience indispensable à la première organisation de sa personne. Ces relations interactives représentent en même temps une très grande récompense pour la mère aussi. Au moyen de ces relations l'enfant réel qu'elle tient déjà dans ses bras se substitue à l'enfant imaginaire de ses représentations antérieures.

Dans ce cadre, le groupe familial et parental pressent le besoin de reconnaître une très grande importance au vécu émotionnel de la femme enceinte ou de la femme qui vient d'accoucher. La même disposition collective se retrouve plus tard, lors de l'allaitement et pendant les relations interactives entre la mère et son enfant. Une série spéciale de pratiques magiques et incantatoires, accompagnées le plus souvent de différentes formes verbales d'un caractère plutôt lyrique et laudatif, se mettent ainsi en œuvre pour marquer cette attitude (Doja 1991: 133-144):

O Luan, o Luan biri,	Mon fils, ô mon fils chéri,
ç'është kjo e mirë që na hyri ?	c'est quoi ce bonheur qui nous arrive ?
O moj, nënë, nënë e bardhë,	Ma mère, mère heureuse,
sa lezet t'kanë këto fjalë,	ces propos te vont si bien,

qeshë nuse këmbënbarë,	je suis la mariée porte-bonheur,
moti më zuri me djalë.	j'ai eu le garçon au bout de l'an.

L'activité culturelle entourant l'enfantement a toujours eu un effet important, par sa variété de formes et de représentations, de contenus et de fonctions, sur le développement psychique de l'accouchée et des autres membres du groupe familial et parental qui pourraient être atteints d'une manière ou d'une autre par une nouvelle naissance. Or cette pratique se veut influer aussi sur le développement psychique du nouveau-né. Dans son ouvrage *Raœ et culture* (1971), Lévi-Strauss a remarqué que « rien ne prouve que les différences (qui touchent au comportement moteur et au tempérament et qui peuvent se manifester, dès l'instant de la naissance, entre les bébés dans différentes races) soient innées, et qu'elles ne résultent pas des conditions de vie intra-utérine qui relèvent de la culture, puisque, selon les sociétés, les femmes enceintes ne s'alimentent pas de la même façon. À quoi s'ajoutent, pour ce qui est de l'activité motrice des très jeunes enfants, les différences, elles aussi culturelles, qui peuvent résulter de la mise au berceau pendant de longues heures, ou du port continuel de l'enfant contre le corps de sa mère dont il éprouve ainsi les mouvements, des façons diverses de le saisir, de le tenir et de l'alimenter » (Lévi-Strauss 1983: 23-24).

Juste après la naissance, les relations de la mère avec son bébé revêtent en effet une importance particulière. L'enfant reste encore longtemps après la naissance, totalement dépendant de sa mère. Parallèlement au développement psychomoteur, on a remarqué chez lui un développement affectif spécial qui s'organise autour de la personne de la mère. Plusieurs recherches ont mis en évidence l'étroite dépendance indispensable que l'enfant garde constamment à son égard.[10] Le développement de l'enfant s'inscrit désormais dans une

[10] À noter, par exemple, la défaillance d'interactions stimulantes, tel qu'il a été démontré par J. Bowlby, à la suite d'une séparation d'avec la mère, d'un manque de soins maternels ou d'une éducation en établissements de bienfaisance. Les perturbations précoces dans la constitution des liens d'attachement ont des conséquences psychopathologiques qui se révèlent parfois tardivement. À l'adolescence, la délinquance et la toxicomanie en constituent les manifestations les plus bruyantes.

symbiose prolongée avec la mère qui permet des relations interactionnelles et complémentaires, de plus en plus équilibrées et enrichies en expériences réciproques, développées sous la forme d'une communication circulaire par un dialogue, dont l'intensité et la chaleur deviennent sûrement formatrices. Les recherches sur une pareille communication se sont appliquées à prouver que l'enfant aussi joue un rôle actif et présente une prédisposition interne à la relation. Bien entendu, dans les premiers jours, son expérience ne peut être que fragmentaire, discontinue et rompue par de longues périodes de sommeil. Pourtant, très vite, un nombre donné de perceptions vont avoir un sens au moyen de la réitération et du climat affectif dans lequel elles seront vécues par l'enfant.

Si on se réfère aux observations ethnographiques chez les populations africaines (Rabain 1979), aussi bien qu'aux travaux de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant en Inde et en France (Stork 1986), il faut admettre que la proximité corporelle entre la mère et le bébé, ainsi que la permanence du contact cutané entre les deux constituent une dominante du style des échanges caractéristique du monde indien ou africain en particulier et non occidental plus généralement. Ce type de communication est qualifié de "proximal" par opposition au mode d'interaction "distale" qui s'instaure au sein de la dyade mère/bébé en milieu européen, et plus spécialement français. Le maternage en milieu européen ne manquerait pas pour autant d'affectivité. Il abonde effectivement en moments de recherche active par la mère du regard du bébé, tandis que les yeux de celui-ci sont intensément rivés au visage de la mère pendant de longues périodes, au moment des soins, ou à l'occasion des échanges libres, de type ludique, qui accompagnent ou qui suivent le bain (Robin 1982: 53-62).

Dans l'ensemble de l'aire européenne, les soins corporels que la mère prodigue au bébé et, de manière générale, les échanges physiques du premier âge apparaissent assez intenses, non seulement du point de vue du registre visuel, mais aussi sonore. Les soins donnent lieu parfois à des commentaires prolongés, à voix haute et nuancée, à l'intention du bébé et en rapport avec les manipulations en cours ou avec les états affectifs supposés de l'enfant. Le résultat le plus impor-

tant des recherches en psychologie expérimentale et transculturelle de l'enfant est bien sûr l'idée que le nouveau-né dispose d'un potentiel de communication infraverbale qui lui permet de transmettre à l'adulte attentif ses intentions et ses besoins, ainsi qu'une certaine forme de ce qu'il vit. La mère joue ici un rôle très important pour développer ses aptitudes de communication. Elle arrive de plus en plus à comprendre, au-delà des simples besoins biologiques, les significations possibles des gestes et de la mimique de l'enfant.

L'essentiel des échanges entre le bébé et sa mère semble se faire par le truchement d'onomatopées et de sifflements en partie codifiés. L'évolution de ces réponses verbales renvoie à une stratégie de consolation de la plus grande importance. Dans les échanges qui jaillissent spontanément du contact et traduisent de toute évidence un confort et un plaisir mutuels, les bruits de bouche et les onomatopées se maintiennent pendant longtemps. Ils sont toujours scandés et lorsque l'enfant émet ses premiers sons, la mère les reprend en échos alternés qui se consolident ensuite en formes simples d'expression orale.

La vocalité de la mère, modulée selon l'âge de l'enfant, constitue en quelque sorte pour le tout petit ce que Hélène Stork a appelé une "enveloppe sonore" (1987: 45-62). L'intensité des échanges du registre visuel et sonore vient sans doute ainsi suppléer à la faiblesse de communication au niveau cutané caractéristique du style de maternage européen. La qualité sensorielle des contacts vécus pendant les échanges, que ce soit dans le registre corporel, visuel ou sonore, donne toujours des résultats importants sur le développement psychique de l'enfant. Les réponses de la mère, corporelles, visuelles et sonores, généralement apaisantes, contribuent à maintenir ou à restituer un bien-être rythmique, somatique ou psychique: soins corporels divers, offre du sein, bercements rythmés, alternance des regards apaisants avec des caresses verbalisées et des jeux chantés. La mère entraîne souvent son enfant dans des jeux charnels où leurs deux corps se confondent. Elle lui réchauffe les pieds en chantonnant. Elle le chatouille, le fait rire en nommant les parties de son corps. Elle le fait sauter sur les genoux en rythmant le geste par la voix. Jeux de corps, jeux de mots sont ainsi associés et l'éducation intellec-

tuelle passe par le concret du corps tactile, visuel et sonore selon des dosages différents et alternés. Son corps avec tous les sens en éveil devient ainsi un lieu privilégié où s'inscrivent les relations sociales. Un jeu d'interactions sensorielles s'institue pour influer progressivement sur le développement futur de l'enfant. Cette relation mère/-enfant, loin d'être exclusive, s'ouvre largement aux rapports sociaux. Car pour moi, les réponses de la mère se situent probablement à un niveau où un rôle très important est joué par cet ensemble de pratiques et de formes culturelles qui entourent de près la naissance et la socialisation de l'enfant.

Traditionnellement, les mères albanaises ont toujours besoin de sortir pour travailler dans les champs, ce qui était leur principale occupation, ou bien pour aller au marché, à la cueillette du bois, etc. sans pour autant pouvoir laisser seul leur bébé. Si elles doivent s'absenter pour un certain temps, elles sont obligées de le porter sur soi pour le nourrir. Pendant la marche elles ne peuvent pourtant pas se permettre d'immobiliser leurs mains pour le porter dans les bras. Le temps de marche est surtout un temps de filage ou de tricot pour les femmes albanaises. Ce sont quelques-unes des raisons pratiques de l'utilisation du berceau, d'autres raisons sont historiques et culturelles. Le berceau est une partie intégrante de la culture albanaise, l'un des symboles matériels du statut des enfants en famille, comme le coin près de la cheminée l'est pour les hommes et le métier à tisser ou la huche à pétrir le pain pour les femmes. Les ancêtres aussi ont été bercés de génération en génération, et les ancêtres étaient tous des *gens sages et généreux*, et ils étaient aussi des *guerriers braves*. L'anthropologue américain Carleton S. Coon a voulu même voir dans les modalités du placement de l'enfant au berceau l'une des raisons de la constitution physique caractérisant les Albanais, les épaules larges et plates, ainsi qu'un certain aplatissement du lobe occipital du crâne (1950: 90-98).

Les nouvelles relations que l'enfant commence à avoir avec la mère après la cérémonie de la première mise rituelle au berceau ne peuvent plus être de nature biologique. Les moments interactifs très importants du point de vue de son développement et de son intégration psychiques, grâce au placement au berceau, seront complétés

par d'autres moments aussi importants, comme l'endormissement et le réveil (Doja 1991: 107):

I urtë si qengji,	Sage comme l'agneau,
i majmë si derri,	gros comme le porc,
tre sahat të flesh,	trois heures endormi,
një sahat të zgjuhesh !	une heure réveillé !

À l'aide de ces moments, la réitération et la continuation des expériences de la communication interactive avec la mère seront garanties. Les soins et les attentions de la mère, les nuances de comportement dans son regard et sa position auprès de l'enfant, les tonalités de sa voix, etc., se développent au fur et à mesure en une autre série de formes symboliques des traditions de la naissance et de la socialisation. Elles commencent par les simples attentions et douceurs plus ou moins verbalisées, les comptines et les formulettes rimées, pour arriver jusqu'aux berceuses plus développées, chantées "auprès du berceau", autrement dit des "chansons de berceau" par excellence.

Ce sont autant de traditions qui se rapportent à la fois aux survivances du vécu affectif de la mère depuis sa propre enfance, et aux relations qu'elle entretient avec l'ensemble de son groupe familial et parental. Le groupe prend une part active dans l'organisation rituelle du dialogue interactif entre la mère et l'enfant, tellement nécessaire au processus de personnalisation et de socialisation ultérieure. En effet, une carence maternelle n'existe pas du seul fait de l'absence de la mère, elle dépend aussi des modalités de réaction de l'enfant, de l'attitude de la mère et de l'entourage à ces réactions, ou des définitions et des représentations socioculturelles des pratiques de soins et d'élevage des enfants. L'observation d'attitudes, de conduites et d'événements pris en eux-mêmes ne nous apprend rien sur leur signification psychologique, puisqu'elle n'arrive pas à renvoyer à des faits de parole, à un discours, à un code qui donne la position des conduites dans un système de significations collectives.

Cette "distance" affective qui caractérise les échanges entre la mère et le nourrisson, de même que le type de communication qui s'établit entre eux, avec la prépondérance visuelle et vocale, est à mettre en relation avec les normes culturelles locales de l'ensemble des cultures européennes. Les berceuses en particulier, en tant que forme culturelle sonore et affective par excellence, sont notamment

plus connues dans l'ensemble culturel constitué par l'aire européenne et ses prolongements (Katona 1980: 55-72). J'ai eu déjà l'occasion, lors d'une communication présentée en octobre 1994 au 119e Congrès des Sociétés Historiques et Scientifiques à l'Université d'Amiens, de considérer les composantes formelles et les champs sémantiques et fonctionnels des berceuses dans la tradition orale comme un *enchantement socialisateur* (Doja 1997a).

Purification et incorporation

La mise au berceau fait partie de ces cérémonies complexes qui marquent les attributs du passage de l'individu du monde de la nature au monde de la culture. Ces attributs sont rituellement organisés par le groupe familial et parental principalement à l'occasion des différentes cérémonies de fête célébrant la naissance et les autres étapes du cycle de croissance. Au nombre de ces moments on peut citer la section symbolique du cordon ombilical, le lavement de purification rituelle, l'habillement, la mise sur une huche à pétrir le pain ou devant la cheminée, la circumambulation autour du foyer et la mise rituelle au berceau, l'imposition du nom, le premier anniversaire et les suivants, ou bien plus tard à l'occasion du sevrage et de l'acquisition de la parole, de la percée des premières dents et de l'accomplissement des premiers pas, de la coupe rituelle des cheveux ou de la circoncision, etc.

Il est évident que le cordon ombilical avait été déjà sectionné lors de l'accouchement par la sage-femme, donc pendant le rite on ne fait que lui arranger et renouveler la liaison. Avant le bain rituel et l'imposition du nom, la marraine "sectionne" le cordon ombilical qu'elle attache avec des fils rouges, en trois nœuds si c'est un garçon ou en un seul si c'est une fille pour multiplier l'enfantement de garçons et arrêter la venue de filles au monde. Chez les Albanais, on ne considère le cordon ombilical comme sectionné, – autrement dit l'enfant n'est pas tout à fait né, – que si les cérémonies en question sont déjà effectuées.

Les éventuels contacts antérieurs avec l'interdit ou les transgressions probables sont aussi nécessairement équilibrés par une série de rites purificateurs de renaissance symbolique. Toutes les craintes liées à la naissance s'éliminent aussitôt que l'enfant, l'accouchée, le père, le milieu et tous les autres sont rituellement purifiés et réadmis au sein de la communauté. À cette fin, après l'accouchement, on pratique avant tout le lavement rituel de l'accouchée et du nouveau-né.

La cérémonie des relevailles de l'accouchée et les différentes pratiques de l'incorporation débarrassent symboliquement l'accouchée et le nouveau-né de la souillure de l'enfantement pour marquer officiellement leur réintégration dans l'espace communautaire. Par rapport au nouveau-né, elles réunissent, d'une part, la séparation du milieu antérieur maternel, naturel et non-humain et, d'autre part, l'intégration dans le monde des vivants, humains et socialisés. Par rapport à l'accouchée, elles réunissent la séparation du monde surnaturel et extraordinaire de la création primordiale de la vie et de la mort et l'intégration dans le monde ordinaire et culturel des humains.

Ce n'est que plus tard que la religion chrétienne a "usurpé", si l'on peut dire, ce symbolisme en introduisant la messe des relevailles et le baptême sacramental comme une imitation rituelle de la mort et de la résurrection du Christ. Que l'accouchée ait été considérée comme impure par la religion chrétienne est pour le moins surprenant (Gélis 1984: 294-295). D'ailleurs, comment la naissance d'un enfant pouvait-elle être synonyme de souillure au regard de l'Église ? En tout cas, dans la culture albanaise, la portée de ces rituels chrétiens est restée religieusement et symboliquement limitée, quoique non négligeable.

Chez les chrétiens, la cérémonie religieuse s'effectue quarante jours après l'accouchement. Cependant, chez les chrétiens comme chez les musulmans, on accomplit plutôt une pratique effective de relevailles au bout de trois, cinq ou sept jours. Dans ce cas, tôt le matin, on conduit l'accouchée à la fontaine. Si elle est jeune mariée, plus spécialement quand elle vient de mettre au monde son premier-né de sexe masculin, dans beaucoup de régions au Nord comme au Sud, elle est habillée de ses plus beaux vêtements et parée d'autres

accessoires comme une vraie mariée, de la même façon que lorsqu'elle était amenée à la fontaine pour la première fois le lendemain de son mariage.[11] À l'aller comme au retour, la jeune mère est accompagnée d'un petit garçon, pour qu'à l'avenir elle accouche toujours de garçons. C'est l'enfant qui puise l'eau à la fontaine et qui en verse à l'accouchée pour qu'elle se lave les mains et le visage. En récompense, on lui donne de l'argent en pièces métalliques. Ensuite la jeune mère remplit d'eau un broc en cuivre, ou bien elle fait tremper son foulard dans l'eau, pour laver le nouveau-né resté à la maison.

Le symbolisme primordial de l'eau fécondante encourage directement les symboles rituels de la régénération aquatique. Or, quand on peut rajouter une autre valeur à l'eau, c'est-à-dire, quand le bain devient lavement, alors la représentation de la médiation provoquée par l'arrosage ou l'immersion doit en partie se dialectiser aussitôt pour s'incliner vers les vertus lavables de l'eau. Ce qui avait été vertu nutritive revêtira donc une fonction purificatrice avec l'eau du lavement rituel. Dans le symbolisme général des eaux, une autre orientation s'est ainsi dégagée, celle de la purification rituelle (Eliade 1949: 165-187). En effet, l'idéal de la pureté ne pourrait pas être représenté par n'importe quoi, dans n'importe quelle matière. Aussi importants que puissent être les rites de purification, il était tout à fait normal qu'ils s'adressent à une matière pour les symboliser. Comme Tylor (1871) l'avait premièrement vu, ainsi que plus tard Bachelard (1942), l'eau est devenue le symbole de la pureté, l'essence substantielle du bien, le modèle axiologique de toutes les purifications.

Par un symbolisme ambivalent, l'acception des eaux de mort et de destruction de l'impureté, dont l'accouchée et le nouveau-né ont dû être contaminés pendant l'enfantement, s'est pénétrée de l'acception des eaux de vie et de naissance. À travers ce symbolisme, on aboutit à une renaissance de la pureté, qui réunit et la mère et l'enfant au groupe social. L'explication de ces phénomènes se trouve

[11] "Aller à la fontaine" est une coutume traditionnelle très répandue et à fonction polyvalente. Cependant, la performance la plus importante de la coutume concernait toujours la mariée le jour de son mariage.

sans doute dans le désir et la nécessité d'éviter une régression à l'état impur, animal et non-humain, pour pouvoir socialiser le nouveau-né.

Les traditions symboliques entourant la naissance cherchent à séparer progressivement et à protéger l'individu de la nature et de ses propres univers antérieurs non humains et non socialisés, le monde animal et végétal ou le monde surnaturel et la mort. L'interdiction du premier lait de la mère, par exemple, constitue aussi une mise à l'écart, qui a sans doute, comme toutes les réclusions, pour intention non perçue de purifier le nouveau-né. Il est issu d'un milieu souillé, par un processus impur. Par conséquent, il fallait purger la mère aussi. Par la suite, elle serait apte à donner un lait purifié à un enfant apte à le recevoir, puisque vidé des scories de sa vie intra-utérine (Belmont 1980: 9-10). Le petit enfant qui sort à peine des limbes risque toujours de revenir en arrière, à cette période anténatale dans la matrice, à ce stade passif et continu lors de la gestation dans l'utérus où la nourriture n'est pas encore rythmée par le temps des tétées.[12] Pour éviter cette régression, il fallait donc dissocier les deux cycles de nutrition, gestation et allaitement, ou plutôt les deux fonctions maternelles, mettre au monde et nourrir. Nicole Belmont a interprété cette dissociation comme un rituel de marge en le situant, dans le schéma des rites de passage, entre les rituels de séparation et d'intégration (1980: 1-17). La purification rituelle servirait de preuve et de garantie qu'il s'agit bien d'un être humain apte à s'intégrer dans la communauté familiale et sociale. Elle vise à transformer le nouveau-né, tellement proche de l'animalité, en un être apte à subir une anthropogenèse.

La naissance en soi met en évidence un grand nombre de conceptions concernant la séparation. Elle sous-entend un ensemble de rapports où l'enfant pourra être considéré comme partie séparée du corps de la mère, le placenta comme partie séparée à la fois du corps de la mère et du corps de l'enfant, le cordon ombilical comme partie séparée du corps de l'enfant. Toutefois, si les représentations

[12] Le mauvais œil fonctionnerait de la même façon, lors des risques de tarissement du lait, comme le signe alarmant d'un retour en arrière, toujours possible, dans le processus de la procréation et de la lactation.

de séparation sont mises en jeu de manière évidente pendant la naissance, les pratiques symboliques ne mettent pas tellement l'accent sur le stade de séparation, qui est le premier des rites de passage. C'est peut-être, selon Nicole Belmont (1989: 7-18), parce que cette séparation, cette rupture de l'enfant d'avec son milieu antérieur, est tellement évidente, voire dramatique, qu'il apparaît désormais plus indispensable de mettre en jeu les stades rituels de marge et d'agrégation.

Pendant le stade de marge, l'enfant est entouré de près de soins particuliers et d'attentions. Il se soumet à toute une série de formes rituelles et thérapeutiques à dominante plutôt magique, motivées par le fait qu'il reste encore un être faible particulièrement exposé aux menaces et aux manœuvres des esprits maléfiques et de la sorcellerie. Alors qu'il n'appartient pas encore entièrement à la communauté sociale, il risque de "repartir" pour l'au-delà d'où il est venu. Le motif mythique de l'exposition de l'enfant (Belmont 1980: 1-17) n'est peut-être qu'une représentation narrative et dramatisée de ce stade de marge. Dans la culture albanaise, les différentes pratiques et cérémonies d'incorporation célébrant la naissance, l'élévation de l'enfant par les parents spirituels, la déposition sur la huche à pétrir le pain ou devant la cheminée, la circumambulation autour du foyer, le placement au berceau et l'imposition du nom représentent très exactement le contraire du rituel d'exposition, qui consiste à déposer un enfant pour le laisser périr d'inanition.

Dans la tradition romaine aussi, c'est notamment par un geste comparable que le père reconnaissait son enfant. Aussitôt éjecté de la parturiente, l'enfant né vivant est soulevé puis déposé à terre, pour que l'on vérifie qu'il est viable et conforme, *ut aspiceretut rectus esse*. De cet examen seul le père est juge. Il relève l'enfant de terre (*tollere liberos*), ou bien il l'expose à son destin. Relèvement suivi d'une injonction de nourrir: il ordonne qu'on le mette au sein (*ali iubere*), ou à l'inverse, rejet et refus de laisser vivre. Ainsi le fils était en deux temps relevé puis nourri: *sublatus altusque*. Sa première nourriture vient en conséquence d'un geste primordial d'acceptation et d'intégration dans la mouvance paternelle. De la sorte, l'enfant doit

son entrée en vie à son père qui, présent, accomplit le rite, ou absent, en commande l'exécution.

Que signifie "relever" (*tollere*) ? Dans la littérature anthropologique, on peut remarquer des pratiques semblables à ce rituel chez plusieurs populations dans différentes régions du monde. Cependant la tentation est forte pour succomber aux interprétations exagérément symboliques, surtout lorsqu'elles essayent d'assigner à la préhistoire du geste un sens que les documents historiques réservent à son histoire civique. Il est gratuit d'y déceler une trace de passage du matriarcat au patriarcat, plus encore de pousser le primitivisme jusqu'à vouloir saisir ce moment où l'hominisation se serait manifestée dans la verticalité. Relever, écrit par exemple Nicole Belmont, c'est redresser, contraindre le corps à la station debout, donner statut d'humain à l'enfant né (1973: 77-89). Rien n'est évidemment jamais impossible, rétorquent les spécialistes du droit romain, mais le probable est tout de même préférable, si on reste à l'intérieur de la culture d'où proviennent ces textes dont l'anthropologie peut bien s'emparer, à condition de les avoir d'abord traduits et compris (Thomas 1986: 227).

Tollere liberos désigne à la fois le geste de relever l'enfant de terre et son équivalent juridique exprimé sous cette métaphore. Car "soulever l'enfant" signifie tout aussi bien "acquérir la puissance paternelle". Le père soulève l'enfant de terre et, ce faisant, il réalise une fonction que, selon la théorie des divinités romaines spécialisées dans la naissance, sert exceptionnellement un dieu masculin: Jupiter, le Dieu Père. Peu importe d'ailleurs que le droit d'acquérir la puissance paternelle fût une conséquence du rite, ou que l'évocation du rite fût seulement une manière de le désigner. Reste l'essentiel: le geste primordial est un geste masculin. Il est inséparable de la plus romaine des institutions, la *patria potestas*. Soulever et faire mettre au sein est l'une des deux options dont l'autre consiste à déposer et abandonner à la faim. L'enfant né du corps maternel est par son père intégré dans son droit et, de là, dans la cité (Thomas 1986: 211-236).

Après la section rituelle du cordon ombilical et le bain de purification, chez les Albanais, la marraine doit habiller le nouveau-né de

la chemise qu'elle lui a apportée. Dans les régions du Nord, c'est la jeune mariée qui doit confectionner elle-même la chemise pendant la première année de son mariage, quand elle est encore enceinte (Gjeçov 1989: 433). À Frascineto-Ejanina chez les Albanais d'Italie, la chemise doit être neuve (Giordano 1976: 18). Alors que dans la région de Drenice au Kosovo, l'orifice supérieur même ne doit pas encore être ouvert (Pirraku 1976: 127-144). C'est en faisant passer au travers la tête de l'enfant que la marraine fait ouvrir l'orifice de la chemise et du même geste habiller le nouveau-né.

Dans plusieurs régions, comme à Luma près de Kukës en Albanie du Nord-Est (Hoxha 1961: 247), ou bien dans la région de Korça en Albanie du Sud-Est (Frashëri 1936: 23), avant la mise au berceau, on met l'enfant, si c'est une fille, sur la huche à pétrir le pain et, si c'est un garçon, sur le devant de la cheminée. Dans d'autres régions, il est rapporté ce rituel ancien connu depuis l'antiquité grecque sous le nom des *amphidromia*. Avant de lui sectionner le cordon ombilical et de le mettre au berceau, la marraine fait tourner le nouveau-né autour du foyer en lui donnant légèrement de la tête contre la crémaillère de la cheminée (Sokoli 1966: 5-16). Dans les régions du Nord, la femme qui a attendu le nouveau-né, avant de l'habiller de la chemise et de le mettre au berceau, l'approche du foyer de la cheminée. Avec l'aide d'une autre femme, elle fait un cercle avec la chaîne de la crémaillère au travers duquel elles font passer l'enfant trois fois de suite (Gjeçov 1989: 434). Un culte du foyer même a été signalé chez les Albanais à cette occasion (Tirta 1980: 63-67).

L'ensemble de ces pratiques, l'habillement, la mise sur la huche à pétrir le pain ou devant la cheminée, la circumambulation autour du foyer et la mise au berceau symbolisent nécessairement une nouvelle gestation et une nouvelle naissance qui ne sont plus naturelles mais déjà culturelles. Serré par des lanières dans le berceau, enveloppé de langes et maintenu de bandelettes, l'enfant a le mobilier le plus important et le plus spécifique de tous les membres de la maisonnée: biberon, écuelle à bouillie, promenoir, bourrelet, lisière, etc. La huche à pétrir le pain, le foyer et la crémaillère sont bien, en effet, les symboles de la maison dans tous les sens de ce terme: demeure matérielle et close, pourvue d'un toit, mais aussi famille, lignage paternel

et avoir en biens, en ancêtres et en descendants. La mise sur la huche à pétrir le pain ou devant la cheminée, comme la circumambulation autour du foyer inscrivent l'enfant à l'intérieur de l'espace domestique. Chez les Grecs anciens aussi, par le geste de la circumambulation autour du foyer lors des *amphidromia*, le nouveau-né s'incorporait à la maison autant qu'il était incorporé par elle. Son habillement par cet objet de culture qu'est la chemise et son placement dans cet autre objet de culture qu'est le berceau sont autant de rituels qui correspondent parfaitement au stade de marge des rites de passage et précèdent l'intégration et l'incorporation de l'enfant dans la famille et dans la société.

Avant la mise au berceau, le nouveau-né est placé sur une latte en bois, dit *dërrasë* (et dans certaines régions *kopanec*), utilisée durant une courte période en fonction des régions. Ainsi par exemple, dix jours chez les orthodoxes et quarante jours chez les musulmans près d'Elbasan en Albanie centrale, trois jours chez les orthodoxes et trois ou cinq semaines chez les musulmans dans les plaines côtières de Myzeqe, moins d'une semaine chez les catholiques et trois jours, cinq jours ou cinq semaines chez les musulmans près de Kruja au nord de Tirana, seulement vingt-quatre heures dans les régions du Nord et même une heure uniquement au nord de Kruja (Hasluck 1950). Les raisons avancées en ce qui concerne cette période préliminaire de mise à l'écart sur une latte de bois avant la mise au berceau et les autres cérémonies d'intégration sont non seulement pour protéger le nouveau-né contre les forces maléfiques en essayant d'attirer leur attention sur cette *dërrasë të keqe* "vilaine latte", mais aussi parce que l'enfant lui-même est considéré comme une *gjë e keqe* "vilaine chose", pas encore arrivé au statut de *insan* "être humain" à part entière.

La mise au berceau institue ainsi un moment rituel très important visant à la fois à séparer l'individu nouveau-né de ses univers antérieurs, naturel, non-humain et non socialisé, et à garantir son passage de la naissance naturelle à la naissance culturelle. La mise au berceau marque une insertion symbolique au monde de la culture par laquelle le nouveau-né est définitivement considéré comme séparé du corps de la mère, tout comme il se sépare réellement d'elle quand on lui

sectionne le cordon ombilical, ou bien comme le placenta, appelé en albanais *shtrati i lindjes*, littéralement "lit d'enfantement", se sépare à la fois de l'enfant et de la mère. Grâce à cette cérémonie le berceau même est ritualisé au point de se transformer en un lit culturel de la naissance sociale (Doja 1991: 106):

Moj, shtëpia trepe-trepe,	Dans la maison à plusieurs niveaux,
vënë djalënë në djepe,	on met le garçon au berceau,
jalla, na pastë kësmet -e,	qu'il soit fortuné,
na pastë këmbën e mbarë,	qu'il soit porte-bonheur,
për shtëpi e për mëhallë !	dans la maison, dans le village !

Pendant cette cérémonie on récitait ou chantait aussi une série d'autres formules de nature magique, incantatoire et invocatoire qui servaient à valoriser une reconnaissance cérémonielle à travers des étapes similaires d'insertion et d'incorporation, de personnalisation et de socialisation de l'individu. Par ces gestes rituels, l'enfant commence déjà effectivement à lier sa vie de façon culturelle aux êtres humains et sociaux qui l'entourent. Après l'avoir mis dans le berceau, la marraine reprend l'enfant à nouveau pour le relever au-dessus de sa tête trois fois de suite en prononçant à haute voix le vœu de félicitation traditionnelle: *U rritsh i madh e me nënë e babë !,* "Que tu grandisses avec père et mère à tes côtés !" (Doja 1991: 107):

Të rritesh si baba, si nënia,	Qu'il grandisse, comme son père et sa mère,
përkëdhele, si qëngjia !	bien soigné, comme l'agneau et le chevreau !

Le rite de marge et le rite d'agrégation symbolisent ainsi une nouvelle gestation et une nouvelle naissance, qui serait déjà la renaissance d'un être socialisé. Dans le rituel, le stade de marge permet notamment de séparer par une certaine épaisseur temporelle l'apparition de cet être et son intégration dans la *maison*. Cette intégration fait de lui un être qui a désormais une place dans la famille, dans la communauté parentale, dans le groupe social et dans l'humanité. Cette nouvelle gestation et cette nouvelle naissance ne concernent pourtant pas le seul enfant. Elles affectent également la mère. À la première maternité purement nourricière et animale s'oppose la maternité humanisée et socialisée de l'épouse à qui l'époux, ou ses ascendants hiérarchiques et le corps de la lignée remettent l'enfant. De mère biologique et procréatrice, par l'allaitement de son enfant, elle se transforme en

une mère sociale prête à le nourrir, à le prendre en charge, à l'éduquer et l'élever, jusqu'à ce qu'il devienne adulte.

Les raccords symboliques

Toutes les sociétés organisent des rites pour préserver leur mode de vie autant que pour s'organiser devant les dangers et les menaces réelles ou fantasmatiques. 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 reformulation des modèles de conduite dans les sociétés (Turner 1990).

Les membres de la communauté parentale ont en commun des droits et des obligations liées aux descendants. Une bonne partie des relations de parenté sont interprétées en fonction de l'appartenance à une maison familiale. Les descendants ne sont pourtant pas concernés uniquement par la famille mais aussi par tout le système de la parenté. Bien que traditionnellement chez les Albanais ces communautés soient définies plutôt dans la lignée paternelle, par la catégorie de *gjaku*, l'arbre du sang, des rapports intimes sont conservés également par les relations parentales qui dérivent de la mère et de la lignée maternelle, dans la catégorie de *giri*, l'arbre du lait. Les deux axes convergents des ascendants, dans la lignée paternelle ou la lignée maternelle, quel que soit le degré de parenté et de la solidarité du groupe, s'avèrent comme des régulateurs importants du comportement symbolique des traditions de la naissance, de la construction de la personne et de la socialisation. Les parents, à quelque degré qu'ils soient, doivent théoriquement prendre part de façon nécessaire et obligatoire à toutes les cérémonies. Ils influent par le mécanisme de leurs droits et de leurs obligations rituelles sur la plupart des séquences cérémonielles (Doja 1991: 136):

Më erdhi radha sivjet,	Cette année c'est bien mon tour,
të gëzohet miqësia,	faire le plaisir de toute l'amitié,
miqësia ngado janë,	tous les amis partout où ils se trouvent,
me hallë e me xhaxhallarë.	toutes les tantes et tous les oncles.

Les cérémonies multiples de la fête de naissance, la section symbolique du cordon ombilical, l'imposition du nom et la mise rituelle au berceau, s'effectuent normalement avec l'intervention symbolique des représentants de la parenté spirituelle ou hiérarchique. Tant au Sud qu'au Nord, parmi les chrétiens comme parmi les musulmans, elles pourvoient le nouveau-né d'autres parents, qu'on appelle *kumbarët, kumtrit, nunët,* les "parrains", en tant que parents spirituels dont les fonctions ne sont plus biologiques mais sociales. Les trois notions, sectionner le cordon ombilical, attribuer un nom et être le parent spirituel, sont des termes presque interchangeables et sûrement complémentaires puisqu'ils se sous-entendent souvent l'un l'autre. Dans certains cas, comme il apparaît dans les documents recueillis dans la région de Drenice au Kosovo, la transition véhiculée par les cérémonies de célébration s'effectue aussi bien par l'intervention symbolique des parents spirituels que par celle des chefs, maître et maîtresse, de la maison familiale où naît l'enfant. Après l'accouchement, la maîtresse de maison notamment emmène le nouveau-né *në dhomën e burrave*, "dans la pièce des hommes adultes", pour passer sa première nuit loin de sa mère (Pirraku 1976: 129).

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

groupe qui avait déjà donné un autre membre de sexe féminin au groupe même où l'enfant était attendu.

En tout cas, ce type d'alliance mettait dans la même obligation les deux parties, ce qui ne faisait que renforcer au mieux les liens de cohésion. Deux maisons pouvaient ainsi s'allier, par exemple, surtout sous la menace de la vengeance. Le contenu essentiel de la fonction du parrainage comme parenté spirituelle par alliance symbolique est donc d'assurer le renforcement de l'amitié et de la confiance, de la solidarité et de la coopération mutuelle entre les maisons et les lignées. Après l'accord conclu, chez les parents spirituels, on prépare les cadeaux pour le nouveau-né, généralement la layette ou d'autres pièces de vêtement aussi bien qu'un grand plateau de beignets ou d'autres pâtisseries. Ils se rendent, le jour de la cérémonie de la section symbolique du cordon ombilical et de l'imposition du nom, en observant tout un ensemble d'attitudes et de comportements ritualisés afin de marquer la conclusion de ce pacte de toute la valeur symbolique qu'il représente. Les gens de la maison les attendent dehors pour les accompagner *në odën e madhe, në odën e burrave*, dans la grande pièces "des hommes", et leur montrer que la maison *ua ka hap derën*, "a ouvert la porte d'hospitalité et d'amitié" à la nouvelle alliance (Haxhihasani 1959: 131). À la fin des cérémonies, après lui avoir donné le nom et l'avoir mis au berceau, le parrain présente à l'accouchée les cadeaux que tous les invités ont offerts, chacun selon ses possibilités et son degré de parenté, et il s'adresse à elle avec des formules ritualisées (Doja 1991: 107):

Amanet, amanet,	Je le confie à tes soins,
mo ma djegsh,	prends garde qu'il ne brûle,
mo ma pjeksh !	prends garde qu'il ne cuit !
Ta jap në këtë jetë,	Je te le confie dans ce monde,
të ma japsh në atë jetë,	tu me le rendras dans l'autre monde,
të na rritet përkëdhelë.	qu'il grandisse bien soigné.

Le parrain devient ainsi la personne qui sanctionne l'insertion initiale de l'individu dans la société. Cela lui donne le droit de devenir le représentant spirituel de la famille et de la lignée pendant tous les changements ultérieurs au long du cycle de la vie de l'individu, surtout à l'occasion de la coupe rituelle des cheveux, des fiançailles et du mariage. Dans des occasions pareilles, un certain nombre de rac-

cords symboliques deviennent nécessaires (Belmont 1989: 16). Les raccords à faire entre deux plans différents sont effectivement nombreux, que ce soit entre le côté paternel et le côté maternel, entre le biologique et le social, le naturel et le spirituel, l'humain et le divin, entre les ancêtres et la génération actuelle. L'enfant d'une part, les dons et le festin d'autre part, qui circulent en sens inverse, permettent notamment de faire ces raccords. À l'aide du festin et des cadeaux, des chansons et des danses, à travers leurs dimensions et leur qualité, s'affirment ouvertement la participation matérielle et morale dans la joie générale, les relations d'alliance et les sentiments d'amitié, le degré de parenté et d'obligation sociale, l'autorité et la situation économique de chacun. Le festin et les cadeaux, plus souvent leur expression symbolique dans les chansons et les danses de la fête de naissance, véhiculent l'idée de transition de l'individu, moyennant des notions de rachat, de correction et de compensation. Ces notions expriment les intérêts collectifs en vue d'une participation et d'une insertion réussie de tout individu à l'intérieur de la communauté qui se trouverait agrandie et renforcée par les nouvelles naissances. Bien que tout paraisse s'effectuer de façon involontaire, tout fait partie du comportement social qui attend, espère et prévoit en retour le contre-don correspondant (Doja 1991: 127):

Na kanë erdh miqsi,	L'amitié est arrivée ;
na kanë ba sajdi,	on a pour nous tous les égards,
na kanë pru dari,	on apporte cadeaux en don,
dari për të pa ;	les cadeaux de l'occasion ;
kur do bani darsëm,	quand ils auront les noces,
do ua kthejm hua.	nous en ferons de même aussi.

Le festin et les cadeaux, surtout à travers leur expression symbolique dans les chansons et les danses, privilégient plutôt les communications sociales que les communications économiques. Ils garantissent non seulement la confiance et les sentiments d'amitié des parties pour un certain temps, mais ils expriment, apprécient et appuient les relations familiales, parentales et sociales à l'occasion de la nouvelle situation créée après la naissance d'un membre nouveau. Grâce à ces éléments sont réalisés les efforts collectifs en vue du rassemblement, de la cohésion et du renforcement des liens entre

tous les membres de la famille et du groupe de parenté par incorporation de la descendance, de l'alliance et de l'amitié.

Dans la soirée de la fête de naissance, tous les proches des deux lignées, tous les amis et les invités se réunissent dans la maison des parents du nouveau-né. Chacun apporte des provisions variées, toutes sortes de pains, feuilletées, œufs, beignets, pâtisseries, du vin, ainsi que différents cadeaux, pièces de layette ou trousseau complet et des vêtements, chemises, chaussettes, chaussures, etc., souvent préparées à la main pour le nouveau-né. Le festin également se prépare souvent aussi copieux que lors des noces. On sert à tout le monde, en premier lieu à l'accouchée et ensuite aux autres, toutes les meilleures préparations de la maison comme celles que les invités ont apportées. Les souhaits et les vœux les plus usuels, comme les chansons et les danses, s'adressent au nouveau-né, à l'accouchée et aux autres proches de la famille. Ils expriment les sentiments individuels et collectifs de la joie et de la fête. Quand les invités s'en vont, chacun prend un petit morceau de la galette pour les proches qui n'auraient pas pu assister à la cérémonie. En général, on donne régulièrement aux invités à la fête quelque chose du festin de naissance à emmener en s'en allant, car on ne part jamais les mains vides. On récompense de la même façon les annonceurs de la naissance qui distribuent des grains de maïs et de blé ou des beignets. Ce comportement concourt ainsi à un rappel concret et à une participation symbolique à la fête.

Les cérémonies et les activités de fête en vue de célébrer la naissance d'un enfant, dans différentes régions albanaises, sont connues sous des appellations spéciales, *poganik* en Albanie du Sud et *përgjim (përgim)* en Albanie centrale et du Nord (Hahn 1854: 104). Le second terme, traité parfois comme générique (Fetiu 1982), n'est autre qu'un ancien emprunt au grec πρατσγεννημα "première naissance", qui est confondu à l'intérieur de l'albanais avec un homonyme signifiant littéralement "veillée" (Çabej 1976 [2]: 48). Une autre série de termes dénotent plutôt les dons apportés à l'occasion de la fête de naissance. Ainsi le sens premier de *vigje*, *vidje* en Albanie du Sud (*Visaret e Kombit* 1944) et *vigji* dans les parlers du Nord (Zenku 1972: 105-111) désigne précisément le porte-cadeaux (Çabej 1976 [2]: 290). À la

même famille se rattachent les composés *korovoçe, karaviç* en Albanie centrale et *pojvaniçe, pallaga, naviqe* en Albanie du Sud (Haxhihasani 1959: 118-158). D'autres termes désignent plus manifestement les dons traditionnellement apportés: *kokrra, zefk, babina* dans les parlers albanais en Macédoine occidentale (Suleimani 1988), *ardhje me bukë, ardhje me petulla*, littéralement "venue avec du pain, venue avec des beignets", comme je les ai notées lors de mes recherches sur le terrain dans les régions du Sud et du Sud-Est de l'Albanie, à Gramsh, dans la Montagne de Mokra près du lac d'Ohrid, au Devoll, à Korça, à Kologne, etc.

Un des termes qui désignent généralement cette "fête" est en albanais *gosti*, qui est un dérivé indirect de la racine indo-européenne **(g)hos(ti)* signifiant l' "hospitalité" avec toute l'ambivalence dont cette notion reste chargée, comme j'ai eu l'occasion de le voir lors d'une communication au Séminaire doctoral d'ethnologie à l'Université de Provence (Doja 1999b: 224-225). Un autre terme plus générique est *darkë*, dont le premier sens est "repas du soir", alors que dans des emplois comme *darkë e djalit* il signifie "repas de fête de la naissance du fils". Le mot est couramment rattaché par tous les linguistes au grec δορπον "repas du soir" et au grec ancien δορπια "veillée de fête". Alors que le rattachement du mot, confirmé du point de vue morphologique à l'intérieur même de l'albanais, à *darsmë*, "cérémonie de fête du mariage, repas de noces" (Çabej 1987: 168-171), est d'une importance particulière. Chez les Albanais de Grèce, la fête de naissance s'appelle même *darsmët e pagëzimit* (Furikis *Laographia* 9: 526), littéralement "noces" de baptême.

Au centre de la signification de cette logique se situe la notion de "don" et de "dépense", comme une manifestation à la fois sociale et d'origine religieuse, telle qu'elle a été définie par Marcel Mauss (1950: 145-279). Il s'agit d'une dépense festive et somptueuse, de rivalité et de prestige, associée à des festins d'hospitalité. Elle est à la fois offrande en vue d'un rachat et large consommation de nourriture. Elle implique largesse et générosité aussi bien que destruction "en pure perte". Ainsi, à la notion stricte de "sacrifice alimentaire" et de "fête", conféré à *darkë* "repas de *naissance*" aussi bien qu'à *darsmë* "repas de *mariage*", il faut associer l'idée d'une prodigalité fastueuse qui

est en même temps consommation de nourriture et destruction de richesses. Ces "dépenses" sont des "sacrifices de biens" assumés comme obligations sociales et devoir d'hospitalité. Car la fête de nourriture plantureuse, la dépense de pur faste destinée à soutenir le rang, le banquet de festivité à l'occasion de la naissance ou du mariage, tout cela n'aurait pas de sens si les bénéficiaires de ces largesses ne se trouvaient pas engagés à se revancher par les mêmes moyens.

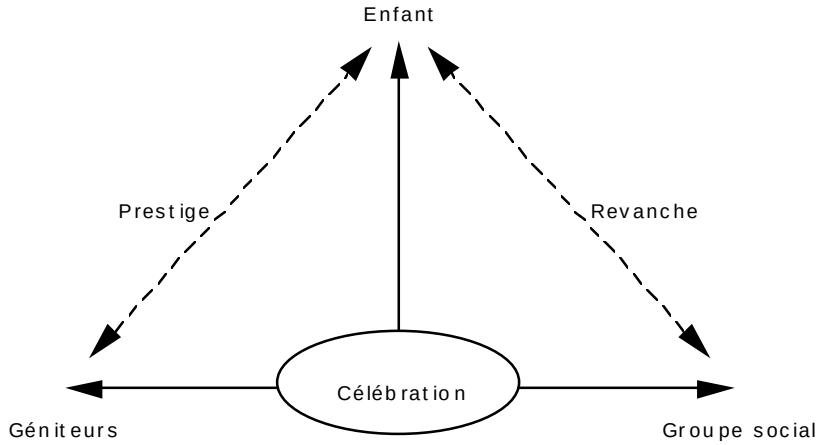

Figure 2. *L'ambivalence des dépenses festives.*

Ainsi, la relation profonde entre des comportements très différents les uns des autres et la récurrence des mêmes notions sous des dénominations parfois renouvelées nous ramènent au même problème. Les institutions de réciprocité et de compensation grâce auxquelles les membres d'un groupe social s'ouvrent à d'autres, pratiquent alliances et échanges et partagent cohésion et solidarité, sont à la fois amicales et hostiles de manière ambivalente.

En tant qu'événement majeur, la naissance devient ainsi, autant que le mariage, une occasion privilégiée où pourront se représenter les rapports d'alliance et d'amitié, comme les tensions et les sentiments d'hostilité entre les géniteurs ou leurs lignées respectives. Les difficultés de l'accouchement sont un sujet fréquent dans certaines séquences cérémonielles pour mettre en jeu les tensions de ces rapports. De même, les "acteurs" des différentes cérémonies de célébration de la naissance sont en permanence les membres des deux

lignées alliées qui se trouvent impliqués par l'événement. Aussi, dans des moments précis, les différentes cérémonies et pratiques actualisent-elles les relations parentales de la filiation et de l'alliance. Par exemple, on rivalise pour faire parade des attentions apportées en vue de garantir une certaine commodité affective à la femme enceinte comme plus tard à l'accouchée. En effet, ce n'est pas partout qu'on portait la même attention à la femme enceinte, surtout dans les régions reculées du Nord où les relations familiales avaient un caractère patriarcal plus accusé (Doja 1991: 52):

Çika jeme a t'kan' ndej' gati,	Ma chère fille, est-ce qu'on a pris soin de toi
me noj send ajo vjehrrni,	te donner, dans cette famille de ton époux,
me njom' gojën e me t'përtri,	une bouchée de pain pour te faire reprendre,
me t'rujt' ty edhe qat thmi.	te faire préserver, toi et cet enfant.

D'autres affrontements plus manifestes apparaissent au premier plan, notamment dans l'apport des cadeaux, dans l'assomption des frais, etc. Dans certaines régions, comme dans la Montagne de Tetova, la mère de l'accouchée doit apporter sans faute des pâtisseries en quantité considérable pour en servir à tous les invités, ainsi que la layette complète pour le nouveau-né et le vêtement complet pour sa fille ainsi que d'autres pièces de vêtement pour les hommes même de la maison de son gendre (Suleimani 1988: 41). La position particulière de l'oncle maternel, ou des autres représentants de la lignée maternelle, témoigne de l'importance des relations cognatiques dans le système de parenté de la société albanaise. Les chants de naissance comme les berceuses représentent à leur façon le don du berceau et de la layette que l'oncle maternel et la grand-mère maternelle du nouveau-né ont l'obligation rituelle d'apporter en cadeau à l'occasion de sa naissance (Doja 1991: 587):

T'erdhi djepi nga Janina.	Le berceau arrive de Janina.
Kush e nisi e kush ta pruri ?	Qui le porte et qui l'amène ?
Nënë zonja e dajko nuri.	Dame grand-mère et l'oncle grand seigneur.

En tout cas, la ritualisation des éloges ou des plaisanteries est toujours très fréquente, comme il apparaît dans cette chanson intéressante notée dans la région de Shpat, près d'Elbasan en Albanie centrale, lors d'une cérémonie de célébration de la naissance (Doja 1991: 145):

Hynë bujqit mu në arë,	Les cul-terreux entrent dans le champ,
rashë e thera një gomar,	j'ai fait abattre un âne entier,
kjo lehona ç'u idhnu:	et l'accouchée de se fâcher:
"Pse s'më dhanë zorrët mu,	"Qu'on me donne à moi les entrailles,
t'i baj dizgje si t'i du".	faire des langes comme je l'entends".
Baba i vetë ç'u idhnu:	Et son père de se fâcher:
"Pse s'më dhanë lëkurën mu,	"Qu'on me donne à moi la peau,
ta baj xhupe si të du".	faire des blousons comme je l'entends".
Daja i vetë ç'u idhnu:	Et son oncle de se fâcher:
"Pse s'më dhanë kokën mu,	"Qu'on me donne à moi la tête:
ta baj çutër si të du".	faire une barrique comme je l'entends".
Motra vetë ç'u idhnu:	Et sa sœur de se fâcher:
"Pse s'më dhanë patkojt' mu,	"Qu'on me donne à moi les fers,
t'i baj flori si t'i du".	faire des pendentifs comme je l'entends".
Tezja vetë ç'u idhnu:	Et sa tante de se fâcher:
"Pse s'më dhanë dhamët mu,	"Qu'on me donne à moi les dents,
t'i baj inxhi si t'i du".	faire un collier comme je l'entends".

L'accouchée comme tous les autres parents de la lignée maternelle du nouveau-né ne sont pourtant raillés et ironisés que pour égayer davantage l'atmosphère animée et festive qui domine pendant les cérémonies de célébration de la naissance dans la maison paternelle. À cette dimension sémantique des chants de naissance correspond, dans les berceuses chantées par la mère à son enfant, le motif de l'attente des réceptions futures dans sa maison paternelle d'origine, en comparaison avec les visites rendues aux différents membres de la lignée de son époux. Dans les berceuses, sont rehaussées la qualité et les valeurs morales du "sang" contenu dans "l'arbre du lait". Les parents de la lignée paternelle sont raillés et rabaissés dans l'intention de mettre sur un plan plus évident les sentiments chaleureux qui résultent des rapports avec la lignée maternelle, l'arbre du lait, après l'identification éclatante de l'enfant comme un membre sanctionné de l'arbre du sang, la lignée du père (Doja 1991: 323):

Do vemi ne dajua,	On ira chez l'oncle maternel,
do na pres' nandajua,	la grand-mère nous recevra,
do na bi petulla ;	des beignets elle nous apportera ;
do vemi ne halla,	on ira chez la tante paternelle,
do na hedh' ka shkalla.	au fond de l'escalier elle nous culbutera.

Ces chants font louer la ressemblance exemplaire avec les oncles maternels, avec leur morale et leur courage valeureux (Agani 1962: 204-205). Alors que dans les berceuses, la mère fournit en exemple

avant tout ses propres oncles maternels avec un certain rayonnement et de l'admiration surtout quand elle se rappelle avec nostalgie le temps qu'elle a passé dans la maison de ses parents avant le mariage (Doja 1991: 373):

Çika jeme s't'la me kajtë,	Ma chère fille ne pleure plus,
kur t'merr malli shkojmë te dajtë ;	si tu veux on va chez les oncles ;
na te dajt-o dojmë me shkue,	chez les oncles on veut aller,
unë me ty e ti me mue.	toi et moi, moi et toi.
Dajtë për ne-o kan' m'u gzue,	Les oncles vont s'en réjouir,
nëpër katun kan' me na lëvdue.	nous louant dans le village.

Si on voulait poursuivre la même analyse, on verrait que dans les berceuses chantées par la sœur pour endormir son petit frère on peut très bien remarquer cette singularité typique de la mentalité des femmes albanaises qui consiste dans l'amour extrêmement profond qu'elles ont pour leurs frères (Pllana 1970: 154), un sentiment qui est d'ailleurs caractéristique de toute l'aire sud-est européenne (Doja 1991: 567):

Luma motra për vllanë e vet,	Heureuse la sœur berçant son frère,
tash m'përcjell kur t'bahem nuse !	il l'accompagnera quand elle sera mariée !
Luma motra për vllanë e vet,	Heureuse la sœur berçant son frère,
se tash motrën vjen e thrret,	qui viendra emmener sa sœur,
vjen e thrret me ardh' n'gjini,	il viendra l'emmener chez ses parents,
marr për dore dhe noj thmi.	elle tiendra dans ses bras un bel enfant.

C'est surtout le retour effectif de la jeune mère après l'enfantement dans sa maison d'origine qui correspond le mieux à la célébration de la fête de naissance. Cette cérémonie répète encore une fois presque toutes les conceptions et les représentations concernant la transmission héréditaire de l'individu, mais cette fois par rapport à ses ancêtres maternels. Cette fête, dont les mêmes motifs se retrouvent aussi dans les berceuses (Doja 1991: 324), sert également de preuve et de garantie à la personnalisation et à la socialisation de l'enfant, par rapport à sa reconnaissance et à son insertion dans la lignée maternelle en tant que membre personnalisé et socialisé à part entière (Doja 1991: 150):

Vajti nusja në të parë,	La jeune mariée retourne chez les siens,
mushtulluk se i lindi djalë.	faites vos vœux, elle fait naître garçon.
Pa shikoni nga ka ngjarë ?	Voyez bien de quel côté il ressemble ?

Nga dajllarë, nga xhaxhallarë,	Des oncles, maternels et paternels,
leshtë e zi, festen mënjanë.	les cheveux noirs, né bien coiffé.

Le caractère affirmatif et positif des éloges trouve son expression dans la conception ambivalente du monde où les deux aspects, le sérieux et le comique, analysés par Mikhaï l Bakhtine (1964) à propos de la culture française au Moyen Âge et sous la Renaissance, sont identiquement légitimés. Les cérémonies de fête et de célébration de la naissance conservent ainsi sur le même plan le rire rituel, la raillerie hostile et malveillante, parallèlement au ton aimable et bienveillant des éloges amicaux.

La puissance récréative, rajeunissante et régénératrice du rire est fréquente surtout dans les chants de mariage. On retrouve le même rire dans une série comparable des chants de naissance également. Il n'a en effet qu'un caractère de parodie où apparaît la logique des oppositions binaires qui font monter et descendre, rehausser et rabaisser, les personnages rituels des deux lignées alliées. Le rire affirme et renie à la fois leurs attributs, plus spécialement au moment où ils ont déjà rempli avec succès leurs fonctions rituelles, cérémonielles et festives. Le *rabaissement*, en fait, n'a pas seulement une valeur hostile et malveillante, négative et destructrice, mais aussi une valeur amicale et bienveillante, positive et régénératrice. Il est ambivalent, il est à la fois une négation et une affirmation.

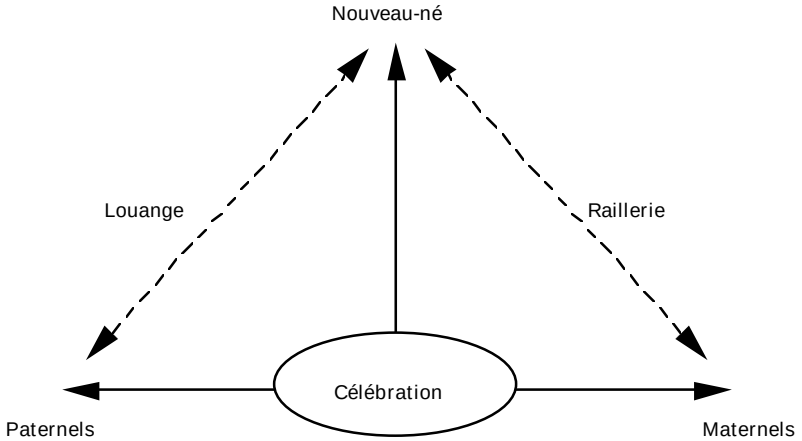

Figure 3. *L'ambivalence des lignées convergentes.*

Symboliquement anticipée depuis la gestation, la naissance apparaît ainsi comme un point de croisement des problématiques interindividuelles mère/enfant et des nécessités impératives affectant la reproduction sociale par la réaffirmation des fonctions paternelles et des rapports de parenté, d'alliance et d'amitié.

Au fondement de ces cérémonies, dominées au début par l'imposition du nom et la mise au berceau, suivies ensuite par la coupe rituelle des cheveux ou la circoncision, demeurent autant la représentation collective de la construction initiale de la personne socialisée du nouveau-né, que son insertion dans la lignée du père et sa reconnaissance comme un membre du lignage et de la communauté. Elles marquent la reconnaissance symbolique et l'identification sociale de l'enfant, tout comme les relevailles de l'accouchée marquent la fin de la réclusion. À travers le rituel des formes magiques et cérémonielles, dans les processus de naissance, de développement et d'éducation de tout individu sont transposées, suivant un modèle héroï que, les mêmes intentions symboliques: la transformation de la naissance biologique en renaissance sociale, le passage du monde de la nature au monde de la culture, l'insertion au groupe parental et social, la détermination d'une destinée future moyennant des pratiques de prévoyance et de divination, comme la reconnaissance ou la substitution des parents biologiques en parents sociaux.

La mythologie du destin

La marque singulière

Les Albanais attachent une certaine importance aux croyances et coutumes de présage et de divination liées au placenta, au cordon ombilical, à la coiffe, comme, plus tard, aux dents de lait, aux cheveux de la première coupe rituelle chez les chrétiens ou au prépuce circoncis chez les musulmans, aux rognures d'ongles, etc. En général, tous ces éléments corporels sont chargés d'une valeur symbolique forte et polyvalente. Ils sont régulièrement liés à l'esprit, à la vie et à la mort, à la santé, au futur caractère, aux succès et aux revers de la personne. Ils en symbolisent les propriétés, en concentrant spirituellement ses vertus. Ils sont liés à la personne de façon mystique et indissociable à tel point qu'on considère que leur traitement ou leur assignation déterminent aussi les aptitudes et les destins de l'individu.

Bien que séparés du corps de l'enfant, ces éléments corporels sont considérés comme lui appartenant sans discontinuer. En effet, ils continuent de porter en eux une partie des principes vitaux qui structurent la personne de chaque individu. Du point de vue métonymique, ils sont effectivement lui-même, ils font partie intégrante de sa personne. Voilà pourquoi, comme on le croyait dans la tradition albanaise, ils peuvent servir de support aux différentes pratiques magiques dirigées contre la personne. Aussi prend-on soin que ces parties séparées ne soient pas exposées à subir accidentellement des malversations, à tomber entre les mains de personnes malveillantes qui pourraient s'en servir pour causer, par magie, sa ruine ou sa mort. Si le cordon ombilical, par exemple, venait à être brûlé, jeté à l'eau ou mangé par quelque animal, on croyait que l'enfant aussi allait subir le même sort.

Ces éléments véhiculent souvent une charge surnaturelle importante, pouvant très facilement basculer du côté maléfique. C'est presque toujours le cas des pouvoirs magiques, susceptibles d'être utilisés pour le bien ou pour le mal. Tout ce qui est sacré est dangereux. Étant chargés d'une forte valeur symbolique ambivalente, les éléments corporels séparés après la section du cordon ombilical et la délivrance du placenta, sont toujours soumis à des traitements ritualisés de destruction ou de conservation symboliques destinés à la protection de l'individu contre les nombreux dangers éventuels. Ils sont souvent disposés, enfouis ou jetés, en des lieux symboliques, qui *captent* l'énergie cosmique, arbres centenaires, tombeaux des ancêtres, seuils ou toits des maisons, carrefours, cours d'eaux, etc. Dans tous les cas, ils subissent immanquablement une opération particulière, qui consiste à les exclure du circuit de l'échange profane habituel.

Dans différentes régions albanaises, le placenta est régulièrement enfoui sous terre, sous le seuil ou dans la cour intérieure de la maison, ou bien au pied d'un arbre fruitier ou d'un arbre ancien. Du fait que l'un des modèles de fertilité est la croissance des végétaux et l'autre la gestation, le placenta est ainsi placé dans un rapport de fertilité végétale après avoir été dans un rapport de fertilité humaine ou pour le moins animale.[13] Si on ne procédait pas à l'expulsion et à l'enfouissement du placenta, on croyait que l'enfant n'était pas tout à fait né. Sans doute à l'égard des vertus fertilisantes de la terre, seules ces pratiques marquaient-elles l'achèvement du rituel.

Placenta et cordon ombilical entretiennent des rapports d'ambivalence avec la mère. Liés à la croissance de l'enfant et à la fertilité qu'ils transmettent à la femme, de même qu'à la fertilité de la terre et de l'arbre fruitier sous lequel ils sont enfouis, ils ont des vertus fertilisantes. Ils sont utilisés dans différents rites de fécondité par les femmes stériles pour pouvoir concevoir, ou bien par les accouchées et plus généralement par les jeunes mères, en relation avec la lacta-

[13] Une relation métaphorique complémentaire est introduite au moyen du symbolisme de l'œuf. Dans certains cas, comme dans la région de Devoll en Albanie du Sud-Est, on enfouit sous terre la coquille d'un œuf qu'on avait mis dans l'eau du premier bain de l'enfant (*Visaret e Kombit* 1944: 16).

tion. L'utilisation du placenta assure la montée du lait en quantité suffisante, et évite son tarissement, qui signifierait la mort de l'enfant. Dans la région de Korça, en Albanie du Sud-Est, par exemple, une femme stérile doit rester au-dessus du placenta encore chaud d'un enfant qui vient de naître (Frashëri 1936: 29).

Sources d'alimentation du fœtus pendant la vie intra-utérine, placenta et cordon ombilical gardent la même fonction sur le plan symbolique. Par contre, les fonctions du placenta envers l'enfant sont considérées comme nulles après la naissance, précisément parce que, lors de l'accouchement, il est toujours disjoint de lui. Ce sont plutôt le cordon ombilical et la coiffe, qui sont conservés chez les Albanais, dans tous les cas avec un soin extrême. On les attache à l'enfant et il peut même les porter ainsi sur lui en talisman pendant toute sa vie. Étant donné que le cordon ombilical avait assuré le lien réel entre la mère et l'enfant, on croyait qu'il était encore en état de représenter la protection que la mère doit garantir à l'enfant même après sa naissance. Or, puisque leur lien doit être coupé à la naissance, le cordon ombilical représente en même temps l'indépendance que l'enfant doit acquérir pour devenir adulte.

Ces éléments ne sont pas seulement utiles lorsqu'ils sont séparés du corps de l'enfant. Ils participent de l'identité organique de l'individu à la naissance et font partie de l'histoire de sa personne. La coiffe, cette partie de la membrane amniotique qui peut rester accolée à l'enfant pour plusieurs raisons, constitue un cas à part. Les termes albanais désignant la coiffe s'apparentent, comme dans l'aire germanique et slave, aux termes désignant un vêtement, notamment l'habillement destiné au corps, *këmisha*, "chemise". Elle est toujours considérée de bon augure. Elle porte bonheur, chance et félicité à l'enfant pendant toute sa vie. L'expression proverbiale *lindur me këmishë*, "né en chemise", s'emploie notamment pour qualifier ceux qui ont continuellement de la chance. À l'enfant "né en chemise" tout réussira. Par analogie, on attribue souvent les mêmes faveurs aux enfants nés avec une mèche de cheveux sur le front. Chez les Albanais, comme chez les Slaves du Sud, la coiffe est souvent conservée et cousue dans un talisman que l'enfant porte autour de son cou afin de lui préserver sa bonne fortune. C'est là son *fatum*, son esprit tuté-

laire. Ce cas rare d'être né coiffé réalise une interaction durable de l'enfant avec la membrane maternelle qui l'enveloppe et le protège effectivement pendant la vie utérine. On croyait ainsi que la coiffe servait réellement de moyen de protection, en particulier, contre les démons.

Parmi les vertus surnaturelles attribuées à la coiffe chez les Albanais on pourrait citer les dons de clairvoyance et de guérison, les qualités d'adresse et d'habileté, etc., que l'on retrouve aussi dans d'autres populations européennes. C'est surtout l'immunité qu'elle confère à l'eau, au feu et aux blessures qui paraît la vertu la plus fondamentale. Dans son ouvrage sur *les Signes de la naissance* (1983), Nicole Belmont fait une analyse très détaillée de cette triple immunité en privilégiant, par rapport à l'enfant, la croyance selon laquelle la coiffe assure l'immunité envers l'eau. Avant la naissance, les membranes amniotiques permettent la vie de l'enfant dans l'eau, tandis qu'après la naissance, sous forme de coiffe, elles peuvent lui éviter la mort dans l'eau. Cette croyance représente dans la tradition albanaise une des rares occurrences mythologiques où la coiffe est à la base même du mythe, notamment par la vertu de protection contre les démons de l'orage, connue aussi dans la tradition hébraï que. Il s'agit du mythe albanais du *dragùa*, qui à ma connaissance ne se retrouve pas dans les mêmes termes dans d'autres populations.

Dans la tradition albanaise, les cas de naissance d'enfants coiffés ou "en chemise", desquels on peut rapprocher d'autres cas de naissances singulières, avec des marques corporelles spéciales, sur l'épaule, sous l'aisselle, sur la poitrine ou ailleurs, sont considérés comme le signe que les puissances protectrices surnaturelles ont l'intention d'orienter le statut social de ces individus tout au long de leur vie. Par cet attribut, il leur est assigné l'accomplissement de certaines fonctions culturelles. C'est la substitution de la protection maternelle réelle en une protection symbolique qui fait de l'enfant un héros culturel, invulnérable à travers toutes les infortunes et les exploits de sa vie, à l'image de l'enfant protégé durant sa vie intra-utérine. Le dédoublement de la mère réelle en une mère symbolique, représentée par la coiffe ou d'autres signes apparentés et se substituant à la mère réelle, est le garant d'une protection permanente,

précisément parce qu'elle passe au plan symbolique (Belmont 1983: 80-89).

Dans la tradition mythologique albanaise, les individus nés "en chemise", mais aussi avec deux et parfois quatre petites ailes sous les aisselles, sont effectivement prédestinés à se transformer en *dragùa* devant combattre et vaincre la *kulshedra*.[14] Eqrem Çabej attire l'attention sur les deux facettes sémantiques de la figure du *dragùa* dans la tradition albanaise. Chez les plus anciens écrivains d'expression albanaise, le *dragùa* est représenté comme un monstre, tel le dragon ou l'hydre dans le monde romain et balkanique. Les occurrences provenant de la dialectologie et de la toponymie démontrent que cette croyance est également transmise par la tradition orale. Il y a cependant une autre acception sémantique assez répandue dans les croyances collectives où le *dragùa* se présente comme le vainqueur masculin du monstre féminin *kulshedra*, qu'il doit combattre à outrance. Cette représentation est attestée dès la littérature ancienne d'expression albanaise, par exemple, dans le *Dictionarium latino-epiroticum* (1635) de Frano Bardhi. Toutefois les *dragùa*, souligne Lambertz, ne sont pas seulement des êtres fabuleux des temps passés. Comme tout habitant des Montagnes albanaises n'en doutait point jusqu'assez récemment, on peut encore trouver des vieilles femmes, comme j'en ai trouvé dans la région de Përmet en Albanie du Sud, qui croient que le *dragùa* peut naître chaque jour.

Dans les croyances collectives, la *kulshedra* est représentée comme un démon de l'orage, un être géant et affreux, dégoûtant et horrible, de sexe féminin, avec de gros seins pendant jusqu'à terre, avec une longue queue et neuf têtes, les langues pendantes, du feu jaillissant des gueules grandes ouvertes, couverte sur toute la face et sur tout le corps de longs poils roux. Quand elle s'approche, le temps se gâte,

---

[14] Sauf indication contraire les documents concernant le *dragùa* et la *kulshedra* sont dus à Lambertz (1922). La plupart des auteurs ultérieurs répètent, exploitent ou dans le meilleur des cas vérifient les mêmes données. Les mots désignant le *dragùa* et la *kulshedra* se rencontrent sur toute l'aire albanaise, avec des variantes dialectales qui dans le premier cas se rattachent au latin *draconem* et pour le second au latin *chersydrus*, dérivé du grec ancien χερσυδροι "sorte de serpent qui vit dans l'eau et sur terre" (Çabej 1987: 300-302).

les nuages noirs couvrent le ciel et de gros orages éclatent. On dit que les petits orages sont causés par ses rejetons. Selon les représentations collectives dans les régions centrales de l'Albanie, elle vit dans les sources et les fontaines. Souvent elle fait tarir les eaux, barrant leur passage et provoquant des sécheresses, mais aussi des intempéries et des inondations ou d'autres calamités naturelles qui ne cessent qu'avec des sacrifices humains. Au Sud, comme j'ai pu le noter dans les villages d'Uraka, de Kotodesh et de Katjel dans la Basse Mokra, en Albanie du Sud-Est, elle est aussi représentée sous la forme d'un grand serpent de sexe féminin, qui contourne le monde, la gueule touchant la queue. « Si jamais elle serrait sa queue entre ses dents, elle détruirait toute la terre. Pour accepter de remettre à plus tard la catastrophe, elle exige tous les jours des sacrifices humains » (Doja 1986b). Ces croyances sont apparemment mélangées ici avec le motif d'Andromède. D'autres représentations mythiques se sont réifiées dans la figure de *kulshedra*. Dans la tradition du conte merveilleux albanais, par exemple, elle est aussi contaminée par les motifs de Circé et du Sphinx.

Il n'y a que le *dragùa* qui peut sauver l'humanité de ce monstre. Il attaque la *kulshedra* avec l'age et le soc de la charrue (Nopcsa), la fourche à foin, le poteau de l'aire à battre le grain, les grosses meules en pierre du moulin (Shkurti 1989: 23-31). Il lui lance aussi des éclairs, des météores, de grands arbres de la forêt, de gros blocs de roche et des maisons tout entières qu'il arrache de la terre. On croyait que les puissants grondements de tonnerre durant les sombres nuits d'hiver étaient dus au choc de leurs armes. Les imposants combats de *dragùa* contre des *kulshedra*, se sont déroulés, par exemple, dans la Haute Montagne du Nord dans le méandre du fleuve Drini près du Pont du Vizir. Là, au lieu-dit *Rana-e-Hedhme*, les énormes rocs dans le lit et sur les rives du fleuve, d'après les croyances locales, sont des vestiges – qui "ne sauraient tromper" – de cet éternel et incessant combat entre les puissances ennemies qui pendant l'orage s'entrechoquent épouvantablement. Parfois, pour la faire périr définitivement, le *dragùa* doit noyer la *kulshedra* dans l'eau, faute de quoi elle pourrait ressusciter. On croyait, par exemple, dans la Montagne de Çermenika près d'Elbasan en Albanie centrale, que le

dragùa, ayant étourdi la *kulshedra*, n'avait réussi à l'anéantir qu'après l'avoir noyée dans le Shkumbini, le grand fleuve qui traverse l'Albanie centrale d'est en ouest. Un fait important est aussi que le *dragùa* se protège des coups de son ennemi essentiellement avec son berceau qui lui sert de bouclier. Curieusement, les armes principales de *kulshedra* dans le combat sont l'urine et le lait venimeux de ses seins.

Ces héros peuvent vivre parmi les humains sans être remarqués. Les dons annoncés par la coiffe ou d'autres signes particuliers à la naissance peuvent apparaître à n'importe quel âge et, dans la majorité des cas, ils passent inaperçus. Comme c'est le cas avec d'autres héros dans les traditions mythologiques européennes, ce sont souvent des enfants au berceau qui manifestent ce don, d'où le rôle du berceau comme principal attribut de défense. Dès qu'il faisait des éclairs et qu'il tonnait, on croyait qu'ils se rendaient avec leurs berceaux au lieu de réunion de tous les autres *dragùa*. Le mot se rattache à *drangë, drëngë, drëngëzë*, "petit poisson d'eau douce qui ne grandit pas trop", aussi bien qu'à *drangë,* "chaton, chiot, oursin et, en général, petit d'une bête plutôt sauvage" (Çabej 1987: 302). Les *dragùa* sont néanmoins considérés comme invulnérables, intouchables et imbattables. Si quelqu'un est un *dragùa*, seuls sa mère et, notons-le, le bon dieu peuvent le savoir. Dès qu'il vient au monde, sa mère cache la coiffe avec laquelle il est né pour la garder avec le plus grand soin, car personne ne doit découvrir son identité, sinon le *dragùa* mourra aussitôt.

L'invulnérabilité des *dragùa* est bien conforme à ce qu'on en sait par les croyances collectives. Elle provient du fait que le *dragùa* est né coiffé ou marqué de façon spéciale par sa naissance singulière, mais paradoxalement cela même peut être cause de sa mort. Ce phénomène est à rapprocher de quelques motifs comparables dans la mythologie irlandaise (Belmont 1983: 61-69, 92-95, 190-192). Les héros d'une des gestes, les trois frères Fionn sont nés coiffés. Ils ont une sœur prisonnière d'un monstre aquatique. Ils apparaissent parfois sous les traits d'enfants au berceau et ils sont morts aussitôt qu'on leur a montré les coiffes avec lesquelles ils étaient nés. À ce propos, c'est la conjonction avec leur coiffe qui doit amener leur mort, c'est-à-dire avec quelque chose qui était déjà en conjonction avec eux lors

de la naissance, mais qui n'aurait pas dû l'être normalement. C'est dire que cette conjonction anormale, ou plutôt singulière, à la naissance, entraîne une conséquence fatale si elle se répète une autre fois. La première conjonction est bénéfique, sa réitération la rend maléfique. Dans un autre récit de la mythologie irlandaise, un des héros, pour tuer le monstre, envoie sa lance magique directement dans son ombilic, c'est-à-dire, dans la marque laissée par la naissance. C'est réaliser ainsi une contre-naissance, puisqu'on place dans l'ombilic un substitut, mortifère celui-là, du cordon ombilical. Un autre personnage du même cycle mythologique, dont le destin fut déterminé cette fois par l'attribution de son nom, périt lui aussi par la violation de son tabou imposé par son nom même. Le procédé est le même: on réalise à nouveau une conjonction qui s'était produite à la naissance, ou pendant l'attribution du nom qui est une autre façon de marquer la naissance, mais cette conjonction réitérée, notamment parce qu'elle est réitérée, est porteuse de mort.

Le fait est nouveau, constate Nicole Belmont (1983: 62-63), car les documents, jusqu'à présent, précisaient souvent que la coiffe devait être soigneusement conservée par l'enfant ou par la personne qui voudrait en acquérir un bénéfice. On est donc en présence d'une position intéressante entre la coiffe génératrice d'une protection acquise dès la naissance et immanente à elle-même, et la même coiffe protectrice mais aussi destructrice dans cette même immanence. La fonction symbolique de protection par la coiffe peut s'exprimer de deux façons, métaphorique ou métonymique. Elle est métaphorique quand on affirme qu'un enfant né coiffé sera heureux toute sa vie, par le fait même qu'il est né coiffé. Elle est métonymique quand on croit que la chance accompagne un individu portant sur lui une coiffe. Or, l'occurrence de la confusion des deux plans paraît cependant assez rare. Le plus souvent, selon ce que montrent les documents, le plan métaphorique ne coexiste pas avec le plan métonymique.

Il ne faudrait néanmoins pas attribuer ce fait à une perte de compréhension des croyances. Dans cette projection de l'axe métaphorique sur l'axe métonymique, je serais plutôt tenté de voir la fonction *poétique* du message mythique, dont parle Roman Jakobson (1963:

209-248), ou plutôt la fonction *mythopoïétique*, par excellence. Les deux modes fondamentaux d'arrangement utilisés dans le comportement verbal comme par la pensée mythique sont la sélection et la combinaison (Jakobson 1963: 45-48). La sélection est produite sur la base de l'équivalence, de la similarité et de la dissimilarité, de la synonymie et de l'antonymie, tandis que la combinaison, la construction de la séquence repose sur la contiguïté. La fonction poétique projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison. L'équivalence est ainsi promue au rang de procédé constitutif de la séquence (1963: 220). En poésie comme dans le mythe, toute séquence d'unités sémantiques tend à construire une équation. Je vois par là que c'est la superposition de la similarité, la projection de la projection métaphorique de la coiffe, sur la contiguïté, la protection métonymique, qui confère à ce mythe, comme à la poésie en général, leur essence de part en part symbolique, complexe et polysémique. Ainsi s'explique la séquence mythique qui devient comparaison. La protection métonymique est ici court-circuitée par le plan métaphorique, la protection métaphorique est épuisée dans la séquence métonymique. Une des lois de la pensée mythique, confirme une fois de plus Lévi-Strauss (1962: 141), est que la transformation d'une métaphore s'achève toujours dans une métonymie.

Au-delà, la *kulshedra* retient l'attention par sa nature. Elle s'oppose à tout ce qui peut symboliser le développement humain et social, à tout développement économique, agricole et patriarcal du groupe familial, parental et territorial. Dans ce démon féminin, ne serait-il pas possible de voir alors ce que Françoise Héritier (1996: 87-132), analysant des documents essentiellement africains, relève comme une constante symbolique, et qu'elle repère dans les schémas collectifs de représentation comme une malveillance naturelle de la féminité à l'égard de la transmission de la vie, une hostilité qu'il convient cependant de surmonter par des techniques rituelles et sociales appropriées, dans l'intention de se concilier mystiquement et de rendre favorables les forces génésiques propres à la féminité ? À ce propos on pourrait évoquer le fait que, dans la tradition albanaise, dans certaines régions du Sud, les deux premiers jours après la naissance, il

ne faut pas que la mère de l'accouchée vienne voir le nouveau-né de peur de contrarier les trois dames du destin (*Visaret e Kombit* 1944: 10). De plus, l'une des principales armes agressives de la *kulshedra* est le lait venimeux de son sein. Ne doit-elle pas lutter contre le berceau transformé en bouclier ?

À l'opposé, le *dragùa* est devenu le héros protecteur et le représentant symbolique de la communauté familiale, parentale et territoriale. Il fait cesser l'orage qui endommage les récoltes, il tue les *kulshedra,* il libère les victimes, il délivre les eaux pour les donner aux hommes. Il apparaît comme un symbole de guerre et de victoire, un champion culturel de l'humanité. La charrue, la fourche, le poteau et les meules sont ses attributs du développement de l'économie par le travail agricole, comme le berceau est son attribut du développement des lignées par les nouvelles naissances.

L'essence de la *kulshedra* c'est d'être le démon de l'orage. Ses autres fonctions, telles qu'elles apparaissent dans les mythes et les contes albanais, sont accessoires. Le *dragùa* aussi s'y apparente dans son essence. Lui aussi est un démon de l'orage. Sa fonction principale et sa raison d'être est de combattre la *kulshedra*, et l'un de ses attributs évidents, c'est l'éclair. Il est le principe positif face au principe négatif de *kulshedra*. Il se charge, dans l'intérêt de l'humanité, de la protection contre les dégâts de l'orage, alors que la *kulshedra* représente la puissance destructrice et nocive de l'orage à l'égard de l'humanité. La mort de l'un comme de l'autre est cependant représentée, dans la mythologie albanaise, de façon symbolique comme un retour dans le ventre maternel, là d'où ils sont venus. De la même façon que le *dragùa* s'oppose à la *kulshedra*, les attributs essentiels, de l'un comme de l'autre, s'opposent dans des relations de substitution et de complémentarité. La *kulshedra*, en tant que monstre aquatique, doit périr définitivement dans l'eau, comme le *dragùa*, en tant que héros invulnérable par sa naissance, ne peut périr que si la conjonction singulière produite à la naissance se répète encore une fois.

Leurs attributs essentiels seraient donc des représentations symboliques et interchangeables de la naissance même, les membranes amniotiques ou les eaux maternelles. Leur combat ne serait finalement 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 donc que les deux oppositions, antinomiques dans le combat, des forces du bien contre celles du mal, les deux termes complémentaires et interchangeables de l'opposition mythique et poétique de l'immanence de la régénération universelle.

Ainsi, dans l'état actuel des croyances, devrait-on peut-être considérer la dissociation des deux axes, métaphorique du métonymique, non simplement comme une perte de compréhension, comme l'a cru Nicole Belmont, mais plutôt comme une "euphémisation" du sens des croyances.[15] Cela a dû avoir pour effet de ne plus exprimer, dans tous les cas, que le côté univalent des représentations, la conciliation des forces antinomiques et déchaînées, comme seul moyen d'assurer et de garantir une protection possible dans la perspective ouverte de la destinée humaine.

L'ambivalence symbolique

Le mythe albanais du combat entre *dragùa* et *kulshedra* représente également une relation supplémentaire entre la coiffe, ou les marques singulières de la naissance, et le don de métamorphose qui se manifeste sous la forme de "seconde peau", qu'on peut rapprocher de certaines représentations comparables dans les traditions mythologiques germanique et slave. Selon les croyances slaves notamment, l'enfant né coiffé deviendra un loup-garou. Son esprit peut abandonner son corps endormi et accomplir des exploits exigeant une force surhumaine en revêtant une forme animale qui est le plus sou-

[15] Je dois cette suggestion à André Burguière lors d'une discussion à l'issue d'une communication que j'ai prononcée au Séminaire d'histoire et anthropologie comparées à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris.

vent celle du loup. La relation interne entre la naissance avec une coiffe et le don de transformation tel qu'il apparaît à la fois dans les traditions slaves et dans les traditions nordiques, ne pouvait pas échapper à un savant comme Jakobson. Il a établi, dans un ouvrage sur le *Vseslav Epos*, une égalité entre les motifs de la paternité d'un serpent et les motifs de la coiffe et du loup-garou. En serbe *kosulja,* "chemise", signifie à la fois "coiffe" et "peau de serpent". Le serpent, capable de se défaire de sa peau, engendre un fils pourvu à sa naissance d'une seconde peau et doué par la suite du pouvoir lycanthropique de changer de peau (1966: 301-363).

Dans la tradition albanaise, le *dragùa* est principalement représenté comme un homme normal, mais il peut aussi avoir les traits d'un loup-garou et apparaître sous une forme animale toujours masculine, bélier, bœuf, oiseau, coq, etc. De même, dans la tradition slave, le prince loup-garou apparaît souvent sous forme de faucon, de loup, d'aurochs, de brochet, etc. Quand l'orage approche, le *dragùa* quitte la compagnie des autres hommes sous prétexte d'aller se coucher, et personne sauf sa mère ne connaît le vrai motif de son départ. Il se met au lit, mais son âme quitte son corps pour aller à la réunion des *dragùa*. À sa place dans le lit, il n'y a qu'une bûche de bois, le vrai *dragùa* étant loin. Le *dragùa* apparaît aussi sous les traits d'un serpent (Tirta 1989: 33-42). Les *dragùa* albanais sont parfois des hommes à trois ou sept cœurs, ou bien ayant des serpents dans le ventre.

La *kulshedra* apparaît également parfois sous la forme d'une femme normale, dans la région de Dukagjini par exemple, comme m'en a informé Sokol Kondi. Elle apparaît aussi sous la forme d'une anguille, d'une grenouille, d'une tortue ou d'un lézard de sexe toujours féminin. Une série de faits, attestés au moins depuis le début du siècle dernier (Durham 1910), relatent que la *kulshedra* apparaît surtout dans des représentations de serpent. Dans la région de la Basse Mokra au Sud, elle est notamment représentée sous la forme de ce grand serpent qui contourne le monde, sa gueule touchant sa queue (Doja 1986b). À Tirana, on croyait que les nouveau-nés de la *kulshedra* se cachaient dans un trou noir pour s'y transformer au bout de six mois en serpents, et ce n'est qu'après six autres mois que ces êtres pouvaient s'appeler *kulshedra* et commencer en tant que telles

leur activité. Au Kosovo, à Pristina, on raconte que la *kulshedra* s'appelle *bolla*, "sorte de serpent", après douze années. Les représentations du développement de la *kulshedra* dans la Grande Montagne du Nord sont sans doute les plus intéressantes. Quand un serpent vit cinquante ans sans que personne n'ait pu le remarquer, il devient une *bullar*, un reptile procurant par allaitement le poison aux serpents venimeux. Si elle vit encore cinquante ans sans être vue, elle devient une *ershaj*, un reptile qui attaque l'homme en l'enlaçant et qui s'enfonce dans sa poitrine pour lui manger le cœur. Quand une *ershaj* vit cent autres années sans être vue, elle devient enfin une *kulshedra* (Lambertz 1922). Les mots *bolla, bullar, ershaj*, signifient effectivement "serpent" en albanais, ou bien, selon les régions, une espèce donnée de serpent. Dans la région de Zadrima, en Albanie du Nord-Ouest, la *kulshedra* est également représentée dans sa jeunesse comme une anguille qui habite au fond des sources, où, en peu d'années, elle devient tellement démesurée que, si elle veut sortir de son trou, elle est obligée d'écorcher sa peau et de perdre beaucoup de sang. À noter que dans la tradition slave, le prince Vseslav est conçu d'une manière miraculeuse qui rappelle des conceptions apparentées: Sa mère est frappée à la cuisse par la queue d'un serpent (Jakobson 1966: 301-363).

En albanais, l'épithète de *dragùa* est l'image de l'héroïsme. Comme dans la poésie héroïque byzantine où les héros portent le nom de Dracoi, les chants héroïques albanais accordent également aux héros l'épithète honorable de *trim dragùa*, "héros-*dragùa*". Par contre, l'éloge commun qualifiant Skanderbeg dans la littérature ancienne est "La *Kulshedra* de l'Albanie", métaphore montrant la terreur qu'il avait semée parmi les armées ottomanes au 15e siècle. Selon une ancienne légende, parvenue à travers l'œuvre de Marin Barleti, publiée à Rome en latin entre 1508 et 1510, autrement dit relayée par une tradition plutôt savante, le jour de la naissance de Skanderbeg, sa mère aurait rêvé d'une *kulshedra* qui couvrait de son corps tous les territoires albanais. Sa tête s'étendait jusqu'aux frontières des terres turques ottomanes où elle dévorait tous les ennemis dans sa bouche ensanglantée alors que sa queue torse était profondément immergée dans la mer Adriatique (1983: 64-65). En revanche, dans la tradition

orale, Skanderbeg est né comme le *dragùa* naît dans les contes et les croyances collectives (Haxhihasani 1967: 24-25):

A te s'e zinte plumi, s'e pritte shpata, se ka pasë le me k mishë, siç lejnë drangojt.	Il était invulnérable, ni balle, ni épée ne le touchaient point, car il est né coiffé, "en chemise", comme naissent les dragùa.
Ka le me fletë nën sjetull, sik ur lejnë drangojt.	Il est né avec des ailes sous l'aisselle, comme naissent les dragùa.
Ka le me ni shej shpate n'k rah dhe me fletë nan sqetëll.	Il est né avec la marque d'une épée sur le bras et avec des ailes sous l'aisselle.

Parfois il est même représenté combattant contre la *k ulshedra* (Haxhihasani 1967: 116):

Kur k ishte ardhë Sk ënderbegju nji herë në Bulqizë, k ishte dalë me gjue aty afër k atundit. Langojt e vet, qi k ishin hik ë përpara, i gjet tu u zanë me ni k ulçadër. Ngre ata gurë të mdhej Sk ënderbegju, ja fugi k ulçadrës dhe e le top në vent. Gurët gjinden te Rrasa e Doriçet dhe quhen Gurët e Sk ënderbeut.	Skanderbeg étant venu à Bulqiza, il est allé à la chasse près du village. Ses chiens qui étaient éloignés un peu devant lui, il les retrouve aux prises avec une kulshedra. Skanderbeg soulève alors ces grosses pierres, qu'il lance à la kulshedra, qu'il tue net sur le coup. Les rochers se trouvent au lieu-dit Rrasa e Doriçet et s'appellent les Rochers de Skanderbeg.

Lambertz a remarqué le premier la relation interne entre la naissance avec une coiffe et les dons d'invulnérabilité et de transformation tel qu'ils apparaissent à la fois dans les traditions slaves et nordiques et dans le mythe albanais de *dragùa/k ulshedra*. Il a rapproché aussi des mêmes représentations celles du loup-garou slavo-germanique et des *berserk ers* nordiques (1922: 11-16), ces guerriers féroces d'apparence animale, connus sous forme de loups-garous ou d'hommes-ours dans l'ancienne littérature nordique des sagas du 13e et 14e siècles. Les interprétations du *berserk rgangr* dans la tradition nordique incluent les dons individuels ou collectifs d'extase et de lycanthropie (Lindow 1987: 115-116). Dans la mythologie les *berserk ers* sont associés avant tout au dieu Odin. Une description explicite du *berserk rgangr* d'Odin rappelle étrangement les représentations du *dragùa* dans la tradition albanaise: « Si Odin voulait changer de forme, son corps reposait comme s'il dormait ou s'il était mort, mais lui-même était un oiseau ou un animal sauvage, un poisson ou un serpent. Il pouvait ainsi aller en un instant dans les contrées les plus lointaines » (*Saga d'Yngling*, 7).

Les représentations symboliques du mythe albanais de *dragùa*/-*kulshedra* se prêtent tout aussi bien à la comparaison avec les figures islandaises telles que *fylgja* et *hamingja* qui sont interprétées comme autant de représentations symboliques et ambivalentes des membranes amniotiques et des eaux maternelles de la naissance (Belmont 1983: 52-60). La coiffe se nomme *fylgja* en islandais et c'est en elle que réside l'esprit gardien de l'enfant, une partie de l'âme, ou une des âmes de l'enfant. La manière de disposer de cet esprit ou de cette âme découle des différentes formes de traitement de la coiffe. Si on la brûle, le *fylgja* se manifestera sous la forme d'une lumière ; si on la jette dans l'eau courante, il sera une étoile ; par contre, si un animal la dévore, le *fylgja* s'incarnera dans le même animal (Bartels 1900: 52-86). Le *hamingja* est proche dans sa conception du *fylgja*. Toutefois, plus qu'un esprit gardien, c'est une force vitale qui appartient en propre à un individu. Le *hamingja* implique la possibilité de métamorphose. Son âme peut revêtir une forme animale, sous laquelle elle se déplace et agit, tandis que son corps gît inerte. La coiffe serait donc à la fois le siège de l'âme extérieure et le support de l'âme interne. C'est ce type de métamorphose qui est souvent décrite dans la littérature eddique, où l'on voit, par exemple, la déesse Freyja ou le dieu Odin changeant d'apparence humaine ou se glissant dans la peau d'un animal.

La question d'une influence réciproque entre les mythologies slave et nordique, comme entre la mythologie albanaise et les mythologies slave, nordique et germanique, reste toujours fortement controversée. Le rôle héroï que du *dragùa*, par exemple, tout à fait antinomique avec celui du monstre, peut représenter une strate ancienne, sûrement préromane, de la mythologie albanaise (Çabej 1987: 300-302). L'emprunt au latin ou au grec ne serait donc que linguistique, une *interpretatio græca* et une *interpretatio latina*, les figures de *dragùa* et de *kulshedra* étant par la suite confondues avec les représentations romaines. Lambertz a insisté pour sa part sur le fait que la fonction principale du *dragùa* albanais, qui constitue l'essence de sa figure, ne se trouve pas dans les représentations des δραχοι grecs, ou tout au moins, ne s'y trouve plus aujourd'hui. Pourtant, la correspondance des δραχοι avec les anciens Géants à pieds de serpents,

rapproche davantage l'albanais *dragùa* et le grec δραχοι, dans le sens que « les *dragùa* albanais ressemblent dans leur essence plus que les δραχοι grecs aux Géants antiques, ces combattants titanesques, qui entassaient des montagnes entières l'une sur l'autre et qui avec des troncs d'arbres ardents et de gros rocs de pierre, accouraient à l'assaut contre le Ciel. La croyance que toutes les fois pendant l'orage se reproduit le combat entre *dragùa* et *kulshedra*, ce combat des héros de la terre contre les divinités du ciel fuyant dans les nuages, ne serait que la réminiscence de l'ancienne gigantomachie, c'est-à-dire, celle du mythe de la collision épouvantable des puissances de la nature dans l'orage. » (1922: 16). Plus récemment, d'autres savants se sont rangés à l'idée de la comparaison des *dragùa* albanais avec les Géants d'origine pélasgique mentionnés dans la mythologie grecque ancienne (Stadtmüller 1954: 211-246).

Il serait intéressant de considérer à ce propos que, dans une autre tradition indo-européenne, plus précisément dans l'histoire lithuanienne du déluge, le mythe selon lequel l'humanité est issue de l'union des derniers descendants de la race des Géants et de la Terre est également liée à la déesse de la fortune appelée *Laima* (Greimas 1985: 172-187). Pour ma part, il suffit peut-être de noter que les représentations ambivalentes de l'âme et du destin, telles qu'elles apparaissent dans la figure de *dragùa*, à l'instar de la plupart des traditions indo-européennes, ne sont pas isolées dans la tradition albanaise non plus. Surtout celles qui ont aussi une fonction d'aide à l'accouchement sont à rapprocher des conceptions grecques du destin, personnifiées là par les *Moires*, dans les traditions nordique et germanique par les *Nornes*, dans la tradition lithuanienne par les *Laimes* et dans la tradition albanaise par les *Fatat*, *Fatitë* ou *Mirat*, par les *Ora* et les *Zana* ou bien par les *Vitore*. Ce sont des déesses de la naissance par excellence, non seulement parce qu'elles assistent à la naissance de chaque homme et prédisent son avenir, mais aussi par le fait qu'elles organisent l'apparition de l'humanité tout entière. Leurs activités cosmologiques et anthropologiques sont analogues et parallèles, et leur stature divine ne peut plus être identifiée, comme le voudraient probablement certains folkloristes, à l'image de la "bonne fée" de l'univers des contes. Elles apparaissent au milieu de ces dieux

de l'ancienne génération qui, comme dans les mythologies scandinave et grecque, sont contemporains de la race des Géants.

Les divinités

La troisième nuit après la naissance de l'enfant, quand se déroulent les cérémonies principales de la fête célébrant la naissance: bain de purification, section symbolique du cordon ombilical, imposition du nom, habillement, circumambulation autour du foyer, disposition devant la cheminée ou sur la huche à pétrir le pain, mise au berceau, et quand la joie générale de la famille et du groupe parental s'exprime, comme jamais en d'autres occasions, à l'aide du festin, des cadeaux, des chansons et des danses joyeuses, on croyait que près du berceau du nouveau-né s'approchaient trois vieilles femmes invisibles, pour déterminer son destin (Doja 1991: 105):

Sonte është e treta natë,	Aujourd'hui c'est la troisième nuit,
që ndahen -o nafakatë,	où sont partagées les destinées,
ja vezir, ja kushullatë,	grand vizir ou bien grande dame,
ja si gjyshlerët e parë,	ou bien comme les premiers ancêtres,
dhe nga babaj m'i lartë !	et plus grand que son père même !

Ce jour-là, on tient les chiens hors de la cour, on laisse les portes entrouvertes, on met sur la table trois couverts d'argent, une coupe de miel avec trois amandes et trois morceaux de pain pour les trois dames du destin (Hahn 1854: 162). Dans différentes régions du Sud de l'Albanie, ces apparitions sont appelées *Fatat*, ou *Fatitë,* du latin *fatum*, ou bien, *Mirat,* comme une réminiscence des *Moires* grecques, qui ont facilement pénétré en albanais grâce à une étymologie populaire avec *mirë*, "bon; bien", puisqu'on dit *Fata Mirë*, "la Bonne Fée", mais aussi *fatmirë*, littéralement "de bon destin". Elles profèrent leurs vœux au nouveau-né en déterminant le destin de sa future vie. Même le réconfort fataliste des Albanais du Sud, dans tout événement, s'exprime souvent, comme par rapport aux *Moires* grecques, par la devise *kështu e kanë shkruar Fatitë*, "ainsi l'ont fixé les *Fatitë*", littéralement "écrit", car on croyait que les femmes du destin écrivaient leur sentence sur le front de leur protégé. De la même façon, elles *lidhin* "attachent", ou *presin* "découpent" son destin au nouveau-né.

Souvent, dans les contes albanais, la sentence suivante supprime celle qui précède, si bien qu'on voit se réaliser ce que dit la plus jeune des trois fées et en dépit de tous les obstacles qui, comme dans l'ancienne tragédie grecque, expédient l'accomplissement de la sentence du destin.

En Çamëria, région albanaise de l'Épire au Nord de la Grèce, le rôle de ces figures est assumé par les *Vitore* (Pedersen 1898: 205), mot analysé comme "fileuse": *vejtore* > *vektore* > *vek* / *vegj* "métier à tisser" (Çabej 1968: 279-287), tout comme les *Moires* grecques: l'une, *Klotho*, tenait la quenouille et filait la destinée de chacun au moment de la naissance, l'autre, *Lachésis*, tournait le fuseau et enroulait le fil de l'existence, et la dernière, *Atropos*, coupait le fil et déterminait la mort. Ces trois jeunes femmes apparaissent également dans d'autres peuples du Sud-Est européen. Chez les Roumains elles s'appellent *Ursite, Ursitoare*, mot probablement dérivé de *urzi* "tisser" par le latin vulgaire *ordire*. La confusion des deux verbes *urzi* "tisser" et *ursi* "préfixer, prédestiner" est due plutôt à une étymologie populaire, surtout quand on voit que ces mêmes divinités s'appellent chez les Serbes et les Croates *Sucije,* mot qui correspond à *suci, sukati* qui signifient "tordre, filer". La question de savoir si dans ces figures mythologiques des peuples actuels dans le Sud-Est européen continuent de vivre les *Moires* des Grecs anciens ou les *Parques* romaines reste cependant toujours ouverte. En tous cas, rien dans la connaissance que nous avons de la religion grecque ne permet de penser que la représentation des *Moires* sous les traits de Klotho, Lachésis et Atropos filant le fil des destinées ait jamais été autre chose qu'une figure poétique élaborée et transmise selon les normes de la culture savante (Cuisenier 1994: 166-180).

La notion de tourner se retrouve cependant dans la figure de plusieurs divinités qui président à la naissance et au destin des humains. Mais, alors qu'elle est habituellement rapportée à la technique du filage, à Rome elle était mise en relation avec le retournement de l'enfant dans le sein de sa mère avant la naissance. C'est Carmentis qui avait la charge de ce retournement. La légende des origines de Rome s'est emparée d'elle, et c'est là, sans doute sous des influences grecques, que la puissance de son nom a été associée à la prophétie.

Mais, dans la pratique des temps républicains, Carmentis intéresse les hommes, ou plutôt les femmes, par un autre pouvoir: elle s'occupe des naissances. Exactement, suivant certains auteurs latins, Carmenta est une moira, une déesse du destin, qui préside aux naissances. De cette forme particulière d'intérêt, facile à accorder avec sa valeur de prophétesse, Carmentis est passée à des interventions plus techniques et quelques textes font d'elle une véritable sage-femme. Mais c'est là un débat qui, dans l'état actuel de la documentation, ne peut se conclure. Le seul fait assuré est que la déesse portait deux cognomina cultuels opposés, dont plusieurs auteurs ont fait deux autres Carmentes, ses compagnes: *Postvorta* et *Antevorta* (ou *Prorsa, Porrima*). D'autres auteurs rapportent ces adjectifs aux positions extrêmes que peut présenter l'enfant qui va naître: bien tourné, c'est-à-dire le renversement s'opère avant la naissance et alors celle-ci est normale, la tête la première, ou mal tourné, c'est-à-dire le renversement ne s'opère pas et alors la naissance est contre nature, les pieds en avant (Dumézil 1987: 397).

Diane aussi, qu'il faut bien considérer comme vierge puisqu'elle a été assimilée à la rigoureuse Artémis, avait puissance sur la procréation et la naissance des enfants. Les fouilles ont mis au jour quantité d'ex-voto dont le sens n'est pas douteux: images des organes masculin et féminin, statuettes de mères avec leur nourrisson ou de femmes vêtues, mais le corps ouvert par devant. À sa fête, aux Ides d'août, les femmes se rendaient dans son bois en procession, avec des torches, pour lui signifier leur reconnaissance pour ses services. Dans ce bois, une source abritait une sorte de nymphe, *Egeria*, dont le nom fait référence à la délivrance des femmes (*e-gerere*) et à qui, en effet, les femmes grosses venaient sacrifier pour s'assurer un accouchement facile (Dumézil 1987: 410).

À ce sujet, il ne serait peut-être pas sans intérêt de rappeler la fréquence exceptionnelle des inscriptions consacrées au culte de Diane en Albanie et dans toute la Péninsule Balkanique de l'époque antique (Patsch 1899: 125-163). Cette fréquence particulière témoigne qu'il s'agit plutôt d'une *interpretatio latina* d'une divinité préromane native du pays (Çabej 1941: 229-240). Dans cette perspective, il est établi que *Zana*, la divinité mythologique bien connue des montagnes alba-

naises du Nord, à laquelle correspond du point de vue morphologique et sémantique *Zëra* dans les régions du Sud, est un dérivé direct de *Diana* en latin, comme d'ailleurs *Zîna* chez les Roumains (Jokl 1911: 98).

Or, au Nord de l'Albanie, la tâche des trois femmes déterminant le destin de l'enfant à la naissance est effectivement assumée par les divinités bien connues des montagnes appelées *Ora* et *Zana.* Les habitants de la Montagne de Dukagjini en distinguent trois catégories: *e Bardha* "la Blanche", qui porte bonheur et veut du bien à l'homme ; *e Verdha* "la Jaune", qui porte malheur et engendre toutes sortes de maléfices ; *e Zeza* "la Noire", qui assigne la mort. Quand elles déterminent le destin des nouveau-nés, les *Ora* se rassemblent en grand nombre pendant la nuit pour distribuer leurs faveurs. Une *Ora* principale, d'une très grande beauté, avec des yeux brillants comme des pierres précieuses, préside du haut d'un rocher la réunion des trois cents *Ora*. Leurs visages changent suivant le degré de bonheur qu'elles accordent au nouveau-né. Si elles réprimandent quelqu'un, c'est qu'elles lui ont déjà tranché le fil du bonheur ou de la vie (Lambertz 1922: 33-38). D'ailleurs, on appelle encore aujourd'hui un tel homme *or-prem*, "par la *Ora* coupé".

On croyait qu'il y avait autant de *Ora* qu'il y a d'humains, car tout homme a sa *Ora* particulière, qui lui est attribuée à la naissance comme un ange gardien. La nature de chaque *Ora* correspond à l'homme auquel elle appartient, son apparence même se conforme au caractère de celui-ci. L'homme brave, laborieux ou heureux a une belle *Ora* blanche ; le fainéant, le lâche ou le malheureux, une *Ora* noire et laide. Nous avons affaire ici à un élément de la personne, servant d'esprit protecteur et attribué à l'individu dès sa naissance, comparable au *fylgja* islandais qui, se réalise non pas spécialement à partir de la coiffe mais de l'ensemble du placenta et des membranes amniotiques, de façon à ce que tout être humain soit pourvu d'un esprit protecteur, alors que de rares enfants naissent coiffés (Bartels 1900: 52-86). Dans la mythologie lithuanienne, *Dalia* n'est pas non plus une simple notion théologique, mais comparable à *Ora* albanaise, elle est une sorte de déesse personnelle, n'appartenant qu'à un seul individu. Dans l'univers des contes lithuaniens, on voit effecti-

vement des héros qui obtiennent leur épouse avec *dalis*, la "part" du destin prescrite à toute personne à la naissance par *Laima* ou les trois *Laimes*, tout aussi bien que des héros qui peuvent trouver une *Dalia* qu'ils épousent (Greimas 1985: 166).

Comme *fylgja* dans la tradition islandaise, *Ora* aussi bien que *Vitore*, apparaissent souvent, dans la tradition albanaise, sous forme de serpent également. Ainsi, dans une grande partie de l'aire albanaise, *Vitore* est représentée comme un serpent à cornes dorées qui apporte de l'or ; en d'autres régions comme un serpent gros et petit qui protège la maison et porte bonheur à la famille (Çabej 1968: 279-287). Au Sud, par l'épithète de *Vitore*-serpent on qualifie une femme habile, belle, féconde et portant bonheur à sa maison, comme il apparaît dans cette chanson laudative (Komnino 1955: 326):

I hoqe kyçet e mezit,	Les clés de la ceinture, on te les a ôtées
si trimi armët e brezit,	comme au preux l'arme de sa bandoulière.
emrin e keshe grua,	On t'appelait femme,
po jeshe trim e fajkua ;	mais tu étais vaillante comme un aigle.
vërje pëqin ndër brez,	Tu vaquais aux travaux avec honneur,
mbaje puriën me erz.	un pan de veston accroché à la ceinture.
O Vitoreja ndë mur,	Vitore au trou du mur
tek rrije lëshoje nur,	j'envie ta grâce, tes propos sucrés
gjithë jetën me nder,	de ton vivant réputée,
të buron goja sheqer.	après la mort respectée.

Dans le cycle mythologique des gestes de Muyi, c'est *Ora* qui, sous forme de serpent, investit de pouvoirs surnaturels le héros (Haxhihasani 1955: 302-303). En d'autres situations, quand il est grièvement blessé au combat contre ses ennemis, elle reste à son chevet pour le surveiller constamment, faisant lécher ses blessures par un serpent et mettant à ses pieds des bêtes sauvages, pour empêcher son âme de s'enfuir dans l'au-delà (Haxhihasani 1955: 191, 1983: 261-273):

A po e shef ket orë,	Vois-tu cette Ora,
qi m'rri ke kryet ?	qui reste à mon chevet ?
Natë e ditë njik shtu m'ruen.	Jour et nuit elle veille sur moi.
Ky gjarpën m'shetit npër varrë.	Le serpent enroulé sur mes plaies,
Për ndimë t'madhe	il m'apporte une grande aide
Zoti ma ka dhanë,	Dieu soit loué, à moi qui souffre.
nan' soj barnash	Il a neuf médicaments
për nan gjuhë m'i ka,	sous la langue,
tri herë n'ditë	trois fois par jour

tanë varrët po m'i lan.	il lèche mes plaies.
Kur dhimbat tepër m'lodhin,	Lorsque les douleurs m'accablent,
atherë nisë gjarpni me këndue,	le serpent commence alors à chanter,
nji soj kangësh,	des airs charmants,
qi kurrkund s'i ndi,	que jamais je n'entendis !
harroj dhimbat e bi n'kllapi ;	J'oublie mes douleurs et je m'assoupis:
m'duket vetja tuj çetue,	Il me semble que je bats l'estrade,
m'duket vetja tuj mrizue,	il me semble je prends la méridienne,
herë me dhi marr çetat përpjet,	parfois, je mène mes chèvres à l'alpe,
herë bâj not nepër vijna e det ;	parfois, je nage par fleuves et sur mer.
kur m'lshojnë andrrat	Lorsque les rêves s'en vont
m'lshojnë dhimbat.	les douleurs cessent.
Njiky uk, qi m'rri te kamët,	Ce loup hargneux repose à mes pieds,
me kalue kërkend	il ne laisse personne
nuk asht tue lanë.	passer à l'intérieur.

Les croyances au serpent protecteur, qu'il soit *Ora*, *Vitore*, ou "le serpent de la maison", sont connues dans toute l'aire albanaise. Il est fréquent parmi les Albanais de croire qu'il ne faut pas déranger un serpent quand on le trouve même dans le berceau d'un nouveau-né, parce qu'il est la *Ora* de la maison et de l'enfant. L'aï eule féminine originaire de la communauté parentale, dite la "mère du foyer", qui n'est, en réalité, qu'une autre représentation de la Magna Mater, est également représentée sous forme de serpent. Les serpents sont partout chez les Albanais l'objet de différents rituels de propitiation, de fertilité et de fécondité, et même de développement et d'éducation des enfants, par exemple dans les rituels facilitant l'accès de l'enfant à la parole. Des représentations similaires sont à l'œuvre aussi dans la littérature orale et l'art traditionnel albanais. De nombreux chercheurs, résumés par Mark Tirta (1979: 67-79), considèrent ces représentations comme résultant d'un culte paléo-balkanique probablement illyrien. D'autres analysent les données archéologiques, ethnographiques, linguistiques et historiques qui permettent de mettre à jour les traits fonctionnels de ce culte dans la continuité illyro-albanaise.

L'idéologie

En tout cas, les figures de l'âme et du destin, du fait de l'ambivalence de leurs représentations symboliques, telles qu'elles

apparaissent dans l'ensemble de l'aire indo-européenne, doivent être des divinités très anciennes, probablement d'origine orientale et, dans la mythologie grecque au moins, liées à la première génération des dieux, c'est-à-dire, aux puissances élémentaires, au cycle naturel de la régénération et de la destruction, de la naissance et de la mort. En tant que telles, elles suscitent des sentiments et des attitudes ambivalentes. Elles sont aimées et haï es, désirables et redoutables à la fois. Elles personnifient en effet la loi d'airain qui exige l'extinction de l'individu en faveur de la collectivité. Tout individu dérive d'une puissance extra-humaine, identifiée le troisième jour de sa naissance, et toute naissance est ainsi la marque de la tolérance envers la vie humaine des forces qui, par nature, lui sont hostiles.

L'application de la méthode structurale suppose à l'avance l'existence d'une position vide que les divinités du destin devraient occuper par leur apparition et leur activité. En effet, si sur le plan anthropologique, elles sont les déesses qui déterminent la vie et la mort de chaque individu, sur le plan cosmologique, après avoir participé à la naissance de l'humanité, elles devraient se manifester aussi à l'occasion de la menace de mort qui pèse sur l'humanité. Leur place dans cette catastrophe est assurée non seulement parce que cette position est garantie par la cohérence interne de la sphère de leur action divine, mais aussi parce que les sources ethnographiques l'attestent implicitement. Ainsi, dans la première partie de ce chapitre, j'ai vu l'ambivalence du mythe de *dragùa/kulshedra*, figures intimement liées aux autres divinités albanaises du destin, qui président à la naissance et à la mort. De même dans la tradition lithuanienne, Greimas intègre normalement dans la sphère de *Laima*, déesse de la vie et de la mort, ses fonctions de porteuse de germes de la peste, considérée comme menace de mort collective (1985: 184-187).

La prédiction annoncée le troisième jour de la naissance par les divinités du destin ne fait pourtant que confirmer une de leurs fonctions essentielles: le maintien de l'ordre de l'univers et l'exécution de ses lois. Le Dieu suprême lui-même ne fait qu'exécuter ce qui est prédit. Son pouvoir, aussi grand soit-il, n'est que de caractère exécutif. Dans la mythologie romaine, Jupiter est à la fois la puissance cosmique et le maître absolu de la destinée de chacun des hommes.

Or, cette dernière propriété, il la partage avec Fortuna, ou du moins, le dieu et la déesse se présentent comme équivalents, sans que leur lien soit toujours formulé. Dans l'ouverture de l'une des *Odes* de Horace, par exemple, Fortuna est seule, sans Jupiter, mais son action, les bouleversements qu'elle entraîne revêtent quelque chose de la majesté de l'absent (Dumézil 1986: 239). De même, la distinction des rôles entre la déesse de la naissance et du destin, *Laima*, qui prédit, et *Perkunas*, qui surveille et exécute, se trouve confirmée de la même manière dans le contexte sémio-culturel lithuanien. Son activité est tellement importante que d'autres variantes l'attribuent à *Prakorimas* lui-même. Leurs deux figures divines couvrent un même espace du sacré, à ceci près que *Prakorimas* en tant que dieu souverain, reste plutôt dans l'ombre, tandis que *Laima* intervient plus volontiers à l'extérieur, en tant que sa messagère et l'annonciatrice de sa volonté (Greimas 1985: 152, 157, 180).

Toutefois, en déterminant une masse donnée de vie, ces forces n'interviennent pas au niveau des actions et des rôles qui différencient la personne. Elles ne prédestinent rien et ne déterminent pas le sort de l'homme. Elles ne font qu'annoncer à haute voix le sort qui *attend* le nouveau-né. Leur rôle en tant qu'annonciatrices, n'est concevable qu'à la condition qu'elles *connaissent* le destin. C'est ce *savoir*, et non le pouvoir de décision, qui est, par conséquent, leur attribut essentiel (Greimas 1985: 145). Or, si leur fonction principale est l'annonce de ce savoir, il est évident que le destin lui-même se trouve ailleurs.

Ainsi qu'il est rapporté par la tradition orale du conte merveilleux, le destin apparaît comme le déroulement inexorable du temps, comme une toile de fond inamovible, derrière un cours conditionné des événements. Si tel acte se produit, il devra s'en suivre telle série d'effets. Ce temps a pour seule caractéristique d'être divisé en périodes alternativement bienfaisantes et malfaisantes. Les périodes successives peuvent être formulées de différentes manières figuratives. Une journée peut être considérée comme heureuse, l'autre malheureuse. L'homme né à une certaine heure sera riche, né à une autre, il sera pauvre. L'enfant né avant le chant du coq sera un voleur, né après, il sera un prêtre. Néanmoins la périodisation de la durée et la

différence de longueur des périodes sont secondaires et n'arrivent pas à masquer la conception fondamentale du destin. Le temps dans lequel s'inscrit la vie humaine est en tant que tel bienfaisant ou malfaisant et renferme en lui les principes mêmes du bonheur et du malheur.

Le *savoir* dont font preuve les divinités du destin leur confère une fonction assez précise. Elles établissent une relation entre les événements isolés et la fuite modulée du temps. Tout en rattachant les événements fortuits, tels que la naissance, au temps conçu comme cadre immuable de l'univers, elles donnent un sens à la vie humaine. L'établissement d'une relation entre l'aléatoire et le nécessaire annule, en quelque sorte, le hasard, du fait même qu'il se trouve inscrit dans l'ordre de l'univers. Si le temps, par son déroulement ininterrompu, donne naissance au concept de nécessité, sa catégorisation, sa division en périodes bienfaisantes et malfaisantes itératives constitue déjà l'organisation de la durée qui fonde l'ordre cosmique.

De la même façon que les divinités qui président à la naissance de l'enfant fixent l'événement en attribuant la vie en tant qu'un état stable et définitif, selon un autre mythe de la tradition albanaise et indo-européenne, le premier chant du coucou, tel un arrêt sur image, *gèle* l'activité des humains en la transformant en destin. Dans la tradition albanaise, l'homme surpris par le premier chant du coucou devra être attentif au nombre de cris de celui-ci. Ce seront autant d'années qui lui restent à vivre. Alors que dans la tradition lithuanienne, l'homme surpris dans son travail par le premier cri du coucou aura à travailler toute l'année, l'homme au repos sera paresseux, l'affamé souffrira de la faim et celui qui sera surpris avec de l'argent dans les poches sera riche (Greimas 1985: 147). Dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse de la naissance de l'homme ou de la naissance du monde, l'intervention du destin transforme le hasard en nécessité.

Dans la tradition romaine, la notion de *fors* était la production d'un événement que l'homme ne peut ni prévoir ni expliquer après coup, par calcul rationnel (fût-ce par l'action d'un dieu) ni, en conséquence, empêcher, contrôler ou modifier. Notion expérimentale, suggérée par toutes les situations où l'homme est à la fois surpris et

impuissant. Ce n'est donc pas à *Fors*, mais à *Fortuna* que les Romains avaient recours. L'essence de cette déesse, telle que le prouve la formation de son nom, est d'être "maîtresse de la *fors*", et d'avoir sur le mécanisme de l'irrationnel une puissance directrice non moins mystérieuse et, par conséquent, de pouvoir le retourner au service de l'homme (Dumézil 1986: 243-245). Du point de vue de l'action, *necessitas* et *fors* recouvrent le même domaine: tout ce sur quoi l'homme ne peut rien. Seulement les concepts s'opposent radicalement du point de vue de l'intelligence. Ce qui est fortuit ne se comprend pas, ne se calcule pas, ne s'enchaîne pas ; alors que ce qui est nécessaire implique une articulation logique sans défaut, même si la suite des causes et des effets n'apparaît pas à notre pensée limitée. Cette identité de champs et cette opposition de valeurs font que *necessitas* et *fors* ne peuvent coexister.

En étant destin, *fatum*, ces forces ne sont donc pas pour autant fatalité. Elles déterminent les limites dans l'exercice et l'accomplissement de la volonté humaine, mais elles ne déterminent pas cette volonté. Elles mettent des limites à la liberté, mais elles n'empêchent pas la liberté. À travers cette conception du destin, l'homme n'est libre que d'accepter sa part et d'essayer d'en faire le meilleur usage, sachant que, quand son heure aura sonné, il peut espérer survivre comme ancêtre, dans le souvenir des descendants. Le vrai homme demeure celui qui triomphe de la mort et du destin, non pas en les évitant, mais au contraire, en admettant à la fois les risques et la nécessité. Le vrai homme vit sans crainte en vue de personnaliser son passage et de transformer sa vie biologique en biographie sociale. C'est ainsi que ces figures, de mortifères et purement négatives, de redoutables et destructrices, deviennent déterminantes et donatrices, libératrices et émancipatrices. Elles créent l'espace où doivent se développer la liberté, l'activité et l'avenir de chaque personne:

Ja vezir, ja kushullatë ! Grand vizir ou bien grande dame !

Cette valorisation est aussi fondée sur le principe esthétique et mythique, ou plutôt *mythopoïétique* d'idéalisation, qui ne concerne pas l'avancement de l'individu sur la verticale extra-temporelle aux plus hauts niveaux de la pyramide sociale et de l'immortalité éternelle, mais le mouvement en avant de toute la collectivité sur l'horizontale

des égalités sociales et de la temporalité historique. Car l'historicité de la vie humaine ne prend du sens qu'une fois inscrite dans le cadre du temps cosmique. L'œuvre personnelle une fois accomplie, l'individu se verra vieillir et mourir, mais le corps collectif et l'âme commune, nourris par le monde des traditions ancestrales, se renouvellent de façon continue et avancent sans cesse dans la voie du progrès historique. À l'aide des formes symboliques et des représentations collectives entourant la célébration de la naissance, le groupe social ne demande pas l'immortalité de l'âme en dehors du corps, ni la promotion de l'individu en dehors de la collectivité, mais une toute autre immortalité et une autre promotion, liées au corps et à la vie terrestre, accessibles à l'expérience collective. C'est la promotion et l'immortalité du nom et des actions culturelles. Par l'intermédiaire des traditions symboliques de la naissance et de la socialisation, l'homme de valeur, à la fin de ses jours, espère voir sa personne, sa vieillesse et le déclin de sa vitalité, régénérées, rajeunies et refleuries dans la nouvelle jeunesse des fils, des petits-fils et des arrière-petits-fils. Dans ces traditions, le biologique est inséparable du social historique et culturel. La vieillesse du père et des ascendants ne se retrouve pas au même degré dans la jeunesse des fils et des petits-fils, mais à un degré différent, nouveau et plus élevé. En se régénérant, la vie ne se répète pas, elle s'améliore et se perfectionne. L'image de la vieillesse se régénérant dans une nouvelle jeunesse prend une dimension historique, culturelle et sociale. Ce n'est pas la régénération et le rajeunissement de l'individu biologique, mais de l'homme historique, de la culture du groupe familial, parental et social:

"Ja si gjyshërët e parë, *dhe nga babaj mí i lartë !"*	Ou bien comme les premiers ancêtres, et plus grand que son père même !

Les vœux, exprimés directement ou à travers les formes chantées, rituelles et cérémonielles, sont toujours pénétrés par l'optimisme et la confiance infaillible, nourris du désir que la future vie de l'individu nouveau-né sera meilleure, plus heureuse et plus digne. Ainsi cherche-t-on à induire indirectement le bonheur et la prospérité, en s'appuyant à la fois sur les aspirations collectives et sur les meilleurs exemples tirés des ascendants du groupe familial et parental, aussi

bien que sur l'importance du respect des mêmes traditions collectives et ancestrales.

Le symbolisme du nom

Imaginaire du double et de l'incarnation

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

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

cherche à transmettre les différentes connotations symboliques liées aux traits de caractère et à la force vitale des ascendants de la maison, aussi bien qu'aux relations cultivées avec l'ancêtre fondateur de la lignée que, par la réattribution du nom, on croyait faire revivre et réincarner dans le nouveau-né. Les Albanais possèdent ainsi un corps de croyance et de pratiques qui a trait aux rapports d'identité et de substitution entre l'enfant et un ascendant mort ou vivant. En témoigne parmi d'autres ce couplet noté à Montecilfone du Molise chez les Albanais d'Italie (Doja 1991: 97):

Një ditë së punoja ka një mal,	Un jour que je travaillais à la montagne,
më thanë më u kishi lerë një djalë ;	on me dit j'ai eu un fils de ma femme;
ishi tata i lerë si një djalet,	c'était le père né comme un fils,
e a thërritëm zoti Gjergji Petë.	on l'appela du même nom que le père.

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

Avec les mêmes connotations on utilise aussi les noms de grands-pères classificatoires. On emprunte les prénoms de gens de la région réputés de bravoure et de sagesse, d'honneur et d'hospitalité, de prestige et de richesse ou d'autres valeurs appréciées. Dans la région de Kamenice au Kosovo, par exemple, il est de coutume, quand le moment de la naissance approche, que les hommes de la maison, du groupe parental et du voisinage se réunissent dans la *Oda*, pièce de réception des hôtes, à côté de la pièce où l'on veille sur la parturiente. Si elle accouche d'un garçon, un des hôtes, qui doit probablement jouir de la meilleure réputation dans toute l'assistance, de la confiance de la maison où naît l'enfant et d'une bonne destinée dans

sa vie, aura l'obligation rituelle *me i dhanë emrin*, de "donner, prêter" son propre nom au nouveau-né (Pllana 1970: 141-170). Les jeunes filles accompagnées d'une femme plus âgée annoncent la nouvelle de la naissance aux hommes par des chansons spéciales. Elles sollicitent l'hôte désigné de "donner le nom" au nouveau-né (Doja 1991: 93):

Ore vllazën, ore kojshi,	Mes frères, mes voisins,
sonte na e kemi ni thmi,	aujourd'hui nous avons un enfant,
e kemi ni thmi, ni hasret,	un enfant benjamin nouveau-né,
s'po dim emrin kush t'ja ngjet.	on ne sait pas qui le nom va lui donner.
Le t'ja ngjet aga Mehmet,	Ce sera, parmi vous, le plus vénéré,
ishalla bahet si aj vet !	qu'il le devienne autant, l'enfant aussi !

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

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

La coutume, qui dénote sans doute une influence religieuse chrétienne, est connue aussi dans d'autres cultures européennes. Du fait de la structuration religieuse plus cohérente et plus consciente de ces sociétés, elle n'est pourtant utilisée que pour faire appel aux saints guérisseurs lorsque l'enfant est touché de maladie grave. Pour trou-

ver à quel remède recourir, on mettait à chaque coin du lit quatre chandelles auxquelles on donnait le nom d'un saint. La première chandelle à s'éteindre indiquerait le pèlerinage à effectuer (Loux 1979: 62). Il en est tout autrement dans la culture albanaise où la coutume était répandue aussi bien parmi les chrétiens que parmi les musulmans.

Après l'accouchement, la maîtresse de maison emmène le nouveau-né dans la pièce des hommes où il doit passer la première nuit en compagnie des seuls maître et maîtresse de maison. La maîtresse apporte de la pièce principale un *shkam*, siège à trois pieds, très courant dans le mobilier albanais, qu'elle met à l'envers les pieds en l'air. Elle dispose sur les pieds du siège un grand pain rond. Au-dessus, elle étale une paire de *tirk*, pantalon collant d'homme en laine blanche, assez typique du costume d'homme dans les régions du Nord. Sur le *tirk*, elle allonge l'enfant couvert d'un foulard rouge tacheté de noir. Près de la tête de l'enfant elle met un autre pain sur lequel elle dispose trois chandelles de taille égale. Le maître de maison donne à chacune des chandelles le nom de trois vieillards vivants qu'il connaît pour les plus sages, les plus braves et probablement les plus riches. Parfois c'est la maîtresse de maison qui va demander au chef de lignage ou au notable de village de lui "donner" les noms des vieillards. En d'autres cas, ce ne sont pas directement le maître et la maîtresse mais les parents spirituels qui se chargent de la cérémonie qui comporte à la fois la section symbolique du cordon ombilical, le bain de purification, l'habillement, l'imposition du nom et la mise au berceau. Parfois, la marraine est assistée pendant le rituel par trois jeunes filles fiancées, *nër unazë,* littéralement "à l'alliance", qui sont considérées comme pures, justes et protégées par les divinités présidant à la vie. Elles viennent le plus souvent de trois villages différents. Chacune apporte une chandelle à laquelle elle a donné en secret le nom du vieillard qu'elle tient pour le plus renommé dans son village. Elles apportent aussi le courrier ou un autre objet appartenant à leur fiancé ou à un autre proche parent, de préférence engagé dans l'armée, ainsi que des épingles ou des aiguilles à coudre. Pendant le rituel, elles ne cessent pas de percer des trous sur les lettres de leurs fiancés, souhaitant que le nouveau-né vive autant d'années

qu'elles font de trous. L'attention de l'assistance est dirigée sur la chandelle qui restera allumée le plus longtemps. Le nom du vieillard, que cette chandelle porte et que seule la maîtresse de maison, la marraine ou une des jeunes filles suivant le cas connaissent, sera le nom de l'enfant. Ce nom est pourtant soigneusement gardé secret, pour la propre mère même du nouveau-né et les autres membres de la maison. Pour le moment on n'annonce qu'un nom provisoire.[16]

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

[16] Le plus souvent on donne au nouveau-né le nom provisoire de *Uk,* "loup", ou bien *Keq,* "mauvais", *Shyt,* "dégarni, émoussé, en plan", *Cub,* "voleur, bandit", etc. Après l'enfantement, une femme de la maison, "heureuse" en enfants, monte avec le nouveau-né sur le toit de l'habitation, se dirige du côté de la montagne et s'écrie: *Ô Loup, viens, la Louve a enfanté d'un Loup !* et elle redescend dans la maison (Pirraku 1976: 133-134). Dès cet instant, l'enfant est nommé "Loup", jusqu'à ce qu'on lui donne son vrai nom définitif. Ce nom est l'un des plus anciens utilisé chez les Albanais au moins depuis le 12e siècle (Daka 1970: 150). Le mot *ujk*, "loup", fait partie en effet au groupe de mots indo-européens les plus anciens de l'albanais. Il se trouve dans la toponymie antique sans interruption jusqu'à nos jours. Ainsi la ville illyrienne *Ulcinium* s'appelle encore aujourd'hui *Ulqini.* Il est largement utilisé comme nom propre de personne encore de nos jours surtout dans les régions de montagne du Nord, tout comme ses équivalents d'ailleurs, un peu partout en Europe, surtout parmi les Slaves du Sud ou ailleurs. Parfois, chez les Albanais musulmans, on lève l'enfant en l'appelant provisoirement du nom des premiers prophètes les plus renommés de la religion islamique (Suleimani 1988: 29). Cela doit porter bonheur, croyait-on, prospérité, réussite et autres avantages à l'enfant.

son propre nom au nouveau-né. Le vieillard en question, flatté d'être choisi, se lève et félicite le nouveau-né avec la même solennité. En d'autres cas, le maître de maison se rend lui-même chez le vieillard ainsi choisi pour lui demander:

me zemër t'ia falë emrin e vet dhe ta pranojë për probatin të zotin e shpisë së djalit të emruem me emrin e tij.	d'accepter de bon cœur de donner son propre nom et d'admettre parmi ses meilleurs amis le maître de maison.

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

Les épingles tiennent une grande place dans le costume féminin albanais, et leur emploi systématique commence à l'âge où l'on devient jeune fille. Elles servent à attacher de nombreuses pièces de vêtements, mais surtout à fixer le foulard sur la coiffure pour emprisonner les cheveux qui, à partir de la puberté, ne devaient plus se montrer. L'aiguille à coudre également semble être l'instrument par excellence de la jeune fille et son attribut, surtout quand elle commence à s'en servir pour préparer les pièces de vêtements du cos-

tume de son futur époux. Celui-ci est généralement attendu de loin, dans le temps ou dans l'espace, et les lettres de son courrier, en le représentant, préfigurent en même temps les pièces de son vêtement. Les outils comme les gestes des jeunes filles parlent ici effectivement d'amour et de mariage. La même connotation est également attestée dans un corps de pratiques et de croyances comparables auprès d'autres cultures européennes, d'autant plus que l'aiguille à coudre prise par l'autre bout, c'est-à-dire par le chas, seule ou associée au fil, semble être porteuse d'un symbolisme évident de la sexualité féminine (Verdier 1979: 236-246).

Le foulard est aussi un symbole changeant dans toutes les étapes du cycle de la vie féminine de la même façon que le *tirk* est un symbole de virilité immuable, une fois atteint le statut d'adulte ayant droit à la parole, à l'arme et au mariage. Le pain devient un symbole de la famille tenue par une bonne ménagère comme le trépied est un symbole de la maison digne de son maître. Le *shkam* et le *tirk*, objets considérés comme très anciens et typiquement albanais, symbolisent l'établissement dans la culture des ancêtres, de même que le foulard et le pain symbolisent l'honneur et les valeurs morales de la maison, c'est-à-dire le prestige du sang de la lignée. Le *shkam* désigne le "siège" où s'assoit le maître quand il offre l'hospitalité ou l'hôte qu'il reçoit. Le même mot désigne aussi le "seuil" de la maison et, dans un emploi adverbial, il signifie "pleinement, en entier, de façon parfaite, absolument" (Çabej 1976 [2]: 151). Il est là pour garantir un établissement fondamental dans la totalité de l'héritage lignager comme le *tirk* doit garantir un développement de la personnalité sociale de l'enfant, quand il grandira, en tant qu'un "homme tenu en honneur par ses propos et ses œuvres". Le foulard par sa couleur rouge veut montrer en plus que le déshonneur ne pourra se laver que dans le sang, comme le pain montre que la vie ne sera digne que si elle est féconde.

Tous ces objets ont cependant un rôle accessoire, alors que l'attention est tournée sur d'autres objets, la chandelle et le feu. Ainsi, les relations entre les objets du rituel reproduisent les mêmes relations établies entre les acteurs du rituel. Les agents actifs s'opposent aux objets passifs comme les objets actifs s'opposent aux agents

passifs. L'ancêtre s'oppose à la chandelle comme l'enfant au feu dans une relation de symbolisation par permutation du signifiant et du signifié, alors que l'enfant s'oppose à l'ancêtre comme le feu à la chandelle dans une relation de réincarnation par symbolisation du circuit de la vie qui va de la mort à la naissance à travers une destruction régénératrice.

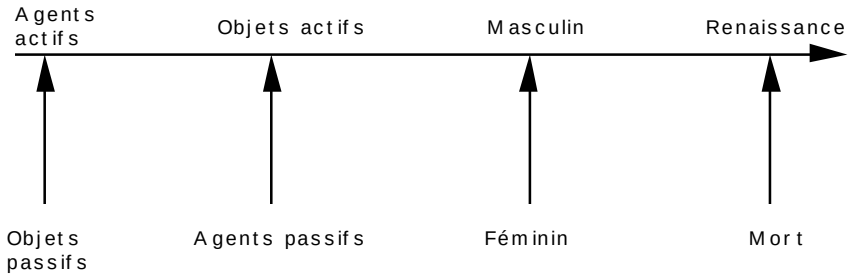

Figure 4. *Les relations d'opposition et de complémentarité véhiculées par les rituels d'imposition du nom.*

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

Les images du symbolisme thermique de ce rythme se construisent en autant de structures synthétiques exprimant la destruction de la vie usée pour donner naissance à une vie nouvelle, faible et féminine au début, mais portant en soi le germe de puissances et de forces potentielles, virilisées dans le feu qui se consume pour faire renaître et revivre. Les jeunes fiancés aussi cessent d'exister en tant que tels une fois passés par l'acte de la consommation du mariage, symbolisée par la préparation des vêtements de noces. Les parents spirituels cessent d'exister, eux aussi, en tant qu'officiants rituels du

tuels cessent d'exister, eux aussi, en tant qu'officiants rituels du mariage, une fois créée la famille nucléaire, symbolisée par les attributs du mariage, le foulard et le *tirk*. De la même manière, les maîtres de maison vont céder leur place aux générations futures une fois établi le nouveau foyer, symbolisé ici par le pain et le trépied.

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

Chez les Albanais, le berceau avec le nouveau-né est placé renversé face à terre, au croisement de deux chemins jusqu'à ce que le premier passant l'aperçoive et s'empresse de le redresser.[17] Chez les Bulgares aussi, s'il arrive que trois enfants de la même mère meurent aussitôt après le baptême, les parents pensent que le parrain est mal choisi. Ainsi, lorsqu'un quatrième enfant est né, la sage-femme l'expose à un carrefour et se cache à la vue de celui qui pourrait le retrouver. Le premier passant, homme ou femme, adulte ou enfant, doit ramasser le bébé abandonné pour le porter, sans regarder derrière soi, directement à l'église. L'enfant est là baptisé du nom de celui qui l'a recueilli, et qui devient ainsi son nouveau parrain (Krauss 1894: 194).

Il semble que, pour une part, l'efficacité symbolique du rituel, tienne à cet élément aléatoire (Brouskou 1988: 76-87). L'étranger n'a pas le droit de refuser sa participation, il se conforme même aux exigences du rituel, il connaît sa part et il devient dès lors le parrain

[17] Les données albanaises sont attestées assez tôt dans la littérature anthropologique, au moins depuis l'ouvrage de Hahn (1854: 149). Frazer a largement puisé à cette source pour ses compilations. Otto Rank aussi s'est intéressé aux mêmes traditions ayant cours chez les Albanais et les populations avoisinantes, quand il analysait l'exposition mythique des enfants: "En Europe, l'usage de l'exposition apparente des enfants premiers-nés était fréquemment suivi de l'adoption par des étrangers. Ainsi en Macédoine, en Bulgarie, en Russie, et en Albanie, où l'enfant est exposé à un carrefour et reçoit son nom du premier venu qui le trouve." (1983: 128).

de l'enfant. Il préside à la section symbolique du cordon ombilical et il lui attribue un prénom, généralement son propre nom. Par ce procédé, l'enfant semble être investi d'une identité individuelle extérieure. Néanmoins, si pour Frazer cela visait essentiellement à tromper les esprits supposés avoir des relations avec le nouveau-né (1918: 251), il est plus logique de voir que l'enfant a intégré une relation de parenté étrangère fonctionnant plutôt comme une parenté par alliance. L'étranger dans ce cas, comme dans d'autres situations comparables, jouit du prestige de l'exotisme et incarne la chance, offerte par sa présence, d'élargir les liens sociaux (Lévi-Strauss 1983: 26). L'enfant pourrait être recueilli, chez les Albanais, par des personnes de religions différentes, mais cela ne changeait en rien la procédure du rituel. Il pourrait arriver même d'être recueilli par quelqu'un ayant des relations de *gjaku*, c'est-à-dire ayant à payer un "prix de sang" à la maison de l'enfant. Ce serait alors une obligation *me pajtue gjakun*, de "pacifier le sang versé", sous le signe de l'amitié.

Des méthodes similaires de renomination sont utilisées envers des enfants nés avec des malformations graves, atteints d'hydrocéphalie, des enfants dont le développement psychomoteur marque des atypies grossières, atteints d'épilepsie, d'arriération mentale grave ou d'autres affections et traumatismes. Ces enfants sont considérés soit comme "pris de mauvais œil", soit comme "échangés" contre les enfants des *xhinde*, les "génies" du mal. Dans le premier cas, l'exposition a lieu surtout à la Saint-Georges. L'intention affichée est de les faire guérir en leur donnant un nouveau nom. En attendant le premier passant au croisement des chemins, il arrive même de ne pas demander à l'étranger de "donner" le nom à l'enfant, mais on "prend" son nom, si on le connaît, et on nomme l'enfant sans en faire part au passant. Cette méthode est préférée, dans la région de Drenice au Kosovo, parce qu'on la croit plus efficace pour faire échapper l'enfant de l'emprise du mauvais œil.

Dans d'autres cas, c'est un mardi qu'on expose l'enfant "échangé" dans l'aire à battre le grain en criant trois fois de suite au Mardi, (qu'on croit, probablement par un jeu d'étymologie populaire, être le jour de Marie), de rééchanger l'enfant malade contre le non malade. Quand l'enfant commence à pleurer on dit: "c'est le nôtre", en

l'appelant d'un autre nom. Et la mère le reprend en s'en allant en vitesse sans se retourner en arrière (Pirraku 1976: 127-144). Des rituels semblables, actualisant les mêmes représentations d'échange et de rééchange, ont cours également dans d'autres populations sud-est européennes, par exemple chez les Roumains (Stahl 1977: 290).

Il faut avouer cependant que dans la tradition albanaise il est difficile d'établir une règle précise concernant les rapports entre les coutumes d'attribution du nom et le principe de la réincarnation de l'ancêtre, si l'enfant hérite probablement les composantes de sa personne du grand-père ou de l'homonyme dont le nom lui est octroyé. L'ensemble du corps des traditions ne répond pas de manière satisfaisante à la question posée qui concerne l'ensemble des moyens conceptuels par lesquels la personne est articulée à ses ascendants et à la totalité lignagère. On pourrait parler d'une théorie probable de la réincarnation, qu'on serait tenté de qualifier de "diffuse", selon la terminologie utilisée dans des cas comparables étudiés par les ethnologues (Rabain 1979: 164). Il ne faut donc pas s'attendre à une théorie de la réincarnation homogène et proprement dite, ni à des règles précises concernant la transmission des principes spirituels. Le principe de la réincarnation d'un ancêtre, ou de son retour, ne se traduit point dans des spéculations abstraites, mais plutôt dans des applications à des événements particuliers ayant lieu à des moments particuliers. Il s'agit moins d'une doctrine que d'une possibilité, voire d'une hypothèse qui prend corps en présence de certains indices relevés chez l'enfant ou bien de certains tours aléatoires que peuvent prendre les rituels.

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

ceux qui connaissent la personne vivante ou qui ont connu le défunt de son vivant, une forme et un style qu'on désire formateurs et constructeurs de la personne du nouveau-né.

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

Dans une situation familiale donnée, les attitudes de comportement et de caractère, les actes particuliers et les traits physiques d'un enfant, notamment la ressemblance avec un grand-père, peuvent devenir des signes qui se laissent interpréter comme les indices d'un retour. L'attention de l'entourage est retenue par un ensemble de conduites qui amorcent l'interrogation. Les hypothèses émises, qu'elles soient celles, affirmées, du retour d'un ancêtre, ou celles, atténuées, d'une transmission de traits de caractère ou de qualités chez ceux qui portent le même nom, ou encore celles d'une transmission plus diffuse au sein d'une même lignée, peuvent être considérées comme des tentatives de réponse de même nature sous des éclairages d'intensité décroissante. Qu'il s'agisse de réincarnation proprement dite, de transmission de "caractères" individuels ou de "vertus" diffuses de la lignée, l'interrogation semble suivre toujours la même démarche. Un comportement, une attitude, un tournant attendu ou aléatoire pendant les différents rituels et pratiques symboliques entourant la naissance et le développement de l'enfant

boliques entourant la naissance et le développement de l'enfant peuvent devenir des signes probables donnant matière à interprétation.

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

Les traditions même de la naissance et de la socialisation se sont développées davantage, au moins pour certaines séquences cérémonielles, chez les représentants de la troisième génération. Chez les Albanais, il était de coutume que la grand-mère maternelle s'empresse à rendre la première visite à sa fille qui vient d'accoucher, dès qu'elle apprend la nouvelle de la naissance par un enfant dépêché de la maison de son gendre. Dans la plupart des régions, c'est la grand-mère paternelle qui doit attendre le nouveau-né à l'accouchement. Elle doit être la première à l'élever, à le prendre dans ses bras, à le caresser et à prendre soin de l'arranger et de le protéger contre n'importe quel malheur inattendu. Le sentiment de joie immense qui embrassait la grand-mère a explosé dans les félicitations rimées, les chants, les berceuses et les autres formes orales des traditions de la naissance (Doja 1991: 64):

Lindi djali për bina,	Il est né, grand comme un immeuble,
u gëzua nëneja,	la grand-mère s'est réjouie,
pa kur ta marrë në dorë,	quand elle le tiendra dans ses bras,
ta kërcejë e ta këndojë,	le faire jouer et lui chanter,
gjithë hallet t'i harrojë.	tous les soucis oublier.

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

Ces représentations, de la même façon qu'elles se construisent dans beaucoup d'autres sociétés étudiées dans la littérature anthropologique (Rabain 1979: 161-212), constituent une mise en forme et une tentative de réponse, sur le plan symbolique, au problème de l'insertion sociale de l'enfant. Par une inscription généalogique, l'enfant devra passer de l'état d'étranger à celui d'être social. La reconnaissance du lien de filiation ne situe cependant l'enfant que dans un temps linéaire, dans le prolongement de la lignée de ses ascendants. Alors que les représentations du rapport de l'enfant et de l'ancêtre introduisent la dimension du temps cyclique. En postulant que l'enfant hérite des principes spirituels d'un de ses ascendants, généralement de la seconde génération ascendante, des représentations de ce type situent non seulement l'enfant, mais aussi ses géniteurs, dans le temps cyclique de leur propre lignage. À travers l'enfant, les géniteurs se mettent en un rapport *amical* avec leurs propres ascendants. L'enfant homologué à l'ancêtre ou à l'esprit ancestral assure la pérennité du lignage et renvoie ainsi ses propres géniteurs au désir des ascendants morts. Il vient au monde sous le signe d'une dette d'amitié et d'alliance à la fois contractée et acquittée.

Ces attitudes et conduites restent cependant peu compréhensibles si on ne les rapporte pas à celles qui entourent les faits de ressemblance père/fils et grand-père/petit-fils en particulier. La ressemblance admise, voire exigée, entre un enfant et telle catégorie de parents, telle qu'elle a été attestée dans la littérature anthropologique

pour la première fois par Malinowski (1930), est un trait constitutif de l'agencement général par lequel les sociétés définissent les rapports entre paternels et maternels. Les éléments variables de l'idéologie de la procréation et les divers types d'influences mystiques sont les autres variables retenues par l'analyse anthropologique dont le premier mérite est de distinguer nettement les données génétiques et le problème sociologique (Leach 1968: 11-54).

Chez les Albanais je ne connais aucune prescription positive. L'enfant "peut" ressembler à son père, à sa mère ou à d'autres personnes de sa lignée paternelle ou de sa lignée maternelle. Les Albanais ne disent pas à qui l'enfant "doit" ressembler mais ils s'interrogent sur le type de ressemblance qu'ils estiment propre à appréhender sinon la destinée future au moins les traits du caractère de l'enfant.[18] Alors que le fait de porter le même nom donne lieu à une forme de relation d'alliance pouvant même entraîner des interdictions de mariage. Bien que rarement mentionnée, cette forme de parenté symbolique est connue par toutes les populations sud-est européennes (Stahl 1977: 289). La ressemblance homologuée par la société, qu'elle soit physique ou nominale, reste toujours une variable sociologique qui désigne clairement une relation d'alliance, ou d'amitié, par rapport à une relation de filiation ou de descendance.

Arrivé à ce point, en extrapolant encore une fois la théorie de la fonction poétique du message linguistique, telle qu'elle a été définie par Roman Jakobson (1963: 209-248), je serais tenté de retrouver dans le comportement social les deux modes fondamentaux d'arrangement utilisés dans le comportement verbal comme par la pensée mythique: la sélection et la combinaison (Jakobson 1963: 45-48). J'ai eu l'occasion de voir que l'alliance et l'amitié sont structurellement représentées chez les Albanais comme un rapprochement parallèle de deux arbres de sang, équivalents l'un de l'autre, qui se situent autrement sur un axe de sélection, alors que la filiation et la descen-

[18] Quand j'ai pris connaissance des travaux de Bernard Vernier (1999), après la rédaction de ce texte, j'ai été très heureux de constater que ses analyses analogues dans la société traditionnelle grecque lui ont permis de tirer des conclusions pas très éloignées des miennes.

dance représentent la convergence d'un arbre de sang et d'un arbre de lait qui se situent ainsi sur un axe de combinaison (Doja 1999a):

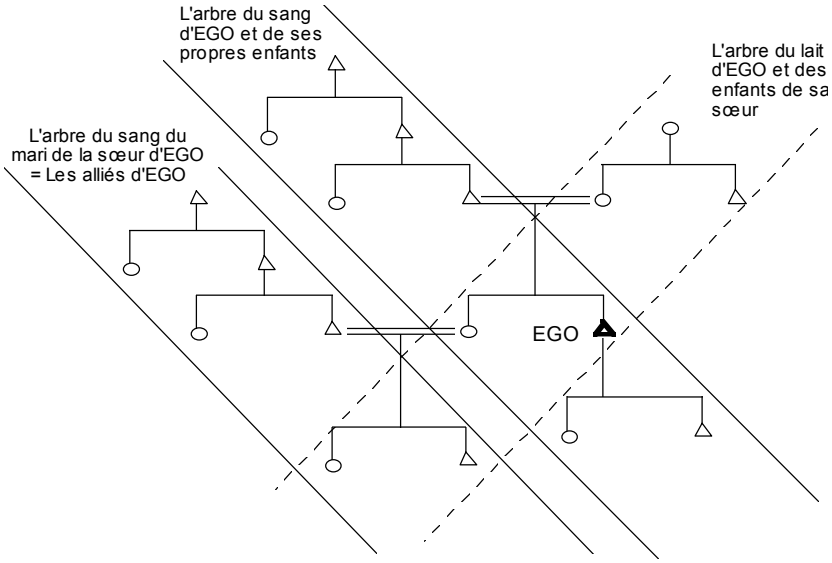

Figure 5. *L'alliance matrimoniale est un rapprochement parallèle contracté entre deux arbres de sang qui se voient partager le même arbre de lait. La rencontre orthogonale d'un arbre de lait et d'un arbre de sang ne traduit pas l'alliance matrimoniale, mais la convergence des deux lignées d'ascendants, les paternels et les maternels d'Ego.*

Il est clair que dans la structure sociale, de la même façon qu'en poésie et dans le mythe, toute séquence d'unités signifiantes tend à construire une équation. Dans ces conditions, l'imaginaire du double et de l'incarnation des ascendants ou de l'esprit ancestral, véhiculé par les pratiques de nomination, se présenterait comme une projection du principe d'équivalence des valeurs sociales de l'alliance et de l'amitié sur l'axe de la séquence combinatoire de la filiation et de la descendance. Ce qui amène à conférer proprement à ce type de comportement social son essence symbolique, complexe et polysémique. Cette façon d'envisager la succession des générations et cette tendance à tresser entre les grands-parents et les petits-enfants le lien d'une parenté par projection des valeurs sociales de l'alliance et de l'amitié comportent encore beaucoup d'autres éléments. Une des significations profondes de cette construction répond avant tout à une logique essentielle de l'ambivalence.

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

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

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

qui complimente l'individu sur ses particularités positives avec l'intention cachée de lui nuire.

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

tion. Sa contrepartie est cependant une simplification de données complexes, le dédoublement de l'existence, la répétitivité homogène des mêmes représentations d'échange et de rééchange niant la diversité des causes objectives de la maladie.

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

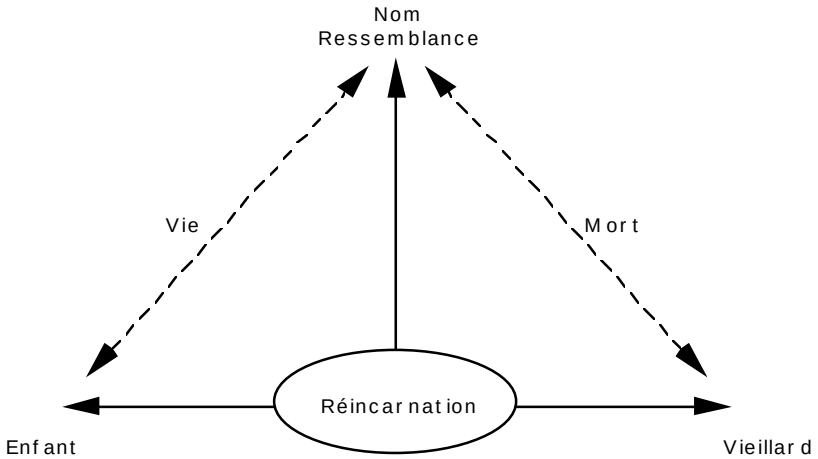

Figure 6. *L'ambivalence de la réincarnation.*

On pourrait éclairer autrement ce problème, en considérant les données, à la suite d'Edmund Leach, sous un rapport de non-présent équivalant à l'au-delà (1980: 77-107): « Dans ce cas, le passé et l'avenir, deviennent l'un et l'autre caractéristiques de l'au-delà, s'opposant au présent, qui contient l'expérience de la vie réelle. Le lien existant entre l'*ici-maintenant* et cet *au-delà* peut alors être perçu

comme une filiation. Mes ancêtres appartiennent à cette catégorie de l'au-delà, tout aussi bien que ma descendance. J'habite moi-même seul dans l'*ici-maintenant*. » (1980: 103). Cette coupure temporelle entre les générations est ainsi volontiers et fréquemment assimilée à une distinction entre le monde des morts et le monde des vivants, ce qui est très significatif pour la compréhension des données.

Les règles d'exogamie exigent d'habitude qu'une femme ne soit pas une proche parente de son mari. Certains aspects du mariage présentent alors une curieuse réciprocité avec certains aspects de la mort et de la guerre. Il est incestueux d'avoir des rapports sexuels avec une femme de son propre groupe, mais légitime et convenable d'en avoir avec une épouse, c'est-à-dire avec une femme qui, à l'origine et selon toute probabilité, pouvait faire partie des ennemis. De même, c'est un crime de tuer un membre de son propre groupe et c'est un acte de vaillance de tuer un ennemi (Leach 1980: 306-317).

Chez les Albanais, une dernière étape, importante parmi d'autres dans la construction symbolique de la personne, est effectivement marquée, pour les jeunes de sexe masculin, par la remise de l'arme et la participation aux activités guerrières de la communauté parentale et territoriale. Dans les régions du Nord surtout, l'intégration à la *Djelmenia*, la "Jeunesse" qui formait le corps armé de la communauté lignagère (Doja 1999a), prenait une très grande importance rituelle. En règle générale, les vertus traditionnelles albanaises, l'héroï sme, le courage, la bravoure, l'honneur etc., trouvent leur définition première dans le contexte de la guerre. Toutefois, avec l'activité guerrière pour les jeunes hommes, ce sont plutôt les fiançailles et le mariage, pour les jeunes des deux sexes, qui marquent l'intégration sociale totale. Dans les cas extrêmes, les jeunes filles ne parviennent pourtant à cette intégration qu'après être devenues mères et surtout mères d'enfants mâles.

En Grèce ancienne aussi, le mariage et la guerre formaient en quelque sorte des "institutions complémentaires" qui agrégeaient définitivement les jeunes adultes à la cité (Vernant 1968). Le mariage est toujours, à un certain degré, exogame, de même que la construction de la personne est toujours un dépassement. Pour parvenir au

statut d'adultes socialisés, aptes à engendrer la vie, les jeunes gens des deux sexes doivent surmonter la mort de leur propre enfance et se trouver des fiancés dans le monde extérieur qui est à la fois amical et hostile de manière ambivalente.

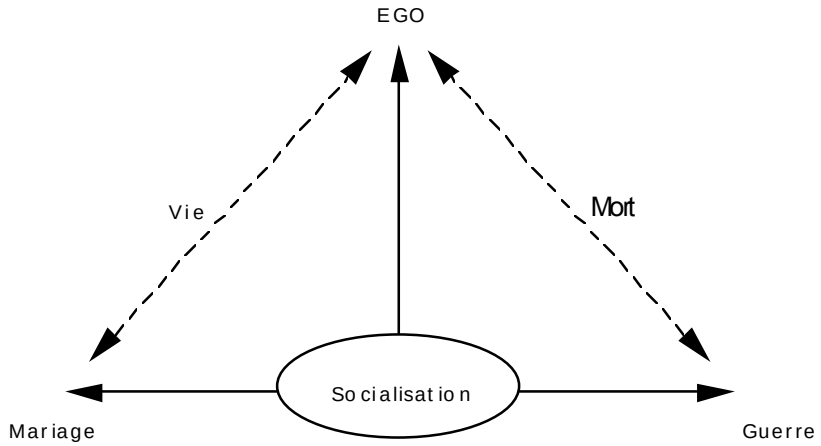

Figure 7. *L'ambivalence de la construction de l'identité de la personne.*

Dans ces conditions, on peut penser que les sentiments affectifs, aussi bien que les relations et les valeurs sociales de l'alliance et de l'amitié entre parents par affinité ont quelque chose en commun avec les relations entre l'amour et la haine, de même qu'avec les relations entre les vivants et les morts. L'institution tout entière se charge alors lourdement de puissance métaphysique ambivalente. La recherche de l'origine et la référence aux ancêtres orientent et conditionnent la construction de l'identité et le processus de socialisation. Une telle conception aboutit à la notion de personne et à la socialisation de l'individu, puisqu'il sera probablement considéré pendant toute sa vie en fonction du lien qu'il a établi avec l'ancêtre qu'on a reconnu comme déterminant de sa personne et qu'il est censé faire revivre. On pourrait dire alors qu'au moyen de ces traditions s'est plus ou moins exprimée cette pensée à la fois "biologique" et métaphysique où l'hérédité réelle se rattache à l'hérédité sociale.

Sens et signification

Dans la tradition albanaise, le nom est étroitement lié aux traits du caractère de l'homme idéal, à tel point qu'il est inattaquable au même titre que l'individu qui le porte en personne (Krasniqi 1979: 88-128). L'insulte ou l'éloge du nom sont égales à l'insulte ou à l'éloge de la personne, en son absence même. Une expression très contraignante et purement agonistique de cette notion se manifeste quand un individu se trouvant en mauvaise situation implore le concours d'un "ami" en lui adressant le terme technique *ndore tande*, littéralement "en tes mains". Se sentant en danger, il lui suffisait d'embrasser un arbre ou de se poser au haut d'un roc et au moment critique de crier au nom de quelqu'un: "Je suis à la *ndore* d'un tel". S'il venait à être tué, l'appelé devait à tout prix venger le sang de la victime (Cozzi 1910: 666-667). Cette notion de l'obligation agonistique n'est pas seulement une valeur morale de l'honneur, mais une institution juridique et historique du droit coutumier, corollaire de la notion de *besa*. Mais si à propos de *besa* il s'agit d'une parole *donnée*, contrainte d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, la notion de *ndore* diffère de *besa* du fait que c'est un pacte unilatéral, il s'agit d'une parole *demandée*, qui n'en est pas moins pour autant une contrainte d'honneur. La *ndore* se présente ainsi comme une autre institution juridique du droit coutumier albanais. Le pouvoir de cet appel engageait obligatoirement le sort de l'appelé à celui de la victime. La consécration de ce pacte se réalisait notamment par l'intermédiaire du nom, à travers une sorte de convention solennelle inscrite dans le nom de la personne. Dans les normes du droit coutumier il est dit expressément (Gjeçov 1989: 116):

Po të ra ndore kush, edhe tuj ta xanë vetëm emrin: "Jam mik u i njatij", e edhe pa të pasë kenë kurr te dera, po e ngau kush, të jet mik në derë e ftyra t'u vrugnue.	Si quelqu'un appelle à ton *ndore*, rien qu'en prononçant ton nom, disant "je suis l'*ami* d'un tel", et sans même l'avoir jamais vu devant la porte de la maison, s'il arrive qu'on lui fasse du tort, il demeure à jamais lié à ta réputation.

Cette relation est fondamentale dans la réalité de la société albanaise, de la même façon que dans la société homérique. Il faut, pour l'entendre pleinement, se représenter la situation de l' "hôte" en

visite dans un pays où, comme étranger, il est privé de tout droit, de toute protection, de tout moyen d'existence. Il ne trouve accueil, gîte et garantie que chez celui avec qui il est en rapport de *miqësi* "amitié", rapport sanctionné ici par l'appel solennel. Le pacte symbolique de *ndore*, conclu sous la contrainte d'honneur de *besa*, fait des contractants des *miq* "amis": ils sont désormais engagés dans la réciprocité de prestations que constitue *mikpritja* l' "hospitalité", avec toute l'ambivalence dont cette notion reste chargée (Doja 1999b: 224-225). En effet, dans une société pratiquement dominée par les situations de vengeance, comme c'était le cas dans les régions du Nord, les relations amicales sont importantes et appréciées, si bien que dans une relation effective de vengeance, on pourrait arriver à pardonner le meurtre de son propre père ou frère même, autrement dit relevant du *même* arbre de sang, mais jamais l'atteinte portée à celui qui bénéficie d'une protection spéciale, parce qu'il est élevé au statut de *mikU* "ami", autrement dit "fraternisé dans le sang". Le fondement institutionnel de la notion d' "amitié" est tel que les implications sociales dont ce rapport personnel est chargé sont susceptibles de se réaliser dans des circonstances exceptionnelles, et même entre combattants, comme une convention solennelle à laquelle le sentiment d'amitié, au sens banal, n'a aucune part. Elle est une "amitié" de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments (*besa*) et sacrifices (*ndore*).

Dans la poésie héroï que, on connaît le motif où le héros menace son adversaire par la seule profération de son propre nom pour lui faire savoir la bravoure liée à sa personne. Dans les chansons d'amour le nom est traité comme un facteur important dans les relations entre jeunes gens pour démontrer et personnifier les traits positifs de la bien-aimée. Dans la phraséologie également on remarque souvent que le nom exprime la totalité de la personne, son caractère et ses attributs positifs ou négatifs, dans des locutions comme *i doli emri* "il a fait parler de son nom", *ia la namin emrit të vet* "il a laissé une réputation à son nom", *mos iu pëmendtë emri kurrë!* "qu'on n'entende plus parler de son nom!", *iu nxiftë emri* "que son nom soit noirci!", etc. Avoir un nom "noirci" conduit au suicide ou à l'exclusion volon-

taire du groupe. C'est bien là un autre signe que l'identité de la personne est tout entière contenue dans le nom.

Dans la vie de l'individu le nom réalise ce que l'individu doit ou désire manifester (Doja 1991: 93-104). Les rites, les pratiques, les cérémonies et les autres formes symboliques entourant le moment de l'imposition du nom, par leur fonction de célébration représentent notamment la reconnaissance sociale d'un processus d'insertion (Doja 1991: 103):

Shtjerna kafe të këndojmë,	Verse-nous du café pour chanter,
babanë tënd ti ç'e gëzove ;	tu as bien réjoui ton père ;
ti u plaksh, u trashëgofsh	que tu vieillisse avec une descendance
dhe emrin tënd ta gëzosh,	et le nom te porte bonheur,
ta gëzosh, u trashëgofsh,	porte bonheur aux descendants,
me nënën e babanë rrofsh,	que tu vives avec père et mère,
u martofsh e u gëzofsh,	tu te marie et tu te réjouisses,
ma djem e çupa u shtofsh !	garçons et filles en avoir plein !

Souvent, la cérémonie de l'imposition du nom transpose à elle seule toute la célébration festive de la naissance et toutes les dimensions sémantiques et fonctionnelles des traditions culturelles de la socialisation. On pourrait donc dire que de façon générale le nom, pour autant qu'il dénote l'individualité de la personne, serait la marque de la naissance par excellence (Belmont 1983: 181-192). Il aurait pour signification la plus profonde et d'ailleurs la plus évidente que l'enfant est né, qu'il a une origine et qu'il a un destin (Doja 1991: 104):

O, o, o, të bardhën ditë,	L'heureux jour qui est arrivé,
lumi nana për djalë që rrit,	heureuse la mère qui élève le garçon,
djali nanës ma gzosh të ritë,	mon fils, que tu jouisses de ta jeunesse,
ma gzosh t'rit' me mirësi,	de ta jeunesses avec des bontés,
me rob t'shpisë e me kojshi !	aux gens de la maison et du voisinage !
E mën t'bukur të kem' njitë,	Beau nom on t'a donné,
ta kem njit', të kem' urue,	on t'a donné, on t'a souhaité,
djali nanës me ma gzue ;	mon fils, qu'il te porte bonheur;
me ma gzue, bir, ti iqin vjet,	te porte bonheur, mon fils, pour cent ans,
me rob të tanë e me shnet !	avec tous les gens et en bonne santé !
Lumi nana që po t'rritë,	Heureuse la mère qui élève le garçon,
me i ngja babës për mirësi,	pour ressembler au père par la bonté,
se kurr' t'keq nuk bje në shpi,	jamais de mal ne faire nulle part,
as në shpi, as në shoqni,	ni en maison, ni en société,
kurr' t'keqes emrin, bir, s'ja di !	jamais au mal, ne donner de nom !

Le choix du nom n'a pourtant jamais été libre. Il obéit à des règles dont le critère implicite est qu'il existe pour l'enfant un seul nom qui lui convienne. Le problème qui se pose c'est de le découvrir. Pour Lévi-Strauss « le choix n'est qu'entre identifier l'autre en l'assignant à une classe, ou, sous couvert de lui donner un nom, de s'identifier soi-même à travers lui. On ne nomme donc jamais. On classe l'autre, si le nom qu'on lui donne est fonction des caractères qu'il a, ou on se classe soi-même si, se croyant dispensé de suivre une règle, on nomme l'autre "librement": c'est-à-dire en fonction des caractères qu'on a. Et le plus souvent on fait les deux choses à la fois. » (1962: 240). En effet par l'intermédiaire du nom les donneurs, que ce soient les parents biologiques ou les parents spirituels, sont classés dans leur milieu, dans leur époque et dans leur style, alors que les porteurs sont classés de plusieurs façons, parce que chaque nom possède, consciemment ou inconsciemment, une connotation culturelle qui imprègne l'image que les autres se font du porteur, et qui, par des cheminements subtils, peut contribuer à modeler sa personnalité de manière positive ou négative (Lévi-Strauss 1962: 245-246).

L'utilisation chez les Albanais de noms dits historiques ces deux derniers siècles de renaissance nationale est très significative dans ce sens. Bien que dans la plupart des cas il s'agisse de noms d'origine religieuse, le fait d'être portés par des personnages reconnus dans l'histoire et la culture albanaise affirme les désirs de "classer" l'enfant d'après les attributs du personnage et de "se classer" dans les sillons de cette histoire et de cette culture. La même attitude peut être remarquée en ce qui concerne l'utilisation de noms géographiques et ethnonymiques. L'emploi ces deux ou trois décennies de noms d'origine illyrienne répond au principe du désir de "classer" et de "se classer" dans la descendance illyrienne. On sait, surtout depuis les recherches effectuées par Hans Krahe (1925, 1929, 1938, 1946) et d'autres chercheurs (Ceka 1965, Toçi 1969), que la plupart des noms propres des Illyriens sont perdus. Seul un petit nombre de noms, appartenant aux générations qui ont vécu pendant les siècles de la colonisation grecque et de l'occupation romaine, ont pu parvenir de sources écrites en grec ou en latin: textes d'auteurs antiques ou inscriptions découvertes dans les fouilles archéologiques de nécropoles

un peu partout dans le territoire albanais. Pourtant la plupart des chercheurs albanais actuels continuent malgré tout de les traiter tout court comme faisant partie du patrimoine de l'anthroponymie albanaise (Daka 1970: 147-165, Krasniqi 1979: 88-128, Tirta 1980: 59-106, Selimi 1989: 103-122). Le cas des noms d'origine contemporaine venant surtout de l'histoire et de la culture occidentale est également très éloquent dans ce sens. Chez les Albanais il y a eu des moments où l'on peut remarquer une utilisation parfois absurde et monstrueuse de noms propres provenant de la nomenclature terminologique des sciences, de la technique, de la politique et de l'administration. Jusqu'à une certaine mesure les noms jouent le rôle de documents historiques qui pourraient indiquer les processus sociaux en périodes données. Le nom est un facteur social important qui change suivant les conditions sociales et culturelles de la société. Il montre le degré de développement de la conscience religieuse, nationale, sociale et politique du groupe.

Les chercheurs qui se sont occupé d'une manière ou d'une autre de l'anthroponymie albanaise ont traité les noms de personne albanais de façon identique, les mettant tous sur le même plan, comme s'ils formaient un ensemble, sans chercher à percevoir entre eux des jeux hiérarchiques, personnels ou sociaux. Ils ont en quelque sorte aplati un système multidimensionnel en privilégiant selon le cas une seule dimension: celle du signifié pour les linguistes et celle du signifiant pour les philologues, les uns se préoccupant de l'aspect sémantique du nom, les autres cherchant à en retrouver l'étymologie. Alors que l'anthropologie, délaissant les questions d'origine, de dénotation et de connotation, illustrée avant tout dans les travaux de Lévi-Strauss (1962: 212-286), s'est située dans une perspective opposée, en considérant les noms de personne comme une parole, dont il faut chercher à déterminer la nature et à déchiffrer le sens, le sens social et non la signification étymologique. Elle s'est essentiellement intéressée à la façon dont on utilise les noms propres, aux situations dans lesquelles ils apparaissent, aux fonctions qu'ils remplissent selon les circonstances où ils sont émis, servant à la fois à identifier, à classer et à signifier. La signification des noms propres en tant que forme linguistique et sociologique n'est donc pas à rechercher dans

leur nature linguistique, mais dans la manière dont chaque culture découpe le réel en utilisant des noms et dans les limites variables qu'elle assigne, en fonction des problèmes qu'elle pose, à l'entreprise de classification actualisée dans le système des noms qu'elle utilise.

L'effort d'identification peut s'étendre jusqu'au contexte même de la naissance. L'imposition du nom peut ainsi prendre en considération des événements spéciaux ou antérieurs, comme la naissance d'une série de filles dans la famille, ou bien les maladies, les morts ou autres malheurs familiaux et sociaux probables, tout ce qu'on jugeait ne pas falloir arriver dans la destinée de l'individu, de la famille ou du groupe parental. Les noms de filles comme *Shkurtë, Sose, Mjaftime, Mbarime, Mërzi, Pseardhe, Dëshprime, Helme, Gazepe, Medete*, dans des acceptions de "courte ; finis ; ça-suffit ; pourquoi-es-tu-venu ; ennui ; désespoir ; deuil ; hélas ; tourmente", etc. sont assez significatifs dans ce sens.

L'attribution d'un deuxième nom peut toujours redoubler les possibilités d'insertion de l'individu dans le groupe social, chacun des noms pouvant plus ou moins définir un aspect ou un autre de sa personnalisation et sa socialisation. Dans une société fortement patriarcale comme celle des Albanais, on ne préférait enfanter que des garçons. Parfois on donne à une fille un nom de garçon quand celui-ci se fait trop longuement attendre. L'imposition du nom s'effectue dans ces cas dans des conditions extrêmement conspiratrices. La parturiente doit même accoucher sans l'aide de sages-femmes. Elle est assistée seulement d'une femme très proche, sa belle-mère par exemple, qui est très intéressée à voir naître l'enfant de sexe masculin. Pendant le premier âge aussi, la mère montre une attention continue pour tenir l'enfant loin de toutes présences étrangères sous prétexte de vouloir le préserver des puissances maléfiques. On lui attribue un double nom de forme masculine et féminine à la fois, mais on n'annonce que la forme masculine. On garde pourtant la forme féminine en réserve pour l'utiliser si l'enfant à l'âge adulte ne peut ou ne veut pas se résigner à ce sort. Des cas précis et très intéressants sont rapportés, où les individus n'ont fait découvrir leur vrai statut de femmes, par exemple, lorsque l'une fut fusillée en 1919

pendant les guerres balkaniques et une autre le jour où elle fut enterrée après avoir péri au combat en janvier 1945 (Pirraku 1976: 135).

Un des traits marquants de l'anthroponymie albanaise c'est la distinction faite par la majorité des chercheurs entre les noms à connotation laï que provenant d'une origine plutôt interne à la langue albanaise et les noms à connotation religieuse provenant, pour le rite catholique, d'une origine latine et néolatine, pour le rite orthodoxe, d'une origine byzantine, grecque ou slave et, pour la religion islamique, d'une origine turque, arabe ou persane. En général, toutes les régions albanaises ont des noms plus ou moins définis pour les nouveau-nés. Ce sont des noms légèrement différenciés, pourtant assez pertinents, si l'on passe d'une région à l'autre dominées par la même religion universaliste, et plus différents, si les régions sont dominées plutôt par l'une que par l'autre religion.

On connaît d'ailleurs que ces noms dits religieux, comme partout dans le Sud-Est européen, occupent un taux très élevé dans l'ensemble du fond culturel où les noms de personne sont puisés. Chez les Albanais, qui n'ont pas d'Église nationale, ces noms sont répandus, depuis le haut Moyen Âge pour les noms chrétiens et à partir des 16e et 17e siècles pour les noms islamiques, comme l'un des principaux moyens d'acculturation imposée par les différentes occupations étrangères.

Pendant l'occupation ottomane, on connaît dans plusieurs régions albanaises une tradition fréquente de donner deux noms à l'enfant: un nom dit familial, de forme plutôt chrétienne, pour la communication à l'intérieur de la famille et du groupe parental et territorial plus ou moins restreint, et un autre nom de forme islamique pour être utilisé dans la communication sociale et publique. À ce sujet on connaît bien, par exemple, la situation interreligieuse des habitants des montagnes de Shpati en Albanie centrale. À la limite de leurs domaines ils étaient régulièrement chrétiens et ils se nommaient de noms chrétiens. Seulement, chaque fois qu'ils descendaient en ville, ils devenaient déjà des musulmans à part entière et ils se nommaient de surcroît par des noms musulmans. Par l'intermédiaire du nom s'est produit une rupture entre l'identité officielle, inscrite dans l'état religieux, et l'identité assignée par les pa-

rents ou le groupe. Comme dans des situations comparables étudiées dans la culture française (Zonabend 1977: 267-268), au cours de son existence, l'individu subit une constante dissociation entre identité reçue et identité vécue.

Les noms de personne provenant d'une origine linguistique plutôt interne à la langue albanaise sont généralement constitués à partir de substantifs puisés dans le vocabulaire albanais (Kostallari 1982). Il s'agit essentiellement de noms de plantes, d'oiseaux ou d'autres animaux,[19] mais aussi de noms désignant des notions abstraites,[20] de noms connus dans la toponymie des territoires albanais, noms de montagnes, de régions et de fleuves,[21] ou bien hérités des noms de personnages connus dans l'histoire albanaise.[22] À examiner de près les noms de personne albanais, on peut facilement remarquer que la réalité historique, sociale et culturelle et le milieu géographique

---

[19] Noms de plantes: *Lis*, "chêne", *Lule*, "fleur", *Rrap*, "platane", *Shegë*, "grenade", *Trëndelinë*, "trigonelle", *Vjollcë*, "violette", etc. Noms d'oiseaux ou d'autres animaux: *Bilbil*, "rossignol", *Dallëndyshe*, "hirondelle", *Drenushe*, "biche", *Luan*, "lion", *Pëllumb*, "pigeon", *Shqipe*, "aigle", *Shpend*, "oiseau", etc. Ces noms sont répartis entre hommes et femmes suivant le genre grammatical du substantif désignant l'objet d'origine.

[20] Par exemple: *Bashkim*, "union", *Bessa*, *Blerim*, "verdure", *Bukuri*, "beauté", *Liri*, "liberté", *Lumturi*, "bonheur", *Çlirim*, "libération", *Gazmend*, "joie", *Fitore*, "victoire", *Pranverë*, "printemps", *Shpresa*, "espérance", etc. Les mêmes substantifs peuvent être formés à partir d'adjectifs qualificatifs, comme *Bardh*, "blanc", *Besnik*, "fidèle", *Blerta*, "vert", *Krenar*, "fier", *Luftar*, "brave", *Mira*, "bon", *Trim*, "courageux", *Urta*, "sage", etc. Ces noms sont utilisés tantôt pour les hommes et tantôt pour les femmes. Dans cette catégorie s'inscrivent aussi les noms de personne dérivés à partir des noms déjà cités auxquels on ajoute différents suffixes ou bien qu'il sont composés de deux ou plusieurs mots pareils, comme *Gëzimtar* et *Gëzimtare*, "joyeux", *Besmir* et *Besmira*, "bon, fidèle, de parole d'honneur, dont on peut lui faire confiance", *Dritan* et *Dritane*, "lumineux", *Jetlir* et *Jetlira*, "à la vie libre", *Gazmir* et *Gazmira*, "de bonté et de joie", *Rrezart* et *Rrezarta*, "rayon-d'or", *Rrezag* et *Rrezaga*, "rayon-d'aurore", etc. Ces noms sont utilisés également pour les hommes et pour les femmes du fait de leur suffixation déclinable aux deux genres grammaticaux. Des noms pareils peuvent parfois agglutiner plusieurs mots pour être utilisés ou bien pour les hommes ou bien pour les femmes, comme *Emirjon*, "notre-le-bon", *Endrit*, "il-brille", *Nisjeta*, "commence-la-vie", *Saimir*, désignant "qu'il-est-bon" par une étymologie populaire, etc.

[21] Par exemple: *Adriatik*, *Drini*, *Dukagjini*, *Ershel*, *Gramoz*, *Hot*, *Kelmend*, *Korab*, *Sazan*, *Shkëlzen*, *Tarabosh*, *Temal*, *Tomorr*, *Valbona*, etc.

[22] Comme *Aranit*, *Balsha*, *Barleti*, *Kastrioti*, *Skander*, *Uran*, etc.

jouent un rôle dans l'imposition du nom. De même que le milieu agricole et pastoral ou les objets d'utilité quotidienne. Aussi bien que le monde animal et végétal, minéralogique et cosmique, ou le monde surnaturel des esprits et des destinées, des *zana* et des *ora*, qu'on croyait avoir fait le choix pour déterminer le destin au nouveau-né.

Rien que par l'analyse de l'inventaire des noms, malgré une large marge de noms religieux et quoique les informations proviennent essentiellement d'études onomastiques, on peut montrer que la cérémonie de l'imposition du nom symbolise le passage de l'enfant du monde de la nature au monde de la culture. Cela marque notamment une première phase de son passage du monde des êtres vivants au monde des humains socialisés et personnalisés. Le nom a toujours institué un attribut majeur de la personnalisation de l'individu. Il est une étape et à la fois un élément quasiment physique du processus qui mène à la construction de la personne. Comme l'ont vu tous les anthropologues, Claude Lévi-Strauss (1962) ou d'autres chercheurs travaillant plus spécialement sur les cultures européennes (Zonabend 1977: 257-286, 1980: 7-23), le nom assure l'identité personnelle et la conscience d'appartenance, tant à une lignée qu'à une communauté, en assignant à chacun la place qu'il doit occuper à l'intérieur de son groupe. Les noms sont ainsi une partie intégrante de la personne et à la fois un facteur d'insertion au groupe social (Doja 1991: 95):

A dëgjuat, moj, mëhallë ?	Vous avez entendu, gens du village ?
Nuse e vëllait lindi djalë,	La femme du grand frère a eu le fils,
na e ka gazin e parë,	c'est la joie du premier né,
t'i vënë emrin, t'i vejë mbarë.	donnons-lui un nom qui porte bonheur.

À cette identité personnelle d'autres déterminations peuvent s'ajouter plus tard pour préciser l'identité sociale de l'individu. Le nom apparaît donc comme le garant intersubjectif de la reconnaissance de l'être, de l'unicité, de l'essence et de la position de chaque sujet par rapport à tous les autres. L'imposition du nom est l'acte d'insertion et de promotion par où l'individu réel entre dans l'ordre symbolique, dont l'emprise paraît parfois telle que l'on est tenté de dire que ce n'est pas l'individu qui porte le nom, mais le nom qui porte l'individu.

L'imposition du nom se fait l'enjeu d'un pouvoir et d'une maîtrise. On a la maîtrise de ce qu'on a nommé, un pouvoir symbolique

sur la vie et le destin. On croyait surtout au lien du nom avec la destinée. Pour se garder des entreprises magiques, comme par méfiance envers l'étranger, il fallait soigneusement cacher son vrai nom, le nom de l'enfant avant la naissance ou avant la cérémonie publique de l'imposition ritualisée, lui donner un nom provisoire un deuxième nom, et même abréger ou transformer le nom à tel point qu'il ne soit plus reconnaissable. De cette manière on croyait qu'il n'y aurait pas de prise possible sur le destin personnel. Aussi change-t-on souvent de nom pour échapper à une maladie grave ou à un autre malheur par le subterfuge d'une renaissance nominale. Le même procédé est connu dans d'autres populations sud-est européennes, par exemple auprès des Roumains (Stahl 1977: 290-291). À ce dessein, chez les Albanais, on donne à l'enfant le nom de ses propres parents, serait-ce aux dépens même du risque de la double existence nominale du père et du fils. Parmi les catholiques on lui donne plutôt pour la même raison un nom islamique, comme on lui donne parmi les musulmans un nom chrétien.

Avant la naissance même, dès que la mère sent la présence de l'enfant par les mouvements du fœtus, ou bien juste après qu'il sera né, on donne souvent un nom provisoire à l'enfant, jusqu'à l'imposition du vrai nom définitif. D'habitude, chez les Albanais, on n'osait jamais laisser sans nom l'enfant vivant. En effet, s'il fallait être nommé pour être humain, on comprend qu'inversement rester sans nom soit un attribut du monde non-humain. Ainsi, dans la région de Devoll près de Korça en Albanie du Sud-Est, on ne laisse jamais seul l'enfant avant qu'il soit nommé de peur de le laisser en proie aux esprits malfaisants (*Visaret e Kombit* 1944: 10). Le sans nom serait donc l'informe, le non identifiable, le vertigineux, l'angoissant, le sans visage. Le nom est l'équivalent langagier du visage, comme le visage est l'équivalent perceptible du nom. Même si l'enfant est mort-né, on l'enterre après l'avoir nommé du nom provisoire que la future mère en cours de grossesse avait choisi une fois avoir senti ses mouvements à l'intérieur. On laisse sans nom seulement l'enfant qui n'a donné aucun signe de vie et on l'enterre au pied d'une haie vive ou à l'ombre d'un arbre dans l'intention d'un renouvellement rapide de la grossesse.

L'imposition du nom démontre les différentes manières possibles des liaisons de l'individu en tant que personne non seulement avec sa communauté familiale et parentale, mais aussi avec l'univers social et naturel qui lui est assigné. À l'aide des cérémonies de l'imposition du nom, on peut révéler les anciennes conceptions mythiques concernant la représentation anthropomorphique du monde et la représentation cosmologique du corps humain. On connaît dans la tradition orale albanaise les mythes métamorphiques de la transformation des héros en pierre, en plante ou en animal. De cette manière sont exprimés les rapports de l'homme avec le monde qui l'entoure. Comme le dirait Lévi-Strauss, les procédés de nomination suggèrent ici encore une détotalisation des aspects de la vie sociale et du monde physique, de la même façon que les représentations collectives de la personne détotalisent les conceptions du symbolisme cosmogonique et biologique (1962: 236). Chez les Albanais, au moyen du nom, l'individu est parfois assimilé au sauvage, à l'inabordable, à l'intouchable, au redoutable, etc. (Doja 1991: 98):

Në fshat, në mëhallë,	Dans le village, dans le quartier,
na leu një djalë,	un garçon est né,
djalë rrënjëdalë.	éprouvé et détraqué.
Po emërin, thanë,	Et comme nom, on demande,
ç'do t'ja vënë vallë ?	qu'est-ce qu'on va lui donner ?
Ja birbil a ja gazi,	Belle vedette, grand conquérant,
kur të vejë në ushtri,	quand il ira dans l'armée,
pallëxhxëshur, trim i ri,	l'épée ceinte, le jeune vaillant,
pallë, jatagan me pika,	cimeterre, yatagan étincelants,
siri t'i lëshojë çika,	l'œil lui jaillissant des éclairs,
të mos i qaset e liga.	le mal ne l'approchera guère.

Les noms ont ainsi une autre fonction spéciale de préserver et de protéger les individus contre les puissances maléfiques, contre le mauvais œil, contre les maladies ou contre la mort, comme c'est le cas par exemple avec des noms de garçons ou de filles: *Ujk, Ujkan, Ujki, Rushë, Buç, Gjarpër, Bollë, Shytan, Dac, Maçorr, Gur, Shkamb, Mal, Bjeshkë, Rrap, Diell, Hanë, Vetimë*, etc. Ces noms signifient "Loup ; Serpent ; Ours ; Chat ; Pierre ; Roc ; Mont ; Chêne", pour les garçons, et "Serpent ; Ourse ; Chienne" ou "Soleil ; Lune ; Éclair", pour les filles. Des noms semblables ont cours avec les mêmes fonctions auprès des Roumains aussi (Stahl 1977: 291).

Aux fondements de ces noms de personne, qu'ils soient dérivés de noms d'objets ou de phénomènes naturels, d'animaux ou de plantes sauvages et domestiques, de qualités ou d'attributs abstraits, ou bien, des noms de certaines saisons, de certains jours de la semaine ou de certains mois de l'année, réputés avoir une efficacité symbolique plus importante que d'autres, demeurent les désirs et les espoirs de la famille et de la collectivité, pour que l'enfant soit joyeux, heureux, libre, en bonne santé, qu'il jouisse d'une longue vie et d'une large respectabilité. Ces attentes sont transposées d'une manière ou d'une autre dans les autres formes et pratiques symboliques entourant la cérémonie de l'imposition du nom (Doja 1991: 99):

Hajdeni, more ke daja,	Venez, venez voir le père,
sot ke ne po qeshka shpaja,	aujourd'hui la maison en rit,
se emën të bukur-o,	un beau, très beau nom,
po na i vëka nana-o,	va donner la mère,
ucës sonë fëllanxës-o.	à la fille comme une perdrix.
Qenka cuca lule zonjë,	La fille paraît comme une dame en fleurs,
emnin do t'ia vënë shqiponjë,	on va l'appeler comme une aiglonne,
qenka cuca lulë me erë,	la fille est comme le parfum des fleurs
emnin do t'ia vënë pranverë,	on va l'appeler comme le printemps,
qenka cuca rrush i zi,	la fille est comme le raisin noir,
emnin do t'ia vënë liri.	on va l'appeler comme la liberté.

Toute la lignée est intéressée à prendre part dans l'imposition du nom, pour trouver le nom qui soit non seulement le plus beau et le plus apprécié mais surtout le plus référentiel, en voulant exprimer à travers le principe esthétique de poétisation, les aspirations communes d'un avenir meilleur, plus garanti et généralement plus digne d'être vécu (Doja 1991: 96):

Moj ç'ja vumë djalit-o ?	Quel nom donner au garçon ?
N'emër të pashait-o.	un nom de pacha, sans doute.
Moj ç'ja vumë djalit-o ?	Quel nom donner au garçon ?
N'emër të vezirit-o.	un nom de vizir, sans doute.

La réception du nom redouble la réception de l'être et de la vie, justement parce qu'il n'y a pas d'arbitraire du nom. L'apparence d'arbitraire du nom se dissipe dès qu'on dévoile l'essence cachée, la vérité du nom, ritualisée par les cérémonies de l'imposition. Le nom est assorti d'une destinée ou bien il exprime une vocation. *Nomen est omen,* le nom est oracle et présage, disait un vieil adage latin. Une grande majorité des noms albanais symbolisent avant tout les diffé-

rentes qualités et valeurs collectives. Par l'intermédiaire du nom, le nouveau-né s'assimile à la beauté, à la *blancheur* qui devient l'équivalent de l'honneur et du prestige, à la bonté, à la douceur, à la vitesse, à la fierté, à la dignité, à la force, au courage, à la largesse, à la noblesse, à l'intelligence, à la sagesse, etc.

L'aspect irréductiblement non signifiant du nom, sa situation dans l'en-deçà du sens, son ancrage dans la matière sonore du langage, confèrent au nom une dimension poétique. L'oscillation structurale de la poésie se trouve exemplairement condensée dans le nom. Un signifiant semble livrer une essence singulière sans cesser de s'imposer dans sa matérialité immotivée. En plus, lorsque certaines qualités sensibles du matériau sonore et certaines connotations allusives et émotives se joignent à cette irrépressible instance du signifiant dans le nom, des jeux de langage tels que les chants cérémoniels de l'imposition du nom, par exemple, acquièrent une remarquable force incantatoire. À la dimension poétique des noms répond ainsi une dimension sacrée. Or la langue sacrée, pour Lévi-Strauss, est « partiellement affranchie de la fonction signifiante, sans que d'autre part la signification soit jamais entièrement perdue ».

Inscription patronymique et mythologies de fondation

Tout au long des travaux du Colloque "Généalogie entre science et passion" au 120e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques tenu en octobre 1995 à Aix-en-Provence (Barthélémy et Pingaud 1997), – où une première version de ce chapitre a fait l'objet d'une communication (Doja 1997d), – on s'est trouvé confronté plus d'une fois à la relation entre généalogie et nom de famille. Parfois même, la passion généalogique n'a eu d'autre raison que d'être fondée sur la généalogie du nom. Il n'est donc pas inutile d'essayer de comprendre comment le nom patronymique peut s'ériger en mythe de fondation de lignées et de généalogies.

Les noms personnels forment autour de chaque individu une véritable constellation de termes. En France, les documents officiels d'identité indiquent sous la rubrique du nom une dénomination gé-

nérique, *patronyme* ou *nom de famille*. Le nom individuel, *nom de baptême*, est désigné par l'appellation minorative de *prénom*, *petit nom*. Cette terminologie hiérarchisante n'est pas universelle. Chez les Albanais, en Italie ou dans l'aire sud-slave, comme dans les pays anglophones, la hiérarchie est inversée par rapport à l'usage français. Le voyageur venu de France, en remplissant ses formulaires, éprouve l'impression de rapports sociaux empreints d'une familiarité cérémonieuse (Gossiaux 1984: 29-45).

En France, l'hérédité du nom accolé au nom de baptême n'est apparue que dans le courant du Moyen Âge. L'évolution s'est échelonnée sur plusieurs siècles. Alors que la haute bourgeoisie, à l'exemple de la noblesse, avait adopté le patronyme entre les 10e et 13e siècles, c'est vers le 15e siècle que les gens du peuple l'ont pris en milieu urbain. Le processus de fixation des noms ne s'est achevé que plus tard dans les régions périphériques, au moment de la réunion à la Couronne. Au 17e siècle pour le Béarn, l'Artois, la Flandre, la Franche-Comté et l'Alsace, voire au 18e siècle pour la Lorraine. Parti de l'Italie centrale et septentrionale, le mouvement a gagné la France du Midi, puis du Nord, pénétrant en Allemagne par la région rhénane, pour se propager vers le nord et vers l'est (Dauzat 1988: 38-48). Au 19e siècle encore, le nom de famille restait absent, en tant que tel, d'aires aussi diverses que la Grèce, le Pays de Galles ou les pays scandinaves au moins dans les milieux paysans (Vroonen 1967: 75-88). Dans ces pays le système de nomination accolait au nom individuel (ou prénom) le patronyme stricto sensu, c'est-à-dire le nom individuel du père, suffixé ou non, mais qui ne se transmettait pas. Le patronyme pouvait ainsi changer à chaque génération.

En Albanie, jusqu'au début du 20e siècle, seules la classe dominante et une partie des intellectuels habitant les villes avaient des noms de famille fixes (Seiner 1922: 4). La situation était analogue chez les Roumains (Stahl 1977: 291-292). Dans la majorité de la population on n'utilisait qu'un seul nom, lui en accolant un second, éventuellement, pour une meilleure identification d'adresse et de référence. C'était toujours le patronyme proprement dit, c'est-à-dire le nom individuel du père, décliné mais non transmissible.

On peut dès lors s'interroger sur les raisons qui ont conduit une partie de la population européenne à généraliser le nom de famille. On pourrait alléguer la trop faible capacité discriminante du nom individuel face à la complexité croissante de la société. Le stock des noms en usage serait-il devenu insuffisant par rapport à la quantité d'individus potentiellement en relation ? Serait-ce, au contraire, l'identification hors du groupe de familiarité qui aurait nécessité l'adjonction d'un second nom ? Ce raisonnement, s'il peut expliquer l'utilisation des surnoms, ne dit pas pourquoi ni comment ils se sont transformés en noms de famille. D'ailleurs le processus a d'abord concerné l'aristocratie en France, comme en Albanie la classe dominante, pour lesquelles le problème d'une confusion engendrée par le grand nombre ne se posait pas.

La transmission héréditaire des surnoms a dû mettre en cause, à son origine, l'ensemble des structures sociales. Elle serait « en relation avec l'importance plus grande accordée à la famille, au lien familial et à la relation de l'homme à la terre, moins chez les intéressés que chez autrui » (Dauzat 1988: 39). Le nom de famille identifierait en fait la *maison*, devenue un élément social majeur. Une autre interprétation repère dans ces noms héréditaires un outil mnémotechnique apparu à l'époque où s'affaiblissent la force et l'importance des lignages. Le nom constituerait alors un moyen de garder en mémoire une relation commune entre les membres dispersés d'une parentèle (Maranda 1974). Ces deux schémas sont divergents, sinon totalement contradictoires (Gossiaux 1984: 31). Dans le premier c'est l'émergence d'une situation tangible qui est invoquée, dans l'autre le glissement d'une structure dans l'intangible suscite l'apparition d'un substitut. De toute manière, considérer le nom de famille comme un phénomène historique dont l'origine est susceptible d'une explication unique serait du même coup admettre son caractère univoque en tant que fait social et couper court à tout effort d'interprétation anthropologique.

La confusion du patronyme et du nom de famille n'est pas, elle non plus, universelle. Le système de nomination russe fait appel à trois éléments: le nom individuel, le patronyme (au sens strict: le nom du père) et le nom de famille: *Ivan Ivanovitch Ivanov*. Dans le sys-

tème de nomination albanais les tensions éventuelles concernant l'identité sont corrigées par un système comparable. C'est surtout dans les régions du Nord qu'on trouve régulièrement des noms tripartis, tels que *Ded Gjo Luli, Preng Bib Doda, Prelë Memë Ujka*, mais parfois dans celles du Sud aussi, comme dans la région de Labëria: *Rustem Gjondedaj (R. Gjon Dedaj), Isa Gjonzeneli (I. Gjon Zeneli), Metat Gjonligu (M. Gjon Ligu), Muslim Gjoleka (M. Gjon Leka), Ali Gjovarfi (A. Gjon Varfi).* Cette forme de nomination comprend le plus souvent le prénom, le nom individuel du père et un troisième nom évoquant un surnom ou une référence généalogique ou territoriale.

Ces noms de personne à trois éléments sont présents en Albanie depuis le haut Moyen Âge (Çabej 1939: 194-213). Ainsi *Gjin Bua Shpata*, le plus connu de la grande famille princière des Shpata au Sud, ou bien Tanush Topia, un autre grand nom de l'histoire médiévale en Albanie centrale, est appelé *Tanush Muzak Topia* dans une chanson populaire (Gurakuqi et Fishta 1937: 19). Les noms des héros des chansons narratives du Nord, *Gjeto Basho Muyi, Gjergj Elez Alia, Destar Osman Aga, Bur Eleze Krajli, Siran Osman Aga, Bud Aline Tali, Ager Isuan Aga, Hake Vrak Shabani*, comportent tous trois éléments. Dans le cycle des gestes de Muyi même les noms bipartis deviennent des noms tripartis par répétition d'un élément, comme *Ali Borxh Alia, Aga Hasan Agë, Beg-e Mehmet Begu, Begu Allaj Beg, Pasha Hasan Pashë.*

Chez les Albanais, l'individu se définit par son appartenance à différentes relations sociales emboîtées les unes dans les autres. L'identité se rapporte à plusieurs niveaux qui mettent souvent en contradiction principe de parenté et principe de résidence. L'appartenance de type lignager est parfois primordiale et transcende le cadre villageois ou territorial, quoique la structure sociale soit le plus souvent fondée sur une partition spatiale du territoire, habité par des groupes lignagers. Dans l'article publié dans la revue *Social Anthropology. The Journal of the Association of European Anthropologists* (Doja 1999a), j'ai eu l'occasion de montrer que pour résoudre la contradiction entre principe de parenté et principe de résidence, notamment dans les régions du Nord où l'organisation lignagère est attestée, les Albanais ont mis en œuvre un système de nomination

spécifique incorporant tout individu, en un emboîtement progressif, dans les générations ascendantes et les unités de référence organisées de façon segmentaire (*fis-i, këmbë, vllazni, shtëpi*). L'organisation lignagère s'est ainsi perpétuée au-delà même de son fonctionnement réel.

Dans certaines régions du Nord, la situation peut se comparer à celle que Robin Fox a observée dans l'île Tory en Irlande, où les habitants sont désignés par une chaîne de prénoms, tous pris dans un stock familial, dont la combinaison permet de situer chacun dans son réseau généalogique et dans sa génération.[23] De même, dans les Highlands d'Écosse, jusqu'au 18e siècle, la plupart des habitants portaient des noms généalogiques mentionnant les noms individuels des ascendants de plusieurs générations: *Alaistair Mac Tearlach Mac Angus Mac Ian Dhu* (Vroonen 1967: 79).

Chez les Albanais du Nord, outre son nom individuel, chaque individu se désignait traditionnellement par les noms du père, du grand-père, de l'arrière-grand-père, par exemple, *Gjoka i Marka Llesh Ndue Ndojt* dans la région de Mirdita, ou bien *Prenga i Dod Llesh Per Mar Gjetës* dans la région de Kashnjet (Zojzi 1977: 195). On réunissait ainsi en son nom plus de six ou sept générations pour se rapprocher le plus possible du premier ancêtre du lignage. On pouvait utiliser aussi le nom de ce premier ancêtre comme nom patronymique. Néanmoins, dans les situations cérémonielles et ritualisées, la forme de référence la plus explicite pour nommer et être nommé restait celle qui marquait une suite ininterrompue d'indications patronymiques ("fils de...", souvent avec ellipse de "fils" et le nom du père au génitif), remontant toutes les générations jusqu'au premier ancêtre. Dans la région de Hoti, par exemple, Rrok Zojzi a pu rencontrer en 1960 un individu qui lui a reproduit par sa façon de se nommer la même généalogie notée en 1908 par Miss Durham (1910:

[23] "Dans la branche Eoin-Neilé, il y a une femme que j'ai toujours connue, comme tous le monde, sous le nom de *Nora Thomais*, "Nora fille de Thomas". Quand sa position dans la généalogie fut discutée, alors un interlocuteur nous étonna en récitant son nom complet: *Nora-Thomais-John-John-Eoin-Neilé* (Norahomishjohnhohnianelly). Dit d'une seule traite, à toute vitesse, cela est impressionnant, mais incompréhensible sans autre explication" (Cité dans: Zonabend 1986: 28).

471). Il s'est présenté avec le nom de *Kolë Pashku i Pashk Markut t'Mark Zefit t'Zef Marashit t'Marash Ucit t'Uc Mehmetit t'Mehmet Gjonit t'Gjon Lekës t'Lekë Marashit t'Marash Brulës t'Brulë Vuksanit t'Vuksan Pepës t'Pepë Cekut t'Cekë Jungjit t'Jungj Gegës t'Gegë Lazrit t'Lazër Keçit t'Keç Pantës*. Là il s'est arrêté, arrivé au nom du premier ancêtre dont tous étaient descendus.

La passion généalogique reste pourtant limitée dans la société albanaise, au moins telle que l'ont présentée la plupart des travaux du Colloque de Généalogie (Barthélémy et Pingaud 1997). Sans doute parce qu'elle est inscrite tout entière dans l'ensemble des représentations sociales, dont le système de nomination est l'un des moyens de symbolisation les plus efficaces. Chaque groupement (*fis-i, këmbë, vllazni, shtëpi*) encadre des situations déterminées d'un point de vue à la fois social et référentiel.

La maison constitue le groupe domestique de base. C'est une instance statutaire des stratégies matrimoniales. Elle possède aussi les champs et les moyens de production. Elle apparaît donc comme une unité économique, politique et sociale à part entière. La maison est subordonnée à un personnage central, *zoti i shtëpisë*, le "maître de maison". Son rôle est pourtant moins d'exercer un pouvoir quelconque que d'assurer une représentation, plus particulièrement dans les assemblées communes. Il est celui qui agit au nom de la maison, il est notamment le "*maître* de l'hospitalité" offerte par sa maison, maison et hospitalité renvoyant au même ensemble institutionnel (Doja 1999a, 1999b). Ce n'est pas le *pouvoir* exercé mais le *droit* de représentation qui lui donne autorité sur l'ensemble familial avec lequel il s'identifie. L'individu qui fait partie de la *maison* portera le nom de celle-ci, qui est également son nom de famille. Dans les situations où il voudra se prévaloir de l'appartenance à une maison (*shtëpi*), en tant que groupe domestique de base, le nom de sa *maison* est également son nom de famille. Ce nom peut coïncider avec son patronyme (nom individuel du père) si son père est le représentant légal dans les assemblées communes, autrement dit s'il est *zoti i shtëpisë*, le "maître de la maison". En tout cas, le nom d'un individu affiche ainsi trois éléments: son propre nom, le nom individuel de son propre père et le nom du maître de sa *maison*.

Au niveau immédiatement supérieur de la segmentation, la *vllazni* possède un même patrimoine foncier, essentiellement des forêts et des pâturages. Elle intervient sur le plan de la coopération économique et de l'entraide sociale, dans les activités cérémonielles, au moment des cérémonies du cycle de vie et d'année. Elle est dotée aussi d'institutions politiques, juridiques et militaires, qui souvent lui sont déléguées par le *këmbë* ou le *fis-i*. La *Djelmeni*, qui signifie littéralement "jeunesse", formait notamment le corps armé de la communauté lignagère. Mais indépendamment du nombre d'hommes dont elle peut disposer, la maison ne fournit à la *Djelmeni* qu'un seul homme armé, à qui elle délègue la "propriété" de représentation du "maître". Pour marquer ce type d'appartenance dans une situation donnée, l'individu affiche son propre nom, le nom du maître de sa *maison* et en troisième position le nom du représentant de la *phratrie*, qu'il considère cette fois comme son véritable nom de famille. La phratrie étant par définition une catégorie très mouvante, le troisième élément d'un nom de personne, que j'appellerais volontiers *nom de phratrie*, change constamment pour se référer, selon les situations, à différents niveaux de la chaîne segmentaire entre la *maison* et le *këmbë* du lignage.

L'adoption en troisième position du nom de l'ancêtre fondateur du *këmbë* ou *fis-i*, catégories à la fois plus stables et plus discriminantes, est réservé aux usages extérieurs aux territoires d'influence et aux espaces de référence du *këmbë* et *fis-i*. En deuxième position, toute personne a alors le choix entre le nom de sa propre *maison* et l'un des noms de phratries qui se situent aux niveaux supérieurs intermédiaires avant le terme de référence utilisé en troisième position. En Irlande aussi, certains individus portent encore deux noms de famille, qui peuvent être deux noms d'ancêtres différents ou deux désignations différentes du même ancêtre (Vroonen 1967: 82).

Ainsi, au moyen du nom, tout individu a possibilité de s'ajuster à telle ou telle situation concrète. Ces variations dans la nomination sont dues à la relativité des "valeurs de groupes" auxquels le nom renvoie. Il s'agit de la relativité des éléments dans un système segmentaire, où « les subdivisions des divers ordres coexistent virtuellement à tout instant et ne se manifestent qu'alternativement dans

des situations déterminées » (Dumont 1971: 55-58). Il faut donc comprendre cette relativité, pour que les fluctuations de nomination soient perçues comme une qualité intérieure à la structure même d'organisation sociale.

Du fait de leur filiation patrilinéaire, les différentes catégories sociologiques de la structure sociale albanaise, *fis-i*, *këmbë*, *vllazni* et *gjaku* (arbre de sang) rassemblent les mêmes gens, tous issus du même ancêtre fondateur. Toutefois, l'arbre de sang (*gjaku*) n'est pas une unité du système segmentaire comme *fis-i*, *këmbë*, ou *vllazni*. Il n'est pas non plus disposé en fonction des références ancestrales. Il s'agit d'un patrilignage linéaire, centré sur Ego et inscrit dans un échange matrimonial, autrement dit une parentèle (Doja 1999a). Si les unités segmentaires de l'organisation lignagère ne sont attestées, en tant que catégories d'un système économique, politique, social et symbolique particulier, que dans certaines régions isolées au Nord de l'Albanie et peut-être dans une partie des régions du Sud-Ouest, la catégorie linéaire de l'arbre du sang (*gjaku*) est largement généralisée chez tous les Albanais. L'arbre de sang (*gjaku*) peut remonter chez les Albanais jusqu'à la septième génération et les cousins au septième degré, appartenant au même arbre de sang, sont des conjoints prohibés (Dojaka 1978: 73-78). Cette catégorie est encore significative, même dans les agglomérations urbaines, dans les plaines et, d'une façon générale, dans les régions du Sud, réputées être moins sous le poids des traditions. Dans les régions du Nord même, elle reste plus fonctionnelle que les catégories segmentaires qui relèvent plutôt de l'ordre symbolique.

Dès lors, j'ai pu relever une opposition entre deux formes de référence: une forme typifiante – segmentaire et holiste – et une forme classifiante – linéaire et individualisatrice (Doja 1999a). Catégories linéaires et catégories segmentaires ne s'opposent pas, puisqu'il s'agit toujours de filiation patrilinéaire. Néanmoins, contrairement au système segmentaire, la notion de *lisi i gjakut*, "l'arbre de sang", en tant que catégorie linéaire, ne permet 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 au sens large, le nom de famille transmissible, devient désormais nécessaire.

Effectivement, le système de nomination albanais s'est montré assez souple pour introduire à côté des noms d'ancêtres, des noms ethno-géographiques, des noms issus de génitifs pluriels désignant le plus souvent une appartenance territoriale et qui se sont singularisés et sont devenus des noms de famille, ou bien des noms d'attributs personnels, professionnels ou fonctionnels, des surnoms évoquant des caractéristiques individuelles ou territoriales, etc. (Boissin 1965: 176-182, Çabej 1967: 70-81, Krasniqi 1979: 377-415).

Dans les documents médiévaux, à côté de noms simples comme *Gjin, Gjon*, d'autres sont dotés d'un patronyme (nom de père), comme *Ginus Tanusius*, qui devient par la suite un nom de famille, comme *Progon Mira*. Il y a des noms de famille modifiés, provenant de noms ethniques ou de lieux comme *Lazarus Malliocus*, d'une activité sociale comme *Demetrius Lallimi*, de *lajmës* "crieur, messager", d'un trait physique comme *Paulus Burmad*, de *burrmadhi* "homme grand de taille", *Theodorus Këshetësi* "qui porte les cheveux en tresse", d'un surnom comme *Nicolaus Der, Georgius Passimada*. Les noms de famille albanais peuvent provenir aussi de noms d'animaux utilisés d'abord comme des surnoms tels que *Demi*, "taureau", *Mazi*, "poulain", *Dashi*, "bélier". Ainsi les noms des grandes familles princières qu'on connaît dans l'histoire albanaise comme les *Bua*, de *buall* "buffle", les *Muzaka*, de *mëzati* "poulain", etc. (Çabej 1960: 104).

Ma conviction est néanmoins que l'apparition du nom de famille a dû correspondre, au moins dans la culture albanaise, notamment à la notion de l'arbre du sang, en tant que catégorie d'une organisation linéaire des rapports sociaux de parenté. La consolidation du nom patronymique a effectivement concerné d'abord les régions où l'organisation segmentaire a été de moins en moins pertinente. La contraction des noms tripartis en noms bipartis dans les régions du Sud illustre parfaitement cette évolution. Dans la région de Labëria au Sud, les trois noms se contractent en deux, *Mehmet Gjon Ligu* devient désormais *Mehmet Gjonligu*. Alors que dans les autres régions, où l'organisation segmentaire restait encore dominante, ne serait-ce

que symboliquement, les noms tripartis se sont davantage conservés. Ils se sont même développés sans pourtant s'opposer aux noms bipartis qui, avec l'arrivée de la législation administrative, ont été érigés en nom de famille. Car la nomination en trois éléments, qui ne sont pourtant plus suffixés ni déclinés, a été adoptée par le système officiel en Albanie, quoique vidée de sa connotation segmentaire. Généralement considérée comme très spécifique à ce pays, cette forme de nomination témoigne de l'importance qu'attachent les Albanais à leurs liens territoriaux, parentaux ou familiaux.

Avec l'apparition du nom de famille transmissible, il y a toute une "passion" généalogique qui devient désormais possible. Dans la majorité des cas, les surnoms albanais qui se développent avec le temps en noms de famille héréditaires ne sont que de simples noms de lieux (Jokl 1923). Dans les documents médiévaux il est fréquent de trouver des noms de famille provenant de noms de lieux invariables, comme *Guillelmus Blenisti* (de Blinishti), *Paulus Bossato* (de Bushati), *Damianus Dusmani, Petrus Kuç, Demetrius Chimara* (de Himara), *Johannes Pinkernes* (de Piqerasi), etc. Un des faits marquant de l'anthroponymie albanaise se révèle effectivement dans l'origine toponymique des noms. Ainsi, comme il a été remarqué à propos des établissements albanais en Italie, les noms trahissent souvent l'origine locale d'une émigration ethnique ou d'un mouvement migratoire.

Les noms des grandes maisons princières de l'histoire médiévale albanaise apparaissent aussi en Italie, et dans la plupart des cas se sont conservés jusqu'à nos jours. Ainsi, les noms comme *Arianiti, Basta, Bua, Dukagjini, Gropa, Kastrioti, Losha, Mataranga, Muriqi, Muzaki, Skura, Spani, Spata, Topia*, etc. On connaît l'origine régionale de ces maisons en Albanie, les Dukagjini, les Kastrioti et les Spani étaient de l'Albanie du Nord, les Arianiti, les Gropa, les Mataranga, les Muzaka, les Skura et les Topia de l'Albanie centrale, les Basta, les Bua, les Losha, les Murriqi, les Spata de l'Albanie du Sud (Hopf 1873, Babinger 1960). Il ne s'agit là pourtant que d'une mince couche de notables, importante, surtout, parce que ces princes ont drainé avec eux vers l'Italie bien d'autres familles, en contribuant ainsi au mélange interrégional des lieux d'immigration. Il est plus important

d'interroger les noms de personne pour connaître les lieux d'où sont parties de larges couches de la population, comprenant aussi des représentants de la noblesse mineure et de la noblesse rurale (Çabej 1967: 70-81).

Une partie des habitants de l'établissement albanais de la Piana dei Greci (Piana degli Albanesi) en Sicile, par exemple, sont originaires de Himara en Albanie du Sud-Ouest (Schirò 1923). Il y a des parallèles notamment entre certains noms comme *Giorgio Caminiti, Teodoro Dragota, Giorgio Golemi*, qui apparaissent dans les documents relatant la fondation de l'établissement, et les toponymes albanais *Kamenica, Dragoti, Golemi*, qui se trouvent en Akrokeraunie (Himara) et dans son arrière-pays. D'autres parallèles comme celui entre les noms *Pietro Bua* à Piana degli Albanesi en Sicile et *Merkur Bua* à Himara en Albanie du Sud-Ouest, ou bien les concordances en matière des saints protecteurs de villages particuliers, viennent renforcer ces conclusions. De même, la tradition orale des établissements albanais du Molise conduit dans différentes régions bien déterminées en Albanie centrale et méridionale (Lambertz 1915: 6). Les noms de famille les plus connus parmi les Albanais d'Italie se répartissent fréquemment dans différents lieux d'installation.[24] Il y a là une preuve que des groupes unis de migrants se sont séparés une fois arrivés dans la nouvelle patrie et qu'il y a eu aussi des migrations internes (Çabej 1967: 70-81).

L'anthroponymie albanaise d'Italie s'insère dans l'anthroponymie albanaise globale ; car les familles récemment immigrées, surtout dans la population rurale, portent le nom même de leur lieu d'origine, ou bien ce nom leur est attribué par leur nouveau milieu. Une bonne partie des noms de famille des Albanais d'Italie conduisent à une aire allant de Vlora jusqu'à Préveza en Épire, avec tout l'arrière-pays où ces mêmes noms de famille apparaissent comme

[24] Des noms, par exemple, comme: *Baffa, Barbatti, Barci, Basile, Becci, Bellusci, Cadicamo, Candreva, Carnesi, Cucci, Damis, Dara, Dorsa, Dramis, Golemi, Helmi, Lala, Licursi, Lopes, Lucci, Manesi, Marchianò, Masaracchia, Masi, Masci, Mates, Matranga, Mortati, Petta, Plescia, Rada, Reres, Ribecco, Schirò, Smilari, Staffa, Stamati, Suli, Tocci, Variboba*, etc.

des noms de lieux.[25] D'autres noms de famille d'Albanais d'Italie correspondent à des noms de familles plus ou moins courants dans la même aire de l'Albanie du Sud, corroborant ainsi les résultats obtenus au moyen de recherches sur les dialectes.[26]

Cependant, certains des noms de famille mentionnés sont géographiquement polyvalents, et trouvent en Albanie plus d'un lieu qui leur correspond.[27] Ils apparaissent comme des toponymes même en dehors de l'aire définie, allant parfois jusqu'au Nord dans les régions de Gegëria. D'autres noms de famille des Albanais d'Italie apparaissent comme des noms de lieux non seulement dans l'aire albanaise définie mais aussi dans différentes régions de la Morée (le Péloponnèse d'aujourd'hui).[28] Il s'agit de noms de lieux peuplés jadis d'Albanais ou qui le sont encore aujourd'hui. Des noms de villes et de villages de la Morée, comme Nauplie, Koron, Mothon, Mistra, etc. apparaissent aussi dans les chants populaires des Albanais d'Italie et le souvenir de ce pays trouve son échos dans la chanson de "la belle Morée" (*O e bukura More*), encore chantée par des Albanais d'Italie. On trouve d'ailleurs en Morée la plupart des noms de famille des Albanais d'Italie. Les porteurs de ces noms de famille sont-ils venus en Italie à partir de l'Albanie ou de la Morée ? Des récits historiques témoignent de migrations d'Albanais venant de Morée en

---

[25] Ainsi par exemple *Borscia, Borgia* (de Borshi), *Cacosi* (de Kakos), *Cameniti* (de Kamenica), *Cravari* (de Kravar près de Préveza), *Cuci* (de Kuçi), *Cudes* (de Kudhës dans la région de Bregdet et près de Vlora), *Damis* (de Damës près de Tépéléna), *Dara* (village près de Préveza), *Dirmi* (de Dhërmi), *Dorsa* (de Dorza), *Dragotta* (de Dragoti), *Dramis* (de Dramës dans la région de Çamëria), *Glava, Golemi, Groppa* (village de Gropa dans la région de Kurvelesh), *Jerbes* (de Gjerbës), *Licursi, Lopes, Masarachia* (de Mazërek dans la région de Çamëria), *Pillora* (de Pilur), *Reres* (de Rërës dans la région de Mallakastra), *Shciadà* (de Shqadhà dans la région de Çamëria), *Schirò* (de Sqirô près de Vlora), *Tocci, Variboba* (de Varibopi dans la région de Mallakastra et près de Këlcyra), *Zarobina* (de Zharovina), etc.

[26] Des noms, par exemple, comme: *Andronico, Bala, Barbaci, Bellusci, Granà (Vranà), Ghisci, Lucci, Macri, Masi, Stamati, Strati, Sciarra, Tanasi, Thani, Varfi, Zupa (Zhupa)*, ainsi que les noms des grandes familles princières tels que *Basta, Bua, Losha, Muriqi, Spata*.

[27] *Barci, Dorsa, Dragotta, Golemi, Jerbes, Cameniti, Cuci, Masarachia, Musachia, Pillora, Suli, Sciales*, etc.

[28] *Bala, Basta, Borsci, Borscia, Carnesi, Dara, Dorsa, Lala, Licursi, Lopes, Manes, Masarachia, Matranga, Petta, Schiadà, Sciales, Scura, Suli, Variboba*, etc.

Italie. En tout cas le stock des noms de famille et des noms de lieux des Albanais de Grèce et d'Italie a pour origine le même foyer d'Albanie du Sud.

Il serait intéressant néanmoins de voir de plus près, des exemples à l'appui, comment le nom s'investit dans les mouvements migratoires internes et les histoires de fondation. Dans un village albanais, Dobra Luka, situé au cœur du Kosovo,[29] une partie des habitants s'appellent *Xhaferi*, qui est le patronyme, le nom de famille transmis de père en fils. Ce nom fait l'objet de différents récits d'origine circonstanciés, aux éléments narratifs accentués:

Mon père m'a raconté… Il y avait trois frères. L'un est parti à Drenovac, vers Borilevc, l'autre est parti à Kamoran, et Xhafer est resté ici, au village. Il a acheté tous les environs. Tout ce qu'on voit alentour, tout ce qu'on appelle Dobra Luka était sa propriété… À l'époque où ils sont venus ici, il n'y avait pas une maison, seulement l'herbe et le désert. Et les deux autres ont injurié ce frère qui les avait amenés ici, parce qu'il n'y avait pas de rivière, et qu'on ne voyait pas le ciel. Ils ont tellement été pris de peur dans ce désert qu'ils se sont enfuis. Le troisième, Xhafer, est resté, et c'est de lui que vient le nom que nous portons aujourd'hui. Ce Xhafer a construit une maison et s'y est installé.

Un second patronyme largement représenté dans ce village, c'est *Merovci*. Un villageois d'aujourd'hui, nommé *Merovci*, peut toujours répondre avec précision sur la signification de son nom. L'on tient à préciser que ce nom, qui fait référence au village d'origine *Merovac*, ne se porte que là à Dobra Luka. L'installation du groupe dans le village peut même être racontée de façon circonstanciée:

Mes ancêtres étaient installés dans la région de Toplica dans le village de Merovac, *d'où notre nom de famille,* Merovci. *Les nôtres sont partis de Toplica pour s'établir à Dobra Luka… Ils sont venus ici, et comme c'était de bons travailleurs ils ont trouvé de la bonne terre à cultiver… Nous sommes partis en groupe, quinze familles. Deux familles sont venues ici, deux sont allées à Subovac…*

---

[29] L'enquête de ce village fait partie des travaux sur la Yougoslavie rurale entrepris depuis 1965, sous la direction de Jean Cuisenier, dans le cadre du Centre de Sociologie Européenne, en coopération avec l'Institut de Sociologie de Belgrade et l'Institut Agraire de Zagreb de 1965 à 1967, aussi bien qu'avec l'Institut de recherches criminologiques et sociales de Belgrade et le Centre de sociologie rurale de l'Institut de recherches sociales de l'Université de Zagreb de 1977 à 1978 (Gossiaux 1982). Dans tous les cas les entretiens sont conduits en serbo-croate (pratiqué généralement par les Albanais de Kosovo dans leurs relations avec l'administration) et enregistrés uniquement traduits en version française.

Les Merovci ressortissent au lignage (*fis-i*) de Hoti. De la même façon, le groupe des Xhaferi est rattaché au lignage (*fis-i*) de Berisha. Au plan villageois, si la dualité *Hoti-Berisha* coïncide exactement avec la dualité *Merovci-Xhaferi* il y a pourtant confusion entre les deux appartenances (Gossiaux 1982: 212). Cette situation est sans doute à mettre en rapport avec la confusion conceptuelle, dans le discours des villageois, entre groupe lignager et groupe patronymique. La référence patronymique demeure toujours plus opératoire, au détriment de la référence lignagère et généalogique qui se réduit à un ordre plutôt symbolique.

À regarder de plus près, les deux patronymes sont de nature différente. L'un provient d'un individu éponyme, l'autre renvoie à un lieu, à un village, à travers un groupe. La forme des récits est elle-même différente. L'origine de *Merovci* est expliquée dans le style précis de l'historien. Le discours relatif à *Xhaferi* par contre se rapproche du récit légendaire, dont il comporte plusieurs éléments constitutifs: les trois frères, la nature hostile, les sentiments de colère et de peur, l'épreuve surmontée par un seul, et même de surcroît un épisode sanglant. Selon d'autres récits:

Le premier arrivé ici a été Xhafer Bola. Il était très bon, travailleur, intelligent, mais sa femme l'a égorgé. Cette femme était folle, et c'est ainsi qu'un jour, pendant qu'il dormait, elle lui a coupé la tête, elle l'a enveloppé dans la paille et brûlé avec la maison. À cette époque les maisons étaient en paille. Et quand on a ôté la paille on a vu qu'il n'avait pas de tête. Et c'est ainsi qu'il a fini. Xhafer était très riche, il avait beaucoup de terre…

Nous sommes en présence d'un véritable mythe de fondation, à la fois fondation d'un village et fondation d'une lignée (Gossiaux 1984: 33). Au-delà de cette pièce de littérature orale que constitue l'histoire de Xhaferi, c'est pourtant le patronyme lui-même qui, d'un point de vue sémiologique, peut être qualifié de mythe, au sens où l'a défini Roland Barthes (1957).[30] Ce patronyme devient un symbole

[30] Le mythe est pour Roland Barthes (1957) un système particulier qui s'édifie à partir d'une chaîne sémiologique existant avant lui: c'est un système sémiologique second. Ce qui est signe dans le premier système, devient simple signifiant dans le second. La matière de la parole mythique, dès qu'elle est saisie par le mythe, se ramène à une pure fonction signifiante. Pour le mythe il n'y a là qu'un total de signes, ou mieux, un signe global, qui est le terme final d'une première chaîne

qui fait "sursignifier" un sens premier qui lui sert d'attache et de matrice, mais accepte d'être oublié au profit d'un sens second, sans être détruit comme sens premier. Ceci vaut pour *Xhaferi* comme pour *Merovci*.

Le patronyme *Xhaferi* renvoie à l'individu nommé "*Xhaferi*". Le sens de "Xhaferi" a une valeur propre, construite, qui pourrait fort bien se suffire à elle-même: l'individu nommé *Xhaferi* fait partie d'une histoire particulière. Il a une "réalité sensorielle" et une "richesse", il se présente en tant qu'une entité "plausible" disposant de "rationalité suffisante". Dans le cas de *Merovci*, le mythe est fondamentalement semblable à celui de *Xhaferi*, malgré les évidentes différences formelles: son sens premier renvoie non à un individu mais à un lieu et à un groupe. Ce qui n'empêche pas que le sens soit à nouveau complet: associé à une histoire, il postule à sa façon un savoir, un passé et une mémoire, un ordre comparatif de faits, d'idées et de décisions.

C'est là le point de départ du système sémiologique second dont parle Roland Barthes. En devenant signifiant du système mythique, le sens éloigne la contingence historique, se vide et s'appauvrit. Si l'on enferme la phrase *nous nous appelons Xhaferi* dans un système purement linguistique, la proposition y retrouve une plénitude, une richesse et une histoire: "Notre nom vient de Xhaferi avec sa réalité et son histoire". Néanmoins, comme signifiant mythique, la proposition ne contient plus rien de cette longue histoire.

Or, cette histoire qui s'écoule hors du mythe, c'est le concept qui va l'absorber. Le concept signifié du mythe est déterminé: il est à la fois historique et intentionnel. C'est l'appartenance, connotée positivement, à un groupe, à une famille, qui se perpétue à travers les âges, par delà le temps présent, et qui précisément existe depuis que le village existe. Le concept signifié est identique dans le cas de *Merovci* aussi: c'est à nouveau l'appartenance, marquée positivement, à un groupe qui se perpétue depuis qu'il a *fait souche* au village. L'apparte-

---

sémiologique. C'est précisément ce terme final qui va devenir premier terme ou terme partiel du système agrandi édifié par le mythe.

nance aux *Xhaferi* ou aux *Merovci* installés sur leur territoire, est la pulsion, le mobile qui fait proférer le mythe.

Par le concept signifié, toute une histoire nouvelle se trouve implantée dans le mythe. Comme signifiant, il a un sens premier: l'histoire de l'individu nommé Xhaferi ou celle du groupe venu de Merovac, et une forme signifiante: *nous nous appelons Xhaferi* ou *nous nous appelons Merovci*. Or, ce que le concept signifié déforme, c'est évidemment le sens premier: l'individu nommé Xhaferi est privé de son histoire. Ce que l'appartenance-au-groupe-des-*Xhaferi*-installés-dans-le-village déforme, c'est la dénomination de l'individu éponyme dans toute sa contingence. Et ce que l'appartenance-au-groupe-*Merovci*-installés-dans-le-village trouble, c'est aussi un langage premier, un discours factuel qui racontait la migration d'un groupe à partir d'un lieu précis.

Ce qui s'investit dans le signifié, c'est moins le réel qu'une certaine appréhension du réel. Le savoir contenu dans le concept mythique est un savoir confus, formés d'associations illimitées. Pourtant, le caractère fondamental du concept mythique, c'est d'être approprié. L'appartenance aux *Xhaferi* ou aux *Merovci* et l'inscription de cette appartenance dans le territoire du village concernent très précisément un groupe d'individus déterminé et non un autre. Le concept signifié, selon Roland Barthes, répond étroitement à une fonction et il se définit comme une tendance.

Par le concept signifié: l'appartenance aux *Xhaferi* ou aux *Merovci* et l'inscription du groupe au village, le mythe est noué à nouveau à la totalité sociale. C'est l'inscription de la lignée dans le village qui est en effet essentielle. Les *Merovci* se reconnaissent comme parents, mais leur ancêtre commun n'a rien à voir avec Dobra Luka et donc il n'est pas, à la différence de *Xhaferi*, éponyme. Cette liaison fondamentale du patronyme et du village apparaît clairement sur un autre exemple, qui se situe à une époque plus rapprochée dans le même village de Dobra Luka:

Mon père est venu habiter le village en 1910, venant de Rsani, village situé à dix kilomètres de Dobra Luka. Quand il s'est installé ici, ses quatre frères sont restés à Rsani… Notre famille était Çela, *mais quand mon père est venu ici, il s'est appelé* Sala. *Tous les autres se nomment, c'est-à-dire ils ont comme nom de famille* Çela, *sauf nous, c'est-à-dire mon père, moi et mes frères.*

Au changement de village correspond ici un changement de patronyme, et cela quoique l'installation ne soit pas, comme dans le cas des Merovci, l'aboutissement d'une longue migration, quoique le point de départ soit proche. C'est bien précisément l'appartenance villageoise territoriale qui est en cause, malgré l'absence de référence explicite à cette même appartenance et en dehors de tout ample mouvement de migration.

Le mythe a un caractère impératif et interpellateur. Parti d'un concept historique, surgi de l'existence d'un personnage fondateur ou d'un mouvement migratoire, il s'adresse à autrui. Il oblige "l'autre" à reconnaître le corps d'intentions qui l'a motivé. Il est le signal d'une histoire collective. Et cet appel, pour être plus impératif, a consenti à tous les appauvrissements. Il n'est plus qu'un signal bref, indiscutable: le nom, sans aucune trace de l'histoire qui l'a produit. Car cette parole interpellatrice est en même temps une parole figée. Au moment d'atteindre l'autre, elle rattrape une généralité. Le nom du personnage ou du lieu de départ du mouvement migratoire s'épaissit, il se fige en un considérant éternel, destiné à *fonder* aussi bien une lignée qu'à *installer* le groupe dans un territoire déterminé.

Le mythe n'est jamais arbitraire, il est toujours en partie motivé. Pour que l'appartenance au groupe et l'inscription au village rencontrent la dénomination de l'ancêtre ou du lieu d'origine, il faut une analogie, qui est le nom du migrant fondateur ou du lieu de départ. La motivation n'est pas "naturelle". C'est l'histoire, la contingence historique, qui fournit à la forme signifiante ses analogies. En revanche, l'analogie entre le sens et le concept signifié n'est jamais que partielle. La forme signifiante laisse tomber beaucoup d'analogies et n'en retient que quelques-unes. Le cas des *Sala*, venus de Rsani, d'un village à proximité, est peut-être assez significatif dans ce sens, du fait qu'il ne retient presque pas d'analogie formelle.

La corrélation du signifiant et du signifié, ce qui fait passer du sens premier au concept du groupe d'appartenance, est bien une déformation sans être pour autant une abolition. L'individu, le lieu de départ, ou le mouvement d'installation en soi, restent présents. Le concept, à la lettre, déforme mais n'abolit pas le sens. La signification du mythe est ainsi constituée par la transmutation de

l'individu nommé *Xhaferi*, la métamorphose de ce paysan migrant en personnage *fondateur*, la justification de son histoire par sa nature, par ses qualités intrinsèques, intelligence, courage, maîtrisant une Nature hostile. Sans doute pourrait-on trouver une signification à l'épisode de la tête tranchée, comme un accent porté sur le rôle fondateur du héros, sa fin brutale quand ce rôle est terminé ; comme aussi, à la folie de sa femme, la signification de l'incapacité féminine et de la prééminence masculine essentielle à la lignée. Dans le cas de *Merovci*, la signification peut paraître moins riche. Les éléments narratifs sur lesquels elle se fonde sont, en effet, moins nombreux, mais elle repose de la même manière sur une installation liée aux qualités intrinsèques des fondateurs.

L'élaboration d'un second système sémiologique va permettre au mythe de "transformer l'histoire en nature". L'intention du concept peut rester manifeste sans paraître pour autant intéressée. La cause qui fait proférer la parole mythique est parfaitement explicite. Pourtant, tout se passe comme si l'image provoquait naturellement le concept, comme si le signifiant fondait le signifié. Le mythe existe à partir du moment précis où l'établissement d'un groupe dans un nouvel espace territorial passe à l'état de nature. Dans le système premier (exclusivement linguistique), la causalité serait naturelle: "l'individu appartient au groupe dont il porte le nom". Dans le système second (mythique), la causalité est artificielle, mais elle se glisse en quelque sorte *naturellement*. Le mythe est ainsi vécu comme une parole innocente, non parce que ses intentions sont cachées, – si elles étaient cachées, elles ne pourraient être efficaces, – mais parce qu'elles sont *naturalisées*. La naturalisation du concept, comme fonction essentielle du mythe, est ici exemplaire. Ce qui permet d'entendre le mythe innocemment, c'est qu'on ne voit pas en lui un système sémiologique, un système de valeurs, mais un système inductif et un système de faits. Là où il n'y a qu'une équivalence, on voit une sorte de procès causal. Ainsi, le mythe a pour charge de fonder l'intention historique en nature, la contingence en éternité. Il ne fournit pas une explication des choses. Il appréhende le monde comme naturel et qui va de soi, à l'aide et à partir d'une prise spontanée, qui reste concrète, au niveau d'une démarche perceptive. En

passant de l'histoire à la nature, pour Roland Barthes, le mythe « abolit la complexité des actes humains, leur donne la simplicité des essences, il supprime toute dialectique, toute remontée au-delà du visible immédiat, il organise un monde sans contradictions parce que sans profondeur, un monde étalé dans l'évidence, il fonde une clarté heureuse: les choses ont l'air de signifier toutes seules » (p. 708).

Le sens originel des noms de personne renseigne ainsi sur l'origine de la population, sur sa stabilité ou sa mobilité, sur le plan territorial, mais aussi ethnique et social.[31] Pour Lévi-Strauss, « l'espace est une société de lieux dits, comme les personnes sont des points de repère au sein du groupe. Les lieux et les individus sont également désignés par des noms propres, qui, dans des circonstances fréquentes et communes à beaucoup de sociétés, peuvent être substitués les uns aux autres » (1962: 222). Dans la culture albanaise, le nom apparaît à la fois comme un signe d'identification à l'espace de référence du groupe, comme la marque d'appartenance à une lignée, et comme l'inscription de cette lignée dans cet espace de référence. Ainsi, le nom inscrit un réseau généalogique dans un territoire, établissant la connexion entre l'espace vécu du groupe et les autres "nous", membres dispersés de la parentèle, contribuant à l'étroite articulation d'un champ parental et d'un champ spatial.

[31] Ainsi, l'étude des noms de personne est également interevenue dans l'histoire hautement controversée de l'identité ethnique de la population du Kosovo. Donnant plus de poids aux registres ottomans se rapportant au Kosovo – qui jusqu'à ce jour sont considérés comme une source d'information des plus fiables en matière de religion et d'ethnicité – les chercheurs albanais sont arrivés à la conclusion qu'une bonne partie de la population albanaise du Kosovo s'est convertie à l'Église Orthodoxe et était en voie d'être slavisée. Il a été noté, par exemple, que plusieurs personnes ont ajouté des suffixes slaves à leurs noms albanais (*Gjon Leshovic, Mark Bushatovic, Gjin Progonovic*). Parfois, même si les noms individuels sont purement slaves, d'autres éléments ajoutés comme "fils de Gjin", "fils de Tanush", "fils d'Arben" (noms indiscutablement albanais), ou des indications quant à l'ethnicité, *Arbanas*, "Albanais", se référant directement à la personne aussi bien qu'à son village ou à son quartier dans la ville, témoignent de l'appartenance ethnique albanaise de cette partie de la population (Pulaha 1985).

Le développement corporel

Nourrir et élever

Une véritable symbiose prend poids entre la mère et le nourrisson. Jusqu'au sevrage, l'enfant vit en liaison très étroite avec sa mère. Elle le tient toujours près d'elle, les rythmes biologiques de l'un et de l'autre se trouvent à chaque moment dans une grande proximité. L'allaitement est parmi d'autres un moment des plus importants sous plusieurs points de vue. Il prolonge les relations interactives de la période prénatale en garantissant un effet consolant pour l'enfant. Les psychologues l'ont bien remarqué, ce moment rend également possible des formes primordiales d'une intégration psychique proprement dite (Sosa 1946). À la satisfaction du besoin vital de nutrition se rapportent plusieurs autres sensations liées à la présence de la mère et laissant leurs traces mnésiques dans la psyché du nourrisson. Quand il s'efforce de prendre et de tenir le sein, en mobilisant l'ensemble de la zone buccale, il obtient en même temps l'expérience de sa mobilité par rapport aux mains et aux bras. Une telle expérience est fortement chargée du point de vue émotionnel (Spitz 1973). Par son intermédiaire le temps est mesuré et d'ici, grâce aux réitérations déroulées dans un bon climat affectif, la pensée même va enfin jaillir de plus en plus. L'enfant va effectivement commencer à "penser" le sein en son absence. Néanmoins, pour qu'il puisse concevoir subjectivement le sein et prévenir en quelque sorte la nourriture, il faut que la mère ait su, préalablement et dans la majorité des cas, placer le sein au moment voulu, là justement où l'enfant est prêt à le "créer" (Winnicott 1992).

L'effet calmant et tranquillisant de la qualité et de l'évolution des rapports entre la mère et l'enfant pendant l'allaitement rend possible les premières formes de l'intégration psychique et de l'expérience

émotionnelle. En même temps, cette disposition a une portée décisive dans un autre sens très important pour la genèse et le développement ultérieur de la vie psychique et de la personne du nouveau-né. Du fait que pendant l'allaitement, l'important pour lui ce n'est pas seulement le lait qu'il assimile, mais aussi l'ensemble des sensations et des émotions qui lui viennent des relations avec la mère, celle-ci évolue déjà en un objet intérieur. Pour Mélanie Klein, « l'enfant qui se trouvait à l'intérieur de la mère met déjà celle-là à l'intérieur de soi-même ». Le procès d'intériorisation, pendant les douze premiers mois, passe pourtant à travers deux phases. Premièrement l'enfant ne dispose que de mécanismes défensifs très primitifs, dominés par la soif d'un sein infini et tout-puissant. L'interruption cause des pulsions destructrices, exprimées par des cris forts et des larmes vives, qui peuvent aboutir parfois à une angoisse désespérée. Toutefois, avec le développement de l'intégration psychique, l'enfant devient plus capable d'appréhender la réalité extérieure et, si la nature affective de l'ambiance le lui permet, de s'y confier même. Il arrive ainsi à faire la synthèse des aspects bons et mauvais de l'objet. De cette manière, bien qu'il manifeste du chagrin et de l'inquiétude quand la mère s'éloigne, vers le sixième mois, l'enfant se familiarise peu à peu au fait que chaque absence est suivie d'une nouvelle venue (Klein 1972). Dorénavant, le contact entre la mère et l'enfant sera nécessairement ponctué de séparations, jusqu'au moment à la fois délicat et important de la séparation par le sevrage.

Sur cette base notamment, on pourrait revaloriser l'origine de l'importance et de l'attention qu'on attachait à la montée et à la protection du lait de l'accouchée, à l'allaitement de l'enfant par sa propre mère, ou bien au sevrage définitif de l'enfant. Pendant l'allaitement une véritable protection de l'enfant est assurée par tous les membres du groupe familial et parental, surtout par les femmes plus âgées et plus particulièrement la mère ou la belle-mère de l'accouchée, qui pratiquement dirigent en quelque sorte la jeune mère dans sa tâche d'organiser le nécessaire dialogue interactif. Grâce à différentes modalités d'interprétation symbolique de la montée et de la préservation du lait de l'accouchée, le groupe familial et parental influe effective-

ment sur l'établissement des premiers schémas interactifs entre la mère et l'enfant.

Les seins gonflés de lait sont toujours un objet d'envie pour les femmes stériles, pour celles qui éprouvent des difficultés à allaiter leur enfant et plus généralement pour toutes les femmes. Leur regard peut "s'emparer" du lait et dessécher instantanément les mamelles de la jeune mère. Voilà pourquoi les mères albanaises sont toujours attentives à se protéger du regard envieux des autres femmes pendant l'allaitement de leur enfant. C'est surtout au cours des visites rendues au nouveau-né que le danger rôde autour du berceau et dans la chambre de l'accouchée. Les femmes en visite sont toujours soupçonnées d'envie et, comme dans d'autres cultures européennes (De Martino 1959: 61-64), le moindre de leurs gestes signifierait à la victime son malheur.

À cette occasion l'accouchée est tenue de respecter certains interdits rituels, prescrivant notamment son mode de comportement à l'égard des femmes en visite ainsi que ses modèles de réaction aux salutations et aux vœux qu'elles lui adressent, *që të mos i marrin qumështin*, "de façon à ce que personne ne s'empare de son lait en s'en allant". Il lui est interdit d'embrasser les visiteuses, de leur serrer la main, elle ne peut que simplement les saluer de la tête. Sinon on croyait qu'elle leur donne le lait, ou bien que ce sont les autres qui s'en emparent. Elle ne sort pas non plus pour les accompagner, parce qu'elle peut "accompagner" ainsi le lait de son sein aussi. Elle les salue seulement sans bouger. Pour préserver le lait, au moins six semaines après l'accouchement, jusqu'à ce que *të mbushesheshin ditët*, "les jours soient *remplis* (comptés)", l'accouchée ne donne rien de sa propre main à personne de peur de donner le lait aussi avec l'objet (Suleimani 1988: 23-25).

La garantie contre le tarissement du lait est le principal souci des mères et des accouchées, leur lait étant l'objet privilégié auquel pourrait toujours s'attaquer le mauvais œil. Le mauvais œil pourrait être pourtant involontaire. Il peut venir d'un acte non prémédité mais chargé d'une efficacité pernicieuse, à l'insu de celui qui le commet. Dans la tradition albanaise on connaît le motif de l'auto-aveuglement volontaire pour prévenir les dommages probables qu'on pouvait

causer à ses proches ou à ses amis (Lambertz 1922: 164). Néanmoins, le plus souvent on considère que le mauvais œil peut être au centre d'un véritable complot magique visant consciemment à priver les heureuses mères du lait de leurs nourrissons. On croyait que la jalousie pourrait en être un des motifs profonds. Les documents ethnographiques rapportent que les risques les plus graves et les plus largement évoqués concernent les débuts de la vie de l'enfant, qui sont partout particulièrement vulnérables dans ce sens, surtout pendant la période d'allaitement. La victime est en effet toujours une femme à la poitrine généreuse et dont l'abondance du lait ne peut que provoquer la jalousie des autres femmes. En plus, le folklore albanais nous renseigne autrement aussi sur la voracité du mauvais œil pour le lait. Le parallélisme avec le danger que non seulement les enfants mais les animaux domestiques aussi peuvent courir à cause du mauvais œil témoigne de la constance et de l'universalité de ces croyances (Doja 1991: 187):

Viçi dem e demi ka,	Le veau taureau et le taureau bœuf,
vasha yll e si pasha,	la fille, une étoile et une sultane,
i plaçin sytë atij që e pa,	celui qui l'a vue de mauvais œil,
mos gjetët rehat	que les yeux lui éclatent et qu'il en crève!
në këtë dynja !	qu'il n'en trouve jamais de répit !

Une relation antagoniste particulière est établie dans la tradition orale albanaise, comme dans l'ensemble de l'aire indo-européenne (Greimas 1985: 139), entre les bêtes domestiques et le mauvais œil, dont une des fonctions principales consiste dans la détérioration du lait des vaches. Une telle fureur de nuire aux vaches ne peut pas être accidentelle. Elle montre la contradiction fondamentale qui oppose des êtres appartenant à deux sphères distinctes du sacré. Le mauvais œil gâte les vaches et leur lait probablement parce que, dans le contexte indo-européen, en écho aux vaches d'abondance indiennes et romaines auxquelles on peut très bien rapprocher les femmes enceintes et allaitantes, elles apparaissent comme le symbole de l'abondance des biens terrestres et de la profusion des nourritures.

À l'approche du mauvais œil, ce sont surtout les liquides vivifiants: pluie, sève, lait, sang, sperme, etc. qui se raréfient et disparaissent (Dundes 1981). Quand le mauvais œil frappe, il cesse de pleuvoir, les arbres se dessèchent instantanément et meurent, la végétation se fait

rare, les joues des enfants se creusent, les hommes deviennent impuissants et les femmes stériles. Le mauvais œil montre une soif inextinguible pour tous les fluides irriguant la vie, il agit comme un agent d'indifférenciation et de confusion, compromettant surtout le développement de l'enfant (Djéribi 1988: 35-47). Tant qu'ils n'ont pas été définitivement intégrés dans la communauté sociale en tant que membres personnalisés, comme du fait que les enfants sont encore des êtres fragiles et faibles, on croyait qu'ils sont particulièrement exposés aux menaces et aux manœuvres des forces maléfiques. En tant que des êtres pas encore entièrement intégrés, ils n'ont peut-être pas encore assimilé tout l'arsenal possible des puissances défensives pour pouvoir repousser les forces du mal.

Les pratiques rituelles pour assurer la montée du lait en quantité suffisante ne visent en effet que d'éviter son tarissement qui signifierait la mort de l'enfant. Par contre, dans la pratique rituelle, ce sont notamment les symboles du lait qui deviennent les moyens efficaces pouvant détourner l'emprise du mauvais œil, combler son attente et le tromper provisoirement, comme ils deviennent les moyens nécessaires contribuant à l'exorcisme et conduisant l'influx protecteur par une ritualisation homéopathique (Doja 1991: 166):

Ore fik, ore vëlla,	Figuier, mon frère,
ku është qumështi ?	où est mon lait ?
në ç'male e në ç'bar ?	dans quelle montagne, dans quelle herbe ?
në ç'bar e në ç'gjethe ?	dans quelle herbe, dans quelle feuille ?
në ç'lopë e në ç'dele ?	dans quelle vache, dans quelle brebis ?

La structure profonde du rite de l'accompagnement de l'accouchée à la fontaine après les relevailles relève bien de la signification d'une purification rituelle, mais dans sa structure superficielle le rite n'est pas moins interprété pour autant comme une garantie de l'abondance du lait maternel à l'enfant. Dans certains cas notamment, par exemple dans la Montagne de Tetova, une fois à la fontaine, l'accouchée doit verser de l'eau courante directement sur ses seins nus (Suleimani 1988: 24). Les documents de la tradition orale mettent en jeu les mêmes représentations (Doja 1991: 159):

N'ag e terr, dy herë te prroni,	Tôt à l'aube, deux fois à la fontaine,
me lag gjitë tuj mendue,	arroser les seins et faire le vœu,
sik ur prroni ka me prue,	comme une rivière torrentielle,

tamlin fmijës pa pushue.	affluer de lait vers l'enfant sans cesse.
N'at' uj' t'mushun	De ces eaux remplies
me i dhan' robnisë,	donner à tous les gens,
n'secapli për gjitë et thmisë,	en faveur des seins qu'il faut à l'enfant,
thmija keq kur' mos me hjekë,	que l'enfant ne soit jamais en besoin,
për gji t'nanës sa ta ketë.	du lait maternel autant qu'il veuille.

Les configurations phénoménologiques de l'eau maternelle ont ramifié le symbolisme fécondant de cet élément naturel en d'autres polarisations, comme celle de la boisson maternelle, le lait. Dans la logique opulente du symbole de l'eau, promoteur de toute fécondité, à la fois liquide séminal et matrice humide, s'inscrit la possibilité que l'eau, première donatrice de la vie, peut redonner, prolonger et sauver la vie de la même façon. L'eau en forme de boisson, d'aspersion ou d'immersion partielle institue d'une certaine manière le prolongement rituel du symbolisme aquatique de la fécondité. Ce qu'à l'origine ont fait les eaux primordiales, dans les mêmes conditions, c'est maintenant l'eau courante qui peut le refaire, redonner force et puissance, fécondité, santé, longévité et, surtout, alimentation maternelle à l'enfant qui vient d'arriver au monde de la vie (Doja 1991: 160):

N'tre sabaha me mush' uji,	Tôt à l'aube puiser de l'eau,
pa i ba za askërk uji,	sans souffler mot à personne,
me ardh gíni sik ur' kroni,	en venir au sein comme à la fontaine,
sik ur kroni me gurrue,	comme une fontaine le lait jaillir,
shnetin djalit me ja prue,	en donner à l'enfant la bonne santé,
pa m'hek keq e pa m'hek û-e.	ne pas lui laisser de besoin ni faim.

Toutes les pratiques rituelles qui utilisent les eaux courantes symbolisent de façon implicite le renouveau et la régénération de la vie. Les qualités virtuelles de l'eau courante sont "prouvées" par une multitude de sources et de fontaines *me ujë të bekuar*, "à eau bénite", qui existent et sont utilisées comme telles jusqu'assez récemment partout parmi les Albanais, comme dans de nombreuses sociétés. En leur absence, on a même recours à toute source, fontaine, ruisseau, ou n'importe quelle eau courante naturellement et même artificiellement créée. Presque dans toutes les pratiques magiques en vue de la montée du lait maternel, avant le commencement du rite, la jeune mère introduit les pieds dans l'eau courante ou, en l'occurrence, dans une bassine remplie d'eau, comme elle se tourne face à la mer, dans

les régions côtières (Doja 1991: 163-172). Dans la majorité des cas, elle va à la fontaine mettre le broc à remplir d'eau, ou bien au puits jeter le seau à puiser l'eau, tout en récitant des formules verbales codifiées (Doja 1991: 173):

Si rrjedh k roi,	comme l'eau de la fontaine
rrjedhtë qumshti !…	que le lait coule aussi !
Si mbushet pusi me ujë,	comme se remplit le puits d'eau,
u mbushtë dhe gjiri i nënës !…	qu'il se remplisse, le sein de la mère !

Une importance particulière est effectivement reconnue à une série de rites et de pratiques, largement répandues dans toutes les régions albanaises, en vue de la montée et de la préservation du lait de l'accouchée (Doja 1991: 161-175). S'appuyant sur les raisonnements d'un type analogique connu, ce sont plutôt des rites positifs à modalité magique homéopathique, mais aussi des rites négatifs à caractère d'interdits. Leur principal attribut est la participation des différentes configurations symboliques des eaux et des produits agricoles, le pain, l'oignon, le fromage, le beurre, le sel, des animaux laitiers et des plantes laiteuses, la vache, la brebis, la chèvre, l'abeille, le figuier, l'herbe, les fleurs, etc. Dans le raisonnement analogique se mêlent l'eau, le lait des animaux, la sève laiteuse des plantes et l'humectage des aliments après la mastication. Tout est agencé selon le principe du même ajouté au même qui est censé accroître le lait par osmose, sans oublier les prières adressées aux esprits tout-puissants et à la nature. La parole, le geste et l'objet sont incorporés autant réellement que symboliquement à la composition de la structure morphologique de la formule rituelle. L'ensemble de l'univers social et culturel avec l'univers de la nature devient le symbole de la nourriture maternelle, le lait de sein, devant être garanti à tout prix et à tout moyen. On adresse des prières à tout, jusqu'à la nature entière et à sa puissance de fécondation (Doja 1991: 169):

N'ato sheshe, n'ato male,	Sur ces plaines et ces montagnes,
n'ato zjarre, n'ato stane,	par ces feux, dans ces parcs à moutons,
n'atë lopën qumështore,	comme cette vache très laitière,
më ep qumshtin që më more !	rends-moi le lait que tu m'as pris !

Formules pareilles, dites en chaîne, cherchent toujours à conditionner l'interdépendance dialectique du monde naturel et humain,

depuis les éléments cardinaux du cosmos, jusqu'à l'alimentation maternelle de l'enfant nouveau-né (Doja 1991: 172):

Unë tund fik në,	Je branle le figuier,
fik u tund dhenë,	le figuier branle la terre,
dheu tund denë,	la terre branle la mer,
të m'i k thej' nuses bulmenë !	le lait revient à la jeune mère !

Depuis les soucis et les tensions de famille et de parenté, jusqu'à l'optimisme collectif pour l'avenir de la vie. Le lien fantasmatique entre allaitement suffisant et richesse et abondance, plénitude ou satisfaction, est en effet bien connu (Doja 1991: 170):

O fik, bjemë qumshtin,	Mon figuier, rends-moi le lait,
se mua më vret burri ;	sinon le mari va me tuer ;
o fik, bjemë qumshtin,	mon figuier, rends-moi le lait,
se s'më qas shtëpia,	on m'en veut à la maison,
se më qan fëmija.	car il pleure, mon garçon.

Généralement dans les sociétés européennes, avec l'amélioration des conditions de vie, l'allaitement n'est plus une norme sociale, puisqu'il n'a plus lieu d'être et qu'il est rare même de voir actuellement une femme nourrir son enfant, tant cet acte peut paraître indécent (Loux 1975: 40-41). Alors que dans la culture albanaise, d'une manière générale, l'allaitement au sein est autre chose qu'une simple nécessité d'alimentation. Sauf exception, on ne donne pas les enfants en nourrice, comme parfois dans les autres cultures européennes. De même, l'allaitement au lait des mammifères domestiques, vache, brebis, chèvre ou autre, est souvent taxé de préjugés, surtout si la mère n'est pas en état d'allaiter elle-même son propre enfant, au moins dans un premier temps. Le manque du lait maternel, l'absence d'allaitement au sein de sa propre mère, sont toujours considérés comme de grands malheurs lourds de conséquences dramatiques, non seulement individuelles, mais parfois collectives et sociales.

On croyait que la destinée future de l'enfant, le développement de sa personnalité et ses réussites sociales dépendent de la qualité du lait maternel. Tant que dure l'allaitement, la relation entre la mère et l'enfant est privilégiée et autant de qualités ou de défauts, physiques comme morales, retransmis par le lait, peuvent s'imprimer de façon indélébile sur la physionomie et le caractère de l'enfant. Si dans l'avenir il mène à bien ce qu'il entreprend, le mérite revient à la mère.

Les serments ou les voeux les plus importants chez les Albanais portent toujours sur le lait maternel: *Për qumësht të nënës !* "Pour le lait de la mère", *Hallall qumshtin e nënës!* "Béni soit le lait de la mère", et chez les habitants des Montagnes du Nord sur les seins maternels même: *Për gjinjtë e nënës!* "Pour les seins de la mère", *Pafsh gjinjtë e nënës!* "Au vu des seins de la mère".

Dans la tradition albanaise, à travers le lait maternel sont transmises avant tout les valeurs du "sang" de la lignée. J'ai déjà eu l'occasion de montrer comment la société albanaise est organisée sur la double opposition entre les distinctions de "lait" et de "sang" (Doja 1999a). Par ailleurs, en dissociant les deux cycles de nutrition, gestation et allaitement, autrement dit les deux fonctions maternelles, mettre au monde et nourrir, les pratiques et les cérémonies d'incorporation célébrant la naissance symbolisent implicitement la reconnaissance et l'intégration du nouveau-né dans la lignée paternelle.

Une connotation forte est induite par l'importance de l'allaitement à cette même relation de parenté aussi immédiate que la notion de "fils". Du point de vue indo-européen, cette notion est exprimée par des termes qui, avant de passer dans la nomenclature de la parenté, se sont rapportés à la notion d' "enfanter" ou de "rejeton, progéniture". Or une innovation commune à trois langues indo-européennes, le latin, le letton et l'albanais, remarquée par Antoine Meillet (1920: 45-48), implique la notion de "nourrir" et plus précisément de "nourrisson allaité à la mamelle". D'autant plus que le parallèle albanais correspond au mot *djalë*, "garçon", mais aussi "rejeton, progéniture", qui reflète encore aujourd'hui de façon évidente la spécialisation de sens passant d'un terme de progéniture à un terme de parenté (Çabej 1987: 255-258). Le fait d'avoir bu au sein de la même femme qu'un autre, dans la tradition albanaise, donne lieu aussi à une forme de parenté qui peut même entraîner des interdictions de mariage. Bien que rarement mentionnée, cette forme de parenté est connue par toutes les populations sud-est européennes (Stahl 1977: 289).

Beaucoup de rituels et de pratiques sont attestés chez les Albanais, au Nord comme au Sud, qui rappellent des représentations se

rapportant à l'allaitement (Tirta 1980: 79-85). Au Kosovo et dans les Montagnes du Nord, lorsqu'une vieille femme meurt, ses proches vont lui embrasser les seins nus avant l'enterrement. Dans la Montagne de Dukagjini au Nord, aussi bien que dans les régions reculées de Tomorri et de Labëria au Sud, les seins sont gravés sur les encadrements en pierre ou en bois des portes de maisons comme des symboles de fécondité. Au Kosovo, on parle même d'un interdit de frapper la terre, de peur de frapper les seins de la mère morte. Dans les campagnes de Myzeqe au Sud-Ouest, si les conjoints ne sont pas en bonnes relations on leur donne à boire du lait aux seins de deux nourrices mère et fille. La mère donne aussi à boire de l'eau à son fils ou à sa fille le jour de leur mariage depuis un pli de sa chemise en les félicitant du vœu traditionnel: *Hallall qumshtin që të kam dhënë!*, "Béni soit le lait que je t'ai donné!" La belle-mère aussi, à Mallakastra au Sud comme à Has près de Kukës au Nord, quand elle reçoit la nouvelle mariée le jour du mariage, elle l'embrasse trois fois sur le front et sur les seins.

Dans ce culte albanais des seins maternels on a souvent cherché à reconnaître les vestiges d'une divinité chthonienne telle une Magna Mater (Poghirc 1987: 178-180). En tout cas, ce même ensemble de représentations doit probablement fournir au moins le contexte culturel authentique aux motifs de l'allaitement dans la légende balkanique bien connue de la victime emmurée aussi bien que dans le mythe de la puissance de Muyi, le héros mythique des Albanais du Nord. S'aventurant trop loin dans la montagne à la recherche de ses vaches égarées, au creux d'un rocher, Muyi voit deux berceaux où deux enfants effrayés se mettent à pleurer. Il s'approche pour les apaiser et il se met à les bercer jusqu'à ce qu'ils reprennent le sommeil. C'étaient des enfants de *Zana,* les divinités albanaises connues des montagnes. Pour récompenser le héros, elles l'investissent de force et de pouvoir surnaturels en l'allaitant notamment au lait de leur sein (Haxhihasani 1955: 129, 1983: 108-109).

Tamël gjiut i kanë dhanë me pi…	Du lait de leurs blancs seins il a sucé
me tri pika djalin ma kanë ngi	trois seules gouttes, et le gars s'est repu.
E i ka falë Zoti kaq fuqi,	Et Dieu lui a donné assez de force
sa me e luejtë shkamin aty përbri.	pour soulever le roc tout à côté.
Njana shoqes Zanat	Les Zana alors

atherë i kanë thanë:	l'une à l'autre de se dire.
"E dhe do tamël Mujos me i dhanë"	"Encore un peu de lait, il le faut bien"
E ka marrë tamlin Muji e e ka pi.	Et Muyi de sucer leur sein très blanc.
O ! Seç po i ep edhe Zoti fuqi !	Oh ! Quelle force Dieu lui donne encore !
Kenka bâ si me kenë drangue !	Il s'est senti devenir un dragùa !
Njena shoqes zana çka i ka thanë:	Et les Zana de se parler entre elles:
"Tjetër gji Mujit mos me i dhanë !	"Cessons maintenant de lui donner le sein !
Pse tjetër gji Mujit për me i dhanë	Gare ! S'il suçait encore quelques gouttes,
E batisë dyrjanë anemanë !"	il détruirait le monde entier !"

En d'autres versions Muyi sauve un gros serpent qui était *Ora,* l'autre divinité albanaise des montagnes. Elle le récompense des mêmes pouvoirs en lui donnant trois fleurs sauvages pour qu'il en suce la sève laiteuse à trois reprises (Haxhihasani 1955: 302-303). Les divinités de la nature mettent au monde ainsi le héros culturel par une nouvelle gestation et une nouvelle naissance, symbolisées ici par le nouvel allaitement. Par contre, dans un autre mythe albanais, celui du combat du *dragùa* et de la *kulshedra,* le monstre aquatique de sexe féminin essaie de tuer le héros culturel notamment par le lait venimeux de son sein (Doja 1997b).

Quant au mythe de la victime emmurée, de nombreuses attestations en sont produites en Europe et au-delà, appliquées à tout édifice de quelque importance, des tours et des donjons, des manoirs et des châteaux, des églises et des monastères (Cocchiara 1950). C'est dans l'aire sud-est européenne, cependant, que le motif a connu un plus ample développement, comme l'attestent le nombre des variantes recueillies, la densité dramatique de la narration et la qualité des formes poétiques. Dans toutes les variantes, la légende a un point de départ commun. La construction d'un château, d'un monastère ou d'un pont ne pourra s'accomplir qu'après le sacrifice de l'épouse du maître maçon. Nombreuses sont les interprétations qui voudraient que la pratique fût corroborée par les données ethnographiques aussi bien que par des éléments de la culture matérielle. Un buste en bois, par exemple, déposé au Musée National de Tirana, a été trouvé en 1918 dans l'arche du pont de Berat construit en 1780, dont une description et des photos sont publiées dans les pages de la revue *Man* (Hasluck 1946). Cependant, le sens du mythe a plus de chance d'être élucidé en rapport avec les formes développées des légendes et des ballades narratives dont les variantes les plus connues et les plus po-

pulaires sont celles sur la construction de la citadelle et de la ville de Shkodra en Albanie du Nord-Ouest, du pont d'Arta en Épire, ou du monastère de Curtea de Argeº en Roumanie. Ce sont ces variantes qui ont fait naître une importante littérature parmi les spécialistes d'études sud-est européennes, qui se sont disputé l'origine, la typologie, la diffusion ou la filiation de la légende, comme les valeurs esthétiques de ses variantes orales (Vargyas 1967: 173-234).

Sans vouloir rentrer dans leurs controverses stériles, il faudra admettre qu'en soumettant le motif de la victime emmurée à une logique de narration, la légende ne se borne pas à exposer prosaïquement comment fonctionnent les rouages de la société, ni à mettre en scène des pratiques précises, des usages formalisés ou des rituels caractérisés. Pour ma part, il suffira peut-être de me limiter au motif de l'allaitement qui, dans certaines variantes, représente effectivement le dénouement du mythe. Dans les variantes grecques, vu le malheur auquel elle se voit forcée à fléchir, la jeune femme se met en colère pour passer à une malédiction bouleversante des maîtres maçons et de leur ouvrage. Le drame découle notamment du fait que dans la plupart des cas l'ouvrage est un monastère chrétien, mais aussi un pont qui tremble depuis comme une feuille. Dans les variantes roumaines la jeune femme se résigne à son sort et l'intérêt de l'action se déplace sur la destinée du maître maçon. Dans les variantes albanaises, mais aussi parfois dans celles serbes ou bulgares, la jeune femme qui se voit emmurée à l'édifice, qui est un château ou un pont, ne demande que de lui laisser libre en dehors des fondements un de ses seins pour pouvoir allaiter son fils.

Bien entendu, dans un produit de littérature orale ayant acquis son autonomie et circulant tout d'abord grâce à ses qualités poétiques, l'évocation de l'allaitement vaut principalement par l'élément pathétique qu'elle apporte. Celui-ci, apparemment profane, c'est-à-dire agissant directement sur l'émotivité, n'exclut cependant pas le mythe. Au contraire, comme l'a remarquablement montré Mircea Eliade, il le régénère (1994: 89). Voici, par exemple, la manière dont le sort de l'enfant allaité se détache du profane et entre dans le mythe (Haxhihasani 1955: 8, 1983: 17-21):

Kur më mur -o t'më muroni,	Quand vous me mettrez au mur,
syn e djathtë t'ma leni jashtë,	Laissez-moi dehors la main,
dorn e djathtë t'ma leni jashtë,	Laissez-moi dehors un œil,
kambn e djathtë t'ma leni jashtë,	Laissez-moi dehors un pied,
gjin e djathtë t'ma leni jashtë,	Laissez-moi dehors un sein,
se e kam djalin të vogël,	Car je quitte mon enfant,
e kur t'nisi djali gjamën,	et s'il se mets à vagir ;
me njan' sy ta shikoj,	d'un œil le regarder
me njan' dorë ta lëmoj,	d'une main le caresser,
me njan' kambë ta lurtoj,	d'un pied le bercer,
me njan' gji ta nërgoj.	d'un sein l'allaiter.
Gjíni i em u nguroftë	Que mon sein se pétrifie,
e kalaja u forcoftë,	que le fort se fortifie,
djali i em e gëzoftë,	mon fils puisse en jouir,
u baftë krajl e n'te luftoftë !	grand roi, il y guerroie !

Le pathétique de l'événement tragique ne suscite pas seulement la compassion humaine. Il transforme le matériau humain en mythe. L'emmurement s'érige en mythe de fondation et la victime se transforme en divinité sacrifiée. Le fils, lui, devient semblable aux orphelins divins qui furent allaités par les fées et les déesses. Ce fils est investi des attributs du destin de l'orphelin, de l'enfant par excellence, c'est-à-dire de l'enfant primordial, dont l'apparition coïncide avec le moment primordial: la création du cosmos, d'un monde nouveau, d'une nouvelle époque historique, d'une nouvelle vie à tous les niveaux du réel. L'orphelin du mythe revit l'instant toujours le même du commencement. Il est seul, il est unique. C'est par son truchement, ou du moins en son temps, que naissent les mondes. Néanmoins, dans les variantes roumaines, même s'il est mentionné, nous ne savons rien de ce qui advient à l'enfant. Son éventuelle biographie ne présente aucun intérêt pour Mircea Eliade, car elle ne pourrait être que la répétition du drame mythique du héros de partout et de toujours (1994: 90-91). N'empêche que les variantes albanaises revêtent une signification forte de l'enfant nourri et élevé dans la tradition *immuable* et *sacrée* des ancêtres, dont les valeurs sont véhiculées au moyen du lait maternel. L'enfant allaité projette l'accomplissement de l'œuvre historique des ancêtres. Car il accomplit là sa fonction d'archétype. Tout ce qui est fait sous son signe est fait dans la pérennité de la lignée. Il devient un symbole des recommencements, des choses nouvelles, de la vie totale, des événements exceptionnels, de la durabilité, de l'éternité historique du lignage auquel

il s'identifie. Sa biographie individuelle se transforme en histoire sociale de son groupe.

Gjíni i em u nguroftë	Que mon sein se pétrifie,
e kalaja u forcoftë,	que le fort se fortifie,
djali i em e gëzoftë,	mon fils puisse en jouir,
u baftë krajl e n'te luftoftë !	grand roi, il y guerroie !

Dans ce contexte, une coutume de protection du lait maternel, suivie partout parmi les Albanais, présente un intérêt particulier. Selon cette coutume les jeunes mères qui manquent de lait doivent aller boire et laver leurs seins dans "ces eaux blanches" qui coulent d'anciens décombres de ponts, de châteaux ou de monastères et qu'on croyait être le lait de la jeune mère emmurée pour faire tenir les fondements. C'est une tradition qui peut avoir une origine très ancienne dans ces régions, si l'on croit au témoignage de Pline l'Ancien (*Histoire Naturelle* 37), au moins depuis les temps des Illyriens. Décombres pareils, à configurations visuelles proportionnées grâce à l'humidité des calcaires, se trouvent en général à proximité de presque chaque région partout en Albanie. Ces croyances et ces pratiques n'ont pas moins pour autant une relation explicite avec le motif du mythe de la victime emmurée (Haxhihasani 1983: 22-25):

Këtu nek do vihem unë,	Au dessus de cette fosse,
do mbijë një fik' i bardhë ;	poussera un figuier blanc.
kur të bijë kokrrën e parë,	La première figue nouée,
t'ia ipni djalit t'e hajë.	donnez-la à mon enfant ;
A mënet dhe ju kunetë,	et à moi, mes deux beaux-frères,
gjoksin të m'e lini jashtë.	laissez-moi poitrine ouverte.
Gjoksin jashtë ja kanë lënë,	La poitrine fut laissée,
rrodhi një krua i ergjëndë ;	y surgit incontinent, un filet d'eau argenté,
djalin e rritte e madhonte,	qui faisait grandir son fils,
të sëmurët i shëronte.	et guérir tous les malades.

Cette légende est l'un des mythes centraux de la spiritualité des peuples du Sud-Est européen. Le sacrifice de la jeune épouse présente tous les éléments d'une opération qui nettoie, qui détache et élimine les scories, qui délivre la communauté sociale de la souillure due aux circonstances dans lesquelles elle se trouve. La construction importante qu'elle a entreprise ne sera achevée qu'après le sacrifice, qui a pour objet d'écarter l'influence maligne tout en rendant possibles des réajustements dans la trame bien établie des relations hu-

maines. On a lieu de supposer que l'exécution du sacrifice amène une modification de la structure globale des relations de pouvoir entre dieux et hommes, tout aussi bien qu'entre constructeurs et autres hommes. La présence de ce mythe permet ainsi d'identifier une certaine conception du monde et une certaine interprétation de la vie. En d'autres termes, toute construction demande un sacrifice. L'idée sublime du mythe apparaît ici dans sa force. Pour construire des ponts, pour se rapprocher les uns des autres, pratiquer échanges et alliances et bâtir des cités, il faut consentir de lourds sacrifices.

Edmund Leach a suggéré que la plus puissante de toutes les relations est le sentiment presque universel qui distingue les vivants des morts et qui les relie. Une mise à mort rituelle ne fait qu'engendrer le pouvoir de Dieu dans un sens très réel, tout simplement parce qu'elle oblige celui qui assiste à contempler le mystère de la différence entre la vie et la mort. En tout cas, de nombreux peuples, la plupart peut-être, affirment que les âmes des êtres vivants proviennent tout d'abord d'une espèce de réservoir d'âmes ou de substance d'âme qui existe de tout temps dans l'extérieur lointain, dans le pays des morts, et que c'est dans ce même extérieur lointain que nos propres âmes, après la mort, doivent en fin de compte retourner. On est ainsi engagé dans un échange constant d'âmes avec cet "autre" monde: Le mort est remplacé par le nouveau-né. Or la perpétuation de la communauté par la naissance des enfants en vient encore à dépendre de l'établissement et du maintien d'échanges matrimoniaux entre "nous" et les "autres", puisque les règles d'exogamie exigent d'habitude qu'une femme ne soit pas une proche parente de son mari (1980: 306-308). Dans ces conditions, on est confronté à nouveau au même problème que j'ai vu à propos de l'ambivalence de la construction de l'identité de la personne (p. 182). Les sentiments affectifs, aussi bien que les relations et les valeurs sociales de l'alliance et de l'amitié entre parents par affinité ont quelque chose en commun avec les relations entre l'amour et la haine, de même qu'avec les relations entre les vivants et les morts. Les institutions tout entières se trouvent alors chargées à nouveau lourdement de puissance métaphysique ambivalente.

Zihni Sako parmi les chercheurs albanais qui se sont occupés de la légende de la victime emmurée a noté que dans toutes les variantes sud-est européennes on retrouve comme leitmotiv la tromperie consistant à faire croire que la bague alliance du maître maçon est tombée dans les fondations (1984: 158). Bien que Mircea Eliade, heureux de ne pas le trouver dans les versions roumaines, classe ce motif parmi les éléments "extérieurs au drame" (1994: 59), il s'agit là d'un élément riche de signification. C'est la bague, symbole de l'alliance dans les populations sud-est européennes, qui rend possible la compréhension d'une nécessité de renouvellement de la vie. Les versions grecques reproduisent la même relation de structure, mais sur un plan inversé. Le tremblement du pont, causé par la malédiction de la victime, s'arrêtera net dans une variante corfiote si le frère de la jeune femme emmurée vient à passer dessus. Alors que la version roumaine a conservé un autre élément aussi riche. Le vol icarien du maître maçon s'achève tragiquement sur le parvis du monastère qu'il n'a pu bâtir qu'en sacrifiant son épouse.

Ainsi, si la résistance, les lamentations et les malédictions des variantes grecques ou bulgares s'opposent à la résignation des variantes roumaines, le lait du sein des versions albanaises et serbes est l'équivalent de l'eau de source qui jaillit de la chute du maître maçon dans la version roumaine. Le lait de sein comme l'eau de source s'opposent au tremblement du pont des versions grecques comme autant de modalités du renouvellement de la vie à travers la quête symbolique de l'échange avec l' "autre" monde. En sacrifiant sa femme, le maître maçon a tué une partie de lui-même. Ce faisant, il s'est libéré du pouvoir de relations qui l'attachaient à sa situation. De surcroît, la mise à mort de l'épouse a séparé l'âme de son corps. En s'identifiant avec la victime, le sacrificateur est capable de sentir qu'en réalité c'est son âme à lui qui a été ainsi libérée et offerte aux puissances surnaturelles de l'au-delà. Du même coup, c'est l'ensemble de la communauté qui est nettoyé. Elle quitte momentanément les imperfections polluantes de la vie ici, dans ce monde, pour aller vers les perfections ineffables de la vie là, dans l'autre monde. Cette métaphysique subtile se trouve matérialisée dans la construction elle-même, que ce soit une cité, un château, un monas-

tère ou un pont, dont le tremblement préfigure déjà le frémissement de la vie, mais aussi et surtout dans le lait du sein nourricier et l'eau de la source vivifiante.

Le sevrage et la voix de la parole

La personnalisation et la socialisation de l'enfant sont scandées par un grand nombre de séparations et de ruptures. La notion de séparation est en effet imminente à la naissance même par le fait de l'accouchement où se produit l'apparition du corps, désormais visible et autonome, du nouveau-né. La fin de la symbiose avec la mère s'accomplit matériellement et symboliquement par la section du cordon ombilical. Néanmoins, cette séparation, pour radicale qu'elle soit, n'est pas totale, puisque l'enfant doit recevoir de la mère cette nourriture, issue d'elle-même, qu'est le lait maternel (Belmont 1983). Ainsi, quoique le sevrage veuille dire séparation, ce n'est que de cette façon que l'enfant, qui a déjà commencé à se différer de plus en plus du milieu qui l'entoure, pourra acquérir une autonomie réelle.

L'âge du sevrage dans la culture albanaise peut varier grandement: selon la précocité de chaque enfant, selon les usages régionaux, en passant de la campagne à la ville, etc. Toutefois, comme dans d'autres traditions européennes (Loux 1981), il existe toujours une relation avec les dents. Ce n'est pas par hasard en effet qu'on dit *dhëmbë qumshti*, "dents de lait". Leur apparition signale que l'enfant, tout à fait achevé, peut devenir un être autonome, se passer de sa mère, du point de vue à la fois nutritif et relationnel. En plus, par un symbolisme compliqué, dents et sexualité se renvoient l'une à l'autre. Il semble que l'enfant dont les dents ont poussé, qui est ainsi achevé sur le plan physique et corporel, n'est plus l'être asexué que paraît le nouveau-né.

Il est nécessaire que ce moment à la fois délicat et important pour la personnalisation et la socialisation ultérieure de l'individu soit pourvu d'un entourage rituel. Cette nécessité est d'autant plus imminente quand on sait, à la suite des recherches de Margaret Mead (1963, 1971, 1973) sur différents types de sevrage en Océanie, qu'il

est possible de trouver une correspondance entre le type de relations physiques qui se forment entre l'enfant et la mère pendant l'allaitement et le sevrage, et l'établissement des relations sexuelles entre hommes et femmes par la suite. L'allaitement et le sevrage peuvent être considérés, dit-elle, comme des prototypes des relations hétérosexuelles. Des catégories d'interrelations peuvent exister entre le système d'éducation des enfants et les types de comportement sexuel des adultes. La manière de traiter l'enfant, non seulement l'instruit, mais encore instruit chez l'adulte un style d'inter-communications qui imprègne le modèle culturel dans sa totalité.

Sevrer un enfant n'est pas une chose facile. La mère aussi bien que l'enfant répugnent souvent à cesser une relation faite de chaleur, d'affectivité et d'intimité et, plus matériellement, impliquant pour la mère des travaux moins durs et des grossesses nouvelles retardées. Le sevrage définitif s'opère après une longue période où la nourriture a progressivement remplacé le sein et où le lien maternel, concret et agréable, s'est aminci, mêlé à de nombreux liens avec d'autres membres de tous âges dans le groupe familial et parental.

Pour y arriver, on recourt à différents procédés symboliques. Dans les villages de Vlora en Albanie du Sud-Ouest, la mère prend un œuf au poulailler et le fait cuire. Ensuite, elle met l'œuf dur dans un coin du bain et laisse l'enfant le prendre de lui-même. À un moment donné, elle fait vider sur la braise quelques gouttes de lait pressé de son sein, comme si elle voulait éteindre le feu, et elle récite les formules incantatoires de l'occasion (Doja 1991: 210-211):

Veza të ziejë,	Que l'œuf soit cuit,
uji të valojë,	que l'eau soit bouillie,
dhe të avullojë,	et s'évapore,
gjiri të shterrojë,	le lait tarisse,
fëmija të harrojë,	et l'enfant oublie,
më gji mos kërkojë !…	de chercher le sein.
Si shuhet zjarri,	Comme le feu s'éteint
të shterrojë qumshti !	le lait soit tari !

Les œufs sont utilisés dans d'autres pratiques en relation avec le lait. Quand les femmes viennent rendre la visite d'occasion à l'accouchée, elles lui offrent de l'argent ou des pièces de layette pour le nouveau-né, mais aussi des œufs. L'un des œufs, dans la région de Shkodra et des Montagnes du Nord par exemple, est cassé sur la

face du nouveau-né de façon à ce qu'il soit rendu méconnaissable et hideux et dans l'intention explicite de le protéger du mauvais œil et des risques de tarissement du lait (Durham 1928: 191). On peut voir dans ces pratiques la puissance régénératrice de l'œuf primordial, symbolisé comme une protection propitiatoire contre les forces du mal. En même temps, il est toujours considéré comme contenant le germe à partir duquel se développera toute manifestation. L'œuf est un symbole universel qui s'explique de lui-même. C'est probablement à ce titre qu'il est utilisé dans les rites en relation avec le lait, préservation du lait maternel ou sevrage de l'enfant, comme passeur de sens, véhicule d'une crainte ou d'une espérance, d'une vérité profonde ignorée des langages révélés et professés seulement de manière ésotérique.

Selon une croyance répandue dans plusieurs régions, à Korça en Albanie du Sud-Est par exemple (Frashëri 1936: 36), l'enfant remis au sein après avoir été sevré une première fois sera à l'âge adulte porteur du mauvais œil. C'est pourquoi le sevrage chez les Albanais, comme chez les Slaves (Stein 1981: 223-256), devait être définitif et sans retour possible. La mère devait refuser une fois pour toutes de satisfaire la demande de son enfant au moment du sevrage et ne jamais céder à ses pleurs. À ce dessein, elle enduisait le sein de poivre rouge ou de suie noire pour que l'enfant en fût dégoûté. Sinon, en remettant l'enfant au sein, elle risquait de lui transmettre le pouvoir redoutable du mauvais œil dont il ne pourrait jamais se défaire. Ayant transgressé une première fois un interdit, il aurait sa vie durant à se prémunir contre la toute-puissance que sa mère lui aurait accordé en cédant à ses pleurs. L'acquisition du pouvoir du mauvais œil est liée ici non pas à la frustration orale de l'enfant par la mère, mais au contraire à un excès de satisfaction. C'est la régression au stade précédent le sevrage et la satisfaction de la demande de l'enfant qui le rendent par la suite apte à porter le mauvais œil (Djéribi 1988: 43-44).

Du point de vue alimentaire, le sevrage signifie le passage d'une nourriture continue, le lait, à une nourriture discontinue, qu'il faut absorber bouchée par bouchée. À des moments donnés des cérémonies de célébration entourant la naissance et le développement de l'individu, les objets offerts ou véhiculés par les parents spirituels

permettent de prendre la nourriture de manière "discrète", à l'aide d'objets médiateurs, fourchette et cuillère, assiette et gobelet. Quand les parents spirituels annoncent le nom du nouveau-né, dans la région de Drenice au Kosovo, ils doivent laisser tomber avec bruit une poignée de cuillères et de fourchettes (Pirraku 1976: 127-144). Alors que dans plusieurs régions du Sud, comme j'ai pu le noter à plusieurs reprises, ce sont tous les invités, réunis autour de la table du repas de fête célébrant la naissance qui doivent claquer leurs cuillères et fourchettes sur les assiettes et sur la table au moment où le parrain annonce le nom du nouveau-né. En d'autres cas, le parrain lui-même ramasse toutes les cuillères et toutes les fourchettes des convives pour les faire sonner au-dessus de la tête de l'enfant. À la fin du repas, comme dans la région de Përmet, après lui avoir donné le nom et l'avoir mis au berceau, le parrain présente à l'accouchée un gobelet de vin et une écuelle où tous les invités ont déjà mis un cadeau en espèces, chacun selon ses possibilités et son degré de parenté (Haxhihasani 1959: 131).

Les parents spirituels offrent effectivement à l'accouchée les objets qui sanctionneront le sevrage de l'enfant: le gobelet pour boire et l'écuelle ou l'assiette pour les aliments solides, de la même façon que les convives à la fête de célébration font résonner la présence des cuillères et des fourchettes, objets par excellence des manières de table. Ces objets sont là pour dire symboliquement que les boissons et les aliments solides ne doivent plus être absorbés de manière continue, comme au sein ou au biberon. Le rituel de l'œuf dur également, comme l'œuf en soi est la matrice nutritionnelle de toute vie, symbolise de la même manière le passage de la nourriture continue à une nourriture discontinue et discrète. La bouche devient alors alternativement pleine et vide. C'est par ce vide introduit symboliquement par le sevrage que l'enfant pourra être mené de la même façon au langage. La bouche devient effectivement apte à la sonorisation si elle est déjà vide et le passage de bouche pleine de sein à la bouche pleine de mots ne peut s'effectuer qu'au travers d'expériences de bouche vide (Abraham et Török 1996: 259-275). Cette alternance de vide et de plein, au moyen de la nourriture discontinue et discrète, pour emprunter encore une fois ces termes

utilisés par les linguistes pour qualifier le langage, devient effectivement un modèle et une métaphore de l'alternance de la parole et du langage fait d'unités tout aussi discontinues et discrètes.

Dans la région de Devoll en Albanie du Sud-Est, le fait de ne pas mettre normalement le couvert lors de la préparation du repas de fête de la célébration de la naissance, mais de jeter les cuillères et les fourchettes en tas pour qu'elles fassent le plus de bruit possible, est interprété expressément comme une intention de délier la langue et d'éviter que l'enfant reste muet (Xhaçka 1959: 199-200). Dans une ingénieuse étude sur le *fil de la parole*, consacrée essentiellement à la tradition française, Giordana Charuty fournit exactement la même interprétation à la coutume de la remise du gobelet et de l'écuelle par les parents spirituels (1985: 123-152). Cuillères et fourchettes, d'une part, et gobelet et écuelle, de l'autre, sont interchangeables dans la relation symbolique établie entre la nourriture et le langage.

Dans la littérature anthropologique on trouve d'autres exemples de la mise en relation de la nourriture et du langage (Lallemand 1978: 307-316). Deux médiateurs distincts, notamment la nourriture et le langage, sur le double plan de l'imaginaire et du réel, s'intègrent dans le processus du devenir du nouveau membre de la communauté. La relation exclusive ou privilégiée avec la mère, puis le sevrage assorti de la séparation avec celle-ci sont respectivement parallèles à la relation et au dialogue exclusif avec le monde invisible, puis à l'apprentissage de la parole et à la séparation avec celui-ci. Ces deux processus, parallèles puis convergents, caractérisés par la disjonction des ensembles initiaux, enfant/mère pour l'un et enfant/ancêtre pour l'autre, débouchent sur la formation d'un ensemble nouveau, différent des précédents, enfant/société, caractérisé par l'ouverture sur l'ensemble des relations familiales et à la communication sociale.

Le contenu essentiel de la fonction de *kumbarìa* comme parenté spirituelle par alliance symbolique est donc d'assurer non seulement le renforcement de l'amitié et de la confiance, de la solidarité et de la coopération mutuelle entre les maisons et les lignées, mais aussi la transformation des fonctions biologiques de géniteurs, mettre au monde l'enfant, en fonctions sociales de parents, le nourrir et l'élever. Les cérémonies de la fête de naissance sont pratiquées après

la mise à l'écart et la purification rituelle du nouveau-né et de l'accouchée, qui symbolisent le stade de marge avant l'allaitement effectif de l'enfant par la mère. L'intervention rituelle du parrain symbolise du même coup, par la médiation symbolique de la voix d'une part et de l'autre des cuillères et des fourchettes ou du gobelet et de l'écuelle, le sevrage aussi qui permettra l'accès à la parole. Au moyen de cette fonction de double intervention symbolique le parent spirituel garantit ainsi la perspective individuelle et sociale du développement ultérieur de la personnalisation et de la socialisation de l'enfant.

Car c'est surtout directement par leur propre parole que les parents spirituels agissent aux moments les plus remarquables des cérémonies célébrant la naissance. Dans la région de Drenice au Kosovo, quand les parents spirituels viennent le jour fixé chez la famille du nouveau-né, ils sont généralement vêtus en blanc et ils se font annoncer par une voix la plus forte possible du dehors même de la maison, pour donner ainsi, disait-on, une preuve perceptible de l'alliance spirituelle conclue. La marraine va ensuite, accompagnée des autres femmes, dans la pièce de l'accouchée et dès qu'elle met le pied sur le seuil de la porte elle adresse son vœu à l'intention du nouveau-né à nouveau de sa voix la plus forte possible (Pirraku 1976: 127-144).

Avant d'effectuer la cérémonie rituelle de la section du cordon ombilical, quand la marraine passe la chemise encore fermée au travers de la tête de l'enfant pour en faire ouvrir l'orifice et du même geste habiller le nouveau-né, on disait que c'est effectivement pour que l'enfant ne bave pas. Cela pourrait être interprété aussi comme une volonté de lui rendre la bouche libre et libérée de tout obstacle dans l'intention, dirais-je, de pouvoir parler. C'est surtout à l'aide de la nomination prononcée lors de l'imposition du nom et de la profération des vœux de félicitation et des autres formules rituelles et coutumières lors de la mise au berceau que les parrains transmettent leur voix à leur filleul au moment de sa naissance sociale et spirituelle. Par la médiation de cette parenté parallèle, la fête de la naissance devient effectivement une étape ritualisée qui gouverne le développement de

la personnalisation et de la socialisation, et plus spécialement, l'accès de l'enfant à la parole.

Néanmoins, la sonorisation, quoique nécessaire, n'est cependant pas suffisante pour acquérir le langage. L'arrêt ou la régression à cette étape entraîne la débilité de l'enfant, réduit à l'inanité sonore. La crainte du mutisme ou tout au moins du bégaiement dissimule un danger encore plus grave: celui de l'innocence, de la folie, de l'épilepsie, de la possession par les esprits (Charuty 1985: 123-152). Une étiologie commune se trouve ainsi affirmée entre les désordres du langage et les troubles de l'esprit.

Dans les régions du Nord, tous les préparatifs avant d'aller à l'église pour le baptême du nouveau-né sont effectués *pa e çilë zanin e gojës, kinse mos t'i nepet vesi djalit*, "sans laisser échapper la moindre voix de la bouche, de peur d'imposer les mauvaises manières à l'enfant". Alors que pendant le baptême l'enfant doit nécessairement crier le plus fort possible pour avoir la vie longue (Gjeçov 1989: 435). Dans la Montagne de Tirana, une autre pratique véhicule les mêmes relations sous-jacentes entre les désordres du langage et les troubles de l'esprit. On fait poser de part en part dans la bouche de l'enfant un petit serpent non venimeux, croyait-on, pour « lui délier la langue et lui aiguiser l'esprit » (Tirta 1980: 72).

Dans cette perspective, prolonger indéfiniment l'allaitement ce serait prolonger une relation trop exclusive entre la mère et l'enfant, ce qui empêcherait la socialisation, nécessaire à l'épanouissement de l'intelligence. Ainsi le sevrage, avec la rupture, l'absence et la séparation qui caractérisent cette nécessaire privation pour l'enfant et la mère, implique l'émergence de la fonction symbolique. Remettre l'enfant au sein après le sevrage ce serait couper court à toute tentative pour l'enfant de remplir sa bouche d'autre chose que de lait maternel, c'est-à-dire de mots, barrer l'accès de l'enfant au symbolique. En effet, répondre à l'appel de l'enfant en écrasant sa bouche sur le sein, ce serait étouffer ce qui s'amorce déjà dans son cri et qui ne cessera de se faire entendre par la suite: la demande non pas de satisfaction d'un besoin mais, au-delà, un appel d'ordre symbolique qui ne se soutiendra qu'à être non satisfait et dont toute satisfaction ne

sera que substitut, compensation dérisoire de cette autre chose qui est proprement la visée du désir humain.

La castration orale qu'est le sevrage, lorsqu'elle est judicieusement donnée, est un moment essentiellement symboligène (Dolto 1984). Elle est pour l'enfant séparation d'avec une partie de lui-même qui se trouvait dans le corps de la mère: le lait que lui-même avait fait sourdre dans les seins de sa mère. Elle aboutit au désir et à la possibilité de parler, et donc à la découverte de nouveaux moyens de communication, dans des plaisirs différents, avec des objets dont l'incorporation n'est plus possible. Tous ces objets sont des supports de transfert du sein lactifère et du lait tout simplement pour un plaisir encore plus grand, avec la mère, le père, les familiers. C'est à partir de cette séparation du corps de la mère que l'enfant est introduit à la relation à autrui et que l'assimilation de la langue maternelle commence à se faire. Il ne va plus dépendre exclusivement de la mère, il va s'inscrire d'ores et déjà dans le champ symbolique par l'intermédiaire du langage.

La voie de l'humanité

Une autre préoccupation constante après la naissance de l'enfant est de l'aider à s'achever corporellement. Un rôle important est reconnu dans la culture albanaise à des moments précis de développement corporel de l'enfant, ritualisés par des cérémonies de fête célébrant la socialisation. La dentition notamment est directement liée au sevrage et à l'acquisition du langage, de la même façon que l'acquisition de la station "droite", autrement dit verticale, est étroitement liée à l'hominisation.

Les dents humaines sont au centre d'un réseau très riche d'utilisations et d'interprétations. L'utilité de la dent avec ses connotations symboliques, la relation entre cette partie du corps signifiante et tout l'univers, son caractère vulnérable et détachable rendent tout à fait logique ses emplois magiques et religieux. Le moment de la chute des "dents de lait" et principalement le moment où tombe la

première d'entre elles, marque un nouveau palier dans le processus de socialisation (Doja 1991: 238):

Dallëndyshe faqekuqe,	Hirondelle aux joues rougeâtres,
merre këtë dhëmbkë ;	prend cette petite dent,
dhëmbi është pe kocke,	la dent est en os,
më jep një dhëmbkë flori,	donne-m'en une autre en or ;
të më plaket jetëgjatë,	qu'il vieillisse de longue vie,
djali me dhëmbët e ti !	le garçon avec toutes les dents !

Il arrive que les dents tombent naturellement ou que l'enfant les arrache lui-même. Quand elles tardent à tomber, bien que longtemps branlantes, on craint que l'enfant, pris par ses jeux ou ses activités à l'extérieur, ne perde cette dent sans s'en apercevoir. Parfois, on devance tant soit peu le moment de la chute par des méthodes encore maintenant utilisées. Généralement, la mère prend son enfant sur les genoux et, tout en le cajolant, enlève par rotation la dent très branlante. Quand cela ne suffit pas, on a recours au procédé bien connu du fil qu'on attache à la dent qu'on veut voir partir et dont on fixe l'autre bout à une porte que l'on ferme.

Comme dans la tradition française (Loux 1981: 49-90), on ne se débarrasse pas à la légère de l'ancienne dent, c'est toujours par un rituel précis. La grande crainte est que la nouvelle dent n'ait pas une forme humaine. Si on n'y prenait garde, la dent pourrait être avalée par un animal. Chez les Albanais, à San Nicola dell'Alto en Italie par exemple (Ferraro 1978: 220), on craignait avant tout le chien. Dans ce malheureux cas on croyait que la deuxième dentition pousserait comme les dents du chien. On appelle d'ailleurs les mauvaises dentitions, partout chez les Albanais, *dhëmbë qeni*, "dents de chien". Il pourrait s'agir ici d'un jeu d'étymologie populaire puisque *dhëmbë qeni* signifie à la fois "dent de chien" et "canine". Cependant, si un souci esthétique peut présider à ces précautions, on peut très bien y discerner la crainte de l'animalité. Le chien est en effet un animal domestique ambigu. Sa tâche est de menacer par les dents, mordiller les bêtes du troupeau domestique ou chasser les intrus à la maison. Il est en fait le type même de l'animalité. C'est lui que généralement on oppose à l'homme. Tout se passe, en fait, comme si la transformation corporelle de l'enfant ne pouvait se faire sans aide. Le trou béant dans la bouche de l'enfant, qui reste parfois longtemps édenté,

attire une autre dent, pleine de force, celle d'un animal vorace, si une relation effective s'est établie entre l'enfant et l'animal. Par analogie, comme dans la tradition française (Loux 1981: 53 et 140), l'intermédiaire le plus fréquent est la dent de lait perdue.

Souvent, on jette les dents sur le toit de la maison ou sur un autre endroit élevé et inaccessible, généralement un grand arbre. Ce n'est pas pour s'en débarrasser. Il s'agit plutôt d'une destruction rituelle qui implique éventuellement un renouvellement amplifié. La dent n'est pas censée disparaître. La maison ou l'arbre sont là pour la régénérer et lui permettre de revenir dans la gencive. Le traitement ou l'assignation des dents de lait sont présumés garantir et prédéterminer, au moins, l'apparition des dents permanentes, régulières, fortes et solides. Les enfants eux-mêmes accompagnent cette pratique de vers et de formules rituelles stéréotypées qu'on croyait de nature à susciter indirectement le bonheur et la prospérité par l'intermédiaire des désirs exprimés en vue de dents fortes et solides (Doja 1991: 234 et 237):

Moj larëskë këmbëkëskë, *na këtë dhëmp t'eshtërtë,* *të më sjellësh një t'ërgjëndë !*	La pie aux pieds voleurs, prend cette dent en os, que tu m'en apporte une en argent !
Seç na ra dhëmbi tani, *dhëmbi i djalit mbi çati,* *na kallaj e nëm flori,* *na të vjetrin, nëm të ri,* *gojë e djalit si inxhi !*	Comme elle est tombée déjà, la dent du garçon sur le toit, voilà de l'étain, donne-m'en de l'or, voilà l'ancienne, donne-m'en une nouvelle, la petite bouche, boîte à pierres précieuses!

L'apparition de la première dent marque le commencement d'une étape de développement important dans la vie de l'enfant. « Par les dents, vie et mort, amour et violence, désir et dévoration sont également associé. Leur apparition manifeste l'achèvement de l'enfant: il devient un petit être autonome, sexué, capable de se passer de sa mère. » (Loux 1981). Chez les Albanais, l'apparition des dents est un moment d'admission et d'insertion au même titre que les rituels d'incorporation après la naissance, l'imposition du nom et la mise au berceau. Les dents rythment le cycle de la vie humaine et s'accompagnent toujours de douleur et de rage comme pour rappeler que dans le corps même vivent les menaces de violence, d'animalité et de mort. La première dentition s'accompagne de dou-

leurs et d'indispositions plus ou moins graves ou critiques. Elle représente donc une étape de vie importante, menacée et inquiétante, en rapport avec les craintes fondamentales entourant la petite enfance, celles de l'inachèvement, de l'animalité et de la mort. Il est donc fort naturel qu'elle ait suscité différents rites et pratiques cérémonielles.

Dès qu'on remarque poindre la première dent, ou bien lors de la cérémonie ou de la collation organisée à cette occasion, on applique à la nouvelle dent quelque grain de blé, de maï s ou de riz. En d'autres cas, dans la région de Përmet en Albanie du Sud par exemple, on mettait un collier de grains de maï s bouillis passés dans un fil autour du cou de l'enfant (Haxhihasani 1959: 134). La valeur symbolique des grains et du "collier de dentition" est évidente: Les grains de maï s n'évoquent pas seulement les dents par leur forme et leur physiologie, mais aussi la fertilité et le renouvellement. Ce collier devait ainsi avoir un effet non seulement sur les autres dents de l'enfant, pour qu'elles poussent déjà fortes et saines, mais aussi sur le bonheur et la prospérité future, comme il apparaît dans cette chanson chantée à l'occasion de la cérémonie de la première dent (Doja 1991: 215):

Lumi, lumi, djalin -o,	Heureux qu'il est, mon petit garçon,
po na bëhet i madh -o,	tu deviens toujours plus grand,
po na i dalin dhëmbët -o.	tu fais encore tes dents.
Ja fërkon nëna me grurë,	Maman les fait frotter au blé,
që të mos i bien kurrë,	qu'elles ne tombent jamais,
të hajë mish e oriz,	que tu manges viande et riz,
dhe të bëhet burrë i madh,	comme un homme bien grandi,
burrë i madh njëqind vjeç.	homme grand, cent ans tu vives.
O riri, o dhëmb i ri,	Ô là là, la dent nouvelle,
dhëmbi i djalit si flori,	au garçon la dent dorée,
dhëmbi i djalit si sërma,	au garçon la dent d'argent,
lum nënëja që të ka !	heureuse que soit la mère !

Vers, chansons et formules pareilles, la mère chante à l'enfant devant tous les assistants, en le caressant dans ses bras, mais aussi quand elle le fait bercer pour l'endormir. Toutefois, le motif interne de toutes les pratiques et des autres formes orales et rituelles d'expression symbolique liées à l'apparition des premières dents, cette étape importante de la petite enfance chargée de dangers aussi bien que de significations, doit avoir été sans doute la reconnaissance

sociale de ce moment où l'enfant a déjà commencé à devenir autonome et à se socialiser.

Les pratiques rituelles et cérémonielles entourant la première dentition sont également marquées par des cadeaux symboliques, notamment une paire de chaussures ou de chaussettes offertes par le père à la mère, aussi bien que par les parrains à l'enfant. Aujourd'hui, un tel cadeau est offert à l'enfant par toute autre personne de la famille ou de l'entourage qui est censé lui avoir remarqué en premier la nouvelle dent. Ces rituels sont souvent accompagnés par quelque petite fête familiale et par des chansons et formules versifiées exprimant les vœux et les félicitations de chacun (Doja 1991: 212):

Cici-cici, mici-mici,	Cici-cici, mici-mici,
djalit tem-o, i ka dalë gici,	mon garçon fait ses dents,
i ka dal-o gici i ri,	voilà qui pousse la première dent,
sonte nana do t'qet fli.	la grand-mère fait le gâteau.
Cici-cici, rritet gici.	Cici-cici, la dent pousse en avant.

On croyait de cette manière que les autres dents perceraient sans douleur. Ces rituels sont cependant beaucoup plus que de simples petites fêtes familiales. Comme dans d'autres traditions européennes (Loux 1981: 20-22), la permanence du type de cadeau laisse toujours entrevoir une signification plus profonde. Il rappelle à la mère les chaussures et les chaussettes du costume du mariage, spécialement décorées dans la tradition de plusieurs régions albanaises (Gjergji 1988: 88). L'époux lui remémore ainsi son existence: elle doit se détacher de son enfant pour revenir à lui.

Les chaussures sont aussi et surtout des objets utilitaires. Protégeant les pieds, symbole de travail et de la marche, ils rappellent à la femme que la période relativement préservée de l'allaitement où, afin d'être bonne nourrice, elle était dispensée de certains travaux, va prendre fin. L'enfant également n'apparaît vraiment achevé qu'à ce moment. La voie de la marche verticale sur ses propres pieds est ainsi ouverte devant lui. Les cadeaux offerts à l'enfant par les parrains en sont le témoin. Les chaussures, qui gardent toujours leur signification symbolique de franchissement d'une étape, sont offertes par les personnages qui ont en charge la socialisation de l'enfant.

En effet, la position fœtale que conserve encore le nouveau-né renchérit sur la crainte de l'animalité. Si on n'y prend pas garde

l'enfant risque de rester un petit animal ne sachant marcher qu'à quatre pattes. Ainsi, les gestes mesurés et limités de l'enfant au maillot s'opposent aux mouvements incontrôlés du petit animal. Pour maintenir le corps de l'enfant droit, dans la culture albanaise, comme dans d'autres cultures européennes (Loux 1979: 64-65), on l'emmaillote avec des bandelettes serrées. Au fur et à mesure que l'enfant grandit, le maillot s'élargit: au début les bras eux-mêmes sont enveloppés pour être ensuite laissés dans une liberté relative. Pour finir, il n'est plus porté que la nuit. À cette étape, on ne laisse pas pour autant l'enfant se promener à quatre pattes. C'est le maintien de la station debout que visent aussi les nombreux instruments de puériculture tels les promenoirs ou les hottes qui maintiennent l'enfant droit, toujours dressé sur ses petites jambes ou suspendu en l'air.

Cette préoccupation apparaît d'autant plus importante quand on sait, après les travaux d'ethnologie préhistorique d'André Leroi-Gourhan, que le premier et le plus important de tous les critères communs à la totalité des hommes et de leurs ancêtres c'est la station verticale. « Station debout, face courte, main libre pendant la locomotion et possession d'outils amovibles sont les critères fondamentaux de l'humanité. Les conditions humaines de station verticale débouchent sur des conséquences de développement neuropsychique qui font du développement du cerveau autre chose qu'une augmentation de volume. La relation de la face et de la main reste étroitement liée au développement cérébral: outil pour la main et langage pour la face sont les deux pôles d'un même dispositif. La situation de l'homme, au sens le plus large, apparaît ainsi comme conditionnée par la station verticale. » (1964: 32-34).

L'accès à la parole, comme l'hominisation et la socialisation de l'enfant, dépendent effectivement de l'achèvement de son corps et du respect de la succession ordonnée et ritualisée d'étapes de croissance corporelle. Le moment où l'enfant fait ses premiers pas ou prononce ses premiers mots, marque une étape cruciale très importante dans le long processus de l'agrégation et de l'insertion de l'individu dans le monde socialisé des êtres humains. L'apparition de la première dent obtient la même importance dans l'acquisition de la

station verticale. Les chaussures offertes à cette occasion à l'enfant par les parrains en témoignent largement sur le plan symbolique. D'autant plus que le sevrage, tellement important dans l'acquisition de la parole, ne devient définitif qu'après la dentition.

De façon générale, le bonheur comme le malheur inscrivent leurs marques sur le corps des enfants, en particulier sur les dents qui en sont un point névralgique. Les deux dents antérieures du maxillaire supérieur légèrement espacées, par exemple, prédestinent toujours un meilleur sort à la vie de l'enfant. Comme, plus tard, les petites taches de rousseur ou les lentilles, ou bien, les mois, les jours et les heures de naissance revêtent aussi une importance particulière du fait que mois, jours et heures définies sont considérées en soi porte-bonheur ou pas. Dans les ritualisations des moments du développement corporel de l'enfant, lors de la première dentition ou quand il fait ses premiers pas, se mettent en œuvre différentes croyances et coutumes de prévoyance et de divination qui, en conformité avec les conceptions de la personne et de la société, doivent prédestiner les orientations futures de l'enfant, étroitement liées à l'acquisition de la parole et de l'intelligence (Doja 1991: 233):

Këndonte bilbili këngë,	Le rossignol chantait chanson,
djali seç u ngrit në këmbë ;	le garçon fait ses premiers pas,
djali kur më mbushi monë,	le garçon au bout de l'an,
më mori lapsin në dorë,	il prend le crayon en main,
nënës i foli me gojë.	de sa bouche il parle à la mère.

Les berceuses aussi transposent un fond sémantique similaire qui devient plus évident surtout par la prédestination de l'orientation que l'enfant doit suivre à l'avenir par rapport à son sexe, comme dans cette berceuse agencée des motifs bien connus dans toute la littérature orale albanaise (Doja 1991: 317):

Nani-nani, djalën,	Fais dodo, mon garçon,
tatëpjetë shkallën ;	de haut en bas de l'escalier ;
sille, baba, kalën,	amène, papa, l'étalon,
se do hypim djalën !	on fait monter le garçon !
Nani-nani, çupën,	Fais dodo, ma fille,
tatëpjetë lumën ;	de haut en bas de la rive ;
sille, baba, mushkën,	amène, papa, la mule,
se do hypim çupën !	on fait monter la fille !

Voilà pourquoi dans toutes les familles albanaises les premiers pas de l'enfant ont toujours attiré autant d'appréhension que de joie et d'admiration. Cette étape comprend de petites fêtes familiales marquées non seulement par l'abandon, selon le cas, de ces moyens spéciaux de locomotion qui servaient à renforcer les muscles à peine formés de l'enfant avant qu'il arrive à s'assurer lui-même l'équilibre. Elles sont surtout ponctuées par des rites et différentes pratiques cérémonielles ayant pour but *të trembin* "intimider", ou bien *të presin* "couper" la peur de l'enfant à ce moment et, s'appuyant sur les raisonnements analogiques, d'inciter et d'exorciser sa marche équilibrée et *të mbarë* "droite". (Doja 1991: 215-233).

Il est important de noter que le moment où l'enfant fait ses premiers pas et prononce ses premiers mots signifie son passage de la prime enfance au stade où il a déjà acquis une personnalité plus marquée et une certaine autonomie. Une fois avoir commencé à marcher droit tout seul, et surtout à acquérir la parole, l'enfant fait partie déjà d'une nouvelle catégorie sociale. C'est dire qu'il a perdu en partie les liens qui le tenaient jusqu'à maintenant attaché à la mère et à la famille (Doja 1991: 232):

Djali sherbet i babës vet,	Le garçon très doux du père,
djali lezet i nanës vet,	le garçon très beau de la mère,
djali syzi me shumë vllazni,	le petit aux yeux noirs des plusieurs frères,
djali hasret, djali po flet,	le garçon benjamin, il se met à parler,
sa her qi flet, sherbet goja qet.	les mots les plus doux de sa bouche sucrée.

D'autant plus que, chez les Albanais, le mot *mbarë* "droit" a toujours de fortes connotations morales signifiant des valeurs véhiculées par des vocables synonymes de "bien, porte-bonheur, de bon augure, heureux, prospère, bon, brave", etc. C'est dire que par le fait de pouvoir marcher "droit debout", le nouvel homme saurait aussi être *mbarë,* c'est-à-dire il serait non seulement humain à part entière mais il porterait en soi les meilleures conceptions morales et valeurs sociales, autrement dit les meilleures vertus de l'humanité. Les rites d'intimidation et de "coupure" de la peur à marcher debout chez les Albanais dissimulent ainsi un danger encore plus grave: celui de ne pas pouvoir se développer dans le sens de la personnalisation humaine et de la socialisation des ancêtres. Par la même occasion, ils reproduisent symboliquement le schéma d'hominisation qui, à tra-

vers l'acquisition du langage, confère une perspective culturellement définie à la construction de la personne et à la socialisation de l'enfant.

Coupe de cheveux et circoncision

Généralement, les étapes de croissance corporelle sont en même temps des formes progressives de séparation d'avec la mère. Après cette première phase de développement, marqué par le sevrage et la dentition, l'acquisition de la parole et de la stature verticale, l'enfant quitte le statut intermédiaire de la première enfance. Il peut maintenant commencer à aider efficacement aux travaux domestiques, garder les moutons, la vache, ou s'occuper des frères et sœurs plus petits. Il est déjà vers "l'âge de raison". Il n'est donc pas étonnant que cette nouvelle étape de socialisation et d'éducation soit marquée, comme toutes les étapes de passage, par une série de rituels, de pratiques et de formes orales d'expression symbolique qui mettent toujours en jeu le corps de l'individu. Désormais il ne s'agit pas seulement de socialiser l'enfant en le séparant de sa mère, il faut avant tout favoriser son achèvement définitif et promouvoir son insertion dans la communauté sociale.

Chez les Albanais d'Italie, jusqu'à la fin du siècle dernier, on coupait les ongles à l'enfant (Bilotta 1976) avec la même ritualisation qu'exige un rite pareil à ceux qui ont été appelés par Van Gennep (1909) des rites de la première fois. Chez les Albanais chrétiens, de confession catholique plus particulièrement, c'est surtout la coupe rituelle des cheveux de l'enfant, de sexe masculin ou féminin, par son parrain ou bien par le coiffeur du village comme une personne plus spécialisée en la matière, *marrja e kripit*, comme on l'appelait chez les Catholiques du Nord, qui était un rite aussi fondamental, voire fondateur, que la circoncision chez les musulmans.

Chez les Albanais, il n'était pas rare que même chez les musulmans la coupe des cheveux fût pratiquée parallèlement à la circoncision, dans l'intention notamment de rendre les jeunes aptes à porter l'arme et avoir droit à la parole à l'assemblée des hommes (Boué

1840: 501). Il était d'usage de raser la tête des enfants musulmans chez les Albanais du Nord sept jours après la naissance. « À cette occasion, il est donné de grandes fêtes. Pour couper une mèche de cheveux à son enfant, le père choisit l'homme qu'il veut honorer ou un de ses amis, soit musulman soit chrétien. » (Hecquard 1858: 319). L'Albanais catholique devient souvent parrain d'un autre Albanais musulman avec la charge de couper les cheveux à ses enfants.[32] « Actuellement, dit explicitement Degrand (1901: 44), la coutume est devenue commune aux musulmans et aux chrétiens ». Il est intéressant de noter que dans les chants cérémoniels pratiqués dans un cas comme dans l'autre, on ne trouve pas la moindre trace de signification religieuse (Doja 1991: 239-244). Généralement, non seulement la coupe des cheveux, mais la circoncision non plus, bien qu'utilisées presque régulièrement dans les régions dominées respectivement par la religion chrétienne ou islamique, à travers le message transmis par les données des traditions cérémonielles, des pratiques rituelles et des autres formes symboliques, n'ont pas transposé une signification présumée du passage de l'individu dans la catégorie des chrétiens ou des musulmans.

Chez les Albanais, comme on le sait, l'opération de la circoncision s'est propagée sous l'influence de l'islamisation, en tout cas après l'islamisation de masse qui généralement s'est effectué au cours des 16e-17e siècles. Du moment que dans tous les cas et presque partout le fait de la circoncision est généralement lié à l'islamité (Bennegadi 1986: 138), une telle pratique serait adoptée par les Albanais simplement par une sorte de processus d'osmose. Historiquement la circoncision dans le monde est antérieure à l'Islam. Cette religion n'a fait que la reconduire telle quelle, sans rien changer ni à la forme ni même au contenu. La coloration piétiste de cet acte est venue plus tard. Il y a lieu de penser que la force d'évocation de cette pratique n'était pas aussi discriminante aux premiers temps de l'Islam et que sa véritable fonction discriminatoire ne s'est imposée qu'une fois

[32] Dans d'autres populations où la circoncision tient une place centrale dans la vie sociale, la coupe des cheveux fait également partie de l'ensemble du rituel qui aboutit à la circoncision.

établie la hiérarchie des conditions premières d'islamité, profession de foi, prière ou jeûne annuel. Visiblement, la circoncision, qui n'a pas été sélectionnée pour cette première série, a fait partie plutôt des conditions secondaires d'islamité (Chebel 1992: 51-64). Or la notion de présence antérieure ou indépendante par rapport à l'Islam est souvent noyée dans une certaine ambiguï té, comme si ce rite était récupéré par un inconscient ethnique et religieux qui dénie presque la réalité temporelle de l'anté-Islam ou malgré l'Islam. Une mutilation corporelle telle que la circoncision a dû sûrement refléter de profonds besoins, d'ordre spirituel, symbolique et métaphysique, chez les Albanais aussi, comme dans toutes les autres populations qui l'ont pratiquée ou la pratiquent encore.

Cependant, de la même façon que l'inconscient musulman est un peu trop ethnocentrique, n'importe quelle approche entreprise séparément, que ce soit l'approche médicale seulement, l'approche psychologique isolée, ou la réflexion anthropologique cloisonnée à l'ethnographisme culturel, donnent l'impression d'une vision des choses très autocentrée, mettant en porte à faux les arguments, car partant d'un savoir de référence. Elles ont tendance à alimenter le raisonnement conscient ou refoulé du système, et finissent par démontrer plutôt que comprendre. D'ailleurs, la plupart des auteurs n'ont souvent étudié la circoncision que localement, sans passerelles avec les autres travaux, ce qui tend à la rendre mineure et sans connexion avec l'ensemble des pratiques sociales. Pour appréhender et comprendre ce phénomène complexe, il ne serait pas inutile d'adopter une approche plus ouverte qui, en laissant de la place à une épistémologie critique, aborderait la circoncision, en relation avec la coupe des cheveux, autant comme un rite initiatique, comme un phénomène social et religieux sans valeur énergétique au sens psychique, ou comme un événement psychologique faisant sens pour l'enfant et son groupe. Grâce à la possibilité de considérer à valeur égale les approches médicale, culturelle, psychologique, magique, la circoncision échapperait à une récupération explicative réduite et apparaîtrait de plus en plus comme une pratique répondant à des attentes universelles.

La première coupe des cheveux s'effectue à un âge relativement bas, généralement entre le premier et le troisième anniversaire de la naissance. Il est strictement observé qu'elle ait lieu après le sevrage. Il fallait absolument aussi que la cérémonie s'effectue après que l'enfant ait commencé à parler, faute de quoi il demeurerait bègue ou muet. Non seulement la première coupe des cheveux, mais on croyait que la toilette des croûtes qui se forment sur la tête du nourrisson et la première taille des ongles, d'une manière ou d'une autre, pourraient influer sur les capacités langagières de l'enfant.

Sans avoir procédé à la coupe rituelle des cheveux, les ciseaux ne doivent jamais toucher la tête de l'enfant, de sexe masculin ou féminin, même s'il atteint l'âge de sept ou huit ans. Si les cheveux deviennent trop longs, ils sont brûlés à la flamme de la torche de résine (Gjeçov 1989: 437-438). Par contre, si l'enfant est mort sans avoir reçu la coupe des cheveux, il ne sera pas enterré avant que le parrain arrive pour effectuer le rituel. Des règles strictes sont sanctionnées par les normes coutumières (Gjeçov 1989: 89):

Për të marrun të flokve të djalit duhet të jetë burrë, e grue për vajzë.	Pour couper les cheveux d'un garçon ce sera un homme, pour la fille ce sera une femme.
Pa iu marrë flokët fëmisë, gërshana nuk do t'ia përkasë kryet. Po iu rritën tepër flokët, i përcullohen me flakë të uniës së pishës.	Avant de couper les cheveux à l'enfant, les ciseaux ne touchent pas à sa tête. Si les cheveux deviennent trop longs ils sont brûlés à la flemme de la torche de résine.
Pa e mbushun vjetin djali e vajza, nuk u mirren flokët.	Sans avoir atteint la première année, garçon ou fille, on ne coupe pas les cheveux.
Me dekë fëmia pa iu marrë flokët, nuk do të shtihet në dhe pa u thirrë kumbara i shenjuem për me i marrë flokët. Po kje larg kumbara, do t'ia marrë flokët nji tjetër, i cilli nuk do të jetë prej vëllazniet a fisit të fëmisë.	Si l'enfant meurt sans lui avoir coupé les cheveux, il ne sera pas enterré sans lui couper les cheveux ni sans appeler le parrain désigné pour le faire. Si le parrain est loin, les cheveux seront coupés par un autre qui ne soit pas de la phratrie ou du lignage de l'enfant.

La coupe et la disposition de la chevelure ont toujours été un élément déterminant non seulement de la personnalité, mais aussi d'une fonction sociale ou spirituelle, individuelle ou collective. La coiffure est un comportement rituel extrêmement répandu et l'histoire des tentatives anthropologiques de généralisation à partir de

ce trait remonte très loin. Les anthropologues ont remarqué d'emblée que les rituels de cheveux peuvent avoir des associations sexuelles. L'impureté rituelle n'est pas un concept inventé par l'esprit subtil des anthropologues, mais un sujet d'importance fondamentale dans la vie de tous les jours. Chacun sait que l'impureté s'attache sans discrimination à la région génito-anale et à la tête. Les choses les plus typiquement impures sont les excréments, fèces, urine, sperme, menstrues, salive, les rognures d'ongles et les cheveux. De celui qui désire atteindre un état de pureté, il est en premier lieu exigé qu'il se baigne et qu'il se rase et qu'il évite d'avoir des relations sexuelles.

On peut multiplier presque indéfiniment les exemples. Les anthropologues, même les plus sceptiques, admettent que les cheveux sont fréquemment utilisés comme un symbole public avec une signification explicitement sexuelle. Beaucoup estiment cependant que cette connexion entre les cheveux et le comportement sexuel est accidentelle. Ils disent aussi que les cheveux, même en tant que symbole sexuel, sont utilisés de différentes façons. En effet, des changements marqués de coiffure accompagnent très souvent les changements de statut social qui ont lieu à l'occasion de la puberté ou du mariage. La coiffure dit certainement quelque chose sur le statut social de l'individu, sans pour autant définir son véritable comportement.

En Albanie, les petits garçons gardent les cheveux coupés très courts, les petites filles ont une frange sur le front et les cheveux courts derrière la tête. À l'âge de 13 à 14 ans elles commencent à laisser pousser les cheveux pour pouvoir en faire des nattes au temps du mariage. Le contraste entre la coiffure des jeunes filles et celle des femmes mariées est très marqué, par exemple dans certaines régions, en Myzeqe, Dumre et Sulova en Albanie de l'Ouest, ou bien dans la Montagne de Gjakova et le Plateau de Dukagjini au Kosovo, où jusqu'à la fin de la seconde guerre les femmes mariées portaient encore des foulards de tête en tissu de coton ou de soie, richement ornés de motifs multicolores et préparés à la main, avec grand soin et amour (Gjergji 1994). Souvent il y a une ressemblance frappante entre la coiffure, le vêtement aussi, des jeunes filles et des vieilles femmes. Les couleurs les plus courantes des foulards ne sont que le blanc ou

le noir. En plus, les jeunes filles font bien attention d'envelopper les cheveux dans le foulard noué sous le menton, couvrant toute la chevelure, la largeur du front et parfois les yeux même (Sako 1962: 94):

Ngrije dy gishtrinj shaminë	Soulève, ma belle, le foulard d'un doigt
të ta shoh një çikë sine !	pour voir un instant tes yeux cachés !

Il est clair que ce symbolisme n'est pas inconscient, c'est exactement le contraire. C'est précisément parce que le comportement à l'égard des cheveux embrasse un ensemble de symbolisations sexuelles conscientes, généralement comprises, qu'il joue un rôle important dans les rituels de passage au cours desquels l'individu est transféré de façon cérémonielle d'un statut socio-sexuel à un autre. Tout changement majeur du statut social d'un individu exige une signification. Seulement le changement de coiffure est utilisé à cet effet parce qu'il est manifeste et facile, et non parce qu'il est un symbole spécifiquement sexuel. Pour Edmund Leach il est évident que dans la plupart des sociétés le changement de coiffure est un moyen facile et manifeste d'indiquer le sujet, d'ailleurs plutôt délicat, d'un changement de statut socio-sexuel. Pourtant, c'est seulement parce que les organes génitaux eux-mêmes ont été rendus invisibles par l'effet d'un tabou. Seule la pruderie de l'habillement fait de la coupe des cheveux un acte symbolique plus *manifeste* que la circoncision (1980: 336-345).

La circoncision chez les Albanais musulmans s'effectue en effet beaucoup plus tard que la coupe des cheveux, généralement quand l'enfant a déjà atteint ses huit ou dix ans. D'ailleurs la plupart des circoncisions dans le monde ont lieu dans le premier quart de la vie masculine, à un moment où l'on pense encore que le jeune circoncis a tout à apprendre de la vie. Car sans être une obligation, la circoncision est vue comme une coutume qui participe de la perfection de l'homme (Chebel 1992). Dans nombre de sociétés africaines et océaniennes, celles que les anthropologues connaissent le mieux, la circoncision ouvre sur le mariage et parfois sur la fonction politique en matière de chefferie. C'est la circoncision qui autorise en plus le jeune homme à cultiver le manioc. Elle "purifie" sa cueillette, rend licite le fruit de sa pêche ou de sa chasse, et donne légitimité à ses actes sociaux. Dans les régions polynésiennes, comme chez les Juifs,

la circoncision répète la section du cordon ombilical pratiquée à la naissance de l'enfant et symbolise une nouvelle naissance, autrement dit l'accès à une nouvelle phase de vie.[33] Dans la tradition juive, ordinairement, on profite même de cette cérémonie pour attribuer à l'enfant son prénom. La circoncision donne le nom et le père prend prétexte de cette cérémonie pour reconnaître et "adopter" définitivement son enfant. La circoncision apparaît ainsi comme une cérémonie d'entrée non seulement dans le monde masculin, mais également dans celui de la condition humaine et sociale. De même, dans d'autres traditions, la coupe de cheveux est associée au sevrage et à l'imposition du nom. Ce qui manifeste encore une fois clairement le lien établi entre ces cérémonies, coupe de cheveux ou circoncision, et la construction de la personne. L'enfant reçoit un nom et devient une personne, en même temps qu'il est sevré et qu'il perd ses cheveux ou son prépuce, liés à sa vie prénatale. Ce qui revient à dire que dans ces opérations sa propre force vitale prend le relais de celle qu'il avait jusqu'alors reçue de sa mère.

La circoncision comme la coupe des cheveux symbolisent le passage de l'enfant au monde social, au monde des membres socialisés et personnalisés du groupe familial et parental et de la société entière. Elles marquent, comme dans la tradition juive, le commencement et l'inauguration, tout en symbolisant, comme dans les traditions africaines ou océaniennes, l'aboutissement final d'un long processus d'intégration à la vie adulte. Preuve en est le changement radical des habitudes de celui dont on a coupé les cheveux comme du circoncis, sitôt que l'opération a été faite et a réussi. Dans la culture albanaise, la circoncision chez les musulmans comme la coupe des cheveux chez les chrétiens étaient des cérémonies pro-

[33] Il faudrait noter aussi l'importance capitale dans la tradition juive du huitième jour après la naissance. On pourrait penser qu'au-delà des jours réservés à la Création du monde, qu'une fois le septième jour de repos consommé, il restait le huitième jour qui ouvrait en quelque sorte sur une ère plus concrète, humaine, par opposition à l'ère de la Création, prérogative réservée à Dieu. Le huitième jour peut ainsi signifier véritablement la naissance de l'homme à sa propre condition, d'où probablement l'obligation de circoncire les enfants à ce moment-là, premier moment de la vie individuelle et sociale. De ce point de vue, la circoncision prend tout son sens de commencement et d'inauguration.

fondément ancrées qui ratifiaient de façon symbolique l'entrée de l'enfant dans la vie adulte des hommes. Ce facteur d'intégration est à la base de tout le rituel qui, sous une forme "dramatisée" et finalement très spectaculaire, autorisent l'adoubement du jeune enfant, son affiliation à la promotion de son âge. D'innombrables peuples font de la première coupe de cheveux d'un enfant, comme de la circoncision, l'occasion d'une importante cérémonie, marquée par un luxe d'opérations propitiatoires destinées à écarter les esprits maléfiques. Les cérémonies font surtout état de cet univers festif et convivial qui sied merveilleusement à l'état avant la coupe de cheveux ou avant la circoncision.

Dans l'aire albanaise aussi, la coupe des cheveux et surtout la circoncision donnaient lieu à des festivités qui valaient parfois celles des noces. Même si les documents de la circoncision chez les Albanais sont pour la plupart jusqu'à ce jour encore inédits ou inaccessibles, la présence spéciale de différentes formes rituelles d'expression orale qui les accompagnent, différents vœux, vers, formules, chants, danses, etc. en témoignent largement. Par rapport à la signification fonctionnelle interne des cérémonies, elles se sont toujours assimilées aux chansons et aux autres formes rituelles de l'expression orale et symbolique du mariage (Doja 1991: 239-244). La fête symbolise plus particulièrement la signification de la transition d'un statut à un autre en donnant à l'insertion de la personne une valeur de reconnaissance cérémonielle à l'aide du festin, des cadeaux rituels, des chansons et des danses de célébration. Les jeunes filles et femmes du groupe familial et parental se réunissent et jouent du tambourin, chantent et dansent comme dans un cérémonial de noces (Krosi 1984: 41):

Lodrat e Tetoës shumë kërsasën,	Les tambours bruissent beaucoup,
bajm sinetllik in sik ur darsëm !	la circoncision comme une grande noce !

Les accessoires et les équipements cérémoniels sont choisis spécialement pour qu'ils attirent le regard, beaux et multicolores, généralement les plus neufs et les meilleurs de la famille. L'enfant lui-même est bien vêtu et surtout de manière à être facilement en vue, principalement avec les vêtements caractéristiques de la région. Dans certains cas on lui attache au chaperon des espèces métalliques sonnantes et des fils d'argent, pendant tout au long de sa taille, accessoi-

res qu'on utilise d'habitude pour parer les jeunes mariées. Il est de coutume aussi que parfois le père ou l'oncle maternel le fasse monter sur la monture pour le promener à travers le village ou même aller avec lui en procession nuptiale pour recevoir la mariée. Les formes orales chantées à cette occasion visent entre autres à mettre en évidence notamment la valeur pertinente de l'ambiance et de l'individu spécialement paré, comme les valeurs esthétiques de cette même ornementation (Haxhihasani *Fonds* ICP fol. 56/3):

Tufa, tufa, zerdeli,	Les abricots en branche,
Iljaz beu synetli !	notre enfant est circoncis ;
E ka bërë babaj gati,	le père a déjà tout préparé,
me dyshek, jorgan të ri.	matelas nouveau, couverture nouvelle.
Tufa, tufa, shqerrat,	Les agneaux en groupes,
po na binë dylberat ;	les benjamins arrivent ;
ç'është ky qoshku shtruar,	c'est quoi ce coin si assorti,
me kadif mbuluar, atlas i përkuar !	couvert de velours et de satin !
Çil' është ky që shkon kalldrëmit	c'est qui celui qui trotte sur le pavé,
me takëm alltënit ?	vêtu partout en parures dorés ?

Tous les auteurs qui ont décrit la circoncision ou la coupe des cheveux sont surtout impressionnés par les festivités qui les entourent. Si l'enfant est toujours promené en grande pompe à travers le quartier ou le village où il habite, les opérations elles-mêmes y sont souvent expédiées en quelques lignes. Néanmoins, à peu de variantes près, c'est ce qui se passe dans tous les cas. Le seul critère distinctif est précisément la richesse matérielle et cérémonielle de la famille qui organise la fête.

À l'aide de ces cérémonies, l'enfant franchit de façon symbolique le dernier handicap qui le retient au monde des femmes. Anthropologues et psychanalystes ont montré comment la circoncision détache l'enfant mâle de sa mère en le débarrassant en quelque sorte de sa "féminité" pour l'introduire dans l'univers des hommes (Reik 1974, Róheim 1970, Griaule 1966). Ce qui corrobore les théories historiques et psychanalytiques qui considèrent que le prépuce, vestige supposé de l'anatomie féminine, doit être tranché. Non seulement par la circoncision, mais au moyen de la coupe des cheveux aussi (Çabej 1935: 556-572), dans la tradition albanaise, on visait effectivement à symboliser la séparation de l'enfant des relations jusqu'alors trop étroites avec la mère. Dans les régions du Nord, après

la coupe des cheveux le parrain prend l'enfant des genoux de sa mère et l'élève dans les deux mains au-dessus de la tête tout en prononçant les vœux habituels de longue vie et de destin honorable (Gjeçov 1989: 437).

Cette élévation symbolise ici, comme dans le cas de la mise au berceau et de l'imposition du nom, une nouvelle naissance, qui n'est plus horizontale et biologique, mais verticale et sociale. Cette élévation sociale s'exprime aussi à travers la séparation avec la mère et, plus généralement, avec le monde des femmes, qui traditionnellement est un monde considéré comme fermé vers l'intérieur. L'enfant doit désormais s'appuyer de plus en plus et d'une manière plus effective sur les relations avec le père et le groupe des hommes adultes, qui est un monde ouvert vers l'extérieur. Même s'il n'est pas consacré immédiatement homme, le nouveau circoncis comme le nouveau cheveux-coupés, l'entend dire abusivement qu'il l'est devenu par ce simple sacrifice. (Krosi 1984: 42):

Po na vjen berberi okolla lamës,	Le coiffeur arrive près du village,
Nazmi aga në prehrin e nanës ;	notre enfant aux bras de sa mère ;
po nana pi prehri nuk e shlojte,	la mère ne le lâche pas des bras,
berberit teslim nuk ja bojte.	le rendre au coiffeur, elle ne veut pas.

Les chants et les cérémonies de la coupe des cheveux ou de la circoncision ont transposé la séparation symbolique de l'individu du monde fermé enfantin et féminin, pour passer au monde adulte des hommes. La résistance de la mère, parfois de la sœur aussi, dans ces chansons pratiquées lors de la circoncision, est très significative, comme l'état de préparation et de bonne volonté de l'enfant à confronter les épreuves difficiles de ce passage (Antoni 1970: 90, *Fonds* ICP fol. 909/2):

Nanës vet zemra i therr-ë:	La mère a très mal au cœur:
Berber bash, pash Perenin-e,	Bon coiffeur, comme le bon Dieu,
hapi sytë e bane mirë,	ouvre l'œil et fais le bien,
se e ka nana për dëshirë.	il est de la mère le benjamin.
O berber të kam të lutun,	Cher coiffeur j'ai une prière,
me një zemër të këputun,	mon cœur est arraché au sein,
se unë djalin e kam të vogël.	mon garçon est trop petit.

Dans la Montagne de Tetova, la mère engage les pieds dans un plateau de cuivre rempli d'eau pour que la tâche du barbier qui fait

circoncire son fils soit fortifiante comme le cuivre, qu'elle soit accomplie et passée aussi vite et légère que l'eau qui coule. En même temps on la soutient par les cheveux derrière la tête, pour qu'elle ne tombe pas néanmoins par défaillance, comme pour l'empêcher de faire le moindre mouvement car il fallait qu'elle regarde fixement droit devant elle sans bouger. Sinon on croyait que l'enfant aussi pourrait bouger et se faire mal couper. On lui donne aussi deux ou trois cuillères métalliques pour les tenir dans la main et les battre ensemble une fois la circoncision effectuée pour qu'elle prenne part, elle aussi, au bruit rituel qu'on fait à cette occasion (Suleimani 1988: 325). Par un laconisme saisissant, les formes rituelles d'expression orale chantées à cette occasion expriment tout le drame symbolique de la séparation de l'enfant d'avec la mère, comme l'empressement de la mère de le reconquérir et de le racheter à travers les dons en cadeaux qu'elle doit à ceux qui le lui rendront, déjà adulte et homme, corrigé et compensé, au moyen de cette transition. (Sheshori 1944: 67-68):

Tufa, tufa, zerdeli,	Les abricots en branche,
Shaban aga synetli ;	notre enfant est circoncis ;
don berberi bokçelli,	le coiffeur réclame son dû,
nana e vet ia ban gati !	la mère a déjà tout préparé !

Sous l'influence des chansons de mariage, la structure définie de ces formes orales a pu s'ouvrir pour être chantées à l'intention du père aussi, comme il arrive souvent dans les chants de mariage. Ces chants mettent également en valeur le caractère sentimental des relations paternelles au temps où l'enfant réalise ce passage symbolique de l'âge enfantin à l'âge de l'adolescence, comme les efforts du père pour exhiber visiblement la séparation symbolique de l'enfant de son monde antérieur à travers tout un arsenal spécial d'accessoires. Sous l'influence des chants de mariage, les mêmes vers pourraient encore se répéter non seulement pour la mère ou le père, mais souvent aussi pour la sœur et les autres parents les plus proches, en étendant ainsi la signification de ces relations à tout le groupe familial et parental (*Fonds* ICP bob. 294/9):

Tufa, tufa, zerdeli,	Les abricots en branche,
Shaban aga synetli ;	notre enfant est circoncis ;
baba vet çe ban gati,	le père a déjà tout préparé,

me dyshek, jorgan të ri,	matelas nouveau, couverture nouvelle,
me livere bakshalli.	les cadeaux très veloutés.
Djali jonë verdh si ftu,	Notre garçon jaune comme le coing,
hyn e del tuj u ledhatu ;	va et vient parmi les caresses ;
ledhatonte baba i vet,	c'est le père qui en prend soin,
ledhatonte se e bërë synet.	de son fils qu'on a circoncis.

Les données des traditions cérémonielles, des pratiques rituelles et des autres formes symboliques qui entourent l'acte de la circoncision dans la culture albanaise, font clairement apparaître que cet individu nouveau, symboliquement distingué de façons les plus variées, doit être réintégré dans son groupe familial, parental, territorial et social, avec un statut déjà plus élevé du point de vue de sa personnalité et de sa position sociale (Sheshori 1944: 68):

Sa shuqyr qenka këtuna !	Qu'il fait bon d'être ici !
Shuqyr bante baba i vet,	Heureux qui comme ce père,
ban synet djemt e vet.	fait circoncire ses fils.
Jalla njeft e i martoftë,	Fortunés soient-ils en mariage,
treqind qese i harxhoftë,	trois cents bourses pour la noce,
land' e kand' tërposht' i lshoftë !	qu'il dépense tout le monde à régaler !

Le rituel de la coupe des cheveux aussi ouvrait la voie à la construction de la personne et à la socialisation ultérieure de l'individu, ce qui marque déjà une nouvelle étape de passage et d'insertion, avec un statut plus élevé, au groupe de sa collectivité (Doja 1991: 242):

Qethe, qethe, djalin -o,	Coupe-lui les beaux cheveux,
djalin -o, pëllumbin -o,	ce garçon et ce pigeon,
të na bëhet dhëndërr -o,	on va le mettre en jeune marié,
të gëzojë prindët -o,	pour réjouir ses bons parents,
u gëzoftë e u martoftë,	qu'il jouisse, qu'il se marie,
u martoftë, u trashëgoftë !	qu'il ait beaucoup de descendants !

La circoncision comme la coupe de cheveux font suite aux autres étapes du développement psychique et corporel de l'enfant en s'inscrivant dans la suite habituelle des rites de passage du cycle de la vie humaine: naissance, section du cordon ombilical, bain de purification, habillement, mise au berceau et circumambulation autour du foyer de la maison, dentition, sevrage, acquisition du langage et de la verticalité, socialisation, mariage, etc. Il s'agit de ces moments privilégiés qui réunissent proches parents, voisins et amis autour de l'enfant. L'importance de ce regroupement donne à l'enfant l'im-

pression d'affronter, avec dignité, une épreuve jugée réellement ou symboliquement délicate et difficile.

Classiquement, le rite de la circoncision, au-delà de l'impact physique et psychologique sur l'enfant, est censé avoir une répercussion socio-anthropologique fondamentale, car il signifie à l'enfant et au groupe le lieu d'appartenance et les modes de dépendance de l'un à l'autre. La circoncision est un phénomène complexe, nécessitant toute l'énergie du groupe pour lui donner un sens utile justifiant l'épreuve. Peu importe presque l'événement en soi, c'est la gestion collective qui lui donne vie. Du point de vue phénoménologique, la perception de ce rite devient une image mentale chargée d'une symbolique qui a des points d'ancrage dans l'inconscient collectif et qui peut être articulée dans le discours comme un moment de maturation pour l'enfant et son environnement socioculturel. Cette diffusion du sens de la circoncision sur le groupe et pas uniquement sur l'individu montre bien qu'il faut porter un regard ouvert sur les capacités ponctuelles de gestion de cet événement et pour l'enfant et pour le groupe au moment même où la circoncision est effectuée.

Le jeu social auquel le groupe se livre pour "consommer" la circoncision de l'enfant fait partie d'un enjeu socioculturel. D'habitude, ce sont les oncles maternels qui sont supposés s'emparer de l'enfant de manière à le ravir à sa mère qui est supposée ne pas s'en remettre, bien qu'elle soit la pièce maîtresse de l'organisation de cette célébration. Le père, lui aussi, est censé ne pas être au courant de cette mise en scène, bien qu'il en soit le financier. Tout cela, dans le meilleur des cas, laisse à l'enfant un souvenir cuisant dans sa chair et une expérience édifiante. C'est d'ailleurs en général cette expérience édifiante que le groupe met en avant. Il la veut mûrissante, explicative, bien que fulgurante, c'est-à-dire, "concise". Le groupe attend de l'enfant la compréhension dans son être total, dans le sens large de l'être vivant et non pas seulement dans son corps, ensuite dans son esprit, quel que soit le biais, la compréhension du message suivant: "Nous te reconnaissons comme l'un des nôtres, tu fais partie d'un groupe à qui tu dois le respect et qui t'apporte la sécurité, mais pour cela il fallait que tu saches que cela se monnaye !" (Bennegadi 1986: 142-143).

Pendant les cérémonies ce n'est pas seulement la mère qui distribue des cadeaux, mais tous les invités en couvrent l'enfant circoncis ou l'enfant dont on a coupé les cheveux, en signe de reconnaissance de son passage et d'admission à leur groupe avec un statut nouveau. Tous les parents et les autres proches, auxquels il aurait pu arriver de ne pas assister aux cérémonies, vont visiter l'enfant, un jour jusqu'à un an après même, en lui apportant des cadeaux, beignets, feuilletée, gâteaux, sucreries et autres friandises, ou bien pièces de vêtements, chemises, chaussettes, comme de l'argent aussi, selon les possibilités économiques et le degré de parenté (*Fonds* ICP fol. 902/2):

Qoftë për hajr k jo sineti	Qu'elle porte bonheur, la circoncision,
grishim dajat për shtëpi,	on invite tout le monde dans la maison,
na binë deshë, na binë dari,	on apporte des moutons, des cadeaux,
na binë xhepat me flori.	on a les poches remplies d'or.

La danse de circoncision aussi, fait inclure dans ses structures cinétiques et poétiques tous les membres du groupe familial et parental de l'individu. Il semble que sa fonction est de ritualiser leur participation à la reconnaissance cérémonielle de cet acte important du passage de l'individu de l'âge de l'enfance à l'âge de l'adolescence, du monde féminin au monde des hommes, d'un statut social plus bas à un statut plus élevé. Alors que le détour de la danse, de même que dans le cas de la danse de l'accouchée, témoigne en même temps d'un caractère rituel prononcé et de la forte influence des croyances magiques sur tous les assistants aux cérémonies (Sheshori 1944: 68-69):

U rrit kënga me u falë,	La chanson vient bien en rond,
unë të zotin ç'ja kam gjetë,	j'ai trouvé le maître de la maison,
Shaban agës për shumë vjet,	lui faire un vœu de longue durée,
që ban synet djemt e vet,	il fait circoncire ses fils,
me të gjithë miqësin' e vet,	devant toutes ses amitiés,
me jet' t'gjatë e për shumë vjet !	longue vie plusieurs années !

L'enfant doit être "affranchi" d'un certain nombre d'arguments justifiant la démarche, apprenant ainsi tout le pouvoir des mots lorsqu'ils sont libellés par le groupe des paternels, apprenant également la puissance magique du verbe puisqu'il va s'inscrire sur son corps, son sexe, réalisant enfin l'enjeu de son amour et son attachement à sa mère. Cependant, pour peu que cette "leçon" vienne rencontrer

une dynamique psychologique qui s'organise, ce n'est pas dévier un fait culturel dans un sens psychopathologique de dire que la manière avec laquelle se fera l'articulation dans ce moment interactif, interpersonnel, va compter dans la construction de la personne. Ce qui donne un sens à un fait culturel à travers la personnalité, c'est comment s'effectue l'interaction entre ce fait et la personnalité en situation et pas en dehors d'une situation. Donc, la circoncision de l'enfant est à comprendre dans ce qu'elle représente pour l'enfant, pour l'environnement familial de l'enfant, pour l'enfant et sa famille devant le groupe élargi, présent physiquement ou symboliquement.

Il faut réaliser combien l'opération est symboliquement importante pour le garçon, détenteur dans la culture albanaise comme tous ses semblables d'un pouvoir considérable lorsqu'il s'agit de donner corps aux représentations patriarcales de la virilité et de la renommée du nom de la maison et de la lignée, véhiculant des notions d'identification collective et d'appartenance lignagère. D'ailleurs, comme il a été montré auprès de populations indigènes en Afrique du Sud, dans les ethnies où la circoncision est pratiquée, les troubles psychopathologiques sont plus nombreux chez les non-circoncis (Laubscher 1937). Leur intégration est problématique dans la mesure où elle est fonction de leur insertion et de leur participation à la vie sociale. La circoncision est considérée ici comme un passage obligé pour une perfection mentale, physique et cosmogonique. À de telles prescriptions rituelles collectives, il est toujours difficile pour un individu de se soustraire sans raison valable et dûment notifiée.

À la limite, la structuration désirée par le groupe sur un mode de fonctionnement psychique et social conforme est donc accessible au prix de ces techniques de passage par le corps. Néanmoins, dans la foulée du rituel, fût-il transitionnel, l'enfant n'a pas tellement son mot à dire. Dans une société patriarcale et patrilocale comme celle des Albanais, on lui annonce un certain nombre de lois qui émanent des pères. On y retrouve pêle-mêle les principes de base de la loi mosaïque, mais aussi les interdits de l'inceste, les dogmes collectifs et religieux, ainsi que la menace de la castration en cas de transgression. Cela fait l'objet par la suite d'une série de techniques compor-

tementalistes variant de la gratification par la valorisation au renforcement de la menace de castration par allusions ou propos directs.

Dans l'ensemble du schéma de rite de passage non seulement la circoncision mais aussi la coupe des cheveux ont ainsi dans la culture albanaise une signification de rite de marge, comme une école d'épreuves qui permettent à l'individu de démontrer qu'il est déjà devenu fort, endurant et tenace, qu'il a déjà acquis cette puissance magique pour surmonter son statut antérieur. Il s'agit donc d'une méthode d'entraînement qui, en faisant passer l'enfant de l'autorité des femmes à l'autorité des hommes, surtout à l'autorité des plus anciens de la maison et du groupe parental, garantit la conservation des traditions ancestrales comme le contrôle de l'ancienne génération sur la nouvelle (Doja 1991: 241):

Xhaxhi djalin e ka xhan,	Le pépère aime bien l'enfant,
kapelen mbi sy ma mban,	le chapeau à la tête lui va bien,
ma mban mërijanë e mbi sy,	bien lui va oblique au front,
ne jemi shokë që të dy…	tous les deux on est bons copains…

Pendant la cérémonie complexe, citée par Frazer, au cours de laquelle on coupe la mèche de cheveux au-dessus de la tête des enfants siamois (1981: 636-637), on s'adresse à l'esprit protecteur de l'enfant, qui n'est autre chose qu'une représentation métaphysique de l'enfant lui-même. Dans la tradition albanaise la situation est renversée. Ce n'est pas l'esprit de l'enfant qui est invoqué. Au contraire, c'est l'esprit malveillant, *gogoli*, le monstre difforme des fantasmes infantiles chez les Albanais (Lambertz 1922: 46), équivalent de l'ogre et du croque-mitaine, qu'on essaye de tenir à l'écart par des procédés similaires (Doja 1991: 241):

Vjen gogoli në flok tënd,	Un *gogoli* te dérange aux cheveux,
të xhuglin e s'të lë vend,	te chatouille en t'embêtant,
të ha e të lë pa mend.	te dévore et s'empare de ton esprit.

Avec des vers pareils, on s'adresse à l'enfant dont on va couper pour la première fois les cheveux, pour le prendre par la douceur ou bien pour l'intimider, pour qu'il se range et qu'il reste sage. Ce sont de rares témoignages de ce processus d'épreuves que l'enfant doit endurer pendant la cérémonie de la coupe des cheveux dans le sens symbolique de la préparation des aptitudes futures de l'individu. Té-

moignages pareils sont sûrement plus fréquents à l'occasion de la circoncision. Conscientes des enjeux sociaux et psychologiques qu'implique une défaillance de leur rejeton, les femmes du groupe familial et parental soutiennent l'enfant en chantant (Krosi 1984: 41-42):

- Ore, Nazmi aga, topi i sheqerit,	- Notre garçon, la boule de sucre,
si do t'i dalsh përpara berberit ?	comment tu veux affronter le coiffeur ?
- Une do i dal motër me temena,	- Je vais l'affronter avec respect,
e marr përdore, do ta hipi tërma ;	je vais le prendre par la main,
ta hipi tërma në odën me xhama,	je vais le monter dans la grande pièce,
do e shohe miratin baba e nana.	faire le bonheur des père et mère.
Kmishën me verem ka çue dada,	Le chemisier à galons vient de la sœur,
do ta bojm sinetin ndër di dardha ;	on fait circoncire entre deux poiriers ;
ene ndër di dardha, ndër di molla,	entre deux poiriers, entre deux pommiers,
do e shëtitim djalin me matora ;	on va promener l'enfant en moto ;
do ta bojm sinetin ndër di ara,	on fait circoncire entre deux champs,
do ta shëtitim djalin me toçaka.	on va promener l'enfant en carrosse.

En ce qui concerne la circoncision, le risque de ne pas respecter l'attitude préconisée, aussi impérieux que cela puisse paraître, met en jeu la validité sociale de l'ensemble des qualités masculines du prétendant. Compte tenu des risques encourus par l'homme, le courage est vécu comme une valeur dominante. Dans la culture albanaise, c'est désormais autour du courage, et de l'honneur qui en résulte, que le reste de la personnalité de l'homme va devoir s'organiser. La période de transition est en effet une phase très importante où l'identité est supposée ébranlée, vacillante, déchirée, mise à nu par la séparation et par l'abandon du statut social antérieur. En attendant la période du rite d'incorporation avec un nouveau statut social, cette période de transition permet généralement, au-delà de l'application stricte de certains gestes et comportements, de méditer l'importance pour l'identité de l'interaction vitale avec le reste du groupe social. Il est important de ne pas oublier que, pour l'enfant albanais, la circoncision se situe à un âge où il est obligé de privilégier la fonction protectrice et sociale aux dépens de la fonction psychologique, introjectant ainsi le rôle démesuré du groupe social.

Le destin social de l'individu

Les actes cérémoniels de la coupe des cheveux et de la circoncision symbolisent le progrès de la position sociale et de la personnalité de l'individu d'une telle manière que cette promotion devienne visible et reconnue manifestement dans des marques palpables par tous les membres du groupe auquel il appartient. Elles instituent une distinction permanente et non une différence temporaire, comme pouvaient être par exemple le port de vêtements spéciaux, d'autres signes distinctifs ou des parures occasionnelles. À travers ces cérémonies, la séparation de l'individu d'avec son monde antérieur symbolise qu'un autre individu s'est déjà créé, un individu différent de ceux dont on n'a pas encore coupé les cheveux ou qui ne sont pas encore circoncis, un individu nouveau.

Dans la mesure où la circoncision est pratiquée par ordre, elle devient un signe d'obéissance et de fidélité. Toutefois, dans la mesure où elle en vient à distinguer des autres, elle devient le symbole d'une communauté. De même, peigner les cheveux de quelqu'un, ou les épouiller, est une marque d'attention, de bon accueil. Se laisser peigner par quelqu'un est un signe d'amour, de confiance et d'intimité, mais aussi de consécration. Le motif des "chercheuses de poux", assez fréquent dans les contes merveilleux, montre que les héros épiques sont consacrés par leurs mères ou leurs amoureuses. Le fait de s'occuper des cheveux devient ainsi un acte fondateur de la socialisation du personnage, avant qu'il entreprenne les exploits auxquels il est destiné pour s'élever à son statut de héros culturel. Or peigner longuement quelqu'un, c'est aussi le bercer, l'endormir, le caresser. Et nous connaissons déjà le rôle socialisateur des berceuses (Doja 1997a).

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

Nun a kumbare thirret ai qi merr flokët, ndrikull thirret e ama e djalit a e vajzës, të cilve u mirren flokët, famull a famulleshë thirret djali e vajza, të cilve u mirren flokët.	*Nun* ou *kumbare*, "parrain", est appelé celui qui coupe les cheveux, *ndrikull* est appelée la mère de l'enfant de sexe masculin ou féminin, *famull* et *famulleshë*, "filleul(le)", est appelé l'enfant à qui on coupe les cheveux.

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

Kumbaria e ndrikullia qi bahet në të rrnem e në të marrun të flokve, hin në lidhje kanunore qi s'e luen gja.	Les relations entre *kumbare* et *ndrikulla* faisant suite à un parrainage de cheveux rentrent dans les coutumes de droit que rien ne saurait branler.
As mort, as darzëm et as të krente s'luten pa ndrikull e kumbare, pa famull e famulleshë.	Mort, mariage ou même n'importe quel jour marqué ne sont point célébrés sans parrain ni marraine, sans filleul ni filleule.
Kumbaria e flokve e ndalon krushqinë brez mbas brezit ndërmjet shpisë, vllaznisë e zjarmit të kumbarës e të ndrikullës.	Le parrainage des cheveux interdit le mariage, génération après génération, entre les maisons et les phratries du *kumbare* et de la *ndrikulla*.
Ndrikullîa asht si nusîja: si shkon nusia ke prindt në kohë të caktueme prej kanunit, ashtu shkon edhe ndrikulla në kohë të caktueme te kumbara.	Le parrainage est comme le mariage: comme la mariée retourne chez les siens à temps fixé par le droit, *ndrikulla*, va chez le *kumbare*, "le parrain", à temps fixé par le droit.

Gjeçov ajoutait aussi que « la nation albanaise apprécie au plus haut degré le parrainage des cheveux » (1989: 437). Cette forme de parenté est effectivement tenue en grand honneur dans les Montagnes du Nord. Elle est généralement considérée comme plus importante que celle du baptême et elle est courante parmi les chrétiens comme parmi les musulmans. « Qu'il soit musulman ou chrétien, il (le parrain) peut librement entrer dans le haremlik si son filleul est musulman, et voir la mère qui ne se voile plus devant lui. Il est de la famille, plus même que le frère du mari » (Degrand 1901: 44). Bien que les non-chrétiens ne puissent pas être parrains vis-à-vis de l'Église et que les musulmans ne connaissent pas le parrainage par le baptême, de même que chez d'autres populations sud-est européennes (Hammel 1968), les musulmans fonctionnent souvent comme parrains de baptême des chrétiens et les chrétiens obtiennent la qualité de parrain en participant à la circoncision des jeunes musulmans. À cette occasion, on se faisait appeler *Saint-Nicolas* chez les musul-

mans et *Saint-Jean* chez les chrétiens (Hecquard 1858: 319 et 387). L'un des serments les plus solennels, chez les Albanais, auquel il est bien rare qu'on ose manquer, c'est de jurer par "l'amitié de saint Jean qu'on a ensemble".

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

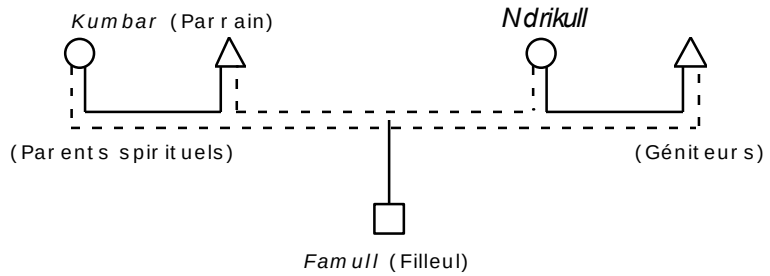

Figure 8. *Le schéma d'alliance de la parenté spirituelle.*

Au passage d'un statut à l'autre, le parrain apparaît comme l'intermédiaire entre l'ancien état et le nouveau, comme un chaînon liant le développement ininterrompu de la socialisation des générations successives. La parenté spirituelle est de façon héréditaire transmissible entre deux familles. Comme l'ont remarqué plusieurs auteurs, partout chez les populations sud-est européennes, on ne la changeait que si elle n'était plus considérée en état de garantir le rythme de la succession des générations, c'est-à-dire, quand les enfants tombaient malades, mouraient jeunes et ne survivaient pas. La continuité du parrainage devait à tout prix garantir la continuité de la maison et de la lignée, exprimée dans la succession rythmique des

générations dont le médiateur spirituel et social était déjà devenu le parrain en personne (Doja 1991: 111-112):

Dëgjo kumbarë dhe ti,	Écoute bien, parrain, toi aussi,
se je kumbaria i ri ;	tu es le nouveau parrain ;
të rrojnë djemtë dhe ti.	vivent les enfants et toi aussi.
O kumbar, o xhezahir,	Parrain, ami estimé,
dora jote qoftë hair !	ta main, elle porte bonheur !

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

Or le barbier, comme officiant, est également un personnage ambigu: il rase et rend ainsi le corps propre, mais en même temps, il risque d'érafler le visage et il sait soigner les plaies ainsi provoquées. Homme de rasoir, de coupure, le personnage du barbier est d'autant plus central dans le village qu'il a eu longtemps en charge les saignées et l'incision des abcès dont on sait l'importance dans la thérapeutique ancienne et qui, dans la médecine populaire, ont été encore très longtemps en faveur. Thérapeute villageois privilégié, il fut en effet le premier médecin et chirurgien populaire. Le barbier est le petit guérisseur populaire, il est l'homologue du maréchal-ferrant ou du forgeron pour les animaux. D'ailleurs, dans la culture albanaise, les trois fonctions parfois n'en faisaient qu'une. Le barbier est à la fois et le maréchal-ferrant et le forgeron. Voilà pourquoi il doit posséder une connaissance du corps certaine. Il a ainsi des pouvoirs sur le corps et la maladie. Or la maladie est un temps de rupture sociale, d'isolement, d'arrêt des activités habituelles. Le barbier, en la chas-

sant, réinsère le malade au sein de la communauté sociale, dans "notre" monde qui est un monde connu, amical et réconfortant. Avec la coupe des cheveux à l'enfant on croyait notamment qu'on "coupe" son lien avec le monde des maladies, de la mort et des autres forces maléfiques, pour ouvrir la voie à la bonne santé et à la vie future. C'est peut-être en raison de son rôle de spécialiste du corps qu'il est possible au barbier d'officier en toute sécurité au cours de cette étape cruciale et dangereuse que marquent la coupe rituelle des cheveux ou la circoncision dans le processus de construction symbolique de la personne et de socialisation.

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

Le pouvoir que possède cette "saleté" n'est pas particulièrement lié à la personne dont elle provient. Il est clair qu'elle est une substance séparée de la personne par un acte de séparation. Dans l'approche psychanalytique on trouve couramment une association symbolique entre circoncision et castration. La même association concerne aussi la coupe des cheveux. Seulement, les psychanalystes n'en poursuivent pas les implications sociologiques. Or un rite de castration, qu'il soit réel ou symbolique, crée deux catégories d'individus: les eunuques et les hommes normaux, les circoncis et les non-circoncis, les cheveux-coupés et ceux qui ne le sont pas, les sacrés et les profanes. C'est cet aspect de la question qui est très im-

portant du point de vue de l'anthropologie sociale. La terminologie anthropologique donne un sens spécial à l'opposition entre sacré et profane. Le sacré correspond approximativement à l'anormal, au spécial, à ce qui appartient à l'autre monde, au tabou, à tout ce qui est malade. Le profane correspond au normal, au courant, à ce monde-ci, au permis, à la santé. Un rite public, dans ce mode d'analyse, est interprété comme une cérémonie qui transforme le statut social de celui qui l'exécute de sacré en profane ou vice versa. Le concept abstrait de séparation est, dans cette analyse, intrinsèque à un grand nombre de rites. Quand un individu est "fait sacré", il doit être détaché de ses qualités profanes antérieures. Quand il est "fait profane" à nouveau, la dangereuse qualité du sacré doit lui être retirée. C'est dans cet ordre d'idées, que l'anthropologie range dans la même catégorie laver rituellement de la saleté corporelle, couper rituellement les cheveux, extraire une dent, saigner, circoncire, etc., en tant que rites de *séparation* (Leach 1980: 346).

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

La dichotomie sacré/profane (ou castré/non castré) revêt ainsi un autre aspect. Les cheveux comme le prépuce, en tant qu'éléments

séparables du corps, sont à considérer comme de la substance magique, puissante par elle-même, même quand elle est séparée de son possesseur. Ce ne sont pas seulement des symboles d'agression, mais des agressions matérialisées. Des éléments de ce type confèrent à l'officiant, barbier ou parrain, un dangereux pouvoir d'agression, qui n'est pas un pouvoir d'individu en lui-même, mais qui rend pourtant le personnage pour le moins ambigu, amical et hostile à la fois.

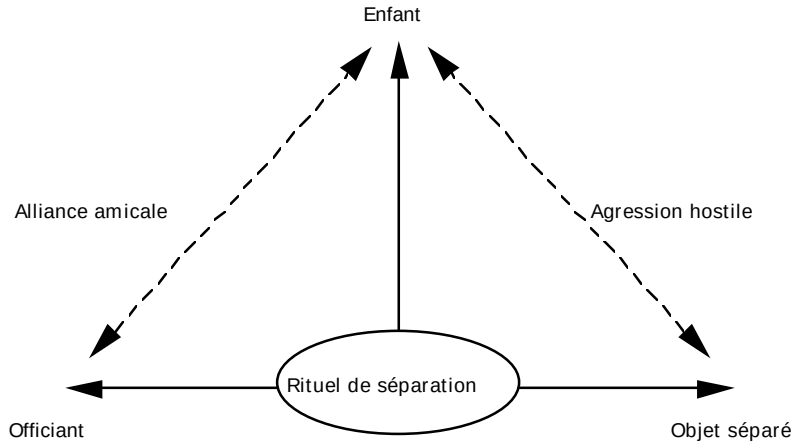

Figure 9. *L'ambivalence des rituels de séparation.*

La thèse des psychanalystes implique cependant une relation causale. Les choses sacrées sont sacrées parce qu'elles sont secrètes et tabous. L'argument de l'anthropologue va dans l'autre sens: les objets sacrés sont tabous parce qu'ils sont sacrés, c'est-à-dire parce qu'ils sont pleins de puissance dangereuse. L'élément caché, le secret, n'est pas pour l'anthropologue une partie cruciale du tableau. Du point de vue anthropologique, si les cheveux coupés rituellement ou le prépuce circoncis sont pleins de puissance magique, ce n'est pas parce qu'il s'agit de cheveux ou de prépuce, mais à cause du contexte rituel de leur source. C'est la situation rituelle qui rend puissant les cheveux coupés et le prépuce circoncis, ce ne sont pas les cheveux ou le prépuce qui rendent le rite puissant.

Dans ce contexte, les cheveux ou le prépuce sont devenus indépendants de la personnalité d'un individu quelconque et sont des talismans protecteurs en eux-mêmes. Les mères albanaises gardent

souvent avec fanatisme les mèches des cheveux de la première coupe de leur enfant chez les chrétiens, le prépuce circoncis chez les musulmans, parfois les dents de laits aussi. Ces pratiques signifient plus que la perpétuation d'un souvenir. Elles révèlent comme une volonté de faire survivre l'état de la personne qui leur est intimement liée. Dans la région de Drenice au Kosovo, on enveloppe les cheveux de la première coupe de l'enfant dans un billet de banque et on les laisse pendant toute une nuit sur le linteau de la porte d'entrée principale de la maison. Le lendemain, on les prend pour les jeter dans les eaux courantes de la rivière ou du torrent,[34] récitant la formule incantatoire connue (Pirraku 1976: 138):

Ujtë teposhtë,	Les eaux en aval,
fëmija përpjetë !	l'enfant en amont !

Les psychanalystes, qui s'intéressent aux sentiments intérieurs de l'individu, rangent toutes les actions qui coupent et enlèvent une partie du corps de l'individu dans la catégorie des équivalents symboliques de la "castration". Ils affirment ensuite que ces actes rituels ont une force affective pour l'individu parce qu'ils sont ressentis en effet comme un refoulement de l'énergie libidinale. À l'inverse, l'anthropologue social s'intéresse au statut, reconnu publiquement, de personnes sociales et il remarque que les actes rituels dans lesquels une partie du corps de l'individu est coupée prédominent dans les rites de passage, les "rites de séparation", dans lesquels l'individu passe publiquement d'une position sociale à une autre. Il pourrait très bien appeler tous ces rites "circoncision". Les rites de "circonci-

[34] Autrefois, quand des guerriers dayaks revenaient avec les têtes de leurs ennemis, chacun d'eux se coupait une mèche de cheveux sur le front et la jetait dans le fleuve pour mettre fin au tabou auquel il avait été soumis pendant l'expédition. (Cité dans Frazer 1981: 634). Achille évita de couper sa blonde chevelure, parce que son père avait fait le vœu de l'offrir au fleuve Sperchius, si jamais son fils revenait de ses guerres lointaines (*Iliade* 23). Les Grecs consacraient souvent aux fleuves une boucle de leurs cheveux, qui pouvait provenir du côté ou du derrière de la tête ou du haut du front et elle recevait un nom spécial. De même dans la tradition albanaise: *Nuni do t'i marrë flokët me këtë rend: një çubë në ballë, ka një çubë në tanza, një çubë mbas kreje* [Le parrain doit couper les cheveux dans cet ordre: une boucle sur le front, une boucle sur les deux tempes et une boucle derrière la tête] (Gjeçov 1989: 90).

sion", ainsi définis, sont chargés d'émotion. L'explication qu'en donne l'anthropologie remonte à Durkheim. La situation rituelle convertit le symbole en une représentation collective de Dieu et de la société. Il est de la nature des rites que, de l'objet le plus commun, ils puissent faire l'être sacré le plus puissant.

La signification symbolique de la circoncision (Numberg 1949, 1973: 205-228) se prête de la même façon à la coupe des cheveux. Car si l'attention rituelle se concentre sur les cheveux, c'est très couramment parce que la tête est utilisée comme symbole du phallus et les cheveux comme symbole du prépuce. Par la circoncision, le gland du pénis est libéré de la même façon que la tête aux cheveux coupés de l'enfant. Le pénis comme la tête émergent tel un enfant qui sort du ventre de la mère. Autrement dit, après la circoncision ou la coupe des cheveux, dans les deux cas, un nouveau pénis est né comme est née une nouvelle tête, un nouveau pénis ou une nouvelle tête qui ressemblent toujours à un phallus en érection avec un prépuce rétracté. C'est la nouvelle personne tout entière qui se trouve identifiée avec le phallus: l'enfant est né. Le garçon circoncis ou l'enfant dont on coupe les cheveux, renaît sans prépuce ni cheveux et, ainsi, est un homme.

Freud et puis Lacan ont chacun à leur manière apporté une caution théorique décisive à la primauté symbolique du Phallus. Face au symbole quasi éternel du culte du phallus, il est difficile en effet, malgré nos préventions, "d'imaginer un signe qui fût plus simple, plus énergique, et qui exprimât mieux la chose signifiée" (Dulaure 1974). De fait, l'ithyphallisme est une constante de toutes les cérémonies de fécondité. Les cérémonies de la coupe des cheveux et de la circoncision seraient finalement les équivalents de ces phallophories grecques, lesquelles tenaient une part de leur signification du culte que les Égyptiens rendaient à Osiris. Dans la pensée symbolique, les cheveux sont également liés à la végétation. Leur croissance, pour les peuples agraires, est à l'image de celle des plantes nourricières. À propos de la circoncision aussi, ce qui compte c'est la destinée des prépuces réséqués, car elle confirme le rite de fertilité que sous-tend l'opération. Les prépuces ont partout la même valeur, qui s'exprime de façon différente suivant les ethnies. On consacre des

"chapelles phalliques", on les fixe à des feuilles de bananier, ou bien ils sont cloués au "noyer sacré". Enfouis dans la terre comme il en est des clitoris, tous flétriront comme symboles de fertilité (Chippaux 1990: 576).

Si l'approche psychanalytique suppose que la puissance des symboles phalliques provient de quelque chose d'inné dans chaque individu particulier, à savoir la sexualité en tant que force motrice psychophysique, l'approche anthropologique suppose que c'est la société, non les individus, qui donne aux symboles rituels publics leur puissance. Pour la société, la sexualité elle-même est plutôt un symbole qu'une cause première. Elle représente l'élément reproductif créateur dans le monde entier. Pour le psychanalyste, c'est le sexe qui vient d'abord. Donc, la tête représenterait le phallus. L'anthropologue refuse cette interprétation qui implique une relation de cause à effet. Dieu, c'est-à-dire la société vient d'abord, et la tête, comme le phallus, représente le pouvoir de Dieu et de la société (Leach 1980: 350-351).

Ces cérémonies, la coupe des cheveux comme la circoncision, sont des réponses pratiques à des besoins de culte. Elles recèlent l'affirmation que la vie a de tout temps été supérieure à la mort. Vénérer le phallus, organe de vie, n'a pas en effet d'autre signification que celle qui consiste à réintroduire le destin individuel dans une succession d'éléments vitaux, lesquels renvoient à un principe socialisateur transcendant. En extrapolant, on pourrait dire que le sort des éléments séparés du corps suit et reflète avec exactitude les convictions, le rapport au corps et, finalement, la personnalité culturelle de la société qui, ainsi, "se met à nu". Dans tous les cas, les éléments séparés du corps prolongent rituellement la médiation qui existe déjà entre pratiques rituelles et maternité, entre Terre-Mère et Cosmos, entre Culture et Nature, entre les plans du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

Du point de vue anthropologique, la construction de la personne reflète la progression de l'individu par des étapes bien établies dans le système social. Ces étapes correspondent à différents degrés de maturité, différents types de comportement sexuel autorisé, différentes attributions de pouvoir social. La coiffure est un trait prédomi-

nant de ces rites. Or, l'ethnographie indique qu'il y a un lien persistant entre les cheveux comme symbole et le phallus comme symbole et, dans cette mesure, il est approprié que la coupe des cheveux et la circoncision aient un rôle prédominant dans les rites qui dénotent un changement de statut socio-sexuel.

Ainsi, ces cérémonies ont la fonction de marquer en même temps un autre passage, celui de la confusion des sexes à leur spécification. Elles serviront donc à promouvoir et à symboliser une pleine acceptation du rôle sexuel que la société prescrit à l'individu, comme on le connaît chez un grand nombre de populations en Afrique centrale et orientale étudiées par les ethnologues, où la circoncision pour les garçons et l'excision pour les filles visent à fixer la personne dans son propre sexe (Griaule 1966). On connaît aussi par la psychanalyse l'ambivalence des enfants, provenant des fixations prégénitales, dans l'acceptation des rôles sexuels adultes qui leur sont imposés. Malgré l'âge où le rite de circoncision intervient chez les Albanais, qui n'est pas encore tout à fait celui de la puberté, sans être pour autant celui de la prime enfance, les cérémonies semblent accorder effectivement une importance symbolique aux images de la fin de cette période où la distinction entre le caractère masculin et le caractère féminin n'est pas complètement établie et inaugurer les images d'une nouvelle période, qui doit être libérée de toute ambivalence à l'égard du rôle sexuel adulte.

Le but essentiel des rites est la séparation définitive de l'enfance et de la vie adulte. Pendant les cérémonies, cette opposition est cependant équilibrée de manière rituelle à travers les séries de dons et de contre-dons entre hommes et femmes, qui prennent dans une certaine mesure le sens de ce "rachat" par la mère de son fils circoncis. Toutefois, chaque sexe aurait besoin désormais de son complément pour retrouver le lien fructueux de l'union primordiale. Les cérémonies de la circoncision devraient donc être étudiées dans le contexte des rites de la fertilité parce qu'elles véhiculent le résultat des désirs les plus constructifs relatifs à la descendance et à la vie nouvelle (Bettelheim 1954: 52-53). Voilà pourquoi avec les cérémonies de la circoncision devient possible le besoin du mariage qui

conclue le long processus de l'agrégation et de l'insertion de l'individu.

Dans la culture albanaise, chez les musulmans, le scénario du jeu social auquel se livre le groupe pour véhiculer l'enjeu socioculturel mis en avant par la circoncision de l'enfant répond à une unité de temps, de lieu et d'action, en tant qu'un moment précis du cycle de la vie étroitement lié aux fiançailles et au mariage. C'est parce qu'il est vital qu'il soit manipulé symboliquement pour l'adapter à des moments précis. Comme la plupart des auteurs l'ont remarqué, la circoncision s'effectuait en milieu albanais souvent en même temps qu'avec un mariage célébré dans la même maison (Çabej 1935: 556-572, Suleimani 1988: 324). Chez les chrétiens c'était la coupe de cheveux qui, correspondant à la même séquence, s'effectue ordinairement au même moment. On fait circoncire les enfants ou on leur coupe les cheveux le jour même quand la mariée vient dans la demeure de son époux, aussitôt descendue de la monture de noces. Par rapport à un tel circuit sémantique, dans cet acte cérémoniel, l'assimilation continue des cérémonies, des chants et des autres pratiques rituelles entourant la circoncision aux chants et aux cérémonies de mariage est déjà un fait connu.

La crise psychologique qui pourrait se dégager pendant cette phase du cycle de la vie de l'individu résulte le plus souvent de l'absence de parallélisme entre la maturité somatique, intellectuelle et sociale. D'une manière ou d'une autre, dans la culture albanaise, la coupe des cheveux comme la circoncision doivent théoriquement transmettre, à travers les formes symboliques des traditions de la socialisation, la signification de l'essence sémantique et fonctionnelle des rites d'initiation. Elles n'ont presque pas renfermé pour autant cette expression de la connaissance ésotérique du monde que ces rites sont censés assumer dans les sociétés dites sans écriture. D'ailleurs, en lisant les récits ethnographiques on est frappé de constater que l'enseignement et l'apprentissage des connaissances interviennent très rarement ou d'une manière insignifiante lors des rites d'initiation. Quelques chercheurs sur le terrain, du moins, ont remarqué que cette composante d'enseignement est apparue plus souvent dans l'esprit des observateurs que dans l'expérience de ceux qui

participaient aux rituels. Ce sont plutôt les besoins affectifs profonds, à la fois des initiateurs et des initiés, et non le désir d'enseigner et d'apprendre, qui trouvent une certaine satisfaction dans les rites d'initiation (Bettelheim 1954: 83-84). Ce n'est que plus tard que l'individu, du moins dans la culture albanaise, devient conscient de l'initiation à la connaissance ésotérique de l'univers naturel et social, de soi-même et des traditions culturelles de son groupe familial, parental et territorial.

Dans ces conditions, comme l'ont vu les ethnologues dans différentes sociétés (Loux 1979: 22, Rabain 1979: 174-175), la forme privilégiée de transmission de la tradition est l'apprentissage au moyen des techniques corporelles. La transmission des connaissances techniques de base se fait, sans intermédiaire, de père en fils ou de mère en fille. En imitant son père dans ses jeux, puis en participant petit à petit à ses activités, en le regardant faire, l'enfant acquiert progressivement une certaine maîtrise professionnelle. En effet, il ne s'agit pas uniquement de connaissances techniques. Ce sont plutôt le savoir-faire et les tours de mains. Il n'y a pas de séparation nette entre enfants et adultes dans l'accomplissement des tâches quotidiennes. Les plus jeunes ont directement accès aux matériaux et aux objets manipulés par l'adulte, ce qui leur permet de s'initier progressivement et insensiblement au savoir-faire des plus âgés. Or les savoirs du travail concernent effectivement le corps dans sa totalité: l'aptitude physique aussi bien que les qualités morales d'endurance au froid, à la douleur, à l'effort. Ce rapport au corps est façonné dès le plus jeune âge. Certaines de ses composantes s'acquièrent à grand mal par la suite. Aussi la période de la petite enfance est-elle avant tout celle d'une éducation très attentive du corps.

L'enchantement socialisateur

Une définition lyrique

J'ai eu l'occasion de montrer qu'à l'époque contemporaine les différentes formes magico-religieuses et cérémonielles des traditions culturelles et des pratiques éducatives entourant la naissance et la socialisation sont toujours allées en se réduisant (Doja 1998b). Néanmoins, l'expression verbale de leurs dispositions mentales s'est généralement réalisée dans la facture poétique des berceuses.

Un des premiers aspects de l'étude des berceuses s'interroge sur l'ampleur de l'existence réelle de cette forme culturelle dans la pratique quotidienne. La plupart des chercheurs ont affirmé son universalité en se fondant sur les postulats de la diffusion unanime du bercement et de l'existence constante du sentiment maternel. Les berceuses ont toujours eu une permanence émotionnelle. Leur point de départ concerne toujours l'amour et l'attention sans limite de la mère à l'égard de son enfant. Ce héros lyrique, qui pendant longtemps est passif et démuni, est présenté dans les berceuses comme une part personnelle de sa mère. Comme dans l'ensemble des berceuses de l'aire européenne (Katona 1980: 63), il apparaît à travers des représentations affectueuses, telles en albanais *ëngjëll, shpirt, xhan, kukull, vogëlush*, "ange, âme, poupée, petit", etc., presque sans exception accompagné de pronoms possessifs, *zemra ime*, "mon cœur", *shpirti im*, "mon âme", *jeta ime*, "ma vie", etc. L'amour de la mère est toujours illimité, surtout dans l'expression des formes idéalisées et poétisées. On pourrait même suggérer que le genre de la berceuse, qui puise apparemment sa raison d'être dans les fondements mêmes du monde émotionnel humain, constitue l'une des rares manifestations musicales inhérentes à l'homme.

L'axiome de l'universalité nécessaire des berceuses a été adopté sans la moindre contestation par tous les chercheurs albanais qui se sont occupés d'une manière ou d'une autre de ce genre d'art. Les choses ne sont cependant pas si simples. Les recherches sur le terrain ont démontré que la berceuse n'est ni universelle ni nécessaire. Suivant les observations les mieux fondées d'un point de vue empirique, résumées dans l'article de l'anthropologue hongrois Imre Katona (1980: 67), on pourrait même affirmer que le nombre de berceuses qu'une bonne porteuse de la tradition ou bien même toutes les porteuses peuvent connaître, dans un village ou dans une communauté territoriale plus large, est en effet très faible, comparé au très grand nombre de chansons lyriques, de contes ou de chants narratifs que certains chanteurs peuvent connaître dans presque tous les villages. On pourrait avancer en outre que la berceuse dépend, dans une plus large mesure que dans le cas des autres chansons lyriques, du tempérament de la porteuse, de la tradition familiale et des circonstances sociales. Les mères d'une plus grande disponibilité affective, celles qui ont assimilé cette habitude dans leur famille, et les mères et grands-mères qui ne considèrent pas comme défavorable ou nuisible une telle habitude chantent plus de berceuses. Car la plupart des mères n'ont pas le temps nécessaire pour le faire. En fait la berceuse jouit d'une indépendance relative surtout grâce à sa fonction et son caractère circonstanciel.

La mère et l'enfant sont les protagonistes des berceuses. Pourtant les petits enfants peuvent être bercés et endormis par d'autres. Dans la littérature anthropologique, peu de documents, et pour la plupart incertains même en dehors de l'aire européenne, attestent que ce rôle est assumé par les hommes. On peut affirmer que le bercement et l'endormissement des enfants par le chant est un devoir exclusif des femmes. Les sœurs aînées sont en fait les suppléantes les plus proches des mères. Leur rôle dans cette activité maternelle est d'assurer en même temps la transmission continue de la tradition orale des chants. Le répertoire des sœurs est cependant largement plus enjoué et plus gai que celui de leurs mères. En outre, comme il a été remarqué dans l'ensemble de l'aire européenne (Katona 1980: 60), leur plaisir de jouer elles-mêmes apparaît souvent à travers les

berceuses, alors qu'elles considèrent cette activité comme un véritable travail. Néanmoins, elles manifestent à travers les berceuses leur amour extrêmement profond envers leurs frères. Cela constitue d'ailleurs une singularité typique à la mentalité féminine albanaise (Pllana 1970: 161-162), sentiment partagé dans toute l'aire sud-est européenne. Les suppléantes naturelles de la mère sont cependant les grands-mères et éventuellement les tantes et autres femmes proches de la famille. Il se peut que l'intonation mélancolique et attristée de certaines berceuses proviennent d'elles.

Les mères, les sœurs, les grands-mères ou les autres femmes bercent des nouveau-nés, des nourrissons ou des petits enfants. Chez les Albanais le bercement dure généralement autant que l'allaitement, jusqu'à l'âge de trois ans ou un peu plus tard. Dans la littérature anthropologique, on trouve des exemples de limite temporelle supérieure allant jusqu'à l'âge de la puberté. Des berceuses appropriées sont assignées à chaque groupe d'âge. Par contre, il n'y a pas d'indications sur des berceuses chantées pour endormir les adultes, quoique le motif des "chercheuses de poux" dans les contes merveilleux indique que les héros étaient aussi calmés et endormis par leurs mères ou leurs amoureuses grâce aux berceuses. Différentes observations ont mis aussi en évidence les prétendues berceuses aux poupées. Les petites filles cherchent vraiment à endormir leurs poupées avec les mêmes berceuses qu'elles ont pu apprendre en écoutant leurs mères. Ces imitations ludiques remplissent un rôle éducatif.[35]

Dans une partie des berceuses on peut trouver le sens des verbes "dormir", "se reposer", "se calmer", etc. à différents niveaux de leurs acceptions sémantiques. Dans d'autres chants de ce genre apparaissent des mots pour préparer et inciter au calme et au sommeil. Dans les berceuses plus longues, tous les termes possibles peuvent trouver leur place. Ces mots qui expriment l'essence même de la fonction et

[35] Des formes chantées exprimant les mêmes vœux analogues aux berceuses ont pu être utilisées pour les plus importants animaux domestiques, comme le chien, le chat, le poulain, le veau, l'agneau, etc., encore tout petits, par leur maître ou bien par les petites filles de la maison. Mais cela prend souvent une allure de plaisanterie au moment où on les soigne et les caresse. Le chant ainsi improvisé ne peut avoir de rôle plus tard, au contraire, il est vite oublié.

de l'intention des berceuses se trouvent au début, à la fin ou à l'intérieur des vers qui se répètent régulièrement, autrement dit, aux endroits les plus accentués. Il y a même des cas où certaines berceuses ne sont que la répétition régulière de ces sons ou mots berceurs accompagnés d'une mélodie simple à mi-voix. Dans le répertoire des berceuses albanaises, malgré certaines nuances locales, on trouve les variantes des termes *nina* et *nani*, caractéristiques de plusieurs régions méditerranéennes de l'Europe par rapport à l'ensemble de l'aire européenne (Katona 1980: 58-60). Alors que des variantes des termes *luli* et *lila*, caractéristiques de l'aire septentrionale, centrale et orientale de l'Europe, sont plus souvent utilisées dans les berceuses des régions albanaises nord-orientales, probablement grâce à une influence sud-slave. La diffusion régionale de ces termes berceurs, pour ne considérer que le cas albanais, outre les parallélismes probables, ne saurait être un simple jeu du hasard, bien que les zones de leur diffusion ne soient pas nettement définies et que leur étendue ne puisse pas être entièrement régulière. L'origine, la fréquence et les significations possibles, perdues ou conservées, de ces termes demeurent obscures. On peut affirmer en général que ces mots sont des imitations des mouvements ou des sons qui se dédoublent pendant le va-et-vient du bercement. Ce mode d'imitation a pour fonction de manifester d'une part l'apaisement et d'autre part le mouvement.

En ce qui concerne la dénomination des berceuses en tant que forme verbale propre aux traditions de la naissance et de la socialisation, dans les cultures européennes, on peut remarquer que les collections publiées ne s'appuient pas toujours sur l'enregistrement de la terminologie correspondante. Ce groupe de chants est défini et dénommé par rapport au bercement plutôt que par rapport aux mots *dormir*, *sommeil* ou *berceau*. Dans la littérature folklorique et anthropologique, c'est le contraire qui s'est produit. Les dénominations traditionnelles des berceuses, surtout dans les régions du Nord et de l'Est de l'Europe, ne sont presque pas du tout utilisées, à la seule exception de la tradition anglo-saxonne, *lullaby*. La terminologie de dénomination s'est forgée plutôt en utilisant les mots *dormir, sommeil* ou *berceau*, par exemple, all. *Schlaflied*, fr. *berceuse*, etc.

La même chose s'est produite ces dernières années dans la littérature albanaise, sous l'influence de la littérature étrangère. Le terme *këngë djepi*, "chants du berceau", est entré en usage dans différents travaux et communications, au détriment du terme *ninullë*, qui est une formation par dérivation du terme en refrain connu des berceuses albanaises, *nina*, avec le suffixe *-ull*, qui a formé en albanais des substantifs concrets à différentes fonctions hypocoristiques, des diminutifs, des appellations exprimant une relation d'analogie ou d'attouchement et de familiarité, etc. (Xhuvani et Çabej 1975: 189-300).

La désignation *ninullë* pour les berceuses jouit en effet d'une large diffusion dans toutes les régions albanaises. D'autre part, dans la plus grande partie des berceuses albanaises le terme *nina* n'est pas utilisé seulement comme un refrain berceur, mais comme *ninuljë* chez les Albanais d'Italie, synonyme de *holja*, il désigne une sorte de corde attachée à deux arbres comme un véritable hamac, servant à balancer l'enfant, à la différence du berceau qui est balancé avec le pied. Au même champ lexical fait partie aussi le verbe *nanurit*, "bercer, endormir en chantant des berceuses". La désignation albanaise *ninullë* pour les berceuses est en accord avec des formations semblables qui sont plus fréquentes surtout dans les régions méditerranéennes de l'Europe dont fait partie aussi la tradition albanaise. Alors que d'autres appellations, comme *nina-nana*, avec le redoublement des termes en refrain, bien qu'en rapport avec la tradition méditerranéenne, ne sont pas connues comme telles dans la pratique quotidienne, alors qu'elles apparaissent parfois dans la terminologie dénominative albanaise, provenant plutôt de l'italien *ninne-nanne*.

En ce qui concerne les berceuses comme catégorie verbale particulière des traditions symboliques de la naissance et de la socialisation, un des aspects principaux qui a été longtemps ignoré reste l'étude de ce qu'on pourrait appeler leur modalité d'existence coutumière. Les berceuses ont toujours constitué une forme qui 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. La fonction des berceuses se trouve ainsi réalisée au moyen de structures mélodiques et poétiques qui ne

se confondent pas. Il faudra donc inclure dans la catégorie des berceuses des textes poétiques entiers comme des fragments versifiés, des exclamations, des anacrouses, des morceaux en prose légèrement rythmés et très peu modulés du point de vue musical, ainsi que ceux qui peuvent vraiment être chantés en présentant dans le texte et dans la mélodie des traits morphologiques spéciaux. En d'autres mots, on serait ainsi en présence d'un développement continu et gradué des moyens d'expression. Cela commence par le niveau des possibilités poétiques et mélodiques minimales de la langue (récitatif *parlato*, limite entre la parole et le chant, récitatif *parlato* mélopoétique, etc.) pour arriver aux formes verbales et musicales cristallisées en berceuses proprement dites et en chansons utilisées comme berceuses, c'est-à-dire différentes chansons lyriques plus ou moins adaptées aux conditions de bercement (Niculescu 1970: 100-101).

On comprend aisément que si on donnait une telle dimension à la définition (où il faudrait inclure également les simples fredonnements ï ambiques, pyrrhiques, spondaï ques, etc.) on devrait élargir l'espace social de la pratique des berceuses. De toute façon, il n'y a aucun doute que l'aspect verbal des berceuses commence aux premiers agencements phrastiques. À cet égard, dans le cadre d'une exécution complète, mesurée approximativement par la durée de l'endormissement de l'enfant, la berceuse présente souvent des degrés successifs et des alternances de l'organisation poétique de la parole qui pourraient éventuellement commencer aux formes de la prose narrative. Néanmoins, jusqu'à maintenant seules les formes versifiées ont intéressé les chercheurs.

Les berceuses n'ont pas suscité autant de recherches et d'études empiriques ou théoriques que d'autres genres poétiques de tradition orale, pour en appréhender le système de catégories sérielles et pour les organiser en une grille cohérente incluant les différents stades coexistants de la composition verbale et musicale des traditions orales et rituelles. Cependant, entre la berceuse et le simple récitatif *parlato* les différences sont radicales. En outre, en ce qui concerne les catégories supposées graduées de la composition des berceuses, les différents degrés ne sont pas mutuellement équivalents. Le statut qualitatif des berceuses structurées par rapport aux manifestations

plus ou moins amorphes avec lesquelles elles coexistent doit être néanmoins évalué. Il faudrait donc opérer au moins avec deux notions liées et interdépendantes intéressant dans une égale mesure le niveau mélodique comme le niveau poétique du genre: la notion généralisée de la berceuse *lato sensu*, qui renvoie à la substance fonctionnelle et sémantique de cette forme, et en relation interdépendante, la notion de noyau des berceuses renvoyant aux textes verbaux poétiquement organisés. Dans ce groupe il faut inclure aussi l'opposé des berceuses, les chants du réveil, quoiqu'ils puissent constituer à eux seuls un genre à part. Les données de réveil se trouvent en fait dans les berceuses. Les motifs du réveil sont empruntés à ceux de l'endormissement. Dans la recherche et l'étude des chants du réveil il y a probablement des lacunes encore plus grandes. Dans la tradition albanaise, je n'ai réussi à publier qu'un très petit nombre de documents (Doja 1991: 383-392).

L'interaction mélopoétique

La berceuse en tant qu'un acte musical et verbal opère une harmonisation entre le texte mélodique et le texte poétique. Il suffirait en fait d'associer à une mélodie donnée les mots caractéristiques des berceuses pour qu'elle change de caractère et qu'elle prenne, grâce au texte poétique, certaines inflexions spécifiques de la musique des berceuses. À un niveau phénoménal et contextuel immédiat les choses pourraient en fait se présenter ainsi. Toutefois, quand on considère plus profondément la structure de l'interaction entre le texte poétique et le texte mélodique pour individualiser le caractère propre de la berceuse, on s'aperçoit que le texte poétique non seulement n'est pas dominant, mais au contraire, ne joue dans le chant qu'un rôle subordonné, sans nécessité. Dans une partie des cas, le texte poétique peut être simplement suggestif, faire appel aux esprits du sommeil ou à d'autres puissances surnaturelles ayant le pouvoir d'apporter ou de protéger le sommeil de l'enfant. Les textes peuvent aussi ne pas avoir aucune relation logique. Ils peuvent présenter successivement des images n'ayant aucun rapport avec l'état de l'enfant

ou bien raconter des histoires qui ne concernent en rien l'endormissement (Kneutgen 1970: 261). Que le texte poétique ne soit pas primordial est également démontré par le fait que l'énoncé verbal peut se réduire, sans nuire à la fonction de berceuse, en une pure vocalise alors que l'inverse serait impossible. L'acte musical existe en tant que tel dans les conditions d'un minimum mélopoétique, ou même du mode *parlato* du bercement. D'autant plus significative est l'éventualité où tout texte lyrique ou narratif ayant la forme du vers *cantabile* peut être chanté en berceuse, ce qui n'est pas vrai de toute mélodie en tant que telle.

Les textes poétiques des berceuses sont probablement créés non seulement en raison de leur contenu linguistique, mais aussi de la sonorité mélodique de la langue. Les berceuses albanaises se construisent habituellement en vers octosyllabiques combinés à d'autres types de vers, surtout le décasyllabe et l'heptamètre. Les différents accents rythmiques les enrichissent en sons mélodiques. Les vers font souvent preuve d'une grande musicalité où la césure joue un rôle très important. En tant que chants homophoniques non accompagnés d'instruments, les berceuses sont chantées dans toutes les régions albanaises en mélodie allongée qui donne de la douceur aux sons et exige la prolongation des vers au début ou à la fin par des syllabes complémentaires formées d'interjections ou de différentes expressions onomatopéiques au moyen d'interpolations variées. Leur structure est habituellement en distique ou en colonne à rimes plates. Les vers comportent souvent des rimes intérieures aussi, des redoublements de mots berceurs, des assonances et des allitérations. Au début et à la fin de ces structures strophiques ou bien à l'intérieur des unités structurelles plus longues ou plus courtes, s'associent souvent des refrains spécifiques d'un caractère principalement formulatif, mais qui, linguistiquement parlant, ne demeurent pas pour autant moins étrangers au sens du texte poétique.

Pareilles caractéristiques montrent que ce genre de la poésie orale se distingue par une riche exploitation des effets sonores offerts par la langue en accord avec la mélodie qui, pour être ou devenir utilisable, doit s'adapter, elle aussi, à certains paramètres dictés par la fonction du genre. En d'autres termes, une mélodie devient berceuse non

parce qu'un *nani-nani* apparaît dans le texte poétique qui lui est associé, mais en premier lieu parce que sa fonction est celle de la berceuse. Les relations interactives entre le texte poétique et le texte mélodique ne sont que des manifestations superficielles de la pression souterraine exercée par la fonction. Elle est capable d'agir aussi indirectement, c'est-à-dire au moyen du texte mélodique sur le texte poétique, comme au moyen du texte poétique sur le texte mélodique.

Les mélodies des berceuses albanaises n'ont pas en général des ambitus larges, elles vont de la quarte ou de la quinte juste à la sixte augmentée. Leur ligne mélodique est relativement calme. Elles sont exécutées lentement dans une profonde tonalité, sans bonds exaltés ni élans impétueux comme pour les danses agitées ou les chansons d'amour (Pllana 1970: 164). La facture des berceuses albanaises est légèrement mélancolique sans être cependant triste. Leurs textes poétiques s'enrichissent beaucoup en vocalité pour marquer davantage l'allure calme et berceuse de la mélodie, ainsi que l'expression sentimentale. De cette façon, toutes les berceuses rayonnent du calme (Kneutgen 1970: 247). La mélodie et la dynamique lente dans la façon de chanter, ainsi que les rythmes berceurs sont autant d'éléments musicaux importants qui incitent au sommeil. La parole chantée, intentionnellement monotone, est au début claire, dite à haute voix, mais elle devient par la suite un murmure doux et confiant, qui peut s'interrompre subitement, aussitôt remplie sa tâche. Les caractéristiques structurelles du contenu comme les singularités formelles peuvent être plus ou moins définies, mais non pas leur durée, parce que celle-ci dépend toujours de la performance concrète.

Comme les chansons de jeux, les chansons dansées et les chansons de travail, les berceuses aussi sont liées au mouvement, bien qu'elles ne soient pas pratiquées en groupe mais par un seul individu. Elles ne servent ni à préparer ou à accompagner une occupation, ni à égayer l'atmosphère. Au contraire, elles sont appelées à suspendre, pour un certain temps, toutes sortes d'activité et de relation. L'orientation vers l'enfant, la fonction *conative* de la performance des berceuses, pour reprendre les termes de Roman Jakobson (1981: 18-

51), trouve son expression grammaticale la plus pure dans le vocatif et l'impératif, qui, du point de vue syntaxique, morphologique, et souvent phonologique, s'écartent des autres catégories nominales et verbales. L'enfant ne comprend pas le texte verbal, mais il "admet", pour ainsi dire, le texte musical du chant comme un rythme berceur.

Cependant, la fonction de la berceuse agit triplement par l'intermédiaire de la parole, de la mélodie et du mouvement. Les codes utilisés sont de nature verbale, musicale et cinétique. Dans l'ensemble de la texture des berceuses tous ces niveaux remplissent des fonctions de bercement (Lozica et Peric-Polonijo 1988: 132). Pour réaliser ces fonctions, la mère a besoin de deux sortes de rythmes, le rythme physique, cinétique, du berceau et le rythme intellectuel, verbal et musical, de la berceuse. Ces deux rythmes, l'un pour le corps et l'autre pour l'oreille de l'enfant, comme l'a souligné Federico Garcia Lorca (1961: 17), sont aménagés et coordonnés par la mère jusqu'à ce qu'elle trouve le ton convenable pour enchanter l'enfant. Ces deux rythmes et le tremblement de sa voix sont suffisants pour amener le sommeil.

Le rythme du bercement a des effets calmants, euphorisants même. Les berceuses apaisent l'enfant, car il retrouve dans ces mélopées le lien charnel de la voix qu'il percevait *in utero*, toujours accompagné du balancement, hier celui du corps maternel en mouvement, aujourd'hui celui du berceau. Techniquement, le motif fonctionnel agit à travers la condition élémentaire du bercement mécanique. L'acte moteur du bercement, en tant que texte cinétique, est reproduit ensuite de façon palpable dans l'organisation binaire de la structure tonique et métrique du texte musical et du texte verbal de la berceuse. Leur caractéristique fondamentale, c'est le redoublement rythmique et la reprise régulière. Les berceuses se sont ainsi constituées de motifs mélodiques construits par paires rythmiques bitonales ou tritonales, presque infiniment duplicatives, ou bien de mélodies enjouées, dans un va-et-vient uniforme et ponctué. La relation cinétique du mouvement berceur binaire, grâce à son amplitude limitée et à sa symétrie visant l'isochronisme galiléen, correspond avec la coï ncidence absolue entre le rythme et le mètre du vers, le rythme et la mesure de la mélodie, aussi bien qu'avec la répétition

infiniment symétrique de la même cellule mélodique ou du même motif mélodique bicellulaire. Cependant, du point de vue dynamique, le double mouvement berceur est asymétrique. Lors de la poussée l'énergie consumée est plus importante que pendant le recul. D'autres mouvements berceurs peuvent être aussi asymétriques que le bercement au berceau, par exemple le balancement de l'enfant au couffin, à la nacelle, au panier ou bien dans les bras la mère. À l'asymétrie du mouvement correspondent dans les berceuses albanaises ces rythmes intérieurs qui ont une préférence marquée pour l'iambe, pour les valeurs ponctuées, l'allongement des finales, etc. Ce sont autant de phénomènes prosodiques qui vivent naturellement dans le patrimoine musical des Albanais, surtout dans certains genres de la chanson enfantine.

Une série de formulettes enfantines présente effectivement un caractère semblable. Elles sont récitées dans l'intention de rassurer l'enfant quand on le lave, quand il commence à marcher ou à parler, ou bien pendant d'autres moments, quand il fait ses premières dents, pendant le sevrage, quand il tombe malade, tousse, bute, etc. Elles ont principalement un caractère récitatif et elles peuvent se définir par un dédoublement de leurs principes de départ. Certaines d'entre elles possèdent des éléments des formules divinatoires et incantatoires et, comme elles sont agencées par une procédure rythmique spéciale, elles agissent comme accompagnement harmonisé des mouvements et des actes de l'enfant.

Le bercement donne très tôt au nourrisson le sens du rythme, qu'il retrouvera souvent dans les mouvements du travail et dans les danses. Je dirais que les berceuses s'avèrent donc être en quelque sorte un *bercement phonique*. Cette expression, empruntée au chercheur roumain Radu Niculescu (1970: 108-111), montre qu'à travers l'influence de la communication acoustique, elles ont avant tout une signification psychique. Ses composantes mélodiques et poétiques agissent comme des signes à fonctions magiques. À travers leurs rythmes, leurs colorations sonores et leurs arcs mélodiques, les berceuses ont la tâche d'enchanter l'enfant jusqu'à ce qu'il s'endorme.

La communication interactive

Il est vrai que les fonctions d'apaisement et d'endormissement sont plutôt, ou peut-être exclusivement, accomplies par le rythme et la mélodie cadencée. Parfois on peut chanter à l'enfant des textes verbaux qu'il n'est pas encore en état de comprendre. Par conséquent, les propriétés poétiques peuvent être médiocres. Cela peut arriver en fait dans le cas de n'importe quels textes lyriques ou lyrico-narratifs utilisés *ad hoc* en mélodies berceuses ou bien en mélodies ordinaires adaptées au régime de la berceuse. Dans ce cas les relations intercommunicatives entre la mère et l'enfant, outre les impulsions cénesthésiques et kinesthésiques, se limitent aux pulsions rythmiques et mélodiques. Toutefois, cela n'arrive pas avec les berceuses proprement dites dont les refrains et les contextes spécifiques constituent des messages entiers (Niculescu 1970: 108-111). Ces messages requièrent un contact, un canal linguistique et une connexion psychologique entre la mère et l'enfant, contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication. Cette accentuation du contact, la fonction *phatique* de la performance des berceuses, pour reprendre les termes de Malinowski (1953: 296-336), peut donner lieu à un échange profus de formules ritualisées, voire à des dialogues entiers dont l'unique objet est de prolonger la conversation. L'effort d'établir et de maintenir la communication est la première fonction verbale acquise par les enfants (Jakobson 1981: 18-51). Chez eux, la tendance à communiquer précède la capacité d'émettre ou de recevoir des messages porteurs d'information. On remarque en effet qu'à l'intonation, comme un facteur affectogène d'une grande influence sur le petit enfant, et aux jeux cénesthésiques et kinesthésiques, s'ajoutent dans les berceuses de nombreuses formulations textuelles qui visent à trouver un langage commun. Les relations verbales avec la mère sont dès le début des relations de communication.

Le texte linguistique des berceuses est formulé dans une large mesure en termes d'un *baby-talk*, c'est-à-dire, qu'il tend naturellement à se rapprocher du langage des enfants. Au niveau phonologique, surtout dans les refrains, apparaissent souvent des sons à valeurs phoné-

tiques contournées, que l'enfant apprend plus tôt. On ne trouve pas les sons difficiles ou les groupes consonantiques intersyllabiques qui sont assimilés plus tard. Dans les berceuses albanaises, cet aspect phonétique s'accompagne en général de la reproduction du jeu de lallation des syllabes spécifiques à l'enfant, la réitération rythmique de certaines syllabes, la combinaison de différentes rimes et assonances, etc., comme *urullaj-opturllaj, llaj-llaj-llaj, optiriri-optiriri, gugugu-gugugu, tukato-tukaturo*, etc. (Shala 1983: 99). La syllabe est un élément fondamental du langage des enfants non seulement en tant qu'une unité phonologique, mais aussi comme unité rythmique. De son côté, le rythme, entendu comme ordre symétrique des sons et des syllabes, joue un rôle important dans le langage des enfants. Le plaisir enfantin des sonorités symétriques apparaît non pas tellement dans les cadences régulières conservées plus longtemps mais plutôt dans les associations sonores brèves, dans les assonances et les rimes, les paires ou les suites de mots en allitération et les correspondances entre les mots sur la base de leur structure analogique.

Le mimétisme est aussi présent dans la facture des berceuses. Dans les refrains se reproduit la condition du vocabulaire primaire de l'enfant, c'est-à-dire des monosyllabes ou des mots bisyllabiques formulés d'habitude par la répétition de la même syllabe, ainsi que l'utilisation exclusive des syllabes ouvertes assurant la continuation consonantique vocalique. L'enfant insiste en fait sur l'utilisation des syllabes ouvertes en laissant traîner les consonnes finales des syllabes fermées. L'économie syntaxique, surtout dans les refrains, visant une expression holophrastique et une parataxe conséquente, comme la simplicité morphologique, génératrice du texte des berceuses, s'appuient également sur la résonance du langage enfantin et reflètent la syntaxe simple du petit enfant qui ne peut prononcer que des phrases monomatiques et dirématiques. Dans la structure linguistique des berceuses cela apparaît surtout à travers l'utilisation importante des exclamations à valeur verbale, l'utilisation presque exclusive de l'indicatif et surtout de l'impératif, l'utilisation principalement de la troisième personne des verbes et du nominatif des substantifs, etc.

Ces traits caractéristiques font approcher la tradition des berceuses au folklore des enfants. Il n'est pas même rare que les berceuses

en tant que genre folklorique soient comptées dans une majorité de cas dans le folklore des enfants. En tout cas, il faut admettre que l'enfant aussi joue dans les berceuses un rôle spécial. Il s'agit en premier lieu de cette relation interpersonnelle continue et indissoluble qui existe entre lui et sa mère. En effet l'intention finale des berceuses est d'apaiser et de faire endormir l'enfant quand il n'a pas envie de dormir, la nuit, pendant la journée quand il aurait plutôt envie de continuer à jouer, ou bien quand il faut satisfaire ses désirs ou soulager ses douleurs. Parfois la mère livre un véritable combat qui se termine par des coups, des sanglots et finalement par le sommeil. Ainsi, à l'instar de ce qui a été remarqué par Federico Garcia Lorca à propos des berceuses espagnoles (1961: 17), le groupe le plus complet et le plus répandu des berceuses albanaises est-il constitué par ces chants où l'enfant est obligé d'être le seul personnage de sa propre berceuse. Dans leur verbe domine la communication en deuxième personne et au présent de l'optatif. 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. On peut trouver parmi ces formes les modèles les plus chantés et les plus caractéristiques comme les mélodies les plus originales, les plus typiques et les plus authentiques des berceuses albanaises. L'enfant est taquiné et reproché dans ces berceuses de la façon la plus tendre comme il est loué et idéalisé de la façon la plus hyperbolique et fantastique.

En vérité on ne chante presque jamais de berceuses au nourrisson dès le début aussitôt après la naissance. Il est bercé d'une simple mélodie chantée sans parole et à mi-voix, en insistant plutôt sur le rythme et le bercement. Les berceuses proprement dites ne sont chantées qu'à l'enfant qui a commencé à marcher, qui comprend le sens des mots et qui souvent peut chanter lui-même aussi. Alors qu'aux enfants plus grands on peut réciter des chansons héroï ques, des balades narratives, des contes merveilleux, etc. Il suffit d'assouvir le besoin immédiat d'endormissement, surtout chez les enfants qui ne se satisfont plus des berceuses. Les mères en général restent fidèles au genre qui sert le mieux leur but. Si les enfants n'aiment plus les

berceuses déjà entendues, les mères les remplacent aussitôt par d'autres pièces plus développées du point de vue sémantique. En général, elles ont souvent affaire à un auditeur sage qui suit le cours des événements et s'amuse du récit, du héros ou du paysage chantés. À la fin du chant, un rapport particulier s'établit entre la mère et l'enfant. Il est prêt à contredire le texte ou à donner plus de vivacité au rythme trop monotone. Ainsi surveillée, la mère chante avec beaucoup d'attention.

Avec les berceuses, l'enfant a pris connaissance des personnages et de l'histoire. Grâce à son expérience visuelle, il ébauche les images. Il est obligé d'être à la fois spectateur et auteur, mais comme l'a dit un poète comme Federico Garcia Lorca (1961: 17-18), il est l'auteur d'un sentiment poétique exceptionnel. Il suffit d'observer ses premiers jeux pour remarquer la beauté qu'il inspire, la simplicité et les relations mystérieuses qu'il découvre dans les objets et les faits les plus courants. Avec un bouton, une bobine de fil, une plume et les cinq doigts de sa main, l'enfant construit un monde complexe. Il comprend plus qu'on le croit. Il se trouve à l'intérieur d'un monde poétique où ne peuvent pénétrer ni la logique, ni l'imagination la plus subtile.

Les berceuses comme les autres formulettes enfantines ne sont souvent que jeux de mots et d'expressions, adaptés aux capacités linguistiques de l'enfant en premier âge. Leur texte formulatif provient certainement de ce besoin de jouer avec les mots, mais n'est pas pour autant une simple jonglerie verbale, parce qu'un énoncé apparemment dépourvu de sens pour un adulte peut en avoir pour l'enfant, lui suggérant des associations d'idées, des comparaisons, des jugements et différents états de conscience qui influent d'une manière ou d'une autre sur son développement psychique. La tradition adapte l'intention éducative des parents aux aptitudes d'appréhension des enfants. Ce qui a permis de profiter de la puissance inventive des premiers et de la fraîcheur imaginative des seconds. Cette convergence, en apparence paradoxale mais naturelle, a permis une expression artistique très originale, à la fois parole et geste, qui amène l'enfant à résoudre ses propres tensions à travers le rire et le rite. Mais il faut renoncer alors à la perspective d'un art pu-

rement littéraire, en dépit de la lourde hypothèque qui a pesé sur l'ethnologie officielle albanaise de l'époque communiste en ce qui concerne l'étude des formes culturelles de tradition orale. Il faut finalement voir dans la poésie une forme exerçant un pouvoir qui permet la mémorisation et joue un rôle actif dans la vie réelle de celle qui l'énonce, de ceux qui l'entendent ou de celui à qui il s'adresse. Ce genre de chants et de formulettes constitue alors une expression artistique évidente. Les berceuses révèlent une poésie spontanée. Elles constituent une expérience esthétique. Tout auditeur est aussi chanteur potentiel d'une nouvelle réalisation, en d'autres mots, porteur potentiel de la tradition.

Les berceuses ne peuvent pas se classer selon le héros, le sujet, la structure ou le mode narratif. Les motifs sont ramifiés et insaisissables. Ces textes improvisés, qui ont un caractère fragmentaire accru grâce à la liberté relative du distique et des autres structures strophiques, peuvent être difficilement considérés comme des unités autonomes. Il faudrait peut-être les réunir en unités plus larges, sur la base de critères thématiques, intertextuels et fonctionnels, de façon à pouvoir esquisser des groupements typologiques. Considérées séparément, les berceuses ne dévoilent pas les caractéristiques de leur genre, alors qu'une classification réussie permettrait d'en témoigner beaucoup plus. Le contenu des thèmes et des motifs des berceuses est beaucoup plus riche et plus ancien que celui des autres chansons de tradition orale. Cependant leur typologie est très pauvre. Au premier abord, cette pauvreté typologique facilite la classification des berceuses, mais la richesse des thèmes et des motifs, les grandes possibilités transformationnelles, la singularité circonstancielle et le caractère d'improvisation la rendent aussi compliquée que la typologie des autres chansons lyriques de tradition orale.

En tout cas la typologie des berceuses requiert des données définitives et généralisées qui malheureusement font encore défaut. Jusqu'à présent, les essais de classification n'ont été réalisés que du point de vue sémantique ou fonctionnel (Katona 1980: 68). En général la systématisation des berceuses s'effectue sur la base des motifs principaux des chants, aide au sommeil, réveil, travail des membres de la famille et de l'enfant quand il deviendra adulte, évocation de son

avenir, de son mariage, ses exploits, vertus, aptitudes, etc. (Doja 1991: 245-807). Or, il existe aussi d'autres principes, comme celui de certaines publications de berceuses russes, qui ont mis en premier plan la fonction des acteurs dans les chants, les demandes concernant l'enfant, adressées à différents êtres en dehors de la famille, les petits morceaux d'histoires, etc. La mise en relief des types des acteurs et de leurs fonctions dans les berceuses constituerait en fait des points d'appui plus sûrs pour la systématisation des berceuses.

Cependant, comme les héros principaux de la berceuse sont la mère et son enfant et que l'intention du chant est l'endormissement de l'enfant, la typologie des berceuses doit alors s'appuyer sur cette base. Les groupements typologiques seront constitués par les conceptions imaginaires du monde, le devoir de suivre l'exemple donné, les flatteries et les promesses. Une telle typologie, selon l'exemple proposé par Imre Katona (1980: 67-69), pourrait être schématiquement présentée par les procédés suivants:

1. **L'exposition:** La mère montre à l'enfant l'exemple positif dans la plupart des cas, négatif parfois: a) des personnes: parents, autres membres de la famille ou du groupe parental et social, etc. ; b) des objets qui l'entourent: maison, foyer, monde extérieur, etc.
2. **L'appel:** a) La mère demande à l'enfant qu'il dorme ; b) La mère fait appel au sommeil ou à des êtres fantastiques, pour qu'ils l'assistent dans l'endormissement de son enfant.
3. **La poétisation:** La mère incite l'enfant à s'endormir au plus vite grâce à l'idéalisation et la poétisation laudative: a) de sa personne ; b) de son avenir.
4. **La promesse:** La mère promet à l'enfant des choses concrètes et tangibles: a) positives: différents cadeaux ; b) négatives: en l'intimidant par différents avertissements.

À l'intérieur des groupes mentionnés on pourrait spécifier encore les pôles positif et négatif comme les moments directs et indirects. Il serait intéressant de les retrouver et les étudier dans certaines chansons. En tout cas je pourrais désormais affirmer qu'une classification plus rigoureuse peut être conçue à partir des groupes d'exposition, d'appel, de poétisation et de promesse, qui *mutatis mutandis* pourraient servir à classer les autres chansons lyriques.

Le champ sémantique et fonctionnel

La mère a besoin de la parole pour attirer l'attention de son enfant. Alors que l'enfant est en train de s'endormir, elle ne lui raconte pas uniquement des choses agréables. En un certain sens, elle s'efforce d'initier son enfant à la réalité brutale du monde, en mettant dans le chant tout un aspect dramatique. Même si ce procédé risque d'entraver le cours du sommeil. En fait, de pareils textes inquiètent l'enfant, provoquent chez lui le doute et l'embarras, l'anxiété et la terreur, auxquels s'oppose la tendre mélodie. Or, le plus important est que la socialisation et l'éducation de l'enfant ont commencé dès le berceau, d'abord de façon plutôt instinctive, et ensuite de plus en plus consciemment. Le petit enfant commence 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 même est d'ores et déjà définie.

Les berceuses disposent d'un grand nombre de possibilités symboliques, dont les valeurs sémantiques et fonctionnelles ne répondent pas seulement à une disposition mentale exclusivement esthétique. Elles se sont enrichies, jusqu'à une certaine mesure, de l'ensemble sémantique et fonctionnel des traditions de la naissance. Les expressions verbales et les procédés poétiques des formes magico-religieuses et cérémonielles demeurent toujours plus ou moins présentes dans les berceuses. L'organisation sociale, les relations parentales, les éléments de conceptions patriarcales, de différences sociales et d'influences idéologiques, la charge magique ou coutumière des croyances, des rites et des pratiques multiples entourant la naissance, comme en général les dispositions mentales des différentes cérémonies, formes et représentations culturelles des traditions de la naissance et de la socialisation sont transposées de façon évidente ou indirecte dans les berceuses. En tant que genre spécial de l'expression verbale et musicale de la communication symbolique de ces traditions, les berceuses exercent une influence importante sur les relations affectives entre l'enfant, la mère et le groupe familial et parental. Elles organisent et ritualisent davantage le processus de la

personnalisation et de la socialisation commencé à la naissance de l'individu. Les valeurs sémantiques et fonctionnelles des berceuses se rapportent aux premiers modèles interactifs garantis par la mère, grâce auxquels l'enfant va apprendre à diriger sa vie dans le réseau des relations de la structure familiale, parentale et sociale.

La mère exprime dans les berceuses ses sentiments affectifs les plus tendres, grâce à l'intérêt infini qu'elle porte à l'avenir de son enfant. Or, la santé, la beauté physique et morale de l'enfant, l'honneur et les autres vertus comme la sagesse et le courage, sont liés par la mère au progrès du groupe familial et parental (Agani 1962: 200). L'impulsion fondamentale de ces intentions ouvertement exprimées provient sans doute de l'influence des pratiques et des formes magiques et cérémonielles qui, réalisées collectivement, ont une efficacité symbolique importante. Les berceuses ont dû être utilisées anciennement, à l'instar des incantations, exorcismes, charmes et autres formes rituelles magiques, comme moyens de protéger l'enfant contre les forces maléfiques et destructrices, grâce à la puissance magique et sacrée de la parole. Dans les berceuses de plusieurs régions albanaises, surtout dans les territoires reculés des montagnes du Nord (Fetiu 1982: 8-9), ces caractères apparaissent encore récemment dans les expressions verbales et les formules poétiques semblables à celles qui étaient utilisées autrefois dans les charmes, les exorcismes et les incantations, et qui visaient les mêmes intentions: la lutte pour éloigner le mal et les forces maléfiques (Doja 1991: 778).

Flej, biro, se po t'përkundi,	Fais dodo, maman sait bien te dodeliner,
flej në djep se po t'vjen gjumi,	dors dans le berceau, le sommeil arrive,
t'ardhë i bardhë porsi pëllumi,	qu'il arrive blanc comme le pigeon,
pëllumi ka krah' dhe fletë,	le pigeon a des ailes,
ti më paç jetë e shëndet;	que tu aies santé et longue vie,
kurrinji e keqe mos te gjetë,	aucun mal jamais ne t'attrape,
as se kjosh çue as se kjosh fjetë!	que tu sois réveillé ou endormi !
Te shkojshin t'ligat n'mal të shkretë,	Les mauvais esprits à la montagne déserte,
ku s'këndon as pulë, as gjel,	c'est là que ne chante ni coq ni poule,
ku s'kullot as ki as edh,	c'est là que ne paissent ni veaux ni chevreaux,
ku nuk bin bar i njomë,	c'est là que ne pousse point l'herbe fraîche,
ku nuk bje drapën me korrë,	c'est là que la faucille ne travaille pas,
ku mos shkojshin kurr' punëtorë,	c'est là qu'il n'y jamais âme qui travaille,
njatje t'ligat të paçin dalë,	c'est là que les mauvais esprits soient éloignés
kurr' n'shtat tand mos me ardhë!	jamais près de toi ne soient approchés !

La mention des animaux sauvages ou domestiques, des oiseaux et des insectes, des plantes naturelles et des cultures agricoles, comme la mention du mauvais œil, des maladies et des autres forces maléfiques n'est pas un procédé contingent. Elle témoigne au contraire d'éléments profondément ancrés dans la structure des chants. Sa raison est basée sur des arguments d'ordre magique. La plupart des chercheurs albanais ont considéré ce phénomène comme un reflet des préoccupations productrices et des conceptions animistes de l'humanité (Agani 1962: 200-201). Les animaux ont ainsi représenté les esprits du bien ou du mal qu'on rapproche ou qu'on éloigne au moyen de la parole chantée, alors que les plantes représentent la croissance et la fertilité, fondamentales pour la vie. La puissance magique du chant détermine aussi le cours des événements souhaités. On peut penser également que la difficulté de l'apaisement et de l'endormissement de l'enfant a imposé l'utilisation de tout ce qui pourrait servir à cette intention. D'habitude la mère s'adresse en chantant à certains animaux réputés pour leur sommeil.

Certaines berceuses confirment l'hypothèse de la magie sous-jacente parce qu'elles tendent vers des charmes et des incantations. Or, on ne peut, ni théoriquement ni pratiquement, identifier berceuses et exorcismes. Cependant, du point de vue formel, la berceuse présente une certaine ambiguï té qui apparaît dans le fait qu'il s'agit d'un chant qui se réalise, dans son intention finale, comme un acte impératif de communication. Elle fonctionne comme une incantation. Une certaine puissance incantatoire et magique y reste toujours présente. On pourrait affirmer que le même type de mentalité a fait naître incantation et berceuse, sauf que la première est d'un niveau plus élevé et solennel tandis que la seconde est plus simple et familière.

Dans certains cas l'influence magique des berceuses apparaît manifeste, mais leur nature n'en sera pas suffisamment modifiée pour qu'on puisse les compter parmi les pratiques magiques. Dans différentes régions albanaises, la dominante magique atteint parfois un maximum, ainsi dans les régions reculées des montagnes du Nord ou du Sud-Ouest, alors qu'elle s'affaiblit à l'approche des agglomérations urbaines. Néanmoins, dans les variantes génériques, la réduction du

dispositif verbal magique à de simples procédés métaphoriques rend plus ou moins insaisissable la dimension magique.

Le vers des berceuses fait appel à des procédés de figuration assez riches. La comparaison domine, utilisée en fonctions multiples, créant souvent les assises même sur lesquelles se construit tout le système des images poétiques. Les figures de style comme la comparaison, la métaphore, l'apostrophe, l'épithète, représentent les relations permanentes de l'enfant au monde naturel, au milieu social et à l'évolution historique. En même temps, la beauté et la douceur enfantines sont l'objet de descriptions détaillées. Relatives aux moments les plus intimes de la joie et de l'optimisme, les berceuses témoignent d'une intuition et d'une fantaisie développées, s'exprimant au moyen d'une grande maîtrise à transposer poétiquement tout ce qui est jugé bon et beau. La beauté et la santé de l'enfant sont comparées surtout aux éléments du monde rural, agricole et pastoral, aux plantes, aux arbres, aux fleurs connues pour la beauté de leurs couleurs, aux oiseaux les plus beaux ou aux animaux les plus doux et les plus sensibles. Alors que la force future du petit garçon est comparée aux figures mythologiques, *Zana* et *Dragìa*, son courage et sa bravoure aux héros illustres de la tradition narrative légendaire ou historique, comme aux autres personnages de l'histoire albanaise, depuis Skanderbeg jusqu'à Enver Hoxha, bien que ce dernier ait été complètement déconsidéré par les événements récents, survenus à la fin des années '80. Elles comprennent beaucoup d'attributs adjectivaux, ainsi que des exagérations merveilleuses et des jeux formels: jeux de rimes, imitations de sons et de mouvements, simples énumérations, gradations un peu plus évoluées, parallélismes, contrastes et palilalies sonores. Le calme intérieur et le sérieux du chant tendent à créer, du point de vue psychologique et affectif, l'atmosphère sereine et chaleureuse de l'ambiance familiale. Au moyen des berceuses la mère fait connaître à l'enfant sa présence, enlève son sentiment de solitude et d'incertitude, pour qu'il se livre sans crainte au sommeil.

Du point de vue de la composition, les berceuses présentent beaucoup de monologues, des explosions lyriques imbriquées parfois avec des bouffées épiques. Elles inventent un avenir toujours plus radieux pour l'enfant, elles brossent son portrait moral marqué par

l'héroï sme et la bravoure. Cette particularité importante des berceuses albanaises s'appuie sur les aspirations de la mère à voir réaliser au plus tôt chez son enfant les intentions personnelles, familiales et parentales. Tout cela résulte de ce puissant sentiment d'optimisme à surmonter les difficultés du moment et surtout à pouvoir créer un avenir plus heureux et plus digne d'être vécu. Il est d'autant plus important que l'aspiration au progrès de la vie individuelle et collective est chantée comme une anticipation merveilleuse, qui trouve sa représentation dans la force vitale du nouveau-né. La mère s'adresse aux générations futures par la médiation de son enfant et ses ambitions dépassent de manière magique les contours profanes et trop étroits du cercle de ses occupations quotidiennes.

La berceuse est surtout un genre conditionné par sa fonction, faire endormir l'enfant. L'endormissement de l'enfant est une occurrence quotidienne et continûment répétée. Néanmoins, cet acte n'est jamais ritualisé parce qu'il n'a jamais eu de caractère cérémoniel. Les berceuses ne sauraient donc être des chants de célébration. Toutefois, elles peuvent exprimer certains modules sémantiques et fonctionnels, qui évoquent les passages ritualisés du cycle de la vie, de la naissance à la mort, dans des dimensions autant individuelles que familiales, parentales et sociales.

À cause du caractère d'improvisation, qui joue un rôle très important dans les berceuses, et à cause des intentions de la mère, les berceuses ont toujours été des poèmes très variés du point de vue des motifs. À l'intérieur d'une seule berceuse plusieurs motifs peuvent apparaître, car le distique en tant qu'élément strophique indépendant, qui se rencontre souvent dans les berceuses d'une large part des régions albanaises du Nord et du Nord-Est (Fetiu 1982: 7-8), ainsi que d'autres structures d'un caractère poétique ouvert, offrent des possibilités presque illimitées. La dynamique de la vie réelle agit sur les structures poétiques, sur les éléments artistiques, assemblant et désassemblant les différentes structures formulatives.

Par l'ampleur de sa fantaisie, la berceuse albanaise apparaît comme un chant enthousiaste et optimiste. Elle chante la joie de la naissance et de la croissance, de la santé et de la beauté, de la socialisation et de l'éducation. Elle chante le travail nécessaire et l'élévation

de l'individu dans les statuts et les niveaux supérieurs des tâches humaines, au bénéfice de la famille, du groupe parental et de la société. Sur le fond commun des berceuses, de la même façon que dans les chants de mariage (Doja 1987, 1988a), apparaissent les principales phases poétisées et idéalisées du cycle de la vie individuelle et sociale de la personne. On trouve tour à tour l'enfance heureuse et saine, aussi bien que la jeunesse joyeuse passée au travail, aux jeux et autres activités d'une vie sans soucis. Une place importante est réservée à la vie conjugale, aux fiançailles et au mariage, aussi bien qu'à l'augmentation naturelle et la continuation ininterrompue de la famille, de la lignée et de l'ensemble du groupe parental. L'âge mûr bâti dans la vertu apparaît souvent aussi, de même que le travail et la bravoure, la vieillesse aisée et honorée dans l'ambiance chaleureuse de la famille et des proches. On voit aussi les moments importants, les normes et la morale, ainsi que certaines relations sociales.

À travers les fonctions utilitaires et esthétiques qu'elles remplissent, les berceuses traitent de la totalité de la vie humaine et de ses rapports avec la réalité sociale en différentes périodes de l'évolution historique. Dans les berceuses, c'est la tradition culturelle tout entière qui est présente, en commençant par les mythes, les cultes, les rites, les coutumes et les modes de vie, jusqu'aux intentions d'un avenir heureux pour la communauté et la société en général. Si on considère les berceuses dans leur ensemble, on pourrait y remarquer la présence des relations entre l'individu et la communauté, la famille, la lignée, la parentèle, le village, la région et la société globale, ainsi que les rapports entre le milieu culturel et la nature. Les liens entre le moi intérieur et le monde extérieur recèlent effectivement des possibilités éthiques et esthétiques multiples. Les berceuses constituent une voie d'influence par la mère, à la fois instinctive et consciente. Elles sont des indices de la continuation ininterrompue des générations qui se succèdent les unes aux autres et les gages d'une conservation fidèle de la tradition. Elles sont les manifestations poétiques du lien de la société globale à la communauté collective, du foyer familial au monde extérieur, du présent au futur.

Bien que les berceuses soient des chansons bien fixées, elles peuvent cependant à tout temps se renouveler. Elles sont universelles et

internationales, mais elles ont en même temps un caractère national et une valeur culturelle. Les sentiments qu'on trouve exprimés dans les berceuses ont quelque chose d'universel. Elles ne sont pas des chansons forcément attachées au sol qui les a vues naître. Elles peuvent changer sans difficulté les thèmes, les motifs ou l'ossature mathématique de leur rythme. Elles acceptent l'alternance de l'accent et elles se jouent même des différentes factures lyriques. Toutes les régions en possèdent cependant un contingent immuable, de même que la multiplicité des chansons errantes qui circulent où elles peuvent et se perdent à la dernière limite de leur influence. Si on pouvait constituer une carte symbolique des berceuses albanaises, on verrait qu'à travers les régions elles se confondent et échangent la sève lyrique des matières poétiques et musicales puisées dans toutes les saisons de la vie albanaise. On verrait clairement le réseau qui unit toutes les régions, un réseau aérien et extrêmement sensible, qui se referme à la moindre atteinte extérieure pour se rouvrir dans le foisonnement de la culture collective.

Conclusion

Le développement et l'éducation, la personnalisation et la socialisation de l'individu s'élaborent au moyen de formes culturelles et représentations collectives tout au long d'un processus qui commence dès la naissance à travers tous les âges du cycle de la vie individuelle. Les catégories de l'âge n'ont jamais été en fait de simples groupements statistiques définis par des critères artificiels. L'âge est bien une catégorie naturelle, mais qui a toujours ordonné les rapports sociaux et les configurations culturelles d'un groupe. L'âge détermine toute la vie sociale car son critère intervient comme un facteur favorable au groupement. Il s'agit d'un principe ordonnant les hiérarchies et les stratifications sociales élémentaires. De génération en génération, entre les aînés et les cadets, il y a des rapports d'inégalité. Théoriquement ces rapports sont établis sur la base d'une division tripartie: par rapport aux membres de la même classe d'âge, définis comme égaux, il y a d'une part les aînés et de l'autre les cadets.

En vérité ce schéma ne montre pas entièrement la réalité de la société albanaise où il existe un véritable système de relations complémentaires et compensatoires. Le critère hiérarchique de l'âge agit de façon évidente pour définir les relations entre les générations selon différents principes. D'autant plus que l'âge avancé de la troisième génération a été constamment un principe important de l'ensemble de l'organisation de la société en vue de la conservation et de la transmission de son expérience culturelle. Les plus âgés, *pleqtë* "les vieillards", ont été de tout temps les dépositaires de la sagesse et de l'expérience collective. Aussi ont-ils joué dans une certaine mesure le rôle le plus important sur le plan politique, juridique et administratif de la vie commune. Dans ce sens, l'idée de l'exercice même du droit coutumier est tellement liée à l'âge avancé, que "porter jugement" s'exprime en albanais par le terme *me pleqnue*, littéralement "être ou faire à la manière des anciens", et que *pleqni*, littérale-

ment "vieillesse", veut dire à la fois "noblesse" et "jugement". Ainsi, comme dans l'ensemble des cultures d'Europe orientale (Stahl 1989: 791-802), être "vieillard" dans la culture albanaise ne signifie pas seulement avoir un certain âge, mais aussi remplir une fonction sociale définie. La notion de vieillard, initialement biologique, a pu être investie d'une telle fonction en résultant d'une longue évolution sociale.

Dans ces conditions, l'accession à la connaissance s'opère conformément au principe de séniorité. Elle est progressive et dosée tout au long de la vie. Un degré de connaissance est fixé pour chaque âge et pour chaque statut. Les limitations concernent toutefois moins l'accès au savoir que la possibilité d'en faire usage et de s'en montrer possesseur. Comme dans les cultures africaines, l'enfant ou l'adolescent se fait « le témoin muet, admis ou caché, des discussions des vieillards commentant les rites ou les cérémonies qui viennent d'être célébrées... Il saisira en toute occasion des bribes qui feront de lui un sujet presque toujours avancé par rapport à ce qu'il devrait normalement être. » (Rabain 1979: 174). Dans la culture albanaise aussi, l'enfant de sexe masculin au moins avait droit de prendre part à la *oda,* "la grande pièce de réception des hôtes", sans avoir pourtant droit à la parole.

D'une manière ou d'une autre, les chercheurs albanais se sont interrogés sur le rôle socialisateur de la culture en général, aussi bien qu'à travers des composantes singulières comme la *oda*, pièce de réception des hôtes dans la maison d'habitation albanaise. Les travaux des ethnologues (Krasniqi 1979: 434-441) ou des historiens de l'architecture (Riza 1983: 255-280) en témoignent largement. La *oda* s'est investie dans la tradition albanaise d'un apparat cérémoniel et rituel prononcé et d'une importance culturelle, sociale et parfois politique particulière. Les *oda* sont des lieux de rencontre et de réunion où les entretiens se déroulent, les opinions s'échangent et les gens se divertissent. À la *oda* albanaise, même quand elle est pleine de monde, règne un ordre strict respecté par tous. Au coin de la cheminée s'assied l'hôte le plus en honneur. Les autres viennent en retrait, selon un ordre défini qui respecte la situation hiérarchique de chacun dans le groupe parental et social. Tout le monde écoute avec

attention les propos tenus par celui qui a la parole et personne ne parle en aparté ou n'a le droit de lui "couper la parole". Si quelqu'un a un mot à dire, il doit l'affirmer devant tout le monde, pour que tous l'entendent, mais en demandant au préalable la parole à l'hôte assis à la place d'honneur: au coin de la cheminée. Dans les *oda* albanaises il n'y a que des "propos d'hommes", des propos précis et sages. Non seulement les enfants n'ont pas droit à la parole, mais les femmes non plus.

Jusqu'assez récemment il était de coutume que pendant l'hiver les paysans se réunissent chaque soir après dîner à tour de rôle dans les grandes *oda* pour passer une partie de la soirée en entretiens, en jeux ou en chansons. La *oda* fait souvent écho aux sons des instruments de musique accompagnant la voix des bardes populaires qui chantent les gestes des ancêtres et des héros plus récents. Les hommes s'y réunissent surtout à l'occasion des fêtes familiales, telles les naissances, les fiançailles et les mariages, ou à l'occasion des fêtes du cycle de l'an, en automne quand on descend de la montagne les troupeaux transhumants, au printemps quand on tond le bétail, en été quand on termine la récolte, en hiver quand on prépare les salaisons. On se réunit aussi à l'occasion de la réception d'un hôte lointain ou distingué, quand les jeunes partent ou reviennent de l'armée, à l'occasion d'une pacification du sang des vengeances, quand on prend des décisions importantes sur le sort de la maison, de la phratrie ou du lignage, du village ou de la région, etc. (Krasniqi 1979: 434-441). La *oda* est effectivement dans la culture albanaise un des seuls centres d'information publique, mais aussi le seul centre d'éducation institutionnalisée par la tradition, qui a une large mission et qui a joué un rôle important dans la vie collective. À partir de la *oda* les enfants s'initient à la connaissance ésotérique des traditions culturelles du groupe.

Les groupes hiérarchisés suivant l'âge sont définis, dès la naissance, par des procédures spéciales. L'intégration dans ces groupes n'est pas spontanée mais conditionnée, ou du moins accompagnée, par un ensemble de formes culturelles symboliques et de représentations collectives entourant les différentes étapes de construction symbolique de l'identité. Une nouvelle étape, importante parmi

d'autres, est marquée, pour les jeunes de sexe masculin, par l'insertion pour la première fois avec droit de parole à l'assemblée des hommes, ce qui prolonge en quelque sorte sa participation à titre d'auditeur à la *oda*, ainsi que par la remise de l'arme et la participation aux activités guerrières de la communauté parentale et territoriale. Dans les régions du Nord, par exemple, une très grande importance rituelle prenait l'intégration à la *Djelmenia*, la "Jeunesse", qui formait le corps armé de la communauté lignagère.

En symbolisant l'attribut permanent de l'homme dans la tradition albanaise, l'arme a également marqué une des étapes les plus importantes dans le cycle de la vie individuelle, le moment où le jeune homme devient adulte et membre entier du groupe social avec droit à la parole et au mariage. La remise de l'arme est devenue en même temps l'occasion de cette fête familiale qui a servi à célébrer et à sanctionner le passage en question (Boué 1840: 501), dans des dimensions plus ou moins semblables aux autres séquences cérémonielles des traditions de la socialisation. La présence de l'arme aux mains de son fils représente pour la mère aussi un terme important de séparation qui limite ses attentions envers lui. Il est déjà parvenu au statut visé des adultes et des hommes. De telles cérémonies marquent notamment le passage aux statuts toujours plus élevés et plus importants, aussi bien que l'assomption des rôles entièrement conscients et radicalement différents de ceux assumés antérieurement. Elles accomplissent définitivement la construction de la personne et son insertion totale dans la société, dans son groupe familial, parental, territorial et social. Ce qui rend possible en même temps l'accomplissement du lien général de solidarité et de cohésion sociale de la famille, de la collectivité et de la société.

Le système des formes d'expression orale et de représentation symbolique des traditions entourant la naissance et la socialisation a connu tout au long de son développement sémantique, fonctionnel et morphologique des rapports définis avec la structure de la société. Ces rapports sont exprimés dans la représentation des relations sociales et culturelles résultant des structures élémentaires de l'organisation sociale comme la parenté, le territoire, l'âge et le sexe, de la structure globale de l'organisation économique et sociale, des nor-

mes coutumières éthiques et morales, des conditions culturelles, historiques, idéologiques, etc. « La société ne peut exister qu'en s'opposant à la famille tout en respectant ses contraintes, dit Lévi-Strauss. Aucune société ne se maintiendrait dans le temps si les femmes n'y donnaient naissance à des enfants, et si elles ne bénéficiaient pas d'une protection masculine pendant leur grossesse et tant qu'elles nourrissent et élèvent leur progéniture ; enfin, si des règles précises n'existaient pas pour reproduire les linéaments de la structure sociale, génération après génération » (1983: 91). L'ensemble des traditions, formes symboliques et représentations collectives de la naissance et de la socialisation, ne peuvent être comprises qu'en dépendance de certaines conceptions et représentations collectives. Au sein de la famille et de la communauté parentale et sociale, elles concernent l'accueil réservé aux enfants et la nature de l'attention et des soins apportés à leur développement et à leur éducation.

Les croyances apparemment diverses et les différentes formes d'expression symbolique relèvent bien entendu de la construction idéologique des représentations propre à chaque groupe social, qui est, comme l'ont vu maintes fois tous les anthropologues, un ensemble structuré cohérent et parfaitement autonome. « Les sociétés nous livrent, dit Marc Augé, à travers la masse plus ou moins compliquée de leurs représentations la somme de leurs efforts pour maîtriser par l'intelligence les forces dont témoignent avec une agressive insistance l'existence même de la société et l'évidence incessamment renouvelée de la naissance, de la vie et de la mort » (1974: 5).

Les formes symboliques et les représentations collectives des traditions albanaises de la naissance et de la socialisation ont constamment reflété les aspirations de la communauté dans l'intention d'influer sur la construction de la personne et la socialisation de ses nouveaux membres, d'une étape et d'un statut à l'autre, de façon à ce qu'ils s'approprient de mieux en mieux leurs rôles successifs. Les nouvelles générations se sont formées dans le climat des valeurs sémantiques et fonctionnelles de ces formes culturelles et de leurs représentations collectives. Elles se sont nourries des suprêmes vertus collectives, d'un sentiment marqué de la protection des proches et

de la pureté morale du nom de la lignée, des meilleurs us et coutumes des ancêtres, des attributs de la *besa* et de l'honneur.

Dans les traditions de la naissance et de la socialisation sont transposées un ensemble de relations sociales et de valeurs historiques et culturelles. On pourrait tour à tour découvrir les tendances de la conscience collective, tant éthique et morale que sociale et esthétique, les besoins économiques et sociaux, les préoccupations psychologiques intérieures, les conceptions et les représentations collectives. Il est d'autant plus important que cette transposition ne se laisse pas remarquer seulement à l'égard de la naissance, du développement et de l'éducation des nouveaux descendants, mais aussi à l'égard de la vie sociale, du monde réel et de ses phénomènes quotidiens. En général, dans la structure et le contenu de ces traditions a coulé la vie réelle et active des hommes. Traduit dans le langage des différentes formes symboliques et des représentations collectives cela a renforcé la contribution sociale et la valeur culturelle de la tradition. Le caractère fonctionnellement éducatif de la tradition a ainsi servi, comme tout autre élément de la culture, à la cohésion de l'unité ethno-culturelle et ethno-psychologique des Albanais comme, plus tard, au rassemblement politique de la nation albanaise.

Jusqu'à présent les études anthropologiques 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: 134-135) 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.

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 collectives, 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 actualisées dans les différentes formes symboliques, dont le nombre ne sera jamais fini, il est également 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 contemporaine comme avec

le système des formes modernes de l'éducation institutionnalisée. C'est donc 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.

Bibliographie

Abraham (Nicolas), **Török** (Maria), 1996, *L'Écorce et le Noyau*, Paris: Flammarion.

Agani (Hilmi), 1962, "Ninullat në letërsinë popullore shqipe" [Les Berceuses dans la littérature orale albanaise], *Gjurmime Albanologjike – Albanoloska Istraziwania (Recherches Albanologiques)*, 1: 199-210.

Antoni (Lorenc), 1956-1977, *Folklori muzikor shqiptar [Le Folklore musical albanais]*, 7 vols., Prishtina: Rilindja, 1956, 1961, 1970, 1972, 1977.

Ariès (Philippe), 1960, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris: Seuil.

Arnold (Marlene Sue), 1985, *Childbirth among Rural Greek Women in Crete: Use of Popular, Folk, and Cosmopolitan Medical Systems*, Ph.D. dissertation, University of Philadelphia.

Astuti (Rita), 1998, "C'est un garcon! C'est une fille! Considérations sur le sexe et le genre à Madagascar et au-delà", *Gradhiva: Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 23: 67-80.

Augé (Marc), 1974, *La Construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Maspéro.

 1975, *Les Domaines de la parenté: filiation, alliance, résidence*, Paris: Maspéro.

 1979, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris: Hachette.

 1982, *Génie du paganisme*, Paris: Gallimard.

Augé (Marc), **Héritier** (Françoise), 1982, "La Génétique sauvage", *Le Genre humain*, 3-4: 127-136.

Bachelard (Gaston), 1942, *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Corti.

Bakhtine (Mikhaï l), 1964, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris: Gallimard.

Baldacci (Antonio), 1917, *Itinérari albanesi 1892-1902*, Roma.

 1929, *Albania*, Roma: Istituto per l'Europa orientale.

Barleti (Marin), 1968, *Historia de vita et gestis Scanderbegi, Epirotarum Principes*, Roma 1508-1510. (Trad. alb. Tirana: "Naim-Frashëri" 1968, 1983).

Barthélémy (Tiphaine), **Pingaud** (Marie-Claude) ed., 1997, *Généalogie entre science et passion*, Paris: Éditions du CTHS, Actes du 120e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques.

Bartels (M.), 1900, "Isländischer Brauch und Volksglauben im Bezug auf die Nachkommenschaft", *Zeitschrift für Ethnologie*, 32: 52-86.

Barthes (Roland), 1957, *Le mythe aujourd'hui*, Paris: Seuil. [*Œuvres complètes*, 1993, 1].

Belmont (Nicole), 1973, "Levana, ou comment 'élever' les enfants", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28 (1): 77-89.

 1978, "Conception, grossesse et accouchement dans les sociétés non occidentales", *Confrontations psychiatriques*, 16: 285-305.

 1979, "Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales", dans: M. Izard & P. Smith (ed), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris: Gallimard, 53-70.

 1980, "L'Enfant exposé", *Anthropologie et Sociétés*, 4 (2): 1-17.

 1983, *Les Signes de la naissance: Etude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Brionne: Monfort [Paris: Plon 1971].

 1986, *Paroles payennes, mythe et folklore*, Paris: Imago.

 1989, "Propositions pour une anthropologie de la naissance", *Topique*, 43 (1): 7-18.

 1990, "Rite de passage, passage matériel: les rituels de la naissance", dans: A-M Blondeau & K. Schipper (ed), *Essais sur le rituel, II: Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, Louvain-Paris: Peeters, 229-236.

Bennegadi (Rachid), 1986, "L'Enfant de migrant maghrébin et la circoncision", *Lieux de l'Enfance*, 8: 137-148.

Berthier (Brigitte), 1986, "L'Enfant sun: l'enfant symbole en Chine", *Lieux de l'Enfance* 8: 13-18.

Beqja (Hamit), 1987, "Evolucioni i edukatës familjare dhe tipat e saj të sotëm kryesorë" [L'Evolution de l'éducation familiale et ses principaux types contemporains], *Kultura Popullore*, 8 (1): 35-53.

 1988, *Edukata me syrin e popullit: Hulumtime e përsiatje rreth edukatës dhe pedagogjisë popullore [L'Éducation au regard du peuple: Recherches et réflexions sur l'éducation et la pédagogie populaires]*, Tirana: Maison d'Éditions du Livre Universitaire.

Bettelheim (Bruno), 1954, *Les Blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris: Gallimard.

Bick (Esther), 1968, "The Experience of the skin in early object relations", *International Journal of Psychoanalysis*, 49.

Bilotta (Bernardo), 1976, *Të lenit ["La Naissance"]* 1894, dans: A. Giordano (ed), *Nascita e prima infanzia del bambino nella tradizione folclorica di Frascineto-Ejanina*, Zëri i Arbëreshvet 9.

Bloch (Maurice), 1986, *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press.

 1993, "Zafimaniry birth and kinship theory", *Social Anthropology. The Journal of the Association of European Anthropologists*, 1 (1b): 119-132.

Boissin (Henri), 1965, "Sprovë e përkohshme për një klasifikim të emrave të përveçëm në gjuhën shqipe" [Essai provisoire pour une classification des noms propres en albanais], dans: *Konferenca e Parë e Studimeve Albanalogjike [Première Conférence des Études Albanologiques]: Tirana, 15-21.11.1962*, Tirana: Universiteti Shtetëror, 176-182.

Boué (Ami), 1840, *La Turquie d'Europe (2e Partie: Ethnologique)*, Paris: Bertrand.

Bourcard (Jacques), 1921, *L'Albanie et les Albanais*, Paris.

Breuner (Nancy Frey), 1992, "The Cult of the Virgin Mary in Southern Italy and Spain", *Ethos*, 20 (1): 66-95.

Briffault (Robert), 1963, "Birth Customs", *Encyclopedia of the Social Sciences*, 2: 565-567.

Brouskou (Aegli), 1988, "Enfants vendus, enfants promis", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 108: 76-87.

Butt-Colson (Audrey), 1975, "Birth customs of the Akawiao", in: *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard*, Oxford University Press.

Byrnes (Robert F) ed., 1976, *Communal families in the Balkans: the zadruga*, University of Notre Dame Press.

Çabej (Eqrem), 1935, "Sitten und Gebräuche der Albaner", *Revue Internationale des Études Balkaniques*, 2 (1): 556-572.

 1939, "Die albanische Volksdichtung", *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa*, 3 (3): 194-213.

 1940, "Volkstum und Volksname der Albaner", *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa*, 4 (1-2): 78-96.

 1941, "Kult und Fortleben der Göttin Diana", *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa*, 5: 229-240.

 1949, "Disa eufemizma të shqipes" [Quelques euphémismes en albanais], *Buletin i Institutit të Shkencave*, 3 (1): 72-84.

 1960, "Alb. *vise* 'Orte, Plätze' und die singularisierten Plurale im Albanischen", *Lingua Posnaniensis*, 7 et 8.

 1966, "Albanische Volkskunde", *Südost Forschungen*, 25: 333-387.

 1967, "Die Herkunftsfrage der albanischen Kolonien in Italien im Lichte vornehmlich der Sprache und der Eigennamen", dans: *Proceedings of the 8th International Congress of Onomastic Sciences*, The Hague-Paris, 70-81.

 1968, "Gestalten des albanischen Volksglaubens", dans: M. Mayerhofer (Hrsg.), *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde*, Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 14: 279-287.

 1974, "Riesen und Zwerge im albanischen Volksglauben", dans: *Actes du 11e Congrès International des sciences Onomastiques (Sofia, 28 juin à 4 juillet 1972)*, Sofia: Académie des Sciences, 1: 203-206.

 1976, *Studime gjuhësore [Études étymologiques (avec résumés en français)]*, 2 vols., Pristina: Rilindja.

 1977, "À propos de quelques questions de la culture populaire albanaise sous l'aspect linguistique", dans: A. Buda et al. (ed) *La Conférence Nationale des Études Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana: Académie des Sciences, 109-127.

 1975-1996, *Studime etimologjike në fushë të shqipes – Études d'étymologie albanaise*, 1: *Introduction* (1982), 2: *A-B* (1975), 3: *C-D* (1987), 4: *DH-J* (1996), Tirana: Académie des Sciences.

Castelletti (Giuseppe), 1933-1934 "Consuetudini e vita sociale nelle Montagne albanesi secondo il Kanuni i Lekë Dukagjinit", *Studi Albanesi*, 3-4: 61-163.

Ceka (Hasan), 1965, "Përputhje onomastike iliro-epirote" [Concordances onomastiques illyriennes et épirotes], *Studime Historike*, 2 (2): 85-92.

Charuty (Giordana), 1985, "Le fil de la parole", *Ethnologie française*, 15 (2): 123-152.

Chebel (Malek), 1992, *Histoire de la circoncision des origines à nos jours*, Paris: Balland.

Chippaux (Claude), 1990, "Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme", dans: J. Poirier (ed), *Histoire des mœurs, I. Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris: Gallimard, 483-600.

Cocchiara (Giuseppe), "Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione", *Annali del Museo Pitre* (Palermo), 1: 38-81.

Collier (Jane Fishbourne), **Yanagiasko** (Sylvia Junko) ed., 1987, *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press.

Coon (Carleton S), 1950, *The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Study of North Albanian Mountain Ghegs*, Cambridge (MA): Harvard University Press, Papers of Peabody Museum of American Archæology and Ethnology, 23.

Cordignano (Fulvio), 1934., *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano, il Padre Domeco Pasi S.J. (1847-1914)*, Roma: Istituto per l'Europa Orientale.

Cozzi (Ernesto), 1909, "Malattie, morte, funerali nelle Montagne d'Albania", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 4: 903-918.

 1910, "La Vendetta del sangue nelle Montagne dell'Alta Albania", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 5: 654-687.

 1912, "La Donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 7: 309-335 et 617-626.

 1914, "Credenze e superstizioni nelle Montagne dell'Albania", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 9: 449-476.

 1944, *Le tribu dell'Albania*, Roma: Istituto di Studi Albanesi, Serie giuridica.

Crispi (Giuseppe), 1853, *Memorie storiche de talune costumanze appartenenti alle colonie greco-albanesi di Sicilia*, Palermo: Morvillo.

Cuisenier (Jean), 1994, *Le feu vicant: la parenté et ses rituels dans les Carpates*, PUF.

Cuisenier (Jean), **Segalen** (Martine), 1977, *The Family life cycle in European societies [Séminaire international de recherche sur la famille, Paris, 1973]*, The Hague: Mouton.

Daja (Ferial), 1982, *Këngë popullore djepi [Chants populaires du berceau]*, Tirana: Académie des Sciences.

 1989, "Këngët rituale pranverore të grave në Shqipëri" [Les chansons rituelles saisonières des femmes albanaises], *Kultura Popullore*, 10 (2): 131-140.

Daka (Palok), 1970, "Vëzhgime mbi emra vetjakë të ardhur nga leksiku i përgjithshëm i shqipes" [Observations sur les noms personnels dérivés du lexique général de l'albanais], *Studime Filologjike*, 7 (3): 147-165.

Dauzat (Albert), 1988, *Les Noms de famille de France. Traité d'anthroponymie française*, Paris: Guénégaud [1949].

Degrand (A), 1901, *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris: Walter.

Delaney (Carol), 1991, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley: California University Press.

De Martino (Ernesto), 1959, *Italie du Sud et magie*, Paris: Gallimard.

 1961, *La Terre du Remords*, Paris: Gallimard.

 1967, *Le Monde magique. Parapsychologie, ethnologie et histoire*, Verviers (Belg.): Gérard.

Denich (Bette S), 1974, "Sex and power in the Balkans", in: M. Rosaldo & L. Lamphere (ed.), *Women, culture and society*, Stanford University Press.

Dieterlen (Germaine), 1951, *Essai sur la religion bambara*, Éditions de l'Université de Bruxelles.

 1973, *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris: L'Harmattan.

Djéribi (Muriel), 1988, "Le mauvais œil et le lait", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 28 (105): 35-47.

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.
 1985, "Rreth një legjende popullore për Skënderbeun" [A propos d'une légende de Skanderbeg], *Nëntori*, 32 (2): 185-193.
 1986a, "Esope et la tradition de la fable albanaise". *Les Lettres Albanaises*, 8 (1): 127-135.
 1986b, "Portée signifiante et particularités de motifs dans les légendes populaires albanaises", *Les Lettres Albanaises*, 8 (4): 117-122.
 1987, "La transposition poétique du décor de noces", *Culture Populaire Albanaise*, 7: 103-123. [*Kultura Popullore*, 7 (1986) 2: 37-61. Repris en français: *Les Lettres Albanaises*, 9 (1987) 2: 165-188].
 1988a, "La poétisation du cérémonial des noces", *Les Lettres Albanaises*, 10 (2): 186-204. [*Kultura Popullore*, 8 (1987) 1: 137-149].
 1988b, *Proza Popullore*, 6 [Prose populaire, 6] (avec J. Panajoti et A. Xhagolli), Tirana: Académie des Sciences, Le Patrimoine culturel des Albanais.
 1990a, "Considérations sur le genre de la fable orale". *Les Lettres Albanaises*, 12 (1): 155-176. [*Çështje të folklorit shqiptar*, 4 (1989): 137-165].
 1990b, "Aspekte të pasqyrimit të marrëdhënieve shoqërore në folklorin e lindjes" [Aspects de la représentation des relations sociales dans les traditions orales et rituelles de la naissance], *Kultura Popullore*, 11 (2): 53-68.
 1991, *Këngë të lindjes dhe ninulla [Chants de la naissance et du berceau]* (avec K. Vasili), Tirana: Académie des Sciences, Patrimoine culturel des Albanais.
 1993a, "Lait de mère, fils de père", *La Psychanalyse de l'Enfant. Revue de l'Association Freudienne Internationale*, 14: 39-62.
 1993b, "La société albanaise face à l'Islam: Approche ethnologique", *Les Annales de l'Autre Islam*, 1: 47-59. (Paris: Publications Langues'O).
 1994, "Les rêveries de la fécondité: La terre, l'eau et la femme", *Cahiers Balkaniques*, 20: 119-132. (Paris: Publications Langues'O).
 1995a, "Le sexe de la naissance: masculin/féminin dans la culture albanaise", *Ethnologie française*, 25 (4): 650-667.
 1995b, "À propos de la famille dans les Balkans en transition", *Bulletin de Liaison du Centre d'Études Balkaniques* 13: 89-95. Paris: Publications Langues'O
 1996a, "L'idée de nation: du postulat de Marcel Mauss à la question actuelle des identités nationales", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1-4: 201-212. Université Libre de Bruxelles.
 1996b, "L'approche anthropologique de l'Islam en Albanie", *Sociétés et Cultures Musulmanes d'hier et d'aujourd'hui: Les Chantiers de la Recherche (Strasbourg, 30 juin–3 juillet 1994),* Actes de la 9e Réunion des chercheurs sur le monde arabe et musulman, 134-135.
 1997a, "L'enchantement socialisateur: la berceuse dans la tradition orale", dans: N. Belmont et J.-F. Gossiaux (éd.) *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, 85-108.
 1997b, "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. (Südost-Institut an der Universität München).
 1997c, "Le comportement symbolique autour de la prime enfance", *L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris*, 93 (1-2): 43-87.

 1997d, "Noms d'ancêtre et noms de famille", dans: T. Barthélémy et M.-C. Pingaud (éd.) *Généalogie entre science et passion*, Paris: Éditions du CTHS, Actes du 120e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques, 347-360.
 1998a, "Inscription patronymique et mythologie de fondation: Éléments d'analyse pour une généalogie du nom de personne chez les Albanais", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 93 (1): 155-172.
 1998b, "Évolution et folklorisation des traditions culturelles", *East European Quarterly*, 32 (1): 95-126. (Boulder: University of Colorado Press).
 1998c, "À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises", *La Ricerca Folklorica*, 38: 63-74.
 1999a, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology. The Journal of the Association of European Anthropologists*, 7 (1): 37-55. (Cambridge University Press).
 1999b, "Amitié, Alliance, Parenté: idéologie et pratique dans la société traditionnelle albanaise", dans: Georges Ravis-Giordani (ed), *Amitiés: Anthropologie et Histoire*, Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, 217-255.
 1999c, "Développement corporel et transition sociale chez les Albanais", *Journal of Mediterranean Studies*, 9 (2): 232-274.

Dojaka (Abaz), 1976, "La position de la femme en famille et en société dans la région de Zagoria", *Ethnographie albanaise*, 113-119.
 1979, "Le Cérémonial nuptial en Albanie" *Ethnographie Albanaise*, 9: 113-154.
 1981, "Le caractère des relations matrimoniales avant la libération", *Ethnographie Albanaise*, 11: 3-22.
 1983, "Traditions et coutumes des Albanais depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours", *Ethnographie Albanaise*, 13: 293-299.
 1989, "Les changements dans la structure et l'organisation interne de la famille albanaise de nos jours", *L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris*, 85 (2): 121-130.
 1990, "Familja shqiptare dhe zhvillimi i saj historik" [La Famille albanaise et son évolution historique], *Kultura Popullore*, 11 (2): 113-127.

Dolto (Françoise), 1984, *L'image inconsciente du corps*, Paris: Seuil.

Douglas (Mary), 1967, *De la Souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*, Paris: La Découverte.

Dubisch (Jill), 1974, "The Domestic Power of Women in a Greek Island Village", *Studies in European Society*, 1 (1): 23-33.
 1986, *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press.

Du Boulay (Juliet), 1974, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford: Clarendon.
 1984, "The Blood: Symbolic relationships between descent, marriage, incest prohibitions and spiritual kinship in Greece", *Man*, 19: 533-556.

Dufrenne (Mikel), 1953, *La personnalité de base: Un concept sociologique*, Paris: PUF.

Dulaure (Jacques-Antoine), 1974, *Le Culte du Phallus chez les anciens et les modernes. Les divinités génératrices*, Verviers (Belg.): Marabout.

Dumézil (Georges), 1980, *Idées romaines*, 2e éd. Paris: Gallimard.
 1986, *Fêtes romaines d'été et d'automne, Dix questions romaines*, Paris: Gallimard.
 1987, *La Religion romaine archaïque*, 2e éd. revue et corrigée, Paris: Payot.

Dumont (Louis), 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris:Mouton.

Dundes (Alan) ed., 1981, *The Evil Eye: a Folklore Casebook*, New York: Garland.

Durand (Gilbert), 1992, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris: Dunod [1969].

Durham (Mary Edith), 1905, *The Burden of the Balkans*, London: Arnold.

 1909, "Some Montenegrin manners and customs", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39.

 1910, "High Albania and its customs in 1908", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 40: 453-472.

 1923, "Of magic, wiches and vampires in the Balkans", *Man*, 23: 189-192.

 1928, *Some Tribel Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London: Allen & Unwin.

 1931, "Preservation of Pedigrees and Commemoration of Ancestors in Montenegro", *Man*, 31: 154-155.

 1933, "The making of a saint", *Man*, 33 (1933).

 1935, "Bride-price in Albania", *Man*, 35 (1935).

 1985, *High Albania*, London: Virago [1909].

 1990, *Brenga e Ballkanit dhe shkrime të tjera për Shqipërinë dhe Shqiptarët [The Burden of the Balkans and other Essays]*, Tirana: 8-Nëntori.

Dwyer (Daisy H), 1974, *Images and self-images: Male and female in Morocco*, New York: Columbia University Press.

Eliade (Mircea), 1949, *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot.

 1957, *Le Sacré et le Profane*, Paris: Gallimard.

 1958, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques: Essais sur quelques types d'initiation*, Paris: Gallimard.

 1994, *Commentaires sur la Légende de maître Manole*, Paris: Éditions de l'Herne.

Fainzang (Sylvie), 1985, "Circoncision, excision et rapports de domination", *Anthropologie et sociétés*, 9 (1): 117-127.

Ferraro (Matilda), 1978, *San Nicola dell'Alto e le sue tradizioni popolari*, Università di Bari, Tesa di Laurea.

Fetiu (Sadri), 1982, *Ninulla [Berceuses]*, Pristina: Institut Albanologique.

Fico (Agron), 1961, "Kërkime folklorike në krahinën e Zagorisë" [Recherches folkloriques dans la région de Zagorie], *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore*, 15 (2): 131-161.

Firth (Raymond), 1969, *Essays on Social Organisation and Values*, London: Athlone.

 1973, *Simbols. Public and Private*, London: Allen & Unwin.

Fortes (Meyer), 1978, "The significance of the first born in Africa family systems" dans: *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris: Hermann, 131-150.

 1987, *Religion, morality and the person. Essays on the Tallensi religion*, Cambridge University Press.

Frashëri, 1936, *Folklor shqiptar [Folklore albanais]*, Durrës: Stamles.

Garnett (Lucy M.J.), 1917, *Balkan Home-Life*, London.

Gasparini (Evel), 1973, *Il Matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi*, Firenze.

Gélis (Jacques), 1984, *L'Arbre et le Fruit: La Naissance dans l'Occident moderne, 16e-19e siècles*, Paris: Fayard.

Giordano (Agostino), 1976, *Nascita e prima infanzia del bambino nella tradizione folclorica di Frascineto-Ejanina*, Cosenza: *Zëri i Arbëreshvet*, 9.

Gjeçov (Shtjefën K), 1989, *Kanuni i Lekë Dukagjinit [Le Code de Leka Dukagjini]* / Publié et annoté par K. Nova, Tirana: Académie des Sciences, Patrimoine Culturel des Albanais: Droit Coutumier, 1. [1933]. Trad. it.: *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetidunario delle montagne d'Albania*, Roma: Reale Academia 1941. Trad. all.: "Das albanische Gewohnheitsrecht", *Zeitschrift für vergleichende Rechtsuissenschaft* 54-56 (1954-1958). Trad. angl.: New York: Gjonlekaj Publishing Company 1989.

Gjergji (Andromaqi), 1964, "Vestigia del matriarcato in alcune antiche usanze della vita familiare", *Rassegna di Studi Albanesi*, 1: 27-31.

 1970, "Transformations dans la position de la femme paysanne au sein de la famille", *Problèmes de l'émancipation complète de la femme en RP d'Albanie*, Tirana: Naï m-Frashëri, 200-213.

 1976, "De l'évolution de la famille rurale contemporaine", *Ethnographie Albanaise*, 91-102.

 1982, "Le rapport entre la structure de la famille coopératrice et l'espace habité par celle-ci", *Culture Populaire Albanaise*, 2: 81-92.

 1983, "Le village en tant que territoire d'habitation et unité sociale", *Ethnographie albanaise*, 12.

 1984, "L'ethnographie et le village albanais d'aujourd'hui", *Studia Albanica*, 2: 95-98.

 1985, "Les transformations du mode vie de la paysannerie contemporaine", *Ethnographie Albanaise*, 14: 5-34.

 1986, "Le développement économique et la modification du mode de vie de la campagne", *Culture Populaire Albanaise*, 6: 57-68.

 1987, "Organizimi i territorit të fshatrave" [L'organisation territoriale des villages], *Shpati i Sipërm: Gjurmime rreth kulturës popullore [Le Haut Shpati: Recherches sur la culture populaire]*, Tirana: Académie des Sciences, 63-82.

 1988, *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina, tipologjia, zhvillimi* [Les costumes albanais à travers les âges. Origine, typologie, évolution], Tirana: Académie des Sciences.

 1989, "Reflets de la fonction sociale des costumes populaires", *L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris*, 85 (2): 103-112.

 1990, "Dukuri të reja në repertorin onomastik të rrethit të Librazhdit" [Les nouveaux aspects dans le répertoire anthroponymique de la région de Librazhd], *Kultura Popullore*, 11 (2): 83-90.

 1994, "Variations in traditional clothing according to its function", *Zeitschift für Balkanologie*, 30 (2): 131-146.

Gjidede (Pavllo), 1970, "Një vështrim mbi ninullat në Lumin e Vlorës" [Un aperçu sur les berceuses de la région du Fleuve de Vlora], dans: *Konferenca e Dytë e Studimeve Albanologjike, 12-18 janar 1968 [Deuxième Conférence des Études Albanologiques]*, Publications de l'Université de Tirana, 3: 69-75.

Goody (Jack), 1983, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press.

 1990, *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Preindustrial Societies of Eurasia*, Cambridge University Press.

Gossiaux (Jean-François), 1982, *Le Groupe domestique dans la Yougoslavie rurale*, Thèse de doctorat de 3e cycle, Paris: ÉHÉSS.

 1984, "Mythologie du nom de famille", *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 84: 29-45.

Greimas (Algirdas Julien), 1985, *Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne*, Paris: PUF.

Griaule (Marcel), 1966, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommêli*, Paris: Fayard. [1948].

Griaule (M.), **Dieterlen** (G.), 1951, *Les signes graphiques soudanais*, Paris: Hermann.

Gurakuqi (Karl), **Fishta** (Filip), 1937, *Visaret e Kombit [Les trésors de la Nation]* 1, Tirana: Ministria e Arsimit.

Hahn (Johann Georg von), 1854, *Albanische Studien*, Jena: Mauke.

Hainard (Jacques), **Kaehr** (Roland) ed., 1981, *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep. Essais sur les rites de passage*, Neuchâtel: Musée d'ethnoraphie.

Halpern (S.M.), 1972, *A Serbian village in historical persective*, New Jersey: P. Hall.

Hammel (Eugene A), 1968, *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*, New Jersey: Prentice Hall.

Hasluck (Margaret MH), 1923, "The Evil Eye in some Greek villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 53: 160-171. (Repris dans: Dundes 1981: 107-123).

 1932, "Physiological paternity and belated birth in Albania", *Man*, 32: 53-54.

 1933, "Bride-price in Albania: a homeric parallel", *Man*, 33: 191-195.

 1939, "Couvade in Albania", *Man*, 39: 18-20.

 1946, "The bust of Berat", *Man*, 46: 36-38.

 1950, "The first cradle of an Albanian child", *Man*, 50: 55-57.

 1954, *The Unwriten Law in Albania*, Cambridge University Press.

Haxhihasani (Qemal), 1955, *Këngë popullore legjendare [Chansons populaires légendaires]*, Tirana: Institut des Sciences.

 1956, "Ekspedita folklorike e Kolonjës" [La mission folklorique de Kologna], *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore*, 5 (1): 189-205.

 1959, "Kërkime dhe vëzhgime folklorike në rrethin e Përmetit" [Recherches et observations folkloriques dans la région de Përmeti], *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore*, 13 (2): 118-158.

 1967, *Tregime dhe këngë popullore për Skënderbeun [Légendes et chansons populaires sur Skanderbeg]*, Tirana: Institut de Folklore.

 1983, *Chansonnier épique albanais*, Tirana: Académies des Sciences.

 1988, *Këngë rituale dhe të punës [Chants rituels et saisonniers]*, Tirana: Académie des Sciences.

Hecquard (Hyacinthe), 1858, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Ghégarie*, Paris: Bertrand.

Herbinet (Étienne) ed., 1980, *D'amour et de lait*, Paris: Stock.

 1982, *L'Aube des sens*, Paris: Stock.

Héritier (Françoise), 1977, "L'Identité samo", dans: *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris: Grasset & Fasquelle, 51-80.

 1995, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris: Odile Jacob.

 1996, *Masculin/Féminin*. Paris: Odile Jacob.

Hoxha (Shefqet), 1961, "Lindja në Lumë" [La Naissance dans la région de Luma], *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore*, 15 (2): 245-253.

Izard (Michel), **Smith** (Pierre) ed., 1979, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris: Gallimard.

Jakobson (Roman), 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris: Minuit.

 1966, "The Vseslav Epos" (with M. Szeftel), in: *Selected Writings*, 4: *Slavic Epic Studies*, The Hague-Paris: Mouton, 301-363. [1947].

Jokl (Norbert), 1911, *Studien zur albanische Etymologie und Wortbildung*, Leipzig.

 1923, *Linguistisch-kulturhistorische Untersuchungen aus dem Bereiche des Albanischen*, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter.

 1929, "Alb. 'mërkosh': Eine Entgegnung", *Revista Filologica*, 2: 359-361.

Jolles (André), 1972, *Formes simples*, Paris: Seuil.

Jones (Ernst), 1969, *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris: Payot.

Kardiner (Abram), 1969, *L'Individu dans sa société: essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris: Gallimard.

Kaser (Karl), 1992, *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats*, Wien-Köln-Weimar: Böhlau.

 1994, "Die Mannfrau in den patriarchalischen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat", *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 5 (1): 59-77.

Katona (Imre), 1980, "Die Wiegenlieder der europäischen Völker: Zusammenfassung", in: L. Honko & V. Voigt (ed), *Genre, Structure, and Reproduction in Oral Literature*, Budapest: Kiadò, 55-72.

Klapisch-Zuber (Christine), 1990, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris: Editions de l'ÉHÉSS.

Klein (Melanie), 1972, *La Psychanalyse des enfants*, Paris: PUF.

Komnino (Gjergj), 1955, *Këngë popullore lirike [Chants populaires lyriques]*, Tirana: Institut des Sciences.

Konitza (Faik), 1957, *Albania: The Rock Garden of Southeastern Europe and other Essays*, Boston: Vatra. (Trad. alb. 1993).

Kostallari (Androkli), 1982, *Fjalor me emra njerëzish [Dictionnaire de noms de personne]*, Tirana: 8-Nëntori.

 1982, "Mbi disa prirje të zhvillimit të gjuhës së krijimeve popullore të kohës sonë" [À propos des tendances de l'évolution de la langue littéraire des créations populaire de l'époque contemporaine], *Çështje të folklorit shqiptar*, 1: 288-308.

Krahe (Hans), 1925, *Die alten Balkanillyrischen geographischen Namen auf Grund von Autoren und Inschriften*, Heidelberg: Winter.

 1929, *Lexikon altillyrischer Personnennamen*, Heidelberg: Winter.

 1938, "Tierbeziechungen in illyrischen Eigennamen", *Würzburger Festgabe*, 191-207.

 1946, "Die illyrische Namengebung", *Würzbugen Jahrbücher für Altertumswissenschaft*, 14: 167-225.

Krasniqi (Mark), 1979, *Gjurmë e Gjurmime (Traces et Recherches)*, Pristina: Institut Albanologique. (Rééd. Tirana 1982).

Krauss (F.S.), 1885, *Sitte und Brauch des Südslaven nach heimischen, gedrückten und ungedrückten Quellen*, Wien: Hölder.

 1894, "Haarschurgodschaft bei den Südslaven", *Internationales Archiv für Ethnographie*, 7.

Krosi (Ibrahim), 1984, *Këngë popullore lirike të Dervenit [Chants populaires lyriques de la région de Dervenì]*, Shkup: Flaka e Vëllazërimit.

Lallemand (Suzanne), 1978, "Le Bébé-ancêtre Mossi", dans: *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris: Hermann, 307-316.
 1979, "L'Enfant dédoublé", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 19: 211-228.
 1993, *La Circulation des enfants en société traditionnelle: prêt, don, échange*, Paris: L'Harmattan.

Lambertz (Maximilian), 1915, "Die albanische Mundarten in Italien", *Indogermanische Jahrbuch*, 2.
 1922, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Wien: Hölder.
 1970, "Mythologie der Albaner", dans: Hans W. Haussig (ed), *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart: Ernst Klett, 1 (2) 9: 455-509.

Laubscher (J.F.), 1937, *Sex, Custom, and Psychopathology. A Study of South African Pagan Natives*. London.

Leach (Edmund R), 1968, "Ritual", in: *International Encyclopedia of the social sciences*, 13: 520-526.
 1968, *Critique de l'anthropologie*, Paris: PUF. [*Rethinking Anthropology*, London: Athlone, 1966].
 1976, *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected. An Introduction to the use of structuralist in social anthropology*, Cambridge University Press.
 1980, *L'Unité de l'Homme et autres essais*, Paris: Gallimard.

Leenhardt (Maurice), 1947, *Do Kamo: la Personne et le Mythe dans le monde mélanésien*, Paris: Gallimard.

Leroi-Gourhan (André), 1964, *Le geste et la parole*, 1 *Technique et langage*, 2: *La mémoire et les rythmes*, Paris: Albin Michel.

Lévi-Strauss (Claude), 1958, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
 1962, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon.
 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye: Mouton.
 1973, *Anthropologie structurale Deux*, Paris: Plon.
 1983, *Le Regard éloigné*, Paris: Plon.

Lewis (Oscar), 1941, "Manly-Hearted Women among the North Piegan", *American Anthropologist*, 43: 173-187.

Lindow (John), 1987, "Berserkers", in: *The Encyclopedia of the Religion*, 2: 115-116.

Liley (A.W.), 1971, "The Fotus as a personality", in: *8th Annual Congress ANZCP*, Auckland.

Linton (Ralph), 1977, *Le Fondement culturel de la personnalité*, Paris: Dunod. [1945].

Lockwood (William G) ed., 1967, *Essays in Balkan Ethnology*, Berkeley: Kroeber Anthropological Society.

Loizos (Peter), **Papataxiarchis** (Evthymios) ed., 1991, *Contested Identities. Gender and Kinship in Rural Greece*, Princeton University Press.

Loux (Françoise), 1975, *Pratiques traditionnelles et pratiques modernes d'hygiène et de prévention de la maladie chez les mères et leurs enfants*, Paris: Centre d'Ethnologie Française.
 1978, *Le Jeune Enfant et son Corps dans la médecine traditionnelle*, Paris: Flammarion.
 1978, *Sagesses du corps: La Santé et la Maladie dans les proverbes français* (avec Ph. Richard), Paris: Maisonneuve & Larose.
 1979, *Pratiques et savoirs populaires: Le Corps dans la société traditionnelle*, Paris: Berger-Levrault.

 1981, *L'Ogre et la dent: Pratiques et savoirs populaires relatifs aux dents* (avec C. Reinharez), Paris: Berger-Levrault.
 1983, *Traditions et soins d'aujourd'hui*, Paris: InterÉditions.

Malinowski (Bronislaw K), 1913, *The Family among the Australian Aborigines*, London University Press.
 1927, *The Father in primitive psychology*, London.
 1930, *La Vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Paris: Payot. [1929].
 1954, *Magic, Science and Religion and other Essays*, New York: Anchor Books. [1948].
 1980, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris: Payot.
 1963, "Culture", *Encyclopedia of the Social Sciences*, 4: 621-643.
 1990, *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris: Payot. [1927].

Maranda (Pierre), 1974, *French Kinship. Structure and History*, La Haye: Mouton.

Mauss (Marcel), 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF.

McDowell (M.B.), 1977, "Folk Lullabies: Songs of Anger, Love and Fear", *Women's Studies*, 5 (2): 205-218.

Mead (Margaret), 1963, *Moeurs et Sexualité en Océanie*, Paris: Plon. [*Coming of Age in Samoa*, New York: Morrow 1928. *Sex and Temperament in three primitive societies*, New York: Morrow 1935].
 1971, *L'Anthropologie comme science humaine*, Paris: Payot. [1964].
 1973, *Une Éducation en Nouvelle-Guinée*, Paris: Payot. [1930].
 1988, *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société*, Paris: Denoël.

Mehler (Jacques), 1976, "La Reconnaissance de la voix maternelle par le nourrisson", *La Recherche*, 7.

Mehmeti (Fadil), 1984, "Dukuri etnografike tek emrat vetiakë të Malësisë së Madhe" [Les dimensions ethnographiques des noms de personne dans la Grande Montagne du Nord], *Kultura Popullore*, 5 (1): 125-132.

Meillet (Antoine), 1920, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 21: 45-48.

Mejdia (Bajram), 1976, "Disa tipare të lidhjes së martesës në ditët tona në Labëri" [Les contrats actuels du mariage dans la région de Labëria], *Etnografia Shqiptare*, 7: 249-274.
 1977, "Disa tipare të martesës para çlirimit" [Traits du mariage avant la libération], *Etnografia Shqiptare*, 8: 33-110.

Memia (Myftar), 1963, "Lindja dhe kumbaria në Malësinë e Gjakovës" [Naissance et parrainage dans la Montagne de Gjakova], *Etnografia Shqiptare*, 2: 254-274.
 1982, "Le mariage à Nikaj-Mertur de la Montagne de Gjakova", *Ethnographie Albanaise*, 10: 97-121.

Menget (Patrick), 1979, "Temps de naître, temps d'être: la couvade", dans: M. Izard & P. Smith (ed), *La fonction symbolique*, Paris: Gallimard, 245-264.

Métraux (Alfred), 1949, "The Couvade", in: *Handbook of South American Indians*, 5.

Meyerson (Ignace) ed., 1973, *Problèmes de la personne*, Paris-La Haye: Mouton.

Michel-Jones (Françoise), 1974, "La Notion de personne", dans: M. Augé (ed), *La Construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Paris: Maspéro, 33-51.

Miller (Elisabeth Cleveland), 1938, *Children of the Mountain Eagle*, New York: Doran.

Mitrushi (Llambrini), 1972, "Zakone mbi lindjen e fëmijës ndër lalët e Myzeqesë" [Coutumes de naissance chez les Lales de Myzeqe], *Etnografia Shqiptare*, 4: 106-137.

Naselli (C.), 1948, *Saggio sulle ninne-nanne siciliane.*

Nopcsa (Franzs), 1912, "Beiträge zur Vorgeschichte und Ethnologie Nordalbaniens", *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und Herzegovina*, 12: 168-253.

 1923, *Albanien: Religiose Anschauungen, Sitten und Gebräuche*, Wien: Österreichische Nationalbibliothek, Photomanuscript 1263-63/9393.

 1925, *Albanien: Bauten, Trachten und Geräte Nordalbaniens*, Berlin: de Gruyter.

 1927, "Ergänzungen zu meinem Buch über die Bauten, Trachten und Geräte Nordalbaniens", *Zeitschrift für Ethnologie*, 59: 279-281.

Numberg (Hermann), 1949, *Problems of Bisexuality as Reflected in Circumcision*, London: Imago.

 1973, "Tentatives de rejet de la circoncision", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 7: 205-228.

Ortner (Sherry), **Whitehead** (Harriet) ed., 1981, *Sexual Meanings: The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press.

Peters (Emrys), "The status of women in four Middle East communities", in: L. Beck and N. Keddie (ed.), *Women in the Muslim world*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Pirraku (Muhamet), 1978, "Të dhëna mbi traditën e pagëzimit në Drenicë" [Données sur les traditions de l'imposition du nom dans la région de Drenica], *Gjurmime Albanologjike – Folklor dhe Etnologji*, 6: 127-144.

Pisko (JE), 1896, "Gebräuche bei der Geburt und Behandlung der Neugeborenen bei den Albanesen", *Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, 26: 141-146.

Pllana (Shefqet), 1970, "Këngët e lindjes dhe ninullat shqiptare të Kosovës" [Les Chants de naissance et les berceuses albanaises au Kosovo], *Glasnik Muzeja Kosova – Buletin i Muzeut të Kosovës*, 10: 141-170.

Poghirc (Cicerone), 1987, "Albanian Religion", in: *The Encyclopedia of the Religion*, 1: 178-180.

Pulaha (Selami), 1985, *L'autochtonéité des Albanais en Kosova et le prétendu exode des Serbes à la fin du 17e siècle*, Tirana: 8-Nentori, 1985.

Pupovci (Syrja), 1971, *Marrëdhëniet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit [Les Relations juridiques civiles au Kanuni i Lekë Dukagjinit]*, Pristina: Enti TMM.

Rabain (Jacqueline), 1979, *L'Enfant du lignage, du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris: Payot.

Radcliffe-Brown (Alfred R), 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris: Minuit. [1952].

Rank (Otto), 1983, *Le Mythe de la naissance du héros*, Paris: Payot. [1909, 1922].

 1990, *Le Traumatisme de la naissance. Influence de la vie prénatale sur l'évolution de la vie psychique individuelle et collective*, Paris: Payot. [1924].

Reik (Theodor), 1974, *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Paris: Denoël. [1919, 1928].

Reka (Fanie), 1989, "Rreth këngëve të lindjes" [À propos des chants de naissance], *Çështje të folklorit shqiptar*, 4: 221-237.

Rivière (Peter), 1974, "The Couvade: a problem reborn", *Man. The Journal of Royal Anthropological Institute*, 9 (3): 423-435.

Riza (Emin), 1983, "La *oda*, pièce de réception dans l'habitation urbaine albanaise", *Ethnographie Albanaise*, 13: 255-280.

Robin (M), 1982, "Premiers regards, premiers échanges", dans: É. Herbinet & M.-C. Busnel (ed.), *L'Aube des sens*, Paris: Stock, 53-62.

Róheim (Géza), 1970, *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Paris: Gallimard.

 1967, *Psychanalyse et anthropologie: Culture-personnalité-inconscient*, Paris: Gallimard.

 1981, "The Evil Eye", in: A. Dundes (ed), *The Evil Eye: a Folklore Casebook*, New York-London: Garland, 211-222.

Sako (Zihni), 1961-1962 *Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar [Anciens collecteurs du folklore albanais], 3 vols.*, Tirana: Institut de Folklore.

 1963-1966 *Proza popullore [La prose populaire],* 4 vols., Tirana: Institut de Folklore, Le Patrimoine culturel des Albanais.

 1972, *Folklori shqiptar [Le Folklore albanais]*, Tirana: Université de Tirana, 1972.

 1984, *Studime për Folklorin [Études sur le Folklore]*, Tirana: Académie des Sciences.

Schirò (Giuseppe), 1923, *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia*, Napoli: L. Pierre. (Rééd., 1986).

Schlegal (Alice), 1991, "Status, Property, and the Value on Virginity", *American Ethnologist*, 18 (4): 719-733.

Schneeweis (Edmund), 1961, *Serbokroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin: Walter de Gruyter.

Schneider (Jane), 1971, "Of Vigilance and Virgins", *Ethnology*, 9: 1-24.

Segalen (Martine), 1996, *Sociologie de la famille*, 4e éd., Paris: A. Colin.

Selimi (Yllka), 1981, "Coutumes de naissance à Zadrima et changements de nos jours", *Ethnographie Albanaise*, 11: 135-163.

 1983, "Les changements dans les relations matrimoniales dans les campagnes maritimes en Albanie du Nord", *Ethnographie albanaise*, 12.

 1989, "Aspects des noms personnels", *Ethnographie Albanaise*, 16: 103-122.

Shala (Demush), 1983, *Letërsia popullore [La littérature orale]*, Pristina: Enti TMM.

Sheshori (Shaban), 1944, *Visaret e Kombit* 15, Tirana: Ministria e Arsimit.

Shkurti (Spiro), 1989, "Légendes et rites paï ens concernant la charrue", *L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris,* 85 (2): 23-31.

Shpuza (Jusuf), 1989, "Patronime shqiptare nga zejet popullore" [Les patronymes albanais provenant des métiers traditionnels], *Kultura Popullore*, 10 (1): 151-158.

Shryock (Andrew J), 1988, "Antonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Value in Highland Albania", *Anthropological Quarterly*, 61 (3): 113-118.

Sicard (Émile), 1943, *La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris: Ophrys. (Thèse de Doctorat ès Lettres, Université de Clermond-Ferrand).

Skendi (Stavro), 1954, *Albanian and South Slavic oral epic poetry,* Philadelphia, Memoirs of the American Folklore Society, 44.

Sokoli (Ramadan), 1966, *Chansons populaires albanaises*, Tirana: Naï m-Frashëri.

 1969, "Les berceuses albanaises", *Izvestija na Instituta za Muzika – Bulletin de l'Institut de Musique*, 13 (Sofia): 351-363.

Sosa (R.), 1976, "The Effect of early mother-infant contact on breast feeding, infection and growth", in: *Breast feeding and the mother*, C.F.S. 45.

Spitz (René A), 1973, *De la Naissance à la Parole: La première année de la vie* (avec W. Godfrey Cobliner), Paris: PUF. [*The First Year of Live. A psychoanalytic study of normal and deviant development of object relations*, New York: International Universities Press 1965].

Stadtmüller (Georg), 1966, *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Stahl (Paul Henri), 1977, "Soi-même et les autres: Quelques exemples balkaniques", dans: *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris: Grasset & Fasquelle, 287-303.

 1979, "Croyances et pratiques communes des chrétiens et des musulmans balkaniques", *Buletinul Bibliotecii Române*, 7 (11): 79-126.

 1981, "Les enfants et la pérennité de la maisnie: Quelques exemples balkaniques", *Revue des Études Roumaines*, 16 (Athènes): 47-62. (Repris remanié: "Et ils se marièrent et ils eurent beaucoup d'enfants: La pérennité de la maisnie", dans: J.G. Peristiany (ed), *Le Prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris: CNRS, 1989, 273-291).

 1982, "Strukturat e vjetra shoqërore shqiptare në kuadrin e shoqërive ballkanike dhe evropiane, shek. 19" [Les anciennes structures sociales albanaises dans le cadre des sociétés balkaniques et européennes du 19e siècle], *Kultura Popullore*, 3 (2): 105-111.

 1986, *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe*, New York: Columbia University Press.

 1987, "The Fictious Consanguinity: Some Balkan Exemples", *Études et Documents balkaniques et méditerranéens*, 13: 56-66.

 1988, "La Regione tribale albanese", *Incontri Meridionali*, 3 (2): 33-80.

 1989, "La Fonction de 'vieillard': quelques exemples de l'Europe Orientale", dans: *Estudos em Homagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigaçao Cientifica, Centro di Estudos de Etnologia, 791-802.

Statovci (Drita), 1988, *Kërkime etnografike [Recherches ethnographiques]*, Prishtina: Rilindja.

Stein (Howard F), 1981, "Envy and the Evil Eye among Slovak-Americans: an essay in the psychological ontogeny of belief and ritual", in: A. Dundes (ed), *The Evil Eye: a Folklore Casebook*, New York-London: Garland, 223-256.

Stork (Hélène É), 1980, "La Naissance d'un fils dans la tradition religieuse de l'Inde", *Journal de psychologie normale et pathologique*, 2-3.

 1986, *Enfances indiennes: Etude de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant*, Paris: Le Centurion.

 1987, "Représentations collectives et gestes quotidiens de soins aux nourrissons: une étude comparative en France et en Inde", *Lieux de l'Enfance*, 8: 45-62.

Stoetzel (Jean), 1963, *Psychologie sociale*, Paris: Flammarion.

Suleimani (Fadil), 1988, *Lindja, martesa dhe mortja në Malësinë e Tetovës [Naissance, mariage et mort dans la Montagne de Tetova]*, Pristina: Rilindja.

Super (Charles M), **Harkness** (Sara), 1982, "The Development of affect in infancy and early childhood", in: D.A. Wagner & H.W. Stevenson (eds), *Cultural perspectives on child development*, San Fransisco: Freeman.

Tambiah (Stanley J), 1985, *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Taylor (Douglas), 1950, "The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Islands Caraibs", *American Anthropologist*, 52 (3).

Thomas (Yan), 1986, "Le 'ventre': corps maternel, droit paternel", *Le Genre Humain*, 14: 211-236.

Tirta (Mark), 1976, "Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple: Objets et lieux de culte", *Ethnographie Albanaise*, 49-69.

 1977, "La question religieuse dans la culture populaire", dans: A. Buda et al. (ed) *La Conférence Nationale des Études Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana: Académie des Sciences, 337-348.

 1979, "Les cultes de l'agriculture et de l'élevage chez le peuple albanais", *Ethnographie Albanaise*, 9: 155-211.

 1980, "Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais", *Ethnographie Albanaise*, 10: 59-106.

 1983, "À propos des unités ethnographiques régionales de la nationalité albanaise aux 13e et 16e siècles", *Culture Populaire Albanaise*, 3: 33-43.

 1989, "La Mythologie dans l'épopée légendaire", *L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris,* 85 (2): 33-42.

Toçi (Veniamin), 1969, "Të dhëna mbi onomastikën ilire në Dyrrah dhe qendra të tjera të vendit tonë" [Données sur l'onomastique illyrienne à Durrachium et à d'autres centres albanais], *Studime Filologjike*, 6 (2): 169-189.

Tuda (Shpresa), 1980, "Zakonet dhe ritet për lindjen në Strugë dhe rrethinë" [Les coutumes et les rites sur la naissance dans la région de Struga], *Gjurmime Albanologjike – Folklor dhe Etnologji*, 9: 195-205.

Turner (Victor W), 1990, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure. Le rituel et le symbole: une dé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux*, Paris: PUF. [1969].

Uçi (Alfred), 1969, "De certains aspects du développement de la famille en Albanie", *Studia Albanica*, 2: 141-191.

 1977, "La place de l'art populaire dans la culture artistique socialiste", *La Conférence Nationale des Études Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, Académie des Sciences, 87-106.

 1982, *Mitologjia, Folklori, Letërsia [Mythologie, Folklore et Littérature]*, Tirana: Naï m-Frashëri.

 1982, "Transformations esthétiques de la matière mythologique du folklore", *Culture Populaire Albanaise*, 2: 39-52.

 1984, "La Culture populaire traditionnelle et ses fonctions ethniques", *Culture Populaire Albanaise*, 4: 19-44.

Vacarelski (Christo), 1969, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin: Walter de Gruyter.

Valentini (Giuseppe), 1956, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze: Olschi.

 1965, *La Legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante 1880-1932*, Firenze: Olschi.

Van Gennep (Arnold), 1909, *Les Rites de passage*, Paris: Picard.

 1943, *Manuel de Folklore français contemporain, Du berceau à la tombe*, Paris: Picard.

Vargyas (Lajos), 1967, *Researches into the mediaeval history of folk ballad*, Budapest: Kiado.

Vellioti (Maria), 1987, "Le parrainage, l'adoption et la fraternisation dans un village arvanite du Péloponèse", *Études et Ducuments balkaniques et méditerranéens*, 13: 69-76.

Verdier (Yvonne), 1979, *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris: Gallimard.

Vernant (Jean-Pierre), 1968, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris: Mouton.

Vernier (Bernard), 1999, *Le visage et le nom: contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris: PUF.

Vidal-Naquet (Pierre), 1981, *Le Chasseur Noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris: Maspéro.

Villari (S.), 1940, *Le consuetudine guiridiche dell'Albania*, Roma.

Vlahovic (Petar), 1971, *Obiçaji, verovania i praznoverice naroda Jugoslavije*, Beograd.

Vroonen (Eugène), 1967, *Les noms de famille dans le monde. Anthroponymie universelle comparée*, Bruxelles: Librairie Encyclopédique.

Whitaker (Ian), 1968, "Tribel structure and national politics in Albania, 1910-1950", in: I.M. Lewis (ed), *History and social anthropology*, London: Tavistock, 253-293.

 1976, "Familial roles in the extended patrilineal kingroup in northern Albania", in: Peristiany (ed), *Mediterranean Family Structures*, 195-203.

 1981, "A sack for carrying things: the traditional role of women in northern Albanian society", *Anthropological Quarterly*, 54 (3): 146-156.

Wilson (Stephen), 1984, "The Myth of Motherhood: The Historical View of Child-rearing", *Social History*, 9: 181-198.

Winnicott (Donald W), 1971, *L'Enfant et sa famille. Les premières relations*, Payot.

 1972, *L'Enfant et le monde extérieur. Le développment des relations*, Paris: Payot.

 1975, *Jeu et Réalité: L'espace potentiel*, Paris: Gallimard.

 1989, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris: Payot.

 1990, *La Nature humaine*, Paris: Gallimard.

 1992, *Le Bébé et sa mère*, Paris: Payot.

Xhaçka (Vasil), 1959, "Lindja e martesa në Devoll" [Naissance et mariage dans la région de Devoll], *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore*, 13 (1): 199-212.

Zenku (Abedin), 1972, "Vigjia", *Jehona*, 11 (Scopia) 6: 105-111.

Zojzi (Rrok), 1967, "Questions concernant le droit coutumier albanais", *Studia Albanica*, 2: 117-126.

 1969, "Aspekte të Kanunit të Skënderbeut të para në kuadrin e përgjithshëm të së drejtës kanunore" [Aspects du droit de Skanderbeg considérés dans le cadre général du droit coutumier albanais], *Konferenca e Dytë e Studimeve Albanologjike [Deuxième Conférence des Études albanologiques] 12-18 janvier 1968*, Tirana, 315-323.

 1972, "Aspekte të kalimit nga familja patriarkale në familjen e re socialiste" [Aspects du passage de la famille patriarcale à la nouvelle famille socialiste], *Etnografia Shqiptare*, 6: 28-36.

 1976, "L'ancienne division ethnographique régionale du peuple albanais", *Ethnographie Albanaise*, 7-17.

 1977, "Survivances de l'ordre du *fis-i* dans quelques micro-régions de l'Albanie", dans: A. Buda et al. (ed) *La Conférence Nationale des Études Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana: Académie des Sciences, 185-206.

Zonabend (Françoise), 1977, "Pourquoi nommer ?" dans: *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris: Grasset & Fasquelle, 257-286.

 1980, "Le Nom de personne", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 20 (4): 7-23.

 1986, "De la Famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille", dans: A. Burguière et al. (ed) *Histoire de la famille*, Paris: Armand Colin, 1: 15-75.

Table des illustrations

Figure 1. Le schéma des rites de passage. *74*
Figure 2. L'ambivalence des dépenses festives. *126*
Figure 3. L'ambivalence des lignées convergentes. *130*
Figure 4. Les relations d'opposition et de complémentarité véhiculées par les rituels d'imposition du nom. *168*
Figure 5. L'alliance matrimoniale est un rapprochement parallèle contracté entre deux arbres de sang qui se voient partager le même arbre de lait. La rencontre orthogonale d'un arbre de lait et d'un arbre de sang ne traduit pas l'alliance matrimoniale, mais la convergence des deux lignées d'ascendants, les paternels et les maternels d'Ego. *176*
Figure 6. L'ambivalence de la réincarnation. *180*
Figure 7. L'ambivalence de la construction de l'identité de la personne. *182*
Figure 8. Le schéma d'alliance de la parenté spirituelle. *266*
Figure 9. L'ambivalence des rituels de séparation. *270*

Index des auteurs cités

A

ABRAHAM (Nicolas) · 226, 301
AGANI (Hilmi) · 122, 287, 288, 301
ANTONI (Lorenc) · 247, 301
ARIÈS (Philippe) · 25, 301
ARNOLD (Marlene Sue) · 301
ASTUTI (Rita) · 301
AUGÉ (Marc) · 16, 167, 297, 298, 301, 312

B

BABINGER (Franz) · 197
BACHELARD (Gaston) · 39, 42, 43, 107, 301
BACHOFEN (Johann J) · 81
BAKHTINE (Mikhaï l) · 124, 301
BALDACCI (Antonio) · 301
BARDHI (Frano) · 131
BARLETI (Marin) · 139, 301
BARTELS (M) · 141, 146, 301
BARTHÉLÉMY (Tiphaine) · 10, 188, 193, 301, 305
BARTHES (Roland) · 201, 202, 203, 205, 301
BELMONT (Nicole) · 9, 10, 43, 44, 49, 55, 58, 75, 77, 78, 108, 109, 110, 117, 130, 131, 133, 134, 137, 141, 178, 223, 301, 305
BENNEGADI (Rachid) · 239, 250, 302
BEQJA (Hamit) · 302
BERTHIER (Brigitte) · 95, 302
BETTELHEIM (Bruno) · 81, 82, 265, 266, 302
BICK (Esther) · 99, 302
BILOTTA (Bernardo) · 238, 302
BLOCH (Maurice) · 31, 302
BOISSIN (Henri) · 196, 302
BOUÉ (Ami) · 87, 238, 296, 302
BOURCARD (Jacques) · 302
BOWLBY (John) · 100
BREUNER (Nancy Frey) · 302
BRIFFAULT (Robert) · 81, 302
BROUSKOU (Aegli) · 163, 302
BUDA (Aleks) · 303, 315, 317
BURGUIÈRE (André) · 137, 317
BUSNEL (Marie-Claire) · 98, 313
BUTT-COLSON (Audrey) · 92, 302
BYRNES (Robert F) · 28, 302

C

ÇABEJ (Eqrem) · 42, 80, 118, 119, 131, 133, 141, 144, 145, 147, 161, 191, 196, 198, 215, 246, 265, 273, 303
CASTELLETTI (Giuseppe) · 303
CEKA (Hasan) · 179, 303
CHARUTY (Giordana) · 227, 229, 303
CHEBEL (Malek) · 240, 243, 303
CHIPPAUX (Claude) · 263, 303
COCCHIARA (Giuseppe) · 217, 303
COLLIER (Jane Fishbourne) · 303
COON (Carleton S) · 103, 303
CORDIGNANO (Fulvio) · 303
COZZI (Ernesto) · 30, 91, 95, 176, 304
CRISPI (Giuseppe) · 304
CUISENIER (Jean) · 144, 200, 304

D

DAJA (Ferial) · 122, 304
DAKA (Palok) · 159, 180, 304
DAUZAT (Albert) · 189, 190, 304
DE MARTINO (Ernesto) · 209, 304
DEGRAND (A) · 86, 239, 256, 304
DELANEY (Carol) · 304
DENICH (Bette S) · 304
DIETERLEN (Germaine) · 46, 304, 307, 308, 310
DJÉRIBI (Muriel) · 211, 225, 304
DOJAKA (Abaz) · 24, 36, 57, 195, 306
DOLTO (Françoise) · 230, 306
DOUGLAS (Mary) · 70, 83, 306
DU BOULAY (Juliet) · 306
DUBISCH (Jill) · 306
DUFRENNE (Mikel) · 306
DULAURE (Jacques-Antoine) · 263, 306
DUMÉZIL (Georges) · 49, 145, 150, 152, 306
DUMONT (Louis) · 195, 306
DUNDES (Alan) · 210, 306, 308, 313, 315
DURAND (Gilbert) · 40, 55, 306
DURHAM (Mary Edith) · 47, 138, 192, 225, 306
DURKHEIM (Émile) · 262
DWYER (Daisy H) · 307

E

ELIADE (Mircea) · 39, 41, 107, 218, 219, 222, 307
EVANS-PRITCHARD (Edward E) · 302

F

FAINZANG (Sylvie) · 307
FERRARO (Matilda) · 231, 307
FETIU (Sadri) · 118, 287, 290, 307
FICO (Agron) · 307
FIRTH (Raymond) · 307
FISHTA (Filip) · 191, 308
FORTES (Meyer) · 307
FRASHËRI (Stavro S) · 35, 40, 42, 90, 111, 129, 225, 307
FRAZER (James G) · 55, 60, 163, 164, 253, 261
FREUD (Siegmund) · 43, 263
FURIKIS · 119

G

GALEY (Jean-Claude) · 10
GARNETT (Lucy MJ) · 307
GASPARINI (Evel) · 307
GÉLIS (Jacques) · 106, 307
GIORDANO (Agostino) · 63, 76, 87, 111, 302, 307
GJEÇOV (Shtjefën K) · 28, 29, 31, 47, 56, 88, 91, 111, 176, 229, 241, 246, 255, 256, 262, 307
GJERGJI (Andromaqi) · 30, 79, 234, 242, 307
GJIDEDE (Pavllo) · 308
GOODY (Jack) · 308
GOSSIAUX (Jean-François) · 10, 189, 190, 200, 201, 305, 308
GREIMAS (Algirdas Julien) · 142, 147, 149, 150, 151, 210, 308
GRIAULE (Marcel) · 46, 246, 264, 308
GURAKUQI (Karl) · 191, 308

H

HAHN (Johann Georg von) · 118, 143, 163, 308
HAINARD (Jacques) · 308
HALPERN (SM) · 308
HAMMEL (Eugene A) · 256, 308
HARKNESS (Sara) · 94, 315
HARTLAND (Sydney) · 60
HASLUCK (Margaret MH) · 80, 83, 88, 112, 217, 308

HAXHIHASANI (Qemal) · 41, 116, 119, 140, 147, 216, 217, 218, 220, 226, 233, 245, 309
HECQUARD (Hyacinthe) · 88, 238, 256, 309
HERBINET (Étienne) · 98, 309, 313
HÉRITIER (Françoise) · 9, 16, 31, 63, 64, 66, 90, 135, 165, 167, 298, 301, 309
HOPF (Charles) · 197
HOXHA (Shefqet) · 46, 50, 54, 111, 309

I

IZARD (Michel) · 301, 309, 312

J

JAKOBSON (Roman) · 134, 138, 139, 169, 277, 280, 309
JOKL (Norbert) · 88, 146, 197, 309
JOLLES (André) · 309
JONES (Ernst) · 167, 309

K

KAEHR (Roland) · 308
KARDINER (Abram) · 309
KASER (Karl) · 309
KATONA (Imre) · 105, 269, 270, 272, 284, 285, 309
KLAPISCH-ZUBER (Christine) · 309
KLEIN (Melanie) · 208, 310
KOMNINO (Gjergj) · 147, 310
KONDI (Sokol) · 138
KONITZA (Faik) · 310
KOSTALLARI (Androkli) · 183, 310
KRAHE (Hans) · 179, 310
KRASNIQI (Mark) · 176, 180, 196, 294, 295, 310
KRAUSS (FS) · 163, 310
KRISTOFORIDHI (Kostandin) · 80
KROSI (Ibrahim) · 245, 247, 253, 310

L

LACAN (Jacques) · 263
LALLEMAND (Suzanne) · 10, 168, 172, 227, 310
LAMBERTZ (Maximilian) · 131, 139, 140, 141, 146, 198, 210, 253, 310
LAUBSCHER (JF) · 252, 310
LEACH (Edmund R) · 61, 62, 70, 73, 74, 169, 173, 174, 221, 243, 259, 260, 264, 310
LECESTRE-ROLLIER (Béatrice) · 10
LEENHARDT (Maurice) · 310
LEROI-GOURHAN (André) · 45, 235, 311
LÉVI-STRAUSS (Claude) · 9, 21, 23, 26, 30, 31, 35, 50, 51, 52, 53, 70, 81, 82, 89, 100, 135, 164, 179, 180, 184, 186, 188, 206, 297, 309, 311, 314, 317
LEWIS (Oscar) · 311
LILEY (AW) · 98, 311
LINDOW (John) · 140, 311
LINTON (Ralph) · 311
LOCKWOOD (William G) · 311
LOIZOS (Peter) · 311
LOUX (Françoise) · 10, 44, 47, 48, 96, 158, 214, 223, 231, 232, 234, 235, 257, 266, 311

M

MALINOWSKI (Bronislaw K) · 61, 62, 81, 83, 93, 169, 280, 311
MARANDA (Pierre) · 190, 311
MAUSS (Marcel) · 119, 311
MCDOWELL (MB) · 311
MEAD (Margaret) · 26, 223, 311
MEHLER (Jacques) · 98, 311
MEHMETI (Fadil) · 312

MEILLET (Antoine) · 215, 312
MEJDIA (Bajram) · 312
MEMIA (Myftar) · 156, 312
MENGET (Patrick) · 73, 75, 85, 89, 91, 93, 312
MÉTRAUX (Alfred) · 79, 312
MEYERSON (Ignace) · 312
MICHEL-JONES (Françoise) · 312
MILLER (Elisabeth Cleveland) · 312
MITRUSHI (Llambrini) · 157, 312
MONBERG · 61

N

NASELLI (C) · 312
NOPCSA (Franzs) · 52, 132, 312
NUMBERG (Hermann) · 262, 312

O

ORTNER (Sherry) · 312

P

PANAJOTI (Jorgo) · 305
PAPATAXIARCHIS (Evthymios) · 311
PEDERSEN (Holger) · 144
PERISTIANY (John George) · 314, 316
PETERS (Emrys) · 312
PINGAUD (Marie-Claude) · 10, 188, 193, 301, 305
PIRRAKU (Muhamet) · 57, 111, 115, 157, 159, 165, 182, 226, 228, 261, 312
PISKO (JE) · 312
PLLANA (Shefqet) · 123, 157, 271, 277, 313
POGHIRC (Cicerone) · 216, 313
POWELL (HA) · 62
PULAHA (Selami) · 206, 313
PUPOVCI (Syrja) · 313

R

RABAIN (Jacqueline) · 32, 54, 101, 165, 168, 172, 266, 294, 313
RADCLIFFE-BROWN (Alfred R) · 70, 313
RANK (Otto) · 43, 163, 313
RAVIS GIORDANI (Georges) · 10
RAVIS-GIORDANI (Georges) · 306
REIK (Theodor) · 78, 86, 89, 246, 313
REKA (Fanie) · 54, 313
RIVIÈRE (Peter) · 81, 83, 85, 93, 313
RIZA (Emin) · 294, 313
ROBIN (M) · 101, 192, 313
RÓHEIM (Géza) · 246, 313

S

SAKO (Zihni) · 222, 242, 313
SCHIRÒ (Giuseppe) · 198, 199, 313
SCHLEGAL (Alice) · 313
SCHNEEWEIS (Edmund) · 313
SCHNEIDER (Jane) · 313
SEGALEN (Martine) · 304, 313
SEINER (Franz) · 189
SELIMI (Yllka) · 180, 313
SHALA (Demush) · 33, 281, 314
SHESHORI (Shaban) · 248, 249, 251, 314
SHKURTI (Spiro) · 132, 314
SHPUZA (Jusuf) · 314
SHRYOCK (Andrew J) · 314
SICARD (Émile) · 28, 314
SKENDI (Stavro) · 314
SMITH (Pierre) · 301, 309, 312
SOKOLI (Ramadan) · 111, 314
SOSA (R) · 207, 314
SPITZ (René A) · 207, 314
STADTMÜLLER (Georg) · 142, 314
STAHL (Paul Henri) · 10, 17, 36, 165, 169, 185, 186, 189, 215, 294, 314

STATOVCI (Drita) · 315
STEIN (Howard F) · 225, 315
STOETZEL (Jean) · 315
STORK (Hélène É) · 101, 102, 315
SULEIMANI (Fadil) · 38, 45, 46, 48, 60, 65, 77, 119, 121, 159, 209, 211, 248, 265, 315
SUPER (Charles M) · 94, 315

T

TAMBIAH (Stanley J) · 66, 315
TAYLOR (Douglas) · 92, 315
THOMAS (Yan) · 66, 110, 192, 315
TIRTA (Mark) · 60, 111, 138, 148, 155, 180, 216, 229, 315
TOÇI (Veniamin) · 179, 315
TÖROK (Maria) · 226, 301
TUDA (Shpresa) · 315
TURNER (Victor W) · 114, 315
TYLOR (Edward B) · 107

U

UÇI (Alfred) · 315

V

VACARELSKI (Christo) · 316
VALENTINI (Giuseppe) · 316
VAN GENNEP (Arnold) · 69, 70, 79, 84, 238, 308, 316
VARGYAS (Lajos) · 218, 316
VASILI (Kozma) · 13, 305
VELLIOTI (Maria) · 316
VERDIER (Yvonne) · 161, 316
VERNANT (Jean-Pierre) · 174, 316
VERNIER (Bernard) · 169, 316
VIDAL-NAQUET (Pierre) · 316
VILLARI (S) · 316
VLAHOVIC (Petar) · 36, 316
VROONEN (Eugène) · 189, 192, 194, 316

W

WEIGAND (Gustav) · 87
WHITAKER (Ian) · 316
WHITEHEAD (Harriet) · 312
WILSON (Stephen) · 316
WINNICOTT (Donald W) · 95, 97, 99, 207, 316

X

XHAÇKA (Vasil) · 227, 317
XHAGOLLI (Agron) · 305

Y

YANAGIASKO (Sylvia Junko) · 303

Z

ZENKU (Abedin) · 35, 118, 317
ZOJZI (Rrok) · 192, 317
ZONABEND (Françoise) · 61, 183, 184, 192, 317