

MERIDIES

11/12 JANEIRO/DEZEMBRO 1990

SUMÁRIO / SOMMAIRE

NOTA PRELIMINAR / NOTE LIMINAIRE	255
Georges DRETTAS (L.A.C.I.T.O. C.N.R.S., Paris)	
Prólogo / Prologue	257
ARTIGOS / ARTICLES	
Frank ALVAREZ-PEREYRE Centre Français de Recherche de Jérusalem (C.N.R.S., Jérusalem) Regards sur l'école sociologique de Bucarest	273
· Alain BOURAS	
Entre symbolisme et technologie: "le feu vivant" en Roumanie	317
Georges DRETTAS (L.A.C.I.T.O., C.N.R.S., Paris)	
Les temps heroiques	331
Bernard LORY (I.N.A.L.C.O., Paris)	
Les enjeux de la culturologie en Bulgarie	361
J. F. GOSSIAUX (L.A.S., Paris)	
Une communauté idéale: la zadruga yougoslave	369
Nathalie CLAYER et Alexandre POPOVIC (C.N.R.S., E.H.E.S.S., Paris) Le problème des sources pour les recherches en sciences humaines dans l'espace balkanique: la presse musulmane albanaise	393
Marie-Elisabeth HANDMAN (E.H.E.S.S., Paris)	
L'adoption traditionnelle a Arnaia (Chalcidique)	411
Helène KOVANI (E.K.K.E., Athènes)	
Jeunesse et travail dans un village thessalien (Grèce)	435
RECENSÕES / COMPTES RENDUS	449
RESUMOS DOS ARTIGOS/RESUMES DES ARTICLES	463

NOTA PRELIMINAR / NOTE LIMINAIRE

Depuis l'été de 1989, alors que le processus de collecte des textes de ce cahier était presque terminé, il nous était difficile, sinon impossible, de prévoir à quel point l'évolution récente de la conjoncture politique allait leur donner une actualité presque médiatique. L'histoire met en lumière, pour la partie développée de l'Europe, ces régions frontières qui constituent avant tout, à nos yeux, un domaine de recherche. De ce domaine nous entendions donner quelques images partielles, certes, mais sans enjolivures, à la façon de photographies prises sur le vif.

Le souci de présenter sans complaisance ces fragments d'un état des lieux, détermine notre choix de réduire le plus possible les ingérences rédactionnelles. C'est ainsi que j'ai renoncé à homogénéiser tous les systèmes de translittération ou de transcription utilisés, au risque de contredire à mes principes. La notation des anthroponymes et des ethnonymes est restée aussi fonction du choix personnel des auteurs. Si ma position en ce domaine n'est pas sans danger, je l'assume en espérant faire sentir la nécessité de standardiser les systèmes de notation, nécessité qui est particulièrement claire pour le domaine grec.

Je dois remercier trois personnes qui ont rendu possible la publication de ce volume: Roberta SHAPIRO qui a eu, sur tous les plans, une part déterminante à la réalisation de cette entreprise, Isac CHIVA qui nous a conseil-

lés et orientés dans la phase cruciale de préparation, et Varvara SARAFIDOU qui a effectué un travail rédactionnel essentiel pour certains textes.

Le rythme historique, en Europe Orientale, s'est brusquement accéléré à partir de l'hiver 1989. Les délais nécessaires à la préparation de ce numéro risquaient de voir l'histoire nous dépasser et, même, rendre certaines des analyses présentées ici obsolètes. Or, il n'en est rien. Aucun des contributeurs de ce numéro n'avait l'ambition de vaticiner. Cela dit, nous nous étions donnés pour principe de présenter nos réflexions avec la plus grande discrétion possible, non pas par peur de nous égarer, mais par désir de rester modérés dans un contexte que nous savions être critique ou même, parfois, dramatique.

Les événements de l'année 1990 ont montré, partout, que notre parti pris initial était justifié. Tous les thèmes abordés dans les contributions qui constituent ce volume ont revêtu une intensité particulière dans une conjoncture politique qui a vu au moins deux facteurs idéologiques occuper le devant de la scène. Il s'agit, d'une part, du retour des nationalismes extrémistes sur lesquels les intelligentias locales s'appuient pour conserver leurs pouvoirs. D'autres part, l'islam dynamique ébauche partout les conditions politiques qui lui permettront de reconquérir une place sociale de premier plan.

Pour la plupart d'entre nous, en tout cas, la satisfaction légitime de voir la réalité actuelle confirmer nombre de nos analyses s'accompagne du regret de constater que certaines de nos prévisions des plus pessimistes sont, malheureusement, en train de se réaliser.

Georges DRETTAS

PROLOGUE

Georges DRETTAS — (L.A.C.I.T.O. C.N.R.S., Paris)

Il pourrait sembler pour le moins présomptueux de prétendre offrir en quelques articles un panorama *vraiment* représentatif des recherches en sciences humaines et sociales de l'Europe balkanique. Une telle entreprise, même si elle ne visait à produire qu'une information très générale, exigerait en fait le cadre matériel et conceptuel d'une encyclopédie régionale, à l'instar du modèle que nous fournissons des entreprises comme l'*Encyclopédie de l'Islâm* ou l'*Encyclopedia Judaica*.

La situation longtemps marginale de sociétés sous-développées qui intéressaient plus les stratèges que les humanistes, s'ajoute à la diversité des langues nationales (ou des pôles de recherche), pour faire d'une information synthétique une véritable gageure.

L'information que nous nous proposons d'apporter dans ce numéro, rencontre une contrainte volontaire; nous nous limitons à la production scientifique qui s'exprime dans l'une des langues romanes. Or, si l'on excepte la Roumanie qui pose un problème particulier, le domaine géographique et thématique considéré connaît, comme langues d'expression scientifique dominantes, soit les langues nationales des pays eux-mêmes, soit le russe, l'allemand ou, dans une mesure moindre, l'anglais.

Il n'était pas question de réaliser un inventaire que les conditions actuelles de la recherche condamneraient à être aussi partiel que voué au ha-

sard. Nous avons choisi d'opérer une sélection qui réponde à un double souci:

1. S'adresser à un interlocuteur imaginaire qui sera un spécialiste de la moitié occidentale de l'Europe, formé dans l'une des disciplines que l'on a coutume de regrouper dans l'ensemble appelé *Sciences sociales*. Cet interlocuteur aurait le désir d'appréhender les traits saillants d'un paysage scientifique dont il ignore presque tout.

2. Choisir les thèmes en fonction de leur caractère typique dans une problématique donnée. Il convient d'apporter d'emblée deux précisions sur ce point.

a) La première concerne le caractère plus ou moins pertinent, du point de vue culturel, d'un *découpage géographique* que l'histoire politique du XIX^e siècle a fortement déterminé:

Les pays qui ont été inclus, plusieurs siècles durant, dans l'Empire ottoman, présentent entre eux des affinités socio-culturelles remarquables. Aussi n'est-ce pas sans hésitation qu'on décide d'inclure la Roumanie dans un ensemble que les spécialistes perçoivent comme fortement cohérent, avant même d'être en mesure de fournir des explications raisonnées d'un processus de convergence que les faits sociologiques connaissent à l'instar des faits linguistiques. Notre zone avec ses marges (Croatie, Roumanie, etc.) a pu servir de modèle empirique à la notion d'*aire culturelle*.

Cela dit, on ne peut ignorer le fait que les représentations géographiques de notre zone connaissent une histoire complexe, qui est très fortement déterminée par la construction de l'objet *Orient* aux XVIII^e et XIX^e siècles. Par rapport à l'Europe civilisée constituant la seule instance légitime à définir "l'Orient", nos régions connaissent des variations de limites aussi nombreuses qu'arbitraires. De tous les stéréotypes que la construction de l'Orient a produits, l'un des plus vivaces est sans conteste l'idée qu'il faut en sortir pour progresser enfin. Les mouvements idéologiques contemporains témoignent de la force d'un retour imaginaire au giron d'une *Europe* parée de toutes les vertus et aussi irréaliste que l'Orient fabuleux des voyageurs occidentaux.

b) Ce monde du semblable ou de l'identique s'est heurté très tôt à la *passion nationale* qui avait besoin de la différence.

L'existence des nationalismes n'est certes pas une originalité des pays qui ont constitué l'Empire ottoman, soit en Europe soit en Asie. Ce qu'il faut

souligner, c'est l'importance fondamentale des idéologies nationalitaires dans le développement et le contrôle des disciplines qui ont pour objet la société.

Aussi, les frontières des diverses pratiques scientifiques, leurs modifications éventuelles, leurs contenus thématiques, sont directement déterminés par la demande des instances politiques. Nous avons à faire à ce qu'on pourrait appeler un *pilottage total* qui non seulement fait l'objet d'un consensus très large mais, encore, ne cesse de nous étonner par l'étendue des domaines auxquels il s'applique, de l'anthropologie physique à la démographie, en passant par la linguistique et l'archéologie.

Les effets du *lien de dépendance entre la recherche et l'idéologie nationale* sont multiples. Il est peut-être opportun de souligner que cette dépendance est source de nombreux malentendus dans le dialogue scientifique international. Nous n'entendons pas dresser ici l'inventaire de problèmes dont certains paraîtraient comiques alors que d'autres ont reflété des situations tragiques. Il est utile de donner simplement un exemple concret, emprunté à la société bulgare contemporaine.

Les études démographiques des années 70, consacrées essentiellement à la prévision des flux migratoires, mettaient l'accent sur la baisse globale de la natalité durant les vingt années faisant suite à la Révolution socialiste. En fait, dans un tableau général où les conséquences sociales de la modernisation semblaient déterminantes, les contrastes régionaux renvoyaient, implicitement, aux différences des dynamiques démographiques selon les nationalités qui composent la société bulgare.

Ainsi, quand la région du nord-est comprise dans le triangle dessiné par les villes de Razgrad, Shumen et Targovishte, ou encore l'axe Haskovo-Kardzali dans le sud-est, présente une natalité dynamique qui tranche avec le reste du pays, c'est l'ensemble de la nationalité turque qui s'accroît régulièrement. Tant que ce groupe national a constitué une entité reconnue dans les statistiques, les choses pouvaient sembler relativement claires, au moins pour les démographes. Mais la réalité est, bien sûr, plus complexe.

La dynamique positive de la démographie des Turcs de Bulgarie apparaît à travers un accroissement régulier qui s'accompagne d'une émigration plus ou moins intense vers la Turquie. Si de 1948 à la fin de 1951, 155 558 Turcs ont émigré, les années suivantes ont vu ce mouvement prendre des proportions plus modestes, jusqu'à la crise récente de l'été 1989.

Le rapport démographique entre la nationalité turque et les autres devait se modifier au cours des années en faveur de celle-ci¹. Ce fait n'a jamais fait l'objet que de rumeurs; il échappait aux traitements quantitatifs des démographes ou des économistes, en ce qu'il marquait une vraie question. Si, dans une société laïque, les groupes religieux ne sont pas recensés, la dynamique du groupe turc n'apparaît pas sous son aspect essentiel.

En effet, au-delà de son importance numérique intrinsèque dans des régions sensibles, du Danube à la frontière turco-bulgare, la population turque constitue un noyau islamique qui peut exercer une force d'attraction indéniabie sur les autres musulmans, qu'il s'agisse des bulgarophones communément appelés *pomak*, ou encore des tsiganes.

Devant un problème qui a pris, cette année (1989), des proportions inattendues, les autorités bulgares ont dû répondre à la grande peur des citoyens de l'ethnie dominante, par une politique qui est en rupture radicale avec les principes de son idéologie. Puisque les Turcs gênent, on les a supprimés; la nationalité la plus importante du pays, après les Bulgares, disparaît purement et simplement de la nomenclature officielle.

On sait que l'opération d'effacement des masses turcophones s'est manifestée, entre autres, par la modification forcée des patronymes et des noms (i.e. prénoms) de personnes. Travaillant sur des signes différentiels, le gouvernement bulgare qui a choisi de modifier radicalement la structure nationale de la société, s'est heurté à un problème majeur; inclure dans l'ensemble bulgare un groupe national qui jusqu'alors représentait environ 10% de la population totale et qui, dans certaines régions orientales, est majoritaire désormais, a fait émerger, en creux pourrait-on dire, le poids réel d'une catégorie alternative, à savoir le groupe religieux, pluriethnique, des musulmans.

La pratique administrative du changement de nom avait pour fonction première de supprimer une catégorie nationale. Son application a fait apparaître un dysfonctionnement social majeur, où les problèmes de la *laïcisation* effective prennent une intensité dramatique.

Les chercheurs en Sciences sociales ont été sollicités pour intervenir sur ce problème. Il aurait été sans aucun doute passionnant de publier des données brutes. Pour des raisons que nous ne sommes pas à même d'apprécier, ce type de documentation reste lettre morte. Des publications récentes, où l'histoire fait figure de discipline dominante (nous pensons très précisé-

ment ici au recueil *Problèmes du développement de la nationalité et de la nation bulgare* – BAN, Sofia, 1988, 207 p.), ont l'intérêt de montrer comment les chercheurs, spécialistes des phénomènes socio-culturels, ont de la difficulté à penser le processus de formation d'une nation comme quelque chose de contradictoire.

Ce qui est intéressant dans cet exemple, c'est que des historiens, des folkloristes, des ethnographes ou des linguistes, sont sollicités par les instances politiques et que leur réponse met en évidence un manque théorique flagrant. *Le pilotage* n'a pas pour conséquence, jusqu'à présent, la constitution d'une instance critique qui évaluerait les outils théoriques et les méthodologies appliquées au problème proposé.

Répétons le, cet exemple est typique de la région balkanique quelle que soit, par ailleurs, l'orientation conjoncturelle du pouvoir politique local.

La difficulté de définir une attitude de recherche cohérente vis-à-vis du fait islamique, ne dépend pas seulement d'une faiblesse structurelle ou logistique de nos disciplines (la Bulgarie, par exemple, a eu et possède encore d'excellents turcologues), mais la cause essentielle de ce que nous avons pointé plus haut comme une sorte de non-réponse dans une communication scientifique qui est forcément internationale, semble devoir être attribuée à l'impuissance de considérer la *nation*, de quelque point de vue qu'on l'aborde, comme un objet scientifique autonome.

Après avoir esquissé ce qui nous paraît être une caractéristique générale des sciences sociales dans les pays de l'Europe balkanique, il n'est peut-être pas inutile d'évoquer la trajectoire historique qui caractérise chacune des situations locales.

La Roumanie ne relève pas à proprement parler de l'Europe balkanique, ni par sa géographie, ni par son histoire. On ne peut l'exclure sans hésitation, parce que son intelligentsia a, depuis le milieu du XIX^e siècle, regardé vers les pays ottomans avec beaucoup d'attention, sinon avec passion.

La Roumanie est peut-être le seul pays de l'Europe orientale où, dès l'aube de l'indépendance *de jure*, le problème de la communication scientifique avec les centres développés de l'Europe centrale et occidentale s'est posé avec une intensité toute particulière. Dans le domaine intellectuel, l'adop-

tion parfois fébrile des modes théoriques venues d'ailleurs, nous donne l'image d'un foisonnement d'idées et de courants de pensée les plus divers.

Ainsi, la Roumanie aura la première Ecole de sociologie rurale, dès avant la II^e guerre mondiale. Cette Ecole, illustrée par le nom de Henry STAHL, s'est penchée sur les communautés paysannes en reliant l'étude approfondie des structures de parenté à la description ethnographique des modes de vie, qu'il s'agisse de ce qu'on a coutume d'appeler dans les Balkans "la culture matérielle", ou de la "culture spirituelle" (i.e. la tradition orale).

Après les années 50, les diverses variantes de structuralisme (français, américain ou soviétique) ont été adoptées non sans quelque confusion. On remarquera que ces approches ont touché essentiellement la pratique des linguistes: les grands thèmes prioritaires de l'ethnographie ou de l'histoire sociale sont, en règle générale, restés en dehors des mouvements d'innovation méthodologique.

L'intérêt pour les origines du peuple roumain, très vif depuis la fin du XIX^e siècle, continue d'être prégnant aujourd'hui encore. La problématique de l'ethnogenèse constitue l'axe d'un regroupement pluridisciplinaire où se rencontrent l'archéologie, l'anthropologie physique, la linguistique historique et l'ethnographie. Les études portant sur les groupes et cultures voisins des Balkans s'appuient sur l'intérêt dominant pour l'histoire ethnique.

Depuis l'installation du régime socialiste, la Roumanie a joué un rôle déterminant dans le fonctionnement de l'Association Internationale des Etudes du Sud-Est Européen (AIESEE). Les congrès internationaux de cette association se réunissent régulièrement tous les quatre ans depuis le premier congrès qui se tint à Sofia en 1966. Ces congrès sont révélateurs de plusieurs aspects de notre domaine:

1. Un des aspects, et non des moindres, témoigne de la volonté de créer un espace où la communication scientifique internationale s'établirait au-delà des cassures profondes qui avaient accompagné la constitution des Etats-nations de la région.

2. Un autre fait remarquable apparaît après vingt années de fonctionnement de l'AIESEE: Les clivages nationaux hérités des guerres balkani-

ques et de la I^{ère} guerre mondiale sont restés beaucoup plus aigus que le cli-vage dû à la différence du régime politique.

3. La troisième fait, enfin, qui mérite d'être souligné, est reflété dans les grilles thématiques élaborées par les représentants de la discipline dominante, l'histoire. Ces grilles montrent que les historiens sont imperméables aux innovations; ils ont jeté sur les approches structuralistes le voile du mépris et, de ce point de vue, les phénomènes de modes théoriques que j'évoquais plus haut, n'ont pas pu bousculer les conceptions réductrices des faits sociaux que l'histoire toute puissante n'a cessé de mettre en avant.

De la *Yougoslavie*, seule la Serbie et les territoires de la Bosnie-Herzégovine et du Monténégro sont inclus dans la région balkanique. Il s'agit de pays libérés très tôt du système ottoman et dont les liens avec les centres intellectuels de l'Europe centrale (Autriche) ou occidentale (Italie) sont anciens.

Pays très liés donc aux mécanismes de production du savoir de l'Europe occidentale, les régions serbophones ont fait l'objet d'un intérêt passionné de la part des chercheurs européens, dès le début du siècle passé, en raison de ce que l'on considérait alors comme un archaïsme remarquable des structures sociales indigènes. Il suffit de rappeler ici le succès du terme *zadruga* désignant la grande famille indivise (voir, ici même, l'article de J. F. GOSIAUX).

La fascination qu'ont exercé ces formes sociales, d'abord sur les juristes, puis sur les géographes (la Yougoslavie a produit de remarquables études de géographie humaine), a engendré des *blocages* certains en proposant, jusqu'après la II^e guerre mondiale, l'image romantique et exotique d'une sorte d'Écosse de l'Orient.

Ces effets d'une histoire scientifique complexe (où émergent les noms de personnalités exceptionnelles, comme Vuk KARADŽIĆ au XIX^e siècle,

ou Jovan CVIJIC au début du XX^e), se sont conjugués aux effets des *problèmes nationaux* particulièrement aigus depuis 1948, pour freiner considérablement un développement des Sciences sociales, qui aurait pu être le plus intense de notre région.

Comme la situation scientifique yougoslave des régions serbophones est à bien des égards exemplaire pour l'ensemble des Balkans, nous évoquerons deux cas concrets où les effets de blocage sont actuellement très sensibles:

1. La création d'une République macédonienne, en 1945, a renforcé le soutien institutionnel au potentiel scientifique régional. La création d'une "nation macédonienne" regroupant les chrétiens orthodoxes locaux, qui parlent des dialectes bulgares du sud-ouest, ou des valaques plus ou moins assimilés aux bulgarophones, a déclenché des problèmes graves qui durent encore, avec la Bulgarie voisine.

Ce conflit latent a totalement bloqué l'élaboration d'une théorie cohérente de l'*ethnie* ou de la *nation*; toute tentative de considérer de façon critique un phénomène socio-historique comme toute assez banal dans le monde actuel, est considérée comme l'expression d'une infidélité flagrante vis-à-vis de la Fédération Yougoslave, si la tentative est le fait d'un chercheur slovène, croate ou, pis encore, albanais. S'il s'agit d'un chercheur étranger, toute réflexion sur ce problème tabou est assimilée à un acte d'agressivité bourgeoise ou stalinienne, selon que le transgresseur vient de l'Europe ou de l'URSS.

2. Les problèmes aigus – et périodiquement dramatique – des Albanais du Kosovo, Région autonome dépendante de la République de Serbie, ont eu pour effet de bloquer la réflexion pluridisciplinaire sur un phénomène d'importance aux multiples aspects, à savoir l'*islâm balkanique*. L'article de A. POPOVIĆ et N. CLAYER donne un aperçu des obstacles que rencontre la recherche dans ce domaine.

Au-delà de l'histoire événementielle, on ne peut penser la pertinence éventuelle de ce que nous appellerons, provisoirement, l'aire culturelle balkanique, sans prendre en compte la composante islamique. Faire le contraire, équivaudrait à essayer de comprendre les sociétés de l'Europe du Nord en

faisant abstraction des conséquences socio-historiques de la Réformation.

*

L'Albanie, formellement indépendante en 1912, réellement en 1920, a longtemps entretenu des rêves de tribalisme européen. *Terra incognita* réservée à quelques explorateurs audacieux ou aux missionnaires du Vatican, les pays albanais offrent l'image d'une réserve d'exotisme jusqu'à la Révolution de 1944.

De façon presque paradoxale, certaines composantes de la culture albanaise ont été très étudiées dès la première moitié de ce siècle. Ainsi l'on peut dire sans exagération que la langue albanaise est l'une des mieux étudiées des Balkans. Sur le plan des autres sciences sociales, la situation n'est évidemment pas aussi positive, en raison du sous-développement initial. Cela dit, tout, ou presque tout, a été créé en un temps record après 1944.

Evidemment, les aléas de la politique régionale ont exercé sur le développement scientifique les contraintes d'une autarcie que les Albanais essaient de surmonter en traduisant une grande partie de leurs recherches dans des langues de grande diffusion, essentiellement en français et en italien.

En dépit d'efforts considérables, l'isolement reste important. Les chercheurs de la R. S. d'Albanie entretiennent depuis les années 60, surtout depuis 1968, des relations privilégiées avec les chercheurs albanais de la Région autonome de Kosovo. Cette collaboration est sujette aux effets de la situation de dépendance de la Région. Des liens traditionnels sont maintenus également avec les institutions culturelles des albanophones italiens.

Jusqu'à présent, l'Albanie est peu étudiée en Europe occidentale, à part l'Italie. Ce numéro témoigne d'une situation de fait; des recherches de quelque importance en sociologie rurale ou en anthropologie sociale sont encore à peu près introuvables, et les études de terrain réalisées en Albanie même sont déterminées par les découpages disciplinaires hérités du siècle passé.

L'histoire nationale de l'Albanie contemporaine a produit, comme dans les pays voisins, un *blocage* quant à la réflexion sur la composante isla-

mique de la culture locale. Or, l'ensemble albanais présente, de ce point de vue, une originalité remarquable; nous avons, en effet, une société pluri-confessionnelle à majorité musulmane, où le processus de *modernisation* a déterminé le mode de constitution de l'Etat-nation.

Le problème de la *laïcisation*, commun à toutes les sociétés balkaniques, a été pensé très tôt par une partie de l'intelligentsia albanaise et ce, de façon radicale. Signalons au passage que le laïcisme du mouvement kémaliste, en Turquie, n'est peut-être pas sans liens génétiques avec la pensée des réformateurs albanais musulmans du début de ce siècle.

L'Albanie est donc le seul pays musulman à avoir réalisé une révolution socialiste et le seul pays balkanique à adopter un laïcisme radical qui a trouvé son aboutissement dans la suppression officielle de *toutes* les institutions confessionnelles, en 1967. Nous avons là un champ de recherche passionnant et exemplaire pour l'ensemble des Balkans. Malheureusement, le domaine est encore peu accessible à la confrontation internationale et interdisciplinaire.

Suivant les intuitions prophétiques de quelques uns des grands philologues du siècle passé, en particulier du slovène Jernej KOPITAR, qui avaient pressenti l'importance fondamentale du matériel linguistique albanais pour le domaine diachronique qu'ils étaient en train de constituer, nous soulignerons ici le caractère exemplaire de l'ensemble albanophone pour le travail de réflexion sur notre zone.

Il n'est pas possible de dresser un inventaire exhaustif des thèmes d'intérêt général que nous propose le domaine albanais; on se contentera d'extraire quelques exemples d'une liste qui pourrait être trop longue pour cette brève introduction:

1. Du point de vue de la méthodologie, il est temps de remplacer le poids excessif de l'histoire purement événementielle par une véritable histoire des faits sociaux. Une telle perspective implique que l'on adopte les méthodes de l'ethno-histoire. En effet, la question des *sources* se pose de façon cruciale dans notre région. Les sources écrites constituent la base de l'approche historique traditionnelle, mais ici elles sont soit inexistantes soit peu fiables, et la démarche anthropologique, rûdée dans les sociétés sans écriture, peut suppléer utilement au manque de documents anciens.

2. Les descriptions ethnographiques précises du droit coutumier, qu'il relève du passé récent ou de la contemporanéité, sont plus que jamais nécessaires. Depuis de XIX^e siècle, les Albanais sont connus dans l'ethnologie européenne par la *bësa* "foi jurée" et la pratique de la vendetta. En réalité, on sait encore fort peu de choses sur ces faits complexes qui intéressent l'ensemble de notre aire. Il y a par exemple, dans l'espace grécophone, des zones à vendetta et des zones sans vendetta; on sait que certains groupes continuent de "venger l'honneur", et la presse quotidienne se fait l'écho de ce que l'on considère comme la criminalité traditionnelle, mais on possède fort peu d'études précises sur le fonctionnement de la vengeance et sur la logique historique qui permettrait d'expliquer sa répartition aréale.

3. Des études anthropologiques précises portant sur la *parenté* seraient nécessaires pour que l'on puisse pratiquer avec les groupes voisins (grecs, bulgares) des comparaisons sérieuses. Dans cet ordre d'idée, nous évoquerons la question de l'islamisation; certaines structures familiales ont-elles favorisé l'extension de l'islâm et, dans l'affirmative, pourquoi?

•

Par opposition à ce que nous avons rapidement parcouru, la situation des sciences sociales en Grèce paraît pouvoir se résumer en deux mots: elles sont embryonnaires.

Il faut nuancer en fait une telle proposition. Le développement des différentes disciplines est très inégal; l'archéologie et l'histoire byzantine occupent, sur la scène internationale, une place normale. Mais les autres approches, qu'il s'agisse de la linguistique, de l'ethnologie ou de l'histoire des religions, pour ne citer que quelques exemples, sont victimes des pesanteurs et des tabous hérités de l'histoire nationale (aussi douloureuse ici que dans les pays voisins) et, surtout, de la période d'obscurantisme institutionnalisé qui a régné sur le pays de la fin de la guerre civile (1950) à la chute de la dictature des colonels (1974). En fait, cette période a vu la naissance d'un intérêt passionné pour une réalité sociale qui contredisait le discours nationaliste

dominant. On peut dire que les recherches actuelles sont nées à ce moment là, en rupture avec l'idéologie de la "Grèce des Grecs chrétiens".

Dans tous les domaines, la recherche en sciences sociales était marquée par deux caractéristiques essentielles:

1. L'intelligentsia conservatrice luttait pour isoler le savoir sur la Grèce de son contexte balkanique.

2. La production des connaissances reste fortement dépendante de l'étranger.

Nous observons donc, aujourd'hui encore, un *isolement* remarquable qui ne s'accompagne pas d'une autonomie réelle de la production du savoir, à la différence de ce qui passe en Albanie, par exemple. Cet isolement recule lentement, et ses effets se font sentir encore dans les études consacrées aux régions qui ont été pluriethniques, ou encore dans la marginalisation plus ou moins complète des recherches portant sur des groupes qui ont joué ou jouent un rôle important dans la constitution de la société grecque contemporaine. Ainsi, les études sur les Musulmans sont rarissimes et la sociologie religieuse reste un souhait; les Protestants ne sont pas connus, les Témoins de Jehovah sont ignorés, etc.

La *dépendance* vis-à-vis de l'étranger a pour conséquence la création d'une diaspora intellectuelle dans plusieurs pays; beaucoup de jeunes chercheurs réagissent contre une situation de fait qu'ils estiment négative. On doit dire toutefois que la recherche sur le domaine grec produite à l'étranger a permis de surmonter les blocages institutionnels et idéologiques de l'après-guerre.

L'état des lieux récemment dressé par H. KOVANI (1987), permet de mesurer le chemin parcouru et celui qui reste à faire pour que nous assistions à un véritable décollage de la recherche grecque. A défaut de citations rapides qui ne manqueraient pas d'être lacunaires, nous renverrons nos lecteurs à cet ouvrage qui constitue un outil d'orientation pour le moment irremplaçable². Nous nous contenterons donc de signaler quelques faits d'ordre institutionnel et/ou thématique:

- Les grilles traditionnelles héritées du XIX^e siècle, sont encore déter-

minantes, que ce soit au niveau de l'enseignement universitaire ou à celui des divers Instituts coiffés par l'Académie d'Athènes.

- La *Laographie* qui avait pour objet les traditions populaires et pour mission la défense du sentiment patriotique, est condamnée à se transformer profondément ou à s'étioler dans un avenir proche.

- L'étude des populations micrasiatiques est assurée essentiellement par des associations locales ou des fondations de droit privé, tel le Centre d'Etudes Micrasiatiques.

- Si la population tsigane de Grèce semble poser des problèmes d'intégration, seules quelques études isolées lui sont consacrées.

- On relèvera, en passant, dans le catalogue des manques, l'absence quasi totale de travaux portant sur le domaine judéo-grec. Là encore, le Musée Juif d'Athènes, association de droit privé, accomplit un travail remarquable, mais on s'étonne de ne voir aucun centre de recherche un tant soit peu spécialisé. Rappelons que pour étudier *la Septante*, il faut sortir de Grèce.

- Nous avons tout un pan du patrimoine linguistique et culturel qui se voit sélectivement exclu, sans raison apparente. L'exclusion sélective qui touche l'islâm grec, est tout autant incompréhensible.

Donc, au-delà des contrastes régionaux souvent surestimés, on retrouve des *blocages* qu'on ne peut pas toujours attribuer à l'idéologie nationalitaire. Le savoir n'est pas rationalisé; il reste porté par un discours de la rumeur, légitimé lorsque la presse écrite en relaie les aspects jugés scandaleux. Et si nous terminons notre excursion de l'autre côté des Rhodopes, nous rencontrerons un paysage scientifique très semblable, en dépit de structures institutionnelles très différentes.

*

La *Bulgarie* a hérité de l'entre-deux-guerres une Académie des Sciences dont les divers Instituts reflètent le découpage du fait social en domaines strictement séparés. Le régime populaire installé en 1944 hérite aus-

si des intellectuels de l'ancien régime, qui se sont ralliés à la démocratie populaire vers 1946. Les investissements massifs en hommes et en moyens ont été répartis en fonction d'une planification fondée sur un fléchage sélectif par thèmes prioritaires.

D'une façon presque paradoxale, dans un contexte matériel qui, par comparaison avec d'autres situations, semble favorable, on observe une polarisation remarquable: D'une part la recherche bulgare a participé activement à tous les efforts visant à constituer un champ de communication scientifique au niveau balkanique (AIESEE, Etudes médiévales, etc.) et d'autre part les courants d'idées, tant en ce qui concerne la critique méthodologique que l'activité théorique, sont restés étonnamment stables. On pourrait signaler quand même quelques innovations isolées: Dans les années 70, par exemple, les sociologues produisent une réflexion sur le *fait paysan* dans le cadre du changement social planifié (cf. Minčo DRAGANOV, 1974). Dans la même décennie, les folkloristes, groupés autour de Todor I. ŽIVKOV et dirigés alors (1975) par un remarquable historien de la littérature, l'académicien Petăr DI-NEKOV, se séparent institutionnellement des ethnographes.

A l'isolement disciplinaire strict, sans structures transversales efficaces, répond un isolement thématique de fait; l'idéal de spécialisation intensive produit une parcellisation extrême des domaines de la recherche. Dans ce contexte, le structuralisme français ou soviétique a rencontré peu d'écho; l'approche monographique est rarissime, sinon inexistante.

Comme nous l'avons rencontré ailleurs, l'histoire occupe une position dominante, mais la plupart des historiens demeurent peu sensibles à la complexité du *fait social total*. Il y a bien sûr des exceptions, mais la réalité rurale ou minoritaire reste plus accessible à travers la littérature ou les biographies que dans les travaux des historiens. Ce n'est pas un hasard si la théorisation du fait ethnique se réfugie chez les chercheurs qui sont officiellement étiquetés de folkloristes (cf. les travaux de T. ŽIVKOV), ou si les problèmes d'histoire économique sont pris en compte par les ethnographes.

Bien entendu, on pourrait multiplier les exemples de refus inconscients qui n'ont pas que des conséquences mineurs. Ainsi, le choix de ne pas étudier le phénomène religieux, qu'il s'agisse des Chrétiens orthodoxes ou des Musulmans, peut avoir des effets négatifs.

Indépendamment de telle ou telle conjoncture, le problème central qui se pose est celui de la *valeur sociale du savoir*. Pour faire saisir plus concrètement ce que nous avançons, nous rappellerons que les historiens sont chargés de décrire l'histoire de la *nation* bulgare, mais ce sont des folkloristes qui se penchent sur le théorie de l'*ethnie*, du *groupe national* ou de l'identité régionale.

Il y a, entre les différentes situations évoquées, des traits communs. Certains sont dûs à des investissements idéologiques qui surprennent l'observateur étranger par la violence des prises de position passionnelles qu'ils engendrent. D'autres sont imputables à un état de sous-développement assez récent pour avoir laissé des traces nombreuses dans tous les domaines de la vie sociale.

Ces traits négatifs, légués par une histoire ingrate, doivent être évalués sereinement et à leur juste mesure. Quant aux hommes qui les ont combattus, nos informateurs, ils méritent notre sympathie.

Les quelques contributions de ce volume permettront, dans cet esprit, de mieux comprendre une zone et des terrains qui posent autant de problèmes passionnants que leur étude permet d'en résoudre. Nous espérons que les lecteurs en retiendront quelques images avec le désir de revenir à des lieux que nous leur aurons fait entrevoir.

NOTES

1. Voir, par exemple, *Geografija na Balgarija, vtori tom: ikonomiceska geografija* "Géographie de la Bulgarie, tome second: géographie éco-

nomique", BAN, Sofia, 1961, 569 p. Il s'agit d'une étude très importante, dont l'introduction est consacré à la géographie du peuplement. Les données statistiques, extraites du recensement de 1956, nous donnent les chiffres suivants: population totale: 6500000, dont Turcs: 656000 (= 8,6%), Tsiganes: 198000 (= 2,6%). Les *Pomak* – bulgares musulmans – sont estimés alors à 130140. Il s'agit de données qui se réfèrent à la période suivant l'émigration massive des Turcs vers la Turquie et avant la baisse sensible du taux de natalité des groupes chrétiens.

Une autre source – Robert R. King, *Minorities under communism*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1973, 326 p. – qui reflète le type d'analyse de la soviétologie traditionnelle, évoque (p. 262) les chiffres du recensement de 1965: population totale: 7259147 h. dont 746755 Turcs, soit 9,1% de la population totale. La croissance de Turcs est remarquable, alors qu'il y a un flux régulier d'émigration vers la Turquie. Précisons que les *Pomak* sont comptés dans le groupe bulgare et que le processus de leur effacement socio-culturel ne se réalise qu'après 1970.

2. Eléni Th. KOVANI, *I empirikés érevnes stin aghrotikí Elládhá* "Les recherches empiriques sur la Grèce rurale" E.K.K.E., Athènes, 1986, 173 p. Voir également *Méridiès*, N° spécial sur la Grèce, Présentation, Juin 1986.

REGARDS SUR L'ECOLE SOCIOLOGIQUE DE BUCAREST

*Frank ALVAREZ-PEREYRE Centre Français de Recherche de
Jérusalem (C.N.R.S., Jérusalem)*

Sauf pour une frange de spécialistes, l'Ecole sociologique de Bucarest est-elle autre chose qu'une référence ou une évocation, où se mêlent confusément la perception d'un moment scientifique à bien des égards original et productif, et la difficulté à contourner les facettes d'une entreprise complexe, semble-t-il condamnée à l'oubli?

Alors que les sciences humaines voient le retour en force de l'épistémologie et de l'histoire des idées, mais aussi la persistance d'un émiettement des disciplines – malgré les invocations rituelles pour une nécessaire interdisciplinarité –, comment expliquer la discrétion dans laquelle est tenue une école connue en principe des ruralistes et vouée cependant à intéresser bien d'autres disciplines? Comment faire l'économie d'une présentation, aussi brève soit-elle, quand les terrains européens sont en même temps l'objet d'évaluations rétrospectives, et une zone soumise à de profondes transformations depuis plusieurs décennies¹?

I. Sociologie et Société

Née dans les années 1910, d'abord sous la forme d'un système sociolo-

gique, l'Ecole sociologique de Bucarest va étendre ses travaux et activités jusqu'aux années qui suivent immédiatement la seconde guerre mondiale. Constituée, organisée et dirigée par D. GUSTI (1880-1955), cette Ecole reste, de nos jours, une étape mal connue de la sociologie rurale; ses contributions sont par ailleurs presque complètement ignorées de l'ethnologie européenne.²

Quels facteurs expliquent cet état de fait? Tenter de répondre à cette question, c'est, certes, s'obliger à rechercher des causes. C'est aussi éclairer les conditions d'une mémoire scientifique.

A une époque, la nôtre, où les phénomènes de la mode et du prêt-à-jeter sont malgré tout monnaie courante, ce qui est un peu ancien est déjà trop éloigné, presque hors de vue. Les pensées et mouvements scientifiques caractéristiques de l'Europe d'avant-guerre souffrent certainement de cet état de fait, au détriment souvent, d'ailleurs, d'une connaissance aigüe des "terrains" d'aujourd'hui.

L'obstacle linguistique n'est pas négligeable: la littérature issue de l'Ecole de D. GUSTI est majoritairement rédigée en roumain, donc difficilement accessible pour beaucoup.

Les contributions majeures de cette Ecole allant d'immenses collectes interdisciplinaires à des quantités d'études fouillées — quoique plus ou moins synthétisées — en passant par des développements théoriques et méthodologiques très explicites, bien des disciplines sont potentiellement concernées par ces contributions. Or de nos jours, la tendance qui veut que l'on oublie vite ce que des prédécesseurs ont réalisé se conjugue souvent avec le cloisonnement des objets et des outils.

La monographie sociologique — label hautement revendiqué par l'Ecole roumaine — est un concept à l'histoire à la fois dense et inégale dans ses conditions et réussites: on manque, à l'heure actuelle, de mises au point évaluatives systématiques, qui inscriraient cette notion dans des rétrospectives d'ensemble³. Le sort fait à l'Ecole sociologique de Bucarest dépend en partie de cela.

Le qualificatif "sociologique", de fait, peut jouer encore de deux façons contre une approche spontanée des produits de l'Ecole de Gusti: chez les sociologues, confrontés ici à des corpus et des descriptions qui dépassent largement le strict cadre de leur discipline; pour des non sociologues, freinés par

le qualificatif, ou ne se doutant pas que celui-ci cache une recherche de type complexe.

Enfin, l'entreprise scientifique de D. GUSTI s'est inscrite à la fois dans une philosophie sociale et politique, et dans une action effective et ample au sein de la nation. Intellectuels inscrits volontairement et volontiers dans l'histoire et le devenir de leur pays, D. GUSTI et ses partenaires allaient voir leur destinée scientifique et sociale réévaluée à l'aune des différents événements politiques qui ont marqué l'Europe centrale et orientale aux XIX^e et XX^e siècles. Si les positions et les actes des scientifiques roumains peuvent en particulier éclairer une histoire des intelligentsia dans l'Europe orientale du XX^e siècle, il est clair que les développements de l'Ecole de GUSTI viennent solliciter tout scientifique à propos du rôle social et du statut qu'il s'attribue ou qui lui sont accordés dans son propre pays. Il est indéniable, en tous cas, que cet aspect de l'entreprise gustienne explique — à côté des facteurs évoqués ci-dessus — la trace plutôt fragile que cette entreprise a laissée dans la mémoire scientifique.

A) Aspects théoriques et contexte socio-historique

L'engagement social et politique de l'Ecole de D. GUSTI a pris des formes multiples et complémentaires. Elles vont de l'exposé théorique relatif aux rapports entre sociologie et société, à l'utilisation pédagogique et sociale de produits scientifiques (musée, exposition), en passant par la mise sur pied et la direction d'institutions de recherche fondamentale ou appliquée, de revues au double caractère scientifique et socio-politique, d'enquêtes menées par des étudiants venant à la fois apprendre du "terrain" et aider les populations locales, d'actions culturelles enfin, vouées à transformer la nature des contenus et des rouages de la vie rurale.

Trois éléments caractérisent en particulier les conceptions théoriques relatives aux liens du scientifique et du social. En premier lieu, la sociologie a pour fonction de connaître la société pour un but social. Comme par ailleurs, selon D. GUSTI, toute action sociale présuppose une conception théorique de la société, la relation entre science et société s'avère inévitable. "Connaître son pays est le meilleur moyen de le servir", déclare D. GUSTI lors d'une

conférence en Sorbonne, en 1935⁴. Et, passant en revue en 1934 les différentes méthodes monographiques, D. GUSTI ne cache pas sa nette préférence pour la sociologie américaine, dont la plus grande "leçon" lui semble être "justement la collaboration étroite qui existe entre la science et la politique d'état".⁵

En deuxième lieu, le statut des sciences sociales est clairement établi, dans la pensée gustienne, en relation avec les sphères du politique et de l'éthique. Comme le résume T. HERSENI, très tôt lié à D. GUSTI, les sciences sociales et la sociologie traitent les faits comme des données, le politique et l'éthique s'occupant des valeurs⁶. Mais les sphères du politique et de l'éthique se définissent chacune sous une double modalité, normative et pratique, même si le politique est une "science des moyens" et l'éthique, "une science des buts". C'est en fonction de l'aspect pratique de ces deux sphères qu'un rapport s'établit avec les sciences sociales et la sociologie.

Le troisième élément de ces positions théoriques est plus concret, effectif, en ce qu'il précise le statut de l'action monographique. A partir de la "rédaction d'un nombre aussi grand que possible de monographies de villes et de villages, choisis dans toutes les régions caractéristiques du pays", il est possible de "tenter, sur la base de larges comparaisons et de la détermination de traits typiques et généraux, de caractériser la réalité nationale dans son ensemble".⁷ Un des collaborateurs directs de D. GUSTI, M. VULCANESCO, détaille cette question en 1938, par référence aux écrits de GUSTI: toute recherche monographique aurait pour buts la compréhension des rapports de la vie sociale avec le milieu au sein duquel elle se développe tout comme la détermination des tendances qui se dégagent de ces rapports. Quant à la monographie sociale, elle aurait, à côté de ses objectifs scientifiques, une mission à la fois éducative, éthique, administrative et politique.⁸

De fait, D. GUSTI — et ses collaborateurs à des titres divers et de façon inégale selon les individus — inscrivent explicitement l'Ecole sociologique de Bucarest dans un contexte socio-politique complexe et peu serein. Pour P. CARAOIAN (1971), les problèmes fondamentaux de la nation roumaine concernent, alors, la situation des paysans, celle des ouvriers, la question de l'unité nationale et celle du choix d'un modèle de société.

Ces problèmes ne sont pas nouveaux. En 1906, soit un an avant la grande révolte paysanne de 1907, s'est tenu le premier congrès roumain de

sciences sociales. Celui-ci s'attache à caractériser la situation sociale de l'époque, en s'appuyant sur une enquête menée, par questionnaire, à l'échelon national, avec l'aide du Ministère de l'Intérieur. Cette enquête avait elle-même été précédée d'autres enquêtes menées dès le début du siècle.

S'ils ne sont pas nouveaux, et si l'attention qu'y portent les intellectuels roumains n'est pas subite, ces problèmes ne sont pas non plus réduits au strict territoire roumain. La question nationale – constitution et unité d'un état-nation, d'une part, choix d'un modèle de société d'autre part –, est à l'ordre du jour dans un contexte européen plus large. Les problèmes sociaux, en Roumaine au moins, tiennent de plus – avec tout leur cortège de modifications socio-politiques, locales et nationales –, à des transformations profondes des économies locales et régionales liées, elles-mêmes, à une évolution des conditions mondiales des marchés économiques (types de productions agricoles, industrialisation, routes commerciales et débouchés).⁹

A. MANS résume ainsi l'aspect plus spécifiquement politique de l'entreprise gustienne: "Rumanien eine liberaldemokratische Verfassung zu geben, die sich auf eine starke Bauernschaft stützt"¹⁰. Pour M. VULCANESCO, l'aboutissement des "recherches monographiques" est constitué pour M. GUSTI, par ce qu'il nomme la science politique et éthique de la nation, conçue comme partie intégrante de l'humanité. Ce n'est qu'en étudiant concrètement chacun de ses éléments constituants et en déterminant leurs rapports d'intégration que l'on peut espérer arriver un jour à la connaissance de ce "grand être", qui n'est aujourd'hui qu'un objet d'espérance" (M. VULCANESCO, 1938:57).

Il est clair que l'itinéraire de l'Ecole de D. GUSTI – marqué par une relation de plus en plus étroite entre la recherche scientifique et l'action sociale puis, par la séparation des deux sphères à partir de la Deuxième Guerre mondiale – reflète le statut tout à fait privilégié que ce mouvement de pensée accorde à l'intellectuel et au scientifique, dans la mesure où, précisément, dans son esprit, la réussite de toute réforme sociale présuppose une connaissance scientifique de la situation.

Un dernier aspect éminemment caractéristique de l'entreprise tient à son objectif de promouvoir un relèvement généralisé des conditions sociales, culturelles, économiques et intellectuelles de la paysannerie. Le village deviendra ainsi, pour une longue période, le lieu privilégié de la recherche

monographique et de l'action sociale. Non sans ambiguïtés pourtant. Pour ces sociologues, en effet, la vie du village doit être améliorée; mais ce même village représente aussi un lieu idéal. D. GUSTI ne dit-il pas en 1935: "Grâce à une tenacité panthéiste, le village est le gardien des rapports métaphysiques de la nation et de l'éternité. Dans les profondeurs du village brillent encore des secrets impénétrés et insoupçonnés, les vérités qu'il répand forment le symbole le plus juste de la science de la nation, une science nouvelle qui se base sur une encyclopédie de sciences, parce que le village comprend une encyclopédie de vies" (1941:41). Une telle ambiguïté à l'égard du village, tout comme la relation entre connaissance scientifique et réforme sociale, interpellent pourtant tout chercheur des terrains européens. Pour celui-ci, en effet, la ruralité d'une part, le rôle du scientifique dans la société d'autre part, constituent certains de ses démons intellectuels et affectifs les plus tenaces.

B) Lieux et moyens de l'engagement social

Prenant le village comme lieu privilégié de l'activité scientifique et sociale, mais ayant inscrit la relation entre science et société à l'échelle d'un dessein national, D. GUSTI va mettre en place un ensemble varié de moyens voués à toucher des franges différentes du pays par des voies complémentaires et pour des buts convergents.

Après ses études et thèses en philosophie et en droit — menées à bien en Allemagne —, D. GUSTI va occuper un premier poste universitaire à Iasi à partir de 1910. L'année 1918 voit la création d'une Association pour l'étude et la réforme sociale en Roumanie. Fin 1918, l'association transfère ses activités à Bucarest où, à partir de 1920, D. GUSTI va occuper la chaire de Sociologie, d'Ethique, de Politique et d'Esthétique. Transformée en février 1921 en Institut social roumain, l'association publie, à partir de 1919, la revue *Archive pour la science et la réforme sociale*. Les buts de l'association sont de "rendre compte de toutes les facettes de la vie sociale dans ces investigations, de lutter par tous les moyens à la réalisation des réformes, de contribuer à l'éducation sociale des masses" (P. CARAOIAN, 1971:61). Plusieurs centres spécifiques, au sein de l'association, ont pour mission de promouvoir les buts de celle-ci: un centre d'étude et de recherche, un centre d'enseignement et de

conférences, un centre de documentation enfin. L'Institut crée également la collection "Sociologia României", où paraîtront les premières monographies de villages roumains, ainsi que d'autres travaux scientifiques d'importance. L'année 1936 a vu par ailleurs les débuts de la revue *Sociologie românească*, où paraîtront, en plus des numéros d'*Archive pour la science et la réforme sociale*, — et en dehors de nombreux ouvrages —, l'essentiel des contributions proprement scientifiques de l'Ecole sociologique de Bucarest.

A côté de ses responsabilités à l'Institut social roumain, D. GUSTI va former à l'Université, pendant presque trente années, plusieurs générations de chercheurs. En seront issus plusieurs de ses assistants et collègues à la Faculté des Lettres et de Philosophie de Bucarest, à l'Institut social, ou encore à la Fondation royale "Prince Carol" qu'il va diriger à partir de 1934. Cette fondation, qui est à l'origine des foyers culturels de village, est active aux plans de l'instruction et des loisirs, des activités économiques et municipales. Comme l'écrivaient A. MANOIL et A. GOLOPENȚIA (1947:747) à propos de cette Fondation royale "pour le progrès de la vie rurale": "son activité représente en Roumanie l'effort le plus suivi et le plus ample pour accélérer la modernisation de la vie rurale en aidant les paysans à s'instruire, à se servir des acquisitions de l'agriculture moderne et en les incitant à des initiatives locales"¹¹. Son action va s'étendre, ensuite, à la santé et à l'hygiène publiques. La fondation va constituer une école, non seulement pour les habitants des villages, mais aussi pour les équipes d'étudiants qui se frotteront aux réalités de la vie quotidienne en milieu rural: nombreux parmi eux y deviendront ensuite actifs professionnellement, qui comme vétérinaire, qui comme instituteur, qui comme agronome.

C'est donc plusieurs types d'infrastructures que D. GUSTI et ses collègues mettent en place et gèrent, des infrastructures où science et activité sociale sont très étroitement imbriquées. Ces équipes de chercheurs, et leurs étudiants, déploient une activité multiforme, qui passe par des canaux variés et complémentaires. Cette activité, qui n'a pas eu que des partisans tout au long des années 1910-1948, aboutit à des produits et à des résultats variés qui vont de la monographie scientifique la plus rigoureuse¹², à l'aide aux villageois, en passant par l'organisation de la vie estudiantine, la préparation de projets de loi, et, fondamentalement, une pédagogie menée sans répit à l'échelle d'un état et qui vise à une connaissance et à une mise en rapport réci-

proques des données et des acteurs essentiels de la vie nationale. Parmi ces produits, l'un des plus durables aura été le musée du village roumain.

Inauguré en 1936, et faisant suite à plusieurs enquêtes pluridisciplinaires menées successivement dans différents villages du pays, ce musée regroupe dans un premier temps vingt cinq chambres villageoises. Chacune d'elles réunit des objets représentatifs de la vie rurale, pour une région donnée. Dans un deuxième temps, ce sont des maisons entières, des églises, des pressoirs, etc., qui sont démontés, amenés à Bucarest, réassemblés pièce par pièce et regroupés à la périphérie de la capitale.

A quels impératifs répondait une telle initiative? D. GUSTI s'en explique dans son discours inaugural: "Notre musée n'est pas un musée ethnographique mais un musée social". Il doit "contribuer à une science de la nation roumaine, fondement solide pour l'organisation rationnelle de sa destinée". Il représentera "une permanente leçon, vivante, intuitive, destinée à attirer l'attention de l'opinion publique et de mettre en circulation des idées, des problèmes et des explications concernant notre vie sociale". Deux fonctions lui étaient assignées: "être un dépôt d'objets de l'art paysan"; "avoir une fonction pédagogique en ce qu'il est une présentation des types régionaux de village".¹³

II. Système Sociologique et Méthodologique Scientifique

On le constate, l'Ecole sociologique de Bucarest a écrit une page dans l'histoire mouvementée des rapports de l'intellectuel à la société. Certainement moins connu que sa contribution scientifique – elle-même pourtant peu accessible –, l'investissement socio-politique de cette Ecole explique partiellement, par son ampleur et ses caractères, la trace que celle-ci a laissée jusqu'ici dans la mémoire et l'histoire purement scientifiques.

Il est possible de repérer, en France par exemple, un phénomène parallèle: ainsi du devenir scientifique des initiatives d'un F. Le PLAY ou d'un L.J. LEBRET. Tous deux ont mis sur pied des outils méthodologiques à vocation monographique; tous deux ont inscrit leur entreprise scientifique dans un projet social et politique¹⁴. En 1934, D. GUSTI a marqué les distances qui le séparaient de F. Le PLAY¹⁵. Ces différences se creusent quand on se fa-

miliarise avec ce qui définit à proprement parler la contribution scientifique de l'École sociologique de Bucarest: le système sociologique, les caractéristiques de l'outillage conceptuel et pratique, la quantité et la nature de la matière collectée, les résultats acquis et leur impact à moyen et long termes. S'intéresser à cette contribution de la sociologie roumaine ne peut que faciliter, de fait, la prise en compte de cet apport au plan de l'ethnologie européenne.

A) Panorama bibliographique

La production scientifique de l'École de Bucarest date, logiquement, de la première moitié du XX^e siècle. Elle contient essentiellement des titres en roumain, et quelques titres en français¹⁶. Les références à cette École, quand elles existent, appartiennent majoritairement à la même période. La "Note sur l'école sociologique roumaine", de M. VULCANESCO (1938) vient de l'intérieur, si l'on peut dire. Au même moment, on relève les articles de J.S. ROUCEK (1938) et P.E. MOSELY (1936) parus tous deux en anglais et, comme la Note de M. VULCANESCO, dans des périodiques de sociologie.

A l'époque où ils sont publiés, ces articles coïncident avec le moment où les sociologues roumains sont entrés dans une phase nouvelle de leur activité scientifique. Cette période, qui commence globalement avec le milieu des années 1930, voit la fin des grandes campagnes d'enquêtes de terrain, commencées en 1925; la publication des premiers travaux d'ensemble, théoriques et méthodologiques, relatifs à la monographie sociologique; puis la publication de grands ouvrages collectifs, issus de quelques unes des enquêtes de villages; enfin, l'évolution — du village à la région — du contexte géographique et humain pour l'étude sociologique directe.

Cette phase de maturité et d'épanouissement avait été précédée de dix années de travaux menés sur le terrain, dans différents villages du pays. Huit campagnes monographiques avaient ainsi été conduites, sur quelques jours pour la première (en 1925), sur un à deux mois, pour la majorité des autres. Elles avaient mobilisé très vite un nombre imposant de participants: une vingtaine pour la seconde (en 1926), presque une centaine en 1929, pour la cinquième, une soixantaine en 1930 et en 1931.

Ces campagnes intensives allaient devenir à la fois une référence et un

symbole pour l'ethnographie roumaine d'après-guerre, et l'objet d'une nostalgie tenace. Moment intense pour ceux qui y participaient, ces monographies en fait très largement interdisciplinaires n'ont constitué que dans un deuxième temps l'outil de prédilection de D. GUSTI et de ses collaborateurs. Dans un premier temps en effet, le chef de file de l'Ecole roumaine concevait la monographie comme l'étude de questions particulières. Cette monographie-là était par ailleurs pensée selon les règles classiques des sciences sociales, et elle correspondait, méthodologiquement parlant, à une approche indirecte. L'évolution de la conception monographique va en fait elle-même constituer la trace la plus visible d'une autre évolution: à savoir le mûrissement d'un système sociologique dont l'élaboration coïncidera avec la première phase spécifiquement scientifique de cette Ecole.

De ce moment complexe et fécond, la littérature scientifique d'après-guerre ne dit toutefois pas grand-chose. On a déjà cité l'article de A. MANOIL et A. GOLOPENȚIA (1947) et les références de A. MANS (1956). Il convient d'y ajouter les mentions contenues dans le *Manuel* d'A. CUVILIER¹⁷. Le lecteur français dispose pourtant dès 1941 d'une bibliographie très copieuse des publications mêmes de l'Ecole de Bucarest. Ce document est dû à P. HERSENI, et il constitue l'annexe deux à l'ouvrage de D. GUSTI, *La science de la réalité sociale*¹⁸. Cette bibliographie est la version chronologique d'une présentation thématique établie par la même auteur et publiée en Roumanie en 1940.¹⁹

C'est la version chronologique de ces bibliographies qui est republiée, en 1971, dans le deuxième des numéros que la revue roumaine *Sociologia militans* consacre spécifiquement à l'Ecole sociologique de Bucarest.²⁰ Ces deux numéros, - qui totalisent ensemble quelques quatre cent quatre-vingt dix pages et qui réunissent essentiellement des contributions originales rédigées par plusieurs des acteurs directs de l'Ecole de Bucarest -, constituent une représentation et une évaluation tout à fait notables de l'Ecole d'avant-guerre.

A côté de ces deux numéros de revue, on trouve, pour la Roumanie, quelques rares références explicites au moment scientifique des années 1910-1948²¹, ou alors la trace plus profonde, l'impact à long terme, du modèle et des réalisations de l'Ecole sociologique de Bucarest: ainsi, dans certaines monographies de villages²², ou des enquêtes pluridisciplinaires plus ou moins

régulières organisées dans le pays, encore dans les années 1970, par l'Institut d'Ethnographie et de Folklore de Bucarest.²³

En dehors des frontières roumaines — et à part les quelques brèves références déjà mentionnées —, la production scientifique internationale vouée à la sociologie ne mentionne pas, ou presque, les théories et travaux de l'Ecole de Bucarest. L'ethnologie ne lui fait pas un meilleur sort.

H.H. STAHL, lui-même l'un des collaborateurs de D. GUSTI et l'un des contributeurs les plus décisifs de l'Ecole, publie encore quelques articles dans les années 1970-1980²⁴. Pour réduites qu'elles soient, en nombre, les rares autres publications disponibles sur le sujet à partir des années 1970 n'eu sont pas moins éclairantes à plus d'un titre. Elles vont de l'appel à une meilleure connaissance et prise en compte de l'Ecole de D. GUSTI (I. CHIVA, 1975) à la présentation rétrospective de celle-ci (M. CERNEA, 1974). Il faut y ajouter — outre une allusion dans l'article de C. BROMBERGER (1987:79) et une mention dans un article de P.H. STAHL (1975) — deux publications dues au même P.H. STAHL (1986 et 1987) et l'ouvrage de S. CRISTESCU (1984), édité par S. GOLOPENȚIA-EREȚESCU.

Dans ces derniers cas, les enfants de deux collaborateurs les plus importants et les plus prolifiques de D. GUSTI ont pris le parti de faire resurgir, ou de faire sortir de l'ombre — certes sous une forme assez confidentielle encore une fois — non plus des présentations ou évaluations, mais des matériaux bruts: en somme, une portion de cette Roumanie des villages qui a été au centre de l'activité scientifique des chercheurs roumains de l'Ecole sociologique de Bucarest.²⁵

B) Système théorique et système pratique.

Les bases du système sociologique de D. GUSTI sont exposées en 1910 par leur auteur, dans leur première version — sans parler du doctorat de philosophie soutenu en 1904²⁶. On les retrouve, trente années après, dans *La science de la réalité sociale* (1941). Dans sa genèse et ses contenus, le système de D. GUSTI a été présenté à plusieurs reprises.²⁷

Une sociologie englobante, intégrative — telle que la conçoit D. GUSTI —, a pour objet la réalité concrète et non l'homme en soi, ou une réalité

abstraite. Cette réalité concrète va être l'objet d'une définition en plusieurs pans solidaires, en même temps qu'elle va permettre d'inscrire la conscience individuelle au sein d'ensembles sociaux, au lieu de postuler, à son endroit, une existence en soi.

"La réalité sociale n'est pas suspendue en l'air mais constitue un complexe de manifestations parallèles d'unités sociales autonomes, conditionnées par des cadres naturels et sociaux et justifiées par la volonté sociale. Elle a des relations constantes avec le milieu environnant qui lui fait subir de continues modifications et sur lequel elle agit par une puissance de volonté propre" (D. GUSTI, 1941:21). Voilà rassemblés ici les mots-clés de la théorie gustienne: unités sociales, volonté sociale, cadres et manifestations, processus et relations sociales, parallélisme sociologique. Ensemble, ils constituent un édifice articulé.

Avec l'unité sociale, D. GUSTI se démarque explicitement d'une sociologie des relations ou des fonctions sociales (conflits, concurrence; fonctions politique, économique,...) qui, "de fait sont de simples abstractions", pour privilégier les "unités sociales concrètes"; celles-ci "ont un espace propre, tangible", elles "représentent un phénomène de type intégral" et elles vont donner "à la science la possibilité de recherches complètes" (D. GUSTI, 1939:154 ss.). Ces unités sociales sont de trois types (communautés, institutions et groupes) sans que des frontières trop absolues les distinguent étroitement (P.E. MOSELY, 1936:151).

L'ordre des cadres naturels et sociaux (cosmologique, biologique, historique, psychique) est constitutif de la genèse de la vie sociale; l'ordre des manifestations (économiques, spirituelles, juridiques, politiques), de l'activité sociale (D. GUSTI, 1941:22). Les processus sociaux et les relations sociales sont la conséquence de l'interaction des unités entre elles, les modalités de "l'existence phénoménologique du social sous forme d'unités" (D. GUSTI, 1941:22-23).

Les notions que l'on vient de détailler ont constitué — à la fois dans le système de D. GUSTI, et dans la pratique des recherches monographiques — les aspects théoriques et pratiques les plus permanents et les plus explicites. Quant aux concepts de volonté sociale et de parallélisme sociologique, ils ont été détaillés plusieurs fois au plan théorique²⁸. Mais ils ont représenté les aspects les plus instables et les plus controversés du système sociologique. De

surcroît, ils ont occupé peu de place dans les synthèses élaborées après les longues et complexes recherches de terrain – sinon d'une façon un peu forcée et peu convaincante – sous la plume de collaborateurs qui ne partageaient pas entièrement les options idéologiques du système gustien tout en ayant très largement contribué à la pratique et à la théorie des monographies sociologiques comme outil de connaissance.

Si l'on s'en tient aux formulations de D. GUSTI, la discussion sur la volonté sociale touche à la question du moteur de toute dynamique sociale, pour s'inscrire plus largement dans une discussion sur le déterminisme en matière de sociologie et de société. Et c'est bien à cette même discussion que contribue la loi du parallélisme sociologique qui, sous un titre ambigu, postule en fait une interaction multiple et complexe des cadres naturels et sociaux, des manifestations sociales, des unités et des individus, mais une intégration sans hiérarchie posée a priori.

Voué à une sociologie du réel, le système mis en place par D. GUSTI s'est accompagné très tôt d'une pratique sociologique. Les caractères de celle-ci ainsi que les traits de son évolution lui confèrent une spécificité qu'une comparaison avec d'autres courants monographiques ne peut que renforcer.

C'est à la fois en réaction contre des travaux en chambre, les approches parcellaires et isolées, les analyses rapides et les généralisations, ou encore contre une simple collecte de faits que D. GUSTI postule une sociologie de terrain, collective et pluridisciplinaire; une sociologie qui souhaite assumer explicitement la relation entre recueil des données, systématisation et interprétation théorique (D. GUSTI, 1939a, 1939b).

Conçue, dans une première étape, comme le traitement monographique de problèmes sociaux, la pratique sociologique de l'École de Bucarest s'est orientée, à partir des années 1920, vers des monographies de villages, avec un souci typologique que manifestent encore clairement, une décennie après, les principes pour l'édification du Musée du village roumain.

Dans les années d'avant la Deuxième Guerre, les questions sociales reprennent leur droit, pour conduire à des monographies de village menées à

l'échelle nationale, en rapport à des questions particulières. Dans le même temps, le village ne constitue plus le lieu unique, le cadre maximal d'investigation. Le cadre régional devient alors la référence.

Dans ces évolutions, deux phénomènes sont perceptibles. Le premier tient aux motivations profondes de ces monographies. De fait, celles-ci ont eu deux sources, chez les sociologues roumains: d'un côté, un souci pour les questions sociales qui, ici et maintenant, agitent ou préoccupent une société donnée; de l'autre, l'exploration de cette "volonté sociale" qui serait à la base des différents établissements humains et dont le contenu n'est pas l'objet d'un postulat a priori, mais le résultat d'une exploration successive des cadres puis des manifestations, et la mise en lumière des processus sociaux, pour les différentes unités sociales étudiées.

Le deuxième phénomène tient à l'ampleur et à la définition des monographies, selon que celles-ci suivent l'une ou l'autre des motivations. De fait, la conduite des monographies ne s'est pas résumée à deux types (restreint et conditionné pour l'un; purement descriptif et englobant pour l'autre), ni au plan national, ni au plan régional. La référence à telle ou telle question sociale (surpeuplement agricole; conditions générales de la natalité et mortalité infantile, par exemple) pas plus que la restriction dans l'ampleur de l'enquête — quand celle-ci était menée par les étudiants dans le cadre du Service social — n'ont automatiquement conduit à un divorce entre étude à caractère exhaustif et étude pointue, ou à l'abandon de certaines rubriques pour les monographies descriptives.

De même que D. GUSTI a constitué une sociologie par référence aux tendances générales de l'activité sociologique, de même la monographie de village a pris sa place dans un contexte méthodologique plus large. T. HERSENI voit en l'Ecole sociologique de Bucarest la continuation d'une tradition roumaine, dont il trace les étapes à deux reprises (1940 et 1971). D. GUSTI s'est pourtant démarqué de ses prédécesseurs, en même temps que de différentes tendances monographiques développées ailleurs en Europe et en Amérique.

Dans son Introduction à l'ouvrage théorique de T. HERSENI (1934) sur la monographie sociologique²⁹, D. GUSTI se veut très informatif à l'égard des courants qu'il passe en revue. A côté de la grande faveur affichée pour la sociologie américaine, D. GUSTI récuse l'enquête à vocation statistique,

pour son outillage trop peu rigoureux. Il discute les ressemblances et les différences entre la statistique sociale – qu'il qualifie de "sociométrie" – et la sociologie, ainsi que leur complémentarité. Il éclaire par là l'étroite association qui lie ces deux disciplines dans le cadre même des monographies de villages roumains réalisées par l'Ecole de Bucarest. La défiance qu'il affiche à l'endroit de l'anthropologie, de l'ethnologie et de l'ethnographie tient à ce qu'elles ne livrent pas, d'après lui, d'explication causale.

Après avoir présenté l'histoire des courants du Folklore et de la *Volkskunst*, et détaillé les réalisations qui se rattachent, en Roumanie, à ces étiquettes, D. GUSTI réserve ses commentaires les plus détaillés et les plus critiques à l'Ecole de F. Le PLAY: peut-être à cause de la faveur dont jouit celle-ci en Roumanie au début du XX^e siècle, et pas seulement chez les sociologues³⁰. A son propos, D. GUSTI note "le mélange d'analyse méthodique et de théorie doctrinaire" (D. GUSTI, 1941:101). Plus précisément, il relève "l'insuffisance d'orientation théorique et méthodologique", "le champ trop vaste que s'impose l'investigateur isolé". "Le plus souvent (ce dernier) ne connaît pas la langue du groupe qu'il étudie, ce qui l'empêche d'approfondir tous les problèmes, car il ne peut épuiser toutes les sources directes de la documentation" (D. GUSTI, 1941:107). Au détour de son étude sur le cadre psychique du village de Nerej, H.H. STAHL (1939, I:384) récuse de plus le label "d'autorité sociale" cher à l'Ecole de F. Le PLAY et qui conduit cette dernière à s'attacher à l'informateur censé livrer l'intégralité du savoir social implicite.

Le travail monographique conduit par les sociologues de l'Ecole de GUSTI peut être appréhendé en s'aidant tout à la fois des écrits méthodologiques issus de cette Ecole et des productions auxquelles les campagnes monographiques ont abouti. Ce travail peut être tout d'abord défini à la fois par quelques caractères généraux, et par l'évolution dans le temps de quelques uns de ses traits les plus essentiels. Au delà de ces éléments préliminaires, ce sont les règles et les étapes du travail monographique qui méritent une attention plus détaillée.

Sociologie de terrain; recueil et traitement direct des données; approche englobante et collective, dans ses thèmes et ses moyens; attention aux informateurs et non à l'informateur unique³²; tels sont les traits centraux d'un travail monographique qui a connu des variations dans ses modalités concrètes.

Dans le premier temps, la description s'attache aux cadres, manifestations et processus sociaux. Les équipes de chercheurs seront donc au nombre de neuf, pour explorer chacune les quatre types de cadre (cosmologique, biologique, historique, psychique), les quatre types de manifestation (économique, spirituel, juridique, politique), et les processus. L'évolution vers une sociologie moins descriptive verra la mise en place d'équipes qui s'attacheront à des thèmes particuliers, en relation avec les axes directeurs assignés à chacune des monographies pratiques. Au début, la description sera toutefois menée sur la base d'inventaires sociologiques de type classique. Par la suite, les équipes seront établies par référence aux réalités du terrain. Enfin, il a déjà été dit plus haut que les monographies à vocation pratique n'ont pas fait disparaître pour autant l'approche descriptive globale, jugée en fait complémentaire et pertinente dans le contexte même d'une sociologie appliquée.

Initiées par les sociologues et encadrées par eux — au nom d'une théorie qui assignait à la sociologie les fonctions de synthèse et d'explication — les monographies de l'Ecole de Bucarest ont été réalisées par des ensembles numériquement variables de chercheurs venus d'horizons très variés. Pour la campagne réalisée en 1929 à Dragus, et qui a réuni quatre-vingt douze membres, H.H. STAHL (1971:74) relève une vingtaine de spécialités et disciplines.

Outre le fait que le nombre et les compétences des participants ont varié dans le temps, ce n'est qu'au cours des années qu'ont été publiés des manuels techniques pour l'enquête; ce n'est qu'après un certain temps que les tâches individuelles ont été coordonnées sur la base de plans et d'indications de travail. Les sociologues devaient tenir compte ici de deux types d'éléments. Les participants aux campagnes monographiques pouvaient être des chercheurs, mais aussi des étudiants. Par ailleurs, les spécialistes et les étudiants intervenaient au titre de disciplines fort hétérogènes, qui avaient leurs propres histoire et méthodes. Mentionnons enfin que nombre de ces participants pouvaient avoir une connaissance faible de la science sociologique en général, et des conceptions théoriques de D. GUSTI en particulier.³³

Telles qu'elles furent mises en place graduellement, les conditions mêmes du travail scientifique sur le terrain allaient tout à la fois contrebalancer de fait certains des éléments qui viennent d'être énoncés, et permettre en principe que la collaboration des disciplines aboutisse aux fins que lui assignaient les sociologues. Ces conditions peuvent être regroupées selon trois axes conçus à l'intérieur d'un continuum méthodologique. Il s'agit des conditions de l'observation, des règles du travail d'enquête, des méthodes pour la synthèse.

C) Le travail de terrain

Comme c'est le cas de toute science, D. GUSTI postule une observation "objective" et "complète", qui implique en particulier que le chercheur multiplie ses sources d'information et les contextes d'observation, multiplie aussi le recueil de faits de même nature. Au delà des précautions qui incombent à l'enquêteur pris isolément, c'est la nécessité d'une entreprise collective qui est affirmée. Le travail pluridisciplinaire trouve sa motivation dans des causes qui s'emboîtent en fait l'une dans l'autre. Si elle ne veut pas rester un vœux pieux, l'objectivité scientifique doit passer par une nécessaire complémentarité des disciplines. Or chaque discipline connaît des limites qui lui sont propres, que seul le commerce direct avec d'autres disciplines peut aider à percevoir et à dépasser. De plus, il n'y a pas isomorphisme entre la réalité et le champ des sciences sociales: ni dans leurs contenus, ni dans leurs découpages respectifs (D. GUSTI, 1939:151). Sept règles détaillent et précisent la charte de base (D. GUSTI, 1941:31 ss.). Elles touchent aux moyens quantitatifs et qualitatifs, psychologiques, techniques et intellectuels de l'observation; à la préparation et à la finalité de celle-ci; au rôle de la comparaison enfin, "opération scientifique d'élimination progressive de tout ce qui est particulier et accidentel, et de conservation des traits de définition, généraux, typiques ou essentiels" (D. GUSTI, 1941:38).

Quand ils traitent du travail d'enquête proprement dit, D. GUSTI et ses collaborateurs s'attachent d'une part aux moments du travail de terrain, d'autre part à son outillage. En règle générale, les campagnes monographiques connaissaient trois moments essentiels: une phase préparatoire, l'instal-

lation massive des enquêteurs et leur travail pendant une période de temps donnée; des visites et retours ultérieurs, pour vérifications et compléments.

Outre sa fonction de mise en place technique, la phase préparatoire devait permettre, quand elle avait lieu, la réalisation de relevés statistiques détaillés, relatifs aux habitants et aux familles. Ces opérations – alors élargies – devenaient la première tâche à laquelle s'attelaient les enquêteurs quand ceux-ci arrivaient massivement, sans visite préliminaire de travail dans le village. Elles concernaient tout à la fois les domaines démographique, culturel, économique. S'y ajoutaient statistiques juridiques, scolaires, religieuses...

Dans un deuxième temps, les équipes d'enquêteurs se livraient, ou bien aux cadres et manifestations, ou bien à des questions particulières. Les guides d'enquête mis en place dans le cadre de l'Ecole sociologique de Bucarest disèquent à l'envi les éléments qui devaient être pris en compte dans l'observation des cadres sociaux, de chacune des manifestations sociales. Une grande souplesse n'en était pas moins recommandée pour ce qui est de la recherche et de la définition des contenus mêmes.

Il peut être utile, dans ce contexte, de lire les détails que donnent respectivement P.E. MOSELY et H.H. STAHL à propos d'une enquête sur les Tziganes, ou quant à l'analyse des budgets domestiques. "In elucidating the role of a unit within the village, such as the Gypsies, the Gusti field-team examines its (a) cosmological cadre (its relation to natural resources, geographic position in the village), (b) biological cadre (anthropometric data, birth-rate, death-rate, hygiene, compared with the village as a whole), (c) psychical cadre (its attitude toward other units, its traditions, beliefs, village opinion of the Gypsies), (d) historical cadre (its history in the village, degree of Rumanization, etc), (e) economic manifestations (religious, intellectual, musical, educational life), (g) political manifestations (aims, conception of justice, desire for land), (i) place as a social unit (what makes or fails to make them a unit), (j) its relations (within itself, to others units and institutions), (k) processes (the tendency of their relations as a unit)" (P.E. MOSELY, 1936:154-155).

A propos des budgets domestiques, H.H. STAHL écrit (1971:86): "Tous les chercheurs qui se sont intéressés à ce problème devaient, quand ils travaillaient en milieu rural, dépasser une difficulté majeure: le budget est un bon instrument d'analyse, utilisable pour l'étude de phénomènes économiques de type capitaliste, dans lequel tous les faits essentiels peuvent être tra-

duits en chiffres, en valeur monétaire, et où s'établit le rapport des recettes et des dépenses. Dans un foyer paysan cependant, — encore fondé sur une économie quasi-naturelle, assez peu influencée par les règles du marché, et dans laquelle la production avait directement pour but, au premier chef, l'acquisition des besoins de la famille en alimentation —, le budget n'était pas utilisable. Aussi, on a cherché à faire usage, au début, de deux budgets distincts, l'un approprié au système monétaire, l'autre au système naturel. Dans une phase ultérieure toutefois, les types de budgets proposés par les différents théoriciens du problème ont été soumis à une expérimentation systématique: les budgets sociologiques de Le Play, les budgets "paysans" de Ciaianov, ceux, mixtes, de Laur, de même que ceux de Engel. En un mot, toutes les techniques alors connues ont été utilisées de sorte que toutes ont été analysées et perfectionnées, au sens où, — le point de vue étant, dans ce domaine comme dans d'autres, celui d'une synthèse — on a pu établir fréquemment le procédé qui permette l'observation de tous les aspects de la vie sociale, dans leur interconditionnement".

Les exemples qui précèdent illustrent à la fois l'application pratique, dans le cadre de l'enquête, du système sociologique de D. GUSTI, et l'utilisation de techniques d'enquêtes existantes, élaborées en dehors de l'École, y compris au sein de courants scientifiques critiqués par D. GUSTI.

L'examen qualitatif, l'observation directe ont conduit également les chercheurs roumains à innover en matière d'outillage. La "quantification scalaire des phénomènes qualitatifs" entre dans ces innovations. "Par exemple: dans l'analyse des foyers, en vue du choix de ceux qui devaient être soumis à observation, on tenait compte de leur "type" socio-économique, ainsi qu'il en résulte d'une enquête statistique globale. Mais l'inventaire des objets constituant la dot allait jusqu'à leur identification statistique exhaustive, avec une analyse économique séparée de chacun des objets, leur mode de fabrication ou la façon de se les procurer, éventuellement leur prix, les croyances qui leur étaient liées, leur utilisation, leur fonction dans la vie sociale du groupe, etc." (H.H. STAHL, 1971:87).

Statistique générale, de type classique, dénombrements et recensements; observation menée selon l'axe des cadres, manifestations, relations et processus sociaux; confrontation et amélioration de techniques sociologiques

existantes; quantification des données qualitatives: ce début d'outillage entraînait dans une panoplie plus vaste et fort diversifiée.

L'observation directe était facilitée par l'immersion complète des enquêteurs dans le village. Cette dernière prenait trois formes (D. GUSTI, 1939b): la résidence des chercheurs dans les foyers paysans; la participation aux moments variés de la vie du village; la poursuite d'une action sociale conçue tout à la fois comme un outil de connaissance et un moyen de communication.

L'enquête était menée sur la base de plans et de questionnaires généraux et détaillés. Les recherches ethnobotaniques devaient ainsi relever "la terminologie botanique populaire, les conceptions populaires sur le monde des plantes, les pouvoirs magiques attribués par le peuple aux plantes, les pratiques thérapeutiques, la teinture à base de plantes, les plantes ornementales" (T. HERSENI, 1940:61ss.).

Si l'étude des processus sociaux devait conduire à une évaluation des degrés d'industrialisation, de modernisation, d'urbanisation, et à une reconnaissance du phénomène d'émigration, cette étude passait par une exploration rigoureuse des unités sociales prises pour elles-mêmes (constitution, structure et hiérarchie; mode de fonctionnement; fonctions, moyens, activités) puis dans leur interrelation aux manifestations et aux cadres sociaux, dans le village, et par rapport aux villages voisins, à la région. De façon générale, chaque discipline particulière contribuait, avec ses outils propres, au travail d'enquête.

L'information était couchée systématiquement sur des fiches établies par chacun des enquêteurs et signées par lui (non comme une marque d'appropriation, mais comme moyen de responsabilisation et comme mesure permettant de retrouver le cheminement de l'information). Dans l'établissement de telles fiches, il convenait de distinguer l'observation des faits, la constatation d'opinions émises par l'informateur, et la rédaction de constatations critiques faites par l'enquêteur. Le nombre de ces fiches atteignait vite un nombre fort élevé, dans la mesure où l'informateur, puis chacun des constituants d'un même élément observé faisaient l'objet d'une enquête poussée.³⁴

D'abord individuelles et maintenues dans des cahiers fixes, les fiches devaient par la suite alimenter en continu des dossiers, restreints ou plus amples, qui regroupaient l'information. Ces dossiers suivaient la nomenclature

des cadres et manifestations; ou bien ils étaient ouverts en fonction de questions ou de problèmes particuliers retenus par ailleurs.

Constitutifs de la collecte et de l'organisation quotidienne du travail d'enquête, deux autres éléments entraient encore en ligne de compte, qui ont conféré aux campagnes de l'École de Bucarest une qualité particulière. Il s'agit d'une part des céances collectives de travail. Les unes réunissaient quotidiennement les différents membres d'une même équipe vouée au même objet ou au même thème (différentes spécialités ou disciplines pouvaient être représentées dans une même équipe). Les autres, des céances plénières, rassemblaient tous les deux jours l'ensemble des enquêteurs, toutes équipes et disciplines confondues. D'autre part, une chronique générale était tenue au sein de chaque équipe; et des procès verbaux rendaient compte de la matière traitée durant les céances plénières.

Cette même mise en commun allait en fait constituer la base même de l'exploitation des données, la voie privilégiée pour l'établissement des synthèses. De retour à Bucarest, des archives étaient constituées, où entraient à la fois les dossiers avec leurs fiches, des objets rapportés du lieu même de l'enquête, tout le matériel sonore ou graphique enregistré ou dressé durant les campagnes.³⁵

Des céances particulières ou plénières réunissaient à nouveau les équipiers de ces campagnes. Elles alternaient avec la consultation et l'exploitation systématique des dossiers. Les discussions devaient tout autant permettre des éclaircissements et faciliter la rédaction de synthèses partielles ou plus amples.

Si la nécessité s'en faisait sentir, certains des enquêteurs revenaient sur le terrain. Cette pratique en vint d'ailleurs à constituer, sinon une règle, du moins un moyen valorisé de la démarche d'ensemble (H.H. STAHL, 1971; 1982). Ainsi l'information était-elle complétée par une observation faite à différentes saisons et aux différents moments du cycle agricole. Les processus sociaux qui s'étaient dégagés de l'analyse du matériel d'enquête pouvaient être suivis, à plusieurs reprises et sur une période de temps plus ou moins longue.

III. Réalisations et Contributions

Trois éclairages complémentaires s'imposent à qui veut dresser une sorte de bilan à propos des activités scientifiques de l'Ecole sociologique de Bucarest. Le premier a trait aux matériaux collectés et aux produits achevés qui en sont issus. Le deuxième doit s'attacher aux notions et thèmes centraux par lesquels cette entreprise scientifique s'est elle-même définie. Le troisième ne peut manquer de rassembler quelques constations ou questions, issues aussi bien d'une confrontation entre différents travaux produits entre 1910 et 1948, que d'une évaluation plus extérieure dans sa source.

A) Matériaux et produits

Si l'on s'attache au cadre de référence — la monographie — par rapport auquel s'est ordonnée l'activité scientifique de l'Ecole de Bucarest, on peut dire que la matière à laquelle elle s'est attachée existe sous trois formes: un immense corpus; une très longue série d'articles particuliers, une brève liste d'ouvrages de synthèse, les monographies de quelques villages. Il faut y ajouter les ouvrages à vocation théorique et méthodologique, que complète une proportion non négligeable des articles publiés, surtout à partir de 1925, dans la revue *Archive pour la science et la réforme sociale*, puis dans *Sociologia românească*.

Le corpus a été établi en différents lieux du pays, dans une tranche de temps donnée, sur la base d'un système théorique et pratique intégré, avec l'aide d'une quantité importante d'enquêteurs de diverses disciplines. A l'heure actuelle, ce corpus est pratiquement inaccessible, quand certaines de ses portions n'ont pas disparu. Multiple et ordonné, ce corpus rend compte, s'il existe encore comme un tout, d'un territoire et d'une époque, de groupes humains, d'activités, de croyances, d'habitats, ... Il en rend compte, il voulait, du moins, en rendre compte de façon totale et englobante, collective en tout cas — pour réduire à la fois les effets de la subjectivité personnelle et les limitations inhérentes à toute discipline scientifique.

Parce que les acteurs de l'Ecole de Bucarest tenaient l'activité scienti-

rique comme un ensemble solidaire d'étapes et de procédés, la matière brute qu'ils ont glanée pourrait constituer un élément de base pour tout chercheur tant soit peu intéressé par l'ethnologie européenne prise ici au sens large. Cela, pour deux raisons : parce qu'il n'est pas absolument courant de disposer, pour cette période de temps, d'une documentation aussi fournie et de première main ; parce que cette documentation constitue, étant donné les pré-supposés théoriques et méthodologiques qui ont présidé à son établissement, un objet de réflexion générale pour les sciences sociales d'aujourd'hui. En cela, on ne peut qu'espérer voir se renouveler — de façon moins confidentielle si possible — les publications du type de celles que S. GOLOPENTIA-ERETESCU (S. CRISTESCU, 1984) et P.H. STAHL (1987) ont pris sur eux de réaliser.

Un premier regard, plutôt statistique, porté sur les publications issues de l'Ecole de Bucarest, montre d'abord que, parmi le vaste lot des études de terrain, ce sont les manifestations sociales plutôt que les cadres qui ont occupé les chercheurs roumains d'alors, ou qui ont fait l'objet, de leur part, d'un effort plus grand d'analyse et de présentation. Dans le détail, ce sont cependant les manifestations économiques, et surtout les manifestations spirituelles, qui ont été abordées. La relative faveur pour les manifestations politiques et administratives fut, elle, plus théorique ou abstraite que pratique.

Si, parmi les cadres sociaux, les cadres cosmique, biologique et psychique ont globalement joui d'un égal intérêt, le cadre historique a été moins travaillé. Dans son évaluation de 1971, H.H. STAHL confirme, en le regrettant, la faible place faite aux archives et à l'histoire (H.H.STAHL, 1971:68). Dans ce contexte, il n'est pas anodin de noter que, parmi les travaux issus de l'Ecole de D. GUSTI, ceux de H.H. STAHL sont à la fois les plus diffusés et les plus accessibles, et qu'ils affichent une préoccupation immédiate et permanente pour une histoire sociale systématique³⁶. Il faut citer non-seulement les ouvrages majeurs que sont *Nerej, Un village d'une région archaïque* (H.H.STAHL, 1939), ou *Les anciennes communautés villageoises roumaines, Asservissement et pénétration capitaliste* (1969), mais aussi de nombreux articles sur les questions de la propriété de la terre, des structures agraires, du servage.

Dans le détail, et à propos des pôles les mieux représentés dans les publications de l'Ecole roumaine, on relève la faveur pour les études de dé-

mographie, puis l'ensemble des études à caractère économique: les budgets paysans, la chasse, la pêche, les industries locales...

Dans le domaine plus proprement sociologique, une attention particulière a été portée aux enfants, aux pratiques éducatives; à la place de la culture livresque, à son usage et à sa consommation; aux relations entre voisins. Les minorités de tailles variables — hongroise, tzigane,... — n'ont pas été négligées par les chercheurs roumains, en particulier par certains des instituts sociaux de région implantés progressivement dans le pays.

L'art populaire, la littérature et la musique populaires, puis plus généralement les rites et les croyances ont, ceci dit, constitué la matière de quantités d'articles, malheureusement à peine accessibles, comme c'est le cas pour l'essentiel des travaux publiés par l'Ecole sociologique de Bucarest.

Il faut enfin ajouter la proportion importante des publications qui, sous forme d'articles, ont traité des structures et relations sociales, des processus sociaux, bref de la dynamique des unités sociales. Les rares ouvrages de synthèse relatifs à tel ou tel village ont, ceci dit, fait une place plus discrète à cette thématique-là.

P.E. MOSELY a brièvement présenté une douzaine de contributions issues des travaux de l'Ecole de Bucarest (1936:159-162). Elles illustrent l'extrême variété des sujets abordés par les chercheurs roumains. Mieux qu'une allusion à des articles pris au hasard, c'est la référence à des ensembles convergents de publication qui peut permettre d'éclairer tant soit peu à la fois quelques contenus et des manières de travailler.

En 1937, paraissent ensemble, dans la revue *Sociologia românească*, quatre articles relatifs à quatre villages du pays, abordés par des chercheurs différents. Le premier de ces articles (H. HAUFE et H.H.STAHL, 1937) s'intéresse à la structure sociale et au régime de la propriété agraire dans le village de Rusetu-Braila, sous un double angle synchronique et diachronique. D. DOGARU (1937) traite, selon les deux mêmes axes, de l'organisation sociale du village de Napadeni: en s'attachant à la fois à l'histoire locale des groupes socio-professionnels et à leur hiérarchisation; aux processus d'urbanisation du village; à l'inscription spatiale des quartiers et des groupes. Enonçant une de ses options méthodologiques de base, D. DOGARU note son désir de "rendre la physionomie des habitants de Napadeni selon ses traits spécifiques". Pour ce faire, l'auteur va "chercher à mettre en lumière diffé-

rentes séries de facteurs de la rencontre desquels résultera l'aspect actuel du village". "Nous laisserons de côté", ajoute D. DOGARU, "tout ce qui ne contribue pas à la spécificité du village" (1937:289). Cela ne l'empêche pas de porter son regard sur l'évolution différente que connaissent, à la même époque, en Russie soviétique voisine, les groupes d'anciens propriétaires forestiers, dont la présence est déterminante dans la configuration sociale du village de Napadeni. Cette comparaison est amenée pour préciser, de fait, les traits spécifiques de chacune des situations.

C'est toujours au nom de la spécificité que F. FLORESCU (1937) s'attache, à propos du village de Vidra, aux phénomènes d'émigration et de migrations saisonnières qui, plus que le travail du bois, particularisent ce village. A la présentation des causes et de la nature de ces phénomènes, s'ajoute une analyse de leurs conséquences sur l'état sanitaire du village, sur l'instabilité économique qui caractérise les exploitations agricoles, sur les emprunts et les évolutions en matière de langage et de coutumes.

Le travail de I. Gh POPESCU (1937) sur le village de Clopotiva est de facture beaucoup plus classique. Il égrène les rubriques les plus traditionnelles que l'on voit regroupées dans toute tentative de connaissance d'un milieu. En cela, l'article de I. Gh. POPESCU ne dépare pas dans le contexte d'une sociologie très peu restrictive dans ses objets, que certains appelleraient ethnologie, ou anthropologie sociale, ou anthropologie culturelle, selon que l'on pense à tel ou tel pan particulier des productions de l'Ecole de D. GUSTI.

Une allusion aux études que S. CRISTESCU avait consacrées aux phénomènes d'incantation dans les années 1930 (S. CRISTESCU, 1984) ne peut que renforcer les traits qui se dégagent d'une lecture des articles consacrés aux structures villageoises: large ouverture de la perspective méthodologique et recherche des spécificités³⁷. Or, de par les résultats auxquels ils conduisent, ces deux traits sont eux-mêmes propres à livrer une matière de choix pour des entreprises comparatives ou typologiques, menées à l'échelle d'une région ou d'un pays. C'est en tout cas l'illustration qu'en donne le travail consacré solidairement aux villages de Cornova, Runcu, Drăguș et Sant, que S. CRISTESCU publiait en 1936.³⁸

Une brève comparaison des monographies consacrées successivement à Nerej (H.H. STAHL, 1939) et à Clopotiva (I. CONEA, 1940) puis, sur un

thème précis, entre le travail mené à Nerej et une étude théorique rédigée par Gh. FOCȘA (1937) sur la spiritualité paysanne, éclairent quelque peu à la fois les aspects partagés par les chercheurs d'une même école et la souplesse — de détail et de fond — qu'ont pu y connaître les itinéraires intellectuels et les conditions du travail scientifique.

Tel qu'il se présente dans son organisation générale, l'ouvrage sur Nerej colle au plus près avec le schéma de base proposé par D. GUSTI pour l'étude des unités sociales. On y trouve très systématiquement exposée la matière relative aux quatre cadres sociaux, puis aux quatre types de manifestations sociales, puis aux relations et processus. Sur ce plan là, le travail sur Clopotiva manifeste, dans son organisation générale, le point de vue qui s'était fait jour à l'issue des grandes campagnes monographiques: développer une approche moins stricte, au sens où une description de type exhaustif conduite selon un plan extérieur quoiqu'englobant, risquerait de compromettre précisément l'approfondissement de certains problèmes, de certaines spécificités.

Pour classique qu'elle soit dans sa facture extérieure, pour fidèle qu'elle ait été quant à la conduite du travail sur le terrain, l'étude consacrée à Nerej prend pourtant une place toute particulière dans l'ensemble des produits de l'Ecole de D. GUSTI, pour le rôle essentiel qu'y joue l'histoire sociale³⁹. Si l'on s'en tenait à une vue trop rigide et uniformisante de l'Ecole de Bucarest, les travaux menés en Vrancea sous la direction de H.H. STAHL pourraient ainsi être considérés comme non représentatifs de celle-ci, ce qui serait, à n'en pas douter, un contre-sens.

C'est par le croisement d'une étude englobante et complète du terrain d'alors et de la perspective historique, que le travail sur Nerej devient une référence tout à fait particulière. C'est, pour le même village, la même perspective globale, la réunion en profondeur d'efforts particuliers, qui marquent la partie de l'ouvrage consacrée en détail à la vie spirituelle⁴⁰. Celle-ci donne, de fait, toute son épaisseur aux recommandations d'un Gh. FOCȘA qui cherchait, en 1937, à recenser les ingrédients de base de la spiritualité villageoise. Tour à tour magiques, religieux et positivistes dans leurs formulations mêmes, ces éléments — propose Gh. FOCȘA — ne doivent pas être pris comme de simples miroirs propres à refléter l'état des connaissances villageoises sur le monde. Au contraire, le chercheur doit considérer les faits de spiritualité dans

tous leurs développements (pratiques, coutumes, croyances...) en relation avec leur utilité quotidienne, traditionnelle et plus ou moins ancienne, et dans leur insertion à la vie sociale globale du moment. Par ailleurs, le chercheur doit avoir pour but de dépister le degré d'autonomie relative de chacune des conceptions, mais aussi les règles qui régissent leurs relations réciproques.

Les mêmes présupposés méthodologiques de base se retrouvent dans le traitement du cadre psychique spécifique du village de Nerej (H.H. STAHL, 1939:379 ss.). Après avoir fustigé ceux des chercheurs qui s'attachent aux traditions, superstitions et croyances comme à des faits isolés, H.H. STAHL avance que "le groupe humain entier participe d'une manière active comme un seul personnage, qui sait exactement ce qu'il a à faire. Fut-ce enterrement, noce, travail en commun, assemblé délibérative du village entier, etc. nous pourrions remarquer que cette action du groupe est organisée. Chaque membre composant du groupe détient un rôle, et tous collaborent au geste collectif (H.H. STAHL, 1939:385). Veut-on s'informer auprès d'eux? Ils ne diront rien. Ont-ils oublié? Nullement, mais toute verbalisation relative à l'acte serait position individuelle sur l'acte collectif. Or chaque membre du groupe est une parcelle inconsciente mais parfaitement active et fonctionnelle du collectif (H.H. STAHL, 1939:385).

Lourdes de conséquences du point de vue méthodologique, ces phrases s'éclairent encore par les pages que H.H. STAHL consacre à la mémoire sociale et à son devenir. "Si le groupe social cesse d'exister, en tant que réalité sociale, sa tradition diffuse à travers le groupe entier se perd, non seulement par oubli, mais par impossibilité de vivre. Ce que nous appelons "mémoire sociale" est donc un phénomène social collectif qui exige l'existence de groupes humains organisés. Leur désagrégation entraîne la désagrégation parallèle de la mentalité collective et de ses traditions, ce qui provoque évidemment la métamorphose des psychologies individuelles, donc la désintégration de plus en plus active de toute l'ancienne vie sociale même dans les domaines qui, à première apparence, n'avaient aucun lien avec la vie du grand groupe collectif" (H.H. STAHL, 1939:391).

B) Éléments d'appréciation

Au delà des nombreux produits particuliers ce sont, essentiellement, des concepts et des démarches qui caractérisent l'enseignement durable laissé par l'École de D. GUSTI.

S'il faut revenir d'abord sur la notion d'unité sociale, c'est pour constater que sa définition et ses usages en font l'outil privilégié d'une entreprise qui n'est pas seulement englobante par l'usage qu'elle fait des disciplines particulières, mais par une conception où le macro-sociologique et le micro-sociologique sont les pôles solidaires d'un continuum que le chercheur pose d'emblée comme constitutif de l'analyse et de la synthèse.

On trouve une double confirmation de cette option scientifique de base dans la définition théorique que D. GUSTI donne de l'élément social, et dans l'opération tout à fait pratique, à la fois analytique et synthétique, qui consiste à construire un atlas sociologique où la quantification englobe aussi les éléments qualitatifs. Ne pouvant signifier "simple ou irréductible dans sa composition, mais simple et irréductible dans ses fonctions", l'élément social est, selon D. GUSTI "une réalité fonctionnelle, c'est-à-dire la relation entre la société et ses parties composantes qui lui donnent un caractère spécifique. Un même fait peut être élémentaire pour un type de société, et ne plus l'être, pour un autre. Élémentaire est donc tout ce qui ne peut plus être réduit fonctionnellement à des parties subordonnées; sans modifier sa façon d'être" (D. GUSTI, 1941:52).

L'élément social connaît donc une définition relative. Si l'atlas sociologique s'inscrit – pour l'École de Bucarest –, dans une conception parallèle des faits sociaux, ce n'est pas au nom d'un émiettement généralisé, et d'une dispersion à l'infini des phénomènes. Selon ses concepteurs, l'atlas sociologique devait pouvoir rendre compte à la fois de la variété et des ressemblances. Sa fonction typologique était donc claire; mais elle ne se limitait pas au seul cadre synchronique. Car, chaque fait ayant une histoire, chaque fait étant couché sur une carte d'atlas à un moment particulier de son devenir historique, l'atlas devait revenir également à une projection spatiale du temps. Il devait devenir alors un outil supplémentaire pour une meilleure appréhension de la dynamique sociale au présent et au passé, dans l'optique d'un de-

venir que l'acte scientifique, on s'en souvient, doit aider à mieux percevoir et construire⁴¹

Le deuxième trait tout à fait particulier de l'entreprise menée par les collaborateurs de l'École de Bucarest tient à son caractère pluridisciplinaire. Pour les sociologues roumains, cette option s'appuie sur une triple justification. Il convient d'abord de ne pas scinder la théorie et la pratique scientifiques, car toute pratique implique théorie, et toute théorie postule au moins implicitement des pratiques; de plus, la vérification de la théorie par la pratique, et inversement, est la condition d'une claire perception des contenus et des principes qui caractérisent chacune d'elles. Il convient, par ailleurs, de ne pas séparer les composantes effectives du travail sociologique, s'il est vrai que toute enquête de terrain est liée, en partie au moins, aux conditions de l'analyse, et que toute enquête n'est pas détachée d'une conception générale des sujets à aborder. Enfin, s'il n'y a pas isomorphisme entre les disciplines scientifiques et les parties constitutives de la réalité, cette dernière doit être envisagée comme un continuum dont le chercheur a pour tâche d'établir les contenus et les articulations.

Dans ce contexte, il est compréhensible que les collaborateurs de D. GUSTI, ainsi que leur chef de file, aient insisté pour montrer combien le travail de terrain est un moyen pédagogique de choix pour former les étudiants aux conceptions et aux voies de l'interdisciplinarité.⁴² De même, plusieurs auteurs ont détaillé la définition relative de chacune des disciplines entre elles (D. GUSTI, 1939b; P.E. MOSELY, 1936:154; H.H. STAHL, 1971:80 ss.).

Le bien-fondé de la pluridisciplinarité trouve son expression la plus éclatante dans le troisième des traits qu'il convient de mettre en avant à propos de l'École de Bucarest, à savoir le statut et la nature du corpus. A une époque, la nôtre, où le corpus voit sa place largement contestée dans différentes sphères de l'activité scientifique — au bénéfice de l'investissement théorique —, il est indéniable que les quantités impressionnantes de matériaux glanés en quelques trente années de travail peuvent paraître incongrues ou relever de l'idéal. Etant donné les conditions théoriques qui ont présidé à son établissement, cette matière ne peut en aucun cas être considérée comme la marque d'une béate acceptation des faits bruts, multiples et dispersés. A l'inverse, ce corpus s'impose comme un élément incontournable pour une recherche en terrains européens, dans des domaines variés. Qui d'entre nous,

en effet, ne rêve pas d'avoir à sa disposition ce genre, cette quantité de données? Si tel est le cas, force est d'admettre la fonction vitale du corpus, et de reconnaître la nécessité et les bénéfices d'une démarche englobante et multiple.

Le moment est peut-être venu, alors, de traiter de deux facteurs qui, par delà les traits qui viennent d'être passés en revue, posent problème à toute entreprise de type anthropologique. Le premier de ces facteurs est lié au statut de la langue, dans le cadre de l'enquête aussi bien que dans celui de l'exploitation des données. D. GUSTI a clairement indiqué (1941:107) le bénéfice que l'on tire à travailler dans la langue de l'informateur. Les matériaux recueillis au cours des années par les chercheurs roumains le furent ainsi dans la langue du pays. Il faut ajouter que les mêmes chercheurs ont pris le soin de coucher sur leurs fiches des collections impressionnantes de textes dits vernaculaires — qu'il s'agisse des dires mêmes des informateurs ou de textes plus ou moins traditionnels ou "littéraires".⁴³

Pourtant, la langue, en tant que telle, est quasiment absente des développements méthodologiques issus, au cours des années, de l'Ecole sociologique de Bucarest. Elle l'est, également, de la production scientifique de l'Ecole — articles essentiellement, ou monographies —, que ce soit au titre des dialectes du roumain, des langues des minorités, etc. Cas rare, on la trouve abordée pour elle-même, et par référence à un lieu précis, à la fin des volumes consacrés à Clopotiva (I. CONEA, 1940). Il est symptomatique, alors, de la voir décrite successivement par un non spécialiste et par un spécialiste. Dans l'écart qui se manifeste entre les deux traitements du même objet, se pose précisément la question suivante: tout matériel recueilli dans la langue de l'informateur est-il susceptible d'être utilisé sans une attention spécifique portée aux caractères proprement linguistiques et sociolinguistiques des données de la langue recueillie? Ou, dit autrement, la matière non linguistique véhiculée par la langue peut-elle être prise et traitée au premier degré de l'expression linguistique, au degré brut de la collecte, et sans s'étour par un traitement des faits linguistiques eux-mêmes, pour le bénéfice des analyses non linguistiques?⁴⁴

Si les questions qui viennent d'être posées renvoient au degré zéro de la collecte, le deuxième facteur qu'il convient d'aborder conduit au cœur même de l'explication scientifique. Dès 1936, P.E. MOSELY le posait en ces

termes: "The Gusti system faces, but does not solve, the problem of the origin of the ideal which inspires the social will. It is from society or from a part of it, from a nation or a class?" (1936:152). On s'en souvient, D. GUSTI cherchait le moteur de la dynamique sociale dans la "volonté sociale" en postulant que cette dernière pouvait être mise au jour au cours du travail de terrain, et en s'appuyant sur la matière collectée. Cette attitude était complétée par le refus d'attribuer la préséance à l'un ou l'autre des cadres sociaux ou des manifestations sociales, en matière de déterminisme sociologique.

Même si nombre d'articles traitent des processus sociaux, les monographies disponibles posent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent quand on y cherche une réponse à la question posée. Les guides d'enquête, quand ils traitent de cette question, sans être totalement lacunaires, livrent des éléments assez atomisés (cf. T. HERSENI, 1940a). C'est par un détour par l'histoire, et dans la liaison entre histoire et sociologie du présent que H.H. STAHL examine les déterminismes sociologiques qui se jouent à Nerej et dans la Vrancea. Or on se rappellera le peu de faveur qui a été accordé à l'histoire par la plupart des collaborateurs de D. GUSTI. H.H. STAHL relève pour sa part les positions restrictives de ce dernier quant aux faits du passé (H.H. STAHL, 1971:68 ss.); positions que D. GUSTI a rendues plus accueillantes à l'histoire précisément dans sa Préface à l'ouvrage consacré à Nerej (D. GUSTI, 1939b). Pour H.H. STAHL, vouloir traiter de dynamique sociale en excluant la matière que livre l'étude du passé conduit le chercheur à une impasse.

Les causes, D. GUSTI pensait les trouver dans le présent. S'ils l'éclairaient faiblement ou de façon contradictoire, les travaux de l'Ecole sociologique de Bucarest laissent presque entière — non au plan théorique, mais au cœur même de la recherche pratique — la question des causalités. C'était précisément sur cet aspect que D. GUSTI se démarquait nettement de l'anthropologie et de l'ethnologie, en reprochant à celles-ci de ne pas fournir de réponse à ce sujet (D. GUSTI, 1941:87).

Quoique non généralisée — ni dans l'ethnologie ou l'anthropologie — la "défaillance" commune face aux explications sur la réalité sociale n'est en tout cas pas la seule des raisons qui peuvent conduire à noter, pour finir, la teneur largement ethnologique du travail effectué par l'Ecole de Bucarest. D. GUSTI ne s'attarde pas sur ce parallélisme, car il a assigné à la sociologie le

statut de science de la synthèse, et il a fait sienne la distinction opérée entre ethnologie et sociologie sur la base, précisément, de la présence ou de l'absence de l'histoire dans les sociétés humaines (D. GUSTI, 1941: 49 ss.). Au delà des multiples sources d'intérêt que l'ethnologie ne peut manquer de trouver — malgré quelques difficultés de définition théorique et des écueils pratiques —, dans cette entreprise intellectuelle étiquetée sous le label de sociologie rurale, il est alors symptomatique de constater que l'un des historiens de l'Ecole de D. GUSTI propose d'utiliser aussi bien les dénominations de sociologie et d'anthropologie dans une réflexion récente sur les relations entre la connaissance sociologique et la planification du développement rural (M. CERNEA, 1984). Les prémisses d'un tel amalgame des dénominations, autant que de la liaison entre sociologie et développement social, ne se trouvent-elles pas, en partie, dans le modèle qu'a pu constituer à plus d'un titre l'Ecole sociologique de Bucarest?

NOTES

1. Voir, par exemple, pour la période la plus récente, les études réunies et publiées par I. CHIVA et U. JEGGLE, 1987.
2. L'ouvrage de M. CERNEA (1974) ne bénéficiant pas d'une distribution optimale, son contenu est encore relativement peu accessible. Ce sont des raison linguistiques qui rendent difficile le large accès aux copieux numéros III et IV de la revue roumaine *Sociologia militans* (1971), exclusivement consacrés à l'Ecole sociologique de Bucarest. Quant à la bibliographie que I. MIHAILESCU publie, en 1982, sur la méthodologie des études des communautés rurales, elle est lacunaire à l'endroit de l'Ecole de D. GUSTI et des publications qui lui ont été consacrées après 1950, date à laquelle commence cette bibliographie.

3. Voir dans ce contexte Ch. BROMBERGER, 1987.
4. Le texte de cette conférence sera publié en 1940 dans *La science de la réalité sociale*.
5. Page 112 de *La science de la réalité sociale*. Cette discussion des méthodes monographiques entre cependant dans un texte initialement publié en 1934, comme Introduction à l'ouvrage de T. HERSENI, *Teoria monografiei sociologice*. Pour la sociologie rurale américaine, voir en particulier P.A. SOROKIN, C.C. GALPIN Eds., 1965.
6. Voir T. HERSENI, 197a.
7. D. GUSTI, Conférence de 1935 à la Sorbonne, texte publié dans *La science de la réalité sociale*.
8. M. VULCANESCO, 1938:55 ss..
9. Pour des précisions particulières, ou des analyses plus globales, voir en particulier T. HERSENI 1971a; P. CARAIOAN, 1971; M. CONSTANTINESCU, C. DAICOVICIU, S. PASCU Eds., 1969; P.G. EIDELBERG, 1974.
10. "Donner à la Roumanie une constitution libérale démocratique, qui s'appuie sur une paysannerie forte" (A. MANS, 1956:97). Pour quelques autres détails sur cette question, voir J.S. ROUCEK, 1938 et O. NEAMTU, 1937. Pendant toute la période couverte par les activités de l'Ecole sociologique de Bucarest, la Roumanie va connaître une vie politique agitée. En 1918 la Transylvanie va former, avec la Moldavie et la Valachie, la Grande Roumanie. Après la mort du roi Carol Ier, en 1924, son neveu Ferdinand va régner jusqu'en 1927. Ses ministres se recrutent successivement ou alternativement chez les Libéraux, dans la Ligue du Peuple, ou dans un parti où ont fusionné le Parti paysan et le Parti national de Transylvanie. La constitution de 1923 confirme le principe du suffrage universel, dont ne tiennent pourtant pas compte

les monarques successifs: Ferdinand jusqu'en 1927, et Carol II qui, un moment évincé du trône au profit de son propre fils, monte sur le trône en 1930 et décompose le système parlementaire. Alors que le Parti communiste, créé en 1921, est déclaré illégal en 1924, le fascisme prend une ampleur nette à partir de 1930, que traduit la faveur du leader de la Garde de fer, dont le roi se défait toutefois fin 1938. En 1940 le territoire roumain est démantelé, après que les dirigeants aient pourtant donné des gages à l'Allemagne, tout en essayant de ne pas se couper de l'Occident.

11. Pour de plus amples détails sur les buts, les moyens et les activités de cette Fondation, voir en particulier O. NEAMTU, 1937.
12. Sur cet aspect-là de l'Ecole sociologique de Bucarest, voir infra.
13. D. GUSTI, 1936. Les extraits donnés ici suivent la traduction que P.H. STAHL (1986) a faite du discours de D. GUSTI.
14. L.J. LEBRET, 1951-1952; F. Le PLAY, 1855, 1983. A propos de F. Le PLAY, de ses méthodes, recherches et options socio-politiques, voir P.A. SOROKIN, 1938; B. KALOARA et A. SAVOYE, 1983, 1989.
15. Dans son Introduction à l'ouvrage que T. HERSENI publie, cette année-là sur la théorie de la monographie sociologique. Cette introduction est publiée en français dans *La science de la réalité sociale* (1941). Sur les différences entre les entreprises de F. Le PLAY et D. GUSTI, voir encore M. VULCANESCO, 1938:58.
16. Dont l'ouvrage rédigé sous la direction de H.H. STAHL, *Nerej, Un village d'une région archaïque*, 1939.
17. Voir pages 87-88, 236 et 323 du Tome I, et page 680 du Tome II.

18. Voir pages 213-217 de l'ouvrage.
19. Dans T. HERSENI, 1940a.
20. Par rapport à l'original de 1940, et pour ce qui est des titres en langues non roumaines, cette republication présente des ajouts, pour la période 1940-1970, et des suppressions pour la période d'avant 1940.
21. Voir O. BĂDINA, 1970; O. BĂDINA et O. NEAMTU, 1970.
22. Voir par exemple O. BĂDINA, D. DUMITRIU, O. NEAMTU, 1970.
23. Devenu par la suite Institut de recherches ethnologiques et dialectologiques.
24. Voir l'article de 1971 dans *Etudes rurales*; l'article publié dans H. MENDRAS et I. MIHAILESCU Eds., 1983; et, en partie, l'ouvrage *Les anciennes communautés villageoises...*, publié en 1969.
25. Une présentation détaillée de l'ouvrage édité par S. GOLOPENTIA-ERETESCU se trouve dans le compte rendu que je lui ai consacré par ailleurs: voir, dans ce même numéro de revue, pp. La publication de 1986, due à P.H. STAHL, a un caractère largement bibliographique puisqu'elle détaille les sommaires de la revue *Sociologia românească* pour la période qui va de 1936 à 1943, et qu'elle livre une bibliographie sélective de H.H. STAHL. S'ajoutent à cela la traduction en français du discours prononcé par D. GUSTI à l'inauguration du Musée du village roumain et un texte de H.H. STAHL, sur le même Musée, et publié originellement en 1936. La publication de 1987 livre, en traduction, un article de synthèse sur Nerej, publié par H.H. STAHL en 1942 et republié en 1971 en Roumanie, et, du même auteur, un article inédit sur la psychologie à Nerej. Suivent des matériaux ethnographiques sur différents thèmes, tous relatifs au village de Nerej (organisation de la ferme, noce, sacrifice et découpage des animaux, etc.).

26. Voir D. GUSTI, 1904, 1910a et 1910b.
27. Voir P.É. MOSELY, 1938; M. VULCANESCO, 1938; A. MANOIL et A. GOLOPENȚIA, 1947; P. CARAIOAN, 1971; T. HERSENI, 1971.
28. Voir Y. HERSENI, 1971.
29. Cette Introduction est republiée en 1940 en langue française, dans *La science de la réalité sociale*, sous le titre "Histoire des recherches monographiques".
30. Voir T. HERSENI, 1971:47 ss..
31. Au titre des écrits méthodologiques, citons en particulier les pages que D. GUSTI consacre respectivement à "la méthode de la monographie sociologique" et à "l'action monographique en Roumanie" dans son livre publié en 1941, et encore D. GUSTI, 1939a et 1939b. Parmi les contributions de ses collaborateurs, référence sera faite, plus spécifiquement, à H.H. STAHL (1934 et 1971) et à T. HERSENI (1940 et 1971).
32. On trouve un reflet récent de cette préoccupation explicite de l'Ecole de D. GUSTI pour les questions liées à l'informateur dans l'article de S. GOLOPENȚIA-EREȚESCU intitulé "Eléments praxiologiques et pragmatiques pertinents pour une typologie des informateurs" (1979). L'original roumain de cet article date de 1977 et le texte français en a été republié dans S. GOLOPENȚIA-EREȚESCU, 1988.
33. Sans parler du fait que, parmi les collaborateurs mêmes du chef de file de l'Ecole de Bucarest, l'unanimité n'était pas absolue. Sur différents aspects de cette question voir, entre autres références, T. HERSENI, 1971; H.H. STAHL, 1971; M. VULCANESCO, 1938.
34. Etablies en 1931 lors de la campagne monographique de Cornova les cinq cents fiches rassemblées dans l'ouvrage édité par S. GOLOPEN-

TIA-ERETESCU (S. CRISTESCU, 1984) donnent une bonne idée des méthodes de collecte de l'Ecole de Bucarest.

35. Trois films sont par ailleurs issus des enquêtes menées à Drăgus (1929), Cornova (1931) et Sant (1935 et 1936).
36. Voir, infra, la reprise et l'élargissement de cette question.
37. Pour plus de détails sur cet ouvrage voir, dans ce même numéro de revue, le compte rendu que nous consacrons à cet ouvrage.
38. Voir S. CRISTESCU 1984:224-237. N'oublions pas que l'analyse comparative de S. CRISTESCU s'appuyait aussi, au moins implicitement, sur le travail d'ensemble effectué successivement dans chacun des quatre villages lors de campagnes monographiques.
39. On trouve un exposé succinct des points centraux du travail conduit par H.H. STAHL à la jonction de l'histoire et de la sociologie dans H.H. STAHL, 1971b.
40. En fait tout le volume II.
41. Pour plus de détails sur l'Atlas sociologique, projeté par l'Ecole sociologique de Bucarest, voir T. HERSENI, 1971b.
42. Voir, par exemple, H.H. STAHL, 1971:71-72.
43. Voir, par exemple, S. CRISTESCU, 1984.
44. Pour une discussion un peu plus large de cette question voir F. ALVA-REZ-PEREYRE, 1985.

BIBLIOGRAPHIE

- ALVAREZ-PEREYRE F.; Le statut du langage dans la pratique anthropologique, in THOMAS J.M.C. Ed., *Linguistique, Ethnologie, Ethnolinguistique*, Selař, NS 17, Paris, pp. 25-30, 1985.
- BĂDINA O., Dimitrie Gusti in the sociological of the time, *Romanian sociological abstracts*, 7th World Congress of Sociology, Varna, September 14-19th 1970, Center of information and documentation in social and political sciences, Bucarest, pp. 59-60, 1970.
- BĂDINA O., DUMITRIU D., NEAMTU O., *Buciumi*, Un sat din Tara de Sub Munte, Editura academiei republicii socialiste română, București, 1970.
- BĂDINA O. et NEAMTU O., The experience of the romanian sociological school in social knowledge and action, *Romanian sociological abstracts*, 7th World Congress of Sociology, Varna, September 14-19th 1970, Center of information and documentation in social and political sciences, Bucarest, p. 62, 1970.
- BROMBERGER Ch., Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France, in CHIVA I. et JEGGLE U., *Ethnologies en miroir*. La France et les pays de langue allemande, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 67-94, 1987.
- CARAIOAN P., Profesorul Dimitrie Gusti și școală sociologică de la București, *Sociologia militans*, IV, București, pp. 35-151, 1971.
- CERNEA M., *Monographic research of rural communities in Romanian sociology*, Vienna european center for documentation and coordination of research in social sciences, Vienna, 1974.

The role of sociological knowledge in planned rural development, *Sociologia ruralis*, XXIV/3-4, pp. 185-201, 1984.

CHIVA I., Où en est la sociologie rurale européenne? *Etudes rurales*, 58, pp. 83-90, 1975.

CHIVA I. et JEGGLE U., *Ethnologues en miroir*. La France et les pays de langue allemande. Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1987.

CONEA I., *Clopotiva*. Un sat din Hațeg. Monografie întocmită de echipa studentească 1934/1935, Bucarest, 2 vol., 1940.

CONSTANTINESCU M., DAICOVICIU C., PASCU S., *Istoria României*, Compendiu. Editura didactică și pedagogică, București, 1969.

CRESSWELL R. et alii, *Eléments d'ethnologie*, A. Colin, 2 vol., Paris, 1975.

CRISTESCU S., *Descânțete din Cornova-Basarabia*. Volum editat, introducere și note de Sanda GOLOPENTIA-ERETESCU, Hiatus, Providence, 1984.

CUVILLIER A., *Manuel de sociologie*, Presses universitaires de France, 2 vol., Paris, 1950.

DOGARU D., Năpădeni, un sat de mazili din codru, *Sociologia românească*, II/7-8, București, pp. 288-299, 1937.

EIDELBERG P.G., *The great roumanian peasant revolt of 1907*, Origins of a modern jaquerie. E.J. Brill, Leidein, 1974.

FLORESCU F., Vidra, un sat de moți, *Sociologia românească* II/5-6, București, pp. 197-211, 1937.

FOCȘA Gh., Aspectele spiritualității satești, *Sociologia românească*, II/5-6, București, pp. 197-211, 1937.

GUSTI D., Egoismus und Altruismus. Zur soziologischen Motivation des

praktischen Wollens, *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 28, tiré à part, XI + 67 pages, 1904.

Sozialwissenschaften, Soziologie, Politik und Ethik in ihrem einheitlich Zusammenhang. Prolegomena zu einem System, *Zeitschrift für Politik*, Band III, tiré à part, 48 pages, 1910a.

Despre natura vietii sociale. Dintr-o prelegere publică, *Cultura româna*, VI/1, pp. 14-22, 1910b.

Muzeul satului românesc, *Sociologia românească*, I/5, București, pp. 1-7, 1936.

Un sistem de cercetari sociologice la teren, *Sociologie românească*, IV/4-6, Bucuresti, pp. 153-160, 1939a.

Préface à H.H. STAHL, Nerej, Un village d'une région archaïque, Institut de sciences sociales de Roumanie, 2 vol., Bucarest, pp. VII-XVI, 1939b.

La science de la réalité sociale, Introduction à un système de sociologie, éthique et de politique, Alcan-P.U.F., Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, 1941.

GOLOPENȚIA-ERETESCU S., Eléments praxiologiques et pragmatiques pertinents pour une typologie des informateurs, *Langage et société*, 8, Paris, pp. 3-29, 1979.

Les voies de la pragmatique, Anma Ibrî, Saratoga, 1988.

HERSENI T., *Teoria monografiei sociologice*, Biblioteca de sociologia, etica și politica, Seria A, Studii și contribuții, 1, București, 1934.

Indrumari pentru monografiile sociologice, Biblioteca de sociologia, etica și politica, Studii și cercetari, 6, București, 1940a.

Sociologia românească. Incercare istorică. Bucarest, 1940b.

Sociologia cogitans, *Sociologia militans*, III, Bucarest, pp. 19-63, 1971a.

Atlasul sociologic, *Sociologia militans*, III, Bucarest, pp. 127-137, 1971b.

HAUFE H., H.H. STAHL, Rusetu-Braila, un sat din Câmpia românească, *Sociologie românească*, II/7-8, Bucarest, pp. 277-288, 1937.

KALOARA B. et SAVOYE A., Frédéric Le Play, un sociologue engagé, dans *Ouvriers des deux mondes*, sous la direction de F. Le Play, Thomery, pp. 320-330, 1983.

Les inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales. Champ Vallon, 1989.

LEBRET L. J., *Guide pratique de l'enquête sociale*, Presses universitaires de France, 2 vol., Paris, 1951-1952.

Le PLAY F., *Les ouvriers européens*. Etudes sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières d'Europe, précédées d'un exposé de la méthode d'observation, Paris, 1855.

(sous la direction de), *Ouvriers des deux mondes*, A l'enseigne de l'arbre verdoyant, Thomery, 1983.

MANOIL A. et GOLOPENTIA A., La sociologie roumaine, in *La sociologie au XX^e siècle*, II, publié sous la direction de G. GURVITCH, en collaboration avec W.E. MOORE, P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, pp. 735-750, 1947.

MANS A., Geschichte der Soziologie, in ZIEGENFUSS Ed., *Handbuch der Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, pp. 1-120, 1956.

MENDRAS H. et MIHAILESCU I. Eds., *Theories and methods in rural communities studies*, Pergamon Press, Oxford, 1982.

MIHAILESCU I., Bibliography of the methodology of rural communities stu-

MIHAILESCU I., Bibliography of the methodology of rural communities studies, in MENDRAS H. et MIHAILESCU I. Eds. *Theories and methods in rural communities studies*, Pergamon Press, Oxford, pp. 273-293, 1982.

MOSELY P.E., The sociological school of Dimitrie Gusti, *The Sociological Review*, XXVIII/2, pp. 149-165, 1936.

NEAMTU, O., Propuneri pentru organizarea muncii obștești în România. Experiința fundatiei regale "Principele Carol". *Sociologia românească*, II/7-8, Bucuresti, pp. 317-322, 1937.

Instrumente ale cunoașterii și publicității sociologice, *Sociologia militans*, III, Bucurest, pp. 105-126, 1971.

POPESCU I, Gh., Clopotiva, un sat din Țara Hațegului, *Sociologia românească*, II/7-8, pp. 307-316, Bucuresti, 1937.

ROUCEK J.S., Sociology in Romania, *American Sociological Review*, III/1, pp. 54-62, 1938.

SOROKIN P.A., *Les théories sociologiques contemporaines*, Payot, Bibliothèque scientifique, Paris, 1938.

SOROKIN P.A., ZIMMERMAN C.C., GALPIN C.J. Eds., *A systematic source in rural sociology*, Russell and Russell, New York, 3 vol. 1930-1932.

STAHL H.H., *Tehnica monografiei sociologice*, Biblioteca de sociologia, etica și politica, Seria A, Studii și contribuții, 2, București, 1934.

Monografia unui sat, cum se alcatuiește, spre folosul caminului cultural, Fundația culturală, București, 1937.

Nerej. Un village d'une région archaïque, Institut de sciences sociales de Roumanie, 3 vol., Bucurest, 1939.

Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservisse-

ment et pénétration capitaliste, Editions de l'Académie de la République socialiste de Roumanie et Editions du C.N.R.S., Bibliotheca Historica Romaniae, Monographies VI, Paris/Bucarest, 1969.

Invataminte metodice si tehnice, *Sociologia militans*, III, Bucures-ti, pp. 64-104, 1971a.

Histoire et sociologie des communautés villageoises roumaines, *Etudes rurales*, 41, Paris, pp. 49-56, 1971b.

Remarks on the problems of monographs and of their restudy, in MENDRAS H. et MIHAILESCU I. Eds, *Theories and methods in rural communities studies*, Pergamon Press, Oxford, pp. 235-243, 1982.

STAHL P.H., Deux communautés villageoises en Europe du sud-est, in CRESSWELL et alii, *Eléments d'ethnologie*, A. Colin, Paris, Tome 1, pp. 249-269, 1975.

L'école sociologique de Bucarest 1925-1948, sous la rédaction de P.H. STAHL, Sociétés européennes, 1, Paris, 1986.

Nerej. Un village d'une région archaïque. Matériaux et documents, sous la rédaction de P.H. STAHL, Paris, 1987.

VULCANESCO M., Note sur l'Ecole sociologique roumaine, *Annales socio-logie*, Série A, Sociologie générale, 3, Alcan, Paris, pp. 49-60, 1938.

*ENTRE SYMBOLISME ET TECHNOLOGIE:
"LE FEU VIVANT" EN ROUMANIE*

Alain BOURAS

Tibéru Morariu¹ décrit le feu vivant sur le versant nord des monts de Rodna: "A peine arrivés à la montagne, ou à la limite des communes seulement, deux bergers cherchent un tronc d'arbre sec, ils le fendent en deux morceaux, qui sont enfoncés solidement dans le sol à un mètre de distance. A mi-hauteur de chacun, on fait un trou borgne où ira se loger le "grindeiu", un morceau de bois de un à deux mètres, fendu aux extrémités pour que soit introduit de l'amadou. Après avoir fixé transversalement le "grindeiu", deux hommes poussent les troncs l'un vers l'autre tandis que d'autres enroulent une corde autour du "grindeiu" et... produisent un mouvement rotatif forcé. Par le frottement l'amadou devient incandescent et les bergers en font deux feux qu'ils mettent devant l'enclos à la première traite des brebis. Par ce feu vif passent toutes les brebis afin que Dieu les protège de toutes les maladies et du mauvais esprit. De ce même feu, on allume le foyer de l'abri des bergers ("vatra colibei"). Il n'est pas permis de laisser s'éteindre le feu car alors, tombent de grands malheurs sur la tête du troupeau.

G. Vîlsan² le décrivait aussi pour la Bukovine: "Autrefois, "focul viu" ne pouvait être allumé que par un jeune puceau ("tinar", "fecior") qui, pas même en rêve, n'avait connu la faim charnelle ("pofta trupești"). Ce jeune "vestal" pouvait seul allumer le feu vif, pur comme son âme et lui seul devait veiller à ce qu'il ne s'éteigne, jusqu'à ce que le troupeau descende dans la plaine".

L'auteur ajoute la croyance selon laquelle ce feu protégeait les animaux en éloignant le Mal du troupeau.

Al. Matéovici l'observe en Bessarabie (et le rapporte dans "Sărbătorile Moldovenilor de la Paști pîna la Rusalii" — en langue russe —³: "A la St. Georges... on allume "život ogoni" à l'aide de deux bâtons fendus et on envoie sa fumée sur les bêtes et les remises". Cela se passe cette fois au village même. Au village de Sicovat (jud. Lapusna): "Le jour de Alexeiu-Boje (17 mars), le feu vif est fait avec une essence dure. Dans le même temps on sale la terre. "On le fait aussi de la St.-Georges avec des plantes odorantes. Les bêtes doivent sauter par-dessus. Il est allumé par un garçon sans mère et sans père".

Pour Mihai Lăcătuș, de Cîmpulung Moldovenesc,⁴ "focul viu" c'est allumer un feu "fără iasca" (sans amadou) à l'installation de la bergerie: "se face cu doua lemne de brad uscat: unu mai moale, din vale, unu mai catros, din deal"... "On le fait avec des bouts de bois de sapin sec, un tendre, de l'aval l'autre plus serré, de l'amont"... Et l'on était au moins quatre pour frotter. C'était un moyen pour éloigner les "duhuri" et toutes les "răutate" (les mauvais esprits et les mauvaises choses). S'il s'éteignait "eram trist, că ceva rău s'întimpla" "nous étions tristes, car quelque chose de mal allait arriver". Cela se pratiquait encore récemment.

Concernant les monts Apuseni et la région de Cluj, Ion Muslea cite le cas de trois villages⁵, Bonț (jud. Someș): "focul viu ocrotește de toate: de boabe, de ortacurile hoților, de foc, de apa și vîntoase, strigoi, pricolici, vîrcolaci, omul vîntului, de zmei și bălăuri vazduhului, care umbla cu vremurile grele, de fata păduri, de iele, de frumusele, de solomonari, asta l-am auzit de la Socaciu Maștei de 80 de ani, care a murit de 45 de ani". (Le texte est de 1923, l'information remonte donc aux années 1800!). "Le feu vif protège contre tout: des maladies, des bandes de voleurs, du feu, des eaux, des tempêtes, des stryges,⁶ des loups-garous et des hommes-loups⁷, de "l'homme du vent", de ceux qui volent et des dragons de l'air, qui rôdent par les temps durs, de la Fille de la forêt, des Demoiselles, des "belles dames"⁸, des jeteurs de sorts; cela je l'ai entendu de la bouche de Socaciu Maștei, 80 ans, qui est mort voilà 45 ans!".

Maguri (jud. Cluj): "Lorsque quelqu'un était gravement malade, (surtout les maladies de la peau), deux hommes vont en forêt: les cousins germains du malade y allument un feu de deux bois frottés. Ils l'alimentent pour y faire

bouillir de l'eau. Le malade est lavé en pleine forêt, puis le chaudron est jeté. Cela se fait le mercredi ou le vendredi exclusivement".

Bistra (jud. Bistra): "C'est un genre de meule à aiguiser qui produit le feu vif, activée par quatre hommes. Les bois des pieux de chaque côté sont d'essence tendre (sapin, bouleau, saule) et l'axe est de bois dur. L'ethnologue hongrois Teglas Gabor avait observé la même pratique chez les bergers roumains du Bihor⁹. Ils plaçaient un bâton de bouleau avec de l'amadou entre deux morceaux de bois sec." Maria Bocse¹⁰ connaît ce feu encore dans la région de Cluj. Il vient comme remède à une maladie de la peau qui est appelée tout simplement "focul viu". Là c'est avec la cendre du bois ainsi brûlé que l'on fera une pommade pour guérir.

Dans son livre, Muslea dit qu'en Munténie "on n'y accorde aucune importance magique!". A Cotorca (jud. Buzau), "On fait le feu avec deux bâtons quand on a oublié ses allumettes". Cependant qu'à Radovanu (jud. Ilfov): "se cunoaște dar nu se face. Acest meșteșug îl aveau ciobani înainte" — "On connaît mais on ne le fait pas. Cette pratique, les bergers autrefois l'avaient."

Aurel Flutur dans sa collection personnelle (à Petru Groza dans les Monts Apuseni —¹¹ dispose d'un système de feu vif. Dans les villages des environs, nombreuses sont les personnes qui recourent à un tel procédé lorsqu'ils ne disposent ni de briquet ni d'allumettes (année 1978), et il ajoute "cu asta nu se vindeca"; "avec ça, on ne guérit pas". Mais dans les mêmes villages (Magura, Jubestî, Bradestî, de la commune de Pietroasa) il décrit l'utilisation thérapeutique qui en était faite. Deux frères ou deux cousins germains du malade l'attisait en le balançant sur les "bube" (furoncles, abcès, boutons, dans cette région) et il ajoute que cela guérissait. Aurel Flutur n'est pas cité dans notre bibliographie car ce n'est pas son métier d'écrire, mais il a une compréhension des phénomènes qui n'a rien à envier aux hommes de livre ("carturari") dont il parle avec envie.

Dan Dimitrie décrit le phénomène chez les bergers de Bukovine¹²: "Lorsque les brebis arrivent à la bergerie, un berger non marié allume deux feux vifs devant la "strunga" (le lieu abrité de l'enclos où se fait la traite). Aussitôt on amène les brebis à la traite en les faisant passer par le feu, afin qu'elles soient protégées et épargnées des maladies et des "dihani"¹³ et que nul ne vienne prendre leur lait ("mana" ici)¹⁴. Ce feu vif consume tout le bois entrant dans son édification, et s'éteint de lui-même. On ne doit pas prélever de braise

de ce foyer "pentru că este viu"¹⁵: "parce qu'il est vivant". L'auteur ajoute qu'il arrive que l'on allume ces feux à chaque déplacement de la bergerie, lorsque l'on choisit un autre lieu de pacage, et que "e bine să făcă omul": "Il est bon que l'individu procède" à des feux vivants lors de Pâques et lors de la St.-Georges près de sa maison, car ils protègent les bêtes des sorts, des mauvais esprits ("dihani" et "strigoi"), des morsures de serpents¹⁶.

La série des témoignages est ponctuée par celui de S. Fl. Marian¹⁷ dans "insectele in limba, credințele, și obiceiurile românilor" (les insectes dans la langue, les croyances, et les coutumes des roumains). Là c'est pour les abeilles que le feu est fait: "să fie iute ca para focului": "Qu'elles soient vives (ardentes au travail) comme la flamme du feu". Chaque ruche est passée au feu vif obtenu par le frottement de deux bois secs de sapin.

On est donc en présence d'un feu défini par la manière dont se déroule l'allumage, par ses auteurs, son utilisation. Soit en termes mécanistes: comment il est fait, par qui et pour qui? Par le lieu où on l'allume, la date à laquelle on le fait. Tous les éléments ont été présentés bruts, tels qu'ils arrivent à la connaissance. Diverses explications ont été avancées pour ce feu vif: Dan Dimitrie¹⁸ qui a si bien observé le phénomène pense à une forme résiduelle de sacrifice aux dieux. Quels dieux, il ne le précise pas¹⁹ mais il rapproche la coutume de celle des "Huțani" de Bukovine qui est d'allumer un pareil feu vif le 24 décembre. Il constate que des feux sont allumés à cette époque dans toute l'Europe et en Amérique du Nord. La même tendance est contenue chez Vilsan, bien que non exprimée, qui emploie le mot de "vestal"²⁰. Mais si la manière d'allumer le feu est identique, les auteurs, le lieu, la date, et surtout les buts, diffèrent.

On doit déjà distinguer le feu vivant de la méthode du feu vif et de son application.

1) Qu'est-ce qui permet d'appeler un feu "feu vif" (ou "feu nouveau" selon le terme consacré par les folkloristes de l'Europe?). Est-ce le fait qu'il soit obtenu à partir de deux bois frottés? Il serait pertinent alors de chercher la symbolique des essences en contact (bois de plaine, bois de collines, cour-nouiller mâle, noisetier, etc...). Mais il s'agit d'autre chose puisque la même technique permet d'allumer des feux domestiques.

2) Le fait qu'il soit entrepris à une époque particulière? — De la montée des troupeaux à la St.-Georges ou au 17 mars et jusqu'à l'occasion d'une maladie frappant inopinément, il n'y a pas à première vue, de solution de continuité — sinon qu'il s'agit toujours de "temps forts magiques" — Les dates sont certes bien codifiées pour chaque village mais elles ne permettent pas non plus de définir et de caractériser ce feu vif.

La situation rappelle celle du "papuruda" (exposé au chapitre des fêtes —²¹) qui est fait tantôt à la St.-Georges, tantôt à l'occasion d'une sécheresse. Dans les deux cas, on agit pour chasser le mal des récoltes (ou "du village" en général).

3) Les auteurs ne suffisent pas non plus à définir le feu vif: frères entre eux, frères du malade ou cousins directs, puceaux, jumeaux, les enquêtes ethnographiques ont rencontré toutes les situations.

La constante est qu'il s'agit d'hommes; dans bien des villages, on ne donne pas de précisions sur ces hommes (mais les enquêtes n'ont pu rencontrer toutes les situations!). Le schéma d'origine vise très probablement "une personne apte à des actes magiques"²² donc. De plus cette personne sera proche du malade par ses relations parentales lorsque la guérison sera l'intention directe du rite.

4) Le lieu ne répond pas plus aux tentatives pour définir la spécificité du feu vif: bergerie ici, village là, dans la forêt en certains cas, dans la maison en d'autres. L'ethnographe Buschan signale dans "Illustrierte Völkerkunde"²³ que des vieux, en Suède et en Europe du Sud-Est allumaient encore des "Lebendige Feuer", jusqu'à la fin du siècle dernier, et Fr. Kaindl en observe à Salzburg en 1904.²⁴ Ce n'est en tous cas pas un rite limité au territoire roumain.

Mais il est simple d'avancer que le feu vif s'est vu conservé dans les endroits ou dans les situations les plus hermétiques aux "changements"; ceux que l'on dit "conservateurs": la bergerie, les villages isolés, les régions où peu de bouleversements politiques ou économiques ont affecté le mode de vie des gens. En corollaire, on peut avancer qu'il était jadis pratiqué partout.

Reste le "pourquoi est-il fait"?, ou "pour qui"? Mais la même diversité y répond puisque c'est tantôt pour éloigner le mal du troupeau, et tantôt pour

chasser les esprits malins, pour guérir, pour guérir les maladies de peau, pour redonner de l'ardeur aux abeilles, ou à tous les animaux.

Convenons que les deux premières destinations sont assimilables, puisque dans la mentalité traditionnelle, les maladies, comme les ennuis, sont apportés par les "strigoï", "duhuri", "vintoase", et autres personnages néfastes. On peut ensuite assimiler entre elles les trois dernières intentions: guérir ou redonner de l'ardeur n'est finalement que "redonner la vie".

Si l'on examine les fonctions de "l'arbre guérisseur"²⁵ on verra développé le fait que les esprits malins agissent en dérobant l'élément vital des choses, des gens et des bêtes: "Mana" ou "sporul", qui peuvent être²⁶ la vie, la santé, le lait, le sommeil, la fécondité, la chance... La mère des forêts "Muma Pădu-rii" ne sévit-elle pas en volant le sommeil des enfants? (menace dont nous ne parvenons pas au premier abord à saisir la gravité) tout comme le fait de laisser s'éteindre le feu vif aboutissait à priver les bergers de sommeil?²⁷

C'est précisément ce contre quoi agit le feu vif: c'est donc un feu "vivant", porteur de vie, ou pouvant la restituer, et nous aurions dû être attiré par cette fonction que lui assigne le lexique populaire, même si encore une fois elle dépasse le degré d'entendement des individus qui y participent. Mais pourquoi doit-il être fait selon cette méthode?

Il semble que le but soit de faire un feu. Dans le passé c'était vraisemblablement "faire un feu" qui importait et l'on ne connaissait pour ce faire qu'une seule méthode: frotter ensemble des bois de dureté différente, amadou avec bois dur, bois tendre avec bois dur... sans doute le métal n'était-il pas disponible en permanence et ne pouvait on compter dessus.²⁸

Le feu obtenu servait à divers usages: faire décocter des préparations médicales, confectionner des emplâtres avec le charbon végétal résultant, charger une eau de dioxyde de carbone en y éteignant un tison²⁹, assurer un feu continu à la bergerie où la confection régulière des fromages est seule garante de son équilibre économique, combattre le piétain peut-être, autant d'utilisations qui nécessitent un feu et qui touchent la vie ou un domaine vital.

De la globalité d'une pratique que l'on savait couronnée de succès (partout où on l'emploie, on vous dira que "ça marche") les mille détours du mécanisme de la mémoire populaire n'ont retenu que quelques aspects, et parmi eux l'action de faire du feu. De là se retrouvent toutes les obligations et prescriptions liées au faire du feu vif ("facerea focului viu"): être assité d'un

proche est garant d'une meilleure guérison; le lieu, le jour, le caractère magique se trouvent motivés par l'utilisation pratique qui en est faite; Ion Muslea définissait le feu vif par son caractère de guérison; il est préférable de la définir par l'exigence d'un feu propre.

Dans la description des techniques employant le bois frotté pour allumer un feu que nous devons présenter, on ne pouvait arbitrairement dissocier celles "à rôle magique" de celle "à rôle pratique" car cette distinction n'existe pas dans la mentalité des acteurs, et l'analyse qui vient d'être menée aboutit à la même attitude.

L'utilisation mentionnée par Matéovici³⁰ pourrait rester une énigme. Il suffit de faire voisiner la pratique d'enfumer les étables et les bêtes avec la préoccupation dominante, dans de nombreux villages, les jours où il se produit: un grand "nettoyage". Certes l'hygiène en tant que telle n'est pas conceptualisée pour les paysans mais ses manifestations existent lors de ces fêtes de printemps (St-Georges ici, 1er mai là...); les "plantes odorantes" et les simples qui servent à enfumer les lieux après l'hiver dans certains villages où il n'est pas fait mention de "feu vif" achèvent de renseigner sur le caractère aseptisant de ces fumigations. Il est ainsi des villages où reste seule la pratique du feu rituel (D. Dimitrie cite les pâques) et d'autres où c'est celle des fumigations qui est retenue uniquement.

Il faut encore citer un mécanisme de fonctionnement du feu vif, où il est réduit à son seul aspect. C'est le principe de contiguïté tel que l'a défini I. Pavelescu, dans lequel la flamme du feu mise à proximité des abeilles, va leur conférer ses caractères ("iute ca para focului") "vives comme la flamme du feu". Les abeilles, comme les brebis, peuvent bénéficier de ce traitement puisque ce sont – selon le bestiaire de la littérature populaire – des "bêtes à Bon Dieu"... Faut-il croire que les hommes en sont également?

Cette interprétation du feu vif revient peut-être à nier le symbolisme du feu, symbolisme qui se révèle et qui est indéniable à l'occasion des fêtes de solstices (Nöel et St-Jean) dans l'une ou l'autre partie du monde. Mais il n'existe pas de symbole sans une réalité à symboliser, et le premier point étant largement admis par les ethnologues, c'était le second point qu'il était utile de défendre. Le symbolisme du feu existe bien sûr dans les feux vifs et est partie de leur existence, mais il n'est en rien exclusif de leur origine utilitaire.

Dispositifs de "feu vivant"

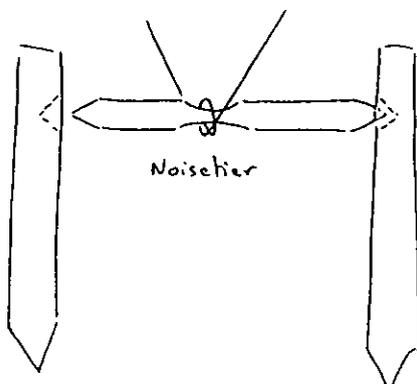


Fig. 37

Village de Lupsa. On approchait l'amadou seulement quand il y avait des étincelles au noisetier, ce qui demandait 20 à 30 minutes.

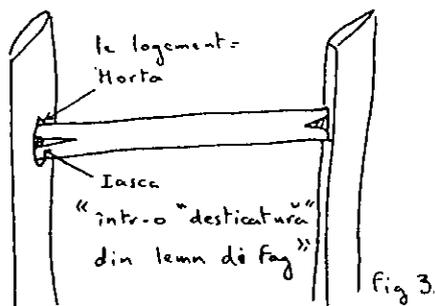


Fig. 38

Celui décrit par Mihai Lacatus.

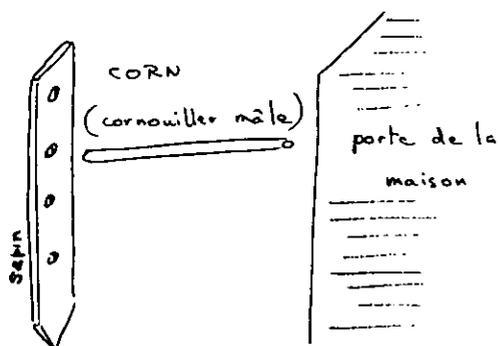
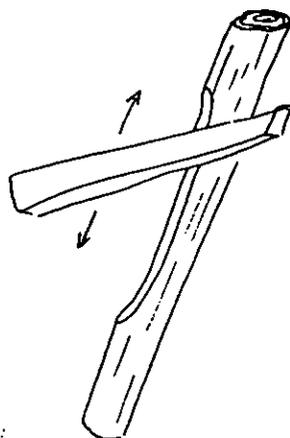
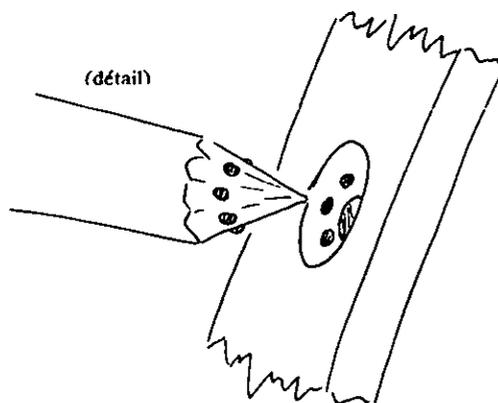


Fig. 39

Celui destiné aux femmes a Petru Groza, s'allume avec l'amadou (iasca) ou "tăplău" (fibre du bois de hêtre plus inflammable)



à Pietroasa: système d'usage domestique. On ajoute de la terre pour accentuer le frottement.



Billes d'amadou dans les creux de l'axe et des piquets.



Dispositif de "feu vivant" recueilli par Mr. Albu, à gauche un briquet. (Musée de Lupşa. Alba)

NOTES

1. Tiberiu Morariu "Contribution à l'étude de l'allumage du feu nouveau", Annales des Archives de Folklore, IV, Bucarest, 1937, p. 142.
2. Cité par T. Morariu, idem, p. 144.
3. Cité par Ioan Muslea, "Matériel pour la connaissance du feu nouveau en Roumanie", paru dans la même édition, p. 239.
4. Info. terrain.
5. Ion Muslea, Matériel pour la connaissance du "feu nouveau", Bucarest 1937, p. 235.
6. Selon la traduction de Maria Holban dans "Incantations", Paris, 1956, "vampire" a un sens trop étroit en français pour traduire le "strigoi".
7. Traduction de Rizo, dictionnaire. Une enquête complète serait à mener. Disons qu'il s'agit "d'esprits actifs".
8. La langue française n'est pas moins riche pour traduire tous ces termes, mais on doit en chercher plus loin, dans le temps, l'utilisation: la culture populaire n'y a pas été conservée aussi longtemps que celle de la Roumanie. Il faut de surcroît choisir parmi les différents patois, de même qu'en Roumanie le terme peut varier d'un village à l'autre.
9. Cité par Muslea, op. cit., p. 242.
10. Chercheur du musée ethnographique de Cluj.
11. Info. terrain. Il est parfaitement possible de réaliser un film sur "le faire du feu nouveau" dans cette zone...

12. Dan Dimitric, "la bergerie" ..., p. 106.
13. Monstre ou ogre. Encore une fois ceux qui volent le sang, ou la vie.
14. "Ce qui les fait produire", ou bien "leur produit". Un approfondissement de la notion est mené plus bas, mais c'est surtout au chapitre de la phytothérapie (thèse A. Bouras) que le concept est développé (voir la note 468).
15. De même que concernant la flamme du "Năclad" (le foyer continu de la bergérie, mais "năclad" désigne localement la grosse bûche de ce foyer — Monts Rodnei, info. terrain) il y a interdiction de donner ou de prendre des tisons de ce feu sous peine de voir disparaître le sommeil des bergers selon Dan Dimitrie toujours. Ce point est donné en note car les éléments réunis sur le feu domestique ne permettaient pas d'organiser un paragraphe. On conçoit cependant qu'il puisse s'agir d'un vestige d'interdit concernant le feu vif: le "năclad" allumé à l'origine par la méthode du feu vif ne devait pas s'éteindre ni être disséminé.
16. Simioane Sîmziana, paysanne, grande collaboratrice de l'ouvrage "Clopotiva" appelle "morsure de serpents" en fait toutes les affections inférieures des pattes des bêtes... Peut-être en est-il de même ici.
17. "Les insectes dans la langue, les croyances et les coutumes des roumains", Bucarest, 1903, p. 149.
18. Ruggero Bonchi, "die Römischen Feste", Wien-Leipzig 1916, p. 61.
19. L'auteur se contente de proposer un équivalent du dieu romain Pales, protecteur des troupeaux, à qui on allumait effectivement des feux.
20. "Le sol roumain", Bucarest, 1940, p. 22.

21. De la thèse d'A. Bouras, op. cit. 1982, MAN et EHESS Paris.
22. La situation "classique" prescrit soit un homme, qui aurait observé l'abstinence sexuelle depuis x jours; soit un jeune homme pubère, une fille vierge, ou une femme ayant dépassé la ménopause, et plus souvent: "pas de fille du tout".
23. "Illustrierte Volkskunde. Die Volkskunde, ihre Bedeutung, ihre Ziele, und ihre Methode", Berlin, 1904, p. 140.
24. Stuttgart, 1926, ed. 2, 11/2, p. 378 cité par I. Muslea, p. 250. Disons "qui peut-être traduit dans notre champs de concept par"...
25. Pavelescu dans une étude un peu faussée mais très documentée ("la notion de "mana" dans le folklore roumain, Sibiu, 1944) définissait cette "mana" comme le "principe efficace" dans toute action, chose, ou être vivant. La notion se retrouve largement sur le globe.
26. On sait que deux silex ne suffisent pas pour allumer de l'herbe sèche. Fer et silex par contre en sont capables. Le "briquet" ("amnar") du paysan roumain est un simple fer courbé, souvent en fer à cheval (voir photo).
27. Toujours à fins de guérison, ces procédés sont repris au chapitre de la guérison présentée dans ma thèse (cf. supra).
28. Op. cit., p. 1. note 445.

LES TEMPS HEROIQUES

Georges DRETTAS (L.A.C.I.T.O., C.N.R.S., Paris)

"Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muss sie wieder im Unerklärlichen enden".

Franz KAFKA

I. Des saisons et des saints¹

Les Slaves bulgares qui, depuis le VII^e siècle ont peuplé massivement les régions centrales de la péninsule des Balkans, ont adopté assez lentement, semble-t-il, le christianisme, sous la forme qu'on appellera plus tard, en Occident, "la religion grecque". On peut admettre que cette conversion s'est achevée de la fin du IX^e siècle au début du X^e siècle (cf. R. DUTHILLEUL, 1963, pp. 61 sq.).

L'adoption de la "religion grecque" a eu, entre autres conséquences, l'obligation de faire usage d'un nouveau calendrier.²

Or, le calendrier julien est un système difficile à manier sans l'intervention de spécialistes (clergé, lettrés, etc.), en raison de la répartition inégale

des repères hétérogènes: des fêtes fixes d'une part, et des fêtes mobiles d'autre part. Rappelons que la plus importante des fêtes du cycle orthodoxe, Pâques, est une fête mobile.

Les groupes bulgares ont répondu aux problèmes que pouvait leur poser l'adoption forcée du système julien, par une adaptation originale qui constitue la base de ce qu'on a appelé, à la fin du XIX^e siècle, le *calendrier populaire* (cf. D. MARINOV, 1914). Nous allons examiner maintenant un des aspects saillants de cette adaptation.³

1.1. Dichotomie

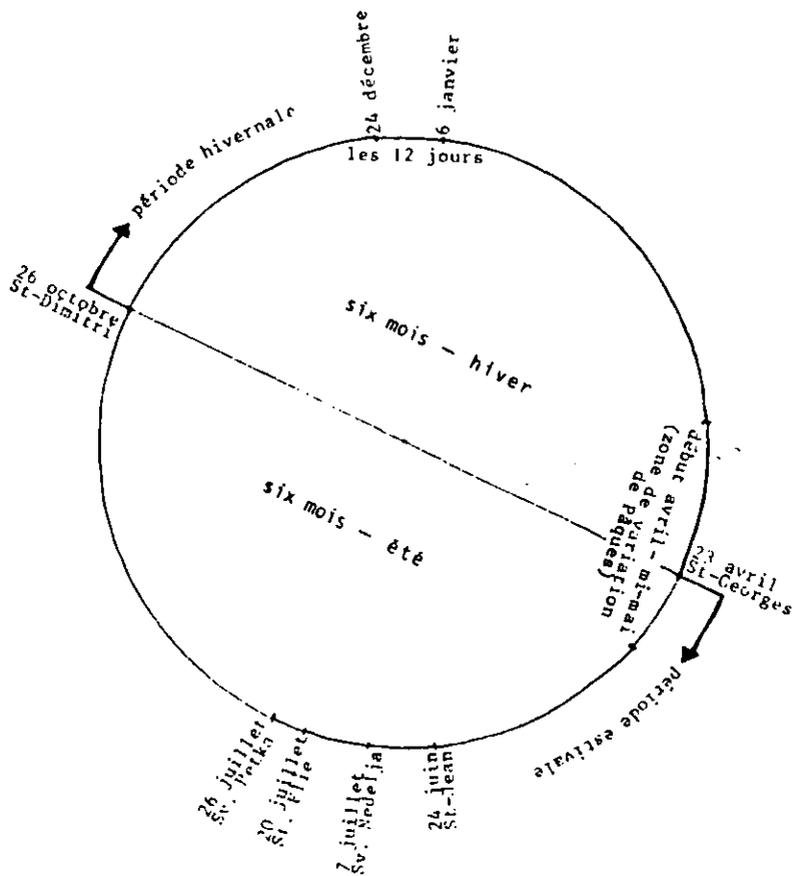
L'économie de l'espace balkanique repose, depuis fort longtemps, sur la complémentarité agro-pastorale.

L'élevage le plus important, celui des ovins, a été très longtemps fondé sur divers types de transhumance.

Le cadre temporel de ces activités de base est exprimé dans l'opposition des deux saisons fortement contrastées, l'hiver et l'été, réparties symétriquement en deux périodes égales de six mois. Les jalons de ces deux moitiés de l'année sont marqués par la fête de saint Georges d'une part, 23 avril (= 6 mai ancien style) — début de l'estivage, et la fête de saint Dimitri d'autre part, 26 octobre (= 8 novembre ancien style) — début de l'hivernage et point de départ traditionnel du cycle.

Rappelons que les dates de ces fêtes correspondent à des mouvements des Pléiades; conjonction héliaque (début mai) pour la Saint-Georges, lever acronyque (début novembre) pour la Saint-Dimitri.

Ces deux saints militaires, lanciers fougues des légendes (cf. H. DELAHAYE, 1975, pp. 44-76 et 103-109), ont aisément revêtu le caractère héroïque qui, dans le système bulgare, constitue leur trait commun le plus évident. Au delà de cette communauté d'aspect, si prégnante dans l'iconographie populaire, considérons l'originalité de chacun d'entre eux en examinant brièvement leurs attributs et leurs faits.



I.1.1. Saint Georges, un héros positif

L'ensemble bulgarophone possède un cycle épique fort étendu, que je qualifierais de *markovien* d'après le nom de son héros principal, Marko, fils de roi.⁴

Comme les héros caractéristiques de cette épopée, saint Georges est un cavalier chasseur et guerrier. Il est, en plus, un forgeron; plusieurs chants ouvrent ses déambulations héroïques par le motif du ferrage nocturne:

Gjorgfja kónja kověše
u tevnína bez borfna
na prejasna mesečfna

"Georges ferrait son cheval
dans l'obscur, sans torche,
à la lune très claire"

(J. KEPOV, 1936, p. 126).

Comme Marko (cf. *Bálgarski junáski épos*, chants N° 222 sq.), saint Georges est représenté comme un *fils de veuve*. Il a parfois une soeur et un frère (saint Pierre), éléments assez diffus, dont la principale fonction est, semble-t-il, de l'intégrer au "milieu héroïque" que décrit l'épopée populaire.

Le caractère markovien de saint Georges est donné avec plus d'évidence encore dans le motif des trois files ou chaînes (en bulgare *sindžír*) d'esclaves⁵. Résumons l'argument de ce motif (sur lequel nous reviendrons plus en détail, dans la seconde partie de cette étude):

1. Le héros (ou saint Georges) se met en route, à cheval.

2. En chemin il rencontre trois files d'esclaves. La première file est composée de laboureurs, la seconde de bergers et la troisième de viticulteurs.

3. Les esclaves demandent leur délivrance contre la promesse de quantités considérables de blé, de têtes de bétail et de vin.

4. Le saint répond favorablement en exigeant seulement du pain, un agneau et une cruche de vin.

On ne peut dire si le motif épique des trois files d'esclaves est emprunté à l'ensemble légendaire qui caractérise la personne de saint Georges, ou si,

inversement, l'existence de l'*Épopée héroïque* a permis d'enrichir de motifs supplémentaires la geste du saint. Nous retiendrons de ce motif, outre les produits de base de l'activité agro-pastorale (céréales-vin-ovins), l'importance de l'échange: service héroïque (= délivrance) contre service rituel; le sacrifice d'une quantité réelle ou symbolique de biens matériels est présenté comme la contre-partie, le paiement du service guerrier. Mais il faut souligner ici qu'il s'agit d'un *prix réduit* par rapport au paiement excessif proposé par les malheureux esclaves.

Par opposition à saint Dimitri dont le comportement est excessivement brutal, saint Georges apparaît, dans cet épisode, comme un champion de la *mesure* et de l'*ordre*. Cet aspect est confirmé par son exploit le plus connu:

I.1.1.1. Saint Georges à la fontaine

Les textes des chants qui racontent la légende, sont assez peu variés sur tout l'ensemble du territoire bulgarophone (cf., p.ex., ŠAPKAREV, n° 19, texte d'Oxid; frères MILADINOVI, n° 31 et 38, textes de Strumnica). Il s'agit d'un thème bien connu qu'on peut résumer ainsi:

1. Pour avoir accès à l'eau, les habitants d'une ville doivent donner une jeune fille en pâture à un monstre cannibale (en bulgare *lámja*, féminin singulier ← grec *lámja*, même sens).
2. Le tour de la fille du roi est arrivé.
3. Saint Georges, présent, s'endort dans le giron de la jeune fille.
4. Lorsque la *lámja* sort, il est réveillé par les larmes brûlantes de la jeune fille, il se lève et accomplit son devoir héroïque en tuant le monstre.

Dans la légende, la conjonction érotique du saint guerrier et de la jeune fille garantit la possibilité d'un retour à l'ordre normal de la sédentarité. Le saint fait figure ici de héros civilisateur qui interrompt l'échange cannibale et scandaleux: *chair humaine contre eau*.

On remarquera que, dans la version bulgare de la légende, le rétablis-

sement de l'ordre (et en particulier de l'ordre matrimonial) passe par la suppression d'une homosexualité féminine tout à fait frappante et dévorante, qui contraste nettement avec la très grande passivité de la rencontre hétérosexuelle du saint et de la jeune fille. A cet égard, il convient de retenir le rôle d'incitateurs héroïques que jouent les femmes, grâce en particulier à certains fluides corporels; ici ce sont les *larmes* chaudes qui *réveillent* le héros, plus loin nous verrons le *lait* de la *samovilla* servir de fortifiant pour le guerrier fatigué.

1.1.1.2. Le tour des champs

Une série de chants (cf. ŠAPKAREV, n° 29, 51; *Rodopski narodni pesni*, n° 1325, etc.) montre le saint allant faire le tour du terroir villageois (en bulgare *šnor* ← grec *šnora* "limites, frontières") et revenant dire à la mère que c'est la catastrophe: les céréales d'hiver et d'été (ou d'automne et d'hiver) sont brûlées par la sécheresse, ou bien leur maturité tarde dangereusement. Sa mère lui donne alors un *conseil* en matière d'agriculture, conseil qui se réfère à l'utilisation de l'humidité naturelle (pluie, rosée) liée à une contrainte temporelle. La situation se rétablit et le saint effectue un second parcours, joyeux cette fois.

Dans ces chants, le héros présente un *manque* quant au savoir agricole, considéré ici par rapport à la maîtrise d'une bonne évaluation du temps végétatif (cf. *infra*).

Le motif de la double déambulation, du négatif au positif, en rapport avec l'incertitude climatique liée au temps calendaire, est très important, puisqu'il se relie directement au problème de la mobilité de la fête.

Les savoirs de la mère constituent aussi un thème récurrent de l'ensemble épique bulgare (p. ex., *Bălgarski junaški epos*, chant n° 202, le savoir transmis par la mère au héros est d'ordre historique). Retenons dans le cas présent que la supériorité féminine concerne la juste mesure du temps naturel.

I.1.1.3. Le plus beau jour

Les rituels de la Saint-Georges associent la reproduction végétale à celle des bêtes et des gens, en soulignant, avec une profusion de détails qui varient peu sur l'ensemble du territoire bulgarophone, aussi bien la matière physique que la matière sociale du groupe.

La fête de saint Georges est présentée comme supérieure à Pâques, en particulier dans des formules-clichés de chants populaires qui qualifient la Saint-Georges (en bulgare *gérjov den* "jour de Georges") de jour plus beau, meilleur, encore plus faste, etc., que Pâques (en bulgare *vélik den* "grand jour"). Or, cette dernière fête entraîne la mobilité de la Saint-Georges. En effet, lorsque Pâques tombe après le 23 avril, la Saint-Georges sera fêtée le lundi de Pâques.

En contexte bulgare, la consommation rituelle d'un agneau rôti à la Saint-Georges étant, traditionnellement, obligatoire, les contraintes du jeûne pascal (carême), très strictes en pays orthodoxe, semblent justifier le déplacement de cette fête qui est la seule à posséder le double caractère d'être fixe et, potentiellement, mobile.

Parallèlement à l'acte culinaire par excellence qui constitue le banquet de viande ovine, la Saint-Georges est marquée par un jeu rituel à fonction matrimoniale: c'est le *pesage* et les *balançoires*; dans une zone où l'on utilisait exclusivement la balance romaine, la parenté de forme entre les deux objets est évidente.

Le pesage rituel "pour la vie et la santé"⁶ met en jeu une technique de *mesure* des volumes qui était, traditionnellement, réservée aux hommes. Ce jeu technique s'associe de façon complémentaire au jeu aérien de la balançoire.

L'escarpolette est constituée d'une corde liée, aux deux extrémités, à la branche forte d'un arbre, noyer ou chêne de préférence. Les garçons y balancent les jeunes filles en âge de se marier. Il convient de préciser qu'en bulgare le verbe qui dénote cette action, *ljuléja*, s'applique également à l'action de "bercer" un bébé. Le substantif qui en est dérivé, *ljúlka*, féminin singulier, signifie aussi bien "balançoire, escarpolette" que "berceau".⁷

Ainsi la balance rituelle (et, en quelque sorte, naturelle, végétale) met les futures mères dans la position aérienne du rejeton souhaité, alors que les hommes prennent une position maternelle. Cette position de *féminité ludique* des hommes dans le jeu du "pesage végétal" que constitue la balançoire, renvoie de façon très claire à l'*élevage*, activité essentiellement masculine qui réclame du bon éleveur la faculté d'agir "comme une mère", par exemple, en ce qui concerne le traitement délicat des agneaux.

A travers les gestes principaux du rituel et les textes des chants qui en ponctuent le déroulement, on voit se dégager un discours une forme de scénario; les principales techniques du groupe (agriculture, élevage, métallurgie) y figurent à titre d'éléments regroupés autour de la relation de maternité qui semble être au premier plan.

La pesanteur positive, légère, le déplacement aérien et la dimension verticale, sont associés au féminin dans la pensée populaire bulgare. La thématique spatiale de l'aérien et du vertical est aussi propre à la saison d'été, marquée dans le registre héroïque, outre saint Georges, par saint Elie, maître de l'orage et du feu céleste.⁸

1.1.2. Saint Dimitri, le casseur

Si la Saint-Georges ouvre la période d'été et la saison de l'estivage des troupeaux, la Saint-Dimitri annonce la fin des travaux agricoles, avec les semences d'automne et l'hivernage des troupeaux. La fête marque le début de l'hiver et les travaux féminins qui s'effectuent dans la maison: tissage, etc. (cf. Drettas, 1980). Elle marque également la fin des contrats de louage des ouvriers agricoles et des bergers; pour eux, c'est le jour de la paie. Jour de banquet, certes, où l'on goûte le vin nouveau, mais rien de comparable à l'exubérance rituelle du premier jour d'été (Saint-Georges).

Dimitri possède tous les attributs héroïques de Georges mais, à la différence de ce dernier, sa pétulance guerrière se manifeste par une brutalité excessive envers les garants de l'ordre établi.

Il vole des objets du culte, les croix de saint Jean. Sur le point d'épouser Neda la Blanche, il n'invite pas à la noce saint Elie (cf. D. MARINOV, 1914, pp. 259-260). Ce dernier n'accepte pas un affront aussi grossier et il barre la route au cortège de noce. Heureusement, la fiancée prévoyante a conservé un don⁹ pour lui et, grâce à elle, un malentendu grave est évité (cf. frères MILADINOV, 1981, texte n° 41, Struga).

Mais il y a plus grave. Avec la démesure typique des héros du cycle markovien (à commencer par le héros principal lui-même, Marko, fils du roi), saint Dimitri, en compagnie de son frère Mixail, incendie les monastères de la Sainte-Montagne (en bulgare *Svéta Gorá*; c'est le Mont Athos). On porte plainte et le Seigneur condamne les incendiaires à trois ans de détention au fond de la mer.

Mais si l'ordre politique (c'est-à-dire ecclésiastique) est rétabli par cette peine exemplaire, les conséquences n'en sont pas moins funestes pour le reste du corps social. En effet, la détention du saint entraîne l'arrêt des phénomènes atmosphériques liés au changement des saisons (pluies, vents, brumes); les ouvriers agricoles et les bergers ne peuvent plus repérer la périodicité de leurs contrats, c'est la catastrophe économique.

C'est alors que, de nouveau, des femmes interviennent. *Svéta Nedélja* "sainte Dimanche", tante paternelle du héros, et *Svéta Pétká* "sainte Vendredi", sa tante maternelle¹⁰, vont exposer la situation intenable à la mère du Seigneur, et elles obtiennent finalement la libération de leur turbulent neveu.

1.2. Un calendrier à problèmes...

Considérons maintenant les principales leçons de l'ensemble légendaire dont je viens d'esquisser les contours. De cet ensemble, nous retiendrons deux aspects saillants, l'un concernant les femmes et l'autre le problème calendaire proprement dit.

1.2.1. Des femmes

Saint Georges libère la femme qui n'est pas sa parente, dans un contexte de *violence naturelle* marquée du signe de la féminité cannibale. Dans le contexte des savoirs agricoles relatifs au cycle végétatif, il est marqué négativement. Dans ce cas, il a besoin de sa mère.

Saint Dimitri, lui, dans un contexte de *violence sociale*, a besoin de ses tantes qui soulignent, par là même, l'importance de la parenté collatérale, des deux côtés. Sa fiancée prudente évoque enfin l'importance de l'alliance en tant qu'elle se fonde sur la relation conjugale.

Ainsi, les femmes présentes apparaissent comme cristallisant la parenté d'une part, et comme intervenant positivement aux moments cruciaux où la récurrence calendaire, exprimées sous l'aspect de fêtes fixes, se présente comme analogue aux alternances naturelles dont le respect social permet la reproduction du groupe.

La thématique évoquée par le groupe héroïque Georges/Dimitri, fait amplement allusion à une supériorité féminine évidente. Les héros compensent leurs manques de connaissances, de savoir-vivre ou de mesure, grâce à l'intervention décisive de la mère, de l'épouse ou des tantes.

Le thème de la supériorité féminine s'exprime de façon insistante dans les diverses productions de la pensée populaire bulgare, ceci venant en contradiction apparente avec les pratiques sociales réelles de la société rurale traditionnelle.

Certains auteurs (p. ex., GASPARINI, 1973) ont essayé de rendre compte de cet aspect par référence aux traces qu'aurait laissées chez les "Slaves" un matriarcat primitif. L'histoire de cet ensemble flou que sont les "Slaves" est bien trop mal connue (cf. UNBEGAUN, 1948) pour qu'on se hasarde ici à répéter, sans grand profit, les erreurs du passé. La thématique en question est cependant assez importante pour qu'on s'y arrête un instant.

Dans les éléments du complexe calendaire que nous avons considéré, la femme par rapport au héros défini, entre autres, comme un *fils*, apparaît sous ses trois modalités possibles de *mère*, d'*épouse* et de *soeur*, les tantes étant soeurs des géniteurs. Or, il se trouve que leur rôle positif est chaque fois

en relation avec un problème de *mesure* ou, plus exactement, de *bon comptage*:

a) Evaluation juste du temps végétatif pour la mère de saint Georges (= supériorité dans la maîtrise de l'agriculture).

b) Sage économie de la fiancée de saint Dimitri, qui ne donne pas tous ses cadeaux mais en conserve un à tout hasard (= supériorité dans la maîtrise des relations sociales (alliance)).

c) Enfin, les tantes régularisent le temps des contrats (= supériorité dans le domaine économique).

Il y a donc, par l'ébauche du discours mythique que constituent les différentes légendes brièvement examinées, une façon détournée de présenter une supériorité féminine dans le domaine général de techniques où le *calcul* joue un rôle déterminant. Dans le cas présent, on remarque que les femmes interviennent comme *détentrices d'un savoir* qui relève globalement de l'économique.

On pourrait dire que, au niveau du *féminin*, la mesure réelle et la mesure métaphorique se confondent.

Par opposition, les personnages masculins de ces "petites histoires" apparaissent marqués du signe de la démesure. Comme formes héroïques, ils interviennent du côté de la violence. De ce point de vue, en tant que *héros positifs*, ils sont *détenteurs d'un pouvoir*. On pourrait résumer l'argument de ce scénario mythique par la formule suivante:

savoir (technique) : pouvoir (politique) :: O + : O →

La figure féminine apparaît, dans ce complexe, comme une régulatrice du bon ordre des choses et des êtres, de la violence et de la paix, active à diriger ces fils qui, sans elle, ne seraient plus de ces héros fringants mais des enfants mauvais ou prisonniers.

Ceci dit, la maîtrise du comptage, attribut féminin essentiel dans l'univers mythico-religieux des Bulgares, confère aux femmes de cet ensemble légendaire un caractère d'*adjuvant* du héros principal, pour parler en termes proppiens. Leur intervention par le savoir permet de surmonter un blocage de la situation héroïque.

Il s'agit là d'un élément tout à fait fréquent de la pensée populaire bul-

gare; lorsqu'elle s'applique à des problèmes de périodisation, d'alternance saisonnière ou de cycles, il y a intervention d'un personnage féminin.

1.2.2. Des héros

Comme nous l'avons vu, la Saint-Georges, sous son aspect de fête fixe, est supérieure à Pâques, fête mobile. Mais comme la fête de saint Georges peut être déplacée (donc rendue mobile) par Pâques, elle pose le même problème du *retard* qu'évoque le motif de la double déambulation.

La légende tente de rendre compte, à sa façon, du problème que pose au groupe cette mobilité dépendante d'un aspect purement *social* de la pratique calendaire qui, purement arbitraire pour Pâques, précède ou suit les faits saisonniers marqués par des indices climatiques spécifiques (pluie, rosée, brume, etc.).

La seconde déambulation positive du héros fait l'effet d'une satisfaction phantasmatique dans les cas où, compte-tenu de la date tardive de Pâques, la fête se situe lorsque l'été (= sécheresse) est commencée depuis longtemps.

Il semble bien que, de cette façon, l'impossibilité d'accorder la variation calendaire à la variation climatique (temps naturel) soit soulignée, constituant par la même un *plaidoyer implicite contre le principe de la mobilité calendaire*.

Dans le cas de la Saint-Georges où le retard ne se produit, répétons le, que lorsque Pâques tombe après la date fixée, on constate que les causes sociales, calendaires, de ce retard sont exprimées dans les termes de phénomènes naturels d'ordre végétatif; selon les variantes des chants qui évoquent la déambulation du saint, il s'agit soit d'une maturité excessive des céréales ou des prairies soit, au contraire, d'une immaturité anormale.

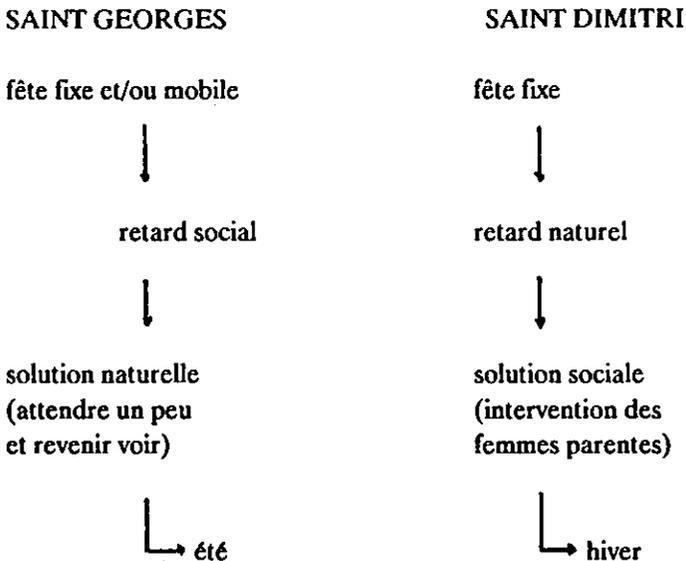
De façon tout à fait symétrique, le geste de saint Dimitri met en avant le thème d'un *retard naturel* qui peut se reproduire et qui est celui des pluies d'automne. Un tel retard, toujours possible, correspond à une période de sè-

cheresse catastrophique aussi bien pour les agriculteurs (période des semailles d'automne) que pour les éleveurs (retard à l'hivernage).

Ce thème *angoissant* est formulé au moyen de l'allusion à l'activité incendiaire du saint, dirigée contre l'autorité ecclésiastique située en montagne¹¹, ainsi que par les relations privilégiées (positives ou négatives) que Dimitri entretient avec des saints (ou saintes) fêtés en juillet, sommet de la période estivale et où les différentes fêtes (cf. schéma supra, fête de St-Elie, Sv. Pétko, Sv. Nedélja) sont l'occasion de *prévisions météorologiques*.

La légende donne ici une étiologie sociale à un *retard naturel*. La solution est présentée en termes sociaux (relations de parenté).

Le thème du *retard* unit les figures complémentaires de saint Georges et saint Dimitri selon un schéma général qu'on peut visualiser ainsi:



1.2.3. Des saisons

On peut dire que les éléments que nous avons vus constituent, dans leur ensemble, un fragment de discours calendaire qui tente de rendre compte, à sa façon, de deux *dérèglements* explicitement déagés.

Du côté de la Saint-Georges qui ouvre l'estivage, il y a la mise en évidence du fait que, dans le registre des pratiques calendaires, une fête mobile *entraîne* un dérèglement analogue à des dérèglements saisonniers tout à fait négatifs (sècheresse, retard végétatif, etc.).

Du côté de la Saint-Dimitri, c'est le principe même d'un bon calendrier bien symétrique (repères fixes, périodes égales de six mois) qui est mis à l'épreuve de la réalité naturelle, la variation climatique.

Le dérèglement peut se voir attribuer une étiologie sociale dont le contenu critique n'est certes pas à négliger, la morale profonde de cette petite histoire n'en rappelle pas moins de façon évidente que le rapport entre les saisons ne sera jamais aussi simple que l'image du meilleur calendrier possible peut en donner.

Ainsi, les arguments relatifs au début de l'été et au début de l'hiver se cumulent pour mettre en évidence la contradiction:

$$\pm \text{régularité calendaire} \approx \text{irrégularité naturelle}$$

A cause de cette contradiction qui risque toujours de se manifester, le calendrier apparaît comme une cote mal taillée. Ceci n'est pas original en soi; les grands calendriers religieux posent souvent des problèmes à leurs usagers.

Ce qui est intéressant dans le cas bulgare, c'est que d'une part il y a une représentation relativement critique du calendrier, et que d'autre part l'accent critique est porté sur la période d'été qui se présente comme une zone de turbulence maximale par rapport à l'adéquation entre grille calendaire et mouvement saisonnier.

II. HAGIOGRAPHIE ET EPOPEE

En 1986, Asia POPOVA publiait un article consacré à la problématique du calendrier populaire bulgare. Sur plusieurs points essentiels, son analyse est en accord avec celle que j'avais proposée en 1985. Il y a toutefois dans son texte une proposition liminaire qui mérite, je pense, d'être discutée, tout en nous invitant à revenir sur quelques points évoqués rapidement dans la première partie de ce travail, points suffisamment importants pour justifier un réexamen aussi bref soit-il. Dans le premier paragraphe de son article, A. Popova écrit :

"On sait bien que la plus grande partie des personnages du calendrier officiel sont des divinités antiques et des êtres mythiques transformés en saints". (T.d.A.)

Présentée sous forme d'évidence, une telle proposition laisse entendre que de délicats problèmes d'ethnohistoire aient été résolus.

L'attitude qui consiste à franchir allègrement le fossé diachronique séparant des paganismes inconnus (thrace, slave ou proto-bulgare) des pratiques populaires observées au XIX^e siècle, est bien ancrée dans l'histoire culturelle bulgare, mais il est clair qu'on ne saurait la considérer sans réserves. Il n'est pas possible, en effet, de penser la culture bulgare comme si elle n'avait pas d'histoire, comme si les ruptures diachroniques n'existaient pas.

Je vais revenir sur quelques faits directement liés au propos initial. Ces faits nous permettront, du moins je l'espère, de préciser les termes des problèmes diachroniques auxquels une démarche non réductrice se heurte inévitablement.

II.1. Problèmes d'ethno-histoire

Lorsque les populations slavophones de la péninsule balkanique ont adopté le christianisme byzantin, au IX^e siècle, le culte des saints en général

et des saints militaires en particulier, avait déjà derrière lui une longue histoire.

Dans la zone anatolienne et caucasienne, le culte de saint Georges a connu une extension géographique remarquable (cf. Drettas, 1989). L'image mythique de la régulation des points d'eau et des fonctions héroïques, ont été tellement efficaces que le saint occupe les places calendaires importantes. Je rappellerai simplement qu'en pontique le mois de novembre s'appelait traditionnellement *a'ærts*, c'est-à-dire "(mois de) saint Georges".

Le terme *Kurban* qui, dans la plupart des langues de la zone balkano-anatolienne (grec, bulgare, turc, albanais, etc.) désigne le *sacrifice*, est un emprunt, probablement à l'araméen tardif (cf. hébreu *qôrbân* "sacrifice", de la racine *qrb*). Aussi bien l'importance de cette pratique dans le culte de saint Georges que le terme sémitique qui la désigne, soulignent l'origine *orientale* du culte.

Dans cet ordre d'idées, saint Dimitri qui a été d'abord un patron local de Salonique, est centré sur la partie *occidentale* de la zone de christianisation byzantine.

Il y a donc un *problème aréal* intéressant. On ne peut y faire allusion sans souligner le *fait historique* bien connu du moment où les slaves bulgares vont se convertir; c'est en effet *juste après* la période iconoclaste (VIII^e-IX^e siècle). Cela veut dire, entre autres choses, que les néophytes héritent de pratiques iconolâtres, forgées par un siècle de polémique. Ce simple fait qu'on ne peut pas oublier, nous invite à traiter avec beaucoup de prudence la diachronie simpliste qui, opposant la religion officielle à la religion "populaire", associe à cete dernière des pratiques et des discours liés au paganisme antérieur sans solution de continuité. Suivre une telle voie, nous amènerait à méconnaître la faculté créatrice de l'idéologie populaire.

Les ensembles constituant les figures de saint Georges et de saint Dimitri, sont des éléments culturels empruntés. L'originalité bulgare consiste dans l'élaboration de ces éléments, dans le rééquilibrage effectué, comme je l'ai déjà dit, avec la figure de saint Dimitri.

Nous avons, dans le domaine anatolien et caucasien, une configuration différente; par rapport à l'ensemble oriental, la configuration bulgare constitue une innovation. C'est de cela dont il faudrait pouvoir rendre compte sans recourir, comme on le fait parfois, à d'hypothétiques substrats.

L'élaboration bulgare se caractérise par une intégration remarquable des motifs hagiographiques aux schèmes de l'*épopée héroïque*. On remarquera, en passant, que les amateurs de genèses obscures (cf. VENEDIKOV, 1983) n'ont pas pu voir que l'*épopée héroïque*¹² suscitait des interrogations inévitables quant à son lien avec des schèmes tri-fonctionnels, c'est-à-dire avec la problématique dumézilienne. Au cas où cette problématique serait peu familière à certains lecteurs, il me paraît utile de rappeler que, selon Georges DUMEZIL, la *première fonction* correspond au domaine du sacré et de la religion, la *seconde fonction* (ou fonction guerrière) correspond au pouvoir politique, et la *troisième fonction* couvre la reproduction sociale dans toutes ses formes — de l'érotisme à l'économie. Pour Duzémil, ces fonctions constituent des schèmes abstraits qui organisent les représentations idéologiques du social avec une prégnance dischronique très forte.

II.1.1. Images des trois fonctions

Un des motifs les plus connus et les plus répandus de l'*épopée markovienne*, est celui des trois chaînes d'esclaves, que nous avons rencontré plus haut avec saint Georges. La fréquence du motif apparaît dans l'index thématique du corpus publié (*Balgarski junaski epos*, p. 1039). Les textes eux-mêmes, qui sont le résultat d'une sélection, proposent des variantes étonnamment similaires (voir chants 1 à 11 et 14 à 30). Ces variantes sont très peu différentes les unes des autres. Je vais résumer le scénario à partir d'un texte que j'ai moi-même recueilli sur le terrain dans le pays shop, à Pernik¹³:

1. Marko doit se rendre à l'église pour pratiquer sa religion. Sa mère lui rappelle que le port d'armes est interdit dans ces conditions.

2. En chemin le héros rencontre des Turcs qui emmènent *trois* files (litt. "chaînes") d'esclaves: une file de jeunes filles, une file de jeunes garçon et une file de jeunes femmes portant des nourissons. Les Turcs laissent ces malheureux *sans eau* et sans nourriture.

3. Grâce à la prévoyance de sa soeur, le héros peut attaquer les Turcs et libérer les esclaves.

Si la structure narrative reste à peu près inchangée dans les nombreuses variantes de ce texte, les agents de la violence sociale, en l'occurrence une *razzia* esclavagiste, ne sont pas toujours des Musulmans.

La gestion héroïque de relations inter-ethniques tendues, est un élément général qu'il convient de mentionner, car elle contraste avec l'hagiographie populaire. Pour cette dernière, l'identité héroïque est établie dans un contexte d'homogénéité religieuse à peu près totale, alors que la tradition épique nous propose une variété des groupes ethniques, qui rappelle la réalité ottomane. Ainsi, nous avons des héros bulgares, bien sûr, mais aussi des Grecs, des Valaques, des Albanais, des Turcs, des Arabes (c'est-à-dire des noirs), etc.

En ce qui concerne la relation masculin/féminin pour les agents héroïques, nous constatons que toutes les relations de parenté possibles sont représentées: filiation, parenté consanguine (collatéraux), alliance, etc. Cela dit, dans plusieurs versions, le héros Marko intervient pour libérer sa soeur d'adoption (en bulgare *posestrima*); il s'agit ici de la version féminine d'une relation d'adoption fort importante dans l'économie épique, puisque le héros, au départ, tient une partie de sa force d'une mère adoptive très puissante (par exemple, une *samovila* "femme des eaux et des bois").

La parenté adoptive, ou de choix, reproduisant filiation ou collatéralité, est un élément culturel qui a été très répandu chez les groupes balkaniques (grecs, albanais, bulgares et aroumains, etc.), et ce jusqu'à la période récente. Le fait coutumier que nous propose le corpus épique, n'aurait rien de particulièrement remarquable, si un détail ne renvoyait à la configuration de l'ensemble hagiographique:

Les relations que nos textes évoquent, sont marquées positivement dans un contexte où il y a communication immédiate ou différée des femmes concernées (mère, soeur, soeur adoptive) au héros. Or, cette communication implique l'*interdit matrimonial*. Les parentés adoptives avaient pour effet d'introduire entre les individus concernés la prohibition de l'inceste. Un tel fait ne nous surprendra pas, si l'on pense qu'il soutient la formulation métaphorique de la parenté élective sur le mode de celle que les mécanismes d'al-

liance engendrent. Il convient de le garder en mémoire, pour mieux saisir le substrat normatif de certains comportements héroïques.

La version bulgare de la légende de saint Georges nous indique que ce dernier refuse l'offre matrimoniale que lui fait le roi. Le rejet d'une alliance qui constitue un *happy end* somme toute fréquent, pour ne pas dire banal, des scénarios héroïques, oppose la figure de saint Georges à celle de saint Dimitri.

En tant que personnage héroïque, saint Dimitri participe à une relation matrimoniale normale. Cette normalité contraste avec la relation négative, à cet égard, que nous proposent aussi bien saint Georges que le héros Marko, mais elle est associée au *comportement négatif* sur lequel nous reviendrons.

Saint Georges et le héros markovien exhibent une relation matrimoniale négative du point de vue individuel, alors qu'ils contribuent à une ordre des relations d'échange au niveau collectif. Or, la relation que j'ai qualifiée de négative, relève en fait d'un type d'alliance différent du mécanisme matrimonial, dont le rôle continue d'être évoqué par les personnages appartenant à la catégorie des collatéraux. L'évocation de la parenté de choix par nos héros, consiste à ranger dans les groupes des conjoints interdits des femmes qu'aucune règle explicite n'empêcherait d'épouser.

Cet engendrement métaphorique d'une surnorme est le fait d'une *décision individuelle* de l'ego héroïque. On doit souligner le fait que, dans nos textes, il apparaît lorsqu'il s'agit de combattre les effets d'une violence sociale bien spécifique.

Si nous revenons maintenant sur la composition des groupes sociaux qui sont victimes d'une agression, nous remarquons, outre la tripartition caractéristique dans le cas des trois chaînes d'esclaves, que dans leur diversité ces groupes constituent un ensemble de catégories complémentaires.

Nous avons vu précédemment que les trois chaînes libérées par saint Georges représentent les agents de l'activité agro-pastorale dans sa diversité: la culture de la vigne, l'élevage et la production céréalière. Les chaînes d'esclaves du héros markovien, elles, représentent les agents qui assurent la reproduction sociale sur le marché matrimonial. Quant à l'activité de saint Dimitri, telle que la tradition orale nous la dépeint, elle vise le domaine religieux en tant qu'il est représenté par l'institution monastique, sous la forme du

Mont-Athos (la "Sainte-Montagne"). Remarquons que cette institution n'est pas, comme les groupes précédents, divisée en sous-catégories.

En dépit de son caractère fragmentaire, la tradition épique bulgare qui a intégré des éléments de la tradition hagiographique, nous offre un image tri-fonctionnelle très claire.

On peut s'étonner de ce que la plupart des commentateurs bulgares aient, jusqu'à présent, sousestimé l'intérêt de motifs et de schèmes dont la prégnance était tout à fait remarquable. Lorsque l'épopée nous offre des épisodes typiques de la période ottomane, on est frappé par la capacité de l'idéologie populaire à travailler sur des événements historiques dont les effets modifiaient radicalement la société bulgare médiévale.

J'ai déjà signalé, au début de cette partie, l'intérêt tout autant que la difficulté des problèmes ethno-historiques que pose la tradition orale bulgare, en particulier dans le corpus épique. Il n'est pas possible de traiter cette question dans le cadre de la présente étude, mais je crois nécessaire de signaler que le problème de la *créativité de l'idéologie populaire* dont témoignent toutes nos traditions, reste incontournable lorsqu'on tente d'analyser un ensemble textuel qui présente une cohérence structurelle indéniable. L'important est ici d'indiquer la *productivité* de certains schèmes mythiques qui font de l'histoire une matière d'épopée (cf. G. DUMEZIL, 1987; G. CHARACHIDZE, 1987).

Afin d'illustrer brièvement cette perspective, je propose de revenir sur quelques uns des éléments clés de notre ensemble.

II.1.2. Faiblesses de la première fonction

Dans le matériel constitué par l'épopée markovienne et les traditions connexes, la première fonction en termes duméziliens est souvent difficile à isoler. Les saints héroïques qui évoluent au voisinage du domaine épique, représentent avec force la fonction guerrière, tout en relevant d'une catégorie sacrée indéniable. Or, je ne pense pas que ce soit la nature du héros qui fasse

problème. En fait, l'homogénéité et le statut de la première fonction semblent fragiles.

Dans l'épisode que j'ai résumé en première partie, saint Dimitri fait preuve d'un anticléricalisme militant, puisqu'il s'attaque au noyau dur de l'institution ecclésiastique, à savoir la "Montagne Sainte". Le délit est normalement suivi de la réponse du Juge Suprême, le Seigneur Dieu qui prononce la condamnation du coupable. Nous avons vu que l'exécution de la sentence a de tels effets *sur la troisième fonction*, qu'il faut l'annuler. Le processus de révision pénale est effectué au niveau du message par des personnages féminins qui relèvent de la première fonction.

L'intervention fréquente du savoir ou de l'intelligence féminine dans les domaines les plus divers, n'est pas pour nous surprendre dans la tradition bulgare. Nous allons en voir encore un exemple qui peut nous permettre d'en préciser la portée.

Dans la version des trois chaînes d'esclaves, que j'ai enregistrée chez les Shop en 1978, l'ouverture du chant contient le motif de la contradiction entre un jour tabou et les outils héroïques, sabre et/ou casse-tête. Je résume:

Un jour sacré (fête importante, dimanche, etc.), le héros Marko décide de se rendre à l'église. Sa mère lui signale, de façon très insistante, que l'activité guerrière est strictement interdite; le héros *ne doit pas sortir armé*. Mais la soeur de Marko tourne la difficulté en attachant, à l'insu de tous *sauf du cheval*, le sabre (ou les armes) derrière la selle. Heureusement, puisque le héros va faire la mauvaise rencontre où il devra se battre.

Le corpus épique présente plusieurs variantes de cet épisode (cf., p. ex., *Bălgarski junaški epos*, chant n° 7, pp. 191-192) où l'interdiction maternelle peut aller jusqu'à l'énonciation d'une malédiction provisionnelle, la fille prudente étant parfois non pas la soeur mais la fiancée du héros. Dans tous les cas, l'intervention féminine est déterminante. Produite par deux générations différentes, elle relève de deux domaines strictement séparés: le discours de la mère concerne un *savoir* des normes de comportement propres à la première fonction. La ruse de la soeur, elle, associe la deuxième et la troisième qui sont valorisées par rapport à la première.

Le fait que les femmes, à quelque catégorie qu'elles appartiennent, soient les vecteurs actifs ou passifs de savoirs, de pouvoirs ou de savoirs-faire essentiels à la société des mâles, est un thème qui parcourt littéralement l'en-

semble de la tradition orale bulgare, qu'il s'agisse des contes, des rituels ou des chants. Les possibilités du jeu féminin ne sauraient se réduire à celle que nous offrent les scénarios épiques et, *a fortiori*, l'épisode particulier que nous examinons ici.

Je pense qu'il faut souligner la plasticité ou la *disponibilité* des personnages féminins. Les femmes évoluent aussi bien entre les diverses régions de l'univers qu'entre les branches de la parenté qui limitent le paysage social. Les bataillons des saintes femmes, la Mère Marie, sainte Vendredi, sainte Dimanche, auxquels s'ajoute la féminisation des monstres chtoniens cannibales, *xála* et *lámja*, renforce les possibilités de circulation et d'intervention des agents féminins.

C'est dans ce cadre général où, toujours dans l'optique initiale d'une économie tri-fonctionnelle, nous n'avons pas de catégories strictement établies mais plutôt des rôles, que les données examinées ici montrent deux types de parenté associés à une confrontation inégalitaire des fonctions.

La faiblesse relative de la première fonction vis-à-vis des deux autres, mais en particulier par rapport à la deuxième, ne peut manquer de nous faire évoquer, brièvement, le *vampirisme* (cf. Drettas, 1987).

Sous la forme canonique du cavalier cannibale, frappé d'une espèce de manie de la déambulation qu'accompagne un goût prononcé pour les rapports incestueux, le vampire *masculin* est à peu près totalement rebelle à tous les instruments acclésiastiques qu'on peut utiliser contre lui. On sait que, dans le complexe vampirique, la filiation est valorisée, puisque le vampire peut contribuer à produire un chasseur clairvoyant, tueur de vampire spécialisé, lorsqu'il copule *post mortem* avec son épouse légitime.

La dialectique vampirique qui nous propose l'engendrement d'un mâle positif par un père négatif à l'allure très héroïque, implique que l'opérateur fondamental du jeu sociologique soit la femme, en tant qu'elle contrôle les cycles temporels.

Ce dernier élément complète le tableau que j'ai brossé très rapidement, d'un ensemble idéologique que la tradition hagiographique et l'épopée markovienne contribuent à édifier avec une cohérence que le recours aux contes ferait apparaître avec encore plus de clarté. Mais on a dû se limiter ici à jalonner une voie que des recherches ultérieures pourront parcourir.

L'inventaire des rôles et des types d'intervention de l'agent féminin, qui revêt un nombre important certes mais fini de figures (mère, veuve, héroïne positive ou négative, soeur, soeur jurée, épouse, mère adoptive, etc.), est loin d'être exhaustif. Pour résumer l'effort principal du jeu de ses qualités si diverses, on peut dire que la femme est productrice d'héroïsme.

Dans ce contexte, l'importance donnée à la *parenté d'adoption* est, je pense, tout à fait remarquable. Je n'entends pas dire qu'elle est originale, puisque bien des groupes ethniques autres que les Bulgares la connaissent et l'ont pratiquée jusqu'à l'aube de l'industrialisation. Mais l'épopée héroïque bulgare, avec les traditions qu'elle attire dans son orbite, se caractérise par l'importance donnée à ce que j'ai appelé plus haut le *second type d'alliance*. Il s'agit là d'un élément qui n'est pas tant quantitatif, au regard du corpus global, que qualitatif.

Si l'on voulait apporter une preuve supplémentaire de ce que nous avançons ici, il suffirait de se reporter, par exemple, au chant n° 144 du corpus épique (*Bългарски junaski epos*, p. 324):

Lors d'une procédure typique d'adoption (l'affrèremment, en bulgare: *pobratinjávane*), la femme des bois (en bulgare: *samovila*) donne à téter au héros Marko, et ce dernier acquiert avec le lait une force surhumaine.

De nombreux chants nous montrent la mère adoptive transmettre au héros autant de savoirs et de pouvoirs que la mère naturelle. Dans le présent cas, la tradition précise que la *samovila* lui transmet, en plus, un pouvoir physique particulier.

Ainsi, le mécanisme de l'adoption-affrèremment réduit l'étendue des choix matrimoniaux, mais il renforce la dynamique propre à la deuxième fonction.

II.2. Perspective

A l'issue de la présentation de certains aspects d'un champ qui semble fécond tout en étant encore en friche, on ne peut manquer de revenir sur la piste de recherche que constituent les voies mystérieuses de l'ethno-histoire.

Nous avons vu, dans quelques fragments de la tradition orale bulgare,

des schèmes tripartites et des images trifonctionnelles indéniables. Attribuer tel ou tel morceau d'un paysage brumeux à des peuples disparus dont on ne sait rien, est de toute façon une position théoriquement inacceptable.

Il paraît beaucoup plus intéressant de s'interroger sur la réduction d'une première fonction qui nous offre l'image de corps exsangues, à la limite de la survie. Si l'on peut considérer comme pertinente la référence à l'hypothèse trifonctionnelle pour notre corpus, et que l'on s'en tienne à la hiérarchie canonique (cf. Charachidze, 1987), on ne peut manquer d'être frappé par le renversement axiologique que nous offrent les matériaux bulgares.

L'épopée, par exemple, nous parle d'une réalité sociologique conflictuelle. La narration n'est pas déterminée par un cadre temporel semblable à celui d'une histoire événementielle. Cela dit, la réalité sociale que les textes racontent, est bien marquée historiquement: il s'agit de la société ottomane des régions centrales de la péninsule balkanique après le début du XVI^e siècle. La limite nous est donnée par la présence dans l'ensemble des groupes sociaux représentés, qu'ils soient ethniques ou religieux, d'un groupe juif puissant¹⁴. Ce dernier fait constitue, bien sûr, un *terminus post quem*.

Dans un contexte historique qui est représenté dans l'épopée comme posé une fois pour toutes, les conflits liés aux relations existant entre les groupes, manifestent avec intensité le problème de la *razzia associée à l'esclavage* auquel est attribuée une identification mythique, comme nous avons pu le voir avec la variante des trois chaînes d'esclaves libérés par saint Georges.

Il est clair que, dans cet ensemble représentatif d'une réalité sociale qui a duré aussi longtemps que le système ottoman lui-même, le développement de la parenté d'adoption apparaît comme le moyen le plus efficace pour compenser la faiblesse des lois.

L'interaction que je viens d'évoquer, mérite sans aucun doute d'être étudiée en détail. Une telle piste de recherche risque fort de se révéler plus féconde pour comprendre un système de représentations durables, que les inventaires obsessionnels des survivances.

Rien ne prouve, après tout, que les pensées populaires ne puissent être novatrices. Tout laisse à penser le contraire et il suffit, pour s'en convaincre, d'entendre avec attention les dits qu'elles profèrent.

NOTES

1. La première partie de ce texte a été présentée au *Symposium International de Folklore*, à Mixajlovgrad (Bulgarie) en mai 1985. La traduction en bulgare du texte avait été réalisée par Vasil GARNIZOV, chercheur à l'Institut de Folklore de l'Académie bulgare des sciences. Je le remercie tout autant du travail remarquable qu'il avait effectué alors, que des remarques pertinentes et subtiles qu'il m'avait adressées au cours de nos entretiens passionnants. Bien entendu, je suis seul responsable des erreurs éventuelles ou des opinions contenues dans la présente version.
2. L'espace imparti m'obligera d'abandonner certains détails ou de les signaler de façon allusive. Pour cette même raison, les textes divers mentionnés dans cette étude, seront résumés brièvement en français.
3. Certains aspects fort importants de la période hivernale ont été analysés dans l'article désormais classique de Asia POPOVA (1977). Des problèmes tout à fait similaires en milieu anatolien, donc compliqués par l'adoption de l'islâm, sont traités dans l'article d'Altan GOKALP (1978).
4. Un corpus très important de cet ensemble de chants épiques a été édité dans le volume intitulé *Bălgarski junaški epos* "Épopée héroïque bulgare", BAN, Sofia, 1971.
5. Comparer *Bălgarski junaški epos*, chants n° 1-30, 82, 115, 243, 563, avec *Bălgarski narodni pesni ot severo-iztočna Bălgaria*, n° 261-267.
6. Je rappellerai ici que la pesanteur corporelle est un élément important de la théorie populaire du vampirisme. Le vampire, qui est un personnage négatif dans le registre matrimonial, se caractérise par une pesanteur excessive. D'autre part, la balance peut être utilisée comme une arme anti-vampire. Ce dernier personnage éprouve une très forte

répulsion pour l'instrument de pesage, et l'on peut considérer les mesures rituelles de la Saint-Georges comme autant de tests de dépistage pré-matrimoniaux.

7. Dans les pays bulgares, le "berceau", qu'il soit fait de bois ou de textile, est très souvent suspendu au plafond, en hiver, ou à un arbre, pendant la période des travaux d'été. (Cf. plusieurs exemples dans G. Drettas, 1980).
8. Saint Elie (fête le 20 juillet) est l'un des saints estivaux les plus importants. C'est le saint des sommets, maître de la foudre et de l'orage. Il procède à une épuration périodique des vampires qui seraient assez imprudents pour oser déambuler en été.
9. Il s'agit du *dar* "don textile" traditionnellement distribué à chaque invité de la noce par la fiancée (cf. Drettas, 1979 et 1980).
10. En bulgare, respectivement *lejla* "soeur du père" et *tetka* "soeur de la mère". Ces deux saintes, fort importantes, représentent le cycle hebdomadaire. Leur fête tombe en juillet, 7 juillet pour *sveta Nedelja* et 26 juillet pour *sveta Petka* (cf. schéma, plus haut). Pour le lien qu'elles établissent entre le petit cycle hebdomadaire et le cycle annuel, voir Drettas, 1980. Voir aussi A. Popova, 1978, pour certains aspects de *sveta Petka*.
11. Rappelons que l'institution monacale qui fournit, dans l'Eglise orthodoxe, les cadres supérieurs de la hiérarchie, est restée un pilier du pouvoir fondé sur l'exploitation foncière. De ce point de vue, les monastères de la "Sainte Montagne" (Mont-Athos) ont toujours représenté une concentration particulièrement importante de ce pouvoir.
12. L'épopée héroïque, qui est formellement définie de façon stricte, constitue, je le rappelle, une spécificité des Bulgares et des Serbes. Aux types de textes bien définis tant par la forme que par le contenu (inven-

taire fini des motifs et scénarios) correspondent des types musicaux (chants) très caractéristiques.

13. C'était en 1978. Je remercie mes collègues Vasilka Kuzmanova et Angelina M. de m'avoir apporté alors un concours aussi compétent qu'amical.
14. Le groupe juif est représenté par un héros (enfant), le "petit hébreu jaune", qui appartient à la classe des marchands-guerriers. Ce héros est assez riche pour racheter les monastères de la "Montagne Sainte" qu'il entend transformer en synagogue.

BIBLIOGRAPHIE

ARNAUDOV, Mixail, *Studi vǎrxu bălgarskite obredi i legendi*, tome 1, BAN, Sofia, 1971, 351 p. (réédition, 1ère édition: 1891).

Bălgarski junaški epos "Epopée héroïque bulgare", SBNU (= Sbornik za Narodni Umotvorenija), LIII, BAN, Sofia, 1971, 1056 p.

BYNUM, David E., *Myth and Ritual: Two Faces of Tradition*, in: *Oral Traditional Literature, a Festschrift for Albert Bates Lord*, Slavica Pub., Columbus (Ohio), pp. 142-163.

CHARACHIDZE, Georges, *L'histoire contée aux Caucasiens*, *Cahiers de littérature orale*, N° 17, Langues'O, Paris, 1985, pp. 15-45.

La mémoire indo-européenne du Caucase, Hachette, Textes du XX^e siècle, Paris, 1987, 154 p.

DELAHAYE, Hippolyte, *Les légendes grecques des saints militaires*, Arno Press Reprints, N.Y. – Princeton, 1979, 270 p. (1ère édition: 1909).

DRETTAS, Georges, *La mère et l'outil*, Selaf, Paris, 1980, 592 p.

Le cavalier glouton – contribution à l'étude de la théorie populaire du vampirisme balkanique, in: *De la voûte celeste au terroir, du jardin au foyer – Mosaïque sociographique, textes offerts à Lucien Bernot*, éd. EHESS, Paris, 1987, pp. 719-746.

Saint Georges le fou, un modèle de patron, in: Fanny de SIVERS (éd.), *Questions d'identité*, Peeters, Paris, 1989, pp. 55-76.

DUBUISSON, Daniel, Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles, *L'Homme*, 93, Paris 1985, pp. 105-121

DUMEZIL, Georges, *Heur et malheur du guerrier*, PUF, Paris, 1969, 148 p.

Entretiens avec Didier Eribon, Gallimard, Folio/Essais, Paris, 1987, 222 p.

DUTILLEUL, Pierre, *L'évangélisation des Slaves*, Desclée & C^o, Tournai, 1963, 201 p.

GASPARINI, Eval, *Il matriarco slavo – Antropologia culturale dei protoslavi*, Sansoni, Firenze, 1973, 761 p.

GESEMANN, Gerhard, *Heroische Lebensform*, Hieronymus Verlag, Nured, 1979, 371 p.

GOKALP, Altan, Hizir, Ilyas, Hidrellez: les maîtres du temps, le temps des hommes, in: *Hommage à Pertev Naili Boratav*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, pp. 211-231.

Histoire de la Bulgarie des origines à nos jours, éd. Horvath,

Roannes, 1977, 483 p. (Voir en particulier II^e partie rédigée par Ivan DUJČEV).

IVANOVA, Radost, Za forminane na istoriko-geroičnija sloj v junaškija epos, *Vekove*, 4, Sofia, 1989, pp. 44-51.

KEPOV, Ivan, *Matériaux linguistiques et ethnographiques du village de Bobochevo (département de Doupnitza)*, SBNU, XLII, Sofia, 1936, 287 p. (en bulgare, titre en français).

MARINOV, Dimitar, *Narodna vjara i narodni religiozni običaji*, SBNU, XXVIII, Sofia, 1914.

Živa starina, I, Russe, 1891, 189 p.

MARROU, Henri-Irénée, *L'Eglise de l'Antiquité tardive 303-604*, éd. Seuil, coll. Points, Paris, 1985, 313 p.

MILADINOVI, Frères, *Bălgarski narodi pesni šabrani ot bratia Miladinovi* (réédition par P. N. DINEKOV), Nauka i izkustvo, Sofia, 1981, 538 p.

Narodni pesni ot Rodopskija Kraj "Chants populaires de la région des Rhodopes", collectés par Nikolaj KAUFMAN et Todor TODOROV, BAN, SOFIA, 1970, 969 p.

Narodni pesni ot severoiztočna Bălgarija "Chants populaires de la Bulgarie du nord-est", tome II, BAN, Sofia, 1973, 835 p.

Pirinski Kraj, BAN, Sofia, 1980, 687 p.

POPOVA, Asia, Ni chair ni poisson, Tryphon le coupé, *Cahiers de littérature orale*, POF, Paris, 1977, pp. 15-69.

Dvata pätja na slänceto i lunnite prevrätštanija, *Vekove*, 1, Sofia, 1986, pp. 5-15.

ŠAPKAREV, Kuzman A., *Sbornik ot Bälgarski Narodni Umotvorenija*, tome I, B.P., Sofia, 1968, 761 p. (réédition. Première édition: 1891).

UNBEGAUN, B.O., La religion des anciens Slaves, in: *Les religions de l'Europe ancienne*, III, PUF, coll. Mana, Paris, 1948, pp. 389-445.

VAKLINOV, Stančo, *Formirane na staro-bälgarskata kultura VI-XI vek*, Nauka i izkustvo, Sofia, 1977, 293 p.

VENEDIKOV, Ivan, *Mednoto gumno na Prabälgarite*, Nauka i izkustvo, Sofia, 1983, 270 p.

ŽIVKOV, Todor Iv., *Narod i Pesen*, BAN, Sofia, 1977, 251 p.

LES ENJEUX DE LA CULTUROLOGIE EN BULGARIE

Bernard LORY (I.N.A.L.C.O., PARIS)

Parmi les sciences humaines, l'histoire occupe assurément la première place en Bulgarie. Deux raisons majeures à cela: l'idéologie nationale, qui s'est cristallisée au XIX^e siècle, a pour source principale la redécouverte, puis l'exaltation du passé historique bulgare, occulté durant les siècles de domination ottomane (1396-1878). C'est la conscience d'une communauté de destin historique qui cimente le sentiment national bulgare, bien plus qu'une conscience de communauté ethnographique (à la différence des Serbes qui se reconnaissent p. ex. dans la célébration de la *slava* familiale) qu'une communauté religieuse (malgré le schisme avec le Patriarcat de Constantinople (1872-1953) qui marqua l'émergence politique des Bulgares) ou même qu'une communauté linguistique (le bulgare moderne ne se constitue en langue littéraire que dans les premières décennies du XIX^e siècle). L'autre facteur valorisant une vision historique en Bulgarie est l'idéologie marxiste, prédominante depuis 1944, qui, à l'intérieur des cadres fixés par le matérialisme historique, a permis une véritable floraison, surtout au cours des vingt dernières années. Ainsi, rien qu'en ce qui concerne l'étude des années 1878-1944 (période capitaliste de l'histoire bulgare), l'on est passé de 59 articles et 12 livres publiés en 1960, à 190 articles et 35 livres publiés en 1979 (auxquels il faut

ajouter 59 *sborniks* ou recueils d'articles publiés sous forme de volume)¹.

L'apogée de l'exaltation du passé historique bulgare fut atteinte en 1981, lors des multiples manifestations qui marquèrent la célébration du treizième centenaire de la fondation de l'Etat bulgare en 681.

L'orchestration nationale de la recherche historique comporte des inconvénients. A l'occasion des grandes célébrations² l'on assiste à une production historique pléthorique et redondante. Ces grandes "campagnes" historiques mettent certes en circulation des informations nouvelles, mais tendent surtout à répéter et à surenchérir dans l'exaltation des valeurs nationales. Elles épuisent leur sujet, tant sur le plan de la documentation que sur l'envie que peut avoir un historien de reprendre ultérieurement un sujet rabâché de la sorte. S'en occupent non seulement un certain nombre d'historiens "de service", dont la plume est toujours disponible pour les anniversaires tombant dans l'année, mais aussi de nombreux autres, inclus dans des formations plus ou moins rigides, obligés de suivre le mouvement général au détriment de recherches plus originales.

L'exaltation nationaliste du passé, tout en stimulant considérablement la recherche historique bulgare, l'enferme dans un cercle événementiel étroit, car seuls quelques épisodes bien précis de l'histoire sont "utilisables" à ces fins. Ainsi seront inlassablement ressassés la fondation de l'Etat bulgare au VII^e siècle, l'oeuvre culturelle de Saints Cyrille et Méthode au IX^e, les organisations révolutionnaires anti-ottomanes du XIX^e, la libération du pays par les Russes en 1877-1878, le développement de la classe ouvrière, etc. Le tableau d'ensemble qui en résulte est complètement déséquilibré: quelques points hyperdéveloppés voisinent avec de vastes zones d'ombre indépendamment des problèmes de documentation historiques spécifiques au passé bulgare.

D'un autre côté, l'idéologie marxiste enferme les historiens dans un cadre généralement plus formel que philosophique, qui a ses propres contraintes. Pour échapper au cercle vicieux des commémorations patriotiques et du morcellement événementiel, certains historiens ont eu recours au biais d'une histoire culturelle,, ancrée dans la longue durée. Les recherches historiques menées dans les pays occidentaux (école des Annales, Braudel, etc.) fournissaient des exemples séduisants. Il n'était pourtant pas question

d'appliquer des recettes toutes faites. L'obligation de maintenir certains schémas marxistes plus ou moins opératoires, l'absence de séries documentaires importantes concernant la Bulgarie et l'accès difficile à l'historiographie occidentale ont progressivement modifié le projet initial, pour aboutir à un secteur d'étude nouveau qui a reçu le nom de *culturologie*, secteur pilote parmi les sciences humaines en Bulgarie, dont le panorama, sinon, reste assez terne.

La culturologie a acquis droit de cité dans le monde scientifique bulgare il y a quelques années seulement, avec la création en 1981-82 d'une chaire interdisciplinaire de culturologie, satellite du département d'histoire de l'université Kliment Ohridski de Sofia. Depuis 1986, cette chaire est devenue un centre intitulé "Théorie et histoire de la culture". Le directeur en est Nikolaj Genčev, enfant terrible de l'historiographie bulgare.³ La culturologie pourtant ne se limite pas à ce cadre institutionnel: des chercheurs de l'Université ou de l'Académie des Sciences affiliés à d'autres formations relèvent également de ce même courant d'opinion.

La culturologie bulgare développe sa recherche selon quelques axes repérables: histoire des mentalités, étude dans la longue durée, interdisciplinarité, réflexion sur la place de la culture bulgare dans le monde bien plus que sur sa spécificité.

Pour échapper à l'exaltation des valeurs nationales bruyamment orchestrée par le monde politique, il fallait développer une réflexion sur leur nature même. D'où le retour à l'étude de la "psychologie nationale" (*narodopsihologija*), qui correspond approximativement à ce que nous appelons "histoire des mentalités", domaine dans lequel le sociologue de gauche Ivan Hadžijski avait durant la guerre réalisé une oeuvre remarquable. Assez naturellement, le premier terrain d'investigation des historiens fut l'intelligentsia bulgare du XIX^e siècle, époque du réveil national, soit un nombre assez restreint d'individus ayant marqué d'une profonde empreinte l'évolution de la Bulgarie moderne. C'est ainsi que N. Genčev a publié en 1987 "Types socio-psychologiques de l'histoire bulgare", présentant une série de portraits collectifs: clergé, instituteurs, *čorbadžii* (notables) membres des corporations artisanales, etc. L'intelligentsia bulgare faisait ainsi un retour sur ses propres origines historiques, récentes et modestes.⁴

L'histoire des mentalités en Bulgarie s'est attaquée hardiment (témé-

rairement ?) à des périodes plus éloignées. L'éminent médiéviste D. Angelov a publié en 1985 "Le Bulgare au Moyen Age: vision du monde, idéologie, mentalité". La minceur des sources documentaires concernant le Moyen Age bulgare, dont l'histoire politique n'est pas sans lacunes, rend cette entreprise périlleuse. Le résultat positif est, en tous cas, une revalorisation de la place du christianisme orthodoxe, systématiquement dénigré ou occulté par l'historiographie depuis une quarantaine d'années au profit des courants hérétiques (l'hérésie dualiste bogomile étant présentée à la limite comme un socialisme avant la lettre).

Plus loin de nous encore, les historiens de l'antiquité se sont efforcés de mieux dégager les spécificités de la culture thrace. Les Thraces n'ayant pas laissé de sources écrites, les Bulgares se sont efforcés d'appliquer une grille de lecture non-hellénique aux écrivains de l'antiquité grecque. Cette démarche paradoxale sciait en quelque sorte la branche sur laquelle repose la thracologie. Ce malaise méthodologique n'étant pas entièrement compensé par les trouvailles archéologiques, il a fallu opérer un bond historique assez hasardeux en allant chercher des vestiges de l'orphisme thrace dans les documents ethnographiques des XIX et XX^e siècles, en particulier dans la région isolée de la Strandža, à la frontière bulgare-turque. L'ouvrage principal, "L'orphisme thrace", paru en 1986, est l'oeuvre d'A. Fol, ancien ministre de l'éducation nationale.

D'une certaine façon, la culturologie joue en Bulgarie le rôle officieux de science des religions. L'on sait comment l'idée même d'une science des religions a eu du mal à faire son chemin en Occident. Dans un contexte d'athéisme militant, il est extrêmement difficile d'aborder de façon scientifique la problématique religieuse et surtout de parler du christianisme. Signalons, dans la mouvance culturologique, l'ouvrage d'I. Georgieva "Mythologie populaire bulgare" (1983), dont une traduction anglaise est parue en 1985. Le problème principal qui se pose aux chercheurs bulgares c'est le manque d'outils méthodologiques pour aborder ce domaine, les possibilités des schémas marxistes étant épuisées depuis longtemps et la littérature scientifique occidentale ne leur parvenant que difficilement.

Les phénomènes religieux sont ceux qui se prêtent le mieux à une étude dans la longue durée. Déjà le XIX^e siècle romantique avait vu dans les Bal-

kans la prolongation vivante du monde antique, le *guslar* serbe devenant un aède, etc. La tentation de rapporter un rite magico-religieux "à la plus haute antiquité" est constante chez les ethnographes. Ainsi le *kurban* se rattacherait-il aux sacrifices de l'antiquité, la figure de St. Georges recouvrira-t-elle celle du Cavalier thrace, etc. L'ennui, c'est que ces évolutions dans la longue durée sont tout à fait probables, mais impossibles à démontrer, par suite du manque de séries documentaires complètes concernant les Balkans. L'antiquité classique et l'antiquité tardive sont relativement bien documentées, puis l'on rencontre une immense lacune, puisque le Moyen Age n'est pas assez bien connu que pour les XII-XIV siècles, une autre lacune correspond à la domination ottomane, jusque vers le milieu du XIX^e siècle où commencent les séries modernes. Les enquêtes ethnographiques sérieuses sur le terrain bulgare n'ont guère commencé qu'aux deux dernières décennies du siècle passé. L'étude d'un phénomène religieux en Bulgarie (culte de la fécondité pastorale, de la vigne, etc.) oblige donc à des acrobaties pour enjamber les siècles, des Thraces au Moyen-Age, puis à la Bulgarie moderne.

Un des aspects caractéristiques de la culturologie bulgare est son interdisciplinarité. Déjà l'étude de la longue durée implique un décloisonnement de la recherche historique, laquelle est très fortement structurée en fonction des avatars de la vie politique du pays: Antiquité (jusqu'aux V-VI^e s.), Moyen Age (681-1396), Empire ottoman (1396-1878), période capitaliste (1878-1944), édification du communisme (depuis 1944).

La faiblesse des sources proprement historiques oblige les chercheurs à se pencher sur les résultats obtenus par les disciplines voisines: ethnographie, folklore, sociologie, archéologie, histoire de l'art, etc. Cela ne va pas sans susciter des conflits, car chaque discipline se défend, en tant que cadre institutionnel, contre les ingérences des voisins. La création du Centre "Théorie et histoire de la culture" n'a nullement centralisé la culturologie bulgare, qui reste principalement une sensibilité particulière dans la recherche, touchant des chercheurs relevant de formations différentes. Son interdisciplinarité se limite donc aux curiosités individuelles de chercheurs que n'unit qu'une certaine conception de la culture.

La tendance générale de la culturologie, telle qu'elle se dessine depuis quelques années, est la recherche d'une vision synthétique de la culture, étu-

diée de façon large, non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace. Elle tend à sortir d'un cadre étroitement centré sur la spécificité nationale bulgare, pour replacer la culture bulgare dans un contexte plus vaste, balkanique, européen, voire mondial. D'où les différents recentrages que traduisent les ouvrages que nous avons signalés: resituer les cultures périphériques du monde antique, replacer la Bulgarie dans l'*Orbis christianus* médiéval, redéfinir l'intelligentsia bulgare qui opéra l'ouverture culturelle du pays sur l'Europe occidentale et centrale.

L'on retrouve ici un débat plus ou moins latent qui divise les responsables politiques de l'action culturelle en Bulgarie de nos jours. Ce débat s'exprima de façon visible à l'époque où Ljudmila Živkova (1942-1981) dirigeait la politique culturelle du pays. Historienne de formation, la fille de Todor Živkov devint présidente du Comité de la Culture en 1975, puis membre du Bureau politique du Comité central du Parti communiste bulgare en 1979. Son but à long terme était l'ouverture de la Bulgarie à la culture mondiale, considérée comme un grand tout (alors que beaucoup de Bulgares considèrent toujours que seul l'Occident est "vraiment civilisé"). Ce fut un afflux d'air frais et d'information. Cependant, conjointement à ce mouvement d'ouverture, inquiétant pour les milieux plus conservateurs au pouvoir, l'on observa un grand mouvement d'exaltation des valeurs nationales. L'on assista par exemple à une surenchère de monuments patriotiques, plus grandioses les uns que les autres (Panagjurište, Stara Zagora, Buzludža, Šumen...) Ce nationalisme outrancier compensait en quelque sorte l'ouverture mondialiste. Le terme de "culture" était mis à toutes les sauces...

La disparition prématurée de Ljudmila Živkova en 1981 laissa ces deux conceptions de la culture dans un face-à-face indécis. la vision mondialiste promue par L. Živkova, toute en se manifestant encore ouvertement, est en perte de vitesse, alors que la vision étroitement nationale de la culture, fermement installée depuis longtemps, profite de ses propres acquis.

Les débats d'idées que suscite la nouvelle tendance culturologique au sein des sciences humaines en Bulgarie se situent dans le prolongement direct de ces débats de principe qui divisent la classe politique bulgare.

NOTES

1. E. BOJADŽIEVA: Izsledvane na informacionnija potok po istorija na Bălgarija pri kapitalizma in *Istoričeska nauka i šăvremennost*, Sofia BAN 1987, pp. 186-206.
2. Les plus récentes furent en 1985 le centenaire de la réunion de la Roumélie Orientale à la principauté de Bulgarie et la guerre menée victorieusement contre la Serbie qui en découla; en 1987 le cent cinquantième anniversaire de la naissance du révolutionnaire Vasil Levski. Certains événements historiques ont droit à des célébrations décennales (les insurrections de 1876 et de 1903, la Révolution d'Octobre, etc.).
3. Ce centre ne doit pas être confondu avec l'Institut de recherche sur la culture, qui dépend du Centre unitaire d'histoire de l'art, auprès de l'Académie des sciences, dont l'activité semble assez mince, ni avec le très puissant Comité de la culture qui assure la gestion du patrimoine culturel bulgare: restauration des monuments, musées, expositions internationales.
4. De façon analogue, la venue au pouvoir des communistes après 1944 a brisé l'intelligentsia bulgare "bourgeoise" pour repartir sur des bases nouvelles. L'intellectuel-fils de paysan est un type prédominant dans les milieux scientifiques bulgare que ne remplace progressivement que depuis une quinzaine d'années l'intellectuel-fils d'intellectuel.

UNE COMMUNAUTE IDEALE: LA ZADRUGA YUGOSLAVE

J. F. GOSSIAUX (L.A.S., Paris)

L'organisation familiale des Slaves du Sud jouit du privilège d'avoir été dotée par la terminologie savante d'une dénomination spécifique, ressortissant à la langue indigène et adoptée par l'usage international. Pour s'en tenir au français, le mot *zadruga* est l'objet d'une large reconnaissance, puisque — par exemple — un article d'un dictionnaire encyclopédique¹ lui est consacré, qu'il est, avec *gens* et *sib*, l'un des trois seuls emprunts désignant une forme de groupement social à figurer dans l'index d'un traité d'ethnologie générale,² et qu'un ouvrage sur les communautés familiales lui consacre un chapitre.³ La "zadruga sud-slave" jouit d'une notoriété comparable à celle du "mir russe" parmi les communautés villageoises. Elle s'est, au fil de la littérature ethnologique, constituée en un véritable *type idéal*: concept savant, construction scientifique et interprétation schématique du réel. Tous ceux qui, depuis près de deux siècles, ont à des titres divers écrit sur la société de l'aire yougoslave ont peu ou prou participé à cette élaboration.

La fortune du terme

Vuk Karadžić, fondateur de la langue serbe en tant que langue écrite, consacre au mot *zadruga* un article de son dictionnaire (dont la première

édition date de 1818) avec cette simple définition: "plures familiae in eadem domo". Il la fait suivre d'un développement circonstancié:

"J'ai entendu dire qu'il y avait en Serbie jusqu'à trente membres dans une maison. En Dalmatie (...) on m'a montré un homme (...) qui avait une maisonnée de 62 membres, parmi lesquels 13 femmes avec leur mari et deux veuves. A Noël, le jour du saint patron de la maison (*kršno-ime*) et à l'occasion d'un mariage, tous se rassemblent dans la maison, mais sinon ils vivent dans la montagne ou dans les champs et le chef de famille (*starešina*) le plus souvent au moulin. Cette maison a environ 1.400 chèvres et moutons, une cinquantaine de bovins et 14 chevaux..."⁴

En dépit de sa longueur, l'article ne comporte aucun exemple d'emploi, aucune mise en situation du terme – lacune rare dans l'ouvrage de Vuk. Pour *zajedin* ("*Gemeinschaft*") l'expression citée est: *žive u zajedini* (ils vivent en communauté). *Jedinac* ("*der einzige in einer Haushaltung, unus paterfamilias*") donne lieu de même à un exemple ad hoc: *Kad bude do nevolje, onda i jedinci potjeraju na vojsku* (en cas de malheur, même les jedinac vont à la guerre). L'article *domaćin* (maître de maison, chef de famille) fait référence aux coutumes indigènes:

"Quand un voyageur arrive devant une maison dont il ne sait à qui elle est, il crie '*O domaćin*', et (en buvant) '*Za zdravlje našega brata domaćina. Veseli se, kućni domaćine*' (A la santé de notre frère le domacin. Réjouis-toi, domacin de la maison)".

Rien de tel pour le mot *zadruga*. Cette omission donne à penser qu'il ne relève pas, dans l'acception qu'en donne Vuk, de la terminologie indigène. Une autre indication en ce sens est qu'on ne le rencontre pas dans les récits de voyageurs du début du dix-neuvième siècle, et notamment pas dans ceux d'Ami Boué,⁵ qui sont pourtant riches en notations terminologiques, et qui d'autre part s'attachent longuement à l'organisation familiale des peuples de la "Turquie d'Europe".

On trouve bien le mot "zadruga" dans l'ouvrage de Cyprien Robert, mais affecté d'un sens assez éloigné de la définition du dictionnaire:

"Quand plusieurs familles ne sont plus assez nombreuses pour pouvoir vivre chacune isolée et indépendante, elles s'agglomèrent en un seul lieu et jurent le *zadruga*, serment qui les oblige à s'entre-défendre; telle est, dans la Bulgarie, l'origine de toutes les municipalités."⁶

Étymologiquement, *zadruga* peut effectivement provenir d'une locution se rapportant à un serment (*za*: pour; *drugi*: l'autre). Et l'agglomération de plusieurs familles en un seul lieu rappelle le "plures familiae in eadem domo" de Vuk. Mais la notion précise de communauté familiale est absente de l'emploi indigène ici décrit. Il semble donc bien que le terme *zadruga* désignant spécifiquement une forme de groupe domestique apparisse à l'occasion de l'accession du serbe au statut de langue écrite. L'imprécision de la définition de Vuk, et notamment l'absence de référence à la parenté entre ces "plusieurs familles dans la même maison", peut toutefois donner à penser qu'il existe un lien entre le concept en question et la communauté qui résulte du serment évoqué par Cyprien Robert. La communauté domestique que Vuk veut désigner par le terme *zadruga* ne serait pas essentiellement différente de ce genre de communauté locale. Et la rédaction de l'ensemble de l'article — "j'ai entendu dire..." —, comme le cas observé dont il l'illustre, tendent à montrer qu'il pense à des communautés d'une taille remarquable. Le fait qu'il omette de préciser les liens de parenté entre les membres d'une *zadruga* va aussi dans ce sens: l'élément fondamental est le nombre, qui en la matière éloigne les individus. Ce caractère singulier ne signifie pas que domine, dans la société dont le dictionnaire de Vuk veut fixer la langue, la famille conjugale, le groupe domestique nucléaire. Au contraire, l'attention portée aux termes se rapportant à ce type de groupe (*inokosan*, *inokoština*, *jedinac*) et l'exemple donné quant à l'utilisation de ce dernier terme, dont l'appartenance au vocabulaire indigène est ainsi attestée, dénotent également sa singularité remarquable. Le groupe domestique ordinaire, celui où il y a plus d'un homme, n'a pas à être nommé.

En résumé, le terme *zadruga*, appliqué à l'organisation familiale, est d'origine savante, même s'il est peut-être tiré d'une expression indigène. Et il ne semble pas que dans l'acception du premier dictionnaire serbe il désigne le type de groupe domestique dominant dans la société contemporaine, mais seulement une forme remarquable.⁷

Pourtant, en se précisant, le terme va tendre progressivement à désigner le modèle dominant, et identifier la famille "traditionnelle" des Slaves du Sud. Il convient ici d'évoquer le contexte politique dans lequel se situe son émergence. Au début du dix-neuvième siècle, tous les Slaves méridionaux sont sous domination étrangère. Durant la première moitié de ce siècle, la Serbie, à la suite de deux insurrections – la première parution du dictionnaire de Vuk étant postérieure de trois ans à la seconde de celles-ci – accède à une autonomie de plus en plus grande qui aboutit en 1878 à l'indépendance. Les autres territoires sud-slaves, et notamment la Croatie, resteront sous domination jusqu'à la première guerre mondiale. Le mouvement politique visant à leur affranchissement s'appuie sur l'affirmation d'une identité pour laquelle la Serbie représente un modèle. La tradition constitue dans ce contexte un argument de poids, surtout quand elle semble manifester une spécificité sud-slave. Les recherches sur l'organisation familiale menées à partir du dix-neuvième siècle, et la fortune du terme *zadruga*, sont à considérer dans cette perspective.

Cependant, avant même son utilisation courante par la littérature ethnographique, le mot apparaît dans le Code civil de Serbie en 1844, et dans le Code de Croatie en 1870. L'influence du dictionnaire de Vuk a sans doute été déterminante, puisque les Statuts des Confins Militaires⁸ de 1734 et 1735 utilisaient seulement les termes latin et allemand *communio* et *Hauskommunion*.⁹ Il semble d'ailleurs que, au moins dans le code croate, *zadruga* désigne encore à ce moment, comme chez Vuk, un groupe domestique d'une extension non ordinaire, distinct de la "maisonnée" habituelle: "Više obitelji ili kućana, koji na jednom domu... žive" (Plusieurs familles ou maisons, qui vivent dans la même maison...).

La consécration scientifique de la *zadruga* est le fait de V. Bogišić. Celui-ci publie à Agram (Zagreb) en 1874 un "recueil des coutumes actuelles chez les Slaves du Sud" faisant une large place à l'organisation familiale, à partir d'une étude basée sur l'exploitation de questionnaires systématiques.¹⁰ Ce n'est toutefois qu'en 1884, dans un article consacré à la famille rurale conjugale,¹¹ qu'il utilise le mot *zadruga*. Il l'applique à un groupe de familles rurales composé de frères, cousins (parallèles patrilatéraux), ou parents plus éloignés, vivant ensemble avec leurs femmes et enfants. Et il lui attribue un champ extrêmement étendu, puisqu'il considère

en quelque sorte le groupe conjugal comme le "degré zéro" de la *zadruga*. Le terme désigne désormais clairement la famille traditionnelle des Slaves du Sud. L'article de Bogišić est peut-être à l'origine de la notoriété internationale du mot serbe créé par Vuk Karadžić. L'édition de 1891 de "L'origine de la Famille" de Engels contient un développement relatif à la *zadruga* qui ne figure pas dans la première édition de 1884¹².

A côté de cette consécration scientifique, et même préalablement à elle, le terme est explicitement situé dans le champ politique par le socialiste serbe Svetozar Marković (1846-1875). Hostile au pouvoir en place, à la religion, à la propriété, prônant l'autonomie locale, il considère la *zadruga* comme un facteur pouvant permettre le passage au socialisme en sautant l'étape du capitalisme¹³.

A la suite de Bogišić, les travaux s'attachant à l'organisation familiale des Slaves du Sud, dont l'identification, si ce n'est la définition, est désormais objet de consensus, se multiplient. Ainsi, au début du vingtième siècle, le géographe J. Cvijić, s'efforçant de caractériser et de différencier les populations des Balkans, fonde largement sa démonstration sur l'analyse de la *zadruga*¹⁴. Le sociologue S. Vukosavljević, pour sa part, s'attache essentiellement à la culture matérielle pour appréhender l'organisation sociale, et notamment l'organisation domestique¹⁵. La *zadruga* est également un objet d'étude privilégié pour des auteurs non yougoslaves, comme P.E. Mosely¹⁶, et surtout E. Sicard, dont l'oeuvre tend à constituer en la matière une véritable somme. Plus récemment les travaux de E.A. Hammel¹⁷ et de J.M. Halpern¹⁸, entre autres, attestent que la reconnaissance du terme persiste dans les recherches actuelles, et que le type d'organisation qu'il désigne continue à susciter l'intérêt. J.M. Halpern tend même à considérer que malgré les mutations du groupe domestique, dues à des phénomènes démographiques, le concept de *zadruga* s'applique toujours à l'organisation familiale actuelle dans les villages. Quant aux rapports entre *zadruga* et organisation de la société, la discussion ouverte à la fin du siècle dernier par Svetozar Marković n'est pas close, puisqu'en 1974 la revue *Sociologija Sela* de Zagreb a publié sur ce sujet — dans un contexte bien différent — une série d'articles contradictoires¹⁹.

Les traits fondamentaux du type idéal

La plupart des travaux récents consacrés à la *zadruga* s'attachent à son évolution, à sa délimitation géographique, à sa genèse, à ses traces, à sa signification, mais ses traits fondamentaux, s'ils y sont rappelés, ou retrouvés, ne sont pas mis en question. Le terme *zadruga* identifie de façon claire et définitivement admise un ensemble circonscrit de traits. Ceux-ci se trouvent déjà évoqués plus ou moins précisément dans les récits de voyageurs du dix-neuvième siècle²⁰. Le questionnaire de Bogišić, par sa rigueur méthodique, permet de les fixer. Mais c'est Emile Sicard qui en a exprimé le plus systématiquement l'ensemble et qui peut de ce fait être considéré comme ayant fondé définitivement le type idéal²¹.

La *zadruga* se définit comme un groupe domestique fondé sur la parenté agnatique, sans principe de limitation horizontale ou verticale si ce n'est les limites naturelles (longévités) ou matérielles (liées aux contraintes économiques, à l'encombrement). En d'autres termes, peuvent exister entre les *zadrugari* (les membres de la *zadruga*) des liens de père à fils, de grand-père paternel à petit-fils (ainsi que d'une manière générale toute relation de descendance patrilinéaire), de frère à frère, d'oncle (paternel) à neveu, de cousin à cousin (parallèles patrilatéraux). La présence vivante d'un ascendant commun n'est pas nécessaire, et la génération la plus âgée peut être représentée par plusieurs frères mariés, ou même plusieurs cousins.

La taille de la *zadruga* est très variable. Nous avons vu que Vuk Karadžić indiquait le nombre de trente membres, et même — présenté comme un cas remarquable — celui de soixante-deux. Des chiffres donnés par E. Sicard²², il ressort qu'à la fin du dix-neuvième siècle 2 p. 100 des groupes domestiques en Croatie-Slavonie avaient plus de vingt membres, et 0,5 p. 100 en Serbie; et que 15 p. 100 en Croatie-Slavonie avaient plus de dix membres, et 9 p. 100 en Serbie. Il apparaît donc que les groupes d'une taille importante étaient en réalité relativement peu nombreux, et plus nombreux d'ailleurs en Croatie qu'en Serbie. La *zadruga* identifiée uniquement par des caractéristiques quantitatives — celles d'une "grande" famille — serait donc dès cette époque un type marginal, si tant est qu'elle ait jamais été dominante. Cependant E. Sicard estime que la taille des anciennes *zadrugas* a été

surévaluée. Les travaux plus récents de E. Hammel²³ rejoignent d'ailleurs cette opinion. A partir de deux recensements turcs du seizième siècle portant sur les environs de Belgrade, Hammel évalue à 38 p. 100 la proportion des groupes domestiques nucléaires (c'est-à-dire ne comportant qu'un seul couple marié). Les groupes multinucléaires comportant au moins deux générations représentent 22 p. 100 des maisons. 40 p. 100 des cas sont constitués par des groupes certes multinucléaires, mais peu étendus. Les considérations quantitatives mises en avant par Vuk doivent être oubliées pour pouvoir définir la *zadruga* comme le type sud-slave d'organisation familiale.

Le premier principe sur lequel est fondée la *zadruga* est, nous l'avons vu, la patrilocalité. La communauté familiale — communauté complète de vie — est celle de l'homme, le lien communautaire est uniquement agnatique:

"Ceux d'entre les habitants qui ont brisé le lien de communauté de la famille, afin de vivre isolés avec leurs femmes et leurs enfants, payant, travaillant, dépensant pour eux seuls, sont méprisés par le paysan comme des transfuges passés aux moeurs étrangères²⁴."

Ce témoignage de voyageur est à rapprocher de l'intitulé de l'article de Bogišić traitant de la famille nucléaire²⁵. Il indique bien où se situe la norme. Il montre bien également que l'homme vivant uniquement avec sa femme et ses enfants est un homme isolé. La famille est seulement définie par les hommes, le "lien de communauté" qu'il n'est pas d'usage de briser est masculin. Seuls les hommes sont *zadrugari*, c'est-à-dire citoyens de cette "petite république patriarcale"²⁶ qu'est la famille. Ce statut s'exprime en termes de pouvoir, dans la participation aux décisions engageant le destin du groupe, et en termes patrimoniaux, dans la participation au partage des biens en cas d'éclatement de la *zadruga*. Les biens en effet relèvent de la communauté, et nul droit individuel de propriété ne s'exerce sur leur ensemble:

"Le père vivant dans une maison avec ses fils adultes n'a pas le droit de disposer des biens de la famille sans le consentement de ceux-ci (...) Les

filis devenus adultes, et surtout s'ils sont mariés, peuvent demander le partage des biens même du vivant de leur père.²⁷

La zadruga est donc une propriété collective, inaliénable en tant que telle, mais tout membre possède un droit virtuel sur une partie des biens qui la composent. Plutôt que de *biens communs*, il convient en fait de parler de biens *conservés en commun*; la zadruga est intrinsèquement dissoluble. Les femmes et les filles, n'étant pas zadrugar, ne possèdent pas quant à elles ce droit patrimonial. La coutume prévoit l'exhérédation des filles, et la loi de l'Etat serbe (le code civil de 1844), qui assortit son principe égalitaire de la possibilité de convertir la succession en argent, ne la remet pas complètement en cause. Même à l'occasion du mariage, aucune fraction du bien commun n'est attribuée à la descendance féminine²⁸.

Au delà de sa définition en termes de parenté et de rapports patrimoniaux, le type idéal se veut aussi, et même surtout, description de rapports vécus. Si, comme nous l'avons vu, le dictionnaire de Vuk Karadžić ne contient pas encore de mise en situation du terme *zadruga*, il utilise de la matière la plus fréquente, dans ses développements, le terme *Kuća*, maison²⁹, dans le sens de famille, de groupe domestique³⁰. A l'inverse de *zadruga*, *kuća* relève de la terminologie indigène³¹. La famille s'incarne dans la maison, et, réciproquement, l'organisation de l'espace figure, matérialise l'organisation familiale. Plus d'ailleurs que la maison proprement dite, la traduction matérielle de la communauté est l'enclos, comprenant cour (*dvor*) et constructions, ou même un espace ouvert autour d'une bâtisse principale. Dans l'organisation la plus "typique" il existe, à proximité du bâtiment qui abrite le foyer, de petites constructions annexes appelées *vajati*, dépourvues de sources de chaleur et seulement destinées à l'hébergement nocturne des couples. Il s'agit là de la seule référence spatiale à la vie conjugale. Ces *vajati* confèrent une certaine souplesse au système, en reculant les limites de croissance du groupe. La maison proprement dite, qui peut compter une ou plusieurs chambres, abrite surtout le foyer et la salle à manger, coeur de la vie commune.

L'ordonnance des repas y correspond à la stratification du groupe:

"Dans les grandes maisons, le chef et les étrangers font (...) leur re-

pas à part, avant tous les autres. On sert ensuite ceux qui ont travaillé dans la journée, et plus tard les femmes et les enfants mangent les derniers.³²

Même s'il n'y a pas d'hôtes, et si la taille du groupe ne conduit pas à plusieurs services distinguant ainsi les sous-groupes, le repas du soir reste le moment privilégié où s'affirme la dimension collective de la vie quotidienne, et où se règle l'organisation domestique. Les tâches du lendemain sont distribuées à cette occasion.

Dès l'enfance, tous les actes de la vie, toutes les relations s'inscrivent directement dans le cadre collectif, par delà la référence conjugale. L'enfant vit au contact de sa mère seulement jusqu'au sevrage, qui d'ailleurs intervient tard, parfois à deux ou trois ans. Le contact est alors étroit et permanent. "Les mères ne peuvent se séparer de leurs nourrissons; elles voudraient les tenir constamment sur leur sein"³³. Ensuite l'enfant est intégré au groupe, parmi les autres enfants. Il ne dort pas régulièrement dans le *vajat* de ses parents, qu'il peut délaisser, surtout en hiver, pour le bâtiment principal. Et il le quitte définitivement à partir d'une dizaine d'années. Les relations entre parents et enfants ressortent peu de l'ensemble des relations entre adultes et enfants. Dès le jeune âge les comportements se rapportent à la communauté.

La *zadruga*, "unité sociale de vie" selon l'expression de Sicard, est également, et essentiellement, une unité de production agricole. Il n'est pas de *zadruga* sans terre. Les biens mobiliers et immobiliers de production — y compris le bétail — sont, tout comme les biens mobiliers et immobiliers d'habitation, propriété indivise, même si l'ensemble peut être réparti entre les *zadrugari* lors d'un partage.

Les tâches agricoles — comprenant l'élevage — constituent donc la plus grande partie des activités laborieuses productives. Cependant, les *zadugas* vivant en général d'une manière largement autarcique³⁴, certains de leurs membres, dans les plus importantes, peuvent être conduits à acquérir une spécialisation proche de l'artisanat. Hormis ce cas, la division du travail se ramène à la discrimination sexuelle, et les tâches à l'intérieur de ce cli-vage sont partagées de la façon la plus indifférenciée possible.

Si le travail productif n'est pas — ou est peu — divisé, l'organisation du groupe repose toutefois sur la distinction de quelques fonctions indivi-

duelles³⁵. Au premier rang de celles-ci se dégage celle, essentielle, de chef du groupe, désigné par les termes de *domácin* ou *starešina*. La différence d'usage entre ces deux termes est principalement chronologique. Le dictionnaire de Vuk contient l'un et l'autre, donnant comme équivalent latin du premier "paterfamilias", et pour le second "caput familias patriarca". Mais l'article "starešina", mot d'ailleurs orthographié, sur le mode *jekavien*,³⁶ "starješina", est notablement plus développé que l'article "domácin". L'étymologie de *domácin* — de la racine *dom*, maison — met au premier plan le cadre de la fonction, alors que *starešina* — de *star*, ancien — se réfère essentiellement à la fonction de chef en elle-même. Vuk utilise l'expression *kućni starešina*, pour distinguer le chef de famille du *seoski starešina*, le chef de village. Une autre distinction est géographique, *starešina* étant qualifié par Vuk de "mot méridional", alors qu'aucune notation de ce genre n'est appliquée à *domácin*. En fait, les auteurs les plus récents, et notamment Sicard, situent sous le terme *domácin* la même fonction que celle décrite par Vuk dans l'article *starešina*:³⁷

"Le *kućni starešina* commande et conduit la maison (*kuća*) et toute la propriété. Il donne les ordres aux enfants et aux jeunes hommes et il leur dit qui doit faire quoi. Il vend, en accord avec les gens de la maison (*dogovorom kućana*) ce qu'il y a à vendre et achète ce qu'il faut acheter. Il détient la bourse et se charge de payer (les divers impôts). Au moment de la prière c'est lui qui commence et qui termine. S'il y a des hôtes dans la maison, c'est le *starešina* qui s'entretient avec eux, il déjeune et dîne avec eux. Dans les grandes maisons, celles où il y a beaucoup de monde, on dresse d'abord la table pour le maître de maison et les hôtes (dans les grandes maisons il y a des hôtes presque tous les jours), puis on dresse une autre table pour les hommes et les jeunes gens qui travaillent aux champs, et ensuite dînent les femmes et les enfants.

Le *starešina* n'est pas forcément le plus âgé. Lorsque le père vieillit, il transmet le *starješinstvo* (la charge de *starešina*) au plus intelligent de ses fils (frères ou neveux) même si c'est le plus jeune. S'il arrive qu'un *starešina* ne conduise pas bien sa maison, alors les membres de la maison en choisissent un autre.

Le pouvoir non pas détenu en vertu d'un droit inné, mais conféré "au mérite", est un trait qui semble avoir frappé les voyageurs du dix-neuvième siècle. Ami Boué écrit:

"En Turquie chaque famille a son chef (*s. Stareschina*) qui soigne les intérêts de tous. Chez les Slaves et les Albanais, où plusieurs familles demeurent ensemble, ce n'est pas toujours le plus vieux, mais le plus entendu à qui est confié le soin du ménage et de l'administration de la fortune."³⁸

Et Cyprien Robert décrit précisément le fonctionnement démocratique de cette "petite république":

"Il ne faut qu'examiner rapidement les institutions de ces peuples pour se convaincre qu'elles sont restées à l'état patriarcal. Souvent un village gréco-slave se compose d'une seule famille qui se gouverne elle-même, et ne communique avec les grands pouvoirs du pays que par son chef, en grec *géronte*, en slave *starechine*. Ce juge ou père n'est pas toujours le plus vieux de la famille: son pouvoir lui vient de l'élection; il a été placé sur le fauteuil par l'assemblée domestique, solennellement réunie sous les *icônes* héréditaires. On a choisi le plus sage, le plus expérimenté, et c'est en vertu de ce mandat que le géronte dirige les travaux, garde la caisse, fait les prières, paye les tributs à Dieu et à l'empereur. Si la famille vient à n'être plus contente de son chef, ou si l'âge a affaibli ses facultés, elle en proclame un autre."³⁹

Si l'on omet la confusion "gréco-slave", on trouve là mis en évidence ce qui quelques décennies plus tard apparaîtra comme le trait original de ce type véritablement "idéal". Durkheim, qui affirme par ailleurs que "le collectivisme domestique (...) a été constaté de la manière la plus certaine chez un (...) grand nombre de peuples",⁴⁰ écrit à propos de cette parité entre chef et membres de la *zadruga*, entre père et fils, et de cette possible déposition du chef:

"C'est là (...), croyons-nous, le trait caractéristique de ce type familial, beaucoup plus que les dimensions auxquelles il peut parvenir. Ce qui le

distingue, c'est l'absence d'un pouvoir central fortement constitué. C'est une société homogène, dont tous les membres mâles, une fois adultes, sont sensiblement au même niveau. C'est cette indifférenciation qui permet à la famille de s'accroître jusqu'à comprendre une pluralité de souches. Mais l'étendue qu'elle peut acquérir ainsi est une conséquence et ne constitue qu'un caractère secondaire.⁴¹

Les variations de frontière et les limites de la démarche

Les caractérisations géographiques et ethniques de la zadruga ont sans doute été influencées par les préoccupations politico-culturelles du dix-neuvième siècle balkanique, puis par la délimitation et la valorisation des prés carrés universitaires. Nous avons vu que la définition de Vuk faisait suivre immédiatement l'exemple serbe d'un cas choisi en Dalmatie. Pour J. Cvijić, les zadrugas les plus nombreuses et les plus typiques se rencontrent dans ce qu'il appelle la *région dinarique*, comprenant la Serbie moravienne (Morava occidentale, Šumadija), le territoire Stari Vlah, la Bosnie et l'arrière-pays adriatique. La *région centrale* (Kosovo, Metohija et zones adjacentes au Vardar) connaît également la zadruga mais elle "n'est pas tout à fait la même que la zadruga dinarique. L'intimité et la chaleur des relations entre ses membres sont moins vives"⁴². En dehors de ces régions où les Serbes, orthodoxes, dominant, mais qui comptent également une forte proportion d'Albanais et de Bosniaques musulmans, Cvijić signale que dans le passé la zadruga a existé dans la Slavonie catholique, au nord de la péninsule. "Cette population vivait en grandes zadrugas, qui ont presque complètement disparu aujourd'hui (...). L'organisation et la vie intérieure étaient les mêmes que dans les zadrugas de la Mačva en Serbie."⁴³ Les autres régions "yougoslaves" de l'Autriche-Hongrie, Zagora dalmate, Lika, Croatie, Syrmie, sont également concernées.

La variable religieuse n'apparaît donc pas comme caractéristique, même si les descriptions du type idéal se réfèrent généralement à la pratique orthodoxe. L'élément national n'est pas non plus, pour Cvijić, discrimi-

nant. La zadruga apparaît essentiellement comme une organisation serbe, mais elle existe aussi chez des non-slaves comme les Albanais ("moins", précise-t-il toutefois⁴⁴). Elle est en revanche étrangère aux Turcs et aux Bulgares.

E. Sicard, quant à lui, considère que l'élément ethnique est déterminant, et que la zadruga est spécifiquement *sud-slave*. Par exemple, les grandes communautés familiales des Valaques de la péninsule ne lui paraissent pas pouvoir être ainsi qualifiées, le chef de famille possédant la maîtrise absolue des biens. Certes, il note qu'en Albanie le type d'organisation familiale s'y apparente, ainsi qu'en Bulgarie, où cependant le père a une influence plus grande qu'en Serbie. Mais "la fréquence et l'intensité des caractères propres à la zadruga sont d'autant plus marquées que le caractère racial slave est plus net et les influences civilisatrices non slaves moins importantes dans l'ensemble du territoire bulgare de Saint-Germain"⁴⁵. A défaut d'un fond ethnique (ce qu'il appelle le "caractère racial") l'existence de la zadruga nécessite pour Sicard au moins un environnement et une influence slaves. Et son inexistence en Russie le fait conclure à la spécificité sud-slave de ce type de groupe domestique.

Si donc les auteurs du début du siècle hésitent ou se refusent à rattacher l'organisation familiale albanaise à un type idéal aussi ethniquement marqué, un renversement de perspective s'opère dans la littérature actuelle, qui va chercher le paradigme de la zadruga chez les Albanais de Kosovo.⁴⁶ Nécessité fait loi, et le tarissement des exemples dans l'aire d'origine fait dépasser les frontières antérieurement fixées.

Dans la "Yougoslavie slave", en effet, les grandes communautés familiales ne sont plus qu'un souvenir. Elles se sont d'abord disloquées dans les régions soumises à l'Autriche-Hongrie. Cvijic situe leur disparition quasi totale en Slavonie dans la seconde partie du dix-neuvième siècle. Dans les territoires ayant longtemps appartenu à l'empire ottoman, l'organisation familiale a connu une plus grande stabilité, et E. Sicard a partiellement fondé ses travaux sur des observations personnelles en Serbie, dans le premier tiers du vingtième siècle. Toutefois, quoique les zadrugas soient "encore nombreuses aujourd'hui (1918) dans la région dinarique, moins nombreuses cependant que les familles simples"⁴⁷, Cvijic comme Sicard estiment assister à

un processus historique de dislocation, dont Cvijić place le début, pour la Serbie et pour la Bosnie, dans les années 1875-1880 (années durant lesquelles la Serbie acquiert son indépendance complète, et la Bosnie passe sous l'administration de l'Autriche). La communauté des frères est resté le modèle dominant dans certaines régions serbes jusqu'au milieu du vingtième siècle⁴⁸.

Une autre solution que le dépassement des limitations ethniques a été imaginée pour prolonger l'usage du label *zadruga*: l'élargissement de la définition même du type. Ainsi Halpern et Anderson estiment que le terme peut encore qualifier l'organisation familiale des villages serbes, mais cette conclusion vient au terme d'une discussion où sont reconnues les transformations morphologiques du groupe domestique⁴⁹. L'extension "longitudinale", inter-générationnelle, — simple effet de l'augmentation de la longévité — est venue compenser la disparition de la dimension latérale, de la cohabitation des frères (ou des fils de frères). On peut évidemment s'interroger sur l'utilisation d'un concept ainsi privé d'un de ses éléments essentiels.

Si le type idéal *zadruga* apparaît fixé, dans ses grands traits, depuis le début du siècle, les mutations de l'organisation familiale en Yougoslavie ont donc suscité de la part d'auteurs actuels des tentatives d'adaptation géographique ou morphologique visant à en découvrir la pérennité. Cette reconnaissance permanente n'empêche pas que sa place dans l'évolution de l'organisation sociale soit discutée (cf. le débat sur les rapports entre *zadruga* et socialisme évoqué *supra*), ni même que, plus fondamentalement, soit mise en cause la notion de tradition qu'il véhicule⁵⁰. Mais dans la découverte émerveillée comme dans la révision critique, le regard anthropologique sur la Yougoslavie reste captivé par cette monumentale construction collective des "sud-slavistes". Au-delà des questions de description et de définition de la *zadruga*, l'organisation familiale a été étudiée essentiellement dans une problématique de segmentation, l'accent étant mis sur les processus de fission et de reproduction du groupe domestique, et sur ses rapports avec des groupes de parenté plus vastes. Pour reprendre les termes de L. Dumont, la théorie des groupes d'unifiliation a été privilégiée par rapport à celle de l'alliance.

En cela l'analyse a sans doute suivi sa ligne de plus grande pente, dé-

terminée par la patrilinéarité quasi parfaite des principes de transmission et par l'évidence plus ou moins survivante des structures lignagères. Peut-être a-t-elle aussi suivi la pente naturelle de l'anthropologie anglo-saxonne, qui a dans les dernières décennies fourni la plus grande part des recherches étrangères sur la Yougoslavie. Quelque soit, en tout état de cause, l'intérêt des problèmes ainsi traités, et quelle que soit leur importance spécifique dans l'organisation sociale de l'aire considérée, ils ont dans une certaine mesure occulté les traits exemplaires que celle-ci présente dans le domaine même de l'alliance. La Yougoslavie donne pourtant à voir, presque à l'état pur, des phénomènes qui en la matière relèvent des thèmes classiques de l'anthropologie, et ce au coeur de sociétés européennes proches dans l'espace et le temps.

Un exemple en est fourni par l'institution du "prix de la fiancée", attestée jusqu'au début de ce siècle en Serbie et encore actuelle, quoique vacillante, chez les Albanais de Kosovo. La comparaison de points d'observation répartis sur le territoire yougoslave, réalisant une sorte de coupe horizontale à travers différents états d'un même processus évolutif, permet, étayée par une reconstitution chronologique ponctuelle, de voir concrètement s'effectuer l'inversion de la prestation matrimoniale, jusqu'aux formes les plus modernes de la dot⁵¹. Les interprétations occidentalocentrées du phénomène⁵² s'en trouvent de fait relativisées.

Nous donnerons un second exemple qui touche au principe même de l'échange matrimonial. Dans une région valaque de Macédoine⁵³ est attestée jusqu'au milieu de ce siècle une pratique de mariage que les villageois eux-mêmes appellent *échange (tramba)* et qui constitue une sorte d'"échange généralisé élémentaire". Cet arrangement, qui d'après les informateurs intéresse surtout les maisons pauvres, matrimonialement peu attractives, réunit trois familles qui se donnent l'une à l'autre leur fille, selon la formule circulaire:

A -- B -- C -- A

Une telle opération, qui nécessite la conjonction de situations et d'intentions identiques, requiert habituellement l'intervention d'un intermédiaire-garant. Les mariages sont en général célébrés simultanément, afin

d'éviter toute défection ou tromperie. La réduction du principe d'échange à sa plus simple expression implique le formalisme de la procédure.

La diversité ethnographique de la Yougoslavie, la variété des configurations sociales née des disparités géographiques et des divergences historiques offrent à l'intérêt anthropologique une multiplicité de points d'attache. Au lieu de quoi l'analyse a constamment subi l'attraction d'un type idéal massif et unificateur, selon la logique des aires culturelles. La célébrité de la zadruga justifie probablement l'importance qui lui a été accordée. Si imposante cependant qu'ait été cette construction de la réalité, elle a laissé se perdre des matériaux qu'on a cherchés et trouvés sur des terrains plus lointains. Mais sans doute ce détournement d'analyse est-il le fait de bien d'autres concepts vedettes de l'anthropologie.

NOTES

1. Grand Larousse encyclopédique en dix volumes. Paris, 1970.
2. R. CRESWELL (ed.), *Eléments d'ethnologie*, T. 2 *Six approches*. Paris, Armand Colin, 1975.
3. J. GAUDEMET, *Les communautés familiales*. Paris, Marcel Rivière, 1963.
4. Vuk Stef. KARADŽIĆ, *Srpski rječnik, istrumačen njemačkijem i la-*

tijskijem riječime skupno ga i na svijet izdac (Dictionnaire des mots serbes avec explications en allemand et en latin). 4^e édition, Belgrade, 1935.

5. Ami BOUÉ, *La Turquie d'Europe*. Paris, 1840.
6. Cyprien ROBERT, *Les Slaves de Turquie*. Paris, 1844, t. 1, pp. 78-79.
7. Toute l'ambiguïté de la définition de Vuk réside dans le terme latin *familia*. Recouvre-t-il pour lui simplement le noyau conjugal, ou désigne-t-il un ensemble d'individus unis par des liens étroits de parenté, linéaires ou latéraux, quel que soit leur état matrimonial?
8. Les Confins Militaires étaient une bande de territoires de l'empire austro-hongrois au contact de l'empire ottoman, et de ce fait soumis à un régime particulier. Les grandes communautés familiales y étaient considérées comme d'une importance militaire fondamentale, en raison des possibilités de mobilisation qu'elles offraient, et comme telles étaient protégées. L'attention prêtée aux zadrugas par le Code de Croatie de 1870 procède vraisemblablement du même souci et non d'une affirmation nationale.
9. Cf. C. KOSTIĆ, "Tipologija porodica V. St. Karadžića i V. Bogišića". *Sociologija Sela*, 40-42, 1973, pp. 100-101.
10. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih slovena*. Agram, 1874.
11. V. BOGIŠIĆ, "D'une forme particulière de la famille rurale chez les Serbes et les Croates". *Revue de Droit National et de Législation comparée*, Paris, 1884.
12. Cf. F. ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Paris, Editions Sociales, 1971, pp. 58-59.

13. S. MARKOVIĆ, *Srbija na istoku*. Belgrade, 1946.
14. J. CVIJIC, *La péninsule balkanique*. Paris, 1918.
15. S. VUKOSAVLJEVIĆ, *Organizovanje seljačke zemljišne svojine*. Belgrade, 1953.
S. VUKOSAVLJEVIĆ, *Pisma sa sela*. Belgrade, 1962.
16. Philip E. MOSELY, "The Peasant Family: The Zadruga, or Communal Joint Family in the Balkans and its Recent Evolution". in: C.F. Ware (ed.) *The Cultural Approach to History*. New-York, 1940.
17. Cf. notamment E.A. HAMMEL, "The Zadruga as Process". in: P. Laslett, R. Wall (eds.), *Household and Family in Past Time*. Cambridge, 1973.
18. J.M. HALPERN, *A Serbian Village*. New-York, 1967.
Cf. également J.M. HALPERN et D. ANDERSON, "The Zadruga, a Century of Change". *Anthropologica* (1), 1970, pp. 83-97.
19. Sociologija Sela, 43, Zagreb, 1974. Sur cette discussion, cf. J.-F. GOSIAUX, "Famille et tradition communautaire en Yougoslavie". *Annales de l'Institut Français de Zagreb*. (2) Zagreb, 1976, pp. 148-150.
20. Parmi ceux-ci on peut citer Cyprien Robert, qui voyagea en Serbie en 1839-1840, et Bartolomeo Cunibert, qui vécut à la cour du prince Miloš (destitué en 1839). Mais le récit le plus intéressant, le plus précis, est celui d'Ami Boué, qui parcourut la Turquie d'Europe de 1836 à 1838. Sur ces témoins de la première partie du dix-neuvième siècle, cf. Y. CASTELLAN, *La culture serbe au seuil de l'indépendance (1800-1840)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
21. E. SICARD, *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*. Paris, Ophrys, 1943.

22. E. SICARD, *La zadruga sud-slave, op.cit.* Les chiffres pour la Croatie-Slavonie concernent l'année 1894, et ceux pour la Serbie l'année 1900.
23. E.A. HAMMEL, *The Zadruga as Process, op. cit.*
24. Cyprien ROBERT, *Les Slaves de Turquie, op. cit.*, p. 81.
25. V. BOGIŠIĆ, *D'une forme particulière de la famille rurale chez les Serbes et les Croates, op. cit.*
26. Cyprien ROBERT, *op. cit.*, p. 79.
27. V. BOGIŠIĆ, *D'une forme particulière..., op. cit.*, p. 393.
28. Cf. sur ce point B. CUNIBERT, *Essai historique sur les révolutions et l'indépendance de la Serbie*. Paris, 1850, t. 1, pp. 163-164. Cunibert polémique avec Cyprien Robert à propos du jugement (négatif) que porte celui-ci sur l'interdiction du rapt nuptial édictée par le prince Miloš. Robert reprochant à Miloš d'avoir ainsi enlevé aux jeunes gens pauvres un moyen d'égaliser les fortunes en contractant de riches unions, Cunibert répond que de toute façon "les jeunes personnes ne reçoivent pas de dot, même lorsqu'elles se marient avec le consentement des parents".
29. *Kuća* désigne aussi plus précisément la cuisine. Cf. l'article "*Kuća*" du dictionnaire de Vuk, *op. cit.*
30. Cf. notamment les articles "*starešina*", "*domaćin*". Un terme fréquemment utilisé également par Vuk est *kućani*, les gens de la maison, la maisonnée.
31. Ami Boué écrit "*Kouchia*", cf. *La Turquie d'Europe, op. cit.*, t. 2, p. 261.

32. A. BOUE, La Turquie d'Europe, *op. cit.*, t. 2, p. 456.
33. C. ROBERT, Les Slaves de Turquie, *op. cit.*, p. 82.
34. Jusque dans la première partie du vingtième siècle, la plupart des régions de la Yougoslavie actuelle étaient encore à un stade de développement faisant peu de place à l'économie marchande, notamment en milieu rural.
35. Le terme fonction doit être pris ici dans son sens courant, appliqué aux personnes, de charge, de responsabilité publique ("publique" signifiant en l'occurrence "familiale").
36. Variante occidentale du serbo-croate.
37. La différence chronologique concerne aussi la terminologie indigène. Les récits de voyageurs du dix-neuvième siècle (Ami Boué, Cyprien Robert) recueillent le mot *starešina*. Mais les villageois actuels, même lorsqu'ils évoquent la vie dans les grandes familles du passé désignant le chef de famille par "*domaćin*".
38. Ami BOUÉ, La Turquie d'Europe, *op. cit.*, t. 2, p. 456.
39. C. ROBERT, Les Slaves de Turquie, *op. cit.*, p. 78.
40. L'année sociologique, 1902-1903, p. 427.
41. Ibid., p. 425.
42. J. CVJIĆ, La péninsule balkanique, *op. cit.*, p. 385.
43. Ibid., p. 500.
44. Ibid., p. 109.

45. E. SICARD, *La zadruga sud-slave*, *op. cit.*, p. 448.
46. Cf. notamment, D. RRAPI, "O porodičnoj zadruži-tekiji". *Sociologija Sela*, 47-48, Zagreb, 1975.
M. BARJAKTAROVIĆ, "O jednoj savremenoj arbanaškoj porodičnoj zadruži". *Glasnik Etnografskog Muzeja*, 39-40, Belgrade, 1976.
47. J. CVIJIC', *La péninsule balkanique*, *op. cit.*, p. 286.
48. Cf. J.-F. GOSSIAUX, *Le groupe domestique dans la Yougoslavie rurale*, Thèse 3e cycle EHESS, 1982.
49. Cf. J. HALPERN et D. ANDERSON, *The Zadruga, a Century of Change*, *op. cit.*
50. Cf. D. RIHTMAN-AUGUSTIN, *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb, Školska knjiga, 1984.
51. Cf. J.-F. GOSSIAUX, "Prix de la fiancée et dot dans les villages yougoslaves" in G. Ravis-Giordani, ed. *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*. Paris, Ed. du CNRS, 1987.
52. La thèse de J. Goody est évidemment ici une référence obligée. Cf. J. GOODY, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, Armand Colin, 1985. Voir notamment Appendice II. *Du prix de l'épousée à la dot?*
53. Un village de cette région a notamment fait l'objet en 1965 d'une investigation systématique, dans le cadre d'une recherche menée en collaboration par l'Institut de sociologie de Belgrade, l'Institut agraire de Zagreb et le Centre de Sociologie européenne (Paris), sous la direction de J. Cuisenier.

BIBLIOGRAPHIE

- BARJAKTAROVIĆ, M., "O jednoj savremenoj arbanaškoj porodičnoj zajednici". *Glasnik etnografskog Museja*, n° 39-40, Belgrade, 1973.
- BOGIŠIĆ, V., *Collectio consuetudinum juris apud Slaves meridionales. Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih slovena*. Agram, 1874.
- BOGIŠIĆ, V., "D'une forme particulière de la famille rurale chez les Serbes et les Croates". *Revue de Droit National et de Législation comparée*, Paris, 1884.
- BOUÉ, A., *La Turquie d'Europe*. Paris, 1840.
- CASTELLAN, Y., *La culture serbe au seuil de l'indépendance (1800-1840)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- CRESSWELL, R. (ed.), *Eléments d'ethnologie, t. 2, Six approches*, Paris, Armand Colin, 1975.
- CUNIBERT, B., *Essai historique sur les révolutions et l'indépendance de la Serbie*. Paris, 1850.
- CVIJIC, J., *La péninsule balkanique*. Paris, 1918.
- DURKHEIM, E., "La communauté domestique chez les Serbes". *L'année sociologique*, 1902-1903: 425-427.
- ENGELS, F., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Paris, Editions Sociales, 1971.
- GAUDEMET, J., *Les communautés familiales*. Paris, Armand Colin, 1985.

- GOODY, J., *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, Armand Colin, 1985.
- GOSSIAUX, J.-F., "Famille et tradition communautaire en Yougoslavie". *Annales de l'Institut Français de Zagreb*, n° 2, 1976.
- GOSSIAUX, J.-F., *Le groupe domestique dans la Yougoslavie rurale*, Thèse 3e cycle EHESS, Paris, 1982.
- GOSSIAUX, J.-F., "Prix de la fiancée et dot dans les villages yougoslaves" in G. Ravis-Giordani, ed. *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*. Paris, Ed. du CNRS, 1987.
- HALPERN, J.-M., *A Serbian village*, New-York. Holt, Rinehart & Winston, 1967.
- HALPERN, J.-M., ANDERSON, D., "The Zadruga, a Century of Change". *Anthropologica*, n° 1, 1970.
- HAMMEL, E., "The Zadruga as Process" in: Laslett, P., Wall, R., (eds.) *Household and Family in Past Time*. Cambridge, 1973.
- KARADŽIĆ, V.-S., *Srpski rječnik istumacen njemackijem i latinskijem riječima skupno ga i na svijet izdao, 4e éd.*. Belgrade, 1935.
- KOŠTIĆ, C., "Tipologija porodica V. St. Karadžića i V. Bogišića". *Sociologija Sela*, n° 40-42, Zagreb, 1973.
- MARKOVIĆ, S., *Srbija na istoku*. Belgrade, 1946.
- MOSELY, Ph.-E., "The Peasant Family: The Zadruga, or Communal Joint Family in the Balkans and its Recent Evolution", in: Ware, C.-F. (ed.) *The Cultural Approach to History*. New-York, 1940.

RIHTMAN-AUGUSTIN, D., *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb, Školska Knjiga, 1984.

ROBERT, C., *Les Slaves de Turquie*. Paris, 1844.

RRAPI, D., "O porodičnoj zadruži-tekiji". *Sociologija Sela*, n° 47-48, Zagreb, 1975.

SICARD, S., *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*. Paris, Ophrys, 1943.

VUKOSAVLJEVIĆ, S., *Organizovanje seljačke zemljišne svojine*, Belgrade, 1953.

VUKOSAVLJEVIĆ, S., *Pisma sa sela*. Belgrade, 1962.

*LE PROBLEME DES SOURCES POUR LES RE-
CHERCHES EN SCIENCES HUMAINES DANS L'ESPACE
BALKANIQUE: LA PRESSE MUSULMANE ALBANAISE*

*Nathalie CLAYER et Alexandre POPOVIĆ
(C.N.R.S., E.H.E.S.S., Paris)*

Dans le domaine des études de l'Islam balkanique, aborder le problème des sources veut dire s'attaquer au problème le plus important, du fait que les sources essentielles, les archives et la presse musulmane locale, n'ont pratiquement pas été touchées jusqu'à présent. Prenons l'exemple de la presse musulmane balkanique (seconde moitié du 19^e siècle — première moitié du 20^e siècle). Il est évident que la masse d'informations que contiennent les journaux et les revues publiés par les musulmans eux-mêmes est de toute première importance pour l'étude des communautés islamiques locales, et cela sous tous les angles: étude des centres ou foyers islamiques; de l'intelligentsia locale (identité et biographie des personnages); des courants et tendances des milieux musulmans locaux; de la situation scolaire, de la formation des intellectuels; de l'opinion publique musulmane; des relations de la communauté islamique avec le monde musulman extérieur; de l'image que se fait cette communauté des pays voisins et éloignés; etc. Or, aussi curieux que cela puisse paraître, les ouvrages parus jusqu'à présent sur les musulmans des Balkans ne s'appuient que très rarement sur cette documentation! Ceci résulte en partie de trois types de difficultés que l'on rencontre lorsque l'on veut utiliser ce type de sources, à savoir: — la dispersion spatiale de cette presse dans

de très nombreuses bibliothèques et collections privées souvent difficilement accessibles; — la difficulté à définir l'ensemble des périodiques à prendre en compte, du fait que les musulmans écrivaient naturellement aussi dans des revues et journaux non-musulmans; ce qui signifie qu'il faut effectuer des sondages dans de nombreux périodiques non-musulmans de certaines régions; - sans oublier le fait que les musulmans balkaniques émigrés firent paraître des publications à l'étranger, publications dont il faut évidemment tenir également compte.

Il est donc nécessaire d'entreprendre tout d'abord un relevé systématique de tous les périodiques musulmans parus dans les Balkans; puis de rechercher où ces périodiques peuvent être trouvés (de les micro-filmer éventuellement!); enfin d'analyser leur contenu, en fonction des recherches menées. La presse musulmane balkanique, qui devrait, nous semble-t-il, être étudiée globalement pour toute la période ottomane, mais absolument pays par pays à l'époque post-ottomane, se présente dans son ensemble ainsi (nous prenons en compte la presse se déclarant elle-même musulmane):

- a) Une abondante quantité de périodiques musulmans (environ 150 titres connus) ont été publiés en Bulgarie. Ils sont aujourd'hui très difficiles d'accès. Trois ouvrages principaux traitent de cette presse: Adem Ruhi Karagöz, *Bulgaristan Türk basını 1879-1945*, Istanbul, Üniversite Matbaası, 1945; *Bългарски периодичен печат 1844-1944*, Sofia, 1962-1969, 3 volumes (cf. notamment t.III, p.40-47: "La presse en langue turque"); et *Bulgaristan'da Türk basını*, s.l.n.d.(Basın Yayın Genel Müdürlüğü).
- b) En Yougoslavie également, de nombreux titres sont parus (environ une centaine). On les divise généralement selon la région: périodiques de Bosnie-Herzégovine, du Kosovo et de Macédoine. Plus faciles d'accès que ceux de Bulgarie, ils sont regroupés pour la plupart dans les grandes bibliothèques de Yougoslavie (cf. avant tout: Ismail Eren, "Turska štampa u Jugoslaviji", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, 14-15, Sarajevo, 1964-65, p.359-395; et Djordje Pejano-

vic, Bibliografija štampe Bosne i Hercegovine 1850-1941, Sarajevo, Vesclin Maslesa, 1961).

- c) Une quantité moindre, mais néanmoins importante, de revues et journaux musulmans ont vu le jour en Grèce. Très dispersés, ils sont en général très difficilement accessibles, se trouvant la plupart du temps dans des collections privées. (cf. Paraskevas Konortas, "La presse d'expression turque des musulmans de Grèce pendant la période ottomane", Turcica, XVII, Paris, 1985, p.245-278).
- d) Un nombre plus restreint, mais encore important, de périodiques ont été publiés en Roumanie. Leur accès est relativement aisé, du fait qu'ils ont été regroupés dans la Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Bucarest. (cf. N.Hodos et Al.Sadi Ionescu, Publicatiunile periodice Romanesti, Bucarest, 1913; et, Mûstecib Ülkûsal, Dobruca ve Türkler, Ankara, TKAE, 1966 [cf. p.155-159]).
- e) Enfin en Albanie, leur nombre est encore plus restreint et leur accès est aujourd'hui plus ou moins impossible. (cf. T.Selenica, Shqipria më 1927, Tiranë, 1928 [cf.p.CLXVI-CLXXIV]; et surtout, P. Daka, "Bibliografi retrospektive e shtypit periodik shqiptare e mbi Shqipërinë e vitete 1848-1944", Studime Historike, Tirana, 1971-1973).

En ce qui concerne la presse musulmane albanaise, nous n'avons pu consulter jusqu'à présent que trois périodiques sur un total de vingt et un périodiques parus en Albanie, auxquels il faut ajouter trois revues albanaises ayant paru en Yougoslavie. La proportion est donc très faible, et ce sont les bases mêmes de la documentation sur les musulmans albanais qui n'ont pu être étudiées à ce jour! Pour l'exemple que nous prenons ici, de la presse musulmane albanaise, nous n'en sommes donc qu'à la première étape, c'est-à-dire à l'étape de relevé et d'établissement d'une liste des journaux et revues à prendre en compte. Avant de présenter cette liste accompagnée d'un répertoire des personnages ayant contribué à ces publications, nous proposerons

d'abord ici une brève analyse de cette presse musulmane albanaise période par période.

I Analyse sommaire de la presse musulmane albanaise

I-a Période ottomane

Islamisée progressivement depuis le 15^e siècle, l'Albanie était le pays des Balkans qui comptait, à la fin du 19^e siècle, la plus forte proportion de musulmans: environ 70% répartis sur tout le territoire; le reste de la population se divisant en 20% d'orthodoxes, vivant surtout dans le sud du pays, et environ 10% de catholiques vivant dans le nord. Cette proportion restera quasiment inchangée à l'époque post-ottomane. Signalons enfin que les musulmans y étaient partagés à leur tour en deux "communautés" bien distinctes: les sunnites (c.75%) et les bektachis (c.25%). Né vers 1878 avec la "Ligue de Prizren", le mouvement de libération nationale aboutit à la proclamation de l'indépendance du pays, le 20 novembre 1912 à Vlora. Avant cette date, les territoires de l'Albanie sont englobés dans l'Empire ottoman. Les périodiques albanais d'avant 1912 sont donc exclusivement musulmans puisqu'ottomans, exceptés ceux qui constituent le début de la presse nationale résultant de l'éveil de l'identité albanaise, et qui cherchent la plupart du temps à éviter les questions religieuses. De ce fait, ces derniers ne rentrent pas, bien entendu, dans le cadre du présent article. Parmi les journaux musulmans à proprement parler, il est impossible de distinguer nettement les journaux officiels ottomans tel *Yaniye* par exemple, journal officiel du vilayet de Janina, des périodiques pouvant être considérés comme étant les précurseurs de la presse musulmane locale. Le seul périodique qui pourrait être distingué dans ce sens, serait l'annuaire *Ditërrëfenjësi Shqip* (*Kalendari Shqip/Kalendari Kombtar*), dont le premier numéro parut en 1897, et dont la parution se poursuivit à l'époque post-ottomane jusqu'en 1916, puis en 1926 et 1928. Contenant un calendrier religieux, il abordait aussi la culture en général, la littérature, les matières encyclopédiques et sociales, etc. Cet almanach fut le

premier des ouvrages et périodiques édités à l'imprimerie "Mbrothësia" ["Le progrès"] fondée par Kristo Luarasi à Sofia. D'après le regretté Hasan Kaleshi, il avait un caractère avant tout éducatif et contenait de nombreux articles sur le problème de la langue albanaise, sur la question des écoles, l'histoire, etc. (Kaleshi, "Luarasi, Kristo", Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas [M. Bernath éd.], München, Südost-Institut, t. III, 1979, p. 47-48). Ceux qui travailleront sur la presse albanaise de la période ottomane trouveront une liste d'une quarantaine de périodiques présentée par T. Selcica dans l'ouvrage mentionné plus haut, liste qu'il faudrait confronter aux informations fournies par P. Daka. Parmi ces périodiques, nous retiendrons ici plus particulièrement, en ce qui concerne la presse musulmane, quelques titres, qui (le fait est à souligner) sont tous parus en dehors du futur territoire de l'Albanie: en Grèce et en Bulgarie, essentiellement à Sofia, Salonique et Janina, donc parmi les milieux d'Albanais émigrés:

- Dritta/Drita [La lumière], Sofia; - Lirija [La liberté], Salonique; - Dituria [Le savoir], Salonique; - Zgjimi i Shqipërisë [Le réveil de l'Albanie], Janina; et plus particulièrement: - Intibah [La renaissance], Janina; - Yaniye [Janina], Janina; et surtout comme nous l'avons vu: - Ditërrëfënjësi Shqip/ Kalendari Kombtar [Le calendrier albanais / Le calendrier national], Sofia-Salonique-Sofia-Tirana. Il y aurait peut-être lieu d'étudier aussi la presse turque de Roumanie et de Bulgarie publiée à cette époque par des émigrés albanais, comme par exemple, le journal Dikkat [Attention!] dirigé par l'albanais Yusuf Ali Bey (Menizade Yusuf Ali Turabi Derviş) et paraissant à Sofia.

I-b Période 1912-1920

Les premières années de l'indépendance de l'Albanie sont troublées par la poursuite des guerres balkaniques, puis par la Première guerre mondiale. A nouveau occupée par diverses armées étrangères, puis sous mandat

italien à partir de 1918, ce n'est qu'en 1920 que son territoire fut évacué par l'Italie. En décembre de cette même année, l'Albanie devenait membre de la Société des Nations. Durant cette première période de l'époque post-ottomane, période agitée s'il en est, la presse musulmane locale n'existe pas encore à proprement parler. Il faut souligner d'ailleurs que la communauté musulmane, aussi bien sunnite que bektachie, n'est pas encore organisée de façon officielle à cette époque. Parmi la vingtaine de titres que mentionne T.Selenica, on ne relève en effet apparemment aucun périodique "musulman". Néanmoins, il serait intéressant de dépouiller ces revues et journaux qui peuvent peut-être apporter des informations sur l'Islam albanais. Le seul journal qui pourrait représenter d'une part la fin de la presse ottomane et de l'autre le début de la presse musulmane locale, serait le journal Seda-i-Millet [La voix de la nation]. Hebdomadaire paraissant à Shkodra de 1913 à 1914, en albanais et en turc (mais peut-être seulement en turc ?), il était dirigé par un certain Ymer Lutfi (s'agissait-il du célèbre Ymer Lutfi Pacarizi, cheikh melami de Prizren en Yougoslavie, mort en 1928?). D'après B.Tönnies (Sonderfall Albanien, München, R.Oldenbourg, 1980, p.317), sa parution serait plus ou moins liée à la pénétration en Albanie, à partir de la seconde moitié de l'année 1913, d'agents d'influence turcs, militant en faveur de la souveraineté du Sultan sur une principauté musulmane albanaise.

Sont à signaler également pour cette période:

- la parution aux Etats-Unis, à partir de mars 1918, du journal Shqipëria [L'Albanie], qui se disait musulman;
- la publication de deux annuaires se déclarant aussi musulmans: l'un à Shkodra en 1915, Kalendari Shqypja [Calendrier albanais]; et l'autre à Boston (U.S.A.) en 1918, Kalendari i Vatrës i Motit [Calendrier annuel du Foyer];
- et enfin, la suite de l'annuaire Ditërrëfenjësi Shqip / Kalendari Kombtar (voir la période précédente), paraissant à Sofia jusqu'en 1916.

I-c Période 1921-1944

Au cours de cette période, le pays tente de s'organiser, tout d'abord pendant la Régence, puis avec la prise de pouvoir par Ahmed Zogu à la fin de l'année 1924 et la proclamation de la république en 1925, république qui deviendra en 1928 une royauté. Cependant la situation économique ne se relevant pas, l'emprise de l'Italie ne cessera de croître jusqu'à l'occupation du pays par ses troupes à partir de 1939. En 1943, ce sont les troupes allemandes qui prennent alors la relève jusqu'à la fin de l'année 1944. 1921-1944 est aussi la période où une véritable presse musulmane locale apparaît sous forme de revues mensuelles et de quelques annuaires. En effet, aucun journal de cette époque ne se déclare être spécifiquement musulman. Les revues musulmanes en question sont liées aux diverses communautés et organisations musulmanes du pays, qui se forment ou s'organisent. Dès 1921, c'est la communauté bektachie qui fait paraître la première, une revue intitulée *Reforma* [La réforme], sous l'impulsion d'un derviche du nom de Varf Ali Prishta (qui prit par la suite le pseudonyme de Baba Ali Tomori), et qui écrit par ailleurs plusieurs ouvrages sur le Bektachisme. D'après H. Bourgeois ("Le 'Livre des Bektachis' de Naïm Bey Frasheri", *Revue du Monde Musulman*, 49, Paris, 1922, p.106), ce derviche aurait eu déjà vers 1914 l'intention de publier une telle revue: "Dès 1914, un moine bektachi, Varfë Ali Tepelena [il s'agit du même personnage], était en quête de fonds pour faire paraître une revue albanaise, dans laquelle il promettait de publier beaucoup de choses inédites touchant sa secte, bien que vraisemblablement, les circonstances aient depuis, fait obstacle à la réalisation de son projet." . Sept ans plus tard, en 1921, Varf Ali Prishta arrivait à ses fins. *Reforma* fut lancée juste après le premier congrès des Bektachis albanais, première étape dans l'organisation de leur communauté. La revue dura jusqu'en 1923. Notons qu'il faudra attendre 1945 pour qu'une autre revue bektachie voit le jour. Les numéros de *Reforma* nous sont restés pour l'instant inaccessibles; ils constitueraient pourtant, bien entendu, une source de première importance pour l'étude du bektachisme albanais de cette époque. En ce qui concerne les autres ordres mystiques musulmans implantés en Albanie, et sur lesquels on sait peu de choses, il faut noter que

quatre d'entre eux: les Rifa'is, les Sa'dis, les Kadiris et les Tidjanis formèrent à partir de 1936, jusqu'en 1944 (?), une organisation du nom de "Drita Hyjnore" [La lumière divine] dont l'organe était la revue mensuelle Njeriu [L'homme] (1942-1944?). Malheureusement, cette source nous est restée également inaccessible. Quant à la communauté sunnite, elle s'organisa véritablement à partir de 1923. A cette date commencèrent à paraître deux revues. La première, "revue du clergé musulman" intitulée Udha e së vërtetës [La route de la vérité], parut apparemment très peu de temps à Shkodra. Trois numéros auraient vu le jour en 1923 et l'on ne sait pas si la revue continua par la suite. Elle était publiée par Hoxha Kadri Prishtinës. Cette revue nous est aussi restée inaccessible. La seconde, en revanche, survécut beaucoup plus longtemps, jusqu'en 1938 (ou 1939?, date de la prise de pouvoir par l'Italie). Il s'agit du premier organe officiel de la communauté musulmane albanaise (sunnite), Zani i Naltë ["La voix suprême"], dont le premier numéro fut publié en octobre 1923. Nous n'avons pas pu consulter cette revue, mais l'on sait qu'elle paraissait sous forme de fascicules mensuels d'environ 32 pages. Il existe trois brèves présentations de leur contenu. On trouve la première dans *Oriente Moderno* (19, 1939, p.616-7), où l'on apprend que le premier directeur de la revue était Ismail Maçi de Tirana, auquel succédèrent: Shyqri Muf-ti, Isa Domni et Haki Sharofi; par ailleurs l'auteur estimait que Zani i naltë constituait "un bon fonds pour l'étude du mouvement de réforme religieuse né en Albanie en 1923". La seconde est celle de P.F.Cordignano ("Il pensiero religioso nel paese di Skanderbeg", *Il Pensiero Missionario*, V, Roma, 1933, p.293-5), qui analyse la "pensée religieuse des musulmans albanais" au travers de deux fascicules de la revue parus en 1932; la troisième est l'article bien connu de Viron Koka ("L'idéologie réactionnaire du clergé dans les années 30 du XXe siècle", Deuxième conférence des études albanologiques (Tirana, 12-18 janvier 1968), Tirana, 1970, II, p.45-53), où l'on trouvera le passage concernant Zani i Naltë p.50-3. Zani i Naltë fut remplacée sous l'occupation italienne par la revue *Kultura Islame* ["La culture islamique"], nouvel organe officiel de la communauté musulmane sunnite albanaise. Cette revue était mensuelle et fut publiée de septembre 1939 jusqu'en 1945 de façon certaine, et peut-être jusqu'en 1946 (?). Deux brèves notices la concernant sont parues dans *Oriente Moderno*: "Una rivista musulmana albanese" (19, 1939, p.616-7);

et "Notizie della rivista albanese 'Kultura Islame'" (21,1941, p.657-8). D'après les numéros que nous avons pu consulter (septembre 1939 – août 1942), la revue est une source très importante de renseignements sur l'Islam albanais en général, c'est-à-dire sur la vie de la communauté sunnite, mais aussi parfois sur celle des Bektachis, ou encore sur l'organisation "Drita Hyjnore" dont on a parlé plus haut. Outre les articles sur des sujets religieux ou culturels reflétant les centres d'intérêt des musulmans albanais de l'époque, on peut y trouver des informations sur les nominations ou destitutions des fonctionnaires religieux, sur leur traitement; des renseignements voire même des biographies de personnalités musulmanes du pays; les comptes rendus des cérémonies officielles; etc. Pro-italien à cette époque, nous ne savons pas si le contenu de la revue changea sous l'occupation allemande. Il faut noter également, pour la période 1921-1944, la parution de deux autres revues:

- Drita ["La lumière"], organe de la communauté Ahmadiyya, très active alors; Drita était un supplément mensuel de la revue The Light de Lahore;
- et Pënda Sipore ["La plume supérieure"], revue des Beha'is albanais.
Entre 1921 et 1944 parurent aussi un certain nombre d'annuaires, non exclusivement musulmans, mais qui peuvent apporter, au passage, des informations complémentaires sur l'Islam albanais. Ce sont:
- Kalendar i vogël i vitit ["Petit annuaire de l'année"], calendrier des trois croyances religieuses, qui parut en 1935 et 1940;
- Kalendar për të gjithë ["Annuaire pour tous"], publié par le clergé catholique de Shkodra en 1932 et 1933, contenant les fêtes religieuses des trois croyances;
- Kalendar i Enciclopedik Shqip ["Annuaire encyclopédique albanais"], paraissant à Tirana de 1933 à 1944, et dans lequel Hasan Ka-

leshi puisa de nombreux renseignements sur les musulmans albanais;

- Kalendari meteorologjik muejuer ["Annuaire météorologique par mois"], publié par les Jésuites de Shkodra en 1940, contenant aussi un calendrier musulman;
- Takvim, annuaire paru en 1937, 1938 et 1940-41 à Shkodra;
- et enfin, la suite de l'annuaire Ditërrëfenjësi Shqip / Kalendari Kombtar, qui fut publié en 1926 et 1928 seulement.

I-d Période 1945-1988

Cette dernière période est bien sûr caractérisée par la mise en place du régime communiste, dès la libération du pays. La situation des musulmans albanais, de même que la situation de leur presse, est, à partir de 1945, totalement dépendante de la politique du régime en matière de religion. Immédiatement contrôlées et affaiblies, les communautés religieuses survivront en Albanie jusqu'en 1967, lorsqu'elles seront dissoutes et que tous les lieux de culte seront fermés. Depuis cette date, le régime maintient sa lutte contre "les survivances religieuses". En 1976, la nouvelle constitution faisait de l'Albanie le seul pays au monde où toute forme de religion est interdite. Ces faits rendent l'étude des questions religieuses, très difficiles aujourd'hui pour les époques antérieures et davantage encore pour la période 1945-1967. La presse musulmane elle-même n'a compté, durant ces vingt-deux années, que deux titres parus sur le territoire albanais. L'un est la revue *Kultura Islame*, organe de la communauté musulmane sunnite, qui continua à paraître en 1945 (et peut-être même en 1946 ?). Sa publication interrompue, par la suite cette communauté n'aura plus d'autre organe. L'autre titre est *Djersa* ["La sueur", "l'effort"], revue mensuelle, organe de la communauté bektachie albanaise,

qui paraîtra à Tirana en 1945 et 1946. Ce fut également le dernier organe des Bektachis. Ceux-ci publièrent aussi un annuaire: *Kalendari Komuniteti Bektashian*, de 1955(?) à 1962(?), dont nous avons pu voir deux exemplaires. De petit format, ils contiennent uniquement un calendrier de l'année, précédé de la liste des fêtes officielles de l'Etat, de la communauté musulmane sunnite et de la communauté bektachie. On y trouve également une photo de la Kryegjyshata, siège principal de l'ordre situé à Tirana; et dans l'un d'eux, également la photo du türbe de Salih Nijazi Dede, premier chef mondial de l'ordre résidant à Tirana, venu de Turquie en 1930 et mort en 1941. Aucun journal, aucune autre revue, aucun autre annuaire musulman ne semble avoir vu le jour depuis sur le sol albanais. En revanche, nous devons prendre en compte la parution de plusieurs revues musulmanes, en langue albanaise, éditées par des Albanais émigrés aux Etats Unis d'une part, et par les Albanais musulmans de Yougoslavie d'autre part. Aux Etats Unis, deux revues ont vu le jour, l'une sunnite et l'autre bektachie. La revue sunnite s'intitule *Jeta Muslimane Shqipëtare* ["La vie musulmane albanaise"]. Revue religieuse et culturelle, elle est l'organe de la société musulmane albano-américaine, qui paraissait à Detroit une fois par trimestre depuis 1949, et de façon certaine jusqu'en 1954. Nous n'avons aucun renseignement sur celle-ci au delà de cette date. L'autre revue, *Zëri i Bektashizmës* ["La voix du Bektashisme"] était édité par le tekke bektachi de Taylor, près de Detroit, depuis 1959(?), (jusqu'à quelle date ?), et paraissait deux fois par an. Ce tekke, le "First Albanian Teke Bektashian in America", fut fondé en 1954. Il est dirigé par Baba Rexhebi, qui fut derviche avant la seconde guerre mondiale au tekke Asim Baba de Gjirokastër, avant de quitter l'Albanie en 1944 pour l'Italie, puis l'Égypte (sur les Bektachis albanais du Caire, cf. F. De Jong, "The Takîya of 'Abd Allâh Al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultân) in Cairo", *Turcica*, XIII, Paris, 1981, p.242-260), et enfin les Etats Unis. D'après les quatre premiers numéros de la revue que nous avons pu voir, celle-ci contient des articles à caractère purement religieux, selon le désir de la rédaction exprimé dans l'éditorial du premier numéro. Ces articles concernent d'une part l'Islam et le mysticisme en général (le Coran, la Ka'ba, les pèlerinages musulmans, le mysticisme et son histoire); et d'autre part le Bektachisme (son histoire, son organisation, ses règles et principales commé-

morations: le nevruz — anniversaire de la naissance de 'Ali, le mâtem et l'as-hure en souvenir de la bataille de Kerbela où l'Imam Huseïn fut tué). La quasi-totalité des sujets étant traités probablement par les membres du tekke, anciens derviches bektachis d'Albanie ou proches de ces milieux, son analyse est très utile pour l'étude des croyances et pratiques des Bektachis albanais expliquées "de l'intérieur". L'exposé se veut simple, rédigé dans un albanais populaire, quelques articles étant également traduits en anglais. En Yougoslavie sont publiées depuis 1972(?) trois revues en albanais, deux d'entre elles émanant de la communauté musulmane sunnite, et la troisième de la communauté des ordres de derviches de Yougoslavie (la Zidra). Les deux premières, paraissant à Priština (Takvim et Edukata Islame) ne sont en réalité, la plupart du temps, que la version en albanais des deux publications officielles correspondantes paraissant en serbo-croate à Sarajevo, à savoir: Takvim et Glasnik Vrhovnog Islamskog Starješinstva; mais on peut y trouver également, de temps à autre, quelques informations, ou même quelques articles, concernant plus particulièrement les musulmans albanais de Yougoslavie. La troisième, intitulée Bilten Hu, est beaucoup plus intéressante, et mérite que l'on s'y attarde quelque peu. Elle contient en effet un grand nombre d'articles et textes les plus divers, écrits de façon populaire. De valeur intellectuelle et théologique extrêmement modeste, ces textes sont en revanche d'un intérêt inestimable pour ceux qui s'intéressent à l'histoire des ordres mystiques musulmans dans ces régions, car il s'agit là, ni plus ni moins, de "l'organe interne" de la Communauté des derviches locaux (pratiquement tous des Albanais), où l'on trouvera: les Statuts de la Communauté, les textes officiels donnant des renseignements sur la situation de la Communauté et de la dervicherie locale en général, ainsi que des détails sur les démêlés de celle-ci avec les dirigeants de la communauté musulmane officielle yougoslave; des renseignements sur l'historique de nombreux tekke locaux, les divers ordres en présence et leurs représentants; des renseignements sur les questions touchant à l'organisation, au rituel et aux pratiques des divers ordres; des textes (en prose, mais aussi en vers) sur la mystique musulmane et la religion en général, etc.

II Répertoire des périodiques musulmans albanais depuis 1912

* Bilten Hu

"Izdaje Zajednica Islamskih Derviških Redova – ALIJE – SFRJ, Mešihat Prizren" [édité par la Communauté ZIDRA] Prizren, 1978-à nos jours, périodicité variable, en serbo-croate et en albanais.

Ditërrëfënjësi / Kalendar Kombtar

"Përmban kalendarin fetar dhe lëndë kulturele, letrare, enciklopedike, shoqërore, kronika etj. në gjuhën shqipe" [contient un calendrier religieux et des articles d'ordre culturel, littéraire, encyclopédique, social, des chroniques, etc., en albanais]; Sofia – Salonique – Sofia – Tirana; 1897-1916 et 1926,1928; annuaire de format 12 x 19,7 cm.

* Djersa

"Organ i Komunitetit Bektashian Shqiptar" (Reviste e përmuajshme morale-kulturale-shoqërore) ["La sueur", Organe de la communauté bektachie albanaise, mensuel, moral, culturel, social]; Tiranë, 1945-1946(?); Editeur: Baba Mustafa Xhaxhi.

* Drita

"Shtim i përmuejshëm i The Light" ["La lumière", supplément mensuel albanais de la revue "The Light" de Lahore, revue religieuse de la communauté Ahmadiyya]; Tiranë, 1936-1939(?); Directeur: Sherif Putra.

*** Edukata Islame**

"Revistë fetare tremujore" [revue religieuse trimestrielle]; Priština, 1973-à nos jours, organe officiel en albanais de la communauté musulmane yougoslave.

*** Jeta muslimane shqipëtare**

"Revistë fetare-kulturore. Organ i shoqëris muslimane shqipëtare" ["La vie musulmane albanaise". Revue religieuse culturelle. Organe de la Société musulmane albanaise]; Detroit (Michigan, U.S.A.), 1949-1959(?); trimestriel, en albanais (et en anglais ?), in-8; Editée par "The Albanian American Moslem Society".

*** Kalendar i vogël i vitit**

"Kalendarin e të tri besimeve fetare..." ["Petit calendrier de l'année"; calendrier des trois croyances religieuses ...]; Durrës- Tiranë, 1935 et 1940; annuaire de 32 pages (1935) et 80 pages (1940).

*** Kalendar për të gjithë**

"Botim i Klerit katolik. Përmban: festat fetare të tri besimeve, festat zyrtare dhe njoftime administrative, kulturele shoqërore, ekonomike, demografike etj. në gjuhën shqipe" [publié par le clergé catholique; contient les fêtes religieuses des trois croyances, les fêtes officielles et des articles administratifs, culturels, sociaux, économiques, démographiques, etc. en albanais]; Shkodër, 1932-1933; annuaire de 158 pages (1932) et 160 pages (1933).

*** Kalendar i Enciklopedik / Kalendar i Enciklopedik Shqip**

Tiranë, 1933-1944 (avec une interruption en 1940-41); annuaire de 120 pages à 168 pages.

• **Kalendari i Vatrës i Motit**

"E botoj Federata Pan-Shqiptare 'Vatra' e Amerikës" [publié par la Fédération pan-albanaise 'Vatra' des Etats Unis]; Boston, 1918; annuaire de 202 pages.

• **Kalendari Komuniteti Bektashjan**

Tiranë, 1955(?) - 1962(?); annuaire in-16.

• **Kalendari meteorologjik muejuer**

"Botim i Etenve Jesuit. Përmban: festat fetare të vitit të besimit katolik, kalendarin mysliman..." [publié par les Pères Jésuites; contient les fêtes religieuses catholiques de l'année, un calendrier musulman, etc]; Shkodër, 1940; annuaire de XXX + 13 pages.

• **Kalendari "Shqypja" i vjetit 1915**

Shkodër, 1915; annuaire de 115 pages.

• **Kultura Islame**

"Organ i Komunitetit Musliman Shqiptar. E përmuajshme fetare filozofike, letrare, morale e shoqnore" [Organe de la communauté musulmane albanaise. Périodique mensuel religieux, philosophique, littéraire, moral et social]; Tiranë, sept. 1939-1946(?).

• **Njeriu**

"Revistë e përmuajshme shpirtnore kulturore 'Drita Hyjnore'"

["L'homme", revue mensuelle, spirituelle, culturelle. Organe de l'organisation "La lumière divine" formées par les Rifa'is, les Sa'dis, les Kadiris et les Tidjanis albanais]; Tiranë, 1942-1944(?).

*** Pënda Siprora**

("Pluma Suprimus") "E përkoheshme Beha'i shqiptare" ["La plume supérieure", revue des Beha'is albanais]; Tiranë, 1938; en albanais et en anglais.

*** Reforma**

"Organ i Klerit Kombëtar. E përkoheshme fetare, politike, letrare, lajme etj. e klerit bektashi në gjuhën shqipe" ["La réforme". Organe du clergé national. Périodique religieux, politique, littéraire, informatif, etc. du clergé bektashi, en albanais]; Këlcyre/Klisyrë, 1921-1923; Editeur: Varf Ali Prishtë.

*** Seda-i-Millet**

"Simdilik haftada bir defa nesr olunur, dinî, siyasî, fennî, edebî müstakil-ül-efkâr gazetedir"[journal indépendant, religieux, politique, artistique et littéraire paraissant une fois par semaine]; Shkodër, 1913-1914; hebdomadaire en turc; Directeur: Ymer Lutfi.

*** Shqipëria**

"E përkoheshmia e shoqërisë fetare muhamedane shqiptare" ["L'Albanie". périodique de la société religieuse musulmane albanaise; Waterbury (Conn., U.S.A.), mars 1918-?]

• **Takvim**

"Kalendar i vjetës" ["Takvim" calendrier de l'année]; Shkodër, 1937-1941(?); annuaire de 51 pages.

• **Takvim**

Almanach publié tous les ans en albanais, par l'Association "Ilmijja" de Priština, depuis 1972(?).

• **Udha e së vërtetës**

"Revistë fetare e klerit muhamedan, në gjuhën shqipe" ["La route de la vérité", revue religieuse du clergé musulman, en albanais]; Shkodër, shtyp."Ora", 1923-?, mensuel; Editeur: Hoxha Kadri Prishtinës.

• **Zani i Naltë**

"Revistë fetare. Merret edhe me filosofi moral literaturë kombtare sociologji" ["La voix suprême". Revue religieuse, traitant aussi de philosophie, morale, littérature nationale et sociologie]; Shkodër – Tiranë, oct.1923-1939; mensuel en albanais (et parfois en arabe); Directeur: Ismail Maçi – Shyqri Mufti – Isa Domni – Haki Sharofi.

• **Zëri i Bektashizmës**

"The voice of Bektashiane"; Wyandotte, Michigan, USA; 1954(?)-?; 2 fois par ans, en albanais et en anglais.

III Répertoire des personnes citées

ALI PRISHTA, Varf (Baba Ali Tomori) (Baba Ali Turabi) [?-1947]; éditeur de la revue bektachie *Reforma*; derviche au tekke de Prishtë, puis baba du tekke de Tomor jusqu'en 1946; de 1946 à 1947 baba du tekke Asim Baba de Gjirokastrë; arrêté et condamné à mort par le régime communiste; a écrit, entre autres ouvrages, une histoire du Bektachisme.

BABA MUSTAFA XHAXHI; éditeur de la revue *Djersa* en 1945-46.

DOMNI Isa; directeur de la revue *Zani i Naltë* après 1923.

LUTFI, Ymer; directeur du journal *Seda-i-Millet* de Shkodra en 1913-1914.

MAÇI, Ismail; directeur de la communauté musulmane *Zani i Naltë* à partir de 1923.

MUFTI, Shyqri; directeur de l'organe de la revue *Zani i Naltë* après 1923.

MUSTAFA XHAXHI, Baba (cf. **BABA** ...).

PRISHTINËS, Hoxha Kadri; directeur de la revue *Udha e së vërtetës* de Shkodra en 1923.

PUTRA, Sherif; directeur de la revue *Drita* en 1938 (revue de la Ahmadiyya albanaise).

SHAROFI, Haki; directeur de la revue *Zani i Naltë* après 1923.

*L'ADOPTION TRADITIONNELLE A ARNAIA
(CHALCIDIQUE)*

Marie-Elisabeth HANDMAN (E.H.E.S.S., PARIS)

Celui qui travaille en Grèce du Nord ne peut qu'être frappé par le nombre et la diversité des transferts d'enfants qui s'opèrent dans la région: adoptions testamentaires, enfants abandonnés et recueillis, dons d'enfants au sein de la parenté... Le présent article n'a pas la prétention de donner une image exhaustive de ces transferts: il est le résultat d'une toute première approche de la question¹, et sa seule ambition est donner une idée de l'ampleur des problèmes qu'elle soulève dans les domaines aussi bien de la parenté que de l'économie, des représentations que du droit, droit auquel on le rattache pourtant prioritairement. Mais il est vrai que ces domaines sont si indissociablement liés que l'un ne saurait se comprendre sans l'autre.

L'adoption dans le droit post-byzantin

Du fait que l'adoption se rattache prioritairement au domaine juridique, il convient d'avoir présent à l'esprit le cadre légal dans lequel se moulent les pratiques. En ce qui concerne la Grèce, on sait que jusqu'à la mise en vi-

gueur du Code civil, en 1946, les lois civiles étaient celles de l'Empire byzantin, qui, augmentées ou amendées par le Patriarcat de Constantinople durant la domination ottomane, constituent ce qu'il est convenu d'appeler le droit post-byzantin. Ce droit, extrêmement complexe, a fait l'objet de plusieurs compilations. La plus connue, celle qu'utilisent les magistrats pour juger les hommes ou modifier les lois, date de 1345. Elle est due au nomophilax de Thessalonique Armenopoulos, et porte le titre de *Manuel des lois ou Hexabible*. Texte souvent contradictoire en ce qu'il juxtapose, pour un même objet, sans chercher à trancher entre elles, des lois d'époques ou d'inspiration différentes².

En ce qui concerne l'adoption, Armenopoulos n'est guère disert. Il s'appuie sur les *Institutiones* de Justinien (533), sur les Basiliques³ et sur les Nouvelles de Léon le Sage⁴ pour réaffirmer le principe du droit romain selon lequel l'adoption étant une imitation de la nature, il en découle un certain nombre de contraintes tels le respect d'une différence d'âge de dix-huit ans au moins entre adoptant et adopté (II, 5) ou l'interdiction de l'affrèrement puisque, dans la nature, nul ne peut se donner un frère.

Contrairement au droit romain dont est issu le droit byzantin, l'*Hexabible* ne fait aucune différence entre l'*adrogatio*, l'*adoptio* et l'adoption testamentaire. Dans le droit romain, l'*adrogatio*, procédure très solennelle et publique, était une forme d'adoption ne pouvant concerner que des citoyens *sui juris*, autrement dit ayant perdu leur père ou leur grand-père, ou en ayant été émancipés. Elle avait pour conséquence l'abandon de son nom et du culte de ses ancêtres par l'adopté qui prenait le nom et le culte des ancêtres de l'adoptant; les prohibitions de mariage dans sa famille adoptive s'ajoutaient à celles qui frappaient la famille d'origine. Sur ce point, il en allait de même pour l'adoption, dont la différence avec l'*adrogatio* était qu'elle pouvait concerner des personnes sous tutelle, à savoir des femmes et des enfants; la procédure n'était pas nécessairement publique et elle se faisait en deux temps: un premier temps qui libérait l'adopté de la tutelle sous laquelle il était placé et un second temps qui le plaçait sous la tutelle de l'adoptant. Enfin, l'adoption testamentaire permettait de se choisir un héritier en lui imposant de porter son nom, mais elle n'avait aucun effet ni sur le culte ni sur l'appartenance familiale.

Armenopoulos ne différencie donc pas les types d'adoption; il mentionne des lois qui tantôt renvoient à l'*adrogatio* (l'adoption, dit-il, fait retomber un individu *sui juris* sous la puissance paternelle, celle de l'adoptant), tantôt à l'*adoptio* telle que modifiée par Justinien: il est interdit d'adopter un impubère, sauf s'il s'agit d'un parent de l'adoptant, car l'adoptant doit donner son consentement à l'adoption (II, 6).

Ce sont surtout les droits de l'adopté sur la fortune de l'adoptant que détaille l'*Hexabible*: l'adopté a droit au quart de la fortune de l'adoptant décédé *ab intestat*, c'est-à-dire sans avoir rédigé de testament (V, 74). Si l'adoptant a des fils biologiques⁵, le partage *ab intestat* se fait à égalité entre enfants biologiques et enfant adopté (V, 72). Par ailleurs, le père adoptif peut déshériter l'adopté par testament et l'adopté ne peut attaquer ce testament (V, 75); le père peut également émanciper son fils adoptif qui n'a alors plus vocation à lui succéder, mais peut être couché sur le testament de son père adoptif (V, 76).

S'appuyant sur le 53^e canon du Concile in Trullo de Constantinople⁶, tenu en 692, Armenopoulos affirme que l'adoption, comme la parenté baptismale, est supérieure à la parenté par le sang en ce qu'elle est une parenté spirituelle. Mais cette supériorité reste abstraite puisque l'adoption ne crée pas lien de parenté au delà du troisième ou du quatrième degré, soit bien en deça des degrés prohibés pour le mariage dans la parenté biologique et qui sont le septième tant dans l'alliance que dans la consanguinité. Armenopoloulos ne commente pas l'imprécision des degrés qu'il énonce. Fait-il référence à des textes différents? S'agit-il d'un calcul prenant tacitement en compte la différence entre alliés et consanguins? Entre lignées paternelle et maternelle? Peut-être les byzantinistes ont-ils une réponse à cette question que je n'ai pu approfondir ici, bien qu'elle ne soit pas sans incidence sur les pratiques matrimoniales, ainsi que nous le verrons plus loin.

L'*Hexabible* ne dit rien des effets de l'adoption sur le nom, et rien non plus de la nature juridique ou religieuse de cet acte. Mais les juges pouvaient se référer à Léon le Sage qui, bien qu'il considérât cet acte comme purement juridique, ne voyait pas de mal à ce qu'un prêtre fût présent pour le bénir. Nous verrons que les adoptions dans la parenté, à Arnaia, jouent sur cette ambiguïté.

Ce cadre légal changera avec le Code civil de 1946, le Décret-Loi 610 des 17/21.8.1970 portant Adoption des enfants mineurs de moins de dix-huit ans, et enfin la réforme du Code de la famille en 1983. J'y reviendrai ultérieurement. Pour le moment, entrons dans le village d'Arnaia et voyons comment, traditionnellement, s'y pratiquaient les transferts d'enfants.

Pourquoi adopter?

A Arnaia, on adopte traditionnellement non pas dans l'intérêt de l'enfant, comme le droit y oblige depuis la fin de la Première guerre mondiale dans les pays occidentaux et en Grèce depuis 1970 (Décr.-Loi, art. 2 § 1), mais parce que les groupes domestiques ont besoin de main-d'oeuvre, parce que les personnes âgées ont besoin de soins matériels et les défunts de soins spirituels, et aussi parce que les gens veulent des descendants à qui transmettre leur nom et leurs biens.

Arnaia est un petit bourg qui compte quelque 4 500 habitants selon les registres d'état civil, mais où ne résident en fait que 2 500 personnes, et ce sans grandes variations depuis 1920. Le pays alentour étant peu fertile, ce n'est pas un bourg agricole, même si, avant la guerre, la moitié de la population vivait de l'agriculture. La plupart des paysans ne trouvaient pas sur place de quoi nourrir leur famille et ils s'engageaient comme métayers dans les villages plus riches des plaines situées au nord des lacs Langada et Volvi, ou comme bûcherons dans la région de Drama, à plus de 80 kilomètres de chez eux. D'autres encore travaillaient comme métayers ou artisans dans les monastères du Mont-Athos. Le reste de la population vivait de l'artisanat, de l'apiculture ou d'activités administratives. Il n'était pas de famille qui pût se passer du travail des femmes dont la spécialité était le tissage non seulement du linge de maison mais aussi de kilim, couvertures, couvertures de bât⁷, kilim de selle, etc. que leurs maris allaient vendre dans les diverses foires de la région⁸.

Traditionnellement, le mode de résidence est patrivirilocal, si bien que les maisons, à deux étages, comprennent généralement un couple âgé avec tous ses fils mariés, leurs épouses et leurs enfants, ainsi que tous les enfants

non encore mariés du vieux couple. En 1932, un séisme ravage la Chalcidique. L'Etat offre des subventions destinées à la reconstruction des habitations et les Arniotes en profitent pour desserrer les maisonnées et construire des maisons séparées, mais regroupées autour de la même cour, pour leurs fils mariés. On assistera à un deuxième desserrement en 1962 lorsque la municipalité donnera ordre de chasser les animaux domestiques des rez-de-chaussée où étaient installées étables et écuries, et de les loger à la périphérie du village. Cette mesure coïncide avec de nombreuses transformations, démographiques notamment, qui vont faire de la famille nucléaire l'idéal des villageois. Parmi ces transformations, celle qui veut que, depuis deux ou trois décennies déjà, on donne aux filles une petite dot en terres ou en cheptel, alors qu'auparavant, elles n'avaient aucun droit sur le patrimoine de leur famille d'origine hormis leur trousseau⁹ et, dans les familles riches, de l'argent et des bijoux. La transmission des biens de production et des biens immobiliers se faisait donc uniquement en ligne agnatique, sauf lorsqu'une fille n'avait pas de frère, auquel cas elle héritait tout comme un garçon, et prenait un mari qui venait s'installer en gendre¹⁰. Ces dispositions ont des incidences directes sur les formes de l'adoption, comme nous le verrons plus loin.

Compte tenu du niveau relativement bas des forces productives, pour des raisons strictement économiques, il était impératif que chaque famille eût des enfants. Des garçons pour travailler avec le père et des filles pour tisser. En outre, jusqu'en 1961 il n'existait pas de retraite agricole en Grèce, si bien qu'il revenait aux enfants de prendre soin de leurs parents âgés.

C'était là un second motif de désirer ardemment une descendance. Mais ces raisons économiques n'étaient pas les seules. Il fallait encore que quelqu'un s'occupât des soins de l'âme d'un défunt, et tout un chacun pensait (et pense toujours) que seuls les descendants directs, ceux qui portent votre nom ou héritent de vos biens, iront jusqu'au bout des nombreux rituels qui assurent le passage de l'âme des morts vers le paradis: offices des troisième, sixième, neuvième et quarantième jours, cérémonies commémoratives de l'année et de la troisième année, et rituel du déterrement et du lavage des os¹¹ la cinquième ou la septième année. Signalons que si les os d'un défunt ne sont pas dégagés de toute chair au moment de l'ouverture de la tombe, cela signifie que le mort n'a pas été lavé de ses péchés¹² et l'on referme la sépulture pour recommencer deux ou quatre ans plus tard. Ce rituel se fait en général

sans tambours ni trompettes, avec les seules femmes de la parenté proche, car il ne conviendrait pas que des étrangers pussent constater l'éventuelle non-décomposition du cadavre. Durant toute la période qui sépare le décès du moment où l'on pourra mettre les restes du défunt dans l'ossuaire, il faut aider le mort par des prières, notamment dans la période qui sépare le dimanche des Rameaux du jeudi de l'Ascension, car alors son âme revient visiter les lieux où elle a vécu, et cette période est particulièrement dangereuse pour son salut — et pour les survivants... Faire de bonnes actions est un moyen privilégié d'aider les morts tout en protégeant les vivants.

L'on conçoit, dans ces conditions, qu'une femme sans enfant soit mal vue par sa famille et surtout sa belle-famille. Jusque dans la dernière décennie, en effet, les femmes étaient considérées comme seules responsables de la stérilité des couples. Maintenant la télévision, dans le cadre de programmes organisés par le secrétariat d'Etat à l'Egalité des droits de la femme, explique aux heures de grande écoute que la stérilité masculine existe aussi; mais les femmes ne s'en sentent pas moins, en cette matière, les seules cibles de la justice divine. Avoir ou non des enfants, c'est "tu theu dhuliè" (cela regarde le Bon Dieu), disent-elles. Leur consolation est de penser que "Dieu éprouve ceux qu'Il aime", mais elles vivent cependant la stérilité de leur couple dans la culpabilité car, après tout, que Dieu leur refuse des enfants du fait de leur propre conformation ou de celle de l'époux qui leur a été réservé, ne change pas grand-chose pour elles, et ne les empêche pas de se faire traiter par les membres de leur belle-famille de *áchristi* (bonne à rien) ou *ákliri* (sans descendance) chaque fois que s'élève une dispute. Elles n'avouent en tout cas jamais de faute qui pourrait être mise directement en relation avec le châtement que Dieu leur envoie, et le voisinage ne s'aventure pas à en donner, laissant planer l'idée qu'il s'agit plutôt de causes liées au caractère de la personne que de faits bien précis.

N'avoir pas d'enfant est une malédiction, mais perdre ceux que l'on a mis au monde en est une plus grande encore. Certes, une femme qui a connu la maternité a un statut plus élevé que celle qui n'a pas trouvé à se marier ou qui, mariée, n'a pas procréé. Néanmoins, perdre ses enfants est très mal vu, même si l'opprobre s'accompagne de commisération. Certaines femmes sont averties par les Moires, qui ne dédaignent pas d'apparaître aux humains, que leur enfant mourra à tel ou tel âge. Ce qui montre bien qu'entre l'Au-delà ca-

nonique et l'Au-delà des Arniotes, il y a une importante différence, faite non seulement des Moires, mais aussi du monde des morts en errance, morts qui à chaque instant peuvent menacer les vivants en leur envoyant, à titre de représailles pour ce qu'ils ont subi sur terre par leur faute, maladie, stérilité et autres catastrophes¹³. Si bien que prier pour les morts, faire de bonnes actions en faveur de leur âme, ce n'est pas seulement obtenir le pardon de Dieu pour eux, c'est obtenir d'eux qu'ils vous pardonnent. Ce qui explique pourquoi j'ai souvent entendu des phrases comme: "J'ai donné un enfant à ma belle-soeur pour que feu ma belle-mère me pardonne."¹⁴

Qui adopte-t-on ?

S'il est si important d'avoir des enfants — et jusque dans les années 60 d'en avoir beaucoup: cinq en moyenne —, comment se fait-il qu'on en trouve à adopter ?

Une première catégorie d'enfants adoptables est constituée par les orphelins. Bien sûr, ceux-ci peuvent être confiés à l'orphelinat, et celui de Thessalonique recueille aujourd'hui presque tous ceux de la région; et c'est lui aussi qui fournit la majeure partie des enfants donnés en adoption, maintenant que la loi de 1970 a placé sous le contrôle très strict des tribunaux toutes les procédures de transfert d'enfants. Mais autrefois, il se faisait des arrangements de gré à gré entre familles qui ne se connaissaient pas ou peu, entre lesquelles un lien s'établissait grâce aux hommes qui parcouraient le pays pour vendre les kilim de leurs femmes ou le miel de leur ruches. On savait qui laissait des orphelins en bas âge, qui souhaitait en recueillir, et on s'entremettait. Il n'était pas rare qu'un veuf, père de quatre ou cinq enfants, décidât de se remarier, et prit une jeune épouse à qui non seulement il ne pouvait donner la lourde charge d'élever tant d'enfants "étrangers" (nulle ne l'eût accepté), mais à qui en outre il allait devoir en faire d'autres. Il lui fallait donc bien se séparer d'une partie au moins de sa progéniture du premier lit. Parfois la trop grande pauvreté poussait des couples à se décharger de quelques uns de leurs enfants. Enfin lorsqu'une femme, jeune encore mais dont toutes les filles

étaient mariées et avaient déjà des enfants, se trouvait enceinte, elle donnait l'enfant tardif parce qu'il aurait été plus jeune que ses petits-enfants. Mais elle ne le faisait pas si elle avait encore des filles non mariées sous son toit. Sans doute parce qu'alors son statut de mère primait chez elle celui de grand-mère.

Outre ces cas arrangés, il y avait les enfants exposés, probablement mis au monde par des mères célibataires. Le bébé n'était pas déposé n'importe où, mais devant la porte d'une femme stérile qui se devait de le recueillir. C'était la Providence qui le lui envoyait et lui permettait ainsi de se racheter de sa stérilité. Les Arniotes se souviennent de deux cas de ce genre¹⁵.

L'un des bébés — hasard ou acte volontaire de la mère ? — avait été placé dans un carton de boîtes de lait concentré, de ce lait qui détient un quasi monopole sur le marché du lait concentré en Grèce, et dont la seule étiquette évoque irrésistiblement le nourrissage des petits enfants. L'autre bébé n'a pas été accepté par celle à qui il était anonymement offert; elle l'a conduit à l'archevêché en disant qu'elle n'en voulait pas. Les villageois ont été extrêmement choqués de son attitude. On a considéré qu'elle commettait un péché beaucoup plus grave que la malheureuse qui avait eu un enfant hors mariage. En refusant de racheter les mauvaises actions qui lui valaient d'être stérile, elle aggravait son cas. Elle a fini par quitter le village avec son mari, ce qui est peu conforme à la tradition virilocale du village, mais a été vécu comme un soulagement par tous les membres de sa belle-famille.

Les cas que je viens d'exposer représentent ce que l'on pourrait appeler les motivations négatives du don d'enfant. Mais il en est de positives, par exemple lorsqu'une femme accepte de donner un enfant à une femme stérile de sa parenté qui le lui demande. Il s'agit alors toujours d'enfants à naître. Les sœurs ou belles-sœurs qui acceptent de faire un enfant pour une autre — modalité traditionnelle de la mère porteuse —, interrogées sur les raisons pour lesquelles elles consentent à ce que certaines d'entre elles présentent comme un sacrifice, répondent toujours en premier lieu: "Il faut faire une bonne action pour que les morts soient pardonnés. Et puis aussi pour qu'un-tel (mort) me pardonne." Celles qui estiment qu'il est très dur de donner un enfant trouvent leur réconfort dans la pensée de la Vierge, souvent évoquée pour son aide en faveur des humains¹⁶: "La peine de la mère est immense, mais je l'ai fait pour la Sainte Vierge." D'autres disent l'avoir fait sans difficulté: "Je suis si liée avec elle (la preneuse), ça n'a pas été difficile !"

Les différents types d'adoption à Arnaia

Les trois types d'adoption qu'on trouve à Arnaia et dans la région sont l'adoption testamentaire, l'adoption plénière et ce que le droit français nommerait supposition d'enfants mais que les Arniotes appellent plutôt "don" ou adoption, et qui, pour eux, ne constitue pas un délit.

Les cas d'adoption testamentaire ont été certainement très courants dans le passé, mais il est difficile de trouver les actes qui en font foi et leur histoire ne reste pas ancrée dans les mémoires. Un acte de 1842 en précise la procédure. Il dévoile tout d'abord que les intéressés n'ont pas de nom de famille¹⁷. Les lacunes d'Armenopoulos concernant la transmission du nom ne sont donc pas de nature à poser problème aux villageois de Chalcidique. En voici le texte:

"Devant nous, Ioannikos, métropolitain de Ierissos et du Mont-Athos, Georges fils de Kostas a reçu pour fille (*thikatéra*)¹⁸ la fille (*kóri*)¹⁹ de Gérome de Liaringovi²⁰ pour qu'elle lui donne dans sa vieillesse des soins corporels et spirituels et pour qu'il la marie et qu'elle reste avec lui aussi longtemps qu'il vivra, moyennant quoi Georges promet de laisser en héritage à sa fille Daphné tous ses biens mobiliers et immobiliers jusqu'au dernier sou. Mais, si elle ne se plait pas et qu'elle veuille s'en aller lors de son mariage²¹, si alors elle veut partir, qu'elle ne reçoive rien: ni biens mobiliers ni biens immobiliers, pas même une indemnité. Si Georges, qui sera le maître de tous ces biens, veut faire la charité, qu'il donne 40 piastres aux prêtres. Quant aux sœurs de Georges, Daphné et Sultane, elles ne peuvent recevoir de Georges quoi que ce soit car Georges les a mariées, et si c'est lui qui veut renvoyer Daphné, qu'il lui donne 150 piastres d'indemnité." Signent quatre prêtres, dont un pour Daphné qui est illettrée, et quatre témoins, dont un pour Georges également illettré.

Peut-être parce que, à défaut d'être *sui juris*, l'adoptée est adulte, cet acte, en dépit de son intitulé, donne l'impression d'être plutôt un contrat de travail qu'une adoption !

Actuellement au village il existe, à ma connaissance, trois femmes qui prennent quotidiennement soin de personnes âgées ou invalides sans descendance au village. Elles n'habitent pas chez leurs pratiques: ce sont générale-

ment des voisines qui leur ont promis en échange de ces soins de les coucher sur leur testament. L'une d'elles vient pourtant de donner la préférence à une nièce qui s'est subitement rappelée à son bon souvenir après des années de silence, et elle a changé son testament au détriment de sa servante. Il ne s'agit pas véritablement d'adoptions testamentaires dans la mesure où le nom n'est pas donné, mais les Arnaïotes disent que ces femmes sont adoptées (*tin échi psychokóri*), peut-être parce que la transmission des biens est au centre du contrat. *Psychokóri* signifie fille de l'âme, du terme dont on désignait autrefois les serviteurs, les esclaves²² et les valets (*psychopédhi*, enfant de l'âme, ou *psychoyós*, fils de l'âme) d'un domaine. Ces personnes dépendantes sont considérées comme des enfants de la maison lorsqu'elles résident chez leur maître, mais elles n'en prennent pas le nom. Les maîtres dotent généralement leurs *psychokóres* "comme s'il s'agissait de leurs propres filles". (En fait le montant de la dot étant fixé par les exigences du gendre, il est beaucoup moindre pour une servante qu'on marie à quelqu'un de son milieu que pour une fille de famille.) Ces cas sont aujourd'hui marginaux par rapport aux véritables adoptions ou aux enfants donnés à la naissance.

Hormis les adoptions testamentaires, j'ai repéré 25 cas d'adoption à Arnaïa, dont les trois-quarts postérieurs à 1940. Sur ce total, deux correspondent aux enfants exposés dont j'ai parlé plus haut (l'enfant remis à l'archevêché a été adopté ailleurs), dix cas concernent des enfants provenant de l'orphelinat ou des villages alentour et ne présentent pas de lien de parenté avec la famille adoptante. Les douze cas restant concernent des dons dans la parenté, et c'est de ceux-là que je vais traiter maintenant.

Signalons d'abord que l'enquête sur l'adoption est difficile pour plusieurs raisons. La première est le secret qui l'entoure du fait que les couples stériles n'aiment pas à parler de leur infirmité; en outre ils craignent que les conjoints potentiels de leur enfant ne fassent la fine bouche s'ils apprennent qu'il est adopté. N'est-ce pas au sang qui coule dans ses veines et donc à son hérité plus qu'à son éducation que l'on reconnaît la valeur d'une personne ? Bref adopter ou être adopté apparaît bien comme un marquage négatif. La preuve en est que toute discussion portant sur l'adoption, même avec des hommes, met toujours en scène les seules femmes. Ainsi, jamais un homme ne dira: "J'ai donné un fils à mon frère", il dira: "Ma femme a donné un enfant

à ma belle-soeur²³ⁿ. De même des non-parents diront: "Une telle a donné un enfant à sa *sinifádha*". En outre, bien souvent, les noms qu'on m'a livrés étaient des sobriquets, et comme je ne connais pas encore tout le village, il ne m'a pas été possible de retrouver, dans chaque cas, de qui il s'agissait, puisque sur cette seule base, il m'était impossible de me reporter à l'état civil. Comment, au cours des entretiens, insister pour avoir des noms ? Cette attitude aurait mis fin à l'atmosphère de complicité que mes interlocuteurs entretenaient avec moi lorsque nous abordions ces questions. Nous verrons que cette ignorance des noms n'est pas sans conséquences pour la compréhension de pratiques qui semblent n'être pas conscientes chez les acteurs. Voici pourquoi.

Sur les douze cas d'adoption dans la parenté, six concernent une femme donnant un enfant à sa soeur. Dans cette configuration, l'enfant transféré a été chaque fois une fille. Trois concernent une femme donnant un enfant à la femme du frère de son mari, et chaque fois, il s'agissait d'un garçon. Dans trois autres cas, une femme a donné à sa belle-soeur — à la femme de son frère (*nfi*) ou à la soeur de son mari (*kuniádha*) — tantôt un fils, tantôt une fille. Mais, faute d'avoir élaboré sur place le tableau de la distribution par sexe des enfants adoptés, et faute d'avoir pu après coup me reporter à l'état civil pour établir de quelle belle-soeur il s'agissait, je n'ai pu déterminer si le garçon a été donné à une *nfi* et les filles à des *kuniádhes*, ou si la distribution a été aléatoire. Bien que le nombre total de cas soit trop faible pour permettre d'en tirer une véritable loi, on pourrait inférer de la première hypothèse que chaque fois qu'un frère de la donneuse s'interpose entre elle et la preneuse, l'enfant donné est un garçon. Cela se conçoit assez bien dans cette société où les garçons sont valorisés et où les frères résident sous le même toit ou à proximité: un garçon donné par un frère à son frère ne sera pas perdu pour la lignée agnatique même si ce don est perçu comme étant celui de l'épouse du premier à l'épouse du second — sa *sinifádha*. En outre, sa mère biologique ne sera pas vraiment séparée de lui. Alors qu'une fille, de toute manière destinée à quitter la maisonnée (ne dit-on pas des filles qu'elles sont *xenogoniès*, destinées à une lignée étrangère ?), pourra être envoyée ailleurs, donc chez une soeur. Il y a par conséquent de fortes chances pour que l'enfant donné à la *nfi* ait été un garçon. Car en ce cas, même si les deux belles-

soeurs ne cohabitent pas, la donneuse peut trouver une compensation à la perte d'un fils par la satisfaction d'avoir contribué à offrir une descendance masculine à un homme de sa famille²⁴ et fait en sorte que le nom de son père "s'entende". Alors qu'une épouse pourra donner une fille à la soeur de son mari, puisque celle-ci a de toute façon quitté sa lignée agnatique. Au cas où la distribution aux *nifes* et *kuniádhés* serait aléatoire, on pourrait en déduire à tout le moins une sorte de loi inconsciente d'identité, le même allant vers le même: des germains de même sexe se donneront un enfant de même sexe qu'eux; des germains de sexe différent se donneront tantôt l'un, tantôt l'autre, au hasard. On retrouverait ainsi comme un écho, dans le champ de la filiation volontaire — autrement dit quand il s'agit de pallier l'absence des résultats attendus de l'alliance — de ce qui, selon F. Héritier-Augé [1981: 19-20], est à la base des systèmes d'alliance, à savoir un "principe, sans doute universel, de dominance du masculin sur le féminin [qui] implique l'identité des germains de même sexe, accompagné corollairement de la différence des germains de sexe opposé"²⁵. Il semble bien qu'il s'agisse là d'une loi inconsciente — encore une fois à condition de pouvoir parler de loi pour un nombre de cas aussi restreint mais qui, du moins, ne souffrent aucune exception —, puisque, aux questions que je posais tant aux donneuses qu'aux preneuses, j'obtenais toujours pour réponse des premières: "Comme j'avais déjà la paire, ça m'était égal, j'ai donné le premier qui est arrivé", et des secondes: "Oh, moi, ça m'était égal, du moment qu'on me donnait un enfant, peu m'importait le sexe"... Or, rien *a priori* ne permet de penser que les unes et les autres aient tenu à dissimuler systématiquement la vérité sur ce point.

En tout état de cause, l'adoption dans la parenté semble être la solution préférée — sinon le plus souvent réalisée — des Arniotes car, disent-ils, "au moins on sait à quel sang on a affaire, c'est plus hygiénique, et puis, aussi, on est très liés".

La procédure suivie dans ce type d'adoption est très simple: elle n'engage aucune formalité. La mère met l'enfant au monde et le nourrit pendant les quarante jours de ses couches, période pendant laquelle elle n'a pas le droit de sortir de la maison. Le quarantième jour, elle conduit l'enfant à l'église pour le faire bénir par le pope, et c'est la mère adoptive qui le prend dans ses bras à l'issue de la bénédiction. Lorsque l'enfant est donné à une *sinifá-*

dha, la mère biologique continue à le nourrir elle-même jusqu'au sevrage (dans les exemples qu'on m'a cités, jusqu'au sixième mois). Lorsque l'enfant est donné à une soeur, la mère, dans tous les cas qui m'ont été signalés sauf un, cesse de l'allaiter au quarantième jour. Je ne sais pas ce qui se passe lorsqu'il va chez une *nfi* ou une *kuniadha*. Il serait intéressant de savoir si les mères allaitent, en général, les garçons plus longtemps que les filles, comme c'est souvent le cas dans les sociétés occidentales.

Les femmes qui m'ont relaté cette procédure l'ont fait sur le ton de celles qui viennent de jouer un bon tour à quelqu'un. Mais compte tenu de l'atmosphère de secret dont elles entouraient leur discours, je n'ai pas voulu insister sur la question des rapports avec l'Eglise: l'entrée officielle de l'enfant dans le monde des chrétiens n'était-elle pas utilisée en fait comme une bénédiction furtive de son transfert ? Une enquête auprès du clergé, que je n'ai pas voulu mener simultanément pour ne pas courir le risque de compromettre les mères, permettra de savoir si les papes s'inclinaient seulement devant une pratique qu'il ne leur paraissait pas possible de freiner, s'ils l'approuvaient totalement ou s'ils eussent préféré une bénédiction séparée pour entériner l'adoption ainsi que le prescrivait Léon le Sage.

La réforme du Code de la famille en 1983 a mis fin à cette pratique traditionnelle en prévoyant l'inscription des enfants sur les registres d'état civil dès la naissance – qui, depuis les années 70, a lieu presque toujours à l'hôpital à Thessalonique – et non plus, comme auparavant, après le baptême, lequel pouvait fort bien n'être célébré que lorsque l'enfant avait atteint sa troisième année.

En dépit des précautions prises pour ne pas révéler à un enfant ou à son futur conjoint qu'il est adopté, il finit toujours par apprendre qu'il n'est pas l'enfant biologique de ses parents. Souvent la révélation, de fait préméditée par l'entourage, se fait au moment de ses fiançailles. Cela n'empêche pas que l'on continue de faire à l'égard du monde extérieur, et notamment de l'ethnologue, comme s'il n'en savait rien, et l'on raconte pour lui la manière dont il a réagi à sa situation.

Les réactions des adoptés

Les réactions des adoptés sont très diverses et dépendent à la fois de l'âge qu'ils avaient au moment de l'adoption, du sort du reste de la fratrie, de la comparaison qu'ils ne manquent pas de faire entre la vie qu'ils mènent dans leur famille d'adoption et celle que leur aurait offerte, selon leur imagination, leur famille biologique.

Certains ne pardonnent pas à leurs parents biologiques de les avoir donnés: ainsi, une femme aujourd'hui âgée de quatre-vingts ans, en veut à son père de s'être débarrassé de deux de ses quatre enfants lors de son remariage. Sa première femme étant morte en couches, il avait gardé avec lui ses deux aînés et donné, chacune dans un village différent, la nouveau-née et une fille de trois ans (celle qui en a aujourd'hui quatre-vingts). La plus jeune grandit sachant qu'elle était adoptée et ne s'en plaignit jamais. La plus grande, du fait sans doute de son âge au moment du transfert, ne s'en est jamais remise, bien qu'elle ait été recueillie par une famille beaucoup moins pauvre que la sienne et qu'elle reconnaisse combien ses parents adoptifs ont été bons envers elle.

Comme dans ce village tout secret finit par s'éventer, certains enfants savent parfaitement qui est leur mère biologique. Un garçon dit s'en trouver très bien. "J'ai deux mères, — dit-il —, et je les appelle toutes les deux Mána !" Ces deux femmes habitent aujourd'hui loin l'une de l'autre, mais il serait intéressant de savoir si, au moment du transfert, elles n'étaient pas voisines ou même corésidentes: ne peut-il s'agir de *sinifádhés* que le desserrement des habitations a éloignées ? Une fille, en revanche, à qui sa mère biologique demandait de prendre soin d'elle dans sa vieillesse car ses autres enfants avaient émigré, lui répondit: "Je prendrai soin de toi comme d'une tante, mais pas comme d'une mère. Ma mère, c'est celle qui m'a élevée." Cette réplique a entraîné la brouille définitive des mères biologique et adoptive qui, depuis l'adoption, étaient en mauvais termes: il semble que dans ce cas précis, la mère biologique n'ait pas supporté d'avoir donné un enfant.

Il y a encore les enfants qui abandonnent leurs parents adoptifs, soit parce qu'ils sont contraints d'émigrer, soit parce qu'ils se sont mal entendus avec eux. Les Arniotes parlent avec tristesse d'un homme qui avait des biens et a dû les vendre un à un parce qu'il n'a plus d'héritiers: sa fille adoptive "a

rompu le contrat", elle refuse de s'occuper de son vieux père, et personne au village ne parvient à comprendre pourquoi. Nous avons vu que, selon Arme-nopolos, un tel cas pouvait entraîner l'exhérédation de l'enfant adopté. Depuis la mise en vigueur du Code civil de 1946 (art. 1587), confirmé par le Décret-Loi de 1970 et par le Code civil de 1983 (art. 1587), il peut y avoir rupture de l'adoption si l'adopté, majeur, ne prend pas soin de ses parents adoptifs, mène une vie moralement répréhensible — notamment contracte des dettes — ou si, mineur, il est mal traité ou contraint par ses parents adoptifs à faire des actes que la morale réprouve (cet article vise en particulier la prostitution des mineurs).

Les effets de l'adoption sur le nom

Jusqu'en 1920, il est rare que les documents d'archive fassent mention de patronymes stables, mais on peut faire l'hypothèse que si les historiens s'attaquaient à la question, ils feraient apparaître, dans les couches aisées de la société, des règles de dévolution du nom parallèles à celles de dévolution des biens en cas d'adoption. Les récentes adoptions testamentaires dont j'ai parlé n'ont pas entraîné de changement de nom, mais nous avons vu qu'il s'agissait plutôt de la rétribution de servantes que de véritables adoptions. Les autres transferts d'enfant, en revanche, entraînent un changement de patronyme et, souvent, de prénom si l'enfant adopté en avait déjà reçu un dans sa famille d'origine. Ce prénom, en principe, n'est pas conservé, dans la mesure où ce qui compte pour la famille adoptive est que "s'entende" le prénom du grand-père paternel dans la personne de son petit-fils et celui de la grand-mère maternelle dans celui de sa petite-fille²⁶. Mais en fait personne n'oublie le prénom de baptême qui a été donné à un enfant, et il arrive qu'un adopté soit appelé par un deuxième prénom dans sa famille adoptive et par ses deux prénoms dans son entourage. Ainsi d'un garçon baptisé Stravros, devenu Yian-nis, que ses amis appellent Stavroyannis. Ils ne manquent jamais de lui présenter des vœux le jour de la Sainte-Croix (*tu Stavri*), même si sa famille adoptive ne reçoit qu'à l'occasion de la Saint-Jean (*tu Yiani*). Cette pratique

concernant les prénoms trouve son pendant pour le nom de famille dans le Code civil de 1946 et les lois ultérieures, puisqu'il est formellement prévu, à l'article 1582, que l'adopté peut accoler son nom originel au nom de l'adoptant.

Quelques problèmes posés par le droit récent de l'adoption en Grèce

Si je n'ai pas voulu traiter ici du droit récent de l'adoption, c'est que je n'ai guère le recul nécessaire pour en mesurer les effets. Je voudrais néanmoins signaler qu'il entraîne un certain nombre de ruptures. Les Arniotes sont nombreux à se plaindre des entraves administratives qu'oppose la législation moderne aux transferts d'enfants, du fait de la déclaration de l'enfant à l'état civil dès la naissance (1983), de la nécessité de passer devant le tribunal pour pouvoir adopter, de se soumettre à une enquête sociale et de respecter un délai de trois mois minimum après le renoncement formel des parents biologiques à la garde de leur enfant (Décret-Loi de 1970, art. 9, 10 et 11) — autant de mesures destinées, et c'est là une innovation en Grèce, à faire passer à l'intérêt de l'enfant avant celui des parents adoptifs (art. 2-1), mais dont on peut se demander si elles se justifient. L'expérience Européenne prouve, en effet, que les carences affectives dont sont victimes les enfants adoptés à l'issue d'un trop long délai, ainsi que les troubles psychologiques qui résultent du secret pesant sur l'identité de leurs parents biologiques, sont de nature à annuler les effets bénéfiques attendus de la sécurité morale et matérielle que la loi cherche à leur assurer²⁷.

Je voudrais également souligner quelques particularités du Code de 1946, non modifiées ultérieurement: tout d'abord l'adoption ne crée de lien de parenté qu'en ligne verticale (art. 1581) et non plus, comme dans le droit post-byzantin, jusqu'aux troisième ou quatrième degrés, sans spécification de ligne. Ensuite, les enfants nés du couple adoptif après l'adoption n'ont aucun lien de parenté avec l'adopté (art. 1581). Et si, en dépit de la loi qui prohibe le mariage entre adoptant et adopté, un tel mariage a lieu, il entraîne la rupture de l'adoption. Il se peut, certes, que le mariage soit déclaré nul; il y aura

alors néanmoins rupture de l'adoption, l'adoptant n'étant sans doute plus considéré comme digne d'exercer la puissance paternelle sur l'adopté. Mais le mariage n'étant pas toujours déclaré nul, cet article montre que le droit grec tend à privilégier l'alliance sur la filiation. Il faut ajouter toutefois pour tempérer l'étonnement que peut susciter cet article auprès des familiers du code civil français, que les codes prévoient que l'adoption, pourtant qualifiée de plénière, n'éteint pas les droits et obligations de l'adopté envers sa famille biologique, à moins que la loi n'en décide autrement (art. 1583), ce qui tend à prouver que l'adoption est en Grèce un acte moins radical dans ses effets qu'en France.

Il n'en reste pas moins que cet article 1583 met l'accent sur un problème qui n'a pratiquement pas été abordé dans les études sur la parenté en Grèce, celui des rapports entre la filiation et l'alliance: y a-t-il nécessairement primauté de la seconde sur la première dans toutes les régions du pays ? Les travaux de M. Xanthakou [1985, 1987, inédit] laissent à penser que ce n'est pas le cas dans le Magne, du moins au niveau des représentations. Et s'il est vrai que les Maniotes résolvaient traditionnellement le problème de l'absence de descendance non par la création d'une filiation fictive, mais par la bi- et parfois même la trigamie²⁸, sans doute faut-il voir dans cette boulimie de mariage, en pays chrétien, l'expression plutôt du dédain que de la vénération de l'alliance.

*

Ce tableau très provisoire de l'adoption traditionnelle à Arnaia n'a guère permis de répondre aux nombreuses interrogations que suscite un tel sujet. Bien des questions sont restées dans l'ombre, en particulier celle de la transmission des biens. Fort complexe dans les textes législatifs, elle aurait mérité un meilleur traitement ici. Mais je ne dispose pas encore de données de terrain assez précises pour pouvoir comparer la pratique et son évolution avec lois et leurs modifications.

L'idée que se font les Arniotes de la stérilité, de la maladie et de la

mort, la comptabilité qu'ils entretiennent avec l'au-delà, et que ce premier défrichage du problème de l'adoption a tout juste permis d'entrevoir, devront elles aussi faire l'objet d'études détaillées, tout comme les aspects psychologiques des rapports entre adoptants et adoptés. Tant il est vrai qu'un problème comme celui-ci touche à l'ensemble des rapports sociaux, entendus comme le lieu où se nouent l'économique, le juridique et les représentations.

NOTES

1. Depuis 1983, j'ai totalisé une dizaine de mois de terrain à Arnaia, mais je n'ai travaillé la question de l'adoption qu'au cours du mois de janvier 1988 en vue de ma participation, le 17 février de la même année, au séminaire que dirige Madame F. Héritier-Augé au Collège de France. Cet article a bénéficié des discussions qui ont eu lieu dans ce séminaire, et tout particulièrement de la séance consacrée à l'adoption à Rome par Ph. Moreau, que je remercie vivement d'avoir mis à ma disposition le texte de sa conférence. J'ai également tiré parti des travaux du groupe de réflexion "Stratégies familiales aristocratiques dans l'Antiquité romaine" qui s'est réuni de 1982 à 1987 sous la direction de Jean ANDREAU (cf. J. ANDREAU et H. BRUHNS, eds., 1990).
2. *L'Hexabible* tire son nom de la division de l'ouvrage en six parties. Les cinq premières traitent de ce que l'on appelle aujourd'hui le droit privé, et la sixième du droit pénal. C'est le premier corpus juridique dans la tradition romaine qui présente les lois selon les matières traitées.
3. Recueil de lois élaboré en 905 qui refond et traduit en grec le Code de Justinien, et sera révisé en 945.

4. Notamment les Nouvelles 26 et 27 autorisant respectivement les eunuques et les femmes qui ont déjà eu des enfants à adopter, ce qui n'était le cas ni dans le droit romain ni dans le droit justinien (cf. ARMENOPoulos, II, 1 et 4).
5. Le terme utilisé en grec pour désigner les enfants biologiques est *phsikós*, littéralement, naturel; mais le traduire ainsi prêterait à confusion compte tenu de la connotation d'illégitimité que ce mot possède en droit français.
6. Ce concile est dit *in Trullo* parce qu'il s'est tenu dans la salle du dôme du palais des empereurs. On l'appelle aussi *Quintesepte* parce qu'il règle certaines questions restées en suspend depuis les cinquième et sixième conciles oecuméniques.
7. Il s'agit de couvertures tissées très lâche, en laine grise, que l'on glisse entre le dos des mulets et le bât.
8. Pour plus de détails sur les activités économiques et sur le tissage à Arnaia, cf. M.-E. HANDMAN 1988.
9. La dot se dit *prka* en grec moderne, et le trousseau — qui consiste en linge de maison, vêtements, ustensiles de cuisine et, à Arnaia, un bahut —, *prikiá* ou parfois aussi *prikió* (ce dernier terme est plus familier). Les femmes utilisent souvent le terme *prka* pour désigner leur trousseau. Pour plus de précisions sur les prestations matrimoniales en Grèce, cf. M.-E. HANDMAN (1989).
10. Sur les transformations de la coutume à Arnaia, cf. M.-E. HANDMAN 1987.
11. Les os sont lavés avec du vinaigre. Certains disent que le vinaigre purifie parce que c'est le liquide qui fut donné à boire au Christ sur la croix. C'est également au vinaigre qu'on lave le matelas d'une femme

au moment de ses relevailles, le sang des couches étant considéré comme très impur.

12. Je remercie G. Drettas de m'avoir fait remarquer que cette expression pouvait induire le lecteur en erreur. Il est vrai que pour les Grecs, le mot péché (*amartía*) ne recouvre pas exactement ce que l'Eglise orthodoxe entend par là. Il renvoie plutôt à la notion de transgression des normes sociales qu'à une faute au regard des commandements divins.
13. D'un enfant malade et incurable, on dit qu'il est *nekropatiméno* (piétiné par un mort) et si la médecine est impuissante à le soigner, un rituel nocturne et secret pratiqué sur la tombe d'un défunt peut lui rendre la santé. Pour une analyse du vampirisme en Grèce, cf. G. DRETTAS 1985.
14. S. REINACH, cité par J. LE GOFF dans *La naissance du Purgatoire*, fait remarquer que la grande différence entre les chrétiens et les païens est que les premiers prient pour le pardon des morts alors que les seconds prient pour que les morts leur pardonnent. A s'en tenir à cette définition, les Arniotes sont tout à la fois chrétiens et païens. Précisons que le Purgatoire est inconnu dans la tradition gréco-orthodoxe.
15. Pour une étude des matériaux ethnographiques se rapportant à la mythologie et aux rituels d'enfants exposés en Grèce, cf. A. Brouskou 1988.
16. Chaque fois que les Arniotes expriment un vœux, ils disent: "As váli i Panayítsa to dhaktíló tis" (Que la petite Sainte Vierge y mette le doigt).
17. Le terme "nom de famille" ou patronyme stable traduit le grec actuel (et administratif) *epónimo*, mais le terme grec *patrónimo*, dont provient le mot français "patronyme", renvoie au prénom du père, décliné au génitif et accolé au prénom de l'enfant pour marquer la filiation: Yánni tu Dimitrífu, Jean (fils) de Dimitris.

18. Le mot *thikatéra* ou *thigatéra* désigne la fille en termes de parenté. C'est le terme utilisé dans les documents juridiques. Dans la région d'Arnaia, il ne possède aucune connotation affective.
19. Le mot *kóri* désigne la fille du point de vue sexuel ou générique. Utilisé en permanence par les villageois, il contient bien davantage de connotations affectives que *thikatéra*.
20. Liaringovi est le nom qu'a porté Arnaia de sa fondation au XIV^e siècle à 1928, date à laquelle les villages de Grèce dont la consonnance évoquait — à juste titre ou non — l'occupation ottomane ont été rebaptisés. En l'occurrence il s'agit d'un toponyme d'origine bulgare.
21. Il est exclu qu'elle s'en aille avant son mariage puisque, jusqu'à la réforme du Code de la famille en 1983, une femme est toujours sous puissance paternelle ou maritale.
22. L'existence d'esclaves est attestée non seulement jusqu'à la fin de l'Empire byzantin, mais encore sous l'Empire ottoman.
23. Les épouses de deux frères sont l'une pour l'autre des *sinifádhes* (sing.: *sinifádha*).
24. Sur l'abnégation dont faisaient preuve traditionnellement les filles à l'égard de leurs frères, cf. M.-E. Handman 1987.
25. Je remercie Elisabeth Copet-Rougier d'avoir attiré mon attention sur cette analogie.
26. Aujourd'hui que la plupart des familles mettent rarement plus de deux enfants au monde, tel est le mode de dévolution des prénoms. Autrefois, le premier fils portait le prénom de son grand-père paternel et le second celui de son grand-père maternel, la première fille celui de sa grand-mère paternelle et la seconde celui de sa grand-mère maternelle, à moins que le décès récent d'un membre proche de la famille ne

vint perturber cet ordre par la nécessité de redonner immédiatement le prénom du défunt. Comme le stock des prénoms n'est pas très fourni à Arnaia, de heureux hasards permettent parfois qu'un enfant déjà baptisé n'ait pas à changer de prénom préférentiel.

27. Cf. notamment Dr. F. MISSENER (1985) et Dr. B. PENOT (1989).
28. Cf. L. von Maurer (1835) 1976: 127-145. L'adoption existait pourtant, mais elle servait à mettre fin à une vendetta avec l'adoption du dernier meurtrier par la famille de la dernière victime (cf. P. Allen 1990). Ainsi que me le faisait remarquer G. Drettas, l'adoption ne pouvait se faire que si le meurtrier était un homme jeune et célibataire. Lorsque ce n'était pas le cas, on adoptait un membre de son lignage remplissant les conditions requises. Ce modèle valait pour l'ensemble des groupes pratiquant la vengeance dans les Balkans.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN, P. 1990 "La gestion des conflits dans le Magne. De la féodalité à l'adjudication", in *Droits et Cultures* 20:
- ANDREAU, J. & H. BRUHNS, eds. 1990 *Parenté et stratégies dans l'Antiquité romaine*. Rome, Ecole française de Rome.
- Anthropologie et Société* 1988 "Les enfants nomades", XII(2). Université de Laval.
- ARMENOPOULOS 1345 *Procheiron Nomon i Hexabiblos* (Manuel de lois ou Hexabible). Edité et annoté par K. PITSAKIS. Athènes, Dodo-ni, 1971, 426 p.

Astikos Kodix (Code civil) 1946 Athènes, Zacharopoulos.

Astikos Kodikas (Code civil) (1983) 1985 Athènes — Komotini, Sakkoulas.

BROUSKOU, A. 1988 "Enfants vendus, enfants exposés". *L'Homme* XXVIII (1): 76-87.

DRETTAS, G. 1985 "Questions de vampirisme". *Etudes rurales* 97-98 ("Les Grecs et l'imaginaire"): 201-218.

GHYIOKAS, K. 1982 *I yiiothisia anilikon* (L'adoption des mineurs). Thessalonique, Sakkoulas, 1982, 234 p.

GOODY, J. 1969 "Adoption in Cross-Cultural Perspective". *Comparative Studies in Society and History* II(1): 55-77.

HANDMAN, M.-E. 1987 "Superposition des droits et évolution de la coutume dans un petit bourg de la Macédoine grecque". *Droit Société* 5: 53-74.

1988 "L'évolution du tissage à Arnaia (Chalcidique), transition ou changement social ?" *Arxiu d'etnografia* 6: 171-189.

1989 "Les prestations matrimoniales en Grèce, vaste champ en friche", in J. PERISTIANY & M.-E. HANDMAN (eds.): *Le prix de l'alliance en Méditerranée*. Paris, CNRS: 293-310.

HERITIER-AUGE, F. 1981 *L'exercice de la parenté*. Paris, Hautes Etudes, Gallimard, le Seuil, 199 p.

LE GOFF, J. 1981 *La naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard, 509 p. (Bibliothèque des histoires).

MAURER, L. von (1835) 1976 *O Ellinikós Laós* (Le peuple grec). Athènes, Tolmidis, 778 p.

- MISSENARD, Dr. F. 1985 "Carences et séparations chez l'enfant, pathologie chez l'adolescent", *Jonctions* 82:29-33.
- PENOT, Dr. B. 1989 *Figures du déni. En deçà du négatif*. Paris, Dunod, 223 p.
- XANTHAKOU, M. 1985 "Le voyage du frère mort ou le mariage qui tue", *Etudes rurales* 97-98 ("Les Grecs et l'imaginaire"): 153-189.
- 1988 *Cendrillon et les soeurs cannibales. De la Stachtobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intraparentale imaginaire*. Paris, EHESS, Cahiers de l'Homme, 113 p.
- inédit "Faute d'épouse on 'mange' des soeurs. Réalités du célibat et de l'inceste dans le Magne".

JEUNESSE ET TRAVAIL DANS UN VILLAGE THESSALIEN (GRECE)

Helène KOVANI (E.K.K.E., ATHENES)

"Avant la guerre,¹ chacun, aussi bien l'agriculteur que le berger, mettait son point d'honneur à l'étendue de sa fortune, à l'extension de sa propriété: la terre pour l'agriculteur, le plus grand nombre de bêtes pour le berger. Depuis lors, les choses ont changé... Maintenant, chacun regarde seulement l'avenir de ses enfants"

(Extrait du récit d'un paysan)

INTRODUCTION²

La question du changement des valeurs de prestige dans la Grèce rurale, le passage de valeurs typiquement paysannes à des valeurs déterminées par le processus d'urbanisation, a déjà été l'un des thèmes de certaines études anthropologiques des années 60, époque du grand exode rural et de l'urbani-

sation intense des campagnes³. Ces études mettaient en évidence les éléments suivants:

1. Dévalorisation de la terre comme élément de prestige, et comme type de richesse traditionnel.
2. Remplacement de la valeur attachée au renom familial, par l'accomplissement individuel et la réalisation du soi dans l'exode rural.

Actuellement, les changements socio-économiques de la campagne grecque nous amènent à compléter ces éléments par les points suivants:

- Au fur et à mesure que l'urbanisation des communautés rurales progresse, l'accomplissement individuel devient relativement indépendant du processus d'exode rural que les communes développées connaissent selon des modalités diverses.
- Cet accomplissement est accompagné par l'angoisse accrue des parents paysans qui entendent procurer à leurs enfants tous les moyens matériels nécessaires à leur éducation et à leur promotion dans la hiérarchie sociale actuelle.
- La fonction de la terre est intégrée aux impératifs de cette perspective nouvelle; sous la forme de l'exploitation mécanisée et rationalisée, la terre doit répondre constamment à ces besoins. Ainsi, elle cesse d'être un élément de prestige pour devenir un simple moyen de production et de productivité, une source de bénéfices destinés à un nouveau mode de vie, dans le cadre d'une nouvelle structuration des rapports socio-économiques, où la campagne urbanisée tente de s'insérer et de s'intégrer de plus en plus. Un des fondements de cette nouvelle structuration semble être le système de représentation du travail dans le cadre global de la relation ville/campagne, qui détermine les modèles normatifs du travail et de l'activité professionnelle, modèles auxquels devront s'adapter les pratiques agricoles (cf. *infra*).

Dans le cadre de cette problématique, nous nous proposons d'examiner la question des représentations du travail chez les jeunes d'une commune rurale modernisée. En effet, les jeunes constituent le centre des préoccupations et des espoirs de la famille nucléaire. Par leurs orientations, leurs aspirations et, même, leur identification aux valeurs de la société globale, ils peuvent nous aider à mieux aborder la représentation du travail et la façon dont ce dernier produit des significations dans un milieu rural contemporain.

I. Le Village et sa Jeunesse

La commune étudiée est située dans la plaine thessalienne, à vingt kilomètres au nord du centre urbain de Larissa⁴. Sa population s'élève à 1808 habitants (1981), avec un taux de croissance de 10,6% entre 1971 et 1981. Le secteur primaire développé se répartit entre une agriculture fortement mécanisée (qui associe la production céréalière à la culture du tabac et à la production horticole) et l'élevage des ovins (16000 têtes).

La proximité du village à la ville (qui comptait 109000 habitants en 1981), la modernisation de l'agriculture (irrigation, remembrement, introduction de cultures industrielles), l'étendue satisfaisante de l'exploitation (4,5 ha en moyenne), l'importance, enfin, du secteur pastoral⁵, tous ces facteurs ont fait que la commune n'a pas connu de flux d'exode rural massif, même pendant la décennie 1961-1971 qui est l'époque du grand exode rural en Grèce. Ce qui nous intéresse le plus ici, c'est que la population jeune n'a pas déserté le village, en particulier dans les années 1971-1981.

Le pourcentage des jeunes de quinze à vingt-quatre ans sur la population totale de la commune, présente, au cours des vingt dernières années, l'évolution suivante:

1961: 14,9% ; 1971: 12,2% ; 1981: 13,3% .

Actuellement, la majorité des jeunes n'hésite plus à choisir de résider au village. Ainsi, des quinze jeunes de la dernière classe du lycée, neuf ont déclaré qu'ils préféreraient vivre au village, deux à Larissa, un a choisi Salonique, deux n'avaient pas d'opinion et, enfin, un déclarait pouvoir vivre n'importe où.

La faible importance de l'exode rural peut être attribuée, outre les facteurs mentionnés plus haut, aux raisons suivantes:

- la crise actuelle et le repliement inévitable qu'elle provoque;
- la démystification de la ville comme lieu idéal de résidence et de recherche de travail, ceci étant bien entendu relatif;
- l'augmentation du revenu agricole des familles;
- la possibilité de trouver un travail non-agricole dans la commune (secteur urbanisé);
- la proximité de Larissa (capitale régionale) et le sentiment de sécurité qu'elle engendre, sentiment indépendant des possibilités objectives que la ville peut effectivement offrir.

Les tranches d'âge qui nous intéressent ici sont constituées par les jeunes de 15 à 19 ans et par les jeunes de 20 à 24 ans. Cette population comprend au total 243 personnes, soit 135 pour la première tranche, et 108 pour la deuxième, qui se répartissent comme suit:

Répartition de la population juvénile par groupes socio-professionnels et tranches d'âge. (Les parenthèses indiquent les chiffres de la population féminine). Données de 1984:

	15-19 ans	20-24 ans	15-24 ans
1. Elèves du secondaire	70 (35)	-	70 (35)
2. Etudiants	17 (8)	25 (16)	42 (24)
3. Candidats aux concours d'entrée dans l'enseignement supérieur	13 (10)	4 (1)	17 (11)
4. Ouvriers et techniciens	10 (1)	17 (3)	27 (4)
5. Services	3	6 (2)	9 (2)
6. Agriculteurs	3	2	5
7. Eleveurs	2	5	7
8. Sans emploi	7 (2)	9 (5)	16 (7)
9. Soldats	-	12	12
10. Femmes au foyer	(10)	(28)	(38)
Tous les groupes confondus	135 (66)	108 (55)	243 (121)

Il n'est pas inutile d'apporter quelques précisions sur les données du tableau:

1. Le groupe des *élèves* est constitué par les jeunes des trois dernières classes du secondaire (lycée) - précisons que dix de ces élèves fréquentent le lycée technique. Sur 37 élèves, 35 déclarent avoir l'intention de se présenter aux concours de l'enseignement supérieur, selon la répartition disciplinaire suivante: 12 pour les Académies d'Education physique, 8 pour les Académies pédagogiques (qui forment les enseignants du primaire), 10 pour les Facultés des Lettres-Philosophie, 2 pour les Sciences exactes, 1 pour la Théologie et 2 pour l'Ecole de formation des instituteurs aux classes maternelles.
2. Parmi les *étudiants*, 9 sont inscrits dans les Académies pédagogiques, 2 dans les Académies d'Education physique, 7 en Sciences exactes, 2 en Théologie, 6 en Lettres, 6 en Sciences économiques et politiques, 1 en Agronomie, et 9 dans des Ecoles techniques non Universitaires.
4. Dans le groupe des *ouvriers et techniciens* nous avons: des électriciens, des mécaniciens, des conducteurs, des ouvriers du bâtiment, et des travailleurs sans qualification (manoeuvres, etc.). Leur lieu de travail est situé sur la commune elle-même, surtout pour les ouvriers du bâtiment, ou dans la zone industrielle de Larissa. Précisons que l'emploi est précaire pour un tiers du groupe.
5. La catégorie des *Services* comporte: l'employé des PTT, 1 employé des Chemins de Fer, 2 employés de bureau, et 5 vendeurs et garçons de café.
- 6-7. Les groupes des *agriculteurs* et des *bergers* sont constitués par les personnes qui ont déclaré l'agriculture ou l'élevage comme leur activité principale.
8. Les *sans emploi* de 15-19 ans sont notamment ceux qui ont échoué aux concours d'entrée dans l'enseignement supérieur; les sans emploi de

20-24 ans sont essentiellement les diplômés des Ecoles techniques.

9. Le groupe des *soldats* comprend un éleveur, deux agriculteurs, deux diplômés du supérieur, trois diplômés de l'enseignement technique, et deux personnes qui ont échoué au concours d'entrée dans l'enseignement supérieur.
10. Dans le groupe des *femmes au foyer*, vingt-cinq femmes sont mariées. Cette catégorie nécessite un examen spécifique et, par conséquent, nous ne pourrions en tenir compte dans le cadre de ce travail.

Le fonctionnement de cette structure de la population jeune s'inscrit dans un climat général qui voit se manifester aussi bien les efforts des parents pour faire étudier ou pour établir leurs enfants, que les inquiétudes des jeunes avec leurs espoirs et leurs déceptions face aux difficultés d'entrée dans la vie professionnelle.

Nous avons eu avec des jeunes des entretiens organisés selon une thématique recouvrant les points suivants:

- 1) Hypothèses sur les facteurs principaux qui ont déterminé le statut actuel des intéressés; ce point concerne surtout les jeunes qui ont déjà un emploi ou qui sont en train d'étudier.
- 2) Aspirations et projets d'avenir chez les jeunes de 15 à 24 ans.

Les entretiens effectués, ainsi que les données statistiques, nous permettent de dégager les grandes tendances qui déterminent les choix professionnels des jeunes. Nous observons ainsi:

- a) Un effort de *poursuivre des études* qui puissent assurer l'accès au fonctionnariat, tout en permettant de conserver un lien économique avec l'exploitation familiale. Le fonctionnariat s'oppose au choix des professions libérales que les paysans entendent éviter. Les jeunes aussi bien que leurs parents expliquent cette prudence par la crise actuelle

de ces professions, crise aggravée par le contexte économique global (cf. *infra*). Dans le fonctionnariat, le secteur de l'éducation est le plus recherché. Il y a à cela deux raisons:

- 1) On considère que la réussite aux concours d'entrée des Académies d'Education physique ou des Académies pédagogiques est plus facile.
- 2) Il est plus facile aussi d'obtenir une nomination rapide soit dans le primaire soit dans certains secteurs du secondaire.

En essayant d'être nommé dans sa région d'origine, ou même dans sa commune natale, le jeune diplômé s'efforce de rester en contact avec la famille et l'exploitation, afin de bénéficier de deux sources de revenus plus ou moins stables, à savoir les émoluments d'une part, et le revenu agricole d'autre part. On peut dire que la réussite de cette stratégie représente le modèle de la mobilité sociale ascendante, surtout si le diplômé en question a terminé avec succès un cursus universitaire.

- b) En cas d'échec du processus précédent, l'alternative consiste à essayer d'*acquérir un métier* qui assure un emploi principal *non agricole*. Dans ce cas, les personnes qui ont fait des études secondaires essaieront de se ménager l'accès à une profession non manuelle, sans pour autant cesser de s'occuper de l'exploitation familiale qu'ils s'efforceront d'améliorer. Quant à ceux qui n'ont pas pu terminer le secondaire, ou qui sont diplômé de l'enseignement technique, ils essaieront de se caser dans les activités locales modernisées (magasins modernes, cafétérias, pizzerias, etc.) ou dans les techniques artisanales modernes (électriciens, plombiers, etc.).

Ces dernières activités structurent le secteur non agricole local, tout en favorisant l'urbanisation culturelle. Les jeunes revendiquent très clairement l'exclusivité de ce domaine professionnel. L'accès à l'une de ces activités constitue la marque d'une mobilité limitée à l'univers local; c'est un processus que l'on pourrait qualifier de "mobilité intralocale".

- c) *Le choix de l'agriculture ou de l'élevage* comme activité principale, est également possible dans la perspective de moderniser le mode d'exploitation.

A vrai dire, le choix de *l'agriculture* est souvent le résultat d'un échec; les jeunes qui ont abandonné l'école dès les premières années du secondaire, ou qui ont suivi les cours d'une école technique sans pouvoir trouver par la suite un emploi correspondant à leur qualification, se réinsèrent dans l'agriculture. Ces agriculteurs essaieront d'être "modernes", en espérant voir se réaliser une diminution progressive des inconvénients majeurs liés à la pratique agricole, et ce grâce à l'adoption des technologies nouvelles.

Il s'agit, par conséquent, d'adapter l'activité agricole aux normes du modèle de travail que nous examinerons plus bas.

Le groupe des jeunes *éleveurs* est le seul qui reste indifférent à ce modèle. Ce groupe possède, du reste, une homogénéité ethnique qu'on ne peut ignorer; il est issu des familles des Aroumains de Samarina⁶ et il pratique encore un système de transhumance traditionnel. On doit souligner que, ici comme dans le reste de la Thessalie, la cohérence socio-culturelle des aroumains (communément appelés koutsovalaques) est entretenue par les réseaux de parentèle étendus et par les liens réguliers maintenus avec le bourg de Samarina. En dépit de la dévalorisation des activités pastorales, les jeunes Samariniotes restent motivés pour continuer la tradition familiale. Même s'ils n'acceptent pas sans réserve les plans visant à moderniser l'élevage, ils ne sont pas imperméables aux problèmes de modernisation et d'extension d'une activité qui, en Grèce, est en crise depuis les années 30 (diminution continue de l'étendue des pâturages, discrimination sociale, etc.).

II. Représentation du Travail

Les tendances actuelles du choix professionnel, dans le milieu étudié, nous amènent à remarquer que le travail, qui est un signe de *promotion* sociale lorsqu'il est lié à un emploi étranger aux activités agro-pastorales, peut

être un signe d'*ascension* sociale lorsqu'il est lié à certaines professions valorisées (qui impliquent presque toujours l'accomplissement d'un cursus universitaire).

Dans ce dernier cas, l'approche de la représentation du travail présuppose, entre autres, la connaissance des éléments suivants:

- 1) les modèles d'ascension sociale, que propose l'ensemble de la société grecque;
- 2) parmi ces modèles, quels sont ceux que la société locale sélectionne;
- 3) l'attitude des jeunes à l'égard des modèles sélectionnés localement.

Une étude précise concernant le premier élément fait encore défaut. On peut pallier à ce manque de façon partielle, en considérant les données recueillies sur le terrain et qui concernent plus particulièrement le second élément. Nous avons vu, en effet, que le cursus scolaire, un diplôme universitaire, la possibilité d'accéder au fonctionariat, constituent la condition *sine qua non* qui permet de maîtriser le modèle idéal de la mobilité sociale ascendante.

Ces éléments s'inscrivent dans le cadre des perspectives que le milieu parental essaie de ménager au profit des enfants selon les contraintes de la situation actuelle. A la base de ces perspectives on relève la conviction suivante: Un modèle de mobilité sociale, une profession spécifique, seront acceptés et adoptés par la société locale dans la mesure où ils sont accessibles. Par le terme *accessible* que nous employons ici à titre provisoire, nous entendons qualifier les modèles dont le milieu concerné a connaissance. Un modèle *non accessible* est celui qui s'applique lorsque les processus, les présuppositions et les mécanismes de sa réalisation, sont presque inconnus. (Par exemple, le processus nécessaire pour devenir écrivain ou artiste, est méconnu et opaque; dans ce cas là, tout se rapporte à l'existence du "talent". Ainsi, de telles activités sont conçues comme des réalités imaginaires totalement inaccessibles.)

Mais les jeunes, bien qu'influencés par cette vision de choses, essaient d'y échapper autant que faire se peut; certains adolescents montrent leur désir de se soustraire à la prégnance de ces représentations en s'identifiant aux

héros de la culture de masse, en contestant ou, même, en refusant tout travail. La réalité s'impose quand même. Signalons en passant que, dans la tranche d'âge de 20 à 24 ans, une seule personne essaie de s'orienter vers le domaine de la création culturelle.

Cela dit, l'ensemble de la population jeune trouve un dénominateur commun dans l'image qu'elle se fait du travail. Il s'agit de l'adoption et de l'intériorisation du modèle normatif du travail et de l'activité professionnelle. Les normes de ce modèle peuvent être résumées ainsi: horaires stables, salaire régulier et fixe, travail plutôt "propre" et effectué à l'abri des intempéries.

Si pour les parents ce qui compte le plus c'est la stabilité du salaire, pour les jeunes ce sont le facteur temporel (horaires fixes) et le caractère pénible ou non de l'activité qui focalisent l'intérêt.

S'assurer d'un salaire stable en dehors de l'agriculture, organiser son temps de travail en essayant d'accumuler au maximum des loisirs, éviter les activités pénibles physiquement, limiter le hasard et les aléas naturels, faire de l'éducation un moyen pour atteindre ces buts, tels sont les points essentiels qui caractérisent les normes du modèle esquissé. On essaie de transformer les activités qui ne sont pas conformes à ces normes, et lorsque cela est impossible, l'emploi ou l'activité non adaptable est marquée d'un caractère d'arriération traditionnelle et, par conséquent, dévalorisée.

C'est évidemment dans le secteur des *Services* que ces normes se réalisent le plus facilement, mais c'est dans le fonctionnariat qu'elles sont le mieux assurées. C'est la raison pour laquelle le fonctionnariat est ambitionné par tous et non pas en raison de la crise économique actuelle comme on le prétend habituellement.

Au village, les vieux formulent cet état de choses en disant que les jeunes désirent être derrière un guichet ou dans un bureau. Il veulent dire par là que les jeunes veulent travailler en position assise et gagner de l'argent sans grande peine. En d'autres termes, cela veut dire que l'activité en elle-même, le contenu du travail, n'ont pas tant d'importance que le gain financier qu'ils permettent d'obtenir.

On constate que, dans notre village, la profession, le métier, tendent à devenir progressivement de simples occupations rémunérées.

Ce n'est certainement pas un hasard, si certaines professions traditionnelles de caractère intellectuel (instituteur, professeur, médecin) ont ten-

dance à perdre le prestige que leur fonction sociale leur assurait dans la communauté traditionnelle. Remarquons que ce prestige était lié à ce qu'on a souvent signalé comme le culte de l'instruction du paysan grec. Aujourd'hui, tout laisse à penser que ces activités conservent du prestige plus en raison de leur valeurs comme moyens de mobilité sociale, qu'en raison de leur fonction sociale réelle. On a l'impression que, dans la mesure où l'éducation est représentée comme un mécanisme qui permet de s'assurer un poste, le prestige qui y était attaché tend à diminuer. Des propos tels que: "l'École ne fabrique que des gens intéressés" ou "l'instruction produit des égoïstes", tenus par les adultes du village, constituent un indice probable de cette diminution de prestige.

Il n'empêche que les titres scolaires, professionnels, universitaires, sont toujours considérés comme des moyens essentiels de la *mobilité sociale ascendante*. Ce fait est imputable en grande partie à l'idéologie du modèle de travail que nous avons examiné, et à la tendance de ce modèle à réduire la profession à un simple service⁷ (où la pratique technologique fait défaut). Cette tendance affecte également les métiers manuels traditionnels. Ainsi, les maçons deviennent sans difficulté des ouvriers du bâtiment, et les artisans ont presque totalement disparu.

Nous avons esquissé, dans les pages qui précèdent, plusieurs aspects de l'influence que l'idéologie du travail exerce sur les jeunes, en particulier dans le domaine du secteur primaire. A titre d'hypothèse finale nous avançons l'idée suivante: La fonction du modèle normatif du travail s'inscrit probablement dans le cadre des grands thèmes identificateurs de la culture de masse. Ces thèmes nous font miroiter l'éclat des valeurs du domaine privé, du bien être, de la jouissance, de l'accomplissement des désirs individuels, etc.⁸. Ils évoquent tout aussi bien l'accumulation du loisir et du salaire par les individus.

Au fur et à mesure que le modèle s'impose, la terre perd peu à peu sa

valeur traditionnelle, son prestige, et devient un moyen d'exploitation économique parmi d'autres, une source de revenus qui sont au service des images que la culture de masse propose. Le processus s'accompagne d'une dévalorisation de l'activité rurale. Une des expressions indubitables de cette dévalorisation est constituée par la peur aussi bien que l'hésitation que les jeunes ressentent en face des particularités du secteur primaire, dans les domaines où les contraintes naturelles restent incontrôlables par la technologie moderne.

La jeunesse reflète, à travers sa diversité, la complexité contradictoire du versant social des activités primaires. Des inégalités nombreuses se manifestent à cet égard tout autant dans le domaine du temps de travail que dans le découpage spatial de ce dernier, et l'on pointera ici la contradiction qui apparaît entre la valeur du temps libre et les fonctions éducatives ou ludiques des loisirs.

Il semble bien qu'une analyse économique et écologique du secteur primaire, menée de façon contrastive à l'étude des fonctions des loisirs (rapport qui n'est pas toujours évident), nous permettrait de dessiner de façon plus précise les contours et la dynamique du modèle ergologique que nous avons abordé.

NOTES

1. Il s'agit de la 2^{ème} guerre mondiale.
2. Ce travail s'appuie sur les données recueillies lors d'une enquête effectuée entre 1984 et 1985, dans le cadre du Centre National de Recherches Sociales (E.K.K.E.) d'Athènes.

3. Voir notamment: J. DU BOULAY *Portrait of a Greek Mountain Village*, Clarendon Press, Oxford, 1974.
4. L'histoire économique et démographique de la commune étudiée, est particulièrement intéressante. Bien avant le rattachement de la Thessalie centrale au Royaume de Grèce (1881), l'habitat avait été peuplé par des paysans turcs (originaires de Konya), et il servait de lieu d'hivernage pour les Sarakatsans nomades et les Koutsovalaques transhumants. Des pasteurs et des familles de maçons albanophones se sont installés dans le village et ont coexisté avec les Turcs jusqu'au départ définitif de ces derniers. Dans les années qui ont suivi le rattachement de la région à la Grèce, des Moraites venus du Péloponnèse se sont installés au village ainsi que des familles de Karangounides de la Thessalie occidentale. La population du village a été complétée par des paysans venus des villages montagnards voisins. Tous ces groupes constituent une mosaïque ethnique dont les spécificités ethnologiques ont survécu à travers les transformations économiques de la vie moderne.
5. A côté des pasteurs sédentarisés, il existe aujourd'hui encore une transhumance semi-nomade importante: la famille entière se déplace du village d'hivernage vers les estives qui, dans notre cas, sont situées autour du bourg montagnard de Samarina (Pinde septentrional). Actuellement cette transhumance est pratiquée par vingt familles qui déplacent 6500 têtes de bétail.
6. Il y a, dans le village, d'autres aroumains, originaires de Périvoli, qui, pour des raisons historiques remontant à la période ottomane, ont coupé les liens avec leur bourg d'origine, ce qui a influencé aussi bien leur mouvement migratoire que les transformations de leur économie.
7. Sur le "rabattement de tout le travail sur le service", voir J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976.
8. Sur la culture de masse, voir E. MORIN, *L'esprit du temps I - Névrose*, Grasset, Paris, 1962.

RECENSÔES / COMPTES RENDUS

La mémoire retrouvée, la mémoire qui construit: Ștefania CRISTESCU, *Descîntece din Cornova-Basarabia*, Volum editat, introducere și note de Sanda GOLOPENȚIA-ERETESCU, Providence, Hiatus, 1984, 239 pages.

Derrière un titre d'allure classique et purement informative, le livre signé par Ș. CRISTESCU et édité par S. GOLOPENȚIA-ERETESCU est un triple témoignage qu'il serait scientifiquement dommage et humainement délicat de laisser disparaître sans mention particulière dans le flot ininterrompu des publications scientifiques.

Cet ouvrage permet tout d'abord un accès direct et vivant à la réalité culturelle et sociale des villages roumains des années 1930. Pas moins de cinq cent fiches constituent la première partie de l'ouvrage: relatives au thème des incantations magiques, elles ont toutes été rédigées en 1931 dans le cadre de recherches de terrain effectuées dans un village de Bessarabie, Cornova, alors en terre roumaine. Publiées initialement entre 1932 et 1940 en français ou en roumain, quatre études signées de la même CRISTESCU s'ajoutent aux fiches. Ces études constituent la phase de l'analyse et traitent de différents aspects constitutifs du phénomène des incantations, dans le cadre d'un ouvrage qui est donc tout d'abord un document ethnographique et linguistique de première valeur pour une réalité sociale et culturelle datant d'il y a plus de cinquante ans. En ce sens le folkloriste, le linguiste, le sociologue, l'historien ou

l'anthropologue ne pourront manquer d'être captivés par ce livre qui non seulement nous relie à la vie traditionnelle européenne du début du vingtième siècle mais qui offre aussi une double possibilité d'études comparatives: d'une part dans le cadre de l'ethnographie des terrains roumains et plus généralement européens; d'autre part sur le plan d'une anthropologie des civilisations rurales et d'une histoire de leur évolution.

Le deuxième intérêt de l'ouvrage présenté ici tient à ce qu'il permet de faire plus ample connaissance avec une aventure intellectuelle et scientifique restée jusqu'ici quelque peu confidentielle, pour des raisons que l'éditrice de l'ouvrage aborde en partie.

Le travail de Ş. CRISTESCU sur les pratiques magiques s'est inscrit dans le cadre d'une entreprise de recherche largement pluridisciplinaire menée en Roumanie sous l'impulsion du Professeur D. GUSTI à partir des années 1920. Né à Iaşi en 1880, le Professeur Dimitrie GUSTI est décédé en 1955 à Bucarest. Après un thèse soutenue à Leipzig en 1904, D. GUSTI a été nommé Professeur à la Faculté des Lettres de Iaşi en 1910 – chaire d'histoire de la Philosophie grecque, d'Ethique et de Sociologie. C'est en 1920 qu'il vient à la Faculté des Lettres et de Philosophie de Bucarest (chaire de Sociologie, d'Ethique, de Politique et d'Esthétique). Connue sous l'étiquette de l'"Ecole sociologique de Bucarest," cette entreprise de recherche initiée par D. GUSTI a été interrompue au tout début de la deuxième guerre mondiale, après une longue succession de campagnes de recherches collectives sur le terrain. Ces campagnes regroupaient des étudiants issus de disciplines aussi variées que la linguistique, la psychologie, la sociologie, la musicologie, le folklore, la philosophie, les arts plastiques, l'architecture, la médecine, le travail social. Elles étaient, ces campagnes, un volet essentiel d'une démarche où s'articulaient les recherches de terrain, les travaux d'analyse, les séances collectives de travail et les présentations publiques des résultats. Cet ensemble d'activités a été non seulement le témoignage d'un moment scientifique particulier – par sa philosophie, son intensité et sa productivité –, mais aussi la marque d'un projet social. L'introduction de S. GOLOPENȚIA-ERETESCU permet de saisir quelque peu différents aspects constitutifs de cette entreprise, en particulier à travers des rappels historiques et la présentation de documents inédits relatifs aux travaux de terrain et à la vie scientifique de l'Institut social roumain (Ces éléments peuvent être au moins complétés par

l'ouvrage récemment publié par H.H. STAHL en Roumanie: *Amintire și gânduri din vechea școală a mono grafiei sociologice* — Souvenirs et pensées de l'ancienne école de monographie sociologique —, Bucarest, 1981). De nécessaires travaux devraient, dans le futur, faire connaître plus complètement toutes ces données, pour peu que des documents du type de ceux présentés dans le présent ouvrage soient encore disponibles.

C'est ici qu'il faut parler du troisième intérêt d'un ouvrage qui, publié aux Etats-Unis en 1984, présente une petite part d'un ensemble de publications, d'activités, de documents et de travaux dont certains ont été rendus publics en Roumanie au moment même où ils ont été établis, et dont le reste, à partir de 1940, a été partiellement détruit ou confisqué pour être soustrait à la connaissance publique. Dans ce contexte on ne peut que saluer la publication de cette page d'histoire intellectuelle d'une nation, ainsi que son artisan, Sanda GOLOPENȚIA-ERETESCU (fille de Ș. CRISTESCU et d'Anton GOLOPENȚIA; ce dernier fut un tout proche collaborateur de D. GUSTI) à qui l'on doit par ailleurs de nombreux articles et ouvrages de linguistique du roumain, des travaux sur les actes de langage — à partir de matériaux glanés en terrains roumains jusque dans les années 1970 —, ainsi que l'édition, avec le grand linguiste A. ROSETTI, des *Current Trends in Romanian Linguistics* (Bucarest, 1978).

C'est donc durant l'été 1931 que Ș. CRISTESCU effectue le travail de terrain qui aboutira à la rédaction de quelques 429 fiches, que compléteront 71 fiches confectionnées par quelques unes des cinquante-cinq personnes venues au village de Cornova lors de la septième campagne monographique organisée par le Professeur D. GUSTI.

Cet ensemble de cinq cents fiches est organisé en quatre sections, dont la première est relative à l'identification détaillée des cent vingt-sept informateurs avec qui Ș. CRISTESCU a travaillé à Cornova. Les fiches de cette même section permettent d'aborder aussi les questions importantes qui sont: les conditions dans lesquelles s'apprennent les incantations, le déroulement des

pratiques magiques, les relations entre agents magiques, les objets utilisés dans le rituel.

La grosse majorité des fiches publiées est relative aux pratiques et incantations magiques elles-mêmes. Celles-ci s'organisent d'abord autour du thème des maladies (sensibilité malade au poumon, pour les enfants; maladie d'oreille, mauvais oeil, etc.), puis autour des relations sentimentales et affectives entre personnes des deux sexes. Un petit nombre d'autres incantations et pratiques s'ajoutent aux deux ensembles énoncés, qui sont parfaitement représentatifs de l'état des pratiques dans le village de Cornova. Dans tous les cas, l'ensemble des fiches, basé sur les dires des informateurs et complété par l'enquêteur, fournit une quantité impressionnante d'informations brutes à propos des différents éléments constitutifs des pratiques.

Tout ce matériel devait former la matière d'un ouvrage dont le titre aurait été: La pratique magique de l'incantation dans le village de Cornova. De cet ouvrage non réalisé restent deux plans successifs, qui sont publiés dans l'introduction au volume édité en 1984. Ces plans disent assez tout le bénéfice que pourraient tirer, du matériel maintenant disponible (bien que de seconde main) des chercheurs en ethnolinguistique, en ethnomédecine, en anthropologie religieuse, en sociologie, en linguistique et en littérature.

Du volume projeté, et à part les fiches de terrain, le lecteur pourra avoir une idée toutefois, en lisant les quatre études publiées avec l'ensemble des fiches par S. GOLOPENTIA-ERETESCU. Deux de ces études ("L'agent magique dans le village de Cornova, Bessarabie "et" composantes magique dans la vie spirituelle des ruraux roumains de différentes régions du pays") représentent la version originale (roumaine) d'articles publiés initialement en français, respectivement en 1936 et 1940. Les deux dernières études furent publiées en roumain, en 1932 et 1936, dans les revues *Archiva pentru știința și reforma socială* et *Sociologia românească*, maintenant quasiment inaccessibles. Il s'agit de "La pratique magique de l'incantation de *strîns* dans le village de Cornova" et de "La fréquence des formules magiques dans le village de Cornova".

Bien que connues d'un plus grand nombre, les pratiques magiques ne sont exécutées que par des personnes âgées, des veufs ou des filles et des garçons célibataires. De fait, les agents magiques sont avant tout des femmes, plutôt âgées qui n'ont pas d'enfants ou dont les enfants ont quitté la maison.

Parmi les informateurs, il y a en effet une conscience claire du lien négatif qui s'établit entre l'agent magique et la performance de l'acte magique, quand l'agent magique a des enfants (ceux-ci seraient atteints du mal que leur parent est censé guérir chez autrui). Dans l'ensemble, les agents magiques se recrutent plutôt chez les paysans, et aussi en partie chez les petits nobles. A Cornova, une certaine proportion de tziganes se retrouve parmi les agents magiques. Enfin, l'écrasante majorité des agents magiques féminins est illettrée.

C'est surtout en famille, et avant tout de la mère, que les pratiques magiques sont apprises. C'est pourtant un critère de réussite que d'aller prendre ("voler", disent les informateurs) son savoir à l'extérieur du cercle familial. Dans la grosse majorité des cas, les agents magiques sont spécialistes de l'une ou de l'autre formule magique (certaines de celles-ci appartiennent exclusivement à une famille en particulier). Cette spécialité, à laquelle s'attache une plus grande efficacité thérapeutique, confère à son auteur une espèce d'autorité sociale au sein du village. Enfin, s'il y a des agents qui ne savent faire que le bien, il y en a qui savent faire aussi, ou exclusivement, le mal.

Au-delà des conditions sociologiques générales qui viennent d'être résumées, les analyses de Ş. CRISTESCU éclairent l'usage réel qui est fait des différentes formules magiques connues dans un village. A ce propos, les notations de Ş. CRISTESCU sont une contribution précieuse et malheureusement partielle à de nécessaires recherches en anthropologie médicale et en ethnolinguistique, qui n'ignorerait pas les aspects diachroniques.

Cérémonial complexe, toute pratique magique fait intervenir des acteurs, des objets, des gestes, une langue spéciale. Mais l'usage réel, la fréquence relative et la longévité dans le temps de l'une ou l'autre des formules dépendent de critères d'ordres différents. Certaines formules ne sont connues que dans une famille; ou bien de personnes qui ne veulent pas transmettre leur savoir et qui emportent celui-ci avec elles dans leur tombe. En dehors de ce cas, la fréquence effective des formules tient beaucoup à l'existence de telle ou telle maladie. Ainsi, dans le village de Cornova, ce sont les formules relatives au mauvais oeil qui sont le plus souvent utilisées. Viennent ensuite celles des formules qui sont relatives aux phénomènes de frayeur, puis celles liées au mal d'amour. Dans ce dernier cas, le chercheur a pu relever 17 formules qui correspondent à de très nombreux textes dont il s'avère qu'ils ne sont pas des variantes d'une formule-type. Pour Ş. CRISTESCU, l'aire d'u-

sage social des formules magiques est directement liée au rythme de vie biologique et spirituel du village. Cela implique, entre autres choses, que toute étude régionale des faits de magie devra s'intéresser aussi de ce point de vue aux influences réciproques des traditions existantes dans des villages différents.

La fréquence des formules est aussi tout autant liée au nombre de ceux qui les savent. Ici, Ș. CRISTESCU insiste à juste titre sur la distinction qu'il convient de faire entre la transmission de faits culturels tels que les récits oraux ou les danses par exemple, où tout se fait en groupe, ouvertement et à pleine voix, et la transmission des formules et pratiques magiques, tributaire du caractère secret et quasi silencieux du contexte dans lequel opère l'agent magique et du rapport qui lie l'agent magique et le patient.

Les éléments qui viennent d'être résumés reflètent les travaux de Ș. CRISTESCU relatifs à "l'agent magique dans le village de Cornova (Bessarabie)" et à la "fréquence des formules magiques dans le village de Cornova". L'étude consacrée à une incantation particulière permet de retrouver, mais de façon beaucoup plus détaillée et encore plus captivante, les dimensions relevées dans les deux premières études.

Ș. CRISTESCU s'est en effet penchée sur une maladie spécifique des enfants et par laquelle s'établit, chez certains d'entre eux, une sensibilité malade des poumons. L'auteur passe en revue les différents aspects — sociologiques, techniques, matériels, textuels — de la pratique magique censée faire disparaître le mal. Sont ainsi présentées deux variantes du même mal, et les conditions diverses de la thérapie. A cette occasion, on apprend encore que l'agent magique ne doit pas avoir lui-même d'enfants sous peine de faire tomber le mal sur ce dernier. Suivent ensuite les représentations que l'agent magique et les autres informateurs ont de la maladie et de différents aspects constitutifs de la pratique magique. Enfin, c'est à une longue page d'histoire culturelle qu'est convié le lecteur, par l'analyse qui est faite des textes utilisés lors de l'acte magique. On y voit dans quelles conditions des légendes, païennes ou chrétiennes selon les cas et dont la constitution littéraire est brièvement retracée dans le temps, deviennent un matériel pour les incantations magiques. La dynamique des sources orales et écrites des savoirs et pratiques populaires est ainsi éclairée. Et l'on constate par ailleurs tout le poids des contraintes propres à l'incantation comme forme rythmée et rimée.

La dernière étude de Ș. CRISTESCU republiée dans le volume de 1984 dépasse le cadre du seul village de Cornova, pour comparer entre eux quatre villages roumains sur la base des incantations magiques qui y ont cours. C'est en fait une sociologie de la vie rurale roumaine qui se développe un peu sous nos yeux.

Cornova (à l'extrême nord-est de l'ancienne Roumanie) est décrit comme un village engagé dans un processus d'urbanisation certain, à l'échelle des années 1930 en Roumanie. Le fond des croyances et pratiques superstitieuses (j'emploie ici le vocabulaire de Ș. CRISTESCU) n'est pourtant pratiquement pas altéré et la magie est une caractéristique de la spiritualité villageoise. La magie médicale, très répandue, est prestigieuse, tout comme l'est son héros, l'agent magique. Dans ce village à la vie calme, l'ensorcellement est devenu cependant une véritable obsession.

Le village de Runcu (situé au sud-ouest de la Roumanie, en Olténie) est décrit comme ressemblant au village de Cornova. Ș. CRISTESCU note toutefois que l'incantation contre le mauvais oeil, bien connue d'un nombreux public dans les villages roumains, appartient à quelques spécialistes dans ce village où le mauvais oeil est une "maladie" très répandue.

Aux villages de Cornova et Runcu, s'opposent ceux de Dragus (au centre de la Roumanie) et Sant (au nord du pays). L'objet privilégié des pratiques magiques, dans ces deux derniers villages, n'est plus la maladie ou le mal d'amour (celui-ci représente une affection physique située à l'estomac, chez quelqu'un à qui l'amour a été exprimé).

C'est la prospérité domestique qui focalise l'attention de la spiritualité. Concrètement, dans le village de Dragus, ce sont l'enfant qui vient de naître (future force de travail) et l'animal lié au travail de ferme qui sont le centre d'une longue série de rites magiques destinés à assurer longue vie, santé et prospérité matérielle et économique: rites liés à la naissance de l'enfant, à la santé de l'animal, aux éléments matériels et économiques de la ferme; rites relatifs à la fécondité — lors du mariage — et à la prospérité de la maison qu'un défunt quitte et que l'on va enterrer.

Le village de Sant offre un fort parallélisme avec celui de Dragus. Deux différences les distinguent pourtant. A Drăguș, les textes dits lors de l'acte magique sont courts. Jugés peu importants, ils ne constituent pas l'essentiel de cet acte magique, au contraire des gestes et objets. A Sant par ailleurs, on

trouve des incantations relatives au mal d'amour, alors qu'elles sont inexistantes à Drăguș. De ces incantations aux formes variables Ș. CRISTESCU dit qu'elles sont d'une longueur et d'une beauté extraordinaires. Ici s'achève la quatrième étude que Ș. CRISTESCU consacra aux pratiques magiques. Comme les trois autres études, celle-ci contribue à éclairer la thèse de Ș. CRISTESCU selon laquelle les croyances et pratiques magiques remplissent une fonction sociale et constituent un moyen de communion spirituelle essentiel entre les membres d'un village.

La mémoire retrouvée, la mémoire qui construit: tel est le double message qui se dégage de la publication dont nous venons de rendre compte. Toute le matériel présenté est d'abord la résurgence, tout à fait inattendue, d'une vie qui n'existe plus mais qu'il est désormais possible de reprendre, bien que partiellement, sur des bases d'autant plus significatives que l'on sait que beaucoup de témoignages similaires, établis à la même époque, ont disparu dans des circonstances quelques peu dramatiques. Un futur proche nous réservera-t-il d'autres publications du genre de celle dont on vient de parler? Rien ne nous permet de répondre. Mais toute nouvelle publication du même type serait une contribution de premier ordre pour la connaissance passée et présente des terrains roumains et plus généralement européens.

Au-delà de l'attachement filial que l'on ne peut manquer de sentir entre S. GOLOPENȚIA-ERETESCU et Ș. CRISTESCU, on a la sensation qu'un chercheur dévoile par ce livre un sens étonnant de la responsabilité humaine, une exigence aigüe pour la mémoire historique et culturelle, un appel à la connaissance sans faille de la mémoire collective.

Frank ALVAREZ-PEREYRE

Sous la direction de Georges B. Dertilis, *Banquiers, usuriers et paysans, Réseaux de crédit et stratégies du capital en Grèce, 1780-1930*, Fondation des treilles, Editions la Decouverte, Paris 1988.

Le développement des sciences sociales en Grèce, dont *Méridies* à déjà voulu porter témoignage (cf. les numéros 3, 1988 et 9, 1989) continue de produire des travaux de valeur. L'histoire moderne et contemporaine est l'un des domaines où la curiosité des chercheurs s'illustre avec le plus de constance dans la qualité et de variété dans les thèmes (cf, par exemple le colloque de septembre 1984 sur la ville néo-hellénique, organisé à Athènes et Hermoupolis par la Société d'études néo-helléniques). L'ouvrage dirigé par G. Dertilis rassemble dix contributions denses sur l'histoire économique de deux derniers siècles, dans ces régions de l'Empire ottoman, qui l'une après l'autre s'en sont détachées, pour constituer la Grèce d'aujourd'hui.

Malgré un titre qui peut sembler spécialisé à l'extrême, l'ouvrage intéressera certainement tous ceux qui s'interrogent sur le développement des sociétés méditerranéennes, balkaniques, levantines, et plus généralement, tous ceux qui réfléchissent à la notion de *modernité* et aux manifestations concrètes par lesquelles elle se construit.

L'ouvrage a le grand intérêt de combiner des enseignements socio-économiques qui intéressent tant les niveaux macro que micro. Les sept monographies sont encadrées par deux articles synthétiques du responsable du volume. Les liens entre les deux types de texte vont bien au-delà de la citation polie; il existe des filiations vraies. L'ensemble met en lumière la densité du réseau de contraintes, internes et externes, financières et administratives, économiques et politiques, qui ont pesé sur la formation de la structure socio-économique de la Grèce moderne, et qui comportent des éléments communs à l'ensemble des Balkans et du Levant. Une question parcourt l'ouvrage: comment s'explique la sous-industrialisation de l'économie grecque? A partir des fils conducteurs que sont le régime de la propriété foncière et les conditions particulières de la constitution de l'État grec, se déroule l'écheveau des déterminations historiques qui ont contribué à cette situation.

d'autre part, n'ont cessé de marquer le paysage idéologique de la société grecque.

Ces analyses permettent de saisir les fondements de la thèse centrale de l'ouvrage: la sous-industrialisation trouve sa source dans la domination de l'économie grecque par le capital financier, du 18^{ème} au 20^{ème} siècle. En effet, les circonstances historiques ont favorisé la grande mobilité du capital grec qui s'est investi de manière privilégiée hors des frontières; l'offre de capitaux étant faible sur le marché national, les taux d'intérêt étaient élevés. C'est ce qui a assuré pendant fort longtemps l'assise des négociants et usuriers et a permis que se perpétue un système archaïque de prêt usuraire légitime par la pratique des grandes banques elles-mêmes. Le problème inextricable du régime foncier était compliqué par les pressions des grandes puissances, elles-mêmes liées à l'importance de la dette publique. Enfin, la main-d'oeuvre qualifiée étant rare, on comprend que pendant toute la période les capitaux se soient détournés des investissements industriels, ou bien qu'ils s'y soient investis dans un contexte d'une telle fragilité que les entreprises ne réussissaient pas à se maintenir au-delà d'une génération. Les quelques "industriels" grecs de l'époque sont des investisseurs issus du négoce: il n'y a presque pas d'artisans ou d'ingénieurs qui parviennent à devenir entrepreneurs. Au 20^{ème} siècle, ce sont finalement les banquiers qui apparaissent comme des agents innovateurs, seuls capables de briser les structures traditionnelles du crédit et d'opérer une diversification en direction de l'industrie.

Une série d'études monographiques illustre ce fonctionnement général. L'analyse par Eugénie Bournova des livres de compte d'une dynastie de marchands permet de reconstituer l'évolution des rapports entre marchands et agriculteurs de la fin du 19^{ème} siècle à la veille de la seconde guerre mondiale dans un village thessalien. On passe de la domination usurière du marchand local à l'infiltration des marchés locaux par la Banque agricole, fondée par l'Etat en 1929. Les articles de Nicolas Bakounakis montrent les liaisons entre le commerce extérieur et la production viticole, celui de Laurence Fontaine celle entre éleveurs montagnards et marchands des villes. Dans tous les cas l'on a des descriptions fines de réseaux de négoce et de crédit qui lient les différents groupes de producteurs et commerçants, et contribuent à la structure oligopolistique du marché des capitaux.

Un deuxième ensemble d'articles traitent des rapports entre capitaux

financiers et investissements industriels, mettant en relief la rareté de l'orientation industrielle. "Jusqu'à la fin du 19ème siècle le marché traditionnel du crédit est un système fermé dans le cercle autarcique négoce-crédit-négoce" et le financement de l'industrie un "choix stratégique rare" (Titsa Kalori, page 30). Les investisseurs sont peu intéressés par l'innovation technologique (Christine Agriantoni) et "il se dessine un ensemble de cercles vicieux: des réseaux oligopolistiques de négociants et de financiers traditionnels, qui ne se lancent ni dans le crédit à long terme, ni encore moins, dans l'investissement industriel direct; et des industriels dépourvus de financement, ne pouvant ou ne voulant pas se lancer dans l'innovation technique". C'est ainsi qu'au 20ème siècle la Grèce connaît une "industrialisation tardive et restreinte", encouragée par la diversification des stratégies d'investissement. Le capital bancaire apparaît alors comme un agent plus novateur que dans la période précédente (Kostas Kostis), tout en développant un réseau d'envergure internationale: européenne, méditerranéenne, levantine (C. Hadziioissif). Mais "le soutien hésitant et parcimonieux du système bancaire à l'industrie n'a souvent d'autre but que de reproduire, dans un autre secteur, les conditions oligopolistiques qui le servent si efficacement dans son propre royaume, le marché du crédit" (G. Dertilis, pages 228). C'est ainsi que les crédits s'ouvrent uniquement aux niveaux supérieurs de l'industrie, ceux liés aux réseaux financiers internationaux, et que se perpétue l'ankylose de la petite industrie et l'étranglement de l'essor technologique et de l'innovation sociale à la base. Ce sont ces tendances séculaires qui expliquent la grave crise de désindustrialisation que connaît l'économie grecque actuelle, crise précipitée par le relèvement des prix du pétrole.

Au terme de ces travaux, G. Dertilis propose de "dépasser les contraintes méthodologiques imposées par l'existence de frontières politiques" afin de tenir compte des réseaux qui opèrent à travers ces frontières et enrichir l'analyse des déterminations socio-économiques. Les sociologues penseront à d'autres perspectives d'approfondissement, car notre curiosité a été piquée: qui sont ces usuriers de village, banquiers innovateurs, négociants en gros, marchands d'Alexandrie, capitalistes rabatteurs, industriels, fonctionnaires et serviteurs de l'Etat, ceux qui prennent les décisions, élaborent

des stratégies, dépensent, achètent, investissent ou prêtent? Quelles sont leurs origines sociales, leurs trajectoires, les intérêts qu'ils défendent, les groupes auxquelles ils se réfèrent, les valeurs auxquelles ils croient? Par quels processus d'interaction ont-ils été amenés à construire, pérenniser et modifier le système socio-économique de la Grèce moderne? Les questions soulevées par l'ouvrage soulignent toute l'utilité qu'il y aurait à développer (voire à inaugurer, car à notre connaissance il n'existe pas de travaux sur ce thème) une sociologie des élites grecques.

Roberta SHAPIRO

Annie Benvéniste, *Le Bosphore à la Roquette, La communauté judéo-espagnole à Paris (1914-1940)*, Paris, l'Harmattan, 1989.

Dans le Paris de l'entre-deux-guerres s'est installée une population judéo-espagnole, venue de l'Empire ottoman, en plusieurs vagues d'immigration. Le "quartier des Juifs orientaux", situé au sud de la place Voltaire, est marqué par des pratiques d'intégration et de différenciation qui président à l'implantation de cette communauté, aujourd'hui dispersée. C'est l'activité économique – la création d'un espace commerçant – plus que les traditions religieuses et culturelles qui la distinguent et l'identifient comme minorité.

L'auteur a rencontré les survivants des dernières vagues d'immigration et a recours à la méthode biographique pour retracer des stratégies d'insertion et des parcours identitaires. Mais que révèlent les récits de vie? L'identité des Judéo-Espagnols du onzième arrondissement se cache d'abord derrière la négation d'une mémoire collective, répétée dans chaque parcours d'immigré, puisque la définition même du juif oriental est tout entière dans sa facilité à se faire passer pour français. Puis elle transparait à travers le mythe

du voyageur aventureux, hors de l'Histoire mais construisant sa propre histoire sur le modèle du séjour instable du commerçant.

Roberta SHAPIRO

RESUMOS DOS ARTIGOS/RESUMES DES ARTICLES

Frank ALVAREZ-PEREYRE, Regards sur l'Ecole sociologique de Bucarest

Pour l'ethnologie rurale de l'Europe, l'Ecole sociologique de Bucarest a représenté un moment-phare. Pourtant peu connue dans le détail — pour des raisons qui sont brièvement évoquées —, cette Ecole a été porteuse d'un projet social d'ensemble dont les fondements et les aboutissements sont énoncés et illustrés dans une première partie.

La partie centrale de l'article est consacrée aux éléments essentiels — système sociologique et méthodologie scientifique de l'entreprise intellectuelle de grande envergure à laquelle le nom de cette Ecole est attaché. Ce sont en particulier les conditions théoriques et pratiques d'une monographie villageoise pluridisciplinaire qui sont détaillées.

Dans une troisième partie, les réalisations et contributions de l'Ecole de D. Gusti sont évoquées, par le biais des matériaux qu'elle a glanés — principalement lors de campagnes monographiques successives — et des produits scientifiques qui en sont issus. Matériaux et produits sont alors brièvement évalués, en particulier dans leur rapport aux concepts et objectifs scientifiques centraux par lesquels l'Ecole s'était définie.

Frank ALVAREZ-PEREYRE, Regards sur l'École sociologique de Bucarest

Para a etnologia rural da Europa, a Escola sociológica de Bucareste significou um importante momento. Apesar de ser pouco conhecida em pormenor — pelas razões que são rapidamente evocadas —, esta Escola foi portadora de um projecto social de conjunto, cujos fundamentos e finalidades são anunciados e ilustrados na primeira parte deste artigo.

A parte central do artigo é dedicada aos elementos essenciais — sistema sociológico e metodológico científico — do empreendimento intelectual de grande envergadura a que o nome desta Escola ficou ligado. São em particular as condições teóricas e práticas de uma monografia pluridisciplinar aldeã que são pormenorizadas.

Numa terceira parte, as realizações e contributos da Escola de D. Gusti são evocadas, através dos materiais levantados — principalmente aquando de campanhas monográficas sucessivas — e da produção científica que deles derivaram. Materiais e produção científica são então rapidamente avaliados, nomeadamente na sua relação com os conceitos e objectivos científicos centrais pelos quais a Escola se tinha definido.

Alain BOURAS, Entre symbolisme et technologie: le "feu vivant" en Roumanie

Les ethnographes et folkloristes de l'Europe connaissent bien le "feu nouveau": On le rencontre aussi ici et là en d'autres continents.

L'auteur ne pense pas qu'une analyse du phénomène ait vraiment été menée de façon insistante. Le phénomène conserve ainsi certains de ces mystères.

L'article propose, dans le cadre d'une présentation des terrains balkaniques et centre-européens, une réflexion sur ce qui s'appelle là-bas "feu vif" ou "feu vivant". La comparaison en ethnologie est seule capable de conférer une logique à ce qui en semble dépourvu et l'on ne répètera jamais assez que l'Europe ethnographique vit mal ses fraîches frontières politiques e linguistiques. Voyons donc ce que nous racontent les pentes herbues ou forestières des Monts Rodnei et Fagaras.

**Alain BOURAS, Entre symbolisme et technologie: le "feu vivant"
en Roumanie**

Os etnógrafos e folcloristas da Europa conhecem bem o que se designa por "Fogo Novo". Porém, este fenómeno encontra-se em alguns pontos de outros continentes.

A este respeito, o autor pensa que nenhuma análise aprofundada foi feita sobre o fenómeno, conservando este o seu mistério.

O autor propõe, no âmbito desta apresentação dos terrenos balcânicos e centro-europeus, uma reflexão sobre o que se designa nestas regiões por "Fogo vivo" ou "Fogo vivente". A comparação etnológica permite dar uma lógica ao que parece não ter e constatar que a Europa etnográfica vive dificilmente as suas novas fronteiras políticas e linguísticas.

O artigo conta o que se diz nas vertentes ervosas ou florestais dos Montes Rodnei e Fagaras a respeito do "Fogo vivo".

Georges DRETTAS, Les temps heroïques

Le calendrier populaire bulgare oppose deux saisons contrastées, l'hiver et l'été, qui règlent les activités agro-pastorales traditionnelles. Le cycle est représenté par les figures symétriques des saints militaires: Georges associé à l'été, et Dimitri, associé à l'hiver.

Dans le fonctionnement d'un système de représentation complexe, l'étude s'attache à mettre en évidence le poids des rôles féminins d'une part, et les liens étroits qui existent, dans la tradition orale bulgare, entre les éléments hagiographiques et l'univers héroïque du corpus épique d'autre part.

Les analyses esquissées mettent l'accent sur la nécessité de replacer l'épopée bulgare dans l'ensemble de la problématique indo-européenne définie par l'oeuvre de Georges Dumézil.

Il ne s'agit pas, en l'occurrence, de plaquer un schéma tout fait sur les matériaux bulgares, mais de les soumettre, de façon peut-être provisoire, à l'examen critique selon un certain point de vue qui permet de reposer plus clairement certains problèmes d'ethnohistoire.

Georges DRETTAS, *Les temps héroïques*

O calendário popular bulgaro opõe estações do ano contrastadas, o Inverno e o Verão, que regulamentam as actividades agro-pastoris tradicionais. O ciclo é representado pelas figuras simétricas dos santos militares: Jorge, associado ao Verão e Dimitri, associado ao Inverno.

No funcionamento de um sistema de representação complexa, o estudo preocupa-se em evidenciar o peso dos papéis femininos por um lado e, por outro, os estreitos laços que existem, na tradição oral bulgara, entre os elementos hagiográficos e o universo heróico do *corpus* épico.

As análises esboçadas, acentuam a necessidade de repor a epopeia bulgara no conjunto da problemática Indo-europeia, defendida por Georges Dumézil.

Não se trata, no caso presente, de decalcar um esquema existente sobre os materiais bulgaros, mas submetê-los, de forma talvez provisória, ao exame crítico, de um certo ponto de vista, permitindo repor mais claramente alguns problemas de etno-história.

Bernard LORY, *Les enjeux de la culturologie en Bulgarie*

L'histoire occupe une place centrale parmi les sciences humaines en Bulgarie, à cause de l'importance cumulative qu'y revêtent l'idéologie marxiste. Les historiens sont obligés de traiter des thématiques spécifiques, surtout lorsque certains événements font l'objet de célébrations officielles soutenues par l'ensemble des media. Afin d'échapper à ces contraintes, des chercheurs bulgares ont développé, depuis les années 80, une nouvelle discipline baptisée *culturologie*. Ce courant s'intéresse plus particulièrement aux processus de longue durée, à l'histoire des mentalités et des phénomènes religieux, dans une optique interdisciplinaire. Cette perspective doit affronter aussi bien des obstacles institutionnels que les problèmes spécifiques de la documentation, tels qu'ils existent en Bulgarie. Le courant culturologiste a essayé de restituer la place de la culture bulgare dans un contexte mondial, se-

lon l'esprit de la politique culturelle qui avait été menée par Ljudmila Zhivkova et qui se démarquait des tendances nationalistes dominantes dans le pays.

Bernard LORY, Les enjeux de la culturologie en Bulgarie

A história ocupa um lugar central entre as ciências humanas búlgaras, devido à importância cumulativa representada pela ideologia nacionalista e ideologia marxista. Os historiadores são obrigados a tratar temáticas específicas, sobretudo quando certos acontecimentos são objecto de celebrações oficiais apoiadas pelo conjunto dos médias. Afim de escapar a estes constrangimentos, investigadores búlgaros desenvolveram, após os anos 80, uma nova disciplina baptizada de *culturologia*. Esta corrente interessa-se mais particularmente pelos processos de longa duração, história das mentalidades e fenómenos religiosos, numa óptica interdisciplinar. Esta perspectiva, defronta-se ao mesmo tempo com obstáculos institucionais e problemas específicos relativos à documentação existente na Bulgária.

A corrente culturologista tentou restituir a importância da cultura búlgara no contexto mundial, segundo o espírito da política cultural que tinha sido desenvolvida por Ljudmila Zhivkova, e que se distinguia das tendências nacionalistas dominantes do país.

Jean François GOSSIAUX, Une communauté idéale: la Zadruga yougoslave

Sous le nom de *zadruga*, la communauté familiale des Slaves du Sud s'est, au fil de la littérature ethnologique, constituée en un véritable *type idéal*. Sa fortune théorique est liée à son apparence de spécificité culturelle, dans le contexte des revendications nationalistes du dix-neuvième siècle, et aux aspects démocratiques et égalitaires de son fonctionnement. La *zadruga* n'a pas cessé de polariser les travaux sur la parenté dans l'aire yougoslave, voués d'abord à son élaboration typologique et à sa détermination géographique puis,

plus récemment, à la démonstration à toute force de sa pérennité ou à la discussion de sa réalité à négliger les ressources offertes par la diversité ethnologique de la région, notamment dans le domaine de l'alliance.

Jean François GOSSIAUX, Une communauté idéale: la Zadruga yougoslave

Com o nome de Zadruga, a comunidade familiar dos eslavos do Sul transformou-se, ao longo da literatura etnológica, num verdadeiro *tipo-ideal*. O seu sucesso teórico está ligado à sua aparente especificidade cultural — no contexto das reivindicações nacionalistas do século XIX — e aos aspectos democráticos e igualitários do seu funcionamento. A Zadruga nunca deixou de polarizar os trabalhos sobre o parentesco na área jugoslava, destinados em primeiro lugar à elaboração tipológica, à sua determinação geográfica e, mais recentemente, à demonstração forçada da sua perenidade ou à discussão da sua realidade. Esta atracção por um conceito unificador conduziu a investigação a negligenciar os recursos disponíveis na diversidade etnológica da região, designadamente no domínio da aliança.

Nathalie CLAYER, Alexandre POPOVIĆ, La presse musulmane albanaise

Les documents d'archives, comme la presse musulmane locale, qui sont pourtant les sources de base pour l'étude de l'Islam balkanique, n'ont pratiquement pas été utilisées jusqu'à présent.

En ce qui concerne la presse, ce fait est dû en grande partie à la dispersion et à la difficulté d'accès aux périodiques. Le cas de la presse musulmane albanaise, dont traite le présent article, illustre à la fois l'importance de cette source irremplaçable et les problèmes qui apparaissent lorsque l'on tente de l'utiliser.

Dans la première partie est analysé brièvement, période par période, l'ensemble de la presse musulmane albanaise; suit un répertoire des périodiques en question, de l'époque post-ottomane (parus depuis 1912); ainsi que la liste des principaux personnages (directeurs ou éditeurs) concernés.

Nathalie CLAYER, Alexandre POPOVIĆ, La presse musulmane albanaise

Os documentos de arquivos, como a imprensa muçulmana local albana, fontes básicas essenciais para o estudo do Islão balcânico, não foram até hoje praticamente utilizados.

No que respeita à imprensa, este facto fica a dever-se em grande parte à difusão e à dificuldade de acesso aos periódicos. O caso da imprensa muçulmana albana, de que trata o presente artigo, ilustra simultaneamente a importância desta fonte insubstituível e os problemas que surgem quando se tenta utilizá-la.

Na primeira parte, é analisado, período por período, o conjunto da imprensa muçulmana albana, seguindo-se um repertório dos periódicos em questão, da época pós-otomana (publicados desde 1912); como também a lista dos principais directores ou editores.

**Marie-Elisabeth HANDMAN, L'adoption traditionnelle à Arnala
(Chalcidique)**

L'adoption est un acte légal au moyen duquel une filiation volontaire est établie. Ce n'est qu'en 1970 que le cadre légal définissant les divers types d'adoption a été constitué en Grèce, de façon à mettre l'accent, désormais, sur les intérêts de l'enfant et non plus sur ceux des parents d'adoption.

L'article décrit les divers modes de l'adoption traditionnelle dans un village macédonien en mettant en évidence, pour chacun d'entre eux, les résultats de la transmission du nom et des biens. On met l'accent sur des cas de transfert d'enfant entre les membres d'une même parentèle; cela permet de mettre à jour deux règles inconscientes:

- 1 — la primauté d'un principe masculin sur un principe féminin;
- 2 — l'identité des collatéraux, dominante dans l'échange.

Les deux règles sont en accord avec les principes d'affinité fondamentaux et universels, tels qu'ils ont été dégagés par Françoise Héritier-Augé.

Les premières données de terrain qui sont proposées ici ne sont pas suffisantes pour permettre de tirer des conclusions définitives; elles permettent seulement d'ouvrir la voie à des recherches ultérieures. En effet, leur in-

térêt essentiel est de montrer que l'adoption met en jeu la totalité des relations sociales considérées comme un *nexus* de représentations économiques, juridiques et religieuses, au sens large du terme.

**Marie-Ellsabeth HANDMAN, L'adoption traditionnelle à Arnala
(Chalcidique)**

A adopção é um acto legal pelo o qual uma filiação voluntária se estabelece. Só em 1970 foi constituído na Grécia o quadro legal que define os diversos tipos de adopção, de forma a acentuar os interesses da criança e não os dos pais adoptivos.

O artigo descreve os diferentes modos de adopção tradicional numa aldeia macedónica, evidenciando, em relação a cada um deles, os resultados da transmissão do nome e dos bens. Dá-se igualmente importância a casos de transferência de crianças entre membros de uma mesma parentela, o que permite detectar duas regras inconscientes:

1 – A primazia de um princípio masculino sobre um princípio feminino

2 – A identidade dos colaterais, dominante na troca.

As duas regras estão de acordo com os princípios fundamentais e universais da afinidade, conforme foram destacados por Françoise Héritier-Augé.

Os primeiros dados de terreno que aqui são apresentados não são suficientes para permitir tirar conclusões definitivas; permitem apenas abrir a via a investigações ulteriores. De facto, o seu interesse essencial está em mostrar que a adopção põe em jogo a totalidade das relações sociais consideradas como um *nexus* de representações económicas, jurídicas e religiosas, no sentido lato do termo.

Hélène KOVANI, Jeunesse et travail dans un village thessalien (Grèce)

L'article examine les tendances actuelles du choix professionnel chez les jeunes (de 15 à 24 ans), au sein d'une communauté rurale développée, si-

tuée dans la plaine thessalienne (Grèce). A partir de ces tendances se dégagent les modalités de la mobilité des jeunes en question. L'article essaie de montrer:

1 – comment ces modalités mettent en jeu, d'une manière constante, l'exploitation familiale;

2 – comment, à travers ces modalités, se dévoile le fait que l'on applique au secteur primaire les normes du modèle de travail non agricole et les valeurs que ce modèle véhicule par une série de représentations stéréotypées.

Hélène KOVANI, Jeunesse et travail dans un village thessalien (Grèce)

O artigo examina as tendências actuais da escolha profissional feita pelos jovens (dos 15 aos 24 anos), no seio de uma comunidade rural desenvolvida, situada na planície tessaliana. A partir destas tendências faz-se ressaltar as modalidades da mobilidade dos jovens em questão.

O artigo tenta evidenciar os seguintes aspectos:

1 – como é que estas modalidades põem em cena, de forma constante, a exploração agrícola familiar;

2 – como, através destas modalidades, se revela o facto de se aplicar ao sector primário as normas de trabalho não agrícola e os valores que este modelo arrasta por uma série de representações estereotipadas.

SOMMAIRES DES DERNIERS NUMEROS
SUMÁRIO DOS ÚLTIMOS NÚMEROS:

MERIDIES Nº 4 JULHO/DEZEMBRO 1986

Antonio Reyes AGUILAR (Univ. de La Laguna - Tenerife)

Del tomate al platano con el riego por "dulas".

sistemas de riego en la isla de la Gomera

José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA y MONTER

Paleontologia semantica de la casa gallega

David D. GILMORE (Univ. of New York à Stony Brook)

Fonctions sociales du carnaval en Andalousie

rurale, 1936-1975

Juan J. PUJADAS (Univ. de Barcelona-Tarragona)

Identidad cultural y cambio social en Aragon (España)

Marta MONTMANY MADURELL (Museu d'Arts, Indústries i Tradicions

Populars Barcelona) Museos etnograficos: una propuesta

de explotacion

MERIDIES Nº 5/6 DEZEMBRO 1987

Stuart WOOLF (I.U.E., Florença)

Gramsci e i Contadini nella Storia Moderna
d'Italia - una nota

Maurice AYMARD, (E.H.E.S.S., Paris)

Interviewé par Lucia Carle

La Sicile: Histoire Récente et Longue Durée

- Lucia CARLE (I.U.E., Florença)
L'opposition Nord-Sud et les exemples regionaux
Pluralité et diversité des modes d'exploitation
dans l'agriculture italienne
- Robert ROWLAND (I.S.C.T.E., Lisboa)
Nella retroguardia del fascismo: conflitto ed
integrazione in una comunità meridionale (1914-1927)
- Rossano PAZZAGLI (I.U.E., Florença)
Agricoltura razionale e agricoltura nazionale.
Proprietari e agronomi in Italia prima dell'unità
- Itria CALIA (Univ. de Sassari)
Dinamiche e realta dell'allevamento
Nella Sardegna settecentesca
- Serge COLLET (C.N.R.S., Paris)
Le baron et le poisson féodalité
et droit de la mer en Europe Occidentale

7 / 8 JANEIRO / DEZEMBRO 1988

- Michel DRAIN (CNRS, Marseille)
Societes et espaces ruraux en Europe du sud
- Virginie LAFFON (CEP-EHESS, Paris)
Une cooperative agricole en Alentejo: partir ou rester?
Quelques éléments relatifs aux travailleurs agricoles
de l'UCP "Trabalho e Paz"
- Mouette BARBOFF (CEP-EHESS, Paris)
Le pain de maïs dans le bearn et dans
le Minho: des analogies surprenantes
- João Ranita da NAZARÉ (UNL, Lisbonne)
L'étude de la musique traditionnel le portugaise et sa
contribution au developpement des sciences sociales

Anne CAUFRIEZ (CEP-Paris/SEMI-Bruxelles)
Femme et musique dans le Portugal traditionnel

Colette CALLIER - BOISVERT (CEP-EHESS, Paris)
L'illegitimite en question: les enfants naturels et leurs meres d'apres
les registres paroissiaux d'une freguesia de l'Alto - Minho

António CASTANHEIRA (UNL, Lisboa)
Transmitir para manter: Transmissão e preservação
do património numa aldeia do Barroso

Roselyne de VILLANOVA (IPRAUS-CNRS, Paris)
Le migrant constructeur Transferts de pratiques et de savoir-faire
dans l'habitat au Portugal

Sandra FROSSARD URBANO (CEP - EHESS, Paris)
Discours culinaire et pratiques alimentaires chez les travailleurs
immigres portugais de la region parisienne

Danièle FAVRE (enseignante - Paris)
Pour un enseignement du portugais en France: les arguments
invoqués en 1971-1972 par des parents d'origine portugaise

9 / 10 JANEIRO / DEZEMBRO 1989

Gilles BAZIN (INRA, Paris)
Crise de l'activité agricole et régression
de la mise en valeur dans les Alpes du Sud (France)

Rudi BUHAGIAR (Paris)
Les locations foncières dans l'agriculture grecque:
evolution générale et remarques sur une enquête locale

Pierre COULOMB (INRA, Paris)
Quel espace agricole pour demain?

Bertrand HERVIEU (CNRS, Paris)
Le désert du capital: interrogations
sur l'intégration capitaliste des zones
désertifiées méridionales françaises

Marcel JOLLIVET (CNRS, Univ. de Paris X)
Sociétés nationales, sociétés locales
et utilisation de l'espace

Guy BURGEL (Université de Paris X)
Vingt ans de modernisations en Messara Crétoise

Lucia CARLE (IUE, Florence)
L'ouvrier paysan: nouveauté et continuité dans le modèle
social des Langhe, XVIIe - XXe siècles.

Dolors COMAS d'ARGEMIR (Université de Barcelona)
Les exploitations agro-pastorales familiales
dans le processus d'intégration capitaliste: le cas des
Pyrénées centrales espagnoles.

Jesus CONTRERAS (Universidad de Barcelona)
Del mito del desarrollo a la crisis del mito: visiones
del cambio social en la sociedad rural española

Stathis DAMIANAKOS (CNRS, Univ. de Paris X)
Réflexions sur le travail agricole en Grèce: catégories
statistiques et observation sociologique

Fernando MEDEIROS (Univ. de Paris X)
La stagnation agricole comme processus d'adaptation
et de transformation des systèmes de production.
L'effondrement de l'économie paysanne au Portugal

Michel SIVIGNON (Univ. de Paris X Nanterre)
Pierre-Yves PECHOUX (Univ. de Toulouse le Mirail)
L'exploitation agricole en Grèce: un exemple en Epire

Claude SERVOLIN (INRA-PARIS)
Le modèle agricole de l'Europe
du Nord-ouest et les agricultures
méridionales, contrastes et convergences

Semestral/Semestrielle
Publicada pelo Museu Etnológico de Monte Redondo
Associação de Defesa do Património Cultural de Monte Redondo
2425 Monte Real - Portugal

ASSINATURA - ABONNEMENT.

DATE
DATA ____/____/____

un abonnement
uma assinatura

numéros
simples

Nom
Nome _____ Profession
Profissão _____

Adresse
Direcção _____

	Institutions Instituições	Individual Individual	Numéro simples Número simples
. EUROPA			
. Portugal	1.100 Esc.	900 Esc.	600 Esc.
. Espanha	1.100 Pts.	900 Pts.	600 Pts.
. Autres pays			
. Outros países	120 FRF.	110 FRF	65 FRF.
. AUTRES CONTINENTS			
. OUTROS CONTINENTES	\$17 US.	\$15 US.	\$10 US.
.	(Frais de port compris)		

. Moyen de payement - Chèque bancaire ou mandat international
. Forma de pagamento - Cheque ou vale internacional

Le règlement doit être adressé à:
O pagamento deve ser enviado para:

MERIDIÉS, Museu Etnológico
Monte Redondo 2425 MONTE REAL PORTUGAL

POINTS DE VENTE AU NUMERO/LOCAIS DE VENDA:

. Librairie, 41, Rue du Cherche-Midi 75006 Paris
. Librairie du Musée de l'Homme, Palais de Chaillot
17, place du Trocadéro 75116 Paris
Livraria Martins - Leiria - Portugal

MERIDIES est une publication de caractère international, dont l'aire spatiale circonscrite à l'Europe du Sud se prête au regroupement des travaux de chercheurs géographiquement dispersés. Son objectif est d'assurer des échanges sur l'ensemble de l'actualité scientifique propre au monde rural sud-européen. Il s'agit de donner à des chercheurs partageant des préoccupations communes, l'occasion de sortir de leur isolement géographique national et de s'exprimer dans cette tribune-forum librement ouverte aux confrontations critiques.