



HAL
open science

Le sexe de la naissance: masculin/féminin dans la société traditionnelle

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Le sexe de la naissance: masculin/féminin dans la société traditionnelle. *Ethnologie française*, 1995, 25 (4), pp.650-667. halshs-00406292

HAL Id: halshs-00406292

<https://shs.hal.science/halshs-00406292>

Submitted on 1 May 2012

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

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

Le sexe de la naissance

Masculin/féminin dans la société traditionnelle albanaise¹

Albert Doja
EHESS, Paris

■ RÉSUMÉ

Dans la société traditionnelle albanaise, le trait principal du statut social de la femme et sa seule fonction socialement appréciée ne se fondent que sur des aptitudes à la procréation et à la maternité. Or, l'enfant albanaise est avant tout un fils : il va succéder à son père, hériter de lui, garantir la pérennité de la lignée et honorer les ancêtres. La fille est une future épouse, une mère en puissance, tandis que des images polyvalentes font de l'enfant de sexe masculin le symbole de la transformation radicale, du renouveau et de la régénération. Nous verrons en fait que la domination masculine correspond fondamentalement au contrôle de la fécondité, le reste n'étant qu'un produit de l'éducation et de l'idéologie. La naissance de l'enfant serait donc la sacralisation des œuvres de la femme, qui pour une fois au moins, prévaudraient sur la masculinité.

Mots-clefs : Albanais, enfant, fécondité, femme, masculin

Albert Doja
Université Paris 8 Vincennes – Département de Sociologie
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

Le système des formes d'expression orale et de représentation symbolique des traditions, entourant la naissance et la socialisation ne peut se comprendre qu'en rapport avec les mentalités traditionnelles concernant l'accueil réservé aux enfants et les modalités de l'attention et des soins apportés à leur développement et à leur éducation au sein de la famille et de la communauté parentale et sociale.

L'organisation traditionnelle de la société albanaise est constituée de groupes élémentaires qui ont tendance à être plutôt fermés qu'ouverts, c'est-à-dire, déterminés de façon nécessaire vers la naissance des individus. De règle générale, les occupants d'une « *shëpi* », « maison » (dite aussi *zjarr*, « feu », *vatër*, « foyer », *tym*, « fumée », *oxhak*, « cheminée », etc.), sont reliés par des rapports de parenté, et ils ont une propriété et une vie commune. Cela confère une stabilité interne à la famille et fait d'elle une forme immuable de l'organisation sociale.

Surtout dans les régions où les droits coutumiers étaient particulièrement respectés, comme dans Malësia e Madhe, les Grandes Montagnes du nord, dans les Montagnes de Labëria au sud-ouest, dans les campagnes de Myzeqe à l'ouest, jusque assez récemment, dans les grandes maisons, vivaient des familles d'un type qu'on peut appeler, à la suite de Claude Lévi-Strauss (1983, p. 77), plutôt domestique que conjugal. Elles reposaient sur des mécanismes complexes et

rigides d'organisation. Elles étaient caractérisées comme un groupe social à fonctions multiples : économique, politique, juridique et coutumier.

Dans ce type de famille, la coopération familiale et parentale est presque entièrement refermée sur elle-même. Les enfants acceptent, en général, des comportements qu'ils n'ont pas personnellement éprouvés. Ils aident leurs parents et deviennent responsables des travaux quotidiens dont ils assument la charge. Ce faisant, ils s'identifient peu à peu à leurs futurs rôles. L'organisation familiale repose, actuellement encore, sur la cohabitation du père et des fils mariés, les fils ne se séparant qu'à la mort du père. Les rapports intra-familiaux sont marqués par une double relation de domination : domination des hommes sur les femmes et domination des vieux sur les jeunes. L'autorité du chef de famille est totale, bien que son pouvoir ne soit pas véritablement absolu, en ce sens que la propriété est collectivement celle du groupe et qu'il ne peut en aucune manière en disposer ou l'aliéner à sa guise. En tout cas, un fils ne contredira jamais son père et, comme l'a souligné Jean-François Gossiaux (1984, p. 31), parmi les Albanais de Cossovie, aujourd'hui encore, jamais un fils, même ayant suivi les études les plus poussées, ne quittera le groupe familial contre la volonté paternelle, sauf à accepter rupture et rejet, ce qui se produit rarement. Les formes du respect sont complexes et très strictement observées.

Tout individu, comme il apparaît clairement dans les articles du code coutumier *Kanuni i Lekë Dukagjinit*,² a deux catégories de parents, ceux qui viennent de son père, l'arbre de sang, et ceux qui viennent de sa mère, l'arbre de lait (cf. Sh. K. Gjeçov, 1989, A I 1, art. 1, p. 51-52; cf. aussi 1933, art. 695-703, p. 122-123) :

Vargu i gjatë i brezave të gjakut e të gjinisë shkon në të pasosun për shqypтарin e maleve.

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

Brezat rrjedhin a prej gjakut a prej gjinisë.

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

Brezat e gjakut rrjedhin prej anet të babës, brezat e gjinisë prej anet të nanës

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

Rrjedhja e brezave prej anet të babës thirret « lisi i gjakut » ; rrjedhja e brezave prej anet të nanës thirret « lisi i tamlit ».

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

Pourtant, l'idéologie albanaise est fortement patrilinéaire et il ne s'agit pas là d'un principe de descendance cognatique où le père et la mère interviendraient à égalité. Ce qui compte chez les parents par le lait n'est pas le « lait » en lui-même, mais le « sang » qui l'accompagne. Car chaque groupe est à la fois arbre de sang (*gjaku*) et arbre de lait (*gjini*). Il est arbre de sang (*gjaku*), lorsqu'il prend une épouse, et arbre de lait (*gjini*), lorsqu'il en donne une à un autre groupe. Lors d'un échange matrimonial, l'arbre de lait, le groupe *gjini*, est défini par l'arbre de sang et il est centré sur le « sang » qu'il contient, ce sang étant incarné par le frère de l'épouse. Au moment de choisir une épouse pour son fils, un homme se renseignera sur le frère de l'épouse potentielle, ainsi que sur son oncle maternel, voire sur les oncles paternels de ses parents.

Les recherches sur la parenté ont peut-être un peu trop considéré l'alliance par rapport à la filiation et pas suffisamment par rapport aux parties contractuelles elles-mêmes. Les parents par le lait d'Ego sont toujours considérés comme les alliés de son père. Ce qui fait apparaître l'alliance comme un contrat entre un arbre de sang et un arbre de lait. Les données en provenance de la tradition albanaise nous incitent à considérer que les parents de lait d'Ego constituent, au contraire, l'arbre de sang (*gjaku*) de l'oncle maternel, ils sont ses parents par le sang. Au moment du mariage du père d'Ego, ce « sang » s'incarnait dans l'arbre de lait (*gjini*), c'est-à-dire dans les parents par le lait d'Ego. De la même façon, lorsque la sœur d'Ego se

mariera, elle n'apportera pas de parents par le sang à ses enfants. Les parents par le sang leur seront apportés par leur père, mari de la sœur d'Ego. Elle apportera à ses enfants des parents par le lait, dont le principal, Ego, représente un arbre de sang (*gjaku*) qui devient allié de l'arbre de sang (*gjaku*) du mari de sa sœur. L'alliance est donc contractée non pas entre un arbre de sang et un arbre de lait, mais entre un arbre de sang et un autre arbre de sang qui se voient partager, de ce fait, le même arbre de lait. Ainsi, Ego appartient au même arbre de lait (*gjini*) que les enfants de sa sœur, mais ses enfants appartiennent à un autre arbre de lait (*gjini*), celui de sa femme. Au contraire, Ego et ses enfants appartiennent au même arbre de sang (*gjaku*), alors que les enfants de sa sœur appartiennent à l'arbre de sang (*gjaku*) de son mari.

■ La situation féminine

Les notions de *gjini*, *barku* « ventre », ou *lisi i tamlit*, « l'arbre de lait », expriment toujours un matrilineage, mais qui n'est jamais reconnu de façon autonome. Il est toujours défini par un « arbre de sang » (*gjaku*), celui qu'il « apporte » au moment du mariage. La société traditionnelle s'appuie sur les hommes, ce sont eux qui donnent le nom patronymique à la famille, la femme vient s'établir chez son époux. C'est lui qui dirige le groupe et hérite de la propriété. Chez les Albanais, le droit des hommes a un caractère absolu. La femme ne peut jamais et en aucune manière hériter de bien immobiliers. (cf. Sh. K. Gjeçov, 1989, B V 5, art. 340-341 ; p. 264 ; cf. aussi 1933, art. 20, 36, 88, 90-92, p. 26-48) :

Gruaja shqiptare farë trashëgimit s'ka as te prindja, as në plang, as në shpi. Kanuja e xen gruen si një tepricë në shpi.

La femme albanaise n'a le droit à aucune propriété de la part de ses parents, ni sur la maison ni sur les autres biens. Le code considère la femme superflue dans la famille.

Me dalë fare mashkullimi i një shpie e njëqind bija me pasë dalë aso dere, s'kanë tagër me u përzie në trashëgim të prindës as këto, as bijat e tyne.

Si la descendance masculine d'une famille s'éteint, ni les filles – fussent-elles une centaine – ni leurs fils n'ont aucun droit à l'héritage de leurs parents par le lait.

As te prindja, as te burri grueja s'hin në pjesë të trashëgimit.

La femme n'hérite rien de ses parents (par le sang) ni de son mari.

Kanuja njef për trashëgues djalit e jo vajzën.

La loi reconnaît comme héritier le fils et non la fille.

*Nipit të trungut i
përket trashëgimia e
jo nipit të tamblit
a nipit bijash.*

L'héritage appartient au
parent de souche par le
sang et non à celui par le
lait.

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

Un des résultats de cette situation a dû être aussi l'apparition des *virgjna*, les « vierges » ayant juré de tenir lieu d'hommes. Elles sont connues dans une aire limitée couvrant la partie centrale du sud-est européen qui comprend l'Albanie du nord, le Monténégro, la Cossovie, la Serbie occidentale, la Bosnie, l'Herzégovine et la Macédoine. Il ne s'agit donc nullement d'un phénomène impliquant les appartenances ethnique ou religieuse. Dans ces sociétés traditionnelles, les tâches et les attributs d'un sexe sont souvent interdits ou bien imposés à l'autre sexe de façon rituelle. Les *virgjna* étaient alors des femmes renonçant rituellement au mariage pour se comporter comme de véritables hommes : pouvoir tenir et diriger la maison, assurer la transmission du patrimoine, porter un nom d'homme, s'habiller en homme, mener une vie ouverte vers l'extérieur, fumer en compagnie des hommes, recevoir des hôtes dans leurs maisons, porter les armes, aller à la guerre ou à la chasse, pratiquer la vengeance, prendre part à l'assemblée des hommes, s'occuper des rituels dus aux esprits protecteurs de la maison et rendre hommage aux ancêtres³.

Les ethnologues yougoslaves qui se sont emparé après la guerre du sujet, suivis de près par l'ethnologue albanaise Andromaqi Gjergji (1964, p. 27-31), ont tous considéré les *virgjna* comme les survivances d'un matriarcat hypothétique chez les populations sud-est européennes, ou bien même, comme un reflet du « passage du matriarcat au patriarcat »⁴.

À notre avis, sans nier en rien le bien-fondé de la conditionnement économique-social et juridique de la situation des *virgjna*, (cf. Karl Kaser, 1994, p. 59-77)⁵, il faudrait peut-être les rapprocher aussi des « femmes à cœur d'homme » chez les Indiens Piegan canadiens dont parle Oscar Lewis (1941, p. 173-187). Bien que le mariage soit pour les femmes « à cœur d'homme » une nécessité absolue d'où proviennent richesse et statut élevé, comme l'a remarqué Françoise Héritier-Augé (1984-1985, p. 16-17) à partir de l'échantillon établi par Lewis, il s'agit bien de femmes ménopausées ou, en tout cas, hors de leur période de fécondité. De

même, la nécessité rituelle des « vierges » albanaises de renoncer à leur fécondité était la condition première, bien que déjà sur un plan symbolique, pour qu'elles puissent s'approprier les attributs de l'autre sexe.

Comme l'ont démontré de façon systématique les recherches ethnographiques, la division sexuelle est symbolisée, dans toutes les régions albanaises, par des différences spéciales dans le vêtement, dans l'ornementation corporelle et dans les modes de comportement (cf. A. Cjergji, 1988, p. 77-81). Pendant la socialisation des enfants, leur identification au parent du même sexe est très forte. Mais les filles se familiarisent beaucoup plus vite que les garçons avec les tâches qui leur incombent. Le statut social du sexe féminin étant davantage fermé au monde extérieur et plus proche du statut non encore entièrement socialisé des enfants, il est plus facile à acquérir.

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

L'infériorité soulignée de la femme albanaise était un lieu commun dans le passé. Sa place dans la société traditionnelle est à l'écart des activités importantes. D'après les documents publiés en début de siècle par Ernesto Cozzi (1910, p. 661), parmi les normes prescrivant les règles de la vengeance dans ledit *Kanuni i Maleve*, « Droit des Montagnes », la sanction pour le meurtre d'une femme est très significative : le meurtrier ne restait tributaire que d'un simple demi-prix du sang. Le trait principal du statut social de la femme et sa seule fonction socialement appréciée ne se fondent que sur ses aptitudes à la procréation et à la maternité. La fécondité est sa première qualité lui permettant d'être considérée aux yeux des autres et de soi-même comme un individu à part entière. Le processus de sa socialisation vise la satisfaction d'un seul vœu : devenir mère. Dans les normes du droit coutumier *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, il est d'ailleurs prescrit explicitement (cf. Gjeçov, 1989, A I 8, art. 25, p. 64) :

*vajza pa u ba
nanë s'asht e
zoja e vedit.*

La jeune femme sans être mère
n'est pas une personne à part
entière

Une femme stérile est souvent méprisée car elle est considérée comme un être inachevé, incomplet, totalement déficient. Elle est parfois remplacée par une autre épouse, surtout dans les régions du Nord. La stérilité s'entend spontanément au féminin, partout et toujours. On ne parle jamais que de stérilité féminine. L'essentiel de la littérature ethnologique qui traite du sujet méconnaît l'existence d'une stérilité masculine spécifique, non tant parce que les auteurs auraient toujours appliqué leurs propres présupposés culturels aux données qu'ils ont recueillies que parce que les données ont été formulées de cette manière par les informateurs eux-mêmes (cf. F. Héritier-Augé, 1984, p. 23-154).

Une femme, lors de son mariage, quitte sa famille pour vivre dans celle de son mari. Ses enfants appartiendront à la lignée de celui-ci, alors qu'elle-même restera toujours étrangère, *mall i huaj*, « bien d'autrui », en particulier dans les régions du Nord. Néanmoins, lors de la naissance d'un enfant, elle sera reconnue comme épouse à part entière ; jusque-là, elle pouvait toujours être répudiée. Le mariage ne devient définitif, comme l'a souligné Claude Lévi-Strauss (1983, p. 75) à propos de plusieurs sociétés comparables, que lorsque la femme a donné naissance à un enfant de sexe masculin. À cette condition seulement le mariage a rempli sa fonction, qui est de perpétuer la lignée de l'époux.

Un mari albanais ne traite pas sa femme de la même façon, selon qu'elle est pour lui seulement une épouse ou qu'il voit en elle la mère de ses enfants. Le sort de la femme albanaise, au moins dans la société traditionnelle, est toujours incarné dans son *barku*, le « ventre », terme utilisé couramment pour désigner aussi l'ensemble des enfants qu'une femme met au monde, ainsi que la lignée maternelle. Si elle fait naître des enfants sains et nombreux, on lui reconnaîtra au moins le fait qu'elle a assuré la continuation de la lignée et du lignage. Comme il apparaît dans la plupart des documents albanais, autant du nord que du sud (cf. K. Vasili et A. Doja, 1990, p. 133-135, n° 80-82), le prestige de la femme se mesure alors dans le nombre des enfants et, plus que tout, des enfants de sexe masculin, qu'elle donne à la famille, à la lignée et à la parentèle. Le fait d'être mère a donné à la femme albanaise le statut et la considération sociales, l'identité et l'appui affectif et économique aux différents âges de sa vie.

Dans les conditions de l'organisation sociale traditionnelle, la vie de l'individu est étroitement liée à la vie de sa famille. Or, la prospérité et la progression des

familles dépendent, entre autres, du nombre de bras de travail disponibles qui représentent le capital le plus précieux. Dans la société traditionnelle, les enfants sont de bonne heure productifs pour de petits travaux. Et, comme les bras de travail ne sont assurés que par les naissances et les mariages, la naissance de nombreux enfants est souvent considérée comme un investissement précieux. Comme chez les Albanais, c'est la tradition patrilocale qui domine, dans la perspective d'un « doublement du capital » par le mariage, on préfère ouvertement la naissance d'enfants de sexe masculin, ce qui est l'occasion d'une grande joie dans la famille. Pour la même raison, la naissance des filles, pour la plupart de la population albanaise, n'apporte pas de joie manifeste et, souvent même, c'est tout à fait le contraire qui arrive.

Une pareille représentation de la division sociale des sexes se retrouve dans les différentes formes culturelles des traditions de la naissance et de la socialisation. L'enfant albanais est avant tout un fils : il va succéder à son père, hériter de lui, garantir la pérennité de la lignée et surtout honorer les ancêtres. La fille, elle, est une future épouse, c'est-à-dire une mère en puissance, destinée pourtant à assurer la descendance d'une autre lignée, étrangère. En général, les cérémonies, les différentes pratiques et les formes symboliques entourant l'attente et la célébration de la naissance, le développement et l'éducation des enfants à l'intérieur de la famille sont nettement différenciées selon le sexe de l'enfant (cf. A. Doja, 1990, p. 53-68).

Ce contraste est particulièrement accentué dans les félicitations accueillant le nouveau-né. Avant la naissance, on souhaite toujours et sans faute un enfant de sexe masculin. Socialement, la mère aussi souhaite toujours que son enfant soit un garçon, bien que, sentimentalement et assez rarement, surtout si elle est déjà mère de plusieurs garçons, elle recherche une fille, une compagne, un être semblable à elle. À l'enfant de sexe masculin on souhaite aussitôt longue vie, mais si c'est une fille, on félicite plutôt l'accouchée d'être bien délivrée. On croyait même que la naissance des filles porte à ce point malheur qu'on la saluait parfois par de véritables malédictions ou condoléances ritualisées. *Mos u rritë !*, « Qu'elle ne grandisse pas ! », *Si e patët kët idhnim ?*, « Comment tel malheur a pu vous arriver ? », *Mos u prishni se Zoti i fal si djemtë si vajzat !*, « Ne soyez pas tristes, le bon Dieu nous donne les garçons comme les filles », ou bien *Çika përkund djalit !*, « La fille naît pour bercer les garçons ! » etc. De nombreuses croyances entourent la naissance d'une fille. Dans la région de Korça en Albanie du sud-est, si une fille naît, on dira que le temps se gâte, le feu ne s'allume plus au foyer, les tuiles du toit

noircissent, les chevrons et les poutres de la maison cassent, etc. (cf. S.S. Frashëri, 1936, p. 30) :

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

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

La croyance que l'âme du mort parcourt un long voyage est commune à l'ensemble des populations sud-est européennes. L'âme traverse des zones dangereuses, sa route est à la fois longue et semée d'embûches. Elle a besoin de l'assistance des vivants sans laquelle elle n'arrive jamais à destination mais erre tourmentée. Une âme qui s'égare est un danger pour la famille et pour toute la communauté dont elle fait partie. Le mort devient un vampire qui détruit les récoltes de tout un village, fait tarir le lait de toutes les vaches, provoque des morts en série et d'autres malheurs encore. D'autant plus que la maison restée sans maître attire les forces du mal. La maison abandonnée est presque partout en Europe supposée hantée. Les icônes qu'on laissait pour garder les demeures abandonnées dans tout le Sud-Est européen jusqu'au début du XX^e siècle témoignent de cette peur de voir la maison possédée par des forces maléfiques. En effet, dans l'autre monde, on retrouve la société d'ici-bas. Qui n'a pas d'enfants pour l'assister sera seul même après sa mort, seul pour l'éternité (cf. P.H. Stahl, 1981, p. 48-49).

C'est là ce qui constitue, entre autres, le motif explicite des différentes formes et pratiques symboliques visant à assurer la fécondité de l'union matrimoniale et

à combattre la stérilité féminine à travers le symbolisme des rêveries de la fécondité (cf. A. Doja, 1994, p. 119-132). Les études récentes sur le mariage, noyées dans la description des rapports avec la parenté et la propriété, ou bien dans l'analyse symbolique de la cérémonie, oublient trop souvent que le premier but du mariage est d'avoir des enfants de sexe masculin pour pouvoir assurer la survivance biologique et la pérennité du groupe domestique.

■ Divination et présages

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

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

Djal' po duket n'hijeshi, par ce bel aspect, garçon paraît-il,
n'hijeshi që barra kal !... par ce bel aspect de la grossesse !...

(K. Vasili et A. Doja, 1990, p. 49, n° 9).

Se référant à des documents semblables en provenance de la société traditionnelle française, Françoise Loux (1979, p. 163) pense que des observations de ce genre prennent leur sens dans le fait de laisser agir machinalement le corps de la femme, pour voir quel aspect de son corps prédomine dans des attitudes ou des apparences non réglées culturellement, et pour associer à un aspect du corps un sexe, faire révéler ainsi par l'apparence physique ce que le corps recèle au plus intime. Mais si l'on se réfère aux documents albanais, c'est moins le corps qui se fait interprète que le code socio-culturel qui assigne une signification à des marques de la grossesse jusqu'à la physiologie

même de la mère. Bien qu'elle recherche affectivement la naissance d'une fille, qui lui soit une compagne, homologue à elle-même, cela s'oppose en effet à l'attente sociale qui veut au contraire que son enfant soit un garçon. Cet impératif s'inscrit sur son corps dont la lecture ne peut être comprise que dans le même code socio-culturel qui est à la base de l'ensemble des représentations collectives.

La tradition albanaise détient encore nombre d'autres signes qui permettent de connaître à l'avance le sexe de l'enfant. Les présages mettent en relation les naissances à venir avec les naissances précédentes. Dans la Montagne de Tetova, par exemple, lors de la cérémonie de fête dite *kokrra*, littéralement « les grains », célébrée à l'occasion d'une nouvelle naissance, on mettait à bouillir des grains de maïs. Dans l'intention de faire un présage sur les prochaines naissances, on en prenait une poignée et on les mangeait deux par deux. Au bout du compte, s'il ne restait que trois grains, la croyance voulait que le prochain enfant à naître serait de sexe masculin, s'il n'en restait que deux, ce serait une fille. À en croire les informateurs de Fadil Suleimani (1988, p. 17) :

*Me numrin tek
besohet se do të
lindë djalë, pasi
djali nuk pjell, nuk
shton, është tek
gjithnjë, kurse me
numrin çift
besojnë se do të
lindë vajzë, vajza
pjell dhe shton,
duke u bërë çift gjithnjë.*

Le nombre impair fait croire que le nouveau-né sera un garçon parce que l'homme n'accouche pas et ne se reproduit pas par lui-même, il est toujours impair. La femme, elle, accouche et se reproduit en se dédoublant, en redoublant sa propre personne.

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

La numération qualitative, dans la tradition patriarcale albanaise, est toujours censée apporter bonheur, chance et prospérité dans la vie et le travail. Ainsi, dans presque toutes les régions albanaises, les grandes cérémonies de célébration de la naissance se déroulent surtout le troisième jour après l'accouchement, ou un

autre jour impair, le premier, le cinquième ou le septième. On croyait par là, mettant en œuvre les mêmes raisonnements fondés sur le symbolisme de l'opposition masculin/féminin, que la vie resterait ouverte pour continuer à se reproduire.

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

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

Dans certains cas, dans la région de Luma en Albanie du nord-est, par exemple, après l'accouchement d'une fille, l'accouchée se relève effectivement aussitôt passé les trois premières journées, alors que si elle accouche d'un garçon elle pourra se permettre de ne se relever qu'après cinq ou sept jours (Sh. Hoxha, 1961, p. 246). Dans les régions du Nord, la cérémonie des relevailles de l'accouchée est effectuée après quatre ou six semaines après la naissance, si le nouveau-né est de sexe masculin, et après trois ou cinq semaines si l'enfant est de sexe féminin (cf. (Sh. K. Gjeçov, manuscrit de 1910) 1989, p. 436). La raison reste toujours le présage ou la prédétermination des naissances futures. Pendant ce temps, beaucoup de femmes viennent généralement rendre visite à l'accouchée. Elles lui offrent de l'argent ou des pièces de layette pour le nouveau-né, mais aussi des œufs, comme l'a vu Mary Édith Durham (1928, p. 191) pour la région de Shkoda et des Montagnes du Nord, en nombre pair, deux, quatre, six ou huit si c'est un garçon, et en nombre impair, un, trois, cinq ou sept, si c'est une fille.

Sont mis en œuvre ici les mêmes raisonnements fondés sur le symbolisme de la numération qualitative articulée à partir de l'opposition masculin/féminin. Mais les termes de l'opposition se trouvent inversés. Le passage du moment d'avant la naissance au moment d'après la naissance, de l'enfant non encore né à l'en-

fant déjà né, est marqué par un renversement des procédés symboliques. Le sexe masculin de la personne sociale est exprimé par un nombre impair avant la naissance, quand l'enfant n'est pas encore né, quand il est caché, ou bien quand il n'est pas encore accueilli par le groupe comme né. Il est exprimé par un nombre pair après la naissance, quand le mâle est là, quand il est en vue, quand il est né, biologiquement et socialement.

■ Une mythologie psychosociale

L'aide rituelle à l'accouchement est en même temps étroitement liée à une intention de construction de la personne et de socialisation de l'enfant qui naît par rapport à son sexe. Quant aux procédés symboliques, dans leur essence, ils n'apparaissent probablement pas très différents de la cure chamanique décrite par Claude Lévi-Strauss dans son article déjà célèbre sur l'*efficacité symbolique*, publié en 1949 (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 205-226).

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

<i>Në kofsh gjalë, kap pushkën, në kofsh cucë, kap furkën !</i>	Si tu es un garçon, attrape le fusil ! si tu es une fille, attrape la quenouille !
---	---

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 56, n° 15).

Si, dans la cure des indiens Cuna du Panama décrite par Lévi-Strauss « l'officiant essayait d'amener la malade (dont l'attention au réel est sans doute diminuée et la sensibilité exacerbée par la souffrance) à revivre de façon très précise et très intense une situation initiale et à en apercevoir mentalement les moindres détails », si « cette situation introduit une série d'événements dont le corps et les organes de la malade constitueront le théâtre supposé » (Lévi-

Strauss, 1958, p. 213), dans l'exorcisme albanais, la vieille femme essaie d'amener la même malade à revivre de la même façon cette fois une situation finale et à en tester effectivement les principaux détails palpables. Cette situation *projetée* déjà une série d'événements dont le fruit de son effort sera l'acteur principal. D'après une autre version rapportée par Fadil Suleimani (1988) dans la Montagne de Tetova, on voit en effet tout un luxe de détails concernant la représentation de cette situation finale.

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

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 57, n° 16).

Dans un autre texte rapporté par Filip Ndocaj pour la ville de Shkodra au nord-ouest et que la tradition orale remonte vers la deuxième moitié du XVIII^e siècle, la sage-femme essaie d'amener la malade à vivre une autre situation, également finale. Cette autre situation *projetée* une série d'événements qui mettent en question les relations sociales entre elle-même et le groupe familial de la parturiente :

<i>Në na i leftë -o, nuses djalë -e, lum ovurdja çka për të marrë ! Në na i leftë -o, nuses vajzë -e, mjer ovurdja çka për të marrë ! Na i ka lemun -o, nuses djalë -e, lum ovurdja çka për të marrë !</i>	Si elle fait naître un garçon à la mariée Heureuse en soit la matrone de la récompense ! Si elle fait naître une fille à la mariée Infortunée en est la matrone, de ce qui l'attend ! Elle a fait naître un garçon à la mariée Heureuse en est la matrone, de la récompense !
--	--

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 48, n° 8).

Tel que Claude Lévi-Strauss l'a sommairement résumé, le chant amérindien semble être d'un modèle assez banal. La malade souffre parce qu'elle a perdu son double spirituel, ou plus exactement un des doubles particuliers dont l'ensemble constitue sa force vitale. Le chaman, assisté de ses esprits protecteurs, entreprend un voyage dans le monde surnaturel pour arracher le double à l'esprit malin qui l'a capturé. En le restituant à son propriétaire, il assure la guérison. Mais

ce n'est pas, pour la pensée indigène, un itinéraire et un séjour mythiques. Cela représente littéralement le vagin et l'utérus de la femme enceinte, qu'explorent le chamane et ses esprits protecteurs, et au plus profond desquels ils livrent leur victorieux combat. La difficulté de l'accouchement s'explique comme un détournement, par l'« âme » de l'utérus, de toutes les autres « âmes » des différentes parties du corps. Celles-ci une fois libérées, l'autre peut et doit reprendre la collaboration (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 205-226).

D'autre part, l'idéologie indigène des Cunas du Panama « épouse avec une parfaite précision le contenu affectif du trouble physiologique, tel qu'il peut apparaître, de manière informulée, à la conscience de la malade » (Lévi-Strauss, 1958, p. 209). Or, dans un autre texte albanais, enregistré avant 1923 dans les régions du Nord par Franz Nopcsa (*Albanien : Religiöse Anschauungen, Sitten und Gebräuche*, Photomanuscript, n° 1263.63, Österreichische Nationalbibliothek, Wien), il apparaît que l'idéologie traditionnelle des Albanais épouse avec la même précision affective le contenu *social*, cette fois, de l'exploit physiologique, tel qu'il peut apparaître, de la même manière informulée, à la conscience non pas de la malade, mais du groupe tout entier.

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

De cette façon tous les termes de l'interprétation se trouvent renversés. Dans la cure indienne « on va donc passer de la réalité la plus banale au mythe, de l'univers physique à l'univers physiologique, du monde extérieur au corps intérieur » (Lévi-Strauss, 1958, p. 213). Dans la pratique albanaise, on part du mythe pour aller dans la réalité, et l'on passe de l'univers physiologique à l'univers social, du corps intérieur au monde extérieur. Le secours apporté à la femme albanaise n'est pas étayé par « une mythologie psychophysique » comme dans le cas de la cure indienne, mais par une *mythologie psychosociale*, que Claude Lévi-Strauss aimerait attribuée à la même cure

si une deuxième technique, dans la version dont il disposait, n'était pas « restée à l'état d'esquisse » (ibid., p. 217).

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

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

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

Dans la fête de la naissance, outre les autres cérémonies, on observe également des pratiques de divination rituelle des futures orientations que le nouveau-

né prendra dans sa vie d'adulte. On approche de l'enfant une série d'objets représentant différentes professions avec un symbolisme de caractère déjà plutôt urbain et bourgeois. (A. Doja, 1996). Celui des objets que l'enfant touche de la main en premier révèle son destin et sa profession future.

Dans d'autres sociétés traditionnelles, le même rituel apparaît central dans la construction idéologique de la société. Il sert effectivement à marquer l'essence même de la théorie locale sur l'identité, qui est l'identification de la réincarnation. Ainsi, chez les Lebou du Sénégal, on présente à l'enfant divers objets ayant appartenu aux différents membres de la famille et l'objet choisi détermine l'identité de l'aïeul qui est réincarné dans le nouveau-né (J. Rabain, 1979, p. 190).

■ Des images héroïques

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

<i>Daçe, përdaçe,</i>	Écarte, écarte-le,
<i>diçe, përdiçe ;</i>	brûle, brûle-le ;
<i>për hair na qoftë,</i>	porte-bonheur soit-il,
<i>rroftë e trashëgoftë !⁷</i>	qu'il vive hérité de ses enfants!

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 60, n° 19).

On y note, entre autres, l'image de la participation des forces destructrices et des éléments enragés de la nature, du feu et du vent, de l'éclair et du tonnerre, de l'explosion et de « l'élévation », symbolisés dans la naissance de l'enfant de sexe masculin :

<i>Friu era mal më mal-e,</i>	Le vent souffle d'une montagne à l'autre,
<i>nusja jon' do bëjë djalë ;</i>	notre mariée va faire naître le garçon ;
<i>friu era dhe na ngriti,</i>	le vent souffle et nous élève,
<i>nusja jonë seç briti,</i>	notre mariée se met à crier,
<i>djalën në shesh e vërviti ;</i>	le garçon sur la grand' place elle l'a jeté ;
<i>friu era dhe na ngriti,</i>	le vent souffle et nous élève,
<i>pfjella jonë ulurijti,</i>	notre enfant se met à hurler,
<i>s'ishte vajzë, po qe djalë,</i>	ce n'est pas une fille, c'est un garçon,
<i>djalë me yllin në ballë !⁸</i>	un garçon étoilé au milieu du front.

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 61, n° 20).

L'acte de la naissance est ainsi représenté dans ses dimensions sociales et cosmiques, à l'instar de l'accouchée, humaine et héroïque, attributs inséparables de sa personne, comme de la vie même qu'elle fait

naître. Différents mythes racontent en effet les aventures de héros culturels qui déploient une force prodigieuse due notamment à leur naissance « héroïque ».

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

<i>Nusja jonë seç briti,</i>	notre mariée se met à crier,
<i>djalën në shesh e vërviti ;</i>	le garçon sur la grand' place elle l'a jeté ;
<i>friu era dhe na ngriti,</i>	le vent souffle et nous élève,
<i>pfjella jonë ulurijti,</i>	notre enfant se met à hurler,

Ces images représentent non seulement des attributs tactiles incorporels, mais aussi une sensibilité visuelle, qui les fait lier au symbolisme de la lumière et de la foudre, c'est-à-dire aux configurations « viriles » de toute illumination, comme il apparaît encore dans le même exemple cité :

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

Mais aussi dans d'autres documents d'origine albanaise :

<i>Të djelë që më saba,</i>	Le dimanche, tôt le matin,
<i>ç'u këput një yll e ra,</i>	un astre est tombé du ciel,
<i>iu bë N. N.-it vëlla !⁹</i>	il ¹⁰ devient le frère de notre enfant !

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 62, n° 21).

Dans les régions du Nord, le premier geste à accomplir par la sage-femme qui assiste la parturiente est d'allumer du feu dans le foyer de la cheminée. Si les flammes prennent tout de suite et du même coup font éclairer la pièce où l'on se trouve, on présuait que l'enfant à naître serait de sexe masculin. Après la naissance, dans la chambre de l'accouchée et du nouveau-né, on garde la lumière allumée jusqu'au matin pendant plusieurs nuits de suite (cf. Gjeçov, manuscrit de 1910, 1989, p. 433-436). Ce qui est beaucoup pour cette

société qui, à l'époque, dans la région en question, ne s'éclairait encore qu'à la flamme des torches de résine.

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

*Ani krisi pushka,
bani bum,
na ka le ni djalë n'katun ;
lejiti i vogël sa ni gogël,
po na gzoj t'madh
e t'vogël !¹¹*

Le coup de fusil est tiré,
il a fait boom,
dans le village un garçon est né ;
il est né petit comme une noix,
mais il a réjoui adultes
et enfants !

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 70, n° 28).

L'annonce de la naissance de l'enfant de sexe masculin met en évidence, dans certains cas, les conceptions traditionnelles concernant la division des sexes. Dans les régions du Sud, la naissance d'un garçon est proclamée par des annonceurs au père et à la mère de l'accouchée, tandis que la naissance d'une fille l'est uniquement à la mère de l'accouchée. Dans les régions du Nord, alors que pour la naissance des filles on ne fait rien entendre, et on ne fait aucune annonce, sauf quand on apprend la nouvelle par hasard, l'annonce de la naissance du garçon s'effectue notamment par des coups de feu pour que tous l'apprennent, le groupe parental, le quartier et le village. Le coup de feu est tiré dans la direction du soleil, en même temps que les femmes et les jeunes filles de la maison chantent avec force en jouant du tambourin ou d'autres instruments à grand fracas :

*Dilni, dilni, po kërset alltija
na ka le djalë,
na u ka gzue shpija.
Ngoni, ngoni,
se po ushton mali,
na gzoj Zoti e
na leu djali.¹²*

Sortez, sortez, le fusil tapage,
le garçon est né,
la maison se réjouit.
Écoutez, écoutez,
la montagne retentit,
Dieu nous réjouit,
le garçon est né.

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 71, n° 29).

*Po kërmasin pushkt
e davletit,
na ka le ni vlla i hasretit ;
ni vlla i hasretit asht ba fet,
dojna me i thirrë
shoqet n'zjafet,
dojna me knue kangë
e me rrah def.¹³*

Les coups de fusil vont
à la décharge,
un nouveau frère benjamin est né ;
un frère benjamin est né nouveau,
on veut appeler les copines
à la fête,
on veut chanter chanson
et battre tambourin.

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 68, n° 27).

Mais ce n'est qu'à une époque récente que cette coutume marque l'enthousiasme, l'allégresse et la réjouissance générales de la famille et du groupe parental. À l'origine, elle devait rappeler l'acte apotropaïque de l'homme dans son combat perpétuel contre les forces destructrices qu'on croyait être dirigées avec mal-

veillance plus spécialement contre l'enfant. En même temps, les coups de feu, comme la foudre, sont liés aux structures héroïques du symbolisme général de la naissance.

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

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

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

*Krisi pushka,
leu djali,
mugulloi dushk
e bar,
edhe zogu knon në ma.*

Le coup de feu est tiré,
le garçon est né,
herbes et yeuses commencent
à pousser,
l'oiseau chante dans la montagne.

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 68, n° 26).

La signification générale qui ressort de ces images, c'est la régénération de la vie conçue comme un renouveau de la nature. La nature située à la limite du sauvage et du cultivé, au-delà des territoires investis par les habitations des hommes et l'agriculture, un peu en deçà cependant des étendues sauvages qui sont le domaine des animaux féroces et des êtres surnaturels, c'est le modèle mythique de la naissance, c'est un autre lieu de gestation par excellence (N. Belmont, 1980, p. 1-17). C'est la joie de l'optimisme et, en général, la prévoyance et l'espérance d'un destin et d'un avenir heureux. Le coup de feu est la marque de la croissance familiale et parentale que représentent les nouvelles naissances, la marque de l'augmentation des bras du travail et des armes. La germination des herbes et des bois rappelle le miracle du printemps de la nature. Le chant des oiseaux poétise une joie du bonheur et une heureuse destinée. Les mêmes images font preuve également d'un lien solide et pratique entre le monde végétal et animal et le nouveau-né, qui marque, par sa naissance, le passage au statut social de l'adulte dont l'apanage symbolique dans la société traditionnelle albanaise est le port de l'arme. Cette configuration est étroitement liée et conditionnée au développement de la vie, sa régénération et ses cycles périodiques miraculeux, symbolisés par le coup de feu, la naissance, la germination et le chant.

■ Le dogme de la fécondation

La symbolisation de la naissance et les rêveries de la fécondité, ainsi que tout un ensemble de légendes, de traditions narratives et de pratiques rituelles d'origines très diverses, semblent toutes impliquer la croyance en la possibilité que des femmes puissent enfanter, sinon sans avoir connu le processus d'insémination par un humain, du moins par imprégnation magique. La fécondation merveilleuse ou magique est un motif généralement répandu dans les mythes et les contes (T 510-539). Dans les contes albains, elle peut se réaliser en mangeant des myrtilles, des mandragores, des pommes, des insectes, etc. (T 511), en buvant différents breuvages (T 512), elle peut venir des puissances suprêmes (T 518), après un pacte extraordinaire avec le diable, les sorciers, les bêtes sauvages, etc., elle peut être causée par un désir intense, par le rêve, par la lumière du soleil et de la lune, par la pluie, le vent, le feu, le sang, la salive, par une égratignure, par le heurt ou la rencontre avec une bête, en marchant sur la sépulture d'un mort, en embrassant un arbre, en se lavant le corps, etc., etc.¹⁴.

L'observation de pratiques similaires étayant les mêmes représentations n'a pas manqué non plus d'être

signalée (Doja, 1994, p. 119-132). Dans la région de Mati en Albanie du Nord, par exemple les femmes stériles vont se déshabiller près d'une sépulture en vue d'avoir des enfants ou, plus souvent, elles boivent l'eau d'une gourde laissée sur une tombe pendant toute la nuit (Mark Tirta, 1976, p. 60).

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

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

(K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 46, n° 6).

La façon la plus simple d'expliquer ce genre de croyance est de déclarer qu'elle témoigne de l'ignorance du croyant. E.S. Hartland a réuni tout un ensemble de récits mythologiques, en provenance du monde entier, qui font état de la conception surnaturelle de héros légendaires et de divinités¹⁵. James G. Frazer également a consacré deux volumes de son *Rameau d'Or* à l'exposé du thème de la maternité virginale en y mêlant, dans la plus grande confusion, les divinités des moissons, les déesses de la fécondité, les dieux mourants. La naissance miraculeuse de héros divins ou de demi-dieux est considérée comme une caractéristique des plus hautes civilisations, bien que des récits mythiques de ce genre se retrouvent un peu partout. Par contre, pour ces auteurs, les légendes d'enfantement par une fille vierge étant à l'évidence irrationnelles, elles ne pouvaient avoir été conçues par des peuples intelligents et civilisés : il s'agissait donc de survivances d'un stade antérieur de la société, d'un état d'ignorance de peuplades considérées par les ethnographes comme très primitives, qui serait même présentée comme une sorte d'indicateur de cet état retardataire.

Une telle position a été celle de nombreux anthropologues et n'a pas encore entièrement disparu. Ces derniers supposent que les peuplades qu'ils observent ont l'ignorance et la simplicité d'esprit des jeunes enfants, et ils en tirent apparemment réconfort. C'est ce

que les évolutionnistes ont pensé en général, ainsi que Bronislaw Malinowski. Selon la description classique qu'il a donnée du rapport de l'acte physique et concret de la copulation à la grossesse, les Trobriandais dénie au mari de la mère toute part dans la procréation. C'est la mère seule qui est supposée créer l'enfant, l'homme se bornant à « ouvrir le passage »¹⁶.

On peut comprendre que la perspective de l'ignorance du processus physiologique de paternité ait été celle des évolutionnistes ou de Malinowski. Mais comment ne serait-on pas surpris de rencontrer encore cette façon de penser chez des spécialistes contemporains, surtout après l'article d'Edmund Leach sur les *Vierges Mères* publié dès 1966. Les doctrines qui font état de conceptions sans intervention d'un partenaire mâle ne sont nullement le résultat de l'ignorance ou de l'innocence. Elles procèdent ou témoignent, au contraire, d'une argumentation théologique d'une très grande subtilité. Edmund Leach a démontré que les résultats des recherches ethnographiques les plus récentes et les plus détaillées conduisent généralement à conclure que cette prétendue ignorance est fondée sur l'expression de certaines croyances religieuses, et qu'en fait, elle est fictive. Ce que les indigènes disent, d'une façon tout à fait explicite, c'est que les rapports sexuels sont une condition nécessaire, mais qui ne suffit pas à elle seule, à provoquer la grossesse. Une femme ne devient pas automatiquement enceinte dès qu'elle a eu un rapport sexuel. Elle est enceinte parce qu'elle conçoit, et c'est surtout sur cette notion théologique de la conception que portent les réflexions d'Edmund Leach (1980, p. 77-107).

Si certains groupes, comme ceux des indigènes des îles Trobriand, ont pu convaincre les ethnographes, sur le terrain, qu'ils ignoraient le processus de reproduction de la vie humaine, c'est que cette ignorance constituait, parmi ces populations, une sorte de dogme. De nos jours, dans le contexte de la religion chrétienne, le mythe de la Vierge-mère n'implique évidemment pas l'ignorance du processus physiologique de la paternité. Il sert, par contre, à affirmer avec plus de force le dogme selon lequel l'enfant né de la Vierge est le fils de Dieu. Pas plus que le rituel, le mythe ne cherche à établir des distinctions entre la connaissance et l'ignorance. Il délimite les catégories et affirme l'existence de certains rapports. Si nous ne sommes pas de purs tayloriens, dit Edmund Leach, nous devons voir qu'il y a des vérités de différentes sortes. Ce qu'avait noté Malinowski, c'étaient des « paroles d'homme », valables en certaines circonstances solennelles, par exemple, entre autres, pour l'établissement d'un droit de propriété des terres. Les explications qui ont été données à H.A. Powell (*An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriands*, Thesis, Lon-

don, 1956, p. 277-278) qui a revisité les Trobriandais en 1951, étaient des « paroles de femmes et d'enfants », c'est-à-dire ce que leurs mères ou leurs sœurs enseignent aux enfants quand ils sont en âge de trouver dans les rapports entre sexes opposés un intérêt qui ne soit plus simplement enfantin. (Cité par E. Leach, 1980, p. 86).

Il s'agit effectivement d'une sorte de dogme religieux. La vérité qu'il exprime n'est pas celle de l'expérience quotidienne, elle est d'ordre métaphysique. C'est également ce que pourraient dire de bons catholiques : « *Nous savons que les vierges ne conçoivent pas. Mais nous savons également que la sainte mère de Dieu a été et sera toujours une Vierge Immaculée* ». N'importe quel croyant répondra de la même façon. Il est évident que les chrétiens qui expriment leur foi dans le dogme de la Vierge-mère ou dans la doctrine qui en découle, celle de l'Immaculée Conception, ne parlent pas par ignorance. Leur position doctrinale se fonde, au contraire, sur une argumentation philosophique extrêmement complexe. (Cf. E. Leach, 1980, p. 98).

Du point de vue anthropologique, dans l'analyse de la société, les croyances théologiques non rationnelles sont des données de base qui ne sauraient être prises pour des explications. Le sort de la femme albanaise, en l'occurrence, est lié d'une manière ou d'une autre à l'histoire de son malheur biologique au cas où elle serait stérile, au cas où elle mettrait au monde des enfants maladifs ou qui mourraient aussitôt. Les faits de nature biologique sur lesquels on s'appuie peuvent bien apparaître comme immédiatement perceptibles et faisant partie du corps universel d'observations sur la nature humaine que fait toute société. – C'est la femme qui met au monde les enfants, les porte et les nourrit, au cours d'une fertilité marquée par un début apparent, les premières règles, et par une fin, la ménopause. Si une femme n'a jamais connu de grossesse pendant cette période de sa vie, ce ne peut être imputable qu'à sa propre nature. – Mais l'explication ne tient pas pour autant comme l'a cru un peu trop vite F. Héritier-Augé, (1984, p. 123-154) à ces sortes de raisons « évidentes » ou « de bon sens », qui s'appuient sur l'application des grilles de lecture et d'interprétation des faits qui ignorent le caractère biochimique de la fécondation.

Dans la tradition albanaise, les causes supposées de la stérilité, dans la quasi-totalité des cas, reproduisent les représentations traditionnelles de la personne et de la société. La stérilité dit en conséquence avec insistance quelque chose du rapport social des sexes. Une femme stérile, ou une femme dont les enfants n'arrivent pas à survivre, peut parfois être considérée comme responsable de son destin dans la mesure où

l'on pense qu'elle a commis volontairement ou non des actes de transgression dont le stigmate signifiant serait sa stérilité. Mais il s'agit presque toujours de transgressions sociales. À Frascineto-Ejanina chez les Albanais d'Italie, comme l'a noté Agostino Giordano (1976, p. 8), en cas de stérilité on attribue la faute au mari même, et c'est uniquement si les enfants naissent morts ou meurent aussitôt après la naissance que la faute est rapportée à la femme.

En tout cas, il est frappant de constater à quel point une résignation totale à ce sort est peu fréquente. Dans tous les cas, il fallait en trouver la cause et y remédier à tout prix. Les femmes elles-mêmes tiennent à conserver leur identité en voulant être mères. Tout ce qui pourrait contrarier cette destinée, à n'importe quel niveau, devrait être corrigé. Les vieillards et les différents *distarè*, « savants » traditionnels, les prêtres, de n'importe quelle religion même, tous sont sollicités à concourir. Non seulement l'intéressée, mais tous les proches de la famille, du groupe parental et du voisinage font leur possible pour faire cesser ce scandale de *barku i thatë*, du « ventre sec ». Sur ce point, les différentes formes et pratiques magico-religieuses occupent une place importante. Elles rejoignent les vestiges d'anciens cultes phalliques et agraires au rôle vital et fécondant de la terre, de l'eau et de l'air, des rayons du soleil et de lune, ou bien du monde végétal et animal, des insectes, des plantes et des arbres divers, en utilisant plus spécialement les papillons, les grains, les fleurs, les fruits, les racines etc., ainsi qu'aux calculs zodiacaux et aux pèlerinages votifs (cf. K. Vasili & A. Doja, 1990, p. 39-46). Le discours sur les causes de la stérilité, comme celui, plus implicite, sur les raisons de la fécondité, comme l'a remarqué Françoise Héritier-Augé (1984, p. 123-154) à propos de documents essentiellement africains, exprime une homologie de nature entre le monde naturel, le corps individuel et la société, ainsi que la possibilité de transferts d'un de ces registres dans un autre. Cette homologie s'exprime dans des représentations symboliques variables, mais selon des lois informelles identiques.

La même chose pourrait être affirmée à propos du discours sur les causes supposées des difficultés pendant l'accouchement. Dans la majorité des cas, on fait retomber la responsabilité d'un accouchement difficile directement sur la future mère. En les interprétant par rétrospection, ces difficultés sont attribuées le plus souvent aux comportements antérieurs de la mère. En tant que future mère, c'est-à-dire, celle qui met au monde un nouveau membre du groupe familial et parental, il paraît « normal » qu'elle soit tenue pour responsable des anomalies de la naissance. Ainsi, on peut relever dans plusieurs régions albanaises la croyance que les douleurs excessives, les difficultés et les autres consé-

quences de l'accouchement résultent des inattentions et des transgressions de la femme enceinte durant la grossesse. L'accouchement agit ainsi dans la société traditionnelle comme un révélateur des tensions et de la mésestime dans les rapports entre les époux, entre les parents et les enfants, entre les familles alliées. Il est certain que, d'une manière générale, l'accouchement fait surgir dans ce cas un grand nombre d'affects concernant des fantasmes conscients ou inconscients. Le réseau de relations familiales et parentales dans son entier s'y trouve impliqué tout d'un coup.

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

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

Les difficultés pendant l'accouchement sont perçues avant tout comme la sanction sociale, inscrite dans le corps, d'actes qui enfreignent la loi, qui s'écartent de la norme et franchissent des limites toujours étroitement circonscrites. Mais plutôt que de sanction, qui implique en premier lieu l'idée de pénalité, il vaudrait mieux parler de conséquence, de transcription immédiate. Cette suite directe peut toucher celle qui a enfreint la loi, ou tout le groupe. Elle peut porter aussi ses effets dans d'autres registres par une sorte de transfert direct métaphorique ou métonymique d'un domaine dans un autre. Le pain et les animaux constituent la

première source matérielle de l'existence du groupe, quand l'enfant qui naît n'assure que la continuation. Néanmoins, ils renvoient tous ensemble à une image magnifique de la fécondité par excellence. Le bœuf de trait, bien que castré, représente un principe fécondateur par le soc de la charrue qui fait labourer la terre. Le bouc ou le mouton sonnailler n'est autre que l'éta- lon fécondateur du troupeau. Le pain, le bœuf de trait et le mouton sonnailler du troupeau, dans la mentalité traditionnelle albanaise, sont toujours investis d'un vrai culte du groupe familial et parental ayant ainsi le droit de permettre, d'intégrer et de protéger son existence et sa continuité. Il s'agit donc toujours de signifier, et surtout, comme l'écrit Françoise Héritier-Augé (1984, p. 153-154), de compenser des ruptures de l'ordre et de l'équilibre du monde. Ces trois domaines, le milieu biologique, le milieu social, le milieu naturel (animal ou matériel), sont perçus comme intimement liés, car à partir des propriétés sensibles des choses, l'homme a toujours construit des systèmes d'interprétation qui expriment simultanément son besoin « *d'ordonner les relations sociales, de forger un système de conduite morale et de résoudre le problème de sa situation dans la nature* » (S.J. Tambiah, 1969, p. 423-459).

Finalement, la notion complexe de la conception semble dépasser les questions de connaissance et d'ignorance du processus physiologique de la paternité. D'autant moins suffirait-elle pour affermir la reconnaissance sociale de la paternité. Alors la domination masculine ne serait fondamentalement que le contrôle de la fécondité, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde. Le reste, toutes les composantes psychologiques et les attitudes particulières qui composent les portraits de la masculinité et de la féminité selon les différentes sociétés et qui sont censées justifier la domination d'un sexe sur l'autre, n'est qu'un produit de l'éducation et de l'idéologie. L'appropriation de la fécondité passera par le contrôle : appropriation des femmes elles-mêmes ou des produits de leur fécondité et répartition des femmes entre les hommes. Les femmes sont fécondes,

inventives, créent la vie, mais l'homme apporte l'ordre et la réglementation. (Cf. F. Héritier-Augé, 1984-1985, p. 7-21).

Ainsi, si le « ventre » fait partie du corps maternel, il n'appartient pas moins au droit paternel, pour paraphraser un article de Yan Thomas traitant des recherches sur les formulations juridiques du lien familial et religieux dans l'antiquité tardive. Les juristes romains entendent sous le nom de *venter* l'enfant conçu et à naître, lorsqu'ils veulent isoler cet invisible sujet, qui, faisant corps avec sa mère, doit pourtant être déjà pensé comme titulaire de droits. *In ventre* ou *in utero* pour dire l'enfant à naître n'est pas une convention de style. C'est une formulation qui toujours, chez les juristes, comporte le souci d'écartier les obstacles que l'enveloppe utérine met au droit : au droit du père sur l'enfant lorsque le père est en vie ; au droit surtout de l'enfant à succéder au père lorsque le père est mort. Le droit, dissipant l'opacité du corps maternel pour penser et construire juridiquement l'héritier comme déjà présent, s'empare d'un signifiant pour le retourner contre lui-même et, du nom de la matrice, faire le nom du fils posthume du père. Acteur exclusif de l'engendrement, le père est cause et la mère matière. Par permutation du masculin et du féminin, le statut maternel est en apparence aboli. Mais, par ce croisement même, le droit institue le père comme substitut de la mère. (Cf. Y. Thomas, 1986, p. 211-236).

Mais la femme alors se trouve dans cette bien étrange situation d'incarner à elle seule un lignage masculin : elle ne fait qu'un avec le « ventre », qui la désigne en même temps que ce qui n'est pas elle. D'autant plus que le pouvoir procréateur de la femme est ce qu'on ne maîtrise pas mais aussi ce qui inquiète : en mettant au monde un mâle, la mère fonde une lignée et ce nouveau-né de sexe masculin concentre sur lui tous les dangers, toutes les menaces et tous les espoirs. Dans cette perspective, la naissance de l'enfant, consciemment ou non, serait la sacralisation des œuvres de la femme, qui pour une fois au moins prévaudraient sur la masculinité.

A.D., Paris

Notes

1. Cet article s'est inspiré d'une série de conférences données en janvier 1995 à l'Université de Provence, à Aix-en-Pro-

vence, devant les étudiants de maîtrise d'ethnologie. Je tiens aussi à remercier monsieur Jean-Claude Galey, directeur d'études à l'EHESS, pour ses suggestions utiles, ainsi que ma collègue et amie Béatrice Lecestre-Rolier pour les observa-

tions amicales et les corrections qu'elle a aimablement portées à la version définitive de cet article.

2. Les normes juridiques traditionnelles les plus connues parmi les droits coutumiers

albanais sont celles dénommées *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, que la tradition fait remonter au prince Leka Dukagjini, compagnon de Skanderbeg, sans qu'on puisse confirmer la validité de cette relation. Elles ont été recueillies dans les régions du Nord et codifiées par le prêtre catholique Shtjefen K. Gjeçov, de Janjevo (Cossovie), à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Son recueil a été publié, à titre posthume, à Shkodra en 1933. Le Droit de Leka Dukagjini était généralement observé dans la région de Dukagjini en Albanie du Nord et sur le plateau de Dukagjini jusqu'en Cossovie (province autonome de la Serbie actuelle), c'est-à-dire sur le territoire des anciens domaines de la maison princière des Dukagjini. Mais dans la tradition albanaise sont également connus d'autres droits de la coutume, notamment dans ces régions où ont été repérés les derniers vestiges de l'organisation lignagère de type segmentaire. En Albanie centrale, sur la rive droite de Shkumbini, dans la région de Gheghenia proprement dite, où s'étendaient les anciens domaines de la principauté de Georges Kastrioti, dit Skanderbeg, étaient plutôt observées des normes connues sous le nom de *Kanuni i Arbërisë*, « Droit d'Albanie », ou *Kanuni i Skënderbeut*, « Droit de Skanderbeg ». Dans d'autres régions, notamment dans la région des montagnes d'Albanie du Nord depuis la Montagne de Shkodra jusqu'à la Montagne de Gjakova et la Plaine de Cossovie était observé *Kanuni i Maleve*, le « Droit des Montagnes », qui chevauchait avec celui de Leka Dukagjini. En Albanie du Sud-Ouest, on connaît également *Kanuni i Labërisë*, le « Droit de Labëria », qui était observé dans les régions de Vlora, Kurveshi, Bregdeti, Tepelena, généralement connues sous le nom de Labëria.

3. Malgré l'apparence d'une adoption totale des attributs de l'autre sexe, il y avait aussi certaines restrictions. Les *virgjna* pouvaient, par exemple, prendre part à l'assemblée des hommes, mais elles n'avaient pas pour autant droit de voix. De même, elles pouvaient tuer et exercer la vengeance sans pour autant devenir objet de vengeance. Tuer une femme serait très déshonorant dans les sociétés traditionnelles sud-est européennes. Selon le droit coutumier aussi il était exclu qu'une femme devienne l'objet de la vengeance du sang.

4. Cf. Mirko Barjaktarovic, « Prilog proučavanju tobelja (zavetovanih devojaka) », *Zbornik Filozofskog Fakulteta Univerziteta u Beogradu*, 1948, n° 1, p. 343 ; Milenko Filipovic, « Tobelije », *Glasnik etnografskog Instituta SAN*, 1952, n° 1,

p. 614-617 ; Marjana Gusic, « Ostajnica-tombelja-virdzin kao drustvena pojava », *Treći Kongres Folklorista Jugoslavije*, Cetinje, 1958, p. 57-63 ; T.P. Vukanovic, « Virdzine », *Glasnik Muzeja Kosova i Metohija*, 1966, n° 6, p. 86-99 ; etc. Pour de plus amples informations concernant ces interprétations, il serait toujours utile de consulter l'ouvrage de l'ethnologue allemande Dagmar Bourkhart, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg, 1989, p. 109-145.

5. Avant de finir cet article, lors du congrès international d'Etudes Sud-Est Européennes (Thessalonique, Grèce, 29 août-4 septembre 1994), j'ai eu l'occasion de rencontrer l'historien Karl Kaser, de l'Université de Graz en Autriche, qui m'a fait part de son article où il traite longuement des « vierges » sud-est européennes, à travers une revue critique des sources disponibles et des interprétations apportées. J'ai été très heureux de constater que son interprétation élaborée sur les conditions économique-sociales et juridiques de la situation des *Virgjna* venait confirmer ce que j'avais au début avancé un peu intuitivement.

6. Fourni par M. Beqiri, notre informateur dans la région de Puka en Albanie du Nord.

7. Fourni par M. Muho, informateur dans la région de Vlora en Albanie du Sud-Ouest.

8. Noté par A. Mustaqi à Gjirokastra Albanie du Sud-Ouest.

9. Enregistré par Q. Haxhihasani à Përmet en Albanie du Sud. (Cf. Gj Komnino, 1955).

10. En albanais *ylli*, « étoile », est du masculin.

11. Enregistré à Hogosht dans la région de Kamenice en Cossovie. (Cf. Sh. Pllana, 1970).

12. Fourni par E. Lekiqi, informateur à Gadime dans la région de Lipian en Cossovie. (Cf. D. Shala, 1976).

13. Fourni par S. Frasnqi, informateur à Berisha dans la région de Drenice en Cossovie. (Cf. S. Feti, 1982).

14. Voir Z. Sako & al., *Proza popullore [La Prose populaire]*, vol. 1-4, Tirana : Institut de Folklore, « Le Patrimoine culturel des Albanais. Folklore, I. Prose populaire », n° 1-4, 1963-1966 ; L. Perrone, *Novellistica italo-albanese. Testi orali raccolti, ordinati e tradotti in italiano a cura dell'Istituto di Studi Albanesi della Università di Roma*, Firenze ; Leo S. Olschi, « Studi Albanesi. Tradizioni

popolari degli Albanesi d'Italia », n° 1, 1967 ; A. Çetta, *Përralla [Contes]*, vol. I-II, Prishtina : Institut albanologique, « Letërsia Popullore », n° 4 et 7, 1979-1982 ; J. Panajoti & A. Xhagolli & A. Doja, *Proza popullore [La Prose populaire]*, vol. 6, Tirana : Académie des Sciences, « Le Patrimoine culturel des Albanais. Folklore, I. Prose populaire », n° 6, 1988 ; etc.

15. Voir E.S. Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vol., London. David Nutt, 1894-1896, *Primitive Paternity*, 2 vol., London : Folk-Lore Society, 1909-1910. Plus récemment, E. Ishida (« Mother-Son Deities », *Hist. Rel.* 1964, n° 4, p. 30-68) a fait état d'abondantes données d'observation concernant des régions d'Orient, dont Hartland n'avait pu avoir connaissance.

16. Voir B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines*, London : London University Press, 1913 ; *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, 1930, p. 202-204. Voir aussi *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, 1990, p. 178 ; *The Father in Primitive Psychology*, London, « Psyche Miniatures », 1927. Au premier abord, cette conception semble justifier l'organisation matrilineaire de la structure de cette société. Les enfants appartiennent entièrement au lignage de leur mère, et leur père légal est le frère de la mère qui détient sur eux l'autorité. Le vrai père est, pour son enfant, un « allié », il n'est que le mari de leur mère. Cependant, les Belonais, qui vivent dans une île de l'archipel des Salomon et qui sont patrilinéaires, jusqu'à l'arrivée des missionnaires en 1938, d'après Monberg (1975), ignoraient aussi la relation entre copulation et fécondation. Si une femme mariée devenait enceinte, ce n'était pas parce qu'elle avait eu des relations sexuelles avec son mari, mais parce que les dieux et les ancêtres du patrilignage de son époux étaient heureux de cette alliance et lui donnaient des descendants. Si une femme non mariée avait un enfant, on pensait que c'était là un signe de gratitude des ancêtres envers sa parenté, mais comme cet enfant n'appartenait à aucun lignage, il était alors adopté. Cité par Françoise Zonabend (1986, p. 69-70), qui, pour sa part, refuse d'entrer dans la polémique qui a suscité, parmi les ethnologues, l'article d'Edmund Leach (1980, p. 77-107) sur le fait de savoir si ces peuples ignorent réellement ou feignent d'ignorer le rôle de la femme ou de l'homme dans le processus d'engendrement.

■ Références bibliographiques

- AGANI Hilmi, 1962, « Ninullat në letërsinë popullore shqipe » [Les Berceuses dans la littérature orale albanaise], *Gjurmime Albanologjike Albanoloska Istrazivanja (Recherches albanologiques)*, Prishtina, 1962, p. 199-210.
- BELMONT, Nicole, 1973, « Levana, ou comment "élever" les enfants », *Annales E.S.C.*, 28 (1973) 1, p. 77-89.
- 1978, « Conception, grossesse et accouchement dans les sociétés non occidentales », *Confrontations psychiatriques*, 16 (1978) p. 285-305.
- 1980, « L'Enfant exposé », *Anthropologie et Sociétés*, 4 (1980) 2, p. 1-17.
- 1983, *Les Signes de la naissance : Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Brionne : G. Monfort, 1983. (Rééd. orig. Paris : Plon, 1971).
- 1988, *La Fabrication mythique des enfants*. N. Belmont (éd.), *L'Homme*, XXVIII (1988) 105.
- 1989, « Propositions pour une anthropologie de la naissance », *Topique*, 43 (1989), 1, p. 7-18.
- 1990, « Rite de passage, passage matériel : les rituels de la naissance », *Essais sur le rituel, II : colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études*. A.M. Blondeau & K. Schipper (dir.). Louvain-Paris : Peeters, 1990, p. 229-236.
- BERTHIER Brigitte, 1986, « L'Enfant sun : l'enfant symbole en Chine », *Enfant, où es-tu ? Regards sur l'enfance à travers les civilisations*. S. Brusset (éd.). *Lieux de l'Enfance* (1986) n° 8, p. 13-18.
- COZZI Ernesto, 1910, « La Vendetta del sangue nelle Montagne dell'Alta Albania », *Anthropos*, vol. 5, p. 654-687.
- DAJA Ferial, 1982, *Këngë popullore djepi [Chants populaires du berceau]*, Tirana, Académie des Sciences.
- DOJA Albert, 1990, « Aspekte të pasqyrimit të marrëdhënieve shoqërore në folklorin e lindjes » [Aspects de la représentation des relations sociales dans les traditions orales et rituelles de la naissance]. *Kultura Popullore*, XI/22 (1990), 2, p. 53-68.
- 1993, « La Société albanaise face à l'Islam : approche ethnologique », *Les Annales de l'autre Islam*, n° 1, Paris : Publications Langues'O-ERISM, 1993, p. 47-59.
- 1993, « Lait de mère, fils de famille », *La Psychanalyse de l'enfant. Revue de l'Association freudienne*, 14 (1993), p. 39-62.
- 1993, *Naître et grandir. Contribution à une étude d'anthropologie de la socialisation chez les Albanais*, thèse de Doctorat, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1994, « Les Réveries de la fécondité : la terre, l'eau et la femme », *Cahiers balkaniques*, n° 20 : *L'Agriculture dans les Balkans*, Paris : Publications Langues'O, p. 119-132.
- 1995, « L'Enchantement socialisateur : la berceuse dans la tradition orale », *Le Statut et le traitement de l'oral dans l'ethnologie contemporaine*, Nicole Belmont (dir.). Paris : Éditions du CTHS, 1995, à paraître (Actes du 119^e Congrès national des Sociétés historiques et scientifiques, Amiens, 26-30 octobre 1994).
- 1995, « La Mythologie du destin dans la tradition albanaise et les autres populations sud-est européennes », *Unité et diversité des cultures populaires du Sud-Est européen jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, André Guillou (éd.), Paris : Actes du VII^e Congrès international des Études sud-est européennes, 29 août-4 septembre 1994, Thessalonique (Grèce), Bulletin du Comité national français de l'AIÉSEE, à paraître.
- 1996, « Évolution et folklorisation des traditions culturelles », *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 18, 1996, à paraître.
- DOJAKA Abaz, 1979, « Le Cérémonial nuptial en Albanie », *Ethnographie albanaise*, 9 (1979), p. 113-154.
- DURAND Gilbert, 1992, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris, Dunod (11^e éd., Orig. Paris : Bordas, 1969).
- DURHAM Mary Edith, 1928, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London : G. Allen & Unwin.
- FETIU Sadri, 1982, *Ninulla [Berceuses]*, Prishtina : Institut albanologique.
- FRASHERI Stavro S., 1936, *Folklor shqiptar [Folklore albanais]*, Durrës : Stamles.
- FRAZER James Georges, 1984, *Le Rameau d'Or. 4 : Balder le Magnifique*, Paris : R. Laffont.
- GIORDANO Agostino, 1976, *Nascita e prima infanzia del bambino nella tradizione folclorica di Frascineto-Ejanina, Zëri i Arbëreshvet*, 9 (Cosenza, 1976) : n° speciale.
- GJEÇOV Shtjefën Konstandin, 1989, *Kanuni i Lekë Dukagjinit [Le Droit de Leka Dukagjini]*. Publié et annoté par K. Nova, Tirana : Académie des Sciences, 1989 (Patrimoine culturel des Albanais, Le Droit coutumier, 1), Orig. Shkodra, 1933. Trad. it. : *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*. Roma : Reale Accademia, 1941 (Centro di Studi per l'Albania, 2).
- GJERGJI Andromaqi, 1964, « Vestigia del matriarcato in alcune antiche usanze della vita familiare », *Rassegna di Studi Albanesi*, 1, Roma, p. 27-31.
- 1988, *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina, tipologjia, zhvillimi [Les Costumes albanais à travers les âges. Origine, typologie, évolution]*, Tirana, Académie des Sciences, (cf., trad. fr. « Reflets de la fonction sociale des costumes populaires », *L'Ethnographie*, 85 (Paris, 1989) 106/2, p. 103-112.
- GOSSIAUX Jean-François, 1984, « Mythologie du nom de famille », *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, n° 84 (Mythes familiaux), p. 29-45.
- HAHN Johann Georg von, 1854, *Albanische Studien*, Jena : F. Mauke.
- HASLUCK Margaret M. Hardie, 1954, *The Unwritten Law in Albania*. J.H. Hutton (éd.) Cambridge : Cambridge University Press.
- HÉRITIER-AUGÉ Françoise, 1978, « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique préscientifique », *Le Fait féminin*, É. Sullerot (éd.), Paris, Grasset, p. 387-396.
- 1982, « La Génétique sauvage », M. Augé & F. Héritier, *Le Genre humain*, n° 3-4, *La Transmission*, 1982, p. 127-136.
- 1984, « Stérilité, aridité, sécheresse : Quelques invariances de la pensée symbolique », *Le sens du mal : Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. M. Augé & C. Herzlich (éd.), Paris, Archives contemporaines, 1984, p. 123-154. (« Ordres sociaux »).
- 1984-1985, « Le Sang des guerriers et le sang des femmes : notes anthropologiques sur le rapport des sexes ». *L'Africaine : sexes et signes*, Paris, Éd. Tierce, 1984-1985, p. 7-21. (*Les Cahiers du GRIF*, 29). Version originale de « Masculin/Féminin », *Enciclopedia Einaudi VIII*, Torino, 1979.
- 1985, « Le Sperme et le sang : de quelques théories anciennes sur leur origine et leurs rapports », *Nouvelles revues de Psychanalyse*, 32 (1985), p. 111-122.

- 1985, « La Cuisse de Jupiter : Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme*, 94/XXV (1985) 2, p. 5-22.
- 1987, « La Mauvaise odeur l'a saisi », *Le Genre humain*, n° 15, 1987, p. 7-17.
- HOXHA Shefqet, 1961, « Lindja në Lumë » [La Naissance dans la région de Luma], *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore*, XV (1961) 2, p. 245-253.
- KASER Karl, 1994, « Die Mannfrau in den patriarchalischen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat », *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, vol. 5, 1994, n° 1, p. 59-77.
- KATONA Imre, 1980, « Die Wiegenlieder der europäischen Völker : Zusammenfassung », *Genre, Structure, and Reproduction in Oral Literature*, L. Honko & V. Voigt (eds.). Budapest : Kiadó, 1980, p. 55-72.
- KOMNINO Gjergj, 1955, *Këngë popullore lirike [Chants populaires lyriques]*, Tirana : Institut des Sciences.
- LEACH Edmund R., 1980, « Les Vierges-mères » dans : *L'Unité de l'Homme et autres essais*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1980, p. 77-107. (Orig. « Virgin birth » dans : *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1966, p. 39-49. Repris dans : *Genesis as Myth and other Essays*, London : J. Cape, 1969, p. 85-124).
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1949, « L'Efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des religions*, 135 (1949) 1, p. 5-27. (Repris dans *Anthropologie structurale*/C. Lévi-Strauss, Paris : Plon, 1958, p. 205-226).
- 1956, « La Famille », *Le Regard éloigné*, Paris : Plon, 1983, p. 65-92. (Orig. dans : *Mean, Culture and Society*/Harry L. Shapiro (ed.) New York, Oxford University Press, 1956, p. 261-285).
- LEWIS Oscar, 1941, « Manly-Hearted Women among the North Piegan », *American Anthropologist*, 43 (1941), p. 173-187. (Cité par F. Héritier-Augé, 1984-1985, p. 7-21).
- NOPCSA Franz, 1923, *Albanien : Religiöse Anschauungen, Sitten und Gebräuche*. Wien : Österreichische Nationalbibliothek, Photomanuscript, n° 1263.63, serie nova, 9393.
- PIRRAKU Muhamet, 1978, « Të dhëna mbi traditën e pagëzmit në Drenicë » [Données sur les traditions de l'imposition du nom dans la région de Drenica], *Gjurmime Albanologjike – Folklor dhe Etnologji*, VI, 1976 (Prishtina, 1978), p. 127-144.
- PLLANA Shefqet, 1970, « Këngët e lindjes dhe ninullat shqiptare të Kosovës » [Les Chants de naissance et les berceuses albanaises en Cossovie], *Glasnik Muzeja Kosova – Buletin i Muzeut të Kosovës*, X (1970), p. 141-170.
- PODGORICA Fadil, 1966, « Kangët e djepit », [Les Chants du berceau], *Buletin Shkencor i Institutit Pedagogjik Dvyeçar të Shkodrës*, III (Shkodra, 1966) 5, p. 299-317.
- 1968, « Ninullat » [Les Berceuses], *Shkodra*, VIII (Shkodra, 1968) 1, p. 281-310.
- RABAIN Jacqueline, 1979, *L'Enfant du lignage, du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris : Payot, 1979 (Bibliothèque scientifique).
- REKA Fanie, 1989, « Rreth këngëve të lindjes » [À propos des chants de naissance], *Çështje të folklorit shqiptar*, 4 (1989), p. 221-237.
- SAKO Zihni, 1959, *Folklori gojor shqiptar [Le Folklore oral albanais]*. Tirana : Université de Tirana, 1959 [Histoire de la Littérature albanaise, 1], (Rééd. Z. Sako, 1984).
- 1972, *Folklori shqiptar [Le Folklore albanais]*. Z. Sako et al. Tirana : Université de Tirana, 1972. (Rééd. 1989).
- 1984, *Studime për Folklorin [Études sur le Folklore]*. Q. Haxhihasani et al. (éd.). Tirana : Académie des Sciences.
- SHALA Demush, 1976, *Nina-nana dhe këngë e lojra fëmijësh [Berceuses et chants et jeux d'enfants]*, Prishtina : Enti, 1975. (Rééd. 1984).
- SOKOLI Ramadan, 1968, « Les Berceuses albanaises », *Izvestija na Instituta za Muzika. Bulletin de l'Institut de Musique*, XIII (Sofia : Académie des Sciences, 1969), p. 351-363.
- STAHL Paul-Henri, 1974, *Ethnologie de l'Europe du Sud-Est : Une anthropologie*, Paris & La Haye, Mouton, 1974 (EPHE V^e, Textes et sciences sociales, 12).
- 1977, « Soi-même et les autres : Quelques exemples balkaniques », *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF, 1987, p. 287-303. « Quadrige », 48. Orig. Paris : Grasset & Fasquelle.
- 1981, « Les Enfants et la pérennité de la maisnie : quelques exemples balkaniques », *Revue des études roumaines*, vol. XVI, Athènes, 1981, p. 47-62. Repris (remanié) : « Et ils se marièrent et ils eurent beaucoup d'enfants : La pérennité de la maisnie » dans : John George Peristiany (éd.), *Le Prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris : Éditions du C.N.R.S., 1989, p. 273-291.
- 1982, « Strukturat e vjetra shoqërore shqiptare në kuadrin e shoqërive ballkanike dhe evropiane, shek. XIX » [Les Anciennes structures sociales albanaises dans le cadre des sociétés balkaniques et européennes du XIX^e siècle], *Kultura Popullore*, III (1982) 2, p. 105-111.
- 1986, *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe*. Transl. by L.S. Alcott, New York : Columbia University Press, 1986 (East European Monographs).
- 1987, « The Fictious Consanguinity : Some Balkan Exemples », *Études et Documents balkaniques et méditerranéens*, 13 (Paris, 1987) p. 56-66.
- 1988, « La Regione tribale albanese », *Incontri Meridionali*, III (1988) 2, p. 33-80.
- 1989, « La Fonction de "vieux" : quelques exemples de l'Europe orientale », *Estudos em Homagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa 1989, p. 791-802 (Instituto Nacional de Investigaçao Cientifica. Centro di Estudos de Etnologia).
- SULEIMANI Fadil, 1988, *Lindja, martesë dhe mortja në Malësinë e Tevovës [Naissance, mariage et mort dans la Montagne de Tevova]*, Prishtina, Rilindja.
- TAMBIAH (S.J.), 1969, « Animals are good to think and good to prohibit », *Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, University of Pittsburg, 1969, vol. VIII, n° 2, p. 423-459.
- THOMAS Yan, 1986, « Le "ventre" : corps maternel, droit paternel », *Le Genre humain*, 1986, n° 14, p. 211-236.
- VASILIKOZMA DOJA Albert, 1990, *Kënge të lindjes dhe ninulla [Chants de la naissance et du berceau]*. Tirana : Académie des Sciences, 1990, 952 p. (Le Patrimoine culturel des Albanais. Le Folklore, IV : La Lyrique populaire, 4).
- ZENKU Abedin, 1972, « Vigjia », *Jehona*, XI (Shkup, 1972) 6, p. 105-111.
- ZONABEND Françoise, 1986, « De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille », *Histoire de la famille*, A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dir.), Paris, Armand Colin, 1986, t. 1, p. 15-75.

■ ABSTRACT

The sex of birth. Masculine and feminine in the traditional society of Albania

In traditional Albanian society, the main characteristic of the social status of women, and their only function which meets with social approval, is based on their aptitude for procreation and motherhood. But the Albanian child is first and foremost a son, a son who will succeed his father, inherit from him, guarantee the everlastingness of his lineage and honour his ancestors. If the daughter is a future wife and a potential mother, polyvalent images make of the boy child the symbol of radical transformation, of renewal and of regeneration. In this article we shall see that this masculine domination corresponds fundamentally with the control of fecundity, the rest being nothing other than education and ideology. The birth of the child is therefore the sacralisation of the woman's role, which for once predominates over masculinity.

■ ZUSAMMENFASSUNG

Das Geburtsgeschlecht. Weiblich/männlich in der herkömmlichen albanischen Gesellschaft

In der herkömmlichen albanischen Gesellschaft beruhen der Hauptzug des Sozialstatus der Frau und deren einzige sozial geschätzte Funktion auf ihren Fähigkeiten zur Erzeugung und zur Mutterschaft. Das albanische Kind ist aber vor allem ein Sohn : er wird auf seinen Vater folgen, von ihm erben, den Fortbestand der Nachkommenschaft sichern und die Ahnen verehren. Die Tochter ist eine zukünftige Gattin, eine potentielle Mutter, während vielseitige Bilder aus dem Kind männlichen Geschlechts das Symbol der radikalen Veränderung, der Erneuerung und der Regenerierung machen. Eigentlich werden wir sehen, daß die männliche Herrschaft grundsätzlich der Kontrolle der Fruchtbarkeit entspricht, während Übriges nur ein Erzeugnis der Erziehung und der Ideologie ist. In dieser Hinsicht wäre die Geburt des Kindes also die Sakralisierung der Werke der Frau, die so mindestens einmal über das Männliche die Oberhand gewinnen würde.