



**HAL**  
open science

## Développement corporel et transition sociale chez les Albanais

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Développement corporel et transition sociale chez les Albanais. *Journal of Mediterranean Studies*, 1999, 9 (2), pp.232-274. <halshs-00467400>

**HAL Id: halshs-00467400**

**<https://shs.hal.science/halshs-00467400v1>**

Submitted on 30 Mar 2010

**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.



HAL Authorization

**ALBERT DOJA**

---

***DÉVELOPPEMENT CORPOREL ET  
TRANSITION SOCIALE CHEZ  
LES ALBANAIS***

*Offprint from the*  
Journal of Mediterranean Studies  
Vol. 9, No. 2 (232–274)



Mediterranean Institute  
University of Malta

## DÉVELOPPEMENT CORPOREL ET TRANSITION SOCIALE CHEZ LES ALBANAIS

ALBERT DOJA

*EHESS, Paris*

L'objet de cet article est de fournir une description détaillée des étapes variées des processus de socialisation de l'enfant dans la culture albanaise, observées différents contextes, socialement et régionalement définis, à travers le point de vue des rites de passage qui marquent symboliquement le cycle de vie. L'article est centré sur les rituels nombreux qui permettent la 'transition sociale' et la 'construction de la personne' de l'enfant suivant son 'développement corporel'.

Dans la première partie, je discute les rituels entourant le sevrage et la dentition et leur relation aux autres étapes d'agrégation dans le 'monde socialisé' comme l'acquisition du langage et de la stature verticale. Toutes ces étapes sont symboliquement reliées les unes aux autres et dépendent du développement du corps et du respect des stades organisés et ritualisés de la croissance corporelle.

Dans une seconde partie, l'analyse procède avec la coupe de cheveux et la circoncision, rituels fondamentaux pour les Albanais chrétiens et musulmans respectivement. Malgré leur importance, les deux rituels ne signifient pourtant pas le passage au christianisme ou à l'Islam. L'intention d'une réflexion méthodologique spéciale, avant de m'engager à nouveau avec les descriptions ethnographiques détaillées, est ici l'occasion de justifier l'étude interdisciplinaire (anthropologique et psychologique) et parallèle des deux rituels en relation l'un avec l'autre aussi bien que sa pertinence plutôt pour le groupe et l'enfant que pour chacune des disciplines spécifiques. Les deux rituels jouent un rôle crucial dans la transition d'un statut socio-sexuel à un autre. Les deux annoncent le commencement et l'aboutissement d'un long processus d'intégration dans le monde adulte.

Dans la dernière partie, insistant sur la fonction conservatrice et la dimension collective de ces rituels qui produisent le lien entre l'enfant et le groupe, je m'engage dans une revue critique des écrits psychanalytiques sur les rituels de séparation. J'élargis l'argument en privilégiant la centralité de la société d'un point de vue anthropologique contre l'individualisme psychologique. Si les analystes se représentent les choses sacrées du fait qu'elles sont secrètes et tabous, les anthropologues sociaux soutiennent que les objets sacrés sont tabous parce qu'ils sont sacrés et ils donnent plus d'importance à la situation sacrée qu'aux objets en soi (cheveu ou prépuce). Bien que positions anthropologiques et psychanalytiques puissent avoir dépassé ces débats, je soutiens que c'est la situation rituelle qui transforme les symboles en représentations collectives de Dieu et de la société.

### **Voix de la parole et voie de l'humanité**

La personnalisation et la socialisation de l'enfant sont scandées par un grand nombre de séparations et de ruptures. La notion de séparation est en effet imminente à la naissance même par le fait de l'accouchement où se produit l'apparition du corps, désormais visible et autonome, du nouveau-né. La fin de la symbiose avec la mère s'accomplit matériellement et symboliquement par la section du cordon ombilical. En dissociant les deux cycles de nutrition, gestation et allaitement, autrement dit les deux fonctions maternelles, mettre au monde et nourrir, les pratiques et les cérémonies d'incorporation célébrant la naissance symbolisent implicitement la reconnaissance et l'intégration du nouveau-né dans la lignée paternelle. Dans la tradition albanaise, à travers le lait maternel sont transmises avant tout les valeurs du 'sang' de la lignée. J'ai déjà eu l'occasion de montrer comment la société albanaise est organisée sur la double opposition entre les distinctions de 'lait' et de 'sang' (Doja 1999a). Néanmoins, la séparation d'avec la mère, pour radicale qu'elle soit, n'est pas totale, puisque l'enfant doit recevoir de la mère cette nourriture, issue d'elle-même, qu'est le lait maternel (Belmont 1983). Ainsi, quoique le sevrage veuille dire séparation, ce n'est que de cette façon que l'enfant, qui a déjà commencé à se différencier de plus en plus du milieu qui l'entoure, pourra acquérir une autonomie réelle.

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

Il est nécessaire que ce moment à la fois délicat et important pour la personnalisation et la socialisation ultérieure de l'individu soit pourvu d'un entourage rituel. Cette nécessité est d'autant plus imminente quand on sait, à la suite des recherches de Margaret Mead (1963, 1971, 1973) sur différents types de sevrage en Océanie, qu'il est possible de trouver une correspondance entre le type de relations physiques qui se forment entre l'enfant et la mère pendant l'allaitement et le sevrage, et l'établissement des relations sexuelles entre hommes et femmes par la suite. L'allaitement

et le sevrage peuvent être considérés, dit-elle, comme des prototypes des relations hétérosexuelles. Des catégories d'interrelations peuvent exister entre le système d'éducation des enfants et les types de comportement sexuel des adultes. La manière de traiter l'enfant, non seulement l'instruit, mais encore instruit chez l'adulte un style d'intercommunications qui imprègne le modèle culturel dans sa totalité.

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

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

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

Les œufs sont utilisés dans d'autres pratiques en relation avec le lait. Quand les femmes viennent rendre la visite d'occasion à l'accouchée, elles lui offrent de l'argent ou des pièces de layette pour le nouveau-né, mais aussi des œufs. L'un des œufs, dans la région de Shkodra et des Montagnes du Nord par exemple, est cassé sur la face du nouveau-né de façon à ce qu'il soit rendu méconnaissable et hideux et dans l'intention explicite de le protéger du mauvais œil et des risques de tarissement du lait (Durham 1928: 191). On peut voir dans ces pratiques la puissance régénératrice de l'œuf primordial, symbolisé comme une protection propitiatoire contre les forces du mal. En même temps, il est toujours considéré comme contenant le germe à partir duquel se développera toute

manifestation. L'œuf est un symbole universel qui s'explique de lui-même. C'est probablement à ce titre qu'il est utilisé dans les rites en relation avec le lait, préservation du lait maternel ou sevrage de l'enfant, comme passeur de sens, véhicule d'une crainte ou d'une espérance, d'une vérité profonde ignorée des langages révélés et professés seulement de manière ésotérique.

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

Du point de vue alimentaire, le sevrage signifie le passage d'une nourriture continue, le lait, à une nourriture discontinue, qu'il faut absorber bouchée par bouchée. À des moments donnés des cérémonies de célébration entourant la naissance et le développement de l'individu, les objets offerts ou véhiculés par les parents spirituels permettent de prendre la nourriture de manière 'discrète', à l'aide d'objets médiateurs, fourchette et cuillère, assiette et gobelet. Quand les parents spirituels annoncent le nom du nouveau-né, dans la région de Drenice au Kosovo, ils doivent laisser tomber avec bruit une poignée de cuillères et de fourchettes (Piraku 1976: 127–144). Alors que dans plusieurs régions du Sud, comme j'ai pu le noter à plusieurs reprises, ce sont tous les invités, réunis autour de la table du repas de fête célébrant la naissance qui doivent claquer leurs cuillères et fourchettes sur les assiettes et sur la table au moment où le parrain annonce le nom du nouveau-né. En d'autres cas, le parrain lui-même ramasse toutes les cuillères et toutes les fourchettes des convives pour les faire sonner au-dessus de la tête de l'enfant. À la fin du repas, comme dans la région de Përmet, après lui avoir donné le nom et l'avoir

mis au berceau, le parrain présente à l'accouchée un gobelet de vin et une écuelle où tous les invités ont déjà mis un cadeau en espèces, chacun selon ses possibilités et son degré de parenté (Haxhihasani 1959: 131).

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

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

Dans la littérature anthropologique on trouve d'autres exemples de la mise en relation de la nourriture et du langage (Lallemand 1978: 307–316). Deux médiateurs distincts, notamment la nourriture et le langage, sur le double plan de l'imaginaire et du réel, s'intègrent dans le processus du devenir du nouveau membre de la communauté. La relation exclusive

ou privilégiée avec la mère, puis le sevrage assorti de la séparation avec celle-ci sont respectivement parallèles à la relation et au dialogue exclusif avec le monde invisible, puis à l'apprentissage de la parole et à la séparation avec celui-ci. Ces deux processus, parallèles puis convergents, caractérisés par la disjonction des ensembles initiaux, enfant/mère pour l'un et enfant/ancêtre pour l'autre, débouchent sur la formation d'un ensemble nouveau, différent des précédents, enfant/société, caractérisé par l'ouverture sur l'ensemble des relations familiales et à la communication sociale.

Le contenu essentiel de la fonction de *kumbaria* comme parenté spirituelle par alliance symbolique est donc d'assurer non seulement le renforcement de l'amitié et de la confiance, de la solidarité et de la coopération mutuelle entre les maisons et les lignées, mais aussi la transformation des fonctions biologiques de géniteurs, mettre au monde l'enfant, en fonctions sociales de parents, le nourrir et l'élever. Les cérémonies de la fête de naissance sont pratiquées après la mise à l'écart et la purification rituelle du nouveau-né et de l'accouchée, qui symbolisent le stade de marge avant l'allaitement effectif de l'enfant par la mère. L'intervention rituelle du parrain symbolise du même coup, par la médiation symbolique de la voix d'une part et de l'autre des cuillères et des fourchettes ou du gobelet et de l'écuelle, le sevrage aussi qui permettra l'accès à la parole. Au moyen de cette fonction de double intervention symbolique le parent spirituel garantit ainsi la perspective individuelle et sociale du développement ultérieur de la personnalisation et de la socialisation de l'enfant.

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

Avant d'effectuer la cérémonie rituelle de la section du cordon ombilical, quand la marraine passe la chemise encore fermée au travers de la tête de l'enfant pour en faire ouvrir l'orifice et du même geste habiller le nouveau-né, on disait que c'est effectivement pour que l'enfant ne bave pas. Cela pourrait être interprété aussi comme une volonté de lui rendre la bouche libre et libérée de tout obstacle dans l'intention, dirais-je, de pouvoir

parler. C'est surtout à l'aide de la nomination prononcée lors de l'imposition du nom et de la profération des vœux de félicitation et des autres formules rituelles et coutumières lors de la mise au berceau que les parrains transmettent leur voix à leur filleul au moment de sa naissance sociale et spirituelle. Par la médiation de cette parenté parallèle, la fête de la naissance devient effectivement une étape ritualisée qui gouverne le développement de la personnalisation et de la socialisation, et plus spécialement, l'accès de l'enfant à la parole.

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

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

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

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

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

Les dents humaines sont au centre d'un réseau très riche d'utilisations et d'interprétations. L'utilité de la dent avec ses connotations symboliques, la relation entre cette partie du corps signifiante et tout l'univers, son caractère vulnérable et détachable rendent tout à fait logique ses emplois magiques et religieux. Le moment de la chute des 'dents de lait' et principalement le moment où tombe la première d'entre elles, marque un nouveau palier dans le processus de socialisation (Doja 1991: 238):

Dallëndyshe faqekuqe,  
merre këtë dhëmbkë ;  
dhëmbi është pe kocke,  
më jep një dhëmbkë flori,  
të më plaket jetëgjatë,  
djali me dhëmbët e ti!

Hirondelle aux joues rougeâtres,  
prend cette petite dent,  
la dent est en os,  
donne-m'en une autre en or ;  
qu'il vieillisse de longue vie,  
le garçon avec toutes les dents!

Il arrive que les dents tombent naturellement ou que l'enfant les arrache lui-même. Quand elles tardent à tomber, bien que longtemps branlantes, on a peur pourtant que l'enfant, pris par ses jeux ou ses activités à l'extérieur, ne perde cette dent sans s'en apercevoir. Parfois, on devance tant soit peu le moment de la chute par des méthodes encore maintenant

utilisées. Généralement, la mère prend son enfant sur les genoux et, tout en le cajolant, enlève par rotation la dent très branlante. Quand cela ne suffit pas, on a recours au procédé bien connu du fil qu'on attache à la dent qu'on veut voir partir et dont on fixe l'autre bout à une porte que l'on ferme. Comme dans la tradition française (Loux 1981: 49-90), on ne se débarrasse pas à la légère de l'ancienne dent, c'est toujours par un rituel précis. La grande crainte est que la nouvelle dent n'ait pas une forme humaine. Si on n'y prenait garde, la dent pourrait être avalée par un animal. Chez les Albanais, à San Nicola dell'Alto en Italie par exemple (Ferraro 1978: 220), on craignait avant tout le chien. Dans ce malheureux cas on croyait que la deuxième dentition pousserait comme les dents du chien. On appelle d'ailleurs les mauvaises dentitions, partout chez les Albanais, *dhëmbë geni*, 'dents de chien'. Il pourrait s'agir ici d'un jeu d'étymologie populaire puisque *dhëmbë geni* signifie à la fois 'dent de chien' et 'canine'. Cependant, si un souci esthétique peut présider à ces précautions, on peut très bien y discerner la crainte de l'animalité. Le chien est en effet un animal domestique ambigu. Sa tâche est de menacer par les dents, mordiller les bêtes pour qu'elles avangent droit devant, ou bien chasser les intrus de la maison. Il est en fait le type même de l'animalité. C'est lui que généralement on oppose à l'homme. Tout se passe, en fait, comme si la transformation corporelle de l'enfant ne pouvait se faire sans aide. Le trou béant dans la bouche de l'enfant, qui reste parfois longtemps édenté, attire une autre dent, pleine de force, celle d'un animal vorace, si une relation effective s'est établie entre l'enfant et l'animal. Par analogie, l'intermédiaire le plus fréquent est la dent de lait perdue (Loux 1981: 53 et 140).

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

Moj larëskë këmbëkëskë,  
 na këtë dhëmp t'eshtërtë,  
 të më sjellësh një t'ërgjëndë!  
 Seç na ra dhëmbi tani,  
 dhëmbi i djalit mbi çati,  
 na kallaj e nëm flori,  
 na të vjetrin, nëm të ri,  
 gojë e djalit si inxhi!

La pie aux pieds voleurs,  
 prend cette dent en os,  
 que tu m'en apporte une en argent!  
 Comme elle est tombée déjà,  
 la dent du garçon sur le toit,  
 voilà de l'étain, donne-m'en de l'or,  
 voilà l'ancienne, donne-m'en une nouvelle,  
 la petite bouche, boîte de pierres précieuses!

L'apparition de la première dent marque le commencement d'une étape de développement important dans la vie de l'enfant. «Par les dents, vie et mort, amour et violence, désir et dévoration sont également associés. Leur apparition manifeste l'achèvement de l'enfant: il devient un petit être autonome, sexué, capable de se passer de sa mère.» (Loux 1981). Chez les Albanais, l'apparition des dents est un moment d'admission et d'insertion au même titre que les rituels d'incorporation après la naissance, l'imposition du nom et la mise au berceau. Les dents rythment le cycle de la vie humaine et s'accompagnent toujours de douleur et de rage comme pour rappeler que dans le corps même vivent les menaces de violence, d'animalité et de mort. La première dentition s'accompagne de douleurs et d'indispositions plus ou moins graves ou critiques. Elle représente donc une étape de vie importante, menacée et inquiétante, en rapport avec les craintes fondamentales entourant la petite enfance, celles de l'inachèvement, de l'animalité et de la mort. Il est donc fort naturel qu'elle ait suscité différents rites et pratiques cérémonielles.

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

Lumi, lumi, djalin -o,  
 po na bëhet i madh -o,  
 po na i dalin dhëmbët -o.

Heureux qu'il est, mon petit garçon,  
 tu deviens toujours plus grand,  
 tu fais encore tes dents.

<p>Ja fërkon nëna me grurë,  që të mos i bien kurrë,  të hajë mish e oriz,  dhe të bëhet burrë i madh,  burrë i madh njëqind vjeç.  O riri, o dhëmb i ri,  dhëmbi i djalit si flori,  dhëmbi i djalit si sëрма,  lum nëneja që të ka !</p>	<p>Maman les fait froter au blé,  qu'elles ne tombent jamais,  que tu manges viande et riz,  comme un homme bien grandi,  homme grand, cent ans tu vives.  Ô là là, la dent nouvelle,  au garçon la dent dorée,  au garçon la dent d'argent,  heureuse que soit la mère!</p>
--	--

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

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

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

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

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

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

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

L'accès à la parole, comme l'hominisation et la socialisation de l'enfant, dépendent effectivement de l'achèvement de son corps et du respect de la succession ordonnée et ritualisée d'étapes de croissance corporelle. Le

moment où l'enfant fait ses premiers pas, comme quand il prononce ses premiers mots, marque une étape cruciale très importante dans le long processus de l'agrégation et de l'insertion de l'individu dans le monde socialisé des êtres humains. L'apparition de la première dent obtient la même importance dans l'acquisition de la station verticale. Les chaussures offertes à cette occasion à l'enfant par les parrains en témoignent largement sur le plan symbolique. D'autant plus que le sevrage, tellement important dans l'acquisition de la parole, ne devient définitif qu'après la dentition.

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

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

Les berceuses aussi transposent un fond sémantique similaire qui devient plus évident surtout par la prédestination de l'orientation que l'enfant doit suivre à l'avenir par rapport à son sexe, comme dans cette berceuse agencée des motifs bien connus dans toute la littérature orale albanaise (Doja 1991: 317):

Nani-nani, djalën, tatëpjetë shkallën ; sille, baba, kalën, se do hypim djalën ! Nani-nani, çupën, tatëpjetë lumën ; sille, baba, mushkën, se do hypim çupën !	Fais dodo, mon garçon, de haut en bas de l'escalier ; amène, papa, l'étalon, on fait monter le garçon ! Fais dodo, ma fille, de haut en bas de la rive ; amène, papa, la mule, on fait monter la fille !
---	---

Voilà pourquoi dans toutes les familles albanaises les premiers pas de l'enfant ont toujours attiré autant d'appréhension que de joie et d'admiration. Cette étape comprend de petites fêtes familiales marquées non seulement par l'abandon, selon le cas, de ces moyens spéciaux de locomotion qui servaient à renforcer les muscles à peine formés de l'enfant avant qu'il arrive à s'assurer lui-même l'équilibre. Elles sont surtout ponctuées par des rites et différentes pratiques cérémonielles ayant pour but *të trembin* 'intimider', ou bien *të presin* 'couper' la peur de l'enfant à ce moment et, s'appuyant sur les raisonnements analogiques, d'inciter et d'exorciser sa marche équilibrée et *të mbarë* 'droite'. (Doja 1991: 215-233).

Il est important de noter que le moment où l'enfant fait ses premiers pas et prononce ses premiers mots signifie son passage de la prime enfance au stade où il a déjà acquis une personnalité plus marquée et une certaine autonomie. Une fois avoir commencé à marcher droit tout seul, et surtout à acquérir la parole, l'enfant fait partie déjà d'une nouvelle catégorie sociale. C'est dire qu'il a perdu en partie les liens qui le tenaient jusqu'à maintenant attaché à la mère et à la famille (Doja 1991: 232):

Djali sherbet i babës vet,	Le garçon très doux du père,
djali lezet i nanës vet,	le garçon très beau de la mère,
djali syzi me shumë vllazni,	le petit aux yeux noirs des plusieurs frères,
djali hasret, djali po flet,	le garçon benjamin, il se met à parler,
sa her qi flet, sherbet goja qet.	les mots les plus doux de sa bouche sucrée.

D'autant plus que, chez les Albanais, le mot *mbarë* 'droit' a toujours de fortes connotations morales signifiant des valeurs véhiculées par des vocables synonymes de 'bien, porte-bonheur, de bon augure, heureux, prospère, bon, brave', etc. C'est dire que par le fait de pouvoir marcher "droit debout", le nouvel homme saurait aussi être *mbarë*, c'est-à-dire il serait non seulement humain à part entière mais il porterait en soi les meilleures conceptions morales et valeurs sociales, autrement dit les meilleures vertus de l'humanité. Les rites de l' 'intimidation' et de la 'coupure' de la peur à marcher debout chez les Albanais dissimulent donc un danger encore plus grave: celui de ne pas pouvoir se développer dans le sens de la personnalisation humaine et de la socialisation des ancêtres. Par la même occasion, ils reproduisent symboliquement le schéma de l'homínisation qui, à travers l'acquisition du langage, confère une perspective culturellement définie à la construction de la personne et à la socialisation de l'enfant.

### Coupe de cheveux et circoncision

Généralement, les étapes de croissance corporelle sont en même temps des formes progressives de séparation d'avec la mère. Après cette première phase de développement, marqué par le sevrage et la dentition, l'acquisition de la parole et de la stature verticale, l'enfant quitte le statut intermédiaire de la première enfance. Il peut maintenant commencer à aider efficacement aux travaux domestiques, garder les moutons, la vache, ou s'occuper des frères et sœurs plus petits. Il est déjà vers 'l'âge de raison'. Il n'est donc pas étonnant que cette nouvelle étape de socialisation et d'éducation soit marquée, comme toutes les étapes de passage, par une série de rituels, de pratiques et de formes orales d'expression symbolique qui mettent toujours en jeu le corps de l'individu. Désormais il ne s'agit pas seulement de socialiser l'enfant en le séparant de sa mère, il faut avant tout favoriser son achèvement définitif et promouvoir son insertion dans la communauté sociale.

Chez les Albanais d'Italie, jusqu'à la fin du siècle dernier, on coupait les ongles à l'enfant (Bilotta 1976) avec la même ritualisation qu'exige un rite pareil à ceux qui ont été appelés par Van Gennep (1909) des rites de la première fois. Chez les Albanais chrétiens, de confession catholique plus particulièrement, c'est surtout la coupe rituelle des cheveux de l'enfant, de sexe masculin ou féminin, par son parrain ou bien par le coiffeur du village comme une personne plus spécialisée en la matière, *marrja e kripit*, comme on l'appelait chez les Catholiques du Nord, qui était un rite aussi fondamental, voire fondateur, que la circoncision chez les musulmans.

Chez les Albanais, il n'était pas rare que même chez les musulmans la coupe des cheveux fût pratiquée parallèlement à la circoncision, dans l'intention notamment de rendre les jeunes aptes à porter l'arme et avoir droit à la parole à l'assemblée des hommes (Boué 1840: 501). Il était d'usage de raser la tête des enfants musulmans chez les Albanais du Nord sept jours après la naissance. «À cette occasion, il est donné de grandes fêtes. Pour couper une mèche de cheveux à son enfant, le père choisit l'homme qu'il veut honorer ou un de ses amis, soit musulman soit chrétien.» (Hecquard 1858: 319). L'Albanais catholique devient souvent parrain d'un autre Albanais musulman avec la charge de couper les cheveux à ses enfants.<sup>1</sup> «Actuellement, dit explicitement Degrand (1901: 44), la coutume est devenue commune aux musulmans et aux chrétiens». Il est intéressant de noter que dans les chants cérémoniels pratiqués dans un cas comme dans l'autre, on ne trouve pas la moindre trace de signification religieuse (Doja 1991: 239–244). Généralement, non seulement la coupe des cheveux, mais la circoncision non plus, bien qu'utilisées presque

régulièrement dans les régions dominées respectivement par la religion chrétienne ou islamique, à travers le message transmis par les données des traditions cérémonielles, des pratiques rituelles et des autres formes symboliques, n'ont pas transposé une signification présumée du passage de l'individu dans la catégorie des chrétiens ou des musulmans.

Chez les Albanais, comme on le sait, l'opération de la circoncision s'est propagée sous l'influence de l'islamisation, en tout cas après l'islamisation de masse qui généralement s'est effectué au cours des 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles. Du moment que dans tous les cas et presque partout le fait de la circoncision est généralement lié à l'islamité (Bennegadi 1986: 138), une telle pratique serait adoptée par les Albanais simplement par une sorte de processus d'osmose. Historiquement la circoncision dans le monde est antérieure à l'Islam. Cette religion n'a fait que la reconduire telle quelle, sans rien changer ni à la forme ni même au contenu. La coloration piétiste de cet acte est venue plus tard. Il y a lieu de penser que la force d'évocation de cette pratique n'était pas aussi discriminante aux premiers temps de l'Islam et que sa véritable fonction discriminatoire ne s'est imposée qu'une fois établie la hiérarchie des conditions premières d'islamité, profession de foi, prière ou jeûne annuel. Visiblement, la circoncision, qui n'a pas été sélectionnée pour cette première série, a fait partie plutôt des conditions secondaires d'islamité (Chebel 1992: 51-64). Or la notion de présence antérieure ou indépendante par rapport à l'Islam est souvent noyée dans une certaine ambiguïté, comme si ce rite était récupéré par un inconscient ethnique et religieux qui dénie presque la réalité temporelle de l'anté-Islam ou malgré l'Islam. Une mutilation corporelle telle que la circoncision a dû sûrement refléter de profonds besoins, d'ordre spirituel, symbolique et métaphysique, chez les Albanais aussi, comme dans toutes les autres populations qui l'ont pratiquée ou la pratiquent encore.

Cependant, de la même façon que l'inconscient musulman est un peu trop ethnocentrique, n'importe quelle approche entreprise séparément, que ce soit l'approche médicale seulement, l'approche psychologique isolée, ou la réflexion anthropologique cloisonnée à l'ethnographisme culturel, donnent l'impression d'une vision des choses très autocentrée, mettant en porte à faux les arguments, car partant d'un savoir de référence. Elles ont tendance à alimenter le raisonnement conscient ou refoulé du système, et finissent par démontrer plutôt que comprendre. D'ailleurs, la plupart des auteurs n'ont souvent étudié la circoncision que localement, sans passerelles avec les autres travaux, ce qui tend à la rendre mineure et sans connexion avec l'ensemble des pratiques sociales. Pour appréhender et comprendre ce phénomène complexe, il ne serait pas inutile d'adopter

une approche plus ouverte qui, en laissant de la place à une épistémologie critique, aborderait la circoncision, en relation avec la coupe des cheveux, autant comme un rite initiatique, comme un phénomène social et religieux sans valeur énergétique au sens psychique, ou comme un événement psychologique faisant sens pour l'enfant et son groupe. Grâce à la possibilité de considérer à valeur égale les approches médicale, culturelle, psychologique, magique, la circoncision échapperait à une récupération explicative réduite et apparaîtrait de plus en plus comme une pratique répondant à des attentes universelles.

La première coupe des cheveux s'effectue à un âge relativement bas, généralement entre le premier et le troisième anniversaire de la naissance. Il est strictement observé qu'elle ait lieu après le sevrage. Il fallait absolument aussi que la cérémonie s'effectue après que l'enfant ait commencé à parler, faute de quoi il demeurerait bègue ou muet. Non seulement la première coupe des cheveux, mais on croyait que la toilette des croûtes qui se forment sur la tête du nourrisson et la première taille des ongles, d'une manière ou d'une autre, pourraient influencer sur les capacités langagières de l'enfant.

Sans avoir procédé à la coupe rituelle des cheveux, les ciseaux ne doivent jamais toucher la tête de l'enfant, de sexe masculin ou féminin, même s'il atteint l'âge de sept ou huit ans. Si les cheveux deviennent trop longs, ils sont brûlés à la flamme de la torche de résine (Gjeçov 1989: 437–438). Par contre, si l'enfant est mort sans avoir reçu la coupe des cheveux, il ne sera pas enterré avant que le parrain arrive pour effectuer le rituel. Des règles strictes sont sanctionnées par les normes coutumières (Gjeçov 1989: 89):

Për të marrun të flokve të djalit duhet të jetë burrë, e grue për vajzë.

Pa iu marrë flokët fëmisë, gërshana nuk do t'ia përkasë kryet. Po iu rritën tepër flokët, i përcullohen me flakë të unës së pishës.

Pa e mbushun vjetin djali e vajza, nuk u mirren flokët.

Me dekë fëmia pa iu marrë flokët, nuk do të shtihet në dhe pa u thirrë kumbara i shenjuem për me i marrë flokët. Po kje larg kumbara, do t'ia marrë flokët një tjetër, i cilli nuk do të jetë prej vëllazniet a fisit të fëmisë.

Pour couper les cheveux d'un garçon ce sera un homme, pour la fille ce sera une femme.

Avant de couper les cheveux à l'enfant, les ciseaux ne touchent pas à sa tête. Si les cheveux deviennent trop longs ils sont brûlés à la flamme de la torche de résine.

Sans avoir atteint la première année, garçon ou fille, on ne coupe pas les cheveux.

Si l'enfant meurt sans lui avoir coupé les cheveux, il ne sera pas enterré sans lui couper les cheveux ni sans appeler le parrain désigné pour le faire. Si le parrain est loin, les cheveux seront coupés par un autre qui ne soit pas de la phratrie ou du lignage de l'enfant.

La coupe et la disposition de la chevelure ont toujours été un élément déterminant non seulement de la personnalité, mais aussi d'une fonction

sociale ou spirituelle, individuelle ou collective. La coiffure est un comportement rituel extrêmement répandu et l'histoire des tentatives anthropologiques de généralisation à partir de ce trait remonte très loin. Les anthropologues ont remarqué d'emblée que les rituels de cheveux peuvent avoir des associations sexuelles. L'impureté rituelle n'est pas un concept inventé par l'esprit subtil des anthropologues, mais un sujet d'importance fondamentale dans la vie de tous les jours. Chacun sait que l'impureté s'attache sans discrimination à la région génito-anale et à la tête. Les choses les plus typiquement impures sont les excréments, fèces, urine, sperme, menstrues, salive, les rognures d'ongles et les cheveux. De celui qui désire atteindre un état de pureté, il est en premier lieu exigé qu'il se baigne et qu'il se rase et qu'il évite d'avoir des relations sexuelles.

On peut multiplier presque indéfiniment les exemples. Les anthropologues, même les plus sceptiques, admettent que les cheveux sont fréquemment utilisés comme un symbole public avec une signification explicitement sexuelle. Beaucoup estiment cependant que cette connexion entre les cheveux et le comportement sexuel est accidentelle. Ils disent aussi que les cheveux, même en tant que symbole sexuel, sont utilisés de différentes façons. En effet, des changements marqués de coiffure accompagnent très souvent les changements de statut social qui ont lieu à l'occasion de la puberté ou du mariage. La coiffure dit certainement quelque chose sur le statut social de l'individu, sans pour autant définir son véritable comportement.

En Albanie, les petits garçons gardent les cheveux coupés très courts, les petites filles ont une frange sur le front et les cheveux courts derrière la tête. À l'âge de 13 à 14 ans, elles commencent à laisser pousser les cheveux pour pouvoir en faire des nattes au temps du mariage. Le contraste entre la coiffure des jeunes filles et celle des femmes mariées est très marqué, par exemple dans certaines régions, en Myzeqe, Dumre et Sulova en Albanie de l'Ouest, ou bien dans la Montagne de Gjakova et le Plateau de Dukagjini au Kosovo, où jusqu'à la fin de la seconde guerre les femmes mariées portaient encore des foulards de tête en tissu de coton ou de soie, richement ornés de motifs multicolores et préparés à la main, avec grand soin et amour (Gjergji 1988: 77-81). Souvent il y a une ressemblance frappante entre la coiffure, le vêtement aussi, des jeunes filles et des vieilles femmes. Les couleurs les plus courantes des foulards ne sont que le blanc ou le noir. En plus, les jeunes filles font bien attention d'envelopper les cheveux dans le foulard noué sous le menton, couvrant toute la chevelure, la largeur du front et parfois les yeux même (Sako 1962: 94):

Ngrije dy gishtrinj shaminë  
të ta shoh një çikë sine!

Soulève, ma belle, le foulard d'un doigt  
pour voir un instant tes yeux cachés!

Il est clair que ce symbolisme n'est pas inconscient, c'est exactement le contraire. C'est précisément parce que le comportement à l'égard des cheveux embrasse un ensemble de symbolisations sexuelles conscientes, généralement comprises, qu'il joue un rôle important dans les rituels de passage au cours desquels l'individu est transféré de façon cérémonielle d'un statut socio-sexuel à un autre. Tout changement majeur du statut social d'un individu exige une signification. Seulement le changement de coiffure est utilisé à cet effet parce qu'il est manifeste et facile, et non parce qu'il est un symbole spécifiquement sexuel. Pour Edmund Leach il est évident que dans la plupart des sociétés le changement de coiffure est un moyen facile et manifeste d'indiquer le sujet, d'ailleurs plutôt délicat, d'un changement de statut socio-sexuel. Pourtant, c'est seulement parce que les organes génitaux eux-mêmes ont été rendus invisibles par l'effet d'un tabou. Seule la pruderie de l'habillement fait de la coupe des cheveux un acte symbolique plus *manifeste* que la circoncision (1980: 336–345).

La circoncision chez les Albanais musulmans s'effectue en effet beaucoup plus tard que la coupe des cheveux, généralement quand l'enfant a déjà atteint ses huit ou dix ans. D'ailleurs la plupart des circoncisions dans le monde ont lieu dans le premier quart de la vie masculine, à un moment où l'on pense encore que le jeune circoncis a tout à apprendre de la vie. Car sans être une obligation, la circoncision est vue comme une coutume qui participe de la perfection de l'homme (Chebel 1992). Dans nombre de sociétés africaines et océaniques, celles que les anthropologues connaissent le mieux, la circoncision ouvre sur le mariage et parfois sur la fonction politique en matière de chefferie. C'est la circoncision qui autorise en plus le jeune homme à cultiver le manioc. Elle 'purifie' sa cueillette, rend licite le fruit de sa pêche ou de sa chasse, et donne légitimité à ses actes sociaux. Dans les régions polynésiennes, comme chez les Juifs, la circoncision répète la section du cordon ombilical pratiquée à la naissance de l'enfant et symbolise une nouvelle naissance, autrement dit l'accès à une nouvelle phase de vie.<sup>2</sup> Dans la tradition juive, ordinairement, on profite même de cette cérémonie pour attribuer à l'enfant son prénom. La circoncision donne le nom et le père prend prétexte de cette cérémonie pour reconnaître et 'adopter' définitivement son enfant. La circoncision apparaît ainsi comme une cérémonie d'entrée non seulement dans le monde masculin, mais également dans celui de la condition humaine et sociale. De même, dans d'autres traditions, la coupe de cheveux est associée au

sevrage et à l'imposition du nom. Ce qui manifeste encore une fois clairement le lien établi entre ces cérémonies, coupe de cheveux ou circoncision, et la construction de la personne. L'enfant reçoit un nom et devient une personne, en même temps qu'il est sevré et qu'il perd ses cheveux ou son prépuce, liés à sa vie prénatale. Ce qui revient à dire que dans ces opérations sa propre force vitale prend le relais de celle qu'il avait jusqu'alors reçue de sa mère.

La circoncision comme la coupe des cheveux symbolisent le passage de l'enfant au monde social, au monde des membres socialisés et personnalisés du groupe familial et parental et de la société entière. Elles marquent, comme dans la tradition juive, le commencement et l'inauguration, tout en symbolisant, comme dans les traditions africaines ou océaniques, l'aboutissement final d'un long processus d'intégration à la vie adulte. Preuve en est le changement radical des habitudes de celui dont on a coupé les cheveux comme du circoncis, sitôt que l'opération a été faite et a réussi. Dans la culture albanaise, la circoncision chez les musulmans comme la coupe des cheveux chez les chrétiens étaient des cérémonies profondément ancrées qui ratifiaient de façon symbolique l'entrée de l'enfant dans la vie adulte des hommes. Ce facteur d'intégration est à la base de tout le rituel qui, sous une forme 'dramatisée' et finalement très spectaculaire, autorisent l'adoubement du jeune enfant, son affiliation à la promotion de son âge. D'innombrables peuples font de la première coupe de cheveux d'un enfant, comme de la circoncision, l'occasion d'une importante cérémonie, marquée par un luxe d'opérations propitiatoires destinées à écarter les esprits maléfiques. Les cérémonies font surtout état de cet univers festif et convivial qui sied merveilleusement à l'état avant la coupe de cheveux ou avant la circoncision.

Dans toute l'aire albanaise aussi, la coupe des cheveux et surtout la circoncision donnaient lieu à des festivités qui valaient parfois celles des noces. Même si les documents de la circoncision chez les Albanais sont pour la plupart jusqu'à ce jour encore inédits ou inaccessibles, la présence spéciale de différentes formes rituelles d'expression orale qui les accompagnent, différents vœux, vers, formules, chants, danses, etc. en témoignent largement. Par rapport à la signification fonctionnelle interne des cérémonies, elles se sont toujours assimilées aux chansons et aux autres formes rituelles de l'expression orale et symbolique du mariage (Doja 1991: 239-244). La fête symbolise plus particulièrement la signification de la transition d'un statut à un autre en donnant à l'insertion de la personne une valeur de reconnaissance cérémonielle à l'aide du festin, des cadeaux rituels, des chansons et des danses de célébration. Les jeunes filles et femmes du

groupe familial et parental se réunissent et jouent du tambourin, chantent et dansent comme dans un cérémonial de noces (Krosi 1984: 41):

Lodrat e Tetovës shumë kërsasën, bajm sinetllikin sikur darsëm!	Les tambours bruissent beaucoup, la circoncision comme une grande noce!
--	--

Les accessoires et les équipements cérémoniels sont choisis spécialement pour qu'ils attirent le regard, beaux et multicolores, généralement les plus neufs et les meilleurs de la famille. L'enfant lui-même est bien vêtu et surtout de manière à être facilement en vue, principalement avec les vêtements caractéristiques de la région. Dans certains cas on lui attache au chaperon des espèces métalliques sonnantes et des fils d'argent, pendant tout au long de sa taille, accessoires qu'on utilise d'habitude pour parer les jeunes mariées. Il est de coutume aussi que parfois le père ou l'oncle maternel le fasse monter sur la monture pour le promener à travers le village ou même aller avec lui en procession nuptiale pour recevoir la mariée. Les formes orales chantées à cette occasion visent entre autres à mettre en évidence notamment la valeur pertinente de l'ambiance et de l'individu spécialement paré, comme les valeurs esthétiques de cette même ornementation (Haxhihasani *Fonds ICP* fol. 56/3):

Tufa, tufa, zerdeli, Iljaz beu synethi! E ka bërë babaj gati, me dyshek, jorgan të ri. Tufa, tufa, shqerrat, po na binë dylberat; ç'është ky qoshku shtruar, me kadif mbuluar, atlas i fërkuar! Çil' është ky që shkon kalldrëmit me takëm alltënit?	Les abricots en branche, notre enfant est circoncis ; le père a déjà tout préparé, matelas nouveau, couverture nouvelle. Les agneaux en groupes, les benjamins arrivent; c'est quoi ce coin si assorti, couvert de velours et de satin! c'est qui celui qui trotte sur le pavé, vêtu partout en parures dorés?
---	---

Tous les auteurs qui ont décrit la circoncision ou la coupe des cheveux sont surtout impressionnés par les festivités qui les entourent. Si l'enfant est toujours promené en grande pompe à travers le quartier ou le village où il habite, les opérations elles-mêmes y sont souvent expédiées en quelques lignes. Néanmoins, à peu de variantes près, c'est ce qui se passe dans tous les cas. Le seul critère distinctif est précisément la richesse matérielle et cérémonielle de la famille qui organise la fête.

À l'aide de ces cérémonies, l'enfant franchit de façon symbolique le dernier handicap qui le retient au monde des femmes. Anthropologues et psychanalystes ont montré comment la circoncision détache l'enfant mâle

de sa mère en le débarrassant en quelque sorte de sa 'féminité' pour l'introduire dans l'univers des hommes (Reik 1974, Róheim 1970, Griaule 1966). Ce qui corrobore les théories historiques et psychanalytiques qui considèrent que le prépuce, vestige supposé de l'anatomie féminine, doit être tranché. Non seulement par la circoncision, mais au moyen de la coupe des cheveux aussi (Çabej 1935: 556-572), dans la tradition albanaise, on visait effectivement à symboliser la séparation de l'enfant des relations jusqu'alors trop étroites avec la mère. Dans les régions du Nord, après la coupe des cheveux le parrain prend l'enfant des genoux de sa mère et l'élève dans les deux mains au-dessus de la tête tout en prononçant les vœux habituels de longue vie et de destin honorable (Gjeçov 1989: 437).

Cette élévation symbolise ici, comme dans le cas de la mise au berceau et de l'imposition du nom, une nouvelle naissance, qui n'est plus horizontale et biologique, mais verticale et sociale. Cette élévation sociale s'exprime aussi à travers la séparation avec la mère et, plus généralement, avec le monde des femmes, qui traditionnellement est un monde considéré comme fermé vers l'intérieur. L'enfant doit désormais s'appuyer de plus en plus et d'une manière plus effective sur les relations avec le père et le groupe des hommes adultes, qui est un monde ouvert vers l'extérieur. Même s'il n'est pas consacré immédiatement homme, le nouveau circoncis comme le nouveau cheveux-coupés, l'entend dire abusivement qu'il l'est devenu par ce simple sacrifice. (Krosi 1984: 42):

Po na vjen berberi okolla lamës,	Le coiffeur arrive près du village,
Nazmi aga në prehrin e nanës ;	notre enfant aux bras de sa mère;
po nana pi prehri nuk e shlojte,	la mère ne le lâche pas des bras,
berberit teslim nuk ja bojte.	le rendre au coiffeur, elle ne veut pas.

Les chants et les cérémonies de la coupe des cheveux ou de la circoncision ont transposé la séparation symbolique de l'individu du monde fermé enfantin et féminin, pour passer au monde adulte des hommes. La résistance de la mère, parfois de la sœur aussi, dans ces chansons pratiquées lors de la circoncision, est très significative, comme l'état de préparation et de bonne volonté de l'enfant à confronter les épreuves difficiles de ce passage (Antoni 1970: 90, *Fonds ICP fol. 909/2*):

Nanës vet zemra i therr -ë:	La mère a très mal au cœur:
Berber bash, pash Perenin -e,	Bon coiffeur, comme le bon Dieu,
hapi sytë e bane mirë,	ouvre l'œil et fais le bien,
se e ka nana për dëshirë.	il est de la mère le benjamin.
O berber të kam të lutun,	Cher coiffeur j'ai une prière,
me një zemër të këputun,	mon cœur est arraché au sein,
se unë djalin e kam të vogël.	mon garçon est trop petit.

Dans la Montagne de Tetova, la mère engage les pieds dans un plateau de cuivre rempli d'eau pour que la tâche du barbier qui fait circoncire son fils soit fortifiante comme le cuivre, qu'elle soit accomplie et passée aussi vite et légère que l'eau qui coule. En même temps on la soutient par les cheveux derrière la tête, pour qu'elle ne tombe pas néanmoins par défaillance, comme pour l'empêcher de faire le moindre mouvement car il fallait qu'elle regarde fixement droit devant elle sans bouger. Sinon on croyait que l'enfant aussi pourrait bouger et se faire mal couper. On lui donne aussi deux ou trois cuillères métalliques pour les tenir dans la main et les battre ensemble une fois la circoncision effectuée pour qu'elle prenne part, elle aussi, au bruit rituel qu'on fait à cette occasion (Suleimani 1988: 325). Par un laconisme saisissant, les formes rituelles d'expression orale chantées à cette occasion expriment tout le drame symbolique de la séparation de l'enfant d'avec la mère, comme l'empressement de la mère de le reconquérir et de le racheter à travers les dons en cadeaux qu'elle doit à ceux qui le lui rendront, déjà adulte et homme, corrigé et compensé, au moyen de cette transition. (Sheshori 1944: 67–68):

Tufa, tufa, zerdeli,	Les abricots en branche,
Shaban aga synetli ;	notre enfant est circoncis ;
don berberi bokçelli,	le coiffeur réclame son dû,
nana e vet ia ban gati!	la mère a déjà tout préparé!

Sous l'influence des chansons de mariage, la structure définie de ces formes orales a pu s'ouvrir pour être chantées à l'intention du père aussi, comme il arrive souvent dans les chants de mariage. Ces chants mettent également en valeur le caractère sentimental des relations paternelles au temps où l'enfant réalise ce passage symbolique de l'âge enfantin à l'âge de l'adolescence, comme les efforts du père pour exhiber visiblement la séparation symbolique de l'enfant de son monde antérieur à travers tout un arsenal spécial d'accessoires. Sous l'influence des chants de mariage, les mêmes vers pourraient encore se répéter non seulement pour la mère ou le père, mais souvent aussi pour la sœur et les autres parents les plus proches, en étendant ainsi la signification de ces relations à tout le groupe familial et parental (*Fonds ICP bob. 294/9*):

Tufa, tufa, zerdeli,	Les abricots en branche,
Shaban aga synetli ;	notre enfant est circoncis ;
baba vet ç'e ban gati,	le père a déjà tout préparé,
me dyshek, jorgan të ri,	matelas nouveau, couverture nouvelle,
me livere bakshalli.	les cadeaux très veloutés.
Djali jonë verdh si ftu,	Notre garçon jaune comme le coing,

hyn e del tuj u ledhatu ;  
ledhatonte baba i vet,  
ledhatonte se e banë synet.

va et vient parmi les caresses ;  
c'est le père qui en prend soin,  
de son fils qu'on a circoncis.

Les données des traditions cérémonielles, des pratiques rituelles et des autres formes symboliques qui entourent l'acte de la circoncision dans la culture albanaise, font clairement apparaître que cet individu nouveau, symboliquement distingué des façons les plus variées, doit être réintégré dans son groupe familial, parental, territorial et social, avec un statut déjà plus élevé du point de vue de sa personnalité et de sa position sociale (Sheshori 1944: 68):

Sa shyqyr qenka këtuna!  
Shyqyr bante baba i vet,  
ban synet djemt e vet.  
Jalla njeft e i martoftë,  
trejind qese i harxhoptë,  
land' e kand' tërposht' i lshoftë!

Qu'il fait bon d'être ici!  
Heureux qui comme ce père,  
fait circoncire ses fils.  
Fortunés soient-ils en mariage,  
trois cents bourses pour la noce,  
qu'il dépense tout le monde à régaler!

Le rituel de la coupe des cheveux aussi ouvrait la voie à la construction de la personne et à la socialisation ultérieure de l'individu, ce qui marque déjà une nouvelle étape de passage et d'insertion, avec un statut plus élevé, au groupe de sa collectivité (Doja 1991: 242):

Qethe, qethe, djalin -o,  
djalin -o, pëllumbin -o,  
të na bëhet dhëndërr -o,  
të gëzojë prindët -o,  
u gëzofitë e u martoftë,  
u martoftë, u trashëgoftë!

Coupe-lui les beaux cheveux,  
ce garçon et ce pigeon,  
on va le mettre en jeune marié,  
pour régouir ses bons parents,  
qu'il jouisse, qu'il se marie,  
qu'il ait beaucoup de descendants!

La circoncision comme la coupe de cheveux font suite aux autres étapes du développement psychique et corporel de l'enfant en s'inscrivant dans la suite habituelle des rites de passage du cycle de la vie humaine: naissance, section du cordon ombilical, bain de purification, habillage, mise au berceau et circumambulation autour du foyer de la maison, dentition, sevrage, acquisition du langage et de la verticalité, socialisation, mariage, etc. Il s'agit de ces moments privilégiés qui réunissent proches parents, voisins et amis autour de l'enfant. L'importance de ce regroupement donne à l'enfant l'impression d'affronter, avec dignité, une épreuve jugée réellement ou symboliquement délicate et difficile.

Classiquement, le rite de la circoncision, au-delà de l'impact physique et psychologique sur l'enfant, est censé avoir une répercussion socio-

anthropologique fondamentale, car il signifie à l'enfant et au groupe le lieu d'appartenance et les modes de dépendance de l'un à l'autre. La circoncision est un phénomène complexe, nécessitant toute l'énergie du groupe pour lui donner un sens utile justifiant l'épreuve. Peu importe presque l'événement en soi, c'est la gestion collective qui lui donne vie. Du point de vue phénoménologique, la perception de ce rite devient une image mentale chargée d'une symbolique qui a des points d'ancrage dans l'inconscient collectif et qui peut être articulée dans le discours comme un moment de maturation pour l'enfant et son environnement socioculturel. Cette diffusion du sens de la circoncision sur le groupe et pas uniquement sur l'individu montre bien qu'il faut porter un regard ouvert sur les capacités ponctuelles de gestion de cet événement et pour l'enfant et pour le groupe au moment même où la circoncision est effectuée.

Le jeu social auquel le groupe se livre pour 'consommer' la circoncision de l'enfant fait partie d'un enjeu socioculturel. D'habitude, ce sont les oncles maternels qui sont supposés s'emparer de l'enfant de manière à le ravir à sa mère qui est supposée ne pas s'en remettre, bien qu'elle soit la pièce maîtresse de l'organisation de cette célébration. Le père, lui aussi, est censé ne pas être au courant de cette mise en scène, bien qu'il en soit le financier. Tout cela, dans le meilleur des cas, laisse à l'enfant un souvenir cuisant dans sa chair et une expérience édifiante. C'est d'ailleurs en général cette expérience édifiante que le groupe met en avant. Il la veut mûrissante, explicative, bien que fulgurante, c'est-à-dire, 'concise'. Le groupe attend de l'enfant la compréhension dans son être total, dans le sens large de l'être vivant et non pas seulement dans son corps, ensuite dans son esprit, quel que soit le biais, la compréhension du message suivant: 'Nous te reconnaissons comme l'un des nôtres, tu fais partie d'un groupe à qui tu dois le respect et qui t'apporte la sécurité, mais pour cela il fallait que tu saches que cela se monnaie!' (Bennegadi 1986: 142-143).

Pendant les cérémonies ce n'est pas seulement la mère qui distribue des cadeaux, mais tous les invités en couvrent l'enfant circoncis ou l'enfant dont on a coupé les cheveux, en signe de reconnaissance de son passage et d'admission à leur groupe avec un statut nouveau. Tous les parents et les autres proches, auxquels il aurait pu arriver de ne pas assister aux cérémonies, vont visiter l'enfant, un jour jusqu'à un an après même, en lui apportant des cadeaux, beignets, feuilletée, gâteaux, sucreries et autres friandises, ou bien pièces de vêtements, chemises, chaussettes, comme de l'argent aussi, selon les possibilités économiques et le degré de parenté (*Fonds ICP fol. 902/2*):

Qoftë për hajr kjo sineti  
grishim dajat për shtëpi,  
na binë deshë, na binë dari,  
na binë xhepat me flori.

Qu'elle porte bonheur, la circoncision,  
on invite tout le monde dans la maison,  
on apporte des moutons, des cadeaux,  
on a les poches remplies d'or.

La danse de circoncision aussi, fait inclure dans ses structures cinétiques et poétiques tous les membres du groupe familial et parental de l'individu. Il semble que sa fonction est de ritualiser leur participation à la reconnaissance cérémonielle de cet acte important du passage de l'individu de l'âge de l'enfance à l'âge de l'adolescence, du monde féminin au monde des hommes, d'un statut social plus bas à un statut plus élevé. Alors que le détour de la danse, de même que dans le cas de la danse de l'accouchée, témoigne en même temps d'un caractère rituel prononcé et de la forte influence des croyances magiques sur tous les assistants aux cérémonies (Sheshori 1944: 68-69):

U rrit kënga me u falë,  
unë të zotin ç'ja kam gjetë,  
Shaban agës për shumë vjet,  
që ban synet djemt e vet,  
me të gjithë miqësin' e vet,  
me jet' t' gjatë e për shumë vjet!

La chanson vient bien en rond,  
j'ai trouvé le maître de la maison,  
lui faire un vœu de longue durée,  
il fait circoncire ses fils,  
devant toutes ses amitiés,  
longue vie plusieurs années!

L'enfant doit être 'affranchi' d'un certain nombre d'arguments justifiant la démarche, apprenant ainsi tout le pouvoir des mots lorsqu'ils sont libellés par le groupe des paternels, apprenant également la puissance magique du verbe puisqu'il va s'inscrire sur son corps, son sexe, réalisant enfin l'enjeu de son amour et son attachement à sa mère. Cependant, pour peu que cette 'leçon' vienne rencontrer une dynamique psychologique qui s'organise, ce n'est pas dévier un fait culturel dans un sens psychopathologique de dire que la manière avec laquelle se fera l'articulation dans ce moment interactif, interpersonnel, va compter dans la construction de la personne. Ce qui donne un sens à un fait culturel à travers la personnalité, c'est comment s'effectue l'interaction entre ce fait et la personnalité en situation et pas en dehors d'une situation. Donc, la circoncision de l'enfant est à comprendre dans ce qu'elle représente pour l'enfant, pour l'environnement familial de l'enfant, pour l'enfant et sa famille devant le groupe élargi, présent physiquement ou symboliquement.

Il faut réaliser combien l'opération est symboliquement importante pour le garçon, détenteur dans la culture albanaise comme tous ses semblables d'un pouvoir considérable lorsqu'il s'agit de donner corps aux représentations patriarcales de la virilité et de la renommée du nom de la maison et de la

lignée, véhiculant des notions d'identification collective et d'appartenance lignagère. D'ailleurs, comme il a été montré auprès de populations indigènes en Afrique du Sud, dans les ethnies où la circoncision est pratiquée, les troubles psychopathologiques sont plus nombreux chez les non-circoncis (Laubscher 1937). Leur intégration est problématique dans la mesure où elle est fonction de leur insertion et de leur participation à la vie sociale. La circoncision est considérée ici comme un passage obligé pour une perfection mentale, physique et cosmogonique. À de telles prescriptions rituelles collectives, il est toujours difficile pour un individu de se soustraire sans raison valable et dûment notifiée.

À la limite, la structuration désirée par le groupe sur un mode de fonctionnement psychique et social conforme est donc accessible au prix de ces techniques de passage par le corps. Néanmoins, dans la foulée du rituel, fût-il transitionnel, l'enfant n'a pas tellement son mot à dire. Dans une société patriarcale et patrilocale comme celle des Albanais, on lui annonce un certain nombre de lois qui émanent des pères. On y retrouve pêle-mêle les principes de base de la loi mosaïque, mais aussi les interdits de l'inceste, les dogmes collectifs et religieux, ainsi que la menace de la castration en cas de transgression. Cela fait l'objet par la suite d'une série de techniques comportementalistes variant de la gratification par la valorisation au renforcement de la menace de castration par allusions ou propos directs.

Dans l'ensemble du schéma de rite de passage non seulement la circoncision mais aussi la coupe des cheveux ont ainsi dans la culture albanaise une signification de rite de marge, comme une école d'épreuves qui permettent à l'individu de démontrer qu'il est déjà devenu fort, endurant et tenace, qu'il a déjà acquis cette puissance magique pour surmonter son statut antérieur. Il s'agit donc d'une méthode d'entraînement qui, en faisant passer l'enfant de l'autorité des femmes à l'autorité des hommes, surtout à l'autorité des plus anciens de la maison et du groupe parental, garantit la conservation des traditions ancestrales comme le contrôle de l'ancienne génération sur la nouvelle (Doja 1991: 241):

Xhaxhi djalin e ka xhan,  
kapelen mbi sy ma mban,  
ma mban mënjënë e mbi sy,  
ne jemi shokë që të dy . . .

Le pépère aime bien l'enfant,  
le chapeau à la tête lui va bien,  
bien lui va oblique au front,  
tous les deux on est bons copains . . .

Pendant la cérémonie complexe, citée par Frazer, au cours de laquelle on coupe la mèche de cheveux au-dessus de la tête des enfants siamois (1981: 636-637), on s'adresse à l'esprit protecteur de l'enfant, qui n'est

autre chose qu'une représentation métaphysique de l'enfant lui-même. Dans la tradition albanaise la situation est renversée. Ce n'est pas l'esprit de l'enfant qui est invoqué. Au contraire, c'est l'esprit malveillant, *gogoli*, le monstre difforme des fantasmes infantiles chez les Albanais (Lambertz 1922: 46), équivalent de l'ogre et du croque-mitaine, qu'on essaye de tenir à l'écart par des procédés similaires (Doja 1991: 241):

Vjen gogoli në flok tënd,	Un gogoli te déränge aux cheveux,
të xhuglin e s'të lë vend,	te chatouille en t'embêtant,
të ha e të lë pa mend.	te dévore et s'empare de ton esprit.

Avec des vers pareils, on s'adresse à l'enfant dont on va couper pour la première fois les cheveux, pour le prendre par la douceur ou bien pour l'intimider, pour qu'il se range et qu'il reste sage. Ce sont de rares témoignages de ce processus d'épreuves que l'enfant doit endurer pendant la cérémonie de la coupe des cheveux dans le sens symbolique de la préparation des aptitudes futures de l'individu. Témoignages pareils sont sûrement plus fréquents à l'occasion de la circoncision. Conscientes des enjeux sociaux et psychologiques qu'implique une défaillance de leur rejeton, les femmes du groupe familial et parental soutiennent l'enfant en chantant (Krosi 1984: 41-42):

- Ore, Nazmi aga, topi i sheqerit, si do t'i dalsh përpara berberit ?	- Notre garçon, la boule de sucre, comment tu veux affronter le coiffeur ?
- Une do i dal motër me temena, e marr përdore, do ta hipi tërma ; ta hipi tërma në odën me xhama, do e shohe miratën baba e nana.	- Je vais l'affronter avec respect, je vais le prendre par la main, je vais le monter dans la grande pièce, faire le bonheur des père et mère.
Kimishën me verem ka çue dada, do ta bojm sinetin ndër di dardha ; ene ndër di dardha, ndër di molla, do e shëtitim djalin me matora ; do ta bojm sinetin ndër di ara, do ta shëtitim djalin me toçaka.	Le chemisier à galons vient de la sœur, on fait circoncire entre deux poiriers ; entre deux poiriers, entre deux pommiers, on va promener l'enfant en moto ; on fait circoncire entre deux champs, on va promener l'enfant en carrosse.

En ce qui concerne la circoncision, le risque de ne pas respecter l'attitude préconisée, aussi impérieux que cela puisse paraître, met en jeu la validité sociale de l'ensemble des qualités masculines du prétendant. Compte tenu des risques encourus par l'homme, le courage est vécu comme une valeur dominante. Dans la culture albanaise, c'est désormais autour du courage, et de l'honneur qui en résulte, que le reste de la personnalité de l'homme va devoir s'organiser. La période de transition est en effet une phase très importante où l'identité est supposée ébranlée,

vacillante, déchirée, mise à nu par la séparation et par l'abandon du statut social antérieur. En attendant la période du rite d'incorporation avec un nouveau statut social, cette période de transition permet généralement, au-delà de l'application stricte de certains gestes et comportements, de méditer l'importance pour l'identité de l'interaction vitale avec le reste du groupe social. Il est important de ne pas oublier que, pour l'enfant albanais, la circoncision se situe à un âge où il est obligé de privilégier la fonction protectrice et sociale aux dépens de la fonction psychologique, introjectant ainsi le rôle démesuré du groupe social.

### **Destin individuel et principe socialisateur**

Les actes cérémoniels de la coupe des cheveux et de la circoncision symbolisent le progrès de la position sociale et de la personnalité de l'individu d'une telle manière que cette promotion devienne visible et reconnue manifestement dans des marques palpables par tous les membres du groupe auquel il appartient. Elles instituent une distinction permanente et non une différence temporaire, comme pouvaient être par exemple le port de vêtements spéciaux, d'autres signes distinctifs ou des parures occasionnelles. À travers ces cérémonies, la séparation de l'individu d'avec son monde antérieur symbolise qu'un autre individu s'est déjà créé, un individu différent de ceux dont on n'a pas encore coupé les cheveux ou qui ne sont pas encore circoncis, un individu nouveau.

Dans la mesure où la circoncision est pratiquée par ordre, elle devient un signe d'obéissance et de fidélité. Toutefois, dans la mesure où elle en vient à distinguer des autres, elle devient le symbole d'une communauté. De même, peigner les cheveux de quelqu'un, ou les épouiller, est une marque d'attention, de bon accueil. Se laisser peigner par quelqu'un est un signe d'amour, de confiance et d'intimité, mais aussi de consécration. Le motif des 'chercheuses de poux', assez fréquent dans les contes merveilleux, montre que les héros épiques sont consacrés par leurs mères ou leurs amoureuses. Le fait de s'occuper des cheveux devient ainsi un acte fondateur de la socialisation du personnage, avant qu'il entreprenne les exploits auxquels il est destiné pour s'élever à son statut de héros culturel. Or peigner longuement quelqu'un, c'est aussi le bercer, l'endormir, le caresser. Et nous connaissons déjà le rôle socialisateur des berceuses (Doja 1997a).

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

<p>Nun a kumbare thirret ai qi merr flokët, ndrikull thirret e ama e djalit a e vajzës, të cilve u mirren flokët, famull a famulleshë thirret djali e vajza, cilve u mirren flokët.</p>	<p>Nun ou kumbare, 'parrain', est appelé celui qui coupe les cheveux, ndrikull est appelée la mère de l'enfant de sexe masculin ou féminin, të famull et famulleshë, 'filleul(le)', est appelé l'enfant à qui on coupe les cheveux.</p>
---	---

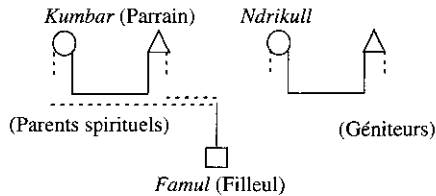
Cette forme de parenté spirituelle entraîne des interdictions de mariage comme une véritable parenté et des attitudes ritualisées comme une véritable alliance (Gjeçov 1989: 88 et 91):

<p>Kumbaria e ndrikullia qi bahet në të ruem e në të marrun të flokve, hin në lidhje kanunore qi s'e luen gja.</p>	<p>Les relations entre kumbare et ndrikulla faisant suite à un parrainage de cheveux rentrent dans les coutumes de droit que rien ne saurait branler.</p>
<p>As mort, as darzëm et as të kremte s'luten pa ndrikull e kumbare, pa famull e famulleshë.</p>	<p>Mort, mariage ou même n'importe quel jour marqué ne sont point célébrés sans parrain ni marraine, sans filleul ni filleule.</p>
<p>Kumbaria e flokve e ndalon krushqinë brez mbas brezit ndërmjet shpisë, les e zjarmit të kumarës e të ndrikullës.</p>	<p>Le parrainage des cheveux interdit le mariage, vllaznisë génération après génération, entre maisons et les phratries du kumbare et de la ndrikulla.</p>
<p>Ndrikullia asht si nusija: si shkon nusia ke prindt në kohë të caktueme prej kanunit, ashtu shkon edhe ndrikulla në kohë të caktueme te kumbara.</p>	<p>Le parrainage est comme le mariage: comme la mariée retourne chez les siens à temps fixé par le droit, ndrikulla, va chez le kumbare, 'le parrain', à temps fixé par le droit.</p>

Gjeçov ajoutait aussi que «la nation albanaise apprécie au plus haut degré le parrainage des cheveux» (1989: 437). Cette forme de parenté est effectivement tenue en grand honneur dans les Montagnes du Nord. Elle est généralement considérée comme plus importante que celle du baptême et elle est courante parmi les chrétiens comme parmi les musulmans. «Qu'il soit musulman ou chrétien, il (le parrain) peut librement entrer dans le haremlik si son filleul est musulman, et voir la mère qui ne se voile plus devant lui. Il est de la famille, plus même que le frère du mari» (Degrand 1901: 44). Bien que les non-chrétiens ne puissent pas être parrains vis-à-vis de l'Église et que les musulmans ne connaissent pas le parrainage par le baptême, de même que chez d'autres populations sud-est européennes (Hammel 1968), les musulmans fonctionnent souvent comme parrains de baptême des chrétiens et les chrétiens obtiennent la qualité de parrain en participant à la circoncision des jeunes musulmans. À cette occasion, on se faisait appeler *Saint-Nicolas* chez les musulmans et *Saint-Jean* chez les chrétiens (Hecquard 1858: 319 et 387). L'un des serments les plus solennels, chez les Albanais, auquel il est bien rare

qu'on ose manquer, c'est de jurer par 'l'amitié de saint Jean qu'on a ensemble'.

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



### **Le schéma d'alliance de la parenté spirituelle.**

Au passage d'un statut à l'autre, le parrain apparaît comme l'intermédiaire entre l'ancien état et le nouveau, comme un chaînon liant le développement ininterrompu de la socialisation des générations successives. La parenté spirituelle est de façon héréditaire transmissible entre deux familles. Comme l'ont remarqué plusieurs auteurs, partout chez les populations sud-est européennes, on ne la changeait que si elle n'était plus considérée en état de garantir le rythme de la succession des générations, c'est-à-dire, quand les enfants tombaient malades, mouraient jeunes et ne survivaient pas. La continuité du parrainage devait à tout prix garantir la continuité de la maison et de la lignée, exprimée dans la succession rythmique des générations dont le médiateur spirituel et social était déjà devenu le parrain en personne (Doja 1991: 111–112):

Dëgjo kumbarë dhe ti,  
se je kumbaria i ri ;  
të rrojnë djemtë dhe ti.  
O kumbar, o xhevahir,  
dora jote qoftë hair!

Écoute bien, parrain, toi aussi,  
tu es le nouveau parrain ;  
vivent les enfants et toi aussi.  
Parrain, ami estimé,  
ta main, elle porte bonheur!

La coupe des cheveux comme la circoncision sont pourtant effectuées non seulement par le parrain mais dans certains cas, surtout dans les

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

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

Pendant la coupe des cheveux ou la circoncision, le barbier utilise des rasoirs et des ciseaux, des instruments tranchants et taillandiers. Dans sa fonction d'officiant comme dans celle de guérisseur, il retrouve les postures et les mouvements habituels de technicien. Néanmoins, il n'est pas tant un technicien qu'un prêtre de bas niveau. Comme le parrain, il exécute des

rites auxquels les vrais prêtres ne veulent pas toucher. Symboliquement, le barbier a en charge un double nettoyage du corps: de son extérieur, en faisant la barbe et en coupant les cheveux, et de son intérieur, en permettant aux humeurs mauvaises de s'écouler. Il y a ainsi un certain paradoxe. La chevelure, tant qu'elle fait partie du corps, est traitée avec un soin amoureux, peignée et coiffée de la manière la plus élaborée, mais, dès qu'elle est coupée, elle devient de la 'saleté' et est associée explicitement et consciemment à ces substances polluantes d'une manière plus évidente: les excréments et les mauvaises humeurs.

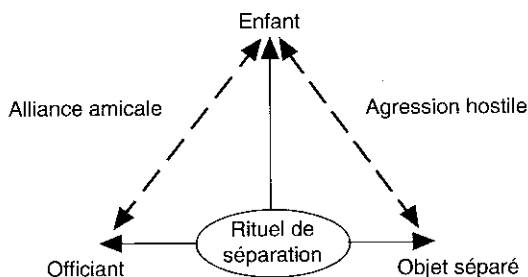
Le pouvoir que possède cette 'saleté' n'est pas particulièrement lié à la personne dont elle provient. Il est clair qu'elle est une substance séparée de la personne par un acte de séparation. Dans l'approche psychanalytique on trouve couramment une association symbolique entre circoncision et castration. La même association concerne aussi la coupe des cheveux. Seulement, les psychanalystes n'en poursuivent pas les implications sociologiques. Or un rite de castration, qu'il soit réel ou symbolique, crée deux catégories d'individus: les eunuques et les hommes normaux, les circoncis et les non-circoncis, les cheveux-coupés et ceux qui ne le sont pas, les sacrés et les profanes. C'est cet aspect de la question qui est très important du point de vue de l'anthropologie sociale. La terminologie anthropologique donne un sens spécial à l'opposition entre sacré et profane. Le sacré correspond approximativement à l'anormal, au spécial, à ce qui appartient à l'autre monde, au tabou, à tout ce qui est malade. Le profane correspond au normal, au courant, à ce monde-ci, au permis, à la santé. Un rite public, dans ce mode d'analyse, est interprété comme une cérémonie qui transforme le statut social de celui qui l'exécute de sacré en profane ou vice versa. Le concept abstrait de séparation est, dans cette analyse, intrinsèque à un grand nombre de rites. Quand un individu est "fait sacré", il doit être détaché de ses qualités profanes antérieures. Quand il est "fait profane" à nouveau, la dangereuse qualité du sacré doit lui être retirée. C'est dans cet ordre d'idées, que l'anthropologie range dans la même catégorie laver rituellement de la saleté corporelle, couper rituellement les cheveux, extraire une dent, saigner, circoncire, etc., en tant que rites de *séparation* (Leach 1980: 346).

Or de tels actes (comme la castration, du point de vue psychanalytique) ne créent pas seulement deux catégories de personnes, ils créent aussi une troisième entité, la chose qui est séparée rituellement. Dans l'interprétation psychanalytique, il semble que cette chose castrée constitue une véritable agression matérialisée, étant prise à la personne castrée par le castrateur. Logiquement, on doit donc s'attendre à ce qu'on ait l'impression que les

objets symboliques de ce type, des objets qui représentent l'organe génital castré, contiennent par eux-mêmes un pouvoir libidinal. Ils devront donc être des objets magiques par excellence, et c'est bien le cas. On pourrait invoquer un large corpus de témoignages pour montrer que ce sont précisément des objets de ce type, séparés rituellement de l'individu dans les 'rites de séparation', qui sont les plus puissants dans les situations magiques. L'idée que le pouvoir sacré est identique à la puissance libidinale est pour le moins implicite dans bon nombre d'analyses anthropologiques (Leach 1980: 321-361). Le prépuce circoncis comme les cheveux coupés ont naturellement une place prédominante parmi ces matériaux magiques.

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

La thèse des psychanalystes implique cependant une relation causale. Les choses sacrées sont sacrées parce qu'elles sont secrètes et tabous. L'argument de l'anthropologue va dans l'autre sens: les objets sacrés sont tabous parce qu'ils sont sacrés, c'est-à-dire parce qu'ils sont pleins de puissance dangereuse. L'élément caché, le secret, n'est pas pour l'anthropologue une partie cruciale du tableau. Du point de vue anthropologique, si les cheveux coupés rituellement ou le prépuce circoncis sont pleins de puissance magique, ce n'est pas parce qu'il s'agit de cheveux ou de prépuce, mais à cause du contexte rituel de leur source. C'est la situation rituelle qui rend puissant les cheveux coupés et le prépuce circoncis, ce ne sont pas les cheveux ou le prépuce qui rendent le rite puissant.



### L'ambivalence des rituels de séparation

Dans ce contexte, les cheveux ou le prépuce sont devenus indépendants de la personnalité d'un individu quelconque et sont des talismans protecteurs en eux-mêmes. Les mères albanaises gardent souvent avec fanatisme les mèches des cheveux de la première coupe de leur enfant chez les chrétiens, le prépuce circoncis chez les musulmans, parfois les dents de laits aussi. Ces pratiques signifient plus que la perpétuation d'un souvenir. Elles révèlent comme une volonté de faire survivre l'état de la personne qui leur est intimement liée. Dans la région de Drenice au Kosovo, on enveloppe les cheveux de la première coupe de l'enfant dans un billet de banque et on les laisse pendant toute une nuit sur le linteau de la porte d'entrée principale de la maison. Le lendemain, on les prend pour les jeter dans les eaux courantes de la rivière ou du torrent,<sup>3</sup> récitant la formule incantatoire connue (Pirraku 1976: 138):

Ujtë teposhtë,	Les eaux en aval,
thmija përjetë!	l'enfant en amont!

Les psychanalystes, qui s'intéressent aux sentiments intérieurs de l'individu, rangent toutes les actions qui coupent et enlèvent une partie du corps de l'individu dans la catégorie des équivalents symboliques de la 'castration'. Ils affirment ensuite que ces actes rituels ont une force affective pour l'individu parce qu'ils sont ressentis en effet comme un refoulement de l'énergie libidinale. À l'inverse, l'anthropologue social s'intéresse au statut, reconnu publiquement, de personnes sociales et il remarque que les actes rituels dans lesquels une partie du corps de l'individu est coupée prédominent dans les rites de passage, les 'rites de séparation', dans lesquels l'individu passe publiquement d'une position sociale à une autre. Il pourrait très bien appeler tous ces rites 'circoncision'. Les rites de 'circoncision', ainsi définis, sont chargés d'émotion. L'explication qu'en donne l'anthropologie remonte à Durkheim. La situation rituelle convertit le symbole en une représentation collective de Dieu et de la société. Il est de la nature des rites que, de l'objet le plus commun, ils puissent faire l'être sacré le plus puissant.

La signification symbolique de la circoncision (Numberg 1949, 1973: 205–228) se prête de la même façon à la coupe des cheveux. Car si l'attention rituelle se concentre sur les cheveux, c'est très couramment parce que la tête est utilisée comme symbole du phallus et les cheveux comme symbole du prépuce. Par la circoncision, le gland du pénis est libéré de la même façon que la tête aux cheveux coupés de l'enfant. Le

pénis comme la tête émergent tel un enfant qui sort du ventre de la mère. Autrement dit, après la circoncision ou la coupe des cheveux, dans les deux cas, un nouveau pénis est né comme est née une nouvelle tête, un nouveau pénis ou une nouvelle tête qui ressemblent toujours à un phallus en érection avec un prépuce rétracté. C'est la nouvelle personne toute entière qui se trouve identifiée avec le phallus: l'enfant est né. Le garçon circoncis ou l'enfant dont on coupe les cheveux, renaît sans prépuce ni cheveux et, ainsi, est un homme.

Freud et puis Lacan ont chacun à leur manière apporté une caution théorique décisive à la primauté symbolique du Phallus. Face au symbole quasi éternel du culte du phallus, il est difficile en effet, malgré nos préventions, 'd'imaginer un signe qui fût plus simple, plus énergique, et qui exprimât mieux la chose signifiée' (Dulaure 1974). De fait, l'ithyphallisme est une constante de toutes les cérémonies de fécondité. Les cérémonies de la coupe des cheveux et de la circoncision seraient finalement les équivalents de ces phallophories grecques, lesquelles tenaient une part de leur signification du culte que les Égyptiens rendaient à Osiris. Dans la pensée symbolique, les cheveux sont également liés à la végétation. Leur croissance, pour les peuples agraires, est à l'image de celle des plantes nourricières. À propos de la circoncision aussi, ce qui compte c'est la destinée des prépuces réséqués, car elle confirme le rite de fertilité que sous-tend l'opération. Les prépuces ont partout la même valeur, qui s'exprime de façon différente suivant les ethnies. On consacre des "chapelles phalliques", on les fixe à des feuilles de bananier, ou bien ils sont cloués au "noyer sacré". Enfouis dans la terre comme il en est des clitoris, tous flétriront comme symboles de fertilité (Chippaux 1990: 576).

Si l'approche psychanalytique suppose que la puissance des symboles phalliques provient de quelque chose d'inné dans chaque individu particulier, à savoir la sexualité en tant que force motrice psychophysique, l'approche anthropologique suppose que c'est la société, non les individus, qui donne aux symboles rituels publics leur puissance. Pour la société, la sexualité elle-même est plutôt un symbole qu'une cause première. Elle représente l'élément reproductif créateur dans le monde entier. Pour le psychanalyste, c'est le sexe qui vient d'abord. Donc, la tête représenterait le phallus. L'anthropologue refuse cette interprétation qui implique une relation de cause à effet. Dieu, c'est-à-dire la société vient d'abord, et la tête, comme le phallus, représente le pouvoir de Dieu et de la société (Leach 1980: 350-351).

Ces cérémonies, la coupe des cheveux comme la circoncision, sont des réponses pratiques à des besoins de culte. Elles recèlent l'affirmation

que la vie a de tout temps été supérieure à la mort. Vénérer le phallus, organe de vie, n'a pas en effet d'autre signification que celle qui consiste à réintroduire le destin individuel dans une succession d'éléments vitaux, lesquels renvoient à un principe socialisateur transcendant. En extrapolant, on pourrait dire que le sort des éléments séparés du corps suit et reflète avec exactitude les convictions, le rapport au corps et, finalement, la personnalité culturelle de la société qui, ainsi, 'se met à nu'. Dans tous les cas, les éléments séparés du corps prolongent rituellement la médiation qui existe déjà entre pratiques rituelles et maternité, entre Terre-Mère et Cosmos, entre Culture et Nature, entre les plans du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

Du point de vue anthropologique, la construction de la personne reflète la progression de l'individu par des étapes bien établies dans le système social. Ces étapes correspondent à différents degrés de maturité, différents types de comportement sexuel autorisé, différentes attributions de pouvoir social. La coiffure est un trait prédominant de ces rites. Or, l'ethnographie indique qu'il y a un lien persistant entre les cheveux comme symbole et le phallus comme symbole et, dans cette mesure, il est approprié que la coupe des cheveux et la circoncision aient un rôle prédominant dans les rites qui dénotent un changement de statut socio-sexuel.

Ainsi, ces cérémonies ont la fonction de marquer en même temps un autre passage, celui de la confusion des sexes à leur spécification. Elles serviront donc à promouvoir et à symboliser une pleine acceptation du rôle sexuel que la société prescrit à l'individu, comme on le connaît chez un grand nombre de populations en Afrique centrale et orientale étudiées par les ethnologues, où la circoncision pour les garçons et l'excision pour les filles visent à fixer la personne dans son propre sexe (Griaule 1966). On connaît aussi par la psychanalyse l'ambivalence des enfants, provenant des fixations pré-génitales, dans l'acceptation des rôles sexuels adultes qui leur sont imposés. Malgré l'âge où le rite de circoncision intervient chez les Albanais, qui n'est pas encore tout à fait celui de la puberté, sans être pour autant celui de la prime enfance, les cérémonies semblent accorder effectivement une importance symbolique aux images de la fin de cette période où la distinction entre le caractère masculin et le caractère féminin n'est pas complètement établie et inaugurer les images d'une nouvelle période, qui doit être libérée de toute ambivalence à l'égard du rôle sexuel adulte.

Le but essentiel des rites est la séparation définitive de l'enfance et de la vie adulte. Pendant les cérémonies, cette opposition est cependant équilibrée de manière rituelle à travers les séries de dons et de contre-

dans entre hommes et femmes, qui prennent dans une certaine mesure le sens de ce 'rachat' par la mère de son fils circoncis. Toutefois, chaque sexe aurait besoin désormais de son complément pour retrouver le lien fructueux de l'union primordiale. Les cérémonies de la circoncision devraient donc être étudiées dans le contexte des rites de la fertilité parce qu'elles véhiculent le résultat des désirs les plus constructifs relatifs à la descendance et à la vie nouvelle (Bettelheim 1954: 52–53). Voilà pourquoi avec les cérémonies de la circoncision devient possible le besoin du mariage qui conclue le long processus de l'agrégation et de l'insertion de l'individu.

Dans la culture albanaise, chez les musulmans, le scénario du jeu social auquel se livre le groupe pour véhiculer l'enjeu socioculturel mis en avant par la circoncision de l'enfant répond à une unité de temps, de lieu et d'action, en tant qu'un moment précis du cycle de la vie étroitement lié aux fiançailles et au mariage. C'est parce qu'il est vital qu'il soit manipulé symboliquement pour l'adapter à des moments précis. Comme la plupart des auteurs l'ont remarqué, la circoncision s'effectuait en milieu albanaise souvent en même temps qu'avec un mariage célébré dans la même maison (Çabej 1935: 556–572, Suleimani 1988: 324). Chez les chrétiens c'était la coupe de cheveux qui, correspondant à la même séquence, s'effectue ordinairement au même moment. On fait circoncire les enfants ou on leur coupe les cheveux le jour même quand la mariée vient dans la demeure de son époux, aussitôt descendue de la monture de noces. Par rapport à un tel circuit sémantique, dans cet acte cérémoniel, l'assimilation continue des cérémonies, des chants et des autres pratiques rituelles entourant la circoncision aux chants et aux cérémonies de mariage est déjà un fait connu.

La crise psychologique qui pourrait se dégager pendant cette phase du cycle de la vie de l'individu résulte le plus souvent de l'absence de parallélisme entre la maturité somatique, intellectuelle et sociale. D'une manière ou d'une autre, dans la culture albanaise, la coupe des cheveux comme la circoncision doivent théoriquement transmettre, à travers les formes symboliques des traditions de la socialisation, la signification de l'essence sémantique et fonctionnelle des rites d'initiation. Elles n'ont presque pas renfermé pour autant cette expression de la connaissance ésotérique du monde que ces rites sont censés assumer dans les sociétés dites sans écriture. D'ailleurs, en lisant les récits ethnographiques on est frappé de constater que l'enseignement et l'apprentissage des connaissances interviennent très rarement ou d'une manière insignifiante lors des rites d'initiation. Quelques chercheurs sur le terrain, du moins, ont remarqué que cette composante d'enseignement est apparue plus souvent dans l'esprit

des observateurs que dans l'expérience de ceux qui participaient aux rituels. Ce sont plutôt les besoins affectifs profonds, à la fois des initiateurs et des initiés, et non le désir d'enseigner et d'apprendre, qui trouvent une certaine satisfaction dans les rites d'initiation (Bettelheim 1954: 83–84). Ce n'est que plus tard que l'individu, du moins dans la culture albanaise, devient conscient de l'initiation à la connaissance ésotérique de l'univers naturel et social, de soi-même et des traditions culturelles de son groupe familial, parental et territorial.

Dans ces conditions, comme l'ont vu les ethnologues dans différentes sociétés (Loux 1979: 22, Rabain 1979: 174–175), la forme privilégiée de transmission de la tradition est l'apprentissage au moyen des techniques corporelles. La transmission des connaissances techniques de base se fait, sans intermédiaire, de père en fils ou de mère en fille. En imitant son père dans ses jeux, puis en participant petit à petit à ses activités, en le regardant faire, l'enfant acquiert progressivement une certaine maîtrise professionnelle. En effet, il ne s'agit pas uniquement de connaissances techniques. Ce sont plutôt le savoir-faire et les tours de mains. Il n'y a pas de séparation nette entre enfants et adultes dans l'accomplissement des tâches quotidiennes. Les plus jeunes ont directement accès aux matériaux et aux objets manipulés par l'adulte, ce qui leur permet de s'initier progressivement et insensiblement au savoir-faire des plus âgés. Or les savoirs du travail concernent effectivement le corps dans sa totalité: l'aptitude physique aussi bien que les qualités morales d'endurance au froid, à la douleur, à l'effort. Ce rapport au corps est façonné dès le plus jeune âge. Certaines de ses composantes s'acquièrent à grand mal par la suite. Aussi la période de la petite enfance est-elle avant tout celle d'une éducation très attentive du corps, quoique le développement et l'éducation, la personnalisation et la socialisation de l'individu s'élaborent au long d'un processus qui commence dès la naissance à travers tous les âges du cycle de la vie individuelle.

## Notes

1. Dans d'autres populations où la circoncision tient une place centrale dans la vie sociale, la coupe des cheveux fait également partie de l'ensemble du rituel qui aboutit à la circoncision.
2. Il faudrait noter aussi l'importance capitale dans la tradition juive du huitième jour après la naissance. On pourrait penser qu'au-delà des jours réservés à la Création du monde, qu'une fois le septième jour de repos consommé, il restait le huitième jour qui ouvrait en quelque sorte sur une ère plus concrète, humaine, par opposition à l'ère de la Création, prérogative réservée à Dieu. Le huitième jour peut ainsi signifier véritablement la naissance de l'homme à sa propre condition, d'où probablement l'obligation de circoncire les enfants à ce moment-là, premier moment de la vie individuelle et sociale. De ce point de vue, la circoncision prend tout son sens de commencement et d'inauguration.
3. Autrefois, quand des guerriers dayaks revenaient avec les têtes de leurs ennemis, chacun d'eux se coupait une mèche de cheveux sur le front et la jetait dans le fleuve pour mettre fin au tabou auquel il avait été soumis pendant l'expédition. (Cité dans Frazer 1981: 634). Achille évita de couper sa blonde chevelure, parce que son père avait fait le vœu de l'offrir au fleuve Sperchius, si jamais son fils revenait de ses guerres lointaines (*Iliade* 23). Les Grecs consacraient souvent aux fleuves une boucle de leurs cheveux, qui pouvait provenir du côté ou du derrière de la tête ou du haut du front et elle recevait un nom spécial. De même dans la tradition albanaise: *Nuni do t' i marrë flokët me kët rend: nji çubë në ballë, ka nji çubë në tamza, nji çubë mbas kreje* [Le parrain doit couper les cheveux dans cet ordre: une boucle sur le front, une boucle sur les deux tempes et une boucle derrière la tête] (Gjeçov 1989: 90).

## Références

- Abraham, Nicolas & Török, Maria 1996. *L'Écorce et le Noyau*, Paris: Flammarion.
- Antoni, Lorenc 1970. *Folklori muzikor shqiptar [Le Folklore musical albanais]*, vol. 3. Prishtina: Rilindja.
- Belmont, Nicole 1983. *Les Signes de la naissance: Etude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Brionne: Monfort [Paris: Plon 1971].
- Bennegadi, Rachid 1986. 'L'Enfant de migrant maghrébin et la circoncision', *Lieux de l'Enfance* 8: 137-148.
- Bettelheim, Bruno 1954. *Les Blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*. Paris: Gallimard.
- Bilotta, Bernardo 1976. *Të lemit ['La Naissance']* 1894. Dans, *Nascita e prima infanzia del bambino nella tradizione folclorica di Frascineto-Ejanina*, A. Giordano (ed.) Zëri i Arbëreshvet 9.
- Bloch, Maurice 1986. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press.
- Boué, Ami 1840. *La Turquie d'Europe (2<sup>e</sup> Partie: Ethnologique)*. Paris: Bertrand.

- Çabej, Eqrem 1935. 'Sitten und Gebräuche der Albaner'. *Revue Internationale des Études Balkaniques* 2(1): 556–572.
- Charuty, Giordana 1985. 'Le fil de la parole'. *Ethnologie française* 15(2): 123–152.
- Chebel, Malek 1992. *Histoire de la circoncision des origines à nos jours*. Paris: Balland.
- Chippaux, Claude 1990. 'Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme'. Dans *Histoire des mœurs, I. Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, (ed.) J. Poirier, Paris: Gallimard, 483–600.
- Degrand, A. 1901. *Souvenirs de la Haute Albanie*. Paris: Walter.
- Djéribi (Muriel), 1988, 'Le mauvais œil et le lait', *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 28(105): 35–47.
- Doja, Albert 1991. *Këngë të lindjes dhe ninulla [Chants de la naissance et du berceau]* (avec K. Vasili) Tirana: Académie des Sciences, Patrimoine culturel des Albanais.
- 1993. 'Lait de mère, fils de père' *La Psychanalyse de l'Enfant. Revue de l'Association Freudienne Internationale* 14: 39–62.
- 1994. 'Les rêveries de la fécondité: La terre, l'eau et la femme'. *Cahiers Balkaniques* 20: 119–132. (Paris: Publications Langues'O).
- 1995. 'Le sexe de la naissance: masculin/féminin dans la culture albanaise'. *Ethnologie française* 25(4): 650–667.
- 1997a. 'L'enchantement socialisateur: la berceuse dans la tradition orale'. Dans *De la voix au texte: l'ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*, (éd.) N. Belmont et J.-F. Gossiaux Paris: Éditions du CTHS, Actes du 119<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, 85–108.
- 1997b. 'La mythologie du destin dans la tradition albanaise et les autres populations balkaniques'. *Südost Forschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte Kultur und Landeskunde Südosteuropas* 56: 189–211. (Südost-Institut an der Universität München).
- 1997c. 'Le comportement symbolique autour de la prime enfance'. *L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris* 93(1–2): 43–87.
- 1999a. 'Morphologie traditionnelle de la société albanaise' *Social Anthropology. The Journal of the Association of European Anthropologists* 7 (1): 37–55 (Cambridge University Press).
- 1999b. 'Amitié, Alliance, Parenté: idéologie et pratique dans la société traditionnelle albanaise'. Dans *Amitiés: Anthropologie et Histoire*, Georges Ravis-Giordani (ed), Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, 217–255.
- Dolto, Françoise 1984. *L'image inconsciente du corps*. Paris: Seuil.
- Dulaure Jacques-Antoine, 1974. *Le Culte du Phallus chez les anciens et les modernes. Les divinités génératrices*. Verviers (Belg.): Marabout.
- Durham, M. Edith 1928. *Some Tribel Origins, Laws and Customs of the Balkans*. London: Allen & Unwin.
- Ferraro, Matilda 1978. *San Nicola dell'Alto e le sue tradizioni popolari*. Università di Bari, Tesi di Laurea.
- Frashëri, 1936. *Folklor shqiptar [Folklore albanais]*. Durrës: Stambles.
- Gjeçov, Shtjefën K. 1989. *Kanuni i Lekë Dukagjinit [Le Code de Leka Dukagjini]* / Publié et annoté par K. Nova, Tirana: Académie des Sciences, Patrimoine Culturel des Albanais: Droit Coutumier, 1. [1933]. Trad. it.: *Codice di Lek Dukagjini ossia*

- diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Roma: Reale Academia 1941.  
Trad. all.: 'Das albanische Gewohnheitsrecht', *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 54–56 (1954–1958). Trad. angl.: New York: Gjonlekaj Publishing Company 1989.
- Gjergji, Andromaqi 1988. *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina, tipologjia, zhvillimi* [Les costumes albanais à travers les âges. Origine, typologie, évolution]. Tirana: Académie des Sciences.
- Griaule, Marcel 1966. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*. Paris: Fayard. [1948].
- Hammel, Eugene A. 1968. *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*. New Jersey: Prentice Hall.
- Haxhihasani, Qemal 1959. 'Kërkime dhe vëzhgime folklorike në rrethin e Përmetit' [Recherches et observations folkloriques dans la région de Përmeti]. *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore* 13(2): 118–158.
- Hecquard, Hyacinthe 1858. *Histoire et description de la Haute Albanie ou Ghégarie*. Paris: Bertrand.
- Krosi, Ibrahim 1984. *Këngë popullore lirike të Dervenit [Chants populaires lyriques de la région de Derveni]*. Shkup: Flaka e Vëllazërimit.
- Lallemand, Suzanne 1978. 'Le Bébé-ancêtre Mossi'. Dans *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris: Hermann, 307–316.
- Lambertz, Maximilian 1922. *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde* Wien: Hölder.
- Laubscher, J. F. 1937. *Sex, Custom, and Psychopathology. A Study of South African Pagan Natives*. London.
- Leach, Edmund R. 1980. *L'Unité de l'Homme et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Leroi-Gourhan, André 1964. *Le geste et la parole, 1 Technique et langage, 2: La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.
- Loux, Françoise 1979. *Pratiques et savoirs populaires: Le Corps dans la société traditionnelle*. Paris: Berger-Levrault.
- 1981. *L'Ogre et la dent: Pratiques et savoirs populaires relatifs aux dents* (avec C. Reinharez). Paris: Berger-Levrault.
- Mead (Margaret), 1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris: Plon. [Coming of Age in Samoa, New York: Morrow 1928. *Sex and Temperament in three primitive societies*, New York: Morrow 1935].
- 1971. *L'Anthropologie comme science humaine*. Paris: Payot. [1964].
- 1973. *Une Éducation en Nouvelle-Guinée*. Paris: Payot. [1930].
- Numberg, Hermann 1949. *Problems of Bisexuality as Reflected in Circumcision*. London: Imago.
- 1973. 'Tentatives de rejet de la circoncision'. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 7: 205–228.
- Pirraku, Muhamet 1978. 'Të dhëna mbi traditën e pagëzimit në Drenicë' [Données sur les traditions de l'imposition du nom dans la région de Drenica]. *Gjurmime Albanologjike – Folklor dhe Etnologji* 6: 127–144.
- Rabain, Jacqueline 1979. *L'Enfant du lignage, du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*. Paris: Payot.

- Reik, Theodor 1974. *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux*. Paris: Denoël. [1919, 1928].
- Róheim, Géza 1970. *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*. Paris: Gallimard.
- Sako, Zihni. 1962. *Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar [Anciens collecteurs du folklore albanais]*, vol. 3. Tirana: Institut de Folklore.
- Sheshori, Shaban 1944. *Visaret e Kombit* 15. Tirana: Ministria e Arsimit.
- Stein, Howard F. 1981. 'Envy and the Evil Eye among Slovak-Americans: an essay in the psychological ontogeny of belief and ritual'. In *The Evil Eye: a Folklore Casebook*, (ed.) A. Dundes, New York-London: Garland, 223–256.
- Suleimani, Fadil 1988. *Lindja, martesë dhe mortja në Malësinë e Tetovës [Naissance, mariage et mort dans la Montagne de Tetova]*. Pristina: Rilindja.
- Tirta, Mark 1980. 'Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais'. *Ethnographie Albanaise* 10: 59–106.
- Van Gennep, Arnold 1909. *Les Rites de passage*. Paris: Picard.
- Xhaçka, Vasil 1959. 'Lindja e martesë në Devoll' [Naissance et mariage dans la région de Devoll] *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkenca Shqërore* 13(1): 199–212.

### ABSTRACT

This article provides a detailed description of the stages of the child's socialisation process in Albanian culture, observed in various contexts through the lens of the rituals symbolically shaping the life cycle. The foci of the article are the numerous rituals that enable the 'social transition' and 'structuring of the person' of the child in its 'corporal development'. In the first part, I discuss rituals surrounding weaning and teething and their relations with other steps towards aggregation into the 'socialised world'. All these steps are symbolically connected to each other and depend on the development of the body and on the ordered and ritualised stages of corporal growth. In the second part, the analysis proceeds to hair cutting and circumcision, founding rituals for Christian and Muslim Albanians respectively. Although important, these rituals do not mean the passage to Christianity or Islam. At this point in the article, the purpose of a special methodological reflection is to justify the interdisciplinary (medical, anthropological, psychological) and parallel study of the two rituals as being in relation to each other and as being meaningful more for the group and the child than for any specific discipline. Both rituals play a crucial role in the transition from one socio-sexual status to another. Both signal a beginning as well as an end of a long process of integration into adulthood. In the concluding part, the article engages critically with psychoanalytical readings of rituals of separation. I broaden the argument by stating, against psychological individualism, the centrality of society. While psychoanalysts picture sacred things as sacred because they are taboos, social anthropologists rather argue that these objects are taboos because they are sacred. They give more importance to the sacred situation than to the objects themselves (hair and foreskin). I argue that it is the ritual situation that transforms the symbol into a collective representation of God and society.