



HAL
open science

Inscription patronymique et mythologie de fondation: Éléments d'analyse pour une généalogie des noms de personne chez les Albanais

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Inscription patronymique et mythologie de fondation: Éléments d'analyse pour une généalogie des noms de personne chez les Albanais. *Anthropos -Freiburg-*, 1998, 93 (1-3), pp.155-172. halshs-00692793

HAL Id: halshs-00692793

<https://shs.hal.science/halshs-00692793>

Submitted on 1 May 2012

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

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

Inscription patronymique et mythologie de fondation

Éléments d'analyse pour une généalogie des noms de personne chez les Albanais

Albert Doja

Abstract. – In the Albanian tradition, the name reflects both the genealogical lineage as well as a territorial membership. The name is transmitted from generation to generation, especially in the paternal lineage, generally in alternated manner. The Albanian nomination system appeals for three elements: the individual name, the individual name of the father, and a third name (the name of family) of territorial or genealogical reference. Albanian anthroponymy appears in the toponymic origin of names. Names of persons inform on the geographical origin of the population, its stability, or its mobility. The name establishes the connection between the lived space of the group and other “we,” dispersed members of the kinship community. It comprises both a parental (genealogical) and a territorial field, and defines the inscriptions of the marriage and modes of affinity. (*Albanians, name, genealogy, social structure*)

Albert Doja, Doctorat d'Anthropologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris. Il a été chercheur à l'Institut de Culture Populaire de l'Académie des Sciences d'Albanie et il a travaillé comme chercheur associé au Centre National de la Recherche Scientifique et comme membre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale fondé par Claude Lévi-Strauss. Il a enseigné au Département d'Ethnologie de l'Université de Provence Aix-Marseille-I et au Département de Sociologie de l'Université de Paris-VIII Vincennes à Saint-Denis. Actuellement il est rattaché à la Maison des Sciences de l'Homme à Paris. – Il a publié deux livres et un grand nombre d'articles en albanais et en français dans des revues d'anthropologie.

Sens et signification

Dans la tradition albanaise, le nom est étroitement lié aux traits du caractère de l'homme idéal, à tel point qu'il est d'autant inattaquable qu'il est l'individu qui le porte en personne (Krasniqi 1977). L'insulte ou l'éloge du nom sont égales à l'insulte ou à l'éloge de la personne, en son absence même. Une expression très contraignante et purement agonistique de cette notion se manifeste quand un individu se trouvant en mauvaise situation implore le concours d'un “ami” en lui adressant le terme technique *ndore tande*, littéralement “en tes mains”. Se sentant en danger, il lui suffisait d'embrasser un arbre ou de se poser au haut d'un roc et au moment critique de crier au nom de quelqu'un : “Je suis à la *ndore* d'un tel”. S'il venait

d'être tué, l'appelé devait à tout prix venger le sang de la victime (Cozzi 1910: 666 s.). Cette notion de l'obligation agonistique n'est pas seulement une valeur morale de l'honneur, mais une institution juridique et historique du droit coutumier, corollaire de la notion de *besa*. Mais si à propos de *besa* il s'agit d'une parole “donnée”, contrainte d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, la notion de *ndore* diffère de *besa* du fait que c'est un pacte unilatéral, il s'agit d'une parole “demandée”, qui n'en est pas moins pour autant une contrainte d'honneur. La *ndore* se présente ainsi comme une autre institution juridique du droit coutumier albanais. Le pouvoir de cet appel engageait obligatoirement le sort de l'appelé à celui de la victime par l'intermédiaire du nom. Dans les normes du droit coutumier il est dit expressément (Gjeçov 1989: 116):

Po të ra ndore kush, edhe tuj ta xanë vetëm emnin : “Jam miku i njetij”, e edhe pa të pasë kenë kurr te dera, po e ngau kush, të jet mik në derë e fyra t'u vrugnue.

Si quelqu'un appelle à ta *ndore*, rien qu'en prononçant ton nom, disant je suis l'ami d'un tel, et sans même que tu l'aies jamais vu devant la porte de ta maison, s'il arrive qu'on lui fait du tort, il demeure à jamais lié à ta réputation.

Cette relation est fondamentale dans la réalité de la société traditionnelle albanaise, de la même façon que dans la société homérique. Il faut, pour l'entendre pleinement, se représenter la situation de “l'hôte” en visite dans un pays où, comme étranger, il est privé de tout droit, de toute protection, de tout moyen d'existence. Il ne trouve accueil, gîte et garantie que chez celui avec qui il est en rapport de *miqësi*, “amitié”, rapport sanctionné ici par l'appel solennel. Le pacte symbolique de *ndore*, conclu sous la contrainte d'honneur de *besa*, fait des contractants des *miq*, “amis”: ils sont désormais engagés dans la réciprocité de prestations que constitue *mikpritja*, “hospitalité”.

En effet, dans une société pratiquement dominée par les situations de vengeance, comme c'était le cas dans la société traditionnelle albanaise des régions du Nord, les relations amicales sont tellement importantes et appréciées, si bien que dans une relation effective de vengeance on pourrait arriver à pardonner le meurtre de son propre père ou frère même, autrement dit relevant du *même* arbre de sang, mais jamais l'atteinte portée à celui qui bénéficie d'une protection spéciale, parce qu'il est élevé au statut de *miku*, "ami", autrement dit "fraternisé dans le sang". Le fondement institutionnel de la notion d'"amitié" dans la société traditionnelle albanaise est tel que les implications sociales dont ce rapport personnel est chargé sont susceptibles de se réaliser dans des circonstances exceptionnelles, et même entre combattants, comme une convention solennelle à laquelle le sentiment d'amitié, au sens banal, n'a aucune part. Elle est une "amitié" de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments (*besa*) et sacrifices (*ndore*), inscrits dans le nom même de la personne.

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

Dans la vie de l'individu le nom réalise ce que l'individu doit ou désire manifester (Doja 1990: 93–104). Les rites, les pratiques, les cérémonies et les autres formes symboliques entourant le moment de l'imposition du nom, par leur fonction de célébration, représentent notamment la reconnaissance sociale d'un processus d'insertion (Doja 1990: 103):

*Shtjerna kafe të këndojmë,
babanë tënd ti ç'e gëzove;
ti u plaksh, u trashëgofsh*

*dhe emrin tënd ta gëzosh,
ta gëzosh, u trashëgofsh,
me nënën e babanë rrofsh,
u martofsh e u gëzofsh,
ma djem e çupa u shtofsh!*

Verse-nous du café pour chanter,
tu as bien réjoui ton père;
que tu vieillisse avec une descendance
et le nom te porte bonheur,
porte bonheur aux descendants,
que tu vives avec père et mère,
tu te marie et tu te réjouisses,
garçons et filles en avoir plein!

Souvent, la cérémonie de l'imposition du nom transpose à elle seule toute la célébration festive de la naissance et toutes les dimensions sémantiques et fonctionnelles des traditions culturelles de la socialisation. On pourrait donc dire que de façon générale le nom, pour autant qu'il dénote l'individualité de la personne, serait la marque de la naissance par excellence (Belmont 1983: 181–192). Il aurait pour signification la plus profonde et d'ailleurs la plus évidente que l'enfant est né, qu'il a une origine et qu'il a un destin (Doja 1990: 104):

*O, o, o, të bardhën ditë,
lumi nana për djalë që rrit,
djali nanës ma gëzosh të ritë,
ma gëzosh t'rit' me mirësi,
me rob t'shpisë e me kojshi!
Emën t'bukur të kem' njitë,
ta kem njit', të kem' urue,
djali nanës me ma gëzue;
me ma gëzue, bir, ti i qin vjet,
me rob të tanë e me shnet!
Lumi nana që po t'rritë,
me i ngja babës për mirësi,
se kurr' t'keq nuk bje në shpi,
as në shpi, as në shoqni,
kurr' t'keqes emnin, bir, s'ja di!*

L'heureux jour qui est arrivé,
heureuse la mère qui élève le garçon,
mon fils, que tu jouisses de ta jeunesse,
de ta jeunesse avec des bontés,
aux gens de la maison et du voisinage!
Beau nom on t'a donné,
on t'a donné, on t'a souhaité,
mon fils, qu'il te porte bonheur;
te porte bonheur, mon fils, pendant cent ans,
avec tous les gens et en bonne santé!
Heureuse la mère qui élève le garçon,
pour ressembler au père par la bonté,
jamais de mal ne faire nulle part,
ni en maison, ni en société,
jamais au mal, mon fils, ne donner de nom!

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

L'utilisation chez les Albanais de noms dits historiques ces deux derniers siècles de renaissance nationale est très significatif dans ce sens. Bien que dans la plupart des cas il s'agisse de noms d'origine religieuse, le fait d'être portés par des personnages reconnus dans l'histoire et la culture albanaise affirme les désirs de "classer" l'enfant d'après les attributs du personnage et de "se classer" dans les sillons de cette histoire et de cette culture. La même attitude peut être remarquée en ce qui concerne l'utilisation de noms géographiques et ethnonymiques. L'emploi ces deux ou trois décennies de noms d'origine illyrienne répond au principe du désir de "classer" et de "se classer" dans la descendance illyrienne. On sait, surtout depuis les recherches effectuées par Hans Krahe (1925, 1929, 1938, 1946) et d'autres chercheurs (Čeka 1965; Toçi 1969), que la plupart des noms propres des Illyriens sont perdus. Seul un petit nombre de noms, appartenant aux générations qui ont vécu pendant les siècles de la colonisation grecque et de l'occupation romaine, ont pu parvenir jusqu'à nous de sources écrites en grec ou en latin: textes d'auteurs antiques ou inscriptions découvertes dans les fouilles archéologiques de nécropoles un peu partout dans le territoire albanaise. Pourtant la plupart des chercheurs albanaise actuels continuent malgré tout de les traiter tout court comme faisant partie du patrimoine de l'anthroponymie albanaise (Daka 1970; Krasniqi 1977; Tirta

1980; Selimi 1989). Le cas des noms d'origine contemporaine venant surtout de l'histoire et de la culture occidentale est également très évident dans ce sens. Chez les Albanais il y a eu des moments où l'on peut remarquer une utilisation parfois absurde et monstrueuse de noms propres provenant de la nomenclature terminologique des sciences, de la technique, de la politique et de l'administration. Jusqu'à une certaine mesure les noms jouent le rôle de documents historiques qui pourraient indiquer les processus sociaux en périodes données. Le nom est un facteur social important qui change suivant les conditions sociales et culturelles de la société. Il montre le degré de développement de la conscience religieuse, nationale, sociale et politique du groupe.

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

L'effort d'identification peut s'étendre jusqu'au contexte même de la naissance. L'imposition du nom peut ainsi prendre en considération des événements spéciaux ou antérieurs, comme la naissance d'une série de filles dans la famille, ou bien les maladies, les morts ou autres malheurs familiaux

et sociaux probables, tout ce qu'on jugeait ne pas falloir arriver dans la destinée de l'individu, de la famille ou du groupe parental. Les noms de filles comme *Shkurtë*, *Sose*, *Mjaftime*, *Mbarime*, *Mërzi*, *Pseardhe*, *Dëshprime*, *Helme*, *Gazepe*, *Medete*, dans des acceptions de "courte; finis; ça-suffit; pourquoi-es-tu-venue; ennui; désespoir; deuil; hélas; tourmente", etc. sont assez significatifs dans ce sens.

L'attribution d'un deuxième nom peut toujours redoubler les possibilités d'insertion de l'individu dans le groupe social, chacun des noms pouvant plus ou moins définir un aspect ou un autre de sa personnalisation et sa socialisation. Dans une société fortement patriarcale comme celle des Albanais, on ne préférerait enfanter que des garçons. Parfois on donne à une fille un nom de garçon quand celui-ci se fait trop longuement attendre. L'imposition du nom s'effectue dans ces cas dans des conditions extrêmement conspiratrices. La parturiente doit même accoucher sans l'aide de sages-femmes. Elle est assistée seulement d'une femme très proche, sa belle-mère par exemple, qui est très intéressée à voir naître l'enfant de sexe masculin. Pendant le premier âge aussi, la mère montre une attention continue pour tenir l'enfant loin de toutes présences étrangères sous prétexte de vouloir le préserver des puissances maléfiques. On lui attribue un double nom de forme masculine et féminine à la fois, mais on n'annonce que la forme masculine. On garde pourtant la forme féminine en réserve pour l'utiliser si l'enfant à l'âge adulte ne peut ou ne veut pas se résigner à ce sort. Des cas précis et très intéressants sont rapportés, où les individus n'ont fait découvrir leur vrai statut de femmes, par exemple, que lorsque l'une fut fusillée en 1919 pendant les guerres balkaniques et une autre le jour où elle fut enterrée après avoir périé au combat en janvier 1945 (Pirraku 1978: 135).

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

On connaît d'ailleurs que ces noms dits religieux, comme partout dans le Sud-Est européen, occupent un taux très élevé dans l'ensemble du fond où la société traditionnelle puise les noms de personne. Chez les Albanais, qui n'ont pas d'Église nationale, ces noms sont répandus, depuis le haut Moyen Âge pour les noms chrétiens et à partir des 16^e et 17^e siècles pour les noms islamiques, comme l'un des principaux moyens d'acculturation imposée par les différentes occupations étrangères. Dans les conditions de l'islamisation de masse des Albanais pendant les 16^e et 18^e siècles, par exemple, les motivations qui l'ont emporté sont plutôt les avantages politiques, économiques et juridiques au sens large. Les intérêts dominants ont toujours débordé le cadre de la conviction religieuse intime.

Pendant l'occupation ottomane, on connaît dans plusieurs régions albanaises une tradition fréquente de donner deux noms à l'enfant: un nom dit familial, de forme plutôt chrétienne, pour la communication à l'intérieur de la famille et du groupe parental et territorial plus ou moins restreint, et un autre nom de forme islamique pour être utilisé dans la communication sociale et publique. À ce sujet on connaît bien, par exemple, la situation interreligieuse des habitants des montagnes de Shpati en Albanie centrale. Chez eux, seul le chef de famille était très souvent converti à l'Islam pour pouvoir adapter toute sa communauté aux questions fiscales et aux relations avec l'administration ottomane. Les Albanais avaient un mot, *laramanë* "bariolés", pour désigner ces musulmans qui faisaient baptiser leurs enfants et célébraient les fêtes chrétiennes. Ils étaient à la fois musulmans aussi bien que chrétiens selon les besoins du lieu et du moment. A la limite de leurs domaines ils étaient régulièrement chrétiens et ils se nommaient de noms chrétiens. Mais chaque fois qu'ils descendaient en ville, ils devenaient déjà des musulmans à part entière et ils se nommaient de surcroît par des noms musulmans. Par l'intermédiaire du nom s'est produite une rupture entre l'identité officielle, inscrite dans l'état religieux, et l'identité assignée par les parents ou le groupe. Comme dans des situations comparables étudiées dans la société traditionnelle française (Zonabend 1977: 267 s.), au cours de son existence, l'individu subit une constante dissociation entre identité reçue et identité vécue.

Les noms de personne provenant d'une origine linguistique plutôt interne à la langue albanaise sont généralement constitués à partir de substantifs puisés dans le vocabulaire albanaise (Kostallari et al. 1982). Il s'agit essentiellement de noms

de plantes, d'oiseaux ou d'autres animaux,¹ mais aussi de noms désignant des notions abstraites,² de noms connus dans la toponymie des territoires albanais, noms de montagnes, de régions et de fleuves,³ ou bien hérités des noms de personnages connus dans l'histoire albanaise.⁴ À examiner de près les noms de personne albanais, on peut facilement remarquer que la réalité historique, sociale et culturelle et le milieu géographique jouent un rôle dans l'imposition du nom. De même que le milieu agricole et pastoral ou les objets d'utilité quotidienne. Mais aussi le monde animal et végétal, minéralogique et cosmique, ou le monde surnaturel des esprits et des destinées, des *zana* et des *ora*, qu'on croyait avoir fait le choix pour déterminer le destin au nouveau-né.

Comme un fait social complexe, la cérémonie de l'imposition du nom, malgré une large marge de noms religieux, symbolise le passage de l'enfant du monde de la nature au monde de la culture. Cela marque notamment une première

phase de son passage du monde des êtres vivants au monde des humains socialisés et personnalisés. Le nom a toujours institué un attribut majeur de la personnalisation de l'individu. Il est une étape et à la fois un élément quasiment physique du processus qui mène à la construction de la personne. Comme l'ont vu tous les anthropologues, Claude Lévi-Strauss (1962) ou d'autres chercheurs travaillant plus spécialement sur les sociétés traditionnelles européennes (Zonabend 1977, 1980), le nom assure l'identité personnelle et la conscience d'appartenance, tant à une lignée qu'à une communauté, en assignant à chacun la place qu'il doit occuper à l'intérieur de son groupe. Les noms sont ainsi une partie intégrante de la personne et à la fois un facteur d'insertion au groupe social (Doja 1990: 95):

*A dëgjuat, moj, mëhallë?
Nuse e vëllait lindi djalë,
na e ka gazin e parë,
t'i vemë emrin, t'i vejë mbarë.*

Vous avez entendu, gens du village?
La femme du grand frère a eu le fils,
c'est la joie du premier né,
donnons-lui un nom qui porte bonheur.

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

L'imposition du nom se fait l'enjeu d'un pouvoir et d'une maîtrise. On a la maîtrise de ce qu'on a nommé, un pouvoir symbolique sur la vie et le destin. On croyait surtout au lien du nom avec la destinée. Pour se garder des entreprises magiques, comme par méfiance envers l'étranger, il fallait soigneusement cacher son vrai nom, le nom de l'enfant avant la naissance ou avant la cérémonie publique de l'imposition ritualisée, lui donner un nom provisoire, un deuxième nom, et même abrégé ou transformer le nom à tel point qu'il ne soit plus reconnaissable. De cette manière on croyait qu'il n'y aurait pas de prise possible sur le destin personnel. Aussi change-t-on souvent de nom pour échapper à une maladie grave ou à un autre malheur par le subterfuge d'une renaissance

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

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

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

4 Comme *Aranit*, *Balsha*, *Barleti*, *Kastrioti*, *Skander*, *Uran*, etc.

nominale. Le même procédé est connu dans d'autres populations sud-est européennes, par exemple auprès des Roumains (Stahl 1977: 290 f.). À ce dessein, chez les Albanais, on donne à l'enfant le nom de ses propres parents, serait-ce au dépens même du risque de la double existence nominale du père et du fils. Parmi les catholiques on lui donne plutôt pour la même raison un nom islamique, comme on lui donne parmi les musulmans un nom chrétien.

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

L'imposition du nom démontre les différentes manières possibles des liaisons de l'individu en tant que personne non seulement avec sa communauté familiale et parentale, mais aussi avec l'univers social et naturel qui lui est assigné. À l'aide des cérémonies de l'imposition du nom, on peut révéler dans la mentalité traditionnelle, les anciennes conceptions mythiques concernant la représentation anthropomorphique du monde et la représentation cosmologique du corps humain. On connaît dans la tradition orale albanaise les mythes métamorphiques de la transformation des héros en pierre, en plante ou en animal. De cette manière sont exprimés les rapports de l'homme avec le monde qui l'entoure. Comme le dirait Lévi-Strauss, les procédés de nomination suggèrent ici encore une détotalisation des aspects de la vie sociale et du monde physique, de la même façon que les représentations collectives de la per-

sonne détotalisent les conceptions traditionnelles du symbolisme cosmogonique et biologique (1962: 236). Dans la mentalité traditionnelle albanaise, au moyen du nom l'individu est parfois assimilé au sauvage, à l'inabordable, à l'intouchable, au redoutable, etc. (Doja 1990: 98):

*Në fshat, në mëhallë,
na leu një djalë,
djalë rrënjëdalë.
Po emërin, thanë,
ç'do t'ja vëmë vallë?
Ja birbil a ja gazi,
kur të vejë në ushtri,
pallëxhveshur, trim i ri,
pallë, jatagan me pika,
siri t'i lëshojë çika,
të mos i qaset e liga.*

Dans le village, dans le quartier,
un garçon est né,
éprouvé et détraqué.

Et comme nom, on demande,
qu'est-ce qu'on va lui donner?
Belle vedette, grand conquérant,
quand il ira dans l'armée,
l'épée ceinte, le jeune vaillant,
cimenterre, yatagan étincelants,
l'œil lui jaillissant des éclairs,
le mal ne l'approchera guère.

Les noms ont ainsi une autre fonction spéciale de préserver et de protéger les individus contre les puissances maléfiques, contre le mauvais œil, contre les maladies ou contre la mort, comme c'est le cas par exemple avec des noms de garçons ou de filles: *Ujk, Ujkan, Ujki, Rushë, Buç, Gjarpër, Bollë, Shytan, Dac, Maçorr, Gur, Shkamb, Mal, Bjeshkë, Rrap, Diell, Hanë, Vetimë*, etc. Ces noms signifient "loup; serpent; ours; chat; pierre; roc; mont; chêne", pour les garçons, et "serpent; ourse; chienne" ou "soleil; lune; éclair", pour les filles. Des noms semblables ont cours avec les mêmes fonctions auprès des Roumains aussi (Stahl 1977: 291).

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

pratiques symboliques entourant la cérémonie de l'imposition du nom (Doja 1990: 99):

*Hajdeni, more ke daja,
sot ke ne po qeshka shpaja,
se emën të bukur-o,
po na i veka nana-o,
cucës sonë fëllanxës-o.
Qenka cuca lule zonzjë,
emnin do t'ia vemë shqiponjë,
qenka cuca lulë me erë,
emnin do t'ia vemë pranverë,
qenka cuca rrush i zi,
emnin do t'ia vemë liri.*

Venez, venez voir le père,
aujourd'hui la maison en rit,
un beau, très beau nom,
va donner la mère,
à la fille comme une perdrix.
La fille paraît comme une dame en fleurs,
on va l'appeler comme une aiglonne,
la fille est comme le parfum des fleurs
on va l'appeler comme le printemps,
la fille est comme le raisin noir,
on va l'appeler comme la liberté.

Toute la lignée est intéressée à prendre part dans l'imposition du nom, pour trouver le nom qui soit non seulement le plus beau et le plus apprécié mais surtout le plus référentiel, en voulant exprimer à travers le principe esthétique de poétisation, les aspirations communes d'un avenir meilleur, plus garanti et généralement plus digne d'être vécu (Doja 1990: 96):

*Moj ç'ja vumë djalit-o?
N'emër të pashait-o.
Moj ç'ja vumë djalit-o?
N'emër të vezirit-o.*

Quel nom donner au garçon?
un nom de pacha, sans doute.
Quel nom donner au garçon?
un nom de vizir, sans doute.

La réception du nom redouble la réception de l'être et de la vie, justement parce qu'il n'y a pas d'arbitraire du nom. L'apparence d'arbitraire du nom se dissipe dès qu'on dévoile l'essence cachée, la vérité du nom, ritualisée par les cérémonies de l'imposition. Le nom est assorti d'une destinée ou bien il exprime une vocation. *Nomen est omen*, le nom est oracle et présage, disait un vieil adage latin. Une grande majorité des noms traditionnels albanais symbolisent avant tout les différentes qualités traditionnelles et caractéristiques collectives. Par l'intermédiaire du nom, le nouveau-né s'assimile à la beauté, à la "blancheur" qui dans le con-

texte traditionnel devient l'équivalent de l'honneur et du prestige, à la bonté, à la douceur, à la vitesse, à la fierté, à la dignité, à la force, au courage, à la largesse, à la noblesse, à l'intelligence, à la sagesse, etc.

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

Segmentaire vs. linéaire

Les noms personnels forment autour de chaque individu une véritable constellation de termes. En France, les documents officiels d'identité indiquent dans la rubrique du nom une dénomination générique – "patronyme" ou "nom de famille". Le nom individuel, "nom de baptême", est désigné par l'appellation minorative de "prénom, petit nom". Cette terminologie hiérarchisante n'est pas universelle. Chez les Albanais, en Italie ou dans l'aire sud-slave, comme dans les pays anglophones, la hiérarchie est inversée par rapport à l'usage français. Le voyageur venu de France, en remplissant ses formulaires, éprouve l'impression de rapports sociaux empreints d'une familiarité cérémonieuse (Gossiaux 1984).

En France, l'héritage du nom accolé au nom de baptême n'est apparue que dans le courant du Moyen Âge. L'évolution s'est échelonnée sur plusieurs siècles. Alors que la haute bourgeoisie, à l'exemple de la noblesse, avait adopté le patronyme entre le 10^e et le 13^e siècle, c'est vers le 15^e siècle que les gens du peuple l'ont pris en milieu urbain. Le processus de fixation des noms ne s'est achevé que plus tard dans les régions périphériques, au moment de la réunion à la Couronne. Au 17^e siècle pour le Béarn, l'Artois, la Flandre, la Franche-Comté et l'Alsace, voire même au 18^e

siècle pour la Lorraine. Parti de l'Italie centrale et septentrionale, le mouvement a gagné la France du Midi, puis du Nord, pénétrant en Allemagne par la région rhénane, pour se propager vers le Nord et vers l'Est (Dauzat 1988: 38–48). Au 19^e siècle encore, le nom de famille restait absent, en tant que tel, d'aires aussi diverses que la Grèce, le Pays de Galles ou les pays scandinaves au moins dans les milieux paysans (Vroonen 1967: 75–88). Dans ces pays le système de nomination accolait au nom individuel (ou prénom) le patronyme stricto sensu, c'est-à-dire le nom individuel du père, suffixé ou non, mais qui ne se transmettait pas. Le patronyme pouvait ainsi changer à chaque génération.

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

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

La transmission héréditaire des surnoms a dû mettre en cause, à son origine, l'ensemble des structures sociales. Elle serait "en relation avec l'importance plus grande accordée à la famille, au lien familial et à la relation de l'homme à la terre, moins chez les intéressés que chez autrui" (Dauzat 1988: 39). Le nom de famille identifierait en fait la "maison", devenue un élément social majeur. Une autre interprétation repère dans ces noms héréditaires un outil mnémotechnique apparu à l'époque où s'affaiblissent la force et l'importance des lignages. Le nom constituerait alors un moyen

de garder en mémoire une relation commune entre les membres dispersés d'une parentèle (Maranda 1974). Ces deux schémas sont divergents, sinon totalement contradictoires (Gossiaux 1984: 31). Dans le premier, c'est l'émergence d'une situation tangible qui est invoquée, dans l'autre, le glissement d'une structure dans l'intangible suscite l'apparition d'un substitut. De toute manière, considérer le nom de famille comme un phénomène historique dont l'origine est susceptible d'une explication unique serait du même coup admettre son caractère univoque en tant que fait social et couper court à tout effort d'interprétation anthropologique.

La confusion du patronyme et du nom de famille n'est pas, elle non plus, universelle. Le système de nomination russe fait appel à trois éléments: le nom individuel, le patronyme (au sens strict: le nom du père) et le nom de famille: *Ivan Ivanovitch Ivanov*. Dans le système de nomination albanais les tensions éventuelles concernant l'identité sont corrigées par un système comparable. C'est surtout dans les régions du Nord qu'on trouve régulièrement des noms tripartis, tels que *Ded Gjo Luli, Preng Bib Doda, Prelë Memë Ujka*, mais parfois dans celles du Sud aussi, comme dans la région de Labëria: *Rustem Gjonedaj (R. Gjon Dedaj), Isa Gjonzeneli (I. Gjon Zeneli), Metat Gjonligu (M. Gjon Ligu), Muslim Gjoleka (M. Gjon Leka), Ali Gjovarfi (A. Gjon Varfi)*. Cette forme de nomination comprend le plus souvent le prénom, le nom individuel du père et un troisième nom évoquant un surnom ou une référence généalogique ou territoriale.

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

Dans la société traditionnelle, l'individu se définit par son appartenance à différentes relations sociales emboîtées les unes dans les autres. L'identité se rapporte à plusieurs niveaux qui mettent souvent

en contradiction principe de parenté et principe de résidence. L'appartenance au type tribal ou lignager est parfois primordiale et transcende le cadre villageois ou territorial. La structure sociale est souvent fondée sur une partition spatiale du territoire habité par des groupes lignagers avec référence tribale.

On a noté les vestiges d'un type d'organisation lignagère, dont l'unité principale est appelée *fis-i*, avant tout dans certaines régions isolées au Nord de l'Albanie. Les récits et les études concernant ces régions sont plus nombreux et plus accessibles. Des circonstances géographiques et historiques ont effectivement permis à ce type d'organisation de se maintenir plus longtemps dans le Nord. La population, connue le plus souvent sous l'appellation *guègue*, recluse dans ses montagnes, était plus attachée au système lignager que la population dite *tosque* au Sud du fleuve Shkumbini, qui vivait dans un espace beaucoup plus ouvert, où les chaînes de montagne étaient séparées par de larges bassins fertiles, facilitant les communications interrégionales et le développement urbain. Cette ouverture vers l'extérieur, accompagnée des effets d'une tradition migratoire très développée et des contacts avec les voisins grecs, eut une influence sur les modes de vie et provoqua un relâchement de l'observance des lois coutumières. Néanmoins, l'équivalent approximatif de *fis-i* a pu être noté dans une partie des régions du Sud-Ouest à travers l'unité sociale appelée *fara*, plus précisément dans les Montagnes de Labëria.

Le *fis-i*, en particulier, apparaît comme un groupe de filiation, dont les liens avec l'ancêtre éponyme sont fictifs ou imprécis, mais globalement admis. Chacune de ces unités a une origine, connue ou reconnue, souvent datée en années ou en nombre de générations, et une histoire: celle de l'établissement du fondateur dans la région qu'occupe le *fisi*, et des divisions ou des fusions avec d'autres groupes de même nature.

Les descendants des fils du premier ancêtre forment les *këmbë*, littéralement les "jambes, piliers", du lignage. Lorsque tous les fils sont restés sur le même territoire, celui-ci est divisé en autant de parts qu'il y a de fils. Chaque *këmbë* entretient avec son territoire les mêmes rapports que le *fisi* avec le sien. Groupe de descendance et groupe territorial ne correspondent pas exactement, mais le groupe territorial porte le nom du groupe de descendance le plus important. Lorsque, au contraire, un ou plusieurs fils du fondateur quittent le territoire du père et partent s'établir ailleurs, leurs descendants peuvent ou bien constituer un *këmbë* du lignage d'origine, s'ils deviennent des *të*

ardhur, "nouveaux venus", dans le territoire d'un autre lignage, ou bien former un nouveau *fisi*, s'ils deviennent des *pushtues* "conquérants" dans un territoire qui portera leur nom.

La troisième unité d'identification importante, après le *fisi* et le *këmbë*, est la *vllazni*, ou "phratrie", nom collectif formé à partir de *vllazën*, pluriel de *vlla*, "frère". Chaque *këmbë* est divisé en plusieurs *vllazni*, qui se divisent à leur tour en d'autres phratries d'un niveau inférieur en descendant les générations. La catégorie de *vllazni* apparaît comme un principe de segmentation dynamique regroupant à chaque niveau de génération les frères et leurs descendants dans une seule catégorie sociale. Une *vllazni* inférieure est toujours emboîtée dans une *vllazni* supérieure, tandis que au plus haut de la pyramide se situent le *këmbë* et le *fisi*. Cependant chaque *vllazni* apparaît comme un groupement à part entière reconnu par le nom de l'ascendant immédiat. Elle a plusieurs types de correspondants territoriaux hiérarchiquement déterminés. Mais elle entretient avec eux les mêmes rapports que le *fisi* et le *këmbë* avec leurs territoires respectifs. Par contre, le *fisi* et le *këmbë* sont des catégories statiques et symboliques, tandis que la *vllazni* est une catégorie dynamique et réelle. De ce fait, elle se présente comme une unité beaucoup plus importante que les deux premières.

Chaque *vllazni* est divisée non seulement en plusieurs autres *vllazni* hiérarchiquement dépendantes et qui portent le nom de leurs ascendants immédiats respectifs, mais surtout en plusieurs maisons (*shpi*, *shtëpi*), qui constituent les groupes domestiques de base. Lorsque le groupe domestique devient trop nombreux et que la place ou les ressources sont insuffisantes pour loger et nourrir tous les membres, il peut "éclater". Après la mort du père, les tensions entre les frères mariés peuvent les obliger à se séparer pour s'installer ailleurs. La communauté formée des frères séparés et de leurs descendants s'appelle néanmoins toujours *vllazni*, le sens de "fratrie" et celui de "phratrie" se trouvant ainsi homologués.

L'organisation lignagère albanaise apparaît sous une forme quasi segmentaire et, de ce fait, elle est plutôt refermée sur elle-même. L'existence des groupements lignagers hiérarchiques et emboîtés (*fis-i*, *këmbë*, *vllazni*, *shtëpi*) structure les rapports sociaux au sein d'un territoire donné. Il s'agit d'un système qui met souvent en contradiction les relations de parenté et les stratégies de relations, qui ne peuvent être que définies d'avance, en fonction de la position structurelle occupée par chacun au sein du système. Pour résoudre la contradiction entre principe de parenté et principe de

résidence, notamment dans les régions du Nord où l'organisation lignagère est attestée, les Albanais ont mis en œuvre un système de nomination spécifique incorporant tout individu, en un emboîtement progressif, dans les générations ascendantes et les unités de référence (*fis-i, këmbë, vllazni, shtëpi*) organisées de façon segmentaire. L'organisation lignagère s'est ainsi perpétuée au-delà même de son fonctionnement réel.

Dans certaines régions du Nord, la situation peut se comparer à celle que Robin Fox a observé dans l'île Tory en Irlande, où les habitants sont désignés par une chaîne de prénoms, tous pris dans un stock familial, dont la combinaison permet de situer chacun dans son réseau généalogique et dans sa génération.⁵ De même, dans les Highlands d'Écosse, jusqu'au 18e siècle, la plupart des habitants portaient des noms généalogiques mentionnant les noms individuels des ascendants de plusieurs générations: *Alaistair Mac Tearlach Mac Angus Mac Ian Dhu* (Vroonen 1967: 79).

Chez les Albanais du Nord, outre son nom individuel, chaque individu se désignait traditionnellement par les noms du père, du grand-père, de l'arrière-grand-père, comme par exemple, *Gjoka i Marka Llesh Ndue Ndojt* dans la région de Mirdita, ou bien *Prenga i Dod Llesh Per Mar Gjetës* dans la région de Kashnjet (Zojzi 1977: 195). On réunissait ainsi en son nom plus de six ou sept générations pour se rapprocher le plus possible du premier ancêtre du lignage. On pouvait utiliser aussi le nom de ce premier ancêtre comme nom patronymique. Mais dans les situations cérémonielles et ritualisées, la forme de référence la plus explicite pour nommer et être nommé restait celle qui marquait une suite ininterrompue d'indications patronymiques ("fils de ...", souvent avec ellipse de "fils" et le nom du père au génitif), remontant toutes les générations jusqu'au premier ancêtre. Dans la région de Hoti, par exemple, un individu se nommait *Kolë Pashku i Pashk Markut t'Mark Zefit t'Zef Marashit t'Marash Ucit t'Uc Mehmetit t'Mehmet Gjonit t'Gjon Lekës t'Lekë Marashit t'Marash Brulës t'Brulë Vuksanit t'Vuksan Pepës t'Pepë Cekut t'Cekë Jungjit t'Jungj Gegës t'Gegë*

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

Lazrit t'Lazër Keçit t'Keç Pantës. Là on s'arrêtait, arrivé au nom du premier ancêtre dont tous étaient descendus (Zojzi 1977: 195).

La passion généalogique reste pourtant limitée dans la société albanaise. Sans doute parce qu'elle est inscrite tout entière dans l'ensemble des représentations sociales, dont le système de nomination est l'un des moyens de symbolisation les plus efficaces. Chaque groupement (*fis-i, këmbë, vllazni, shtëpi*) encadre des situations déterminées d'un point de vue à la fois social et référentiel. L'individu qui en fait partie en portera le nom. Dans les situations où il voudra se prévaloir de l'appartenance à une maison (*shtëpi*), en tant que groupe domestique de base, le nom de sa "maison" est alors son nom de famille. Ce nom peut coïncider avec son patronyme (nom individuel du père) si son père est le représentant légal dans les assemblées communes, autrement dit s'il est *zoti i shtëpisë*, le "maître de la maison". En tout cas, le nom d'un individu affiche ainsi trois éléments: son propre nom, le nom individuel de son propre père et le nom du maître de sa "maison".

Pour marquer l'appartenance au niveau immédiatement supérieur de la segmentation, c'est-à-dire à la phratrie (*vllazni*), dans une situation donnée, l'individu affiche son propre nom, le nom du maître de sa "maison" et en troisième position le nom du représentant de la "phratrie", qu'il considère cette fois comme son véritable nom de famille. La phratrie étant par définition une catégorie très mouvante, le troisième élément d'un nom de personne, que nous appellerons volontiers "nom de phratrie", change constamment pour se référer, selon les situations, à différents niveaux de la chaîne segmentaire entre la "maison" et le *këmbë* du lignage.

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

Ainsi, au moyen du nom, tout individu a la possibilité de s'ajuster à telle ou telle situation concrète. Ces variations dans la nomination sont dues à la relativité des "valeurs de groupes" auxquels le

nom renvoie. Il s'agit de la relativité des éléments dans un système segmentaire, où "les subdivisions des divers ordres coexistent virtuellement à tout instant et ne se manifestent qu'alternativement dans des situations déterminées" (Dumont 1971: 58). Il faut donc comprendre cette relativité, pour que les fluctuations de nomination soient perçues comme une qualité intérieure à la structure même d'organisation sociale.

Dans la liste des différents types de groupes issus de la segmentation on peut également trouver le terme *barku*, littéralement "ventre, matrice", dans le sens de "progéniture, lignée portée et engendrée par le ventre d'une femme". Rrok Zojzi (1977) a considéré ce terme comme une catégorie intermédiaire entre la phratrie et la maison. Il faut noter qu'il est souvent remplacé par *gjini*. Le mot se rattache à *gens* en latin, à *génos* en grec et à l'intérieur de l'albanais à *gjini* "sein, poitrine", qui révèle une valeur forte liée à la maternité et à l'allaitement, comme dans *fëmijë gjini* "nourrisson". Le fait important est que le sens de ces termes dépend étroitement du sens de la racine commune indo-européenne **gen-* qui indique la "naissance". Dans une organisation sociale définie par les groupements segmentaires, la naissance est en effet une condition du statut personnel. Plusieurs dérivés nominaux dans les langues indo-européennes, analysés par Benveniste, mettent en évidence que le sens premier de la naissance physique est passé à la naissance comme fait social. Ce sont des termes qui, en la dénommant, caractérisent la naissance comme légitime, en ce qui concerne les droits qu'elle confère à ceux à qui elle est reconnue. En outre, la légitimité de naissance vaut d'abord pour les hommes. C'est aux hommes que s'appliquent les dérivés collectifs tirés de la racine indo-européenne, en désignant ceux qui se reconnaissent un ancêtre commun (1969: 315-318).

Mais la dimension du groupe social que chacun de ces termes désigne peut varier selon les sociétés. Ils n'occupent pas la même place dans la nomenclature des divisions sociales. Si en grec et en latin ces dérivés désignent généralement la descendance masculine en lignée masculine, en albanais c'est toujours la descendance masculine que le terme *gjini* désigne, mais essentiellement en lignée maternelle. Le terme albanais semble ainsi avoir conservé plus longtemps le sens antique de la naissance physique, qu'on peut d'ailleurs retrouver de façon plus manifeste dans cet autre dérivé de la même racine, *gjini* "sein, poitrine", de la même façon que dans *barku* "ventre, matrice", équivalent de *gjini* "lignée maternelle". C'est précisément

dans ce sens que le terme *gjini* est alors opposé à *gjaku*, littéralement le "sang", qui désigne la lignée paternelle. Les deux termes ne désignent pas des unités segmentaires socialement constituées, mais plutôt une reconnaissance réelle de l'appartenance à la série linéaire, paternelle ou maternelle, correspondante, comme il apparaît clairement dans différents articles des normes coutumières du Nord (Gjeçov 1989: 51 f.):

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

Brezat rrjedhin a prej gjakut a prej gjinisë.

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

Rrjedhja e brezave prej anet të babës thirret "lisi i gjakut"; rrjedhja e brezave prej anet të nanës thirret "lisi i tamliit".

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

Les générations découlent de *gjaku* (sang), ou de *gjini*. Les générations de *gjaku* émanent du père, les générations de *gjini* émanent de la mère.

La filiation patrilinéaire s'appelle *lisi i gjakut*, "l'arbre du sang", la filiation matrilinéaire s'appelle *lisi i tamliit*, "l'arbre du lait".

Un individu a donc de surcroît deux catégories de parents: ceux qui viennent de son père, "l'arbre de sang", et ceux qui viennent de sa mère, "l'arbre de lait". Ce principe de descendance constitue l'axe de tout le système et devient porteur d'une double référence. Elle privilégie ici la distinction entre sang et lait, qui semble être une transposition de la classification, plus familière aux ethnologues, entre le "côté de l'os" et le "côté de la chair" (Lévi-Strauss 1967: 430). L'idéologie albanaise est fortement patrilinéaire et il ne s'agit pas là d'un principe de descendance cognatique où le père et la mère interviendraient à égalité. L'arbre de sang implique toujours une certaine bilatéralité mais l'asymétrie en est la caractéristique principale. Le cognatisme n'est qu'apparent. En partant de la croyance que "l'os", ou ses équivalents, le "sang" en l'occurrence, vient du côté du père et "la chair", ou le "lait" comme équivalent, du côté de la mère, ce système de représentations situe pour Lévi-Strauss non pas "des individus – père et mère – qui contribueraient chacun pour leur part au corps de l'enfant, mais des groupes, ou des lignées, dans leur rapport de coopération dans et par l'alliance matrimoniale" (1967: 454).

Du fait de leur filiation patrilinéaire, *fisi*, *këmbë*, *vllazni* et *gjaku* (arbre de sang) rassemblent les mêmes gens, tous issus du même ancêtre fondateur. Mais l'arbre de sang (*gjaku*) n'est pas

une unité du système segmentaire comme *fisi*, *këmbë*, ou *vllazni*. Il n'est pas non plus disposé en fonction des références ancestrales. Il s'agit d'un patrilignage linéaire, centré sur Ego et inscrit dans un échange matrimonial, autrement dit une parentèle. Si les unités segmentaires de l'organisation lignagère ne sont attestées, en tant que catégories d'un système économique, politique, social et symbolique particulier, que dans certaines régions isolées au Nord de l'Albanie et peut-être dans une partie des régions du Sud-Ouest, la catégorie linéaire de l'arbre du sang (*gjaku*) est largement généralisée chez tous les Albanais. Elle est encore significative, même dans les agglomérations urbaines, dans les plaines et, d'une façon générale, dans les régions du Sud, réputées être moins sous le poids des traditions. Dans les régions du Nord même, elle reste plus fonctionnelle que les catégories segmentaires qui relèvent plutôt de l'ordre symbolique.

L'opposition entre arbre de lait et arbre de sang procède comme une catégorie sociale qui permet l'ouverture transactionnelle dans des relations orientées vers l'"autre". C'est en fonction de la référence aux valeurs du "sang" qu'il semble possible de comprendre les "grandes maisons" ou *shtëpitë me emër*, les "maisons de grand nom". La réputation de leur nom correspond à la notion de l'arbre de sang, défini par la descendance d'un sang commun, mais aussi par l'alliance avec un autre patrilignage ayant à sa tête le frère de la mère. Autrement dit l'arbre de sang désigne d'abord une "maison" et ses ramifications d'importance plus ou moins grande, en fonction des patrilignages avec lesquels elle est en relation comme partenaire immédiat d'une alliance matrimoniale. C'est, semble-t-il, selon l'étendue du groupe dominant, "la grandeur de la maison", et selon l'importance de ses partenaires que la communauté gardera ou non la dignité de son nom.

On peut dès lors opposer deux formes de références: une forme typifiante – segmentaire et holiste – et une forme classifiante – linéaire et individualisatrice. Catégories linéaires et catégories segmentaires ne s'opposent pas, puisqu'il s'agit toujours de filiation patrilinéaire. Mais contrairement au système segmentaire, la notion de *lisi i gjakut*, "l'arbre de sang", en tant que catégorie linéaire, ne permet pas de remonter les générations. Si un grand nombre de parents situés collatéralement se reconnaissent appartenir au même arbre de sang, il leur faudra nécessairement un marqueur symbolique héréditaire, qui palliera le défaut de mémoire et/ou de segmentation à partir de l'axe vertical. La fixation du nom patronymique au sens

large, le nom de famille transmissible, devient désormais nécessaire.

Effectivement, le système de nomination albanais s'est montré assez souple pour introduire à côté des noms d'ancêtres, des noms ethnogéographiques, des noms issus de génitifs pluriels désignant le plus souvent une appartenance territoriale et qui se sont singularisés et sont devenus des noms de famille, ou bien des noms d'attributs personnels, professionnels ou fonctionnels, des surnoms évoquant des caractéristiques individuelles ou territoriales, etc. (Boissin 1965; Çabej 1966; Krasniqi 1977).

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

Notre conviction est néanmoins que l'apparition du nom de famille a dû correspondre, au moins dans la société traditionnelle albanaise, notamment à la notion de l'arbre de sang, en tant que catégorie d'une organisation linéaire des rapports sociaux de parenté. La consolidation du nom patronymique a effectivement concerné d'abord les régions où l'organisation segmentaire a été de moins en moins pertinente. La contraction des noms tripartis en noms bipartis dans les régions du Sud illustre parfaitement cette évolution. Dans la région de Labëria au Sud, les trois noms se contractent en deux, *Mehmet Gjon Ligu* devient désormais *Mehmet Gjonligu*. Alors que dans les autres régions, où l'organisation segmentaire restait encore dominante, ne serait-ce que symboliquement, les noms tripartis se sont davantage conservés. Ils se sont même développés sans pourtant s'opposer aux noms bipartis qui, avec l'arrivée de la législation administrative, ont été érigés en noms de famille. Car la nomination en trois éléments, qui ne sont pourtant plus suffixés ni déclinés, a été adoptée par

le système officiel en Albanie, quoique vidée de sa connotation segmentaire. Généralement considérée comme très spécifique à ce pays, cette forme de nomination témoigne de l'importance qu'attachent les Albanais à leurs liens territoriaux, parentaux ou familiaux.

Itinéraires de migration et récits de fondation

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

Les noms des grandes maisons princières de l'histoire médiévale albanaise apparaissent aussi en Italie, et dans la plupart des cas se sont conservés jusqu'à nos jours. Ainsi par exemple, les noms comme *Arianiti*, *Basta*, *Bua*, *Dukagjini*, *Gropa*, *Kastrioti*, *Losha*, *Mataranga*, *Muriqi*, *Muzaki*, *Skura*, *Spani*, *Spata*, *Topia*, etc. On connaît l'origine régionale de ces maisons en Albanie, les *Dukagjini*, les *Kastrioti* et les *Spani* étaient de l'Albanie du Nord, les *Arianiti*, les *Gropa*, les *Mataranga*, les *Muzaka*, les *Skura* et les *Topia* de l'Albanie centrale, les *Basta*, les *Bua*, les *Losha*, les *Murriqi*, les *Spata* de l'Albanie du Sud (Hopf 1873; Babinger 1960). Il ne s'agit là pourtant que d'une mince couche de notables, importante, surtout, parce que ces princes ont drainé avec eux vers l'Italie bien d'autres familles, en contribuant ainsi au mélange interrégional des lieux d'immigration. Il est plus important d'interroger les noms de personne pour connaître les lieux d'où sont parties de larges couches de la population, comprenant aussi des représentants de la noblesse mineure et de la noblesse rurale (Çabej 1966).

Une partie des habitants de l'établissement albanais de la Piana dei Greci (Piana degli Albanesi) en Sicile, par exemple, sont originaires de Himara

en Albanie du Sud-Ouest (Schirò 1923). Il y a des parallèles notamment entre certains noms comme *Giorgio Caminiti*, *Teodoro Dragota*, *Giorgio Golemi*, qui apparaissent dans les documents relatant la fondation de l'établissement, et les toponymes albanais *Kamenica*, *Dragoti*, *Golemi*, qui se trouvent en Akrokeraunie (Himara) et dans son arrière-pays. D'autres parallèles comme celui entre les noms *Pietro Bua* à Piana degli Albanesi en Sicile et *Merkur Bua* à Himara en Albanie du Sud-Ouest, ou bien les concordances en matière des saints protecteurs des villages particuliers, viennent renforcer ces conclusions. De même, la tradition orale des établissements albanais du Molise conduit dans différentes régions bien déterminées en Albanie centrale et méridionale (Lambertz 1915: 6). Les noms de famille les plus connus parmi les Albanais d'Italie se répartissent fréquemment dans différents lieux d'installation.⁶ Il y a là une preuve que des groupes unis de migrants se sont séparés une fois arrivés dans la nouvelle patrie et qu'il y a eu aussi des migrations internes (Çabej 1966).

L'anthroponymie albanaise d'Italie s'insère dans l'anthroponymie albanaise globale; car les familles récemment immigrées, surtout dans la population rurale, portent le nom même de leur lieu d'origine, ou bien ce nom leur est attribué par leur nouveau milieu. Une bonne partie des noms de famille des Albanais d'Italie conduisent à une aire allant de Vlora jusqu'à Préveza en Épire, avec tout l'arrière-pays où ces mêmes noms de famille apparaissent comme des noms de lieux.⁷ D'autres noms de famille d'Albanais d'Italie correspondent à des noms de familles plus ou moins courants dans la même aire de l'Albanie

⁶ Des noms, par exemple, comme: *Baffa*, *Barbatti*, *Barci*, *Basile*, *Becci*, *Bellusci*, *Cadicamo*, *Candrea*, *Carnesi*, *Cucci*, *Damis*, *Dara*, *Dorsa*, *Dramis*, *Golemi*, *Helmi*, *Lala*, *Licursi*, *Lopes*, *Lucci*, *Manesi*, *Marchianò*, *Masaracchia*, *Masi*, *Masci*, *Mates*, *Mataranga*, *Mortati*, *Petta*, *Plescica*, *Rada*, *Reres*, *Ribecco*, *Schirò*, *Smilari*, *Staffa*, *Stamati*, *Suli*, *Tocci*, *Variboba*, etc.

⁷ Ainsi par exemple *Borscia*, *Borgia* (de Borshì), *Cacosi* (de Kakos), *Caminiti* (de Kamenica), *Cravari* (de Kravar près de Préveza), *Cucci* (de Kuçi), *Cudes* (de Kudhës dans la région de Bregdet et près de Vlora), *Damis* (de Damès près de Tépéléna), *Dara* (village près de Préveza), *Dirmi* (de Dhërmi), *Dorsa* (de Dorza), *Dragotta* (de Dragoti), *Dramis* (de Dramès dans la région de Çamëria), *Glava*, *Golemi*, *Gropa* (village de Gropa dans la région de Kurvelesh), *Jerbës* (de Gjerbës), *Licursi*, *Lopes*, *Masaracchia* (de Mazërek dans la région de Çamëria), *Pillora* (de Pilur), *Reres* (de Rërës dans la région de Mallakstra), *Shciadà* (de Shqadhà dans la région de Çamëria), *Schirò* (de Sqirò près de Vlora), *Tocci*, *Variboba* (de Varibopi dans la région de Mallakstra et près de Këlcyra), *Zarobina* (de Zharovina), etc.

du Sud, corroborant ainsi les résultats obtenus au moyen de recherches sur les dialectes.⁸

Cependant, certains des noms de famille mentionnés sont géographiquement polyvalents, et ne trouvent et en Albanie plus d'un lieu qui leur correspond.⁹ Ils apparaissent comme des toponymes même en dehors de l'aire définie, allant parfois jusqu'au Nord dans les régions de Gegëria. D'autres noms de famille des Albanais d'Italie apparaissent comme des noms de lieux non seulement dans l'aire albanaise définie mais aussi dans différentes régions de la Morée (le Péloponnèse d'aujourd'hui).¹⁰ Il s'agit de noms de lieux peuplés jadis d'Albanais ou qui le sont encore aujourd'hui. Des noms de villes et de villages de la Morée, comme Nauplie, Koron, Mithon, Mistra, etc. apparaissent aussi dans les chants populaires des Albanais d'Italie et le souvenir de ce pays trouve son écho dans la chanson de "la belle Morée" (*O e bukura More*), encore chantée par des Albanais d'Italie. On trouve d'ailleurs en Morée la plupart des noms de famille des Albanais d'Italie. Les porteurs de ces noms de famille sont-ils venus en Italie à partir de l'Albanie ou de la Morée ? Des récits historiques témoignent de migrations d'Albanais venant de Morée en Italie. En tout cas, le stock des noms de famille et des noms de lieux des Albanais de Grèce et d'Italie a pour origine le même foyer d'Albanie du Sud.

Il serait intéressant néanmoins de voir de plus près, des exemples à l'appui, comment le nom s'investit dans les mouvements migratoires et les histoires de fondation. Dans un village albanais, Dobra Luka, situé au cœur de la Cossovie,¹¹ une

partie des habitants s'appellent *Xhaferi*, qui est le patronyme, le nom de famille transmis de père en fils. Ce nom fait l'objet de différents récits d'origine circonstanciés, aux éléments narratifs accentués:

Mon père m'a raconté ... Il y avait trois frères. L'un est parti à Drenovac, vers Borileve, l'autre est parti à Kamoran, et Xhafer est resté ici, au village. Il a acheté tous les environs. Tout ce qu'on voit alentour, tout ce qu'on appelle Dobra Luka était sa propriété ... À l'époque où ils sont venus ici, il n'y avait pas une maison, seulement l'herbe et le désert. Et les deux autres ont injurié ce frère qui les avait amenés ici, parce qu'il n'y avait pas de rivière, et qu'on ne voyait pas le ciel. Ils ont tellement été pris de peur dans ce désert qu'ils se sont enfuis. Le troisième, Xhafer, est resté, et c'est de lui que vient le nom que nous portons aujourd'hui. Ce Xhafer a construit une maison et s'y est installé (Entretien de 1965).

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

Mes ancêtres étaient installés dans la région de Toplica dans le village de Merovac, d'où notre nom de famille, Merovci. Les nôtres sont partis de Toplica pour s'établir à Dobra Luka ... Ils sont venus ici, et comme c'était de bons travailleurs ils ont trouvé de la bonne terre à cultiver ... Nous sommes partis en groupe, quinze familles. Deux familles sont venues ici, deux sont allées à Subovac ... (Entretien de 1965).

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

À regarder de plus près, les deux patronymes sont de nature différente. L'un provient d'un individu éponyme, l'autre renvoie à un lieu, à un village, à travers un groupe. La forme des récits est elle-même différente. L'origine de *Merovci* est expliquée dans le style précis de l'historien. Le

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

9 *Barci, Dorsa, Dragotta, Golemi, Jerbes, Cameniti, Cucchi, Masaracchia, Musachia, Pillora, Suli, Sciales*, etc.

10 *Bala, Basta, Borsci, Borscia, Carnesi, Dara, Dorsa, Lala, Licursi, Lopes, Manes, Masaracchia, Matranga, Petta, Schiadà, Sciales, Scura, Suli, Variboba*, etc.

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

discours relatif à *Xhaferi* par contre se rapproche du récit légendaire, dont il comporte plusieurs éléments constitutifs : les trois frères, la nature hostile, les sentiments de colère et de peur, l'épreuve surmontée par un seul, et même de surcroît un épisode sanglant. Selon d'autres récits :

Le premier arrivé ici a été Xhafer Bola. Il était très bon, travailleur, intelligent, mais sa femme l'a égorgé. Cette femme était folle, et c'est comme ça qu'un jour, pendant qu'il dormait, elle lui a coupé la tête, elle l'a enveloppé dans la paille et brûlé avec la maison. À cette époque les maisons étaient en paille. Et quand on a ôté la paille on a vu qu'il n'avait pas de tête. Et c'est ainsi qu'il a fini. Xhafer était très riche, il avait beaucoup de terre ... (Entretien de 1965).

Nous sommes en présence d'un véritable mythe de fondation, à la fois fondation d'un village et fondation d'une lignée (Gossiaux 1984: 33). Mais au-delà de cette pièce de littérature orale que constitue l'histoire de *Xhaferi*, c'est le patronyme lui-même qui, d'un point de vue sémiologique, peut être qualifié de mythe, au sens où l'a défini Roland Barthes.¹² Et ceci vaut pour *Xhaferi* comme pour *Merovci*.

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

C'est là le point de départ du système sémiologique second dont parle Roland Barthes. En devenant signifiant du système mythique, le

sens éloigne la contingence historique, se vide et s'appauvrit. Si l'on enferme la phrase "nous nous appelons *Xhaferi*" dans un système purement linguistique, la proposition y retrouve une plénitude, une richesse et une histoire: "notre nom vient de *Xhaferi* avec sa réalité et son histoire". Mais comme signifiant mythique, la proposition ne contient plus rien de cette longue histoire.

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

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

Ce qui s'investit dans le signifié, c'est moins le réel qu'une certaine appréhension du réel. Le savoir contenu dans le concept mythique est un savoir confus, formés d'associations illimitées. Pourtant, le caractère fondamental du concept mythique, c'est d'être approprié. L'appartenance aux *Xhaferi* ou aux *Merovci* et l'inscription de cette appartenance dans le territoire du village concernent très précisément un groupe d'individus déterminé et non un autre. Le concept signifié, selon Roland Barthes, répond étroitement à une fonction et il se définit comme une tendance (1993: 690 f.).

Par le concept signifié: l'appartenance aux *Xhaferi* ou aux *Merovci* et l'inscription du groupe au village, le mythe est noué de nouveau à la totalité sociale. C'est l'inscription de la lignée dans le village qui est en effet essentielle. Les *Merovci*

¹² Le mythe est pour Roland Barthes (1993) un système particulier qui s'édifie à partir d'une chaîne sémiologique existant avant lui: c'est un système sémiologique second. Ce qui est signe dans le premier système, devient simple signifiant dans le second. La matière de la parole mythique, dès lors qu'elle est saisie par le mythe, se ramène à une pure fonction signifiante. Pour le mythe il n'y a là qu'un total de signes, ou mieux, un signe global, qui est le terme final d'une première chaîne sémiologique. Et c'est précisément ce terme final qui va devenir premier terme ou terme partiel du système agrandi édifié par le mythe.

se reconnaissent comme parents, mais leur ancêtre commun n'a rien à voir avec Dobra Luka et donc il n'est pas, à la différence de *Xhaferi*, éponyme. Cette liaison fondamentale du patronyme et du village apparaît clairement sur un autre exemple, qui se situe à une époque plus rapproché dans le même village de Dobra Luka:

Mon père est venu habiter le village en 1910, venant de Rsani, village situé à dix kilomètres de Dobra Luka. Quand il s'est installé ici, ses quatre frères sont restés à Rsani ... Notre famille était Çela, mais quand mon père est venu ici, il s'est appelé Sala. Tous les autres se nomment, c'est-à-dire ont comme nom de famille Çela, sauf nous, c'est-à-dire mon père, moi et mes frères (Entretien de 1977).

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

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

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

est peut-être assez significatif dans ce sens, du fait qu'il ne retient presque pas d'analogie formelle.

La corrélation du signifiant et du signifié, ce qui fait passer du sens premier au concept du groupe d'appartenance, est bien une déformation sans être pour autant une abolition. L'individu, le lieu de départ, ou tout simplement le mouvement d'installation en soi, restent présents. Le concept, à la lettre, déforme mais n'abolit pas le sens. La signification du mythe est ainsi constituée par la transmutation de l'individu nommé *Xhaferi*, la métamorphose de ce paysan migrant en personnage "fondateur", la justification de son histoire par sa nature, par ses qualités intrinsèques, intelligence, courage, maîtrisant une nature hostile. Sans doute pourrait-on trouver une signification à l'épisode de la tête tranchée, comme un accent porté sur le rôle fondateur du héros, sa fin brutale quand ce rôle est terminé; comme aussi, à la folie de sa femme, la signification de l'incapacité féminine et de la prééminence masculine essentielle à la lignée. Dans le cas de *Merovci*, la signification peut paraître moins riche. Les éléments narratifs sur lesquels elle se fonde sont, en effet, moins nombreux, mais elle repose de la même manière sur une installation liée aux qualités intrinsèques des fondateurs.

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

contingence en éternité. En passant de l'histoire à la nature, pour Roland Barthes, le mythe "abolit la complexité des actes humains, leur donne la simplicité des essences, il supprime toute dialectique, toute remontée au delà du visible immédiat, il organise un monde sans contradictions parce que sans profondeur, un monde étalé dans l'évidence, il fonde une clarté heureuse: les choses ont l'air de signifier toutes seules" (1993: 708).

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

Cet article reprend partiellement la version développée d'une communication présentée à la Session Anthropologie et Ethnologie Françaises au 120^e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques, Aix-en-Provence, 23–29 octobre 1995. Je tiens à remercier Jean-Claude Galey et Marie-Claude Pingaud pour les suggestions amicales et les corrections utiles qu'ils ont bien voulu apporter à la version préliminaire de ce texte.

Références Citées

Babinger, Franz

1960 Das Ende der Arianiten. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften. (Phil.-hist. Klasse, Sitzungsbericht, 4)

Barthes, Roland

1993 Le mythe aujourd'hui. In: Œuvres complètes, vol. 1; pp. 681–719. Paris: Seuil. [Orig. 1957]

Belmont, Nicole

1983 Les signes de la naissance. Etude des représentations symboliques associées aux naissances singulières. Brionne: G. Monfort. [Orig. 1971]

Benveniste, Émile

1969 Le vocabulaire des institutions indo-européennes; vol. 1. Paris: Minuit.

Boissin, Henri

1965 Sprovë e përkohshme për një klasifikim të emrave të përveçëm në gjuhën shqipe [Essai provisoire pour une classification des noms propres en albanais]. In: Konferenca e Parë e Studimeve Albanologjike [Première Conférence des Etudes Albanologiques], Tirana, 15. – 21.11.1962; pp. 176–182. Tirana: Universiteti Shtetëror.

Çabej, Eqrem

1939 Die albanische Volksdichtung. *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa*. 3/3: 194–213.

1960 Alb. *visë* "Orte, Plätze" und die singularisierten Plurale im Albanischen. *Lingua Posnaniensis*. 7–8.

1966 Die Herkunftsfrage der albanischen Kolonien in Italien im Lichte vornehmlich der Sprache und der Eigennamen. In: Proceedings of the Eighth International Congress of Onomastic Sciences; pp. 70–81. The Hague.

Ceka, Hasan

1965 Përputhje onomastike iliro-epirote [Concordances onomastiques illyriennes et épirotes]. *Studime Historike* 2/2: 85–92.

Cozzi, Ernesto

1910 La vendetta del sangue nelle Montagne dell'Alta Albania. *Anthropos* 5: 654–687.

Daka, Palok

1970 Vëzhgime mbi emra vetjakë të ardhur nga leksiku i përgjithshëm i shqipes [Observations sur les noms personnels dérivés du lexique général de l'albanais]. *Studime Filologjike* 24(7)/3: 147–165.

Dauzat, Albert

1988 Les noms de famille de France. Traité d'anthroponymie française. Paris: Guénégaud. [1^e éd. 1949, 3^e éd. revue et complétée par M. T. Morlet]

Doja, Albert

1989 Këngë të lindjes dhe ninulla [Chants de la naissance et du berceau]. En collaboration avec K. Vasil. Tirana: Académie des Sciences. (Patrimoine culturel des Albanais, Folklore, IV^e série, Lyrique populaire, 4)

Dumont, Louis

1971 Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage. Paris: Mouton. (Les textes sociologiques, 6)

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). [Orig. Shkodra, 1933. Trad. it.: Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania. Roma: Reale Accademia. Centro di Studi per l'Albania, 1941; 2^e trad. all.: Das albanische Gewohnheitsrecht. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 56, 57, 58 (1953–1956); trad. angl.: New York: Gjonlekaj Publishing Company, 1989]

Gossiaux, Jean-François

1982 Le groupe domestique dans la Yougoslavie rurale. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. [Thèse pour le doctorat de 3^e cycle sous la direction de J. Cuisenier]

- 1984 Mythologie du nom de famille. *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* 84: 29–45.
- Gurakuqi, Karl et Filip Fishta**
1937 Visaret e kombit [Les trésors de la Nation]. Tirana.
- Hopf, Charles**
1873 Breve memoria degli discendenti di nostra casa Musachi. *Chroniques gréco-romanes*.
- Jokl, Norbert**
1923 Linguistisch-kulturhistorische Untersuchungen aus dem Bereiche des Albanischen. Berlin: Walter de Gruyter. (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft, 8)
- Kostallari, Androkli, et al.**
1982 Fjalor me emra njerëzish [Dictionnaire de noms de personne]. Tirana: 8 Nëntori.
- Krahe, Hans**
1925 Die alten Balkanillyrischen geographischen Namen auf Grund von Autoren und Inschriften. Heidelberg: Winter's Universitätsbuchhandlung. (Indogermanische Bibliothek, 7)
1929 Lexikon altillyrischer Personennamen. Heidelberg: Winter's Universitätsbuchhandlung. (Indogermanische Bibliothek, 9)
1938 Tierbezeichnungen in illyrischen Eigennamen. In: Würzburger Festgabe; pp. 191–207.
1946 Die illyrische Namengebung. *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 14: 167–225.
- Krasniqi, Mark**
1977 Antroponimet e Kosovës në dritën e shkencës etnografike [Les anthroponymies de Cossovie à la lumière des recherches ethnographiques]. Onomastika e Kosovës [L'Onomastique de Cossovie]. In: I. Ajeti (éd.), Symposium, 25–27 février; pp. 377–415. Prishtina: Institut Albanologjike. (Repris 1979 dans: *Gjurmë e Gjurmime [Traces et recherches]*: 88–128. Prishtina: Institut Albanologjike.)
- Lambertz, Maximilian**
1915 Die albanischen Mundarten in Italien. *Indogermanisches Jahrbuch* 2.
- Lévi-Strauss, Claude**
1962 La pensée sauvage. Paris: Plon.
1967 Les structures élémentaires de la parenté. Paris: Mouton.
- Maranda, Pierre**
1974 French Kinship. Structure and History. Paris: Mouton.
- 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.
- Schirò, Giuseppe**
1923 Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia.
- Seiner, Franz**
1922 Ergebnisse der Volkszählung in Albanien in dem von den österreichisch-ungarischen Truppen 1916–1918 besetzten Gebiet. Wien.
- Selimi, Yllka**
1989 Aspects des noms personnels. *Ethnographie Albanaise* 16: 103–122.
- Shpuza, Jusuf**
1989 Patronime shqiptare nga zejete popullore [Les patronymes albanais provenant des métiers traditionnels]. *Kultura Popullore* 10/1: 151–158.
- Stahl, Paul Henri**
1977 Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques. In: L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss; pp. 287–303. Paris: P.U.F.
- Tirta, Mark**
1980 Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais. *Ethnographie Albanaise* 10: 59–106.
- Toçi, Veniamin**
1969 Të dhëna mbi onomastikën ilire në Dyrrah dhe qendra të tjera të vendit tonë [Données sur l'onomastique illyrienne à Durrachium et à d'autres centres albanais]. *Studime Filologjike* 6/2: 169–189.
- Visaret e kombit**
1944 Doke e zakone familiare [Coutumes familiales]. In: Visaret e Kombit; vol. 13; Tirana: Ministria e Arsimit.
- Vroonen, Eugène**
1967 Les noms de famille dans le monde. Anthroponymie universelle comparée. Bruxelles: Editions de la Librairie Encyclopédique.
- Zojzi, Rrok**
1977 Survivances de l'ordre du *fis-i* dans quelques micro-régions de l'Albanie. In: A. Buda et al. (éds.), La Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques (28–30 juin 1976); pp. 185–206. Tirana: Académie des Sciences.
- Zonabend, Françoise**
1977 Pourquoi nommer? In: L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss; pp. 257–286. Paris: P.U.F.
1980 Le nom de personne. *L'Homme* 20/4: 7–23.
1986 De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille. In: A. Burguière et al. (éds.), Histoire de la famille; vol. 1; pp. 15–75. Paris: Armand Colin.