



**HAL**  
open science

## **L'Albanie en perspectives. Anthropologie des frontières et écritures de la différence**

Gilles de Rapper

► **To cite this version:**

Gilles de Rapper. L'Albanie en perspectives. Anthropologie des frontières et écritures de la différence. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Toulouse - Jean Jaurès, 2019. <tel-02390907>

**HAL Id: tel-02390907**

**<https://shs.hal.science/tel-02390907v1>**

Submitted on 3 Dec 2019

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

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



HAL Authorization

Gilles de Rapper

CNRS Aix-Marseille Université

Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (UMR 7307)

L'ALBANIE EN PERSPECTIVES

ANTHROPOLOGIE DES FRONTIÈRES ET ÉCRITURES DE LA DIFFÉRENCE

VOLUME I

**DE L'ETHNOGRAPHIE DE L'ALBANIE  
À L'ANTHROPOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE COMMUNISTE**

**Mémoire de synthèse**

Université Toulouse Jean Jaurès

Habilitation à diriger des recherches

2019

## Table des matières

Introduction.....	3
<b>Première partie Perspectives sur l'Albanie .....</b>	<b>8</b>
Chapitre 1 La multiplication des points de vue.....	11
Chapitre 2 Un monde de projets .....	22
<i>Le projet Balkabas et les études balkaniques</i> .....	22
<i>Les études albanaises</i> .....	27
<b>Deuxième partie Perspectives depuis l'Albanie .....</b>	<b>36</b>
Chapitre 3 Une anthropologie des frontières.....	38
<i>La Lunxhëri : frontières et migrations</i> .....	38
<i>Autour de la Lunxhëri : propriété foncière et frontières</i> .....	49
Chapitre 4 Anthropologie religieuse .....	55
<i>Pèlerinages et lieux de culte partagés</i> .....	57
<i>Pratiques alimentaires</i> .....	60
Chapitre 5 Ethnologie et littérature .....	64
Chapitre 6 Anthropologie de la parenté .....	71
<i>Les « vierges jurées »</i> .....	71
<i>Les usages sociaux de la parenté</i> .....	75
<i>Pratiques matrimoniales</i> .....	79
<b>Troisième partie Nouvelles perspectives, nouveaux objets .....</b>	<b>82</b>
Chapitre 7 Photographie : l'héritage visuel de l'Albanie communiste .....	84
<i>La photographie comme objet de recherche</i> .....	85
<i>Histoire de la photographie et communisme</i> .....	89
<i>Une contribution à l'anthropologie visuelle</i> .....	95
<i>Vers une anthropologie du communisme et du postcommunisme</i> .....	111
Chapitre 8 Le néo-pélasgisme .....	122
<i>Le mythe d'origine en train de se faire</i> .....	122
<i>Une histoire des idées pélasgistes</i> .....	127
<i>Qui sont les néo-pélasgistes ?</i> .....	129
<i>La cosmogonie néo-pélasgiste</i> .....	131
Chapitre 9 Anthropologie des frontières et écritures de la différence .....	137
<i>Sur les frontières</i> .....	137
<i>Anthropologie du communisme</i> .....	140
<i>Hétérographie : écriture, image, altérité</i> .....	143
Références bibliographiques.....	149

## INTRODUCTION

Ce dossier d'HDR se compose de trois volumes offrant trois points de vue différents sur les recherches que je mène sur l'Albanie et les Albanais depuis une vingtaine d'années. Le premier volume (celui-ci) consiste en un mémoire de synthèse dans lequel je retrace mon parcours et expose les approches adoptées et les principaux résultats acquis. Le deuxième volume est un manuscrit inédit donnant pour la première fois une vue d'ensemble d'une étude sur la photographie de l'Albanie communiste. Le troisième volume est un recueil de textes publiés groupés sous trois entrées thématiques. Le mot « perspective » utilisé dans le titre s'applique à la fois aux objets de ma recherche, observés depuis des points de vue différents et souvent constitués par cette variabilité du regard, et à ma recherche elle-même dont ces trois volumes offrent autant de manières d'envisager les résultats.

En mettant en avant le pays dans lequel se sont déroulées la plupart de mes enquêtes ethnographiques l'Albanie, je ne prétends pas proposer une somme de connaissances ethnologiques sur une « culture » ou une « société » dont, il est vrai, je suis devenu un des rares observateurs assidus dans le monde de la recherche français (on verra qu'à une « culture » ou une « société » albanaises difficilement définissables, je préfère faire référence à l'État albanais dont les frontières constituent pour moi un objet anthropologique à part entière). Il s'agit plutôt de suggérer comment la fréquentation régulière, mais sous des modalités variées, d'un même espace et de ses habitants a contribué à modeler ma pratique et ma conception de l'anthropologie, d'une part, et à enrichir ma compréhension de l'expérience (entendue comme le développement de connaissances sur les êtres et les choses acquises par l'usage de la vie) de ceux et de celles dont j'ai partagé le quotidien ou dont je n'ai fait que croiser la route<sup>1</sup>. Or, je soutiens que cette expérience est, aujourd'hui encore, largement déterminée par les conditions politiques qui furent celles de l'Albanie entre 1944 et 1991. L'ethnographie de l'Albanie, en quelque sorte, m'a conduit à une anthropologie du communisme.

Le présent volume détaille ce passage en mettant en avant autant les résultats acquis (présentés de façon plus directe dans les volumes 2 et 3) que les conditions de leur émergence. J'y expose les enjeux et les dangers de la spécialisation ethnographique qui a été la mienne à partir du milieu de la décennie 1990.

<sup>1</sup> Je me sens assez proche en cela de la distinction entre ethnologie et anthropologie formulée par Tim Ingold (Tim Ingold (2013), *Making : anthropology, archaeology, art and architecture*. London, New York, Routledge).

Entreprendre une ethnographie et une ethnologie de l'Albanie alors que le pays faisait figure en grande partie à tort, mais par un effet de regard induit par une longue période de singularité politique de *terra incognita* sur la carte ethnologique de l'Europe n'était pas une démarche anodine. Cette spécialisation, fondée sur un apprentissage linguistique et sur une familiarité avec un terrain localisé, présentait en effet un double risque de particularisation (sous la forme d'un enfermement et d'un isolement sur un seul terrain) et de généralisation (sous la forme d'une tendance à parler de la « culture » ou de la « société » albanaise depuis un point de vue unique). Il faut rappeler que, dans les décennies 1990 et 2000 (et, dans une certaine mesure, aujourd'hui encore), les rares spécialistes de l'espace albanais étaient exposés à une demande forte de la part de leurs collègues travaillant sur des régions voisines, de la part des médias comme de la part d'autres institutions sensibles à l'actualité et aux effets politiques et économiques des bouleversements qui l'affectaient de manière rapide et parfois violente (on pense à la crise de 1997 en Albanie, au conflit au Kosovo en 1999 et au développement d'une émigration massive depuis l'Albanie). Le « retour » des faits albanais dans le projet ethnologique (dans le cadre des études méditerranéennes ou des études européennes) s'accompagnait d'un « retour » de l'Albanie sur la carte géopolitique de la région<sup>2</sup>.

Avec le recul, il me semble avoir progressivement développé trois types de réponses à cette position initiale de l'ethnologue spécialiste d'une petite région, dont chacune fait l'objet d'une partie de ce mémoire.

### Perspectives sur l'Albanie

Je montre dans un premier temps comment j'ai été amené, tantôt par goût et par curiosité, tantôt pour répondre à des sollicitations externes, à multiplier les points de vue sur l'espace albanais que j'avais d'abord découvert de manière très localisée, par l'ethnographie d'une petite région du sud-est de l'Albanie, le Devoll (chapitre 1). Ces nouvelles perspectives eurent à voir avec des croisements disciplinaires, en premier lieu avec la géographie, mais aussi avec l'histoire, l'archéologie, la littérature et l'histoire de la photographie. On verra comment ces « compagnonnages » disciplinaires (terme que je préfère, pour décrire mon expérience, à celui d'interdisciplinarité) furent mis en œuvre et avec quels résultats. La multiplication des terrains, à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières de l'Albanie, mais toujours en milieu albanais, m'a en outre permis de mettre en perspective mes premières observations et, par la comparaison, de « monter en généralité ». J'ai aussi appris à pratiquer la variation des échelles, tant dans l'observation que dans l'analyse, et à passer du « micro » au « macro » et inversement. Cette extension spatiale s'est approfondie d'une dimension temporelle : j'ai accordé

<sup>2</sup> Je fais ici référence au titre de Stéphane Yérasimos (dir.) (2002), *Le retour des Balkans, 1991-2001*. Paris, Autrement.

une place croissante à l'expérience communiste et à ses prolongements contemporains (ou postcommunistes). J'ai enfin mis en œuvre, dans des cadres collectifs, une comparaison à l'échelle des Balkans qui a sans cesse renouvelé mon interprétation des faits albanais (chapitre 2).

Tous ces points de vue ont en eux-mêmes un caractère fragmentaire et sont dépendants des positions que j'ai occupées dans la relation d'enquête (je montre comment ma pratique du terrain ethnographique a évolué) comme dans le « paysage » de la recherche sur l'Albanie et les Balkans (et je reviens sur mon rôle dans la structuration de la recherche sur l'Albanie et sur les Balkans). Ainsi, si mes travaux ont toujours concerné l'Albanie et les Albanais, c'est dans un renouvellement et dans un croisement continu de perspectives.

### **Perspectives depuis l'Albanie**

Le deuxième type de réponse consiste en un effort pour tirer de mes terrains albanais une contribution aux principaux champs de l'anthropologie et pour faire en sorte, en d'autres termes, que ceux-ci offrent des perspectives relativement inédites sur des objets anthropologiques classiques. Ces entreprises ont souvent eu lieu dans le cadre de projets collectifs ou de réflexions collectives comme celles qui se déroulent au sein de mon laboratoire de rattachement, l'Idemec. La deuxième partie de ce mémoire consiste dans la présentation de quatre domaines dans lesquels j'estime avoir apporté une contribution à partir de faits albanais.

a. La premier est celui de l'anthropologie des frontières, une orientation fondamentale dans mon parcours puisque les frontières de l'Albanie avaient constitué un objet d'observation et de réflexion dès mon travail de thèse (chapitre 3). Je m'intéresse principalement à l'impact des frontières nationales (et de leurs transformations) sur d'autres types de frontières et d'autres principes de division. L'observation des effets de la frontière nationale (y compris sous forme de mouvements migratoires) sur les recompositions identitaires dans plusieurs régions d'Albanie du sud montre en particulier que ceux-ci s'étendent au delà de la zone en contact direct avec la ligne frontière jusque dans des régions dont les habitants se distinguent désormais entre eux en fonction de la frontière nationale.

b. Le deuxième domaine est celui de l'anthropologie religieuse, qui m'avait lui aussi occupé dès mon travail de thèse (chapitre 4). Je reviens ici sur deux aspects que j'ai traités depuis de manière approfondie. Le premier est celui des pratiques religieuses lorsqu'elles impliquent le contact ou le partage entre communautés confessionnelles. J'ai notamment travaillé à partir d'une catégorie vernaculaire, celle de *vakëf*, qui exprime la possibilité de coprésence, d'interaction et de pratiques plus ou moins partagées entre chrétiens et musulmans sur un même lieu de culte dont le

caractère périphérique (dans l'espace ou par rapport aux pratiques institutionnelles) permet de suspendre l'appartenance confessionnelle.

c. Le troisième domaine est celui des relations entre anthropologie et littérature que j'ai abordées de façon récurrente notamment en me penchant sur la production de l'écrivain albanais Ismaïl Kadaré (chapitre 5). Je m'intéresse à la fois aux correspondances entre son œuvre littéraire et l'ethnologie de l'Albanie (à laquelle il a, d'une certaine façon, contribué) et à l'interprétation contemporaine de ses romans et de sa trajectoire pendant la période communiste qui font l'objet de débats en Albanie et au delà.

d. Je montre enfin comment j'ai contribué à l'anthropologie de la parenté, qui était déjà bien présente dans mes travaux de thèse et que j'aborde ici sous l'angle des usages sociaux de la parenté et, plus précisément, à partir des relations entre parenté et pouvoir politique dans l'Albanie communiste (chapitre 6). Je montre d'abord, à partir du cas de la « biographie » politique, comment les autorités ont tout à la fois combattu et utilisé certaines formes de parenté et de solidarité lignagère. Je pose ensuite plus largement la question de l'interprétation du « système de parenté » albanais (si tant est qu'il puisse être identifié) à partir de deux de ses traits (« vierges jurées » et terminologie).

### **Nouvelles perspectives, nouveaux objets**

La troisième partie est consacrée à deux chantiers ouverts plus récemment (depuis 2009) et qui ont progressivement pris le pas sur les autres tout en les englobant. Ces deux dossiers, celui de la photographie de la période communiste (chapitre 7) et celui d'un mouvement identitaire que je désigne comme néopélasgisme (chapitre 8), sont différents de ceux présentés dans la partie précédente dans la mesure où ils ne portent pas sur des objets classiques et bien identifiés en anthropologie, mais sur des objets que je m'efforce de construire. Ils constituent de nouvelles perspectives à la fois parce qu'ils me permettent de mettre en relation de manière inédite les objets présentés dans la deuxième partie et parce qu'ils ouvrent de nouveaux champs dans les études albanaises et au delà.

Si les débuts de l'histoire de la photographie en Albanie sont de mieux en mieux connus, la production photographique de la période communiste était, jusqu'à ce que j'entreprenne cette recherche en collaboration avec la photographe Anouck Durand, complètement négligée. Or elle me semble fondamentale sous au moins deux aspects : 1) la période communiste correspond à la fois à une diffusion massive de la photographie parmi la population et à sa prise de contrôle par les autorités politique de telle sorte qu'on observe la mise en place d'un univers visuel relativement homogène qui constitue en lui-même une sorte de « mise en

perspective » (dans le sens de la projection d'un objet sur un plan) de l'expérience communiste albanaise. 2) Ces photographies, tous genres confondus, informent aujourd'hui la perception du passé communiste et en constituent un héritage encore actif.

Quant au néo-pélasgisme, je désigne ainsi l'émergence, à la fin des années 1990, d'une littérature parascientifique proposant une réécriture du mythe d'origine national albanais par laquelle les Pélasges se substituent aux Illyriens dans le rôle des ancêtres prestigieux et autochtones. J'explique ce renouveau pélasgiste (qui se nourrit de thèses élaborées au XIX<sup>e</sup> siècle et en vigueur jusqu'au début du XX<sup>e</sup>) à la fois par une politique du savoir mise en place pendant la période communiste et par les transformations contemporaines des frontières de l'Albanie.

Dans les deux cas, on observe la conjonction de pratiques d'écriture et de pratiques visuelles qui ont pour résultat (et en grande partie pour dessein) de constituer du même et de l'autre ou, en d'autres termes, de produire de l'altérité par une inscription, processus que je désigne comme « hétérographie », néologisme inspiré des « hétérologies » ou « discours sur l'autre » de Michel de Certeau<sup>3</sup>, et objet d'une réflexion collective entamée en 2016 à l'Idemec<sup>4</sup>. Le chapitre conclusif est l'occasion de « tresser » les trois fils qui traversent l'ensemble de ce mémoire, celui de l'anthropologie des frontières, celui de l'anthropologie du communisme et celui de l'« hétérographie » (chapitre 9).

Un dernier mot sur les notes de bas de page : j'y ai signalé, en plus des références bibliographiques, des communications orales qui, ayant ou non fait l'objet d'une publication, ont constitué des jalons de l'exposition et du traitement des données ethnographiques.

<sup>3</sup> Michel de Certeau (2002), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard.

<sup>4</sup> Voir notamment Benoît Fliche, Manoël Pénicaud (2018), Hétérographies du désir. Pratiques votives au monastère de Saint-Georges (Büyükkada, Istanbul). *Techniques et culture* 70, p. 142-161.

**PREMIÈRE PARTIE**

**PERSPECTIVES SUR L'ALBANIE**

J'avais, pour les besoins de ma thèse, séjourné dans la haute vallée du Devoll en juin 1995 puis d'octobre 1995 à septembre 1996. C'est sur la suggestion de Michel Sivignon, professeur de géographie à l'Université de Paris X Nanterre, et par son entremise, que je m'étais installé dans ces « confins albanais » jadis administrés par la France<sup>5</sup>. J'étais séduit par l'« anthropologie des frontières » alors en plein développement et souhaitais comprendre et expliquer ce qui se passait à la frontière entre l'Albanie et la Grèce en articulant la dimension locale au cadre national et aux enjeux internationaux<sup>6</sup>. Séjournant dans le chef-lieu Bilisht, gros bourg de 8000 habitants, et dans plusieurs villages, je m'intéressais aux contacts et aux échanges à travers la frontière, à la migration ainsi qu'aux représentations de l'histoire et de l'espace national. Les travaux ethnologiques sur cette région et sur l'Albanie en général étant alors rares, je tâchais aussi de faire des observations sur l'organisation sociale traditionnelle et le système de parenté, dans une perspective beaucoup plus classique qui avait le double avantage d'intéresser mes interlocuteurs et d'être moins sensible politiquement que les questions frontalières et migratoires. Surtout, il me fallait comprendre et interpréter une situation à laquelle je n'étais absolument pas préparé : alors que dans tout ce que j'avais lu ou entendu à propos de l'Albanie on ignorait la question des appartenances religieuses, tous les gens à qui j'avais affaire sur place se définissaient et définissaient les autres en fonction de ces appartenances, c'est-à-dire en tant que musulmans, largement majoritaires, ou chrétiens orthodoxes, minoritaires. Mon travail s'orientait donc aussi vers l'anthropologie de la religion et des relations interconfessionnelles, ces dernières étant déterminantes pour expliquer aussi bien le fonctionnement du système de parenté que celui de la frontière internationale<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Jacques Bourcart (1922), *Les confins albanais administrés par la France (1916-1920). Contribution à la géographie et à la géologie de l'Albanie moyenne*. Paris, Delagrave.

<sup>6</sup> J'avais suivi, l'année précédente, lors d'un semestre Erasmus à l'Université de l'Égée (Mytilène, Grèce), les cours de Hastings Donnan, professeur à la Queen's University de Belfast, dont le premier volume sur l'anthropologie des frontières venait d'être publié (Hastings Donnan, Thomas M. Wilson (dir.) (1994), *Border approaches: anthropological perspectives on frontiers*. Lanham, MD, University Press of America).

<sup>7</sup> Gilles de Rapper (1998), *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud*, thèse, Université de Paris X - Nanterre.

En immersion dans plusieurs familles de la région, j'ai acquis à la fois une familiarité avec un pays encore peu visité et étudié et des compétences linguistiques elles aussi rares dans le milieu de la recherche française. C'est ainsi que, avant même d'avoir terminé mon doctorat, j'ai été sollicité pour participer à des projets portant sur cette région de l'Europe alors en proie à des conflits et des recompositions géopolitiques. Cette activité, menée en marge de ma thèse et dans les années qui suivirent son achèvement en 1998, fut très formatrice et a orienté, jusqu'à aujourd'hui, une partie de ma recherche. Je la présente dans un premier chapitre, ainsi que deux terrains de plus longue durée ouverts après ma thèse, chez les Albanais de Grèce et de Turquie, qui s'inscrivent dans la même démarche articulant ethnographie et relations internationales. Je présenterai ensuite, dans un deuxième chapitre, comment ces premières expériences m'ont conduit à proposer et coordonner par la suite un certain nombre de projets situés au croisement de plusieurs approches disciplinaires.

## CHAPITRE 1

### LA MULTIPLICATION DES POINTS DE VUE

En septembre 1997, par l'entremise à nouveau de Michel Sivignon, je suis parti avec deux géographes, Michel Roux, de l'Université de Toulouse-Le Mirail, et Olivier Deslondes, de l'Université de Lyon 2, pour mener des observations et des entretiens à proximité du Devoll, à la frontière de trois pays : l'Albanie, la Grèce et la République de Macédoine. L'objectif était de comparer la situation des Albanais dans trois environnements différents : dans leur État national (Albanie), dans un État où ils constituent une minorité nationale (République de Macédoine<sup>8</sup>) et dans un État où ils ont le statut de migrants (Grèce). Cette mission d'une dizaine de jours, s'appuyant sur l'expérience que chacun d'entre nous avait d'une des trois zones-frontières nationales, a débouché sur la publication d'un article dans la revue *Hérodote* qui visait à faire le point sur la situation des Albanais de part et d'autre des frontières de l'Albanie, alors que le pays était plongé depuis le début de l'année dans une grave crise politique<sup>9</sup>. La faillite des systèmes d'épargne pyramidale, qui s'étaient largement développés dans les années 1990 malgré les expériences malheureuses subies par d'autres pays de l'ancienne Europe de l'Est, non seulement avait semé la panique parmi les épargnants floués, mais s'était retournée contre le gouvernement accusé de ne pas avoir suffisamment contrôlé les sociétés d'épargne<sup>10</sup>. Le pays s'en était trouvé profondément déstabilisé : l'État avait perdu le contrôle d'une grande partie du territoire tombée aux mains de bandes armées, tandis que la population se servait dans les dépôts d'armes et de munitions de l'armée. Cet épisode violent, désigné localement sous le nom de « guerre » (*luftë*) ou de « guerre civile » (*luftë civile*), avait provoqué une nouvelle vague migratoire vers la Grèce et l'Italie ainsi que vers

<sup>8</sup> Désormais reconnue internationalement sous le nom de Macédoine du Nord.

<sup>9</sup> Gilles de Rapper, Olivier Deslondes, Michel Roux (1998), Les Albanais hors d'Albanie. Emigrés et minorités en Grèce, en Macédoine et en Yougoslavie. *Hérodote* 90, p. 20-45.

<sup>10</sup> Alors que des organisations similaires ont été décrites par Katherine Verdery en Roumanie dans la première moitié des années 1990 (Katherine Verdery (1996), Faith, Hope, and Caritas in the Land of the Pyramids, Romania, 1990-1994. in K. Verdery (dir.), *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton, Princeton University Press, p. 168-203), il faut attendre la thèse de Smoki Musaraj pour disposer d'une étude anthropologique du phénomène albanais (Smoki Musaraj (2012), *Tales from Albarado. Pyramid Schemes and the Ponzi Logics of Accumulation in Postsocialist Albania*. New York, New School for Social Research).

d'autres pays, comme la Turquie. Il inquiétait d'autant plus que les tensions montaient au Kosovo et en République de Macédoine entre Albanais, Serbes et Macédoniens slaves et que l'effondrement de l'État albanais risquait de déstabiliser toute la région. Une intervention internationale fut nécessaire pour amorcer le désarmement de la population et le rétablissement de l'autorité de l'État, processus qui ne furent pas achevés avant le début des années 2000. C'est dans ces circonstances que j'appris à tirer parti de mon expérience ethnographique dans le Devoll pour saisir des phénomènes impliquant plusieurs États et, à l'inverse, à mettre en perspective ma connaissance du Devoll grâce à l'observation d'autres situations locales en Grèce et en République de Macédoine. L'objectif de l'article était en effet d'offrir des clés de compréhension d'une situation internationale qui ne se limitent pas à la sphère des politiques étatiques, mais qui prennent en compte les réactions et les représentations au niveau local.

Cette expérience d'enquête et d'écriture collectives nous a paru satisfaisante et, l'année suivante, nous sommes retournés dans la région. Nous avons cette fois travaillé sur la frontière gréco-albanaise entre Bilisht et Kastoria en nous intéressant à la coopération transfrontalière et au quotidien des populations frontalières. Là encore, l'enquête de courte durée s'appuyait sur la longue expérience que j'avais du côté albanais et, dans une moindre mesure, du côté grec de la frontière et sur celle d'Olivier Deslondes dans la région de Kastoria<sup>11</sup>. Il en est résulté un article publié dans les *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* qui poussait plus loin la prise en compte du facteur local<sup>12</sup>. Ce travail comblait en partie un des objectifs que je m'étais fixés pendant la thèse, mais que je n'avais pu seul mener à bien : idéalement, l'observation d'une zone frontière doit porter sur les deux côtés de la frontière, mais, en pratique, les difficultés de traversée et la nécessité de séjours d'immersion de longue durée pour tirer parti de la méthode ethnographique font qu'il est difficile de travailler simultanément de part et d'autre de la frontière. La mise en commun de nos expériences respectives et ce court séjour dans deux villages frontaliers permettait de sortir de cette variante du « nationalisme méthodologique<sup>13</sup> » et de mieux saisir ce qui se passait sur la frontière. Un article écrit en 1999 sur les traversées de la frontière dans le Devoll s'appuyait ainsi en partie sur cette meilleure prise en compte du côté grec de la frontière<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Olivier Deslondes (1997), *Les fourreurs de Kastoria, entre la Macédoine et l'Occident*. Paris, CNRS Editions.

<sup>12</sup> Gilles de Rapper, Olivier Deslondes, Michel Roux (2000), Dimanche à Miras, lundi à Dipotamia. La frontière albano-grecque dans la région de Bilisht et de Kastoria. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 29, p. 199-223 (voir Volume 3).

<sup>13</sup> A. Wimmer, N. Glick Schiller (2002), Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and social sciences. *Global Networks* 2, 4, p. 301-334.

<sup>14</sup> Gilles de Rapper (2002), Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll. in K. Kaser, et al. (dir.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien-Köln-Weimar, Böhlhau, p. 83-106 (voir Volume 3).

Notre collaboration se poursuivit. En septembre 1999, répondant à une sollicitation de la Délégation aux affaires stratégiques (DAS) du ministère de la Défense, nous nous sommes rendus au Kosovo, quelques mois après la fin des frappes aériennes de l'Otan qui avaient mis un terme à la souveraineté serbe sur ce territoire. Nous avons mené des entretiens auprès de la classe politique locale, chez les intellectuels et parmi les militaires, diplomates et experts internationaux pour tenter de comprendre l'impact de l'occupation de la province par les forces de l'Otan et des Nations-Unies. En 2000, nous avons effectué une nouvelle mission pour le compte de la DAS afin d'observer les conséquences de la guerre du Kosovo sur la question nationale albanaise dans trois contextes : celui de l'ancienne province yougoslave du Kosovo, celui de la République de Macédoine et celui de l'Albanie<sup>15</sup>.

Elle fut la dernière, car, indépendamment de mon recrutement au CNRS en 2001 qui m'offrait de nouvelles perspectives, j'étais de moins en moins satisfait de notre collaboration. Nous tendions en effet à accepter la pratique de séjours de très courte durée, passant d'une ville à l'autre ou d'un pays à l'autre de façon à multiplier les entretiens, mais au détriment d'observations approfondies. Celles-ci devenaient de plus en plus rapides et superficielles, ce qui me mettait, en tant qu'ethnologue, dans une situation de frustration. La multiplication des entretiens auprès d'acteurs politiques tendait aussi à faire de nous de simples relais entre des porteurs de discours politiques et des analystes qui possédaient déjà leurs propres grilles de lecture. Enfin, la focalisation progressive sur la question albanaise, au détriment de l'approche transnationale des débuts, déséquilibra nos rapports et mit fin à la mutualisation égalitaire de nos expériences et de nos compétences. Seul albanophone de notre équipe, je me retrouvais de plus en plus à endosser le rôle de secrétaire et d'interprète auprès de mes deux collègues. Je décidai donc de mettre fin à l'expérience. Je reviendrai plus loin sur ce qu'elle m'a apporté, après avoir parlé d'une autre incursion dans la géopolitique, qui s'est déroulée parallèlement à la première.

C'est en effet en cette même année 1997 que j'ai été sollicité par le Consiglio Italiano per le Scienze Sociali (CSS, Rome) qui, dans le cadre de son programme Ethnobarometer monté en collaboration avec le Centre for European Migration and Ethnic Studies (CEMES, Torpoint), s'intéressait à l'évolution de la situation des Albanais du Kosovo. C'est à Bucarest, en septembre 1997, avant même de partir pour la Macédoine avec Michel Roux et Olivier Deslondes, que j'avais fait la connaissance d'Alessandro Silj. Le directeur du CSS était venu au deuxième congrès de l'Association for Balkan Anthropology, auquel je participais, pour recruter des chercheurs travaillant sur la question des minorités ethniques et nationales dans les Balkans. Après une seconde entrevue à Rome en décembre 1997, il fut décidé que je

<sup>15</sup> Cette mission a donné lieu à un rapport (Olivier Deslondes, Gilles de Rapper, Michel Roux (2001), *La question nationale albanaise dans les Balkans après le conflit de 1998-1999 au Kosovo*. Paris, Délégation aux affaires stratégiques, ministère de la Défense).

partirais pour le Kosovo dans les prochains mois. La dégradation de la situation dans cette province yougoslave au début de l'année 1998 a fait que je n'ai pas pu obtenir de visa pour la Yougoslavie. Le projet a été modifié en conséquence et, en mars 1998, je suis parti en Albanie et en République de Macédoine pour enquêter sur les réactions des Albanais de ces deux pays à la crise kosovare. J'ai passé six semaines, principalement en Macédoine occidentale, dans les villes de Tetovo, Gostivar et Debar. Contrairement à ce qui se passait lors des enquêtes menées avec les géographes, j'étais cette fois seul et plus à même de mettre en œuvre des méthodes qui me semblaient relever plus strictement de l'ethnographie telle que je l'avais pratiquée dans le Devoll. Les différences étaient cependant nombreuses et les obstacles nouveaux : je séjournais dans des villes divisées en communautés nettement marquées par l'usage de la langue, la religion, la répartition spatiale ou l'activité professionnelle, tandis que mes compétences linguistiques limitaient mes interactions à la seule communauté albanaise, majoritaire dans les trois villes. Cette dernière se distinguait aussi des Albanais que j'avais fréquentés jusqu'alors par une pratique beaucoup plus stricte de l'islam. Pour cette raison, la sociabilité sur laquelle reposait, dans le Devoll, le succès du terrain n'existait pas ici : la consommation d'alcool était quasi inexistante et l'hospitalité limitée par une séparation des sexes beaucoup plus rigoureuse. Je parvins cependant à multiplier les entretiens et les observations sur la façon dont la crise du Kosovo se répercutait en République de Macédoine<sup>16</sup>.

Ma collaboration avec le CSS s'est poursuivie au delà de cette première opération et j'ai participé à plusieurs réunions lors desquelles j'ai pu présenter le travail réalisé en 1998. À Ohrid, en décembre 2000, j'ai participé à une réunion du programme Ethnobarometer sur la Macédoine (*Project Macedonia*). À Timisoara, en octobre 2001, j'ai pris part à la rencontre *Social sciences and the question of interculturalism: an assessment*. Je suis aussi intervenu dans une session d'études doctorales organisée au Collegium Budapest en février 2002 sur le thème *Intercultural relations and the recognition of difference*. Enfin, j'ai participé à une dernière réunion à Istanbul en octobre 2008 intitulée *Minorities, regional stability and security in Southeast Europe*.

A posteriori, ces activités montrent qu'il était difficile d'échapper, dans les Balkans des années 1990, aux thèmes de l'ethnicité, du nationalisme et des minorités. Les Albanais étaient directement concernés puisqu'ils formaient des minorités ethniques dans plusieurs pays de la région et que le projet politique d'une « Grande Albanie », État rassemblant les « territoires majoritairement peuplés d'Albanais » dans les Balkans, était présenté, par ses détracteurs et par une partie de la presse internationale, comme une menace sur la région. L'Albanie elle-même abritait plusieurs minorités nationales ou ethniques (Grecs, Macédoniens, Valaques, Roms) et

<sup>16</sup> Ce travail a donné lieu à un rapport publié : Gilles de Rapper (1998), *Crisis in Kosovo: Reactions in Albania and in Macedonia at the Local Level*. Rome, CSS/CEMES (voir Volume 3).

leur visibilité dans l'espace national comme leur rôle dans l'histoire nationale étaient fréquemment débattus<sup>7</sup>. Il me semblait à l'époque que la réalité et le danger du projet de « Grande Albanie » étaient largement surévalués, au détriment de la prise en compte des différences et des tensions intra-albanaises. Les relations entre Albanais d'Albanie et d'ex-Yougoslavie, par exemple, étaient marquées par la méfiance et par l'ignorance qu'expliquait l'histoire différente des deux pays. À ce titre, l'idée d'une « Grande Albanie » inquiétait en Albanie même tout autant qu'elle faisait rêver. Il ne faut cependant pas sous-estimer la rupture que constitue le conflit de 1999 au Kosovo ni sa perception en tant que « victoire » du nationalisme albanais. L'occupation internationale de la province à partir de 1999 et la fin de la tutelle serbe furent perçues comme une libération et comme une étape vers la résolution de la « question albanaise » telle que l'envisageaient les promoteurs du nationalisme albanais. L'arrivée massive de réfugiés du Kosovo en Albanie et l'accueil qui leur a été réservé ont par ailleurs contribué à atténuer le sentiment d'étrangeté et de méfiance qui prévalait de part et d'autre de la frontière<sup>8</sup>. Par rapport aux années 1990, les années 2000 apparaissent ainsi comme celles d'un nationalisme albanais décomplexé dont l'une des manifestations est la revitalisation d'un mythe d'origine national beaucoup plus radical que celui de l'origine illyrienne hérité de la période communiste. Il s'agit du phénomène du néo-pélasgisme, qui a attiré mon attention à partir de 2001 et sur lequel j'ai commencé à écrire en 2008<sup>9</sup>.

Ces expériences de recherche, répondant à des sollicitations extérieures, m'ont amené à élargir mon champ d'action sur le plan géographique et sur le plan thématique. Je suis en effet passé de la connaissance approfondie d'une petite région d'Albanie du sud à la découverte d'un « monde » albanais s'étendant au delà des frontières de l'État albanais et présentant des configurations variées. J'ai pu ainsi fréquenter d'autres régions d'Albanie (Tirana, Dibër) et faire des séjours répétés en ex-Yougoslavie (Kosovo, Macédoine) et en Grèce, prenant de ce fait la mesure de la dimension balkanique des dynamiques albanaises. Cette ouverture m'a permis d'enrichir mes compétences linguistiques en albanais tout en me faisant prendre conscience de l'efficacité de mon long séjour dans le Devoll : j'ai été obligé d'apprendre à passer d'un dialecte facilement identifiable par mes interlocuteurs comme étant parlé dans le sud-est de l'Albanie à la langue standard utilisée dans les médias et dans la communication politique ; j'ai aussi appris à comprendre, à défaut de les parler, des variantes régionales du nord de l'Albanie, de Macédoine occidentale et du Kosovo, qui diffèrent grandement de ce que je pratiquais dans le Devoll. Ces terrains, mêmes brefs et orientés vers des questions politiques, m'ont de

<sup>7</sup> Voir par exemple la polémique entourant la publication de l'Atlas de l'Albanie en 2003 (Arqile Bërholi, Dhimitër Doka, Hartmut Asche (2003), *Atlas Gjeografik i Popullsisë së Shqipërisë*. Tiranë, Ilar).

<sup>8</sup> Gilles de Rapper (1999), Il protettorato visto dai Kosovari. *Limes, Rivista italiana di geopolitica* 4, p. 191-200.

<sup>9</sup> Voir *infra*, chapitre 8.

plus porté à comparer ce que je découvrais avec ce que je connaissais du Devoll et à mettre en perspective ce dernier dans un cadre régional balkanique. Un article publié en 2004, dans une revue de géographie, sur la division Nord/Sud en Albanie et ses interprétations doit ainsi beaucoup à cette mise en perspective<sup>20</sup>.

Sur le plan thématique, la fréquentation des géographes m'a d'abord ouvert à d'autres méthodes d'observation et d'analyse : la lecture de paysages et l'exploitation de données démographiques, par exemple, ne faisaient pas partie de mon bagage d'ethnologue. De plus, le lien direct de ces enquêtes avec l'actualité géopolitique m'a conduit, d'une part, à suivre de près cette actualité, c'est-à-dire à penser à une échelle et dans une temporalité qui ne sont pas celles du terrain ethnographique auquel j'avais été formé et, d'autre part, à pratiquer des entretiens (beaucoup plus que des observations, comme on a vu) dans des milieux qui sont, ou qui étaient alors, peu investis par les ethnologues : ministres, dirigeants de partis politiques, diplomates, militaires, fonctionnaires internationaux. Le déroulement de ces terrains ne m'a pas permis de faire une ethnographie de ces milieux, dont je me suis éloigné par la suite. Cet élargissement géographique et thématique a eu néanmoins deux conséquences sur mon parcours de recherche.

En premier lieu, j'ai été de plus en plus amené à intervenir dans le cadre de manifestations ou de cours portant sur la géopolitique de l'Albanie. J'ai par exemple été sollicité à deux reprises par la revue de géopolitique italienne *Limes*, une première fois pour rendre compte des dynamiques identitaires dans l'Albanie post-communiste, une deuxième fois pour analyser les réactions albanaises à la crise du Kosovo<sup>21</sup>. Je suis aussi intervenu dans des enseignements de relations internationales à l'Université de Marne-la-Vallée sur la « question albanaise » (1999) et dans le séminaire de l'Association française d'études sur les Balkans (AFEBalk) sur la conception de la nation en Albanie depuis la guerre du Kosovo (2002). En septembre 2007 encore, j'ai été invité à participer à une table ronde consacrée à l'avenir du Kosovo (qui s'apprêtait à déclarer son indépendance en février 2008) organisée à l'École militaire dans le cadre de la troisième Journée nationale des réservistes.

J'ai aussi, à partir de 1999, rédigé la « notice pays » consacrée à l'Albanie pour *L'état du monde* des éditions de la Découverte. Chaque année, je proposais une brève synthèse de la situation politique et économique du pays ainsi qu'une sélection bibliographique. Cette collaboration a duré jusqu'en 2011, lorsque la formule éditoriale a été abandonnée par l'éditeur.

C'est dans ce contexte, et pour valoriser le travail accompli en relation avec l'actualité géopolitique, que j'ai soutenu en 2001 un DEA de relations internationales, à l'Université de Marne-la-Vallée, portant sur la question albanaise dans les Balkans.

<sup>20</sup> Gilles de Rapper (2004), Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations. *Espace, Populations, Sociétés* 3, p. 625-640. Voir aussi *infra*, chapitre 4, et Volume 3.

<sup>21</sup> Gilles de Rapper (1998), Che cosa significa essere albanese. *Limes, Rivista italiana di geopolitica* 3, p. 49-62, de Rapper, Il protettorato visto dai Kosovari.

Mon recrutement au CNRS la même année, en tant qu'ethnologue, a cependant ralenti mon activité dans ce domaine et, une fois réalisés les engagements pris antérieurement, je m'en suis progressivement éloigné.

En second lieu, une fois ma thèse soutenue, en 1998, j'ai cherché à ouvrir de nouveaux terrains parmi les communautés albanaises vivant hors d'Albanie que j'avais trop brièvement fréquentées lors de ces expériences. Deux d'entre eux ont été approfondis entre 1999 et 2001 et ont joué un rôle dans mon parcours ultérieur.

Le premier de ces nouveaux terrains s'est déroulé en Grèce où j'ai passé plusieurs mois en 1999 et 2000. J'ai principalement travaillé sur la migration albanaise en Grèce, notamment en retrouvant à Athènes et ailleurs des familles que je connaissais depuis mon séjour dans le Devoll. Ce terrain constituait en cela la suite logique de mon travail de thèse qui s'était intéressé aux dynamiques frontalières observées depuis une région de départ et de passage. Il me permettait d'observer l'existence en migration de personnes dont j'avais entendu parler où que j'avais rencontrées en Albanie à l'occasion d'un retour au pays. Ce qui me frappait était moins l'écart qui pouvait exister entre les conditions d'existence des migrants et les discours et les représentations auxquels elles donnaient lieu en Albanie (écart finalement assez mince) que la façon dont certaines lignes de partage que j'avais étudiées en Albanie (entre musulmans et chrétiens par exemple, ou entre Nord et Sud de l'Albanie) étaient reproduites et souvent exacerbées dans la situation migratoire. L'idée selon laquelle la traversée même de la frontière et les enjeux du statut de migrant en Grèce, entre reconnaissance et clandestinité, influent sur la recomposition des identités ethniques et religieuses en Albanie, qui allait m'occuper dans les années suivantes, trouve en partie son origine dans cette expérience de terrain<sup>22</sup>. Pour l'heure cependant, je m'intéressais avant tout aux relations quotidiennes entre Grecs et Albanais, aux représentations des uns et des autres et à certains des cadres institutionnels de ces relations (structures associatives, ambassade, scolarisation des enfants de migrants)<sup>23</sup>. Plusieurs voyages de la Grèce vers l'Albanie me permirent aussi d'observer les passages de frontière et les interactions entre Albanais et Grecs dans ces moments souvent tendus. C'est aussi à cette occasion que je commençais à recueillir des observations sur les perceptions des langues albanaise et grecque en contexte de contact linguistique et notamment sur la revendication d'antériorité de l'albanais par rapport au grec, observations que j'allais multiplier par la suite une fois identifiée la question des Pélasges. Le lien étroit entre

<sup>22</sup> Voir *infra*, chapitre 3.

<sup>23</sup> Ces questions étaient en partie déterminées par l'écriture d'un article destiné à un volume sur les « identités controversées » en Europe du Sud-Est : Gilles de Rapper (2002), *Transformation und Anpassung: Die albanischen Zuwanderer in Griechenland zwischen Integration und Rassismus*. in U. Brunnbauer (dir.), *Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*. Frankfurt am Main, Peter Lang, p. 201-232 (voir Volume 3).

le phénomène migratoire et l'imaginaire des origines que véhicule le néo-pélasgisme apparut de façon très nette, encore que je n'en prisse pas conscience sur le moment, lorsque des interlocuteurs albanais et grecs me conseillèrent de rendre visite à Aristeidis Kollias, un ancien avocat d'Athènes qui soutenait la cause de la légalisation des migrants albanais. Activiste du renouveau culturel arvanite en Grèce dès les années 1970<sup>24</sup>, Aristeidis Kollias était l'auteur de plusieurs ouvrages dans lesquels il avançait que les Arvanites, loin d'être les descendants d'Albanais ayant migré en Grèce à l'époque médiévale, constituaient les restes d'une population préhellénique, les Pélasges, dont descendaient aussi les Albanais. Traduits en albanais à partir de 2002, ses ouvrages (qu'il m'offrit lors de notre rencontre dans leur version originale) sont devenus des piliers de la littérature néo-pélasgiste. Sa mort soudaine, quelques mois plus tard, en octobre 2000, ne m'a pas permis de le revoir.

Le second terrain a eu lieu à Istanbul où j'ai de même passé plusieurs mois en 2000 et 2001. J'y ai mené des enquêtes parmi différentes communautés albanaises issues de plusieurs vagues d'immigration au cours du XX<sup>e</sup> siècle, les plus récentes étant liées à la guerre civile de 1997 en Albanie et à la guerre du Kosovo de 1999. Ce terrain prolongeait les enquêtes menées en République de Macédoine et au Kosovo et contribuait à multiplier les points de vue sur la « question albanaise ». Séjournant dans divers quartiers d'implantation ancienne (Aksaray) ou plus récente (Bayrampaşa, Ümraniye) d'immigration albanaise, je m'intéressais à la fois à la présence albanaise dans l'espace public (notamment par le biais d'associations culturelles), aux reconfigurations induites par la situation géopolitique dans les Balkans et aux trajectoires individuelles, en provenance d'Albanie comme d'ex-Yougoslavie. Là encore, je fis plusieurs voyages en car depuis Istanbul vers la République de Macédoine ou l'Albanie en compagnie d'Albanais. Surtout, le constat de la superposition très visible de différentes strates de migration albanaise vers Istanbul m'engagea à donner une profondeur historique à cette enquête : les derniers « réfugiés » de la guerre du Kosovo (1999) et de la guerre civile en Albanie (1997) étaient en relation avec l'importante communauté issue de Yougoslavie dans les années 1950 et 1960, qui avaient eux-mêmes retrouvé des albanophones musulmans de Grèce inclus dans l'échange des populations du Traité de Lausanne (1923). Plus loin encore, les recensements ottomans indiquaient la présence d'une population albanaise à Istanbul. Encore une fois, ces observations se superposaient à celles que j'avais faites plus tôt dans le Devoll, région qui avait connu l'émigration vers Istanbul avant la Première Guerre mondiale et où j'avais rencontré des descendants d'albanophones de Grèce ayant échappé à l'échange de population en venant se

<sup>24</sup> On désigne par « Arvanites » des albanophones de Grèce dont la présence remonterait à l'époque médiévale. Sur le renouveau arvanite en Grèce et le rôle de A. Kollias, voir Dimitra Gefou-Madianou (1999), *Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica*. *American Ethnologist* 26, 2, p. 412-439.

réfugier en Albanie<sup>25</sup>. C'est donc à une perception du passé ottoman de l'Albanie que j'avais accès, perception qui mêlait paradoxalement la vision nationaliste du « joug ottoman » et les souvenirs d'expériences concrètes transmis par la mémoire familiale<sup>26</sup>. Les enquêtes que j'entrepris dans la région albanaise de Lunxhëri la même année (2001) furent elles-mêmes un prolongement de ce terrain, la migration vers Istanbul à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> y ayant connu une plus grande ampleur que dans le Devoll.

Dans les deux cas, les enquêtes de terrain se sont déroulées avec le soutien d'institutions de recherche française à l'étranger, l'École française d'Athènes (Efa) et l'Institut française d'études anatoliennes d'Istanbul (Ifea)<sup>27</sup>, et cela a eu un impact à long terme sur mon parcours de recherche. C'est par exemple lors de l'un de mes séjours à Athènes, en mars-avril 2000, que j'ai fait la connaissance de Pierre Sintès, qui débutait alors une thèse de géographie sur la migration albanaise en Grèce. Nous avons à ce moment inauguré une pratique de terrains croisés dans les deux pays, qui a duré jusqu'en 2008. Lorsque Pierre Sintès est devenu membre scientifique de l'Efa, en 2001, nous avons eu l'occasion de lancer des programmes de recherche et de continuer nos enquêtes en commun. C'est ainsi que nous avons organisé, en 2003-2004, un cycle de quatre journées d'études, en alternance à Aix-en-Provence et à Athènes, portant sur les pratiques de nomination et de classification des lieux et des personnes. Ce projet était directement inspiré de la lecture du livre de Jean-François Gossiaux sur les *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*<sup>28</sup> et avait entre autres objectifs celui de donner un cadre théorique aux multiples observations que j'avais recueillies sur ce type de pratiques dans le Devoll et ailleurs. Le premier volet concernait, avec la contribution de J.-F. Gossiaux, la catégorie « valaque » et ses acceptions dans différents environnements. Le deuxième volet abordait l'expression de l'altérité dans la Grèce contemporaine alors que l'on prenait à peine conscience de l'impact des vagues migratoires des années 1990 sur la façon dont les étrangers, mais aussi les « autres » de l'intérieur, étaient perçus et se percevaient. Le troisième volet s'intéressait, cette fois dans un cadre diachronique, aux politiques toponymiques expérimentées par les États balkaniques depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Le quatrième volet, enfin, explorait la notion d'autochtonie et ses usages dans la longue durée, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Ce programme a débouché sur une publication qui a

<sup>25</sup> Gilles de Rapper (1997), Les villages de Kastoria ou la minorité imaginée. *Sighrona Themata* 63, p. 108-111.

<sup>26</sup> Gilles de Rapper (2005), Albanians facing the Ottoman past: the case of the Albanian diaspora in Turkey. in S. Gangloff (dir.), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*. Paris, L'Harmattan, p. 197-214.

<sup>27</sup> Ce soutien a pris la forme de bourses de recherche d'un à deux mois (Efa, Ifea) et de vacations (Ifea).

<sup>28</sup> Jean-François Gossiaux (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Paris, Presses Universitaires de France. Voir aussi mon compte rendu pour les *Annales*, Gilles de Rapper (2005), Compte rendu de J. F. Gossiaux, Pouvoirs ethniques dans les Balkans. Paris, PUF, 2002. *Annales HSS* 60, 6, p. 1450-1451.

depuis bénéficié d'une traduction en albanais<sup>29</sup>. Il manifestait mon intérêt pour l'étude des formes de production de la différence dans la longue durée et inaugurerait une série de projets mettant en œuvre un comparatisme intra-balkanique qui fut au cœur de l'ANR Balkabas que je dirigeai à partir de 2008<sup>30</sup>.

À Istanbul, j'ai eu la chance d'être guidé dans mes premières enquêtes par Jean-François Pérouse, alors directeur de l'Observatoire urbain d'Istanbul (OUI), et de bénéficier de l'atmosphère particulièrement stimulante de l'Ifea. Une partie de mon travail sur les Albanais d'Istanbul a ainsi été rapidement publiée dans la série des « Dossiers de l'Ifea<sup>31</sup> », tandis que je participais à plusieurs manifestations organisées par l'Institut. Je suis notamment intervenu dans le colloque « L'héritage ottoman dans la recomposition politique et identitaire des sociétés balkaniques », qui s'est tenu en juin 2000, à propos de la perception du passé ottoman par les Albanais de Turquie<sup>32</sup>. J'ai aussi participé à l'organisation d'une session d'études doctorales à Kilyos, en 2001, dont j'ai assuré le secrétariat scientifique<sup>33</sup>.

Ces deux expériences ont été déterminantes pour la suite. Elles m'ont d'abord permis de me constituer un réseau d'amis et de collègues auprès desquels j'ai beaucoup appris. Si le terrain de longue durée que j'avais mené en Albanie avait été formateur à bien des égards, il était aussi synonyme d'isolement, tant les études albanaises étaient alors peu développées. Fréquenter sur de longues périodes l'Efa et l'Ifea m'a au contraire permis de confronter mon expérience à celles des autres et de nouer de nombreuses relations. Historiquement centrées sur l'archéologie et l'histoire, les deux institutions s'ouvraient dans ces années-là à d'autres disciplines, dont l'anthropologie, ainsi qu'à l'espace balkanique, et j'y trouvais un environnement plutôt réceptif à mes recherches. Ensuite, Istanbul et Athènes ont été mes premières expériences d'ethnographie en milieu urbain, alors que j'avais initialement été formé en milieu rural. J'y ai aussi acquis de nouvelles compétences linguistiques en turc et en grec. Surtout, j'ai systématisé l'approche consistant à relier entre eux les différents terrains sur lesquels je travaillais et à considérer chaque exemple de présence albanaise comme inscrit dans une configuration plus vaste traversant les frontières des États. Mon approche des frontières se trouvait enrichie d'autant car j'étais désormais en mesure de mettre en relation des observations en provenance des deux

<sup>29</sup> Gilles de Rapper, Pierre Sintès (dir.) (2008), *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes, Ecole française d'Athènes, Gilles de Rapper, Pierre Sintès (dir.) (2015), *Të emërtosh dhe klasifikosh në Ballkan*. Tiranë, Fjala Publishing (voir Volume 3).

<sup>30</sup> Voir *infra*, chapitre 2.

<sup>31</sup> Gilles de Rapper (2000), *Les Albanais à Istanbul*. Istanbul, Institut français d'études anatoliennes (voir Volume 3). Ce texte a fait l'objet d'une traduction en albanais dans la revue de l'Académie des sciences et des arts du Kosovo, Gilles de Rapper (2002), *Shqiptarët në Stamboll*. *Studime* 8-9, p. 257-294.

<sup>32</sup> Sylvie Gangloff (dir.) (2005), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans. The Perception of the Ottoman Legacy in the Balkans*. Paris, IFEA-L'Harmattan.

<sup>33</sup> « Mobilités et migrations inter-régionales et internationales dans les grandes métropoles », Réseau des observatoires urbains du pourtour méditerranéen, 28 mai-1<sup>er</sup> juin 2001.

côtés, sans compter ce que m'apportait l'expérience des traversées et des voyages transfrontaliers. Il apparaissait alors important de rapporter ces pratiques concrètes et localisées de la frontière aux discours et représentations des territoires nationaux ou des histoires nationales. Enfin, je devenais plus sensible à la question des échelles et à l'articulation du local, du national et du global. Je considère que cet élargissement géographique et thématique n'a pas été étranger à mon recrutement au CNRS, en 2001, et qu'il a été déterminant dans ma pratique de la recherche, notamment dans sa dimension collective. Je reviendrai dans la deuxième partie sur un certain nombre de recherches menées dans le cadre de projets collectifs, mais je voudrais d'abord insister sur la façon dont ces premières expériences de multiplication des points de vue m'ont amené à proposer et à diriger plusieurs projets qui constituent ma contribution à la structuration de la recherche sur l'Albanie et sur les Balkans.

## CHAPITRE 2

### UN MONDE DE PROJETS

Je présente dans ce chapitre plusieurs projets et engagements collectifs qui, depuis 2008, ont été le cadre de la plupart de mes travaux. Je distingue deux grandes perspectives : l'une balkanique, dans laquelle l'enjeu est à la fois la comparaison à l'intérieur de la région et l'identification de processus convergents qui ne se réduise pas à l'affirmation d'une « aire » balkanique dont l'existence est plus ou moins affirmée dans les discours locaux comme dans le discours scientifique ; l'autre albanaise, dans laquelle l'enjeu est la transformation du savoir ethnologique sur l'Albanie et les Albanais, entre la période communiste et aujourd'hui.

#### **Le projet Balkabas et les études balkaniques**

Le projet Balkabas a été conçu dans la continuité des projets collectifs auxquels j'ai participé au début des années 2000. D'abord parce qu'il s'appuyait sur des rencontres et des collaborations rendues possibles par ces cadres collectifs ; ensuite parce qu'il visait à pousser plus loin certaines démarches expérimentées lors de ces projets, notamment en matière de comparaison et d'articulation des échelles d'analyse<sup>34</sup>. À l'origine du projet se trouvait un double malaise, face à la notion de « transition » telle qu'elle était utilisée dans beaucoup d'études sur les Balkans postcommunistes, et face à la comparaison, pratiquée à l'échelle des États et rarement à celle des configurations locales que nous observions sur le terrain. Le projet *Les Balkans par le bas. Logiques individuelles et configurations locales (Albanie, Bulgarie, Grèce)* visait ainsi à saisir les transformations des pays des Balkans du sud depuis la chute des régimes communistes d'une manière qui se démarquait des approches dominantes de la « transitologie » centrées sur les changements systémiques de l'économie (passage d'une économie planifiée au libéralisme) et de la politique (passage d'un régime totalitaire à la démocratie parlementaire) et voyant dans ces changements une « transition » d'un état à un autre. Le projet proposait au

<sup>34</sup> J'ai monté et dirigé ce projet, en collaboration avec Pierre Sintès, désormais maître de conférences à l'Université de Provence, qui s'est déroulé de janvier 2009 à juin 2012.

contraire une approche « par le bas », c'est-à-dire par le local et l'individuel, en s'appuyant à la fois sur la critique de la « transition » apparue dès les années 1990<sup>35</sup> et sur un courant de recherche privilégiant les « jeux d'échelles<sup>36</sup> » et l'analyse des « micro-logiques du social<sup>37</sup> ». Il s'agissait moins d'innover dans l'approche du social ou dans la critique des modèles dominants que de chercher à sortir de la fragmentation et du localisme qu'une telle approche risque de produire. Afin d'éviter la juxtaposition d'études de cas isolées et limitées à l'échelle locale – travers qui peut être reproché à l'ethnologie des Balkans avant et après 1990 – le projet se voulait dès l'abord comparatif et collaboratif : il ne s'agirait pas de rassembler des données de terrain déjà produites et de confronter des points de vue préexistants, mais de produire de nouvelles données et de susciter l'émergence d'une réflexion collective. Il est apparu au cours du projet que la « transition » n'était pas le seul paradigme auquel une telle approche pouvait s'attaquer. Comme nous le verrons, le paradigme du post-socialisme, ainsi que celui des Balkans comme aire culturelle, sont progressivement devenu des objets de discussion.

Les travaux de l'équipe, composée d'une quinzaine d'anthropologues et de géographes, devaient se dérouler à deux niveaux : le premier, auquel était consacrée la majeure partie du budget total du projet, était celui de la production des données empiriques. Le travail de terrain lui-même répondait à deux impératifs liés à l'approche retenue : chaque participant devait maintenir ou acquérir une familiarité avec un terrain localisé par des séjours de longue durée ou répétés tout au long des trois années du projet ; c'est de cette manière, par une immersion dans les configurations locales étudiées, que la micro-analyse peut porter ses fruits. De plus, il était indispensable de maintenir un contact entre les différents terrains dans les trois (puis quatre) pays couverts par le projet pour atteindre l'objectif de comparaison : cela s'est traduit à la fois par de l'observation multi-située et par des séjours de recherche impliquant plusieurs participants en un même lieu ou dans une même zone. Concrètement, les terrains se sont répartis en Albanie, Bulgarie, Grèce et République de Macédoine. Conformément au projet initial, les sites frontaliers ont été privilégiés, ce qui a entraîné des incursions dans des pays voisins (Kosovo, Turquie). L'observation des dynamiques frontalières et des processus de convergence et de divergence entre pays limitrophes répondait à l'objectif de dé-particularisation et de comparaison. La prise en compte de l'histoire récente, et notamment des passés communistes, peu accentuée dans le projet initial, s'est imposée dans le cours du projet : elle est liée à la critique des études postsocialistes, dans une volonté d'insister

<sup>35</sup> Michael Burawoy, Katherine Verdery (dir.) (1999), *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham, Rowman & Littlefield.

<sup>36</sup> Jacques Revel (dir.) (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris, Gallimard Le Seuil.

<sup>37</sup> Georges Balandier (1985), *Anthropo-logiques*. Paris, Librairie Générale Française. Nous avons aussi trouvé notre inspiration dans Alban Bensa (2006), *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anarcharsis.

sur les convergences entre les pays communistes ou ex-communistes et ceux qui n'ont pas connu cette expérience (Grèce membre de l'OTAN et alliée des États-Unis, Yougoslavie titiste et autogestionnaire). À cet égard, l'inclusion de la Grèce dans les pays couverts par le projet répondait à la volonté de mettre en avant à la fois sa position à la frontière du monde communiste balkanique et son rôle prépondérant dans les dynamiques post-communistes, qu'il s'agisse de migration, de transformations économiques ou de recompositions géopolitiques.

Le deuxième niveau était celui de la discussion collective et de l'émergence d'une réflexion commune à partir de terrains localisés et individualisés. Plusieurs ateliers de travail, d'une journée à une semaine, ont été organisés tout au long de la durée du projet, le plus souvent couplés à des manifestations publiques (journées d'études, séminaire d'études doctorales, colloques). Ils ont permis des échanges entre participants venant de plusieurs disciplines (essentiellement géographie et anthropologie), formés dans des traditions nationales différentes et travaillant sur des terrains variés. À partir de telles rencontres, une réflexion commune a été amorcée qui devait aboutir, dès les premiers mois du projet, à des expériences de rédaction « à plusieurs mains ». La première a consisté en une somme de rapports bibliographiques sur des thèmes transversaux, qui ont permis de mutualiser les connaissances et les références et, partant, d'initier une première réflexion sur certaines questions de recherche. Il est cependant rapidement apparu qu'un moyen de stimuler cette entreprise était de viser à la rédaction d'un ouvrage collectif. Il s'agissait par ce biais de nous éloigner du modèle courant de juxtaposition de différentes études de cas dans des chapitres écrits individuellement et de proposer au contraire une écriture aussi collective que possible pour l'ensemble des parties de cet ouvrage, en fonction des thématiques et des intérêts de chacun. Chaque chapitre devait aussi s'appuyer sur plusieurs terrains réalisés dans le cadre du projet et s'efforcer d'en faire ressortir les traits transversaux. Plusieurs ateliers de travail ont été consacrés à cette entreprise qui s'est révélée beaucoup plus longue que prévue, mais aussi plus passionnante<sup>38</sup>. La manuscrit, accepté dans la collection Meydan aux éditions Karthala, est en cours de révision.

Ce livre est une expérimentation et son titre, *Expériences communes*, doit se comprendre de plusieurs manières. De par leur histoire comme de par leurs évolutions récentes, les pays des Balkans partagent certaines expériences : on pense ici à l'expérience du communisme, certes diverse selon les pays, et à celle de l'intégration européenne, tout aussi variée. C'est le premier sens des « expériences communes » : nous suivons les manifestations localisées des mêmes phénomènes débordant largement les pays concernés et qui les affectent tous d'une manière ou d'une autre. Il ne s'agit pas d'en tirer des conclusions sur la réceptivité des Balkans à

<sup>38</sup> Le colloque de clôture du projet, qui s'est tenu à Tirana en septembre 2011, a été un moment charnière dans la conception de l'ouvrage collectif. Les actes ont été publiés dans Nebi Bardhoshi, Gilles de Rapper, Pierre Sintès (dir.) (2013), *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*. Tirana, UET Press (voir Volume 3).

des courants globalisés, mais plutôt de tenter d'identifier les formes sociales nouvelles et inédites qui apparaissent au cours de ces transformations. Plus encore, nous pensons que ces expériences n'impliquent pas chacun des pays séparément, mais qu'elles se déroulent dans l'interaction et nous avons pour cela fait le choix de porter notre attention sur quatre pays voisins du sud de la péninsule qui, tout en connaissant au cours du XX<sup>e</sup> siècle des trajectoires différentes, forment un espace d'interactions multiples. Il suffit de penser pour la période la plus récente aux mobilités des personnes, aux flux économiques ou aux différends frontaliers.

Le deuxième choix méthodologique est de travailler sur des objets communs, c'est-à-dire que l'on rencontre partout et dont chacun à l'expérience : c'est le deuxième sens des « expériences communes ». Nous avons retenu quatre de ces objets, appréhendables par leur matérialité, qui relèvent surtout d'une sorte de sens commun ou de banalité. Nous les croisons tous sur nos terrains, où ils se montrent à nous le plus souvent sans ostentation, mais leur examen peut, c'est notre hypothèse, nous en apprendre beaucoup sur les mondes qui sont construits et vécus par ceux qui les possèdent, les pratiquent ou les désirent. Le premier, que nous avons appelé « Pancarte », rassemble tous les messages donnés à lire dans l'espace public ou à la limite du privé et du public : panneaux d'information, plaques et monuments commémoratifs, affiches et affichettes, signalisation routière. Le deuxième est ce que nous appelons le « Passeport », soit les différents documents d'identité et de voyage qui se sont généralisés, dans la région qui nous occupe, à partir du milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Le troisième est l'« Argent », c'est-à-dire les différentes manières de faire circuler l'argent à l'échelle des individus ou des communautés locales. La quatrième enfin est la « Maison », dans sa matérialité comme dans ce qu'elle implique à la fois de « foyer » ou de « chez-soi » et de relations de voisinage. Ce livre n'est cependant pas un traité abordant successivement la sémiologie de l'espace public, les régimes d'identification, la circulation monétaire et l'anthropologie de la maison. Il ne s'agit pas non plus d'un livre d'anthropologie technique ou de culture matérielle, ni d'une sociologie visant à faire des objets matériels des participants de plein droit des actions humaines. Nous avons d'abord retenu ces objets parce qu'ils se rencontrent sur tous nos terrains et qu'ils parlent autant aux ethnologues qu'aux géographes. Leur banalité même les rend disponibles à des approches et à des interprétations diverses, pour nous comme pour nos interlocuteurs. Par-delà les terrains et les disciplines, ils offrent donc une base à la réflexion collective et à la comparaison. Nous les avons ensuite retenus parce qu'ils nous semblaient emblématiques des changements des vingt dernières années dans les Balkans : quoi de plus marquant par exemple que la substitution des slogans de l'époque communiste appelant à la vigilance contre l'ennemi impérialiste par les publicités de grandes marques capitalistes ? Que l'apparition de nouveaux circuits monétaires induits par la

migration et par le nouveau « monde de projets<sup>39</sup> » ? Que l'ouverture de frontières longtemps fermées à la mobilité des personnes ? Que, enfin, les transformations des manières d'habiter dans un monde en mouvement ? La Pancarte, l'Argent, le Passeport et la Maison sont donc à prendre comme des prismes à travers lesquels nous regardons nos terrains et tentons d'organiser nos observations et de rendre compte d'expériences communes. Ce sont encore des métaphores des grandes transformations de l'économie, du droit et de la politique telles qu'elles sont perçues et exprimées par nos interlocuteurs : celles de l'organisation politique et des relations complexes du privé et du public, celles de la monétarisation généralisée de l'économie, celles de la liberté de circulation dans un monde marqué par l'ouverture autant que par la fermeture ou celles, encore, des projets familiaux et du sens de ce qui doit être transmis d'une génération à l'autre. En d'autres termes, loin de constituer des objets théoriques bien définis dans lesquels couler nos observations empiriques, nos quatre objets fonctionnent comme des révélateurs ou des analyseurs permettant de faire apparaître la nouveauté et l'inédit dans les formes contemporaines de l'existence collective dans cette région du monde.

Ce livre, enfin, parle d'expériences communes dans un troisième sens. Sa conception et sa rédaction sont le fruit d'un travail collectif mené par douze chercheurs formés séparément aux terrains balkaniques dans les années 1990 et 2000, mais qui partagent un certain nombre d'expériences, tant relatives au terrain lui-même que menées au sein des mêmes programmes de recherche. Sans se revendiquer explicitement d'une recherche « interdisciplinaire », ce livre est de plus un exercice pratique de collaboration entre ethnologues et géographes. Le livre mêle aussi deux perspectives que l'on a eu parfois tendance à opposer de manière irréductible, celle de l'anthropologie du « chez-soi » (*at home*), pratiquée sur notre propre société, et celle du regard porté depuis l'extérieur, pour laquelle le terrain est d'abord une expérience d'étrangeté et d'altérité. Ici encore, nous n'avons pas cherché à systématiser ce croisement des regards, mais avons laissé les choses se mettre en place au fil de nos discussions<sup>40</sup>.

Achevé en juin 2012, le projet Balkabas a connu plusieurs prolongements. Le premier est le projet « Les Balkans et la Méditerranée, objets communs et regards croisés » (Balkamed), porté par Pierre Sintès, qui a reçu un soutien de LabexMed en 2014-2015. Plusieurs journées d'études ont été organisées, à Aix-en-Provence et à Lyon. L'idée générale était de tirer parti de la dynamique créée par le projet Balkabas pour relancer les études balkaniques en France. On sait que ces dernières avaient

<sup>39</sup> Steven Sampson (1996), *The social life of projects. Importing civil society to Albania.* in C. Hann, E. C. Dunn (dir.), *Civil Society : Challenging Western Models*. London, Routledge, p. 121-142.

<sup>40</sup> Je signalerai au passage, dans le chapitre 7, mes différentes contributions à cet ouvrage ; elles se répartissent dans les parties sur la Pancarte, le Passeport et l'Argent et sont toutes issues du terrain sur la photographie dans l'Albanie communiste et postcommuniste.

bénéficié des activités de l'Association française d'études sur les Balkans, créée en 1997 autour de la revue *Balkanologie*, mais que, depuis la fin des années 2000, ces activités étaient tombées à un niveau très bas (le dernier numéro de la revue a paru en 2012), alors que la recherche sur les Balkans continue à être productive et à attirer de jeunes chercheurs. Le projet Balkamed prévoyait ainsi la tenue d'un colloque sur les études balkaniques en France (le premier depuis 2002) qui devait marquer la relance de l'association et de la revue. Ce colloque s'est tenu à Marseille en juin 2016 sous le titre « À la recherche des Balkans. Entre Europe et Méditerranée ? » et a rassemblé environ soixante-dix participants. Les travaux en ateliers et en sessions plénières ont confirmé le dynamisme des études balkaniques et la nécessité de leur donner un cadre à travers l'AFEBalk. En octobre de la même année, une assemblée générale de l'AFEBalk a élu un nouveau bureau et mis en place un programme de relance de *Balkanologie*, dont j'ai dirigé la commission. En mai 2018, j'ai été élu directeur de la publication. Les premiers numéros de la nouvelle série doivent paraître en 2019. Les quatre premiers numéros en préparation peuvent être vus comme le résultat des travaux du colloque de 2016. Un nouveau congrès de l'association s'est tenu en septembre 2019 sur les études urbaines, à Marseille.

Il me semble important de contribuer à l'effort collectif en faveur des études balkaniques en France, ne serait-ce parce qu'elles forment l'environnement « naturel » de mes recherches sur l'Albanie. Le domaine des études albanaises, cependant, a connu en vingt ans un développement tel qu'il m'a semblé nécessaire, là aussi, de contribuer à dresser un bilan et à identifier des perspectives.

### **Les études albanaises**

Pendant longtemps j'ai travaillé sur des terrains albanais sans avoir de contact avec des chercheurs du pays. J'utilisais leurs travaux, mais je n'avais jamais eu l'occasion d'échanger avec aucun d'entre eux et j'ignorais s'ils avaient eux-mêmes connaissance de ce que je faisais. Cet état de fait peut s'expliquer par les terrains que j'avais choisis et par la façon dont je travaillais. Que ce soit dans le Devoll ou en Lunxhëri et dans les régions environnantes, j'avais pris l'habitude, à la suite de ma première visite en 1994, d'entrer en Albanie par la Grèce. Il y avait à cela des raisons pratiques car, même en comptant la traversée de la frontière internationale, l'état du réseau routier albanais faisait qu'il a longtemps été plus aisé et plus rapide de rejoindre le Devoll par l'aéroport de Thessalonique, ou Gjirokastër par celui d'Athènes, qu'en passant par Tirana. C'était aussi une question de méthode et l'occasion d'expérimenter les trajets et les traversés de frontière qui étaient le lot de beaucoup de gens que je connaissais. En bref, je fréquentais peu la capitale, préférant passer le plus de temps possible dans les régions sur lesquelles je travaillais. Il m'était arrivé, à l'occasion de courts séjours à Tirana, de me rendre à l'Institut de culture populaire. J'y avais rencontré un ou deux chercheurs ; j'avais

même, un jour, été reçu par son directeur. Mon cas, je pense, n'était pas particulier. Il est révélateur que le premier colloque international de grande ampleur de l'après-communisme rassemblant des anthropologues et des historiens fût organisé à Londres plutôt qu'à Tirana, en 1999 : les institutions de recherche albanaises n'avaient alors plus suffisamment de contacts à l'étranger pour concevoir ni même pour accueillir une telle manifestation. En fait, l'incompréhension était grande entre anthropologues étrangers venant faire des recherches de terrain en Albanie et ethnologues locaux formés dans une autre tradition de recherche et à d'autres méthodes de travail. Stephanie Schwandner-Sievers, une des toutes premières à investir le terrain albanais au début des années 1990, a bien exprimé l'incompréhension qui régnait alors entre les deux catégories de chercheurs<sup>41</sup>. De son côté, Armanda Hysa rapporte aussi les difficultés qu'avaient les chercheurs albanais à entrer en contact avec leurs collègues étrangers<sup>42</sup>.

Pour ma part, tout a changé en 2007. Au printemps de cette année-là, lors du congrès de l'International Association for Southeast European Anthropology (InASEA) qui se tenait à Timisoara, en Roumanie, je fis la connaissance de jeunes collègues albanais avec lesquels la communication fut immédiatement facile et dont les exposés me semblèrent dignes d'intérêt. À l'automne de la même année, je passai par Tirana avant de rejoindre Gjirokastër et eus l'occasion de revoir la plupart d'entre eux. Je fus même, sur l'initiative de Gerda Dalipaj, invité à présenter mon travail lors d'une conférence donnée à l'Université Marin Barleti<sup>43</sup>. Ce fut l'occasion d'une collaboration qui dure encore et qui a profondément modifié le cadre dans lequel je travaille. L'année suivante, j'invitai Gerda Dalipaj dans une journée d'études que j'organisais dans le cadre de l'axe « Parenté » de l'Idemec. Elle revint en 2011 pour intervenir dans des journées d'études albanaises dont je parlerai bientôt. En 2014 et 2015, nous avons organisé deux journées d'études à Aix-en-Provence<sup>44</sup>. Entre temps, Gerda Dalipaj s'était inscrite en thèse sous ma codirection, thèse qu'elle soutint en décembre 2016<sup>45</sup>. C'est tout naturellement qu'elle-même et Nebi Bardhoshi, autre collègue rencontré à Timisoara, furent intégrés dans l'équipe Balkabas dès la phase d'élaboration du projet en 2008.

<sup>41</sup> Stephanie Schwandner-Sievers (2009), "Jungfrauen" und "Elefanten im Porzellanladen". Zur internationalen Herausforderung der albanischen Ethnologie im Postsocialismus. in O. J. Schmitt, E. A. Frantz (dir.), *Albanische Geschichte: Stand und Perspektiven der Forschung*. Wien, Oldenburg Verlag, p. 187-214. La réception de cet article en Albanie laisse penser que toute l'incompréhension n'a pas encore été levée.

<sup>42</sup> Armanda Hysa Kodra (2014), Between Status Quo and Change. The State of Post-Communist Albanian Ethnology. *Ethnologia Balkanica* 17, p. 21-44.

<sup>43</sup> « *Shqipëria dhe shqiptarët* » (L'Albanie et les Albanais), conférence invitée à l'Université Marin Barleti, Tirana, novembre 2007.

<sup>44</sup> « Domestiquer la modernité. Imaginaires et expériences de la « maison idéale » en Albanie et en Bulgarie », Idemec et projet amorce LabexMed *Les Balkans et la Méditerranée*, juin 2014 et juin 2015.

<sup>45</sup> Gerda Dalipaj (2016), *'The Houses of Transition'. Post-communist transformations, migration and uncertainty in Albania*. Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille.

Il faut dire aussi qu'à partir de 2008 et du début des enquêtes sur la photographie, Tirana devint une destination régulière : si nous essayions, avec Anouck Durand, de multiplier les entretiens et les observations à travers le pays, dans les villes comme dans les villages, la capitale demeurait le lieu de la plus grande concentration d'anciens photographes de la période communiste, comme d'institutions ayant produit ou conservant des photographies, et nous y fîmes des séjours plus longs et plus réguliers que je ne l'avais fait jusqu'alors. Les discussions et les échanges de 2007-2008 furent sans doute à l'origine de la réalisation d'une idée que je caressais de temps à autre : réunir régulièrement les chercheurs travaillant sur le domaine albanais afin d'en faire un état des lieux.

*Les Journées d'études albanaises en France.* Les chercheurs travaillant sur ce domaine, toutes disciplines confondues, sont relativement peu nombreux en France, un peu plus dans certains pays étrangers, et malgré cela dispersés dans des institutions et des laboratoires différents. Les travaux des chercheurs albanais, on l'a vu, ne sont pas toujours connus à l'étranger. C'est pour remédier à cette dispersion géographique et disciplinaire que nous avons entrepris, avec Nathalie Clayer, d'organiser des rencontres régulières destinées à mettre en contact les chercheurs travaillant sur l'aire albanaise. Les premières Journées d'études albanaises en France (JEAF) ont eu lieu à Paris en juin 2009. Depuis cette date, elles se déroulent tous les deux ans, en alternance à Paris et Aix-en-Provence. En juin 2015, l'Idemec et le Cetobac ont été rejoints par un troisième partenaire, le Ciheam-Iamm, et les quatrième JEAF se sont tenues à Montpellier. En cinq éditions depuis leur création, les JEAF ont rassemblé une cinquantaine de participants, français et étrangers. Les travaux se déroulent chaque fois en trois ateliers d'une demi-journée chacun. Le premier est consacré à la présentation par leurs auteurs de deux publications récentes, un ouvrage et une thèse de doctorat. Le deuxième est consacré à des recherches en cours et rassemble entre cinq et huit présentations plus brèves qui visent à replacer ces travaux en cours dans un champ disciplinaire ou une question de recherche. Le troisième est consacré à des perspectives de recherche et prend la forme d'une table ronde portant sur un thème transversal. Au cours des cinq premières éditions, nous avons abordé les migrations albanaises (2009), les orientations de l'archéologie albanaise (2011), la sortie d'empire et les débuts de l'État national (2013), les études régionales (2015) et les recherches interdisciplinaires (2017). Ouvertes au public, ces rencontres ne font cependant pas l'objet d'une large diffusion : l'objectif est avant tout de proposer un espace de rencontres et de discussions informelles de façon à créer un réseau ou une communauté de recherche sur l'histoire et la société albanaises. Les JEAF ne donnent pas lieu à publication, mais un compte rendu de chaque édition est envoyé à l'ensemble des participants des éditions précédentes et mis en ligne sur les sites des laboratoires partenaires.

Ces rencontres ont pour l'instant donné trois résultats de nature différente. En premier lieu, elles ont permis la préparation d'un numéro de la revue *Ethnologie française* consacré à l'Albanie<sup>46</sup>. Elles sont aussi à l'origine de l'organisation d'un colloque international d'études albanaises à Tirana en octobre 2018. Elles débouchent enfin sur le montage d'un projet de recherche interdisciplinaire dans le sud de l'Albanie. Ces développements, que je présente successivement et succinctement, montrent que, malgré leur nom, les JEAF ne se limitent pas à la recherche francophone (le colloque de Tirana s'est déroulé en anglais) et qu'elles jouissent d'une audience et d'une reconnaissance internationales.

« *Albanie. Renaissance d'une discipline* ». Depuis 1995, *Ethnologie française* consacre chaque année un de ses numéros à l'histoire et à la situation actuelle de la discipline dans un pays européen. En vingt ans, l'Albanie n'avait encore jamais été abordée. En 2015, j'ai proposé la préparation d'un numéro dont le contenu reposait sur les acquis des JEAF et, plus généralement, sur les contacts et échanges des dernières années. Je voulais que le numéro réponde à deux objectifs : 1° Mettre en avant les effets du renouvellement générationnel dans la discipline, en donnant la parole à la nouvelle génération ainsi qu'en montrant le renouvellement des objets et des approches. 2° Montrer la transformation du rapport entre regard intérieur et regard extérieur, c'est-à-dire des relations entre ethnologues locaux et étrangers. Dans le premier cas, il me semble que depuis une dizaine d'années, de plus en plus de thèses sont soutenues sur l'Albanie, dans le pays comme à l'étranger, et qu'il est important de faire connaître ces travaux et leurs auteurs, notamment parce que la plupart d'entre eux ne sont pas francophones. Il s'agissait aussi de montrer que l'émergence de cette nouvelle génération, en Albanie, suscite un débat et des discussions sur le passé de la discipline et sur la façon dont on peut se situer par rapport à ce passé. Je voulais enfin insister sur le fait qu'il existe, parmi cette nouvelle génération, une volonté de bâtir la discipline sur de nouvelles bases ou, en d'autres termes, de la refonder. Dans le second cas, il me semblait important de relativiser la distinction entre ethnologues locaux et étrangers, dans la mesure où elle tend trop souvent à simplifier les choses et à donner une image schématique de la situation. Pour cela, je me suis écarté du modèle des autres numéros de la revue portant sur des pays, auxquels ne contribuent que des ethnologues locaux. J'ai voulu inviter des auteurs appartenant aux deux catégories et, aussi, des auteurs de l'entre-deux. Le numéro se compose de trois parties qui correspondent à trois orientations ou trois façons d'aborder l'ethnologie de l'Albanie. La première partie propose un regard critique et réflexif sur la discipline à l'époque communiste. C'est à cette époque en effet que l'ethnologie professionnelle se mit en place et son héritage (sous la forme de

<sup>46</sup> Gilles de Rapper (2017), L'anthropologie de l'Albanie, une nouvelle fondation. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 181-192 (voir Volume 3).

publications, d'archives, d'idées) est encore présent. Sa réévaluation est une question d'actualité, qui a donné lieu à plusieurs articles, à des débats, mais qui est inconnue en France. Je voulais montrer les conditions de production du savoir ethnologique et poser la question de sa valeur actuelle. J'y ai ajouté deux entretiens avec des ethnologues qui ont été formés et qui ont travaillé à l'époque communiste : d'une part pour donner la parole à la génération dont les travaux sont aujourd'hui soumis à réévaluation, d'autre part pour mettre en avant la dimension personnelle, individuelle, du travail ethnologique dans ce contexte particulier, qui est souvent reléguée au second plan. La deuxième partie introduit l'idée que l'intérêt pour la période communiste ne se limite pas au développement interne de la discipline : il tend à s'étendre à d'autres aspects de la société de l'époque. En d'autres termes, la société de l'époque communiste et ses prolongements actuels deviennent des objets de recherche. On peut y voir le passage d'un paradigme de la tradition et de la stabilité à un paradigme du changement et de la modernité. L'objet de l'ethnologie n'est plus la tradition immuable, mais les transformations de la modernité. Enfin, dans la troisième partie, je voulais montrer comment l'anthropologie se saisit ou ne se saisit pas des grandes transformations de l'Albanie contemporaine : la migration et ses effets, les pratiques religieuses, les transformations économiques, les changements politiques et institutionnels. Il me semblait important d'aborder ces quatre thèmes parce que ce sont ceux qui viennent rapidement à l'esprit, en France, quand on évoque l'Albanie. Cela n'a pas toujours été facile : ces quatre thèmes semblent être largement étudiés et débattus, mais les anthropologues n'y sont pas les plus dynamiques ou les plus présents<sup>47</sup>.

*Un colloque international sur les études albanaises.* En 1999, j'avais participé, à Londres, au premier colloque international consacré aux études albanaises depuis la chute de la dictature. Cette manifestation, organisée par Stephanie Schwandner-Sievers, avait rassemblé des participants d'Europe et d'Amérique du Nord, principalement dans les champs de l'anthropologie et de l'histoire. Le thème général était celui des « mythes », mythes d'origine nationale principalement, mais aussi mythe de l'Ouest dans l'Albanie communiste. Les communications ont d'abord été publiées en traduction albanaise par la revue *Përpyekja* (1999) et certaines d'entre elles ont ensuite été publiées dans un volume collectif qui a fait date dans les études albanaises<sup>48</sup>. Jalon important dans le renouveau des études albanaises, ce colloque apparaît avec le recul comme marqué par l'époque à laquelle il a eu lieu : d'abord par la faible participation des chercheurs albanais, comme je l'ai rappelé plus haut, ensuite par sa focalisation sur le thème de l'« identité » et par une orientation

<sup>47</sup> Ce numéro a fait l'objet de présentations publiques à Paris et à Tirana, en mai 2017.

<sup>48</sup> Stephanie Schwandner-Sievers, Bernd J. Fischer (dir.) (2002), *Albanian Identities. Myth and History*. London, Hurst.

théorique visant à « déconstruire » les identités nationales ou ethniques et les mythes qui les soutiennent. Dès 2012, au cours de discussions en marge du 12<sup>e</sup> congrès de l'EASA qui se tenait à Nanterre, l'idée est née d'organiser à nouveau un colloque international où l'on ferait le bilan des études albanaises depuis 1999 et où l'on pourrait envisager des perspectives de recherche. Ce n'est que plusieurs années plus tard que nous avons décidé, avec Nathalie Clayer, de passer à l'action. Nous avons trois objectifs : 1<sup>o</sup> Montrer le renouvellement thématique et théorique de études albanaises dans les vingt dernières années, en réfléchissant à la façon dont les différentes disciplines des sciences sociales ont été affectées par des changements de paradigme et des « tournants » (matériel, visuel, spatial, temporel), à ce que ces changements doivent à l'étude de terrains postcommunistes et à la façon dont ils se répercutent sur les études albanaises. 2<sup>o</sup> Permettre la confrontation des points de vue entre chercheurs albanais et étrangers, d'une part, et entre générations de chercheurs, de l'autre, et prendre ainsi la mesure des recompositions professionnelles des dernières années. Il nous a semblé important, matériellement et symboliquement, d'organiser la rencontre à Tirana, à la fois pour permettre une plus grande participation des chercheurs de la région et pour donner une meilleure visibilité au nouveau paysage de la recherche en Albanie. 3<sup>o</sup> Enfin, le colloque devait permettre de faire apparaître des perspectives de recherche et, plus concrètement, de faire émerger des projets de recherche collectifs et des projets de publications.

Le colloque « *Practices, Materialities and Places. New Approaches in Albanian Studies* » s'est tenu au Musée historique national de Tirana en octobre 2018. Il a réuni une quarantaine de participants d'Albanie et du Kosovo ainsi que d'autres pays européens et des États-Unis. Il a constitué une expérience originale dans la mesure où nous avons décidé de renoncer au format classique des communications orales suivies de questions et d'une courte phase de discussion. Nous avons organisé les travaux en huit tables rondes qui n'étaient ni thématiques ni disciplinaires, mais qui abordaient chacune une question épistémologique. Afin de préparer chaque table ronde, nous avons demandé à plusieurs participants (entre cinq et huit) de répondre par écrit et plusieurs mois à l'avance à deux questions identiques pour tous les participants d'une même table ronde. Ces contributions, de quatre pages environ, ont été diffusées à l'ensemble des participants et notamment aux modérateurs de chaque table ronde. Pendant le colloque, chacun a résumé en quelques minutes sa réponse aux questions et la discussion collective a pu s'engager.

*Pix Illyrica*. Dernière retombée des JEAF, le projet *Pix Illyrica* est un projet de recherche en cours de montage portant sur l'exploitation des gisements de bitume du sud de l'Albanie (du latin *pix*, qui désigne aussi la poix minérale, ou bitume)<sup>49</sup>. Situés

<sup>49</sup> Le projet, dont je suis coordinateur avec François Quantin (AMU), a reçu un soutien de LabexMed en 2017-2018 au titre des projets « amorces ».

aux alentours de l'actuelle ville de Selenicë, dans la basse vallée de la Vjosë, ces gisements sont connus et exploités depuis au moins l'Antiquité. Ils sont toujours en activité. Le projet repose ainsi sur l'idée de croiser un objet matériel, le bitume, considéré avec ses caractéristiques physiques et chimiques, et un territoire, que l'on suppose en partie formé par la présence et l'exploitation du bitume. Les enjeux méthodologiques apparaissent d'emblée : l'étude ne pourra être que pluridisciplinaire, combinant les sciences sociales (archéologie, histoire, géographie, anthropologie) et les sciences de la matière (géologie, physique, chimie) ; et elle sera multi-scalaire, dans l'espace comme dans le temps. Les usages du produit des mines qui, loin d'être localisés, impliquent une circulation vers des espaces plus ou moins lointains (Europe occidentale par exemple), et les enjeux liés à la propriété et à l'administration des mines relient cette petite région albanaise à d'autres régions du monde, variables selon les époques. De plus, la prise en compte de la longue durée, avec la recherche d'évolutions et de permanences, ne pourra être menée à bien que par des études approfondies de périodes charnières ou pour lesquelles la documentation disponible est plus fournie. Le projet se distingue ainsi par un caractère expérimental et exploratoire : il s'agira à la fois de tirer parti des manières variées dont les différentes disciplines identifient un même objet et s'en saisissent, et de retracer dans la longue durée la construction d'un territoire sans pour autant faire une « étude régionale » comme cela a pu se faire<sup>50</sup>.

Pour l'instant, une mission de repérage a eu lieu au printemps 2016 à Selenicë et dans les villages voisins. Elle associait deux archéologues, un géologue et moi-même. Des réunions de travail ont eu lieu à Aix-en-Provence, rassemblant d'autres spécialistes (histoire, géographie), pour réfléchir à la constitution du projet. Sans entrer dans les détails d'un projet en phase de montage, je voudrais préciser les raisons qui me poussent à y participer car elles me semblent témoigner de la façon dont les différents dossiers sur lesquels je travaille s'articulent et se nourrissent réciproquement. En premier lieu, son élaboration est le résultat de discussions sur l'interdisciplinarité que nous avons eues depuis les premières JEA (et, parallèlement, dans le cadre du projet Balkabas) et d'une volonté de mise en œuvre d'une collaboration interdisciplinaire sur un objet précis, construit au croisement de plusieurs disciplines, plutôt que comme réponse à une injonction récurrente des institutions de recherche. Nous pensons en effet que l'interdisciplinarité ne doit pas être une finalité en soi, mais un moyen de produire des connaissances sur un objet de recherche précis.

En deuxième lieu, ma participation me permet d'avancer sur les deux chantiers qui m'occupent aujourd'hui et qui font l'objet de la troisième partie de ce mémoire,

<sup>50</sup> Nous nous démarquons par exemple de projets similaires menés dans d'autres régions d'Albanie (Michael L. Galaty, *et al.* (dir.) (2013), *Light and Shadow. Isolation and Interaction in the Shala Valley of Northern Albania*. Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology Press), tout en souhaitant en tirer des enseignements.

celui de l'expérience communiste et celui du néo-pélasgisme<sup>51</sup>. La mine de Selenicë a en effet connu une phase d'exploitation intensive et industrielle pendant la période communiste et cela a profondément marqué la ville et ses environs. Plusieurs points retiennent l'attention : 1° Comme sur d'autres sites miniers ou industriels de l'Albanie communiste, l'accroissement du besoin en main d'œuvre a entraîné de profonds bouleversements démographiques<sup>52</sup>. Dans ce cas particulier, la population « autochtone » du village d'origine, qui fournit les premiers ouvriers dès l'époque ottomane, appartient à la catégorie des Aroumains ou Valaques<sup>53</sup>. Après la Seconde Guerre mondiale cependant, la majorité des ouvriers semblent être des musulmans recrutés dans les villages des environs. La configuration actuelle de la ville porte nettement la trace de cette histoire, avec une opposition marquée entre les quartiers « du haut », chrétiens et valaques, et ceux « du bas », musulmans et albanophones. Depuis 1991, la ville a été un centre du renouveau identitaire valaque et a vu naître des entreprises de patrimonialisation et d'écriture du passé valaque. Si l'on tient compte des liens transfrontaliers qui unissent les Valaques de Selenicë à ceux de Metsovo, en Grèce, on peut voir dans ce cas une nouvelle occasion d'étudier les recompositions identitaires du communisme et de l'après-communisme, mais aussi d'observer les pratiques spatiales de ces anciennes populations transhumantes. 2° L'exploitation de la mine au début de la période communiste implique l'arrivée d'ingénieurs soviétiques, installés dans un quartier encore désigné aujourd'hui comme celui « des Soviétiques », et l'essentiel de la production est exporté, y compris vers le monde occidental. L'exploitation du bitume montre que l'idée de l'isolement de l'Albanie communiste doit être fortement nuancée, idée que nous retrouverons à propos de la photographie. Cela invite à regarder de près les différentes significations de la « modernisation » dans ce cas précis, en relation notamment avec l'imaginaire de la modernité véhiculé par la photographie. Il n'est pas anodin que la mine de Selenicë fasse l'objet de plusieurs articles et couvertures de la presse de propagande. C'est donc aussi à la dimension symbolique du bitume qu'il faudra s'intéresser, à la fois dans le discours officiel, celui de la propagande (avec, par exemple, le traitement des figures du géologue et du mineur), et dans les conceptions locales, le tout en relation avec les caractéristiques techniques de son extraction et de son utilisation<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Voir *infra*, chapitres 7 et 8.

<sup>52</sup> Armanda Hysa (2007), Mbi problematikën e studimit antropologjik në qytet. Rasti i studimit të marrëdhënieve mes popullive të vjetra e të reja qytetare të Tiranës. *Hylli i Dritës* 1, p. 67-77, Olsi Lelaj (2013), "From peasants to workers": an outline of the proletarianisation process during state-socialism in Albania. in N. Bardhoshi, *et al.* (dir.), *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*. Tirana, UET Press, p. 41-64.

<sup>53</sup> Voir *infra*, chapitre 3. Le terme principalement entendu à Selenicë est celui de Valaque (alb. *vllah*) et je l'adopte dans la suite du texte même si l'exonyme *çoban* (« berger ») est aussi utilisé par les intéressés. Voir aussi *infra*, note 61.

<sup>54</sup> Voir, à titre de comparaison, le chapitre consacré par Kristen Ghodsee aux mines de plomb et de zinc de Madan, dans les Rhodopes (Kristen Ghodsee (2010), *Muslim Lives in Eastern Europe. Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*. Princeton, Oxford, Princeton University Press, p. 56-85).

3° Enfin, la mine et la ville de Selenicë étaient des lieux de relégation pour les condamnés politiques et leurs familles (continuant en cela une pratique ottomane) ; elles faisaient donc partie du dispositif de surveillance et de répression qui m'intéresse à travers la « biographie<sup>55</sup> ».

L'articulation avec le dossier du néo-pélasgisme se fait par le biais de l'archéologie. Dès l'Antiquité en effet, les gisements de bitume (et notamment les flammes provenant d'émissions de gaz) furent associés à un sanctuaire oraculaire dépendant de la ville voisine d'Apollonia et non identifié aujourd'hui, le Nymphaion<sup>56</sup>. La région est riche de sites archéologiques plus ou moins étudiés et on peut penser que des trouvailles ont pu être faites à l'occasion de l'exploitation moderne des gisements. Les voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle, qui percevaient les territoires modernes à travers les textes des auteurs antiques, se sont ainsi intéressés de près aux mines de Selenicë et on doit à certains d'entre eux des descriptions détaillées du travail d'extraction<sup>57</sup>. Les mines antiques sont en tout cas annexées par certains auteurs pélasgistes dans le sens où leur découverte et leur exploitation primitive seraient dues aux Pélasges<sup>58</sup>. La reconnaissance, parmi les érudits comme parmi la population locale, de l'antiquité de l'exploitation du bitume invite ainsi à étudier la réception et les usages des recherches archéologiques et historiques dans la région<sup>59</sup>. Le site présente de ce fait la particularité d'être à la fois un lieu de la modernisation et un lieu d'ancrage dans le passé le plus reculé.

Jusqu'à aujourd'hui, mes efforts se sont principalement portés vers les études albanaises et vers les études balkaniques, deux champs relativement négligés de la recherche en sciences sociales et de la recherche anthropologique en particulier. À partir de 2001 et de mon affectation à l'Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative, une grande partie de mon activité s'est cependant déroulée dans un cadre « méditerranéen » et j'ai été de plus en plus amené à travailler en dialogue avec des spécialistes d'autres parties de l'aire méditerranéenne. Je me suis aussi familiarisé avec l'histoire de l'anthropologie de la Méditerranée et avec les débats qui la traversent. Si je ne peux prétendre à aucune contribution à l'anthropologie de la Méditerranée, les travaux que je vais maintenant présenter ont tous, d'une manière ou d'une autre, été influencés et enrichis par ces perspectives méditerranéennes.

<sup>55</sup> Voir *infra*, chapitre 6.

<sup>56</sup> Voir l'état du dossier dans François Quantin (2016), De l'invention d'un lieu sacré à la naissance d'un sanctuaire. L'exemple du Nymphaion d'Apollonia d'Illyrie. in Y. Lafond, V. Michel (dir.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 135-151.

<sup>57</sup> En particulier dans Henry Holland, Sir (1819), *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, &c. during the years 1812 and 1813*. London, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown.

<sup>58</sup> C'est le cas dans Dhimitër Pilika (2005), *Pellazgët, origjina jonë e mohuar*. Tiranë, Botimet Enciklopedike.

<sup>59</sup> Pour un parallèle avec la Grèce, voir Charles Stewart (2017), *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Chicago, London, The University of Chicago Press.

**DEUXIÈME PARTIE**

**PERSPECTIVES DEPUIS L'ALBANIE**

Mon affectation à l'Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative (Idemec) d'Aix-en-Provence en tant que chargé de recherche, en octobre 2001, a bien sûr constitué un tournant important dans mon parcours. La dynamique créée depuis les trois années précédentes, présentée dans le chapitre 1, ne s'est cependant pas interrompue d'un coup et mon activité de recherche a dans un premier temps été largement orientée par les engagements et les collaborations contractés depuis 1997. D'une manière générale, cette période peut toutefois être caractérisée comme celle d'un retour à des terrains situés en Albanie et d'un approfondissement, dans le cadre des axes de recherche de l'Idemec et dans une perspective méditerranéenne, de quelques thèmes abordés précédemment dans ma thèse. Cette deuxième partie est consacrée à quatre de ces thèmes, relativement classiques en anthropologie, auxquels j'estime avoir apporté une contribution à partir des faits albanais : il s'agit des frontières, des pratiques religieuses, de la parenté et de la littérature dans ses rapports avec l'anthropologie. Les quatre chapitres suivants proposent ainsi des perspectives ouvertes depuis l'Albanie sur quelques objets anthropologiques.

## CHAPITRE 3

### UNE ANTHROPOLOGIE DES FRONTIÈRES

#### Territoires, circulations, identités

Ma participation à deux programmes de recherche successifs portant sur la même région d'Albanie du sud, à la frontière avec la Grèce, m'a d'abord permis d'ouvrir un nouveau terrain tout en continuant à travailler dans le champ de l'anthropologie des frontières. J'ai pu aborder de façon plus systématique des thèmes que j'avais déjà croisés dans le Devoll : celui des mobilités transfrontalières, celui de la propriété foncière et celui des revendications identitaires de type régionaliste telles qu'elles fleurissaient dans l'Albanie post-communiste.

#### La Lunxhëri : frontières et migrations

Dès l'année 2000, j'avais été sollicité par Régis Darques, chargé de recherche en géographie à l'UMR Telemme (Aix-en-Provence), pour participer à un projet portant sur la frontière gréco-albanaise en Épire<sup>60</sup>. Rassemblant deux géographes, une historienne et un ethnologue, ce programme portait sur le devenir de la région épirote, rattachée en 1913 pour une part à l'Albanie et pour l'autre à la Grèce. Il s'agissait, en combinant les différentes approches disciplinaires, de montrer l'impact qu'a eu l'imposition de la frontière gréco-albanaise de 1913 et de retracer la façon dont les deux régions frontalières, qui jusque-là n'en formaient qu'une, ont été intégrées à leurs États respectifs.

J'ai pu, en 2001 et 2002, faire plusieurs séjours en Albanie du sud, totalisant plus de six mois de présence sur le terrain. Je me suis de la sorte familiarisé avec une région que je ne connaissais pas, la Lunxhëri, et qui présentait de nombreuses différences avec le Devoll. La région couverte par le projet était vaste et, rien qu'en Albanie, rassemblait plusieurs unités régionales (*krahinë*, « région ») bien identifiées. Je fis le choix de n'en retenir qu'une de façon à comprendre comment l'affirmation d'une identité locale s'articulait avec la frontière internationale et avec l'idée d'une

<sup>60</sup> *La question d'Épire : intégration et développement de la région frontalière gréco-albanaise*, projet APN du CNRS.

région épirote transnationale, dans la lignée des recherches menées en anthropologie des frontières. Cette limitation devait aussi me permettre de procéder à une ethnographie plus intensive que si j'avais voulu couvrir l'ensemble de la région. Le choix de la Lunxhëri parmi les autres « régions ethnographiques » identifiées dans le sud albanais résulte à la fois de rencontres de hasard (au cours d'observations dans les villages de la plaine de Corinthe, en Grèce, avec Pierre Sintès, nous avons rencontré des migrants albanais originaires de cette région) et de la volonté de réaliser un ancien souhait : lors de mon tout premier séjour en Albanie, au printemps 1994, j'avais été fasciné par l'aspect imposant de cette montagne observée depuis la ville de Gjirokastër et, depuis lors, avais espéré pouvoir m'y rendre un jour. À l'été 2001, nous y fîmes un premier séjour qui nous confirma l'intérêt de son étude dans le cadre du projet sur l'Épire.

Située sur les pentes de la montagne éponyme, en face de la ville de Gjirokastër, la Lunxhëri rassemble une douzaine de villages répartis en deux unités administratives, ou communes. Identifiée par ses habitants comme une région chrétienne orthodoxe, elle était cependant traversée par plusieurs lignes de partage et soumise à des tensions démographiques : une partie de la population était musulmane, originaire d'une région voisine, la Labëri, et la proportion de musulmans, localement appelés Labes, avait tendance, depuis la chute de la dictature, à augmenter. D'autre part, une partie de la population chrétienne se rattachait à la minorité aroumaine ou valaque et sa proportion avait augmenté dès la période communiste<sup>61</sup>. Ces trois catégories, Lunxhotes chrétiens albanophones, Labes musulmans et Valaques, se situaient différemment par rapport à la frontière avec la Grèce et leur comportement migratoire était différent. En plus de fournir un terrain d'étude pour les questions de frontière et de migration envisagées par le projet, la Lunxhëri constituait enfin un contrepoint intéressant à la situation que j'avais observée dans le Devoll : le rapport entre musulmans et chrétiens y était inversé, ces derniers étant largement majoritaires jusqu'à la fin du communisme, et je me demandais dans quelle mesure les conclusions que j'avais tirées du terrain devolli seraient valables en Lunxhëri.

Le recueil de matériel entrepris à cette occasion cherchait à répondre à trois objectifs : 1° Le premier était de cerner le « paysage ethnographique » de la région, c'est-à-dire repérer les différents groupes reconnus aussi bien localement que par la

<sup>61</sup> Lorsqu'ils s'expriment en albanais, ils se désignent en tant que Valaques, et c'est aussi de cette manière que les deux autres catégories les désignent. Il existe cependant une tendance, en Albanie comme ailleurs, à considérer que cet ethnonyme est péjoratif et que l'on devrait lui préférer celui d'Aroumain. Sur la question des ethnonymes Valaque/Aroumain en Albanie, voir Stephanie Schwandner-Sievers (1999), *The Albanian Aromanians' Awakening: Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*. Flensburg, European Centre for Minority Issues, et dans les Balkans, Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans* et Thede Kahl (1999), *Ethnizität und räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa*. Münster, Westfälische Wilhelms-Universität, Institut für Geographie. Dans ce qui suit, j'adopte l'usage local et, sauf cas particulier, conserve l'ethnonyme Valaque.

tradition ethnologique albanaise, ce qui revenait à identifier les critères ou les oppositions qui dessinaient les lignes de partage entre ces groupes. Cela a été fait au cours d'entretiens et d'observations directes, ainsi que par une recherche bibliographique portant à la fois sur les récits des voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle et sur la production ethnologique albanaise de la période de la dictature ou encore sur les publications récentes d'érudits locaux. Il s'agissait aussi de reconstituer l'histoire sociale de la Lunxhëri et les modes de fonctionnement de la société lunxhote, à différentes périodes, avec un intérêt particulier pour la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cela a conduit à la collecte d'un peu plus de 130 généalogies et histoires lignagères, plus ou moins complètes, dans tous les villages de la Lunxhëri. 2° Le deuxième objectif était de reconstituer l'histoire politique de la frontière depuis sa création en 1913 et son impact sur les populations locales. Il s'agissait ici essentiellement d'une recherche bibliographique (en tant que frontière disputée, la frontière gréco-albanaise a donné lieu à de nombreuses publications, depuis sa création jusqu'à aujourd'hui), avec l'apport d'entretiens réalisés sur place. 3° Enfin, il s'agissait d'identifier les pratiques actuelles de la frontière, par l'observation des points de passage et par des entretiens portant sur les modes de traversée et les relations entretenues par les populations locales avec l'autre côté de la frontière.

En raison de la présence limitée sur le terrain que me permettait le projet, je décidai dans un premier temps de visiter un à un tous les villages de la région et de séjourner une semaine dans chacun d'eux. Je choisis aussi d'appliquer la méthode généalogique, que j'avais expérimentée dans le Devoll et qui m'avait semblé présenter des avantages. Dans chaque village, je cherchais à recueillir des généalogies dans le plus grand nombre de familles. Cette démarche avait l'avantage d'être rapidement comprise par les habitants des villages qui prenaient de l'intérêt et du plaisir à reconstituer des lignes d'ancêtres et des réseaux d'alliance. Elle était donc facile à mettre en œuvre et, outre les données proprement généalogiques, dont la véracité et la précision n'étaient pas l'objectif principal, fournissait toutes sortes d'informations sur les parcours individuels, sur l'histoire de la région et sur les préoccupations actuelles de mes interlocuteurs<sup>62</sup>. Complétée par de l'observation flottante dans le cadre domestique et dans les cafés et par la participation à diverses manifestations collectives (fêtes de village, cérémonies religieuses, commémorations, mariage et enterrement), cette méthode me permit d'acquérir rapidement une certaine « familiarité » avec la région : au bout d'un moment, je connaissais la plupart des familles avant d'en rencontrer les membres et ma présence dans la région était connue de tous. Je fis aussi de courts séjours à Gjirokastër, ville dans laquelle de nombreux Lunxhotes s'étaient installés depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et où, à la fin des années 1990, avait été fondée l'Association culturelle « Lunxhëria » dont les dirigeants étaient porteurs d'une vision officielle de l'histoire et de l'identité

<sup>62</sup> Sur les limitations de cette méthode, voir *infra*, chapitre 7.

lunxhotes. Je profitais de même de séjours à Tirana et à Athènes pour y rencontrer des migrants originaires de Lunxhëri.

Le projet en lui-même n'a pas abouti et la publication collective qui devait en résulter n'a jamais vu le jour. Le matériel collecté en Lunxhëri a cependant fait l'objet de plusieurs publications et communications. Je me suis principalement intéressé à la relation entre les parcours migratoires, l'affirmation d'une identité régionale et la position par rapport aux différentes frontières qui traversent la région ou qui l'entourent. Après une première tentative pour décrire le fonctionnement de la société locale<sup>63</sup>, une communication dans un colloque consacré à la migration albanaise m'a permis de proposer l'hypothèse d'une reconfiguration des frontières entre les groupes locaux sous l'effet de la migration vers la Grèce<sup>64</sup>. Une version révisée de cette communication a été publiée dans l'ouvrage *The New Albanian Migration*<sup>65</sup>. J'ai ensuite eu l'occasion d'affiner cette proposition dans plusieurs articles et communications : ce que j'observais en Lunxhëri entrainait en effet dans le champ des « nouvelles mobilités<sup>66</sup> » qui suscitaient un renouvellement théorique et méthodologique dans les sciences sociales, et les sollicitations pour exposer les résultats de cette enquête furent nombreuses. L'argument reposait à la fois sur la caractérisation de la Lunxhëri comme « région frontière » (et pas seulement « frontalière » ou traversée par une frontière internationale), sur l'histoire des relations intercommunautaires en Albanie et sur les formes prises par la migration albanaise vers la Grèce.

Je me suis en effet intéressé aux formes et à l'impact de la migration en Lunxhëri, considérant cet aspect des plus visibles de la relation que les Lunxhotes entretiennent avec la frontière comme un angle d'approche pertinent pour comprendre le fonctionnement de celle-ci. J'ai porté mon attention sur les modalités de départ et les itinéraires, sur les transformations démographiques induites par la migration, sur les modalités de retour des migrants et leur participation à la vie du village. Deux faits ont alors apparu<sup>67</sup> : 1° La migration actuelle (depuis le début des

<sup>63</sup> « Des réseaux de parenté sur la frontière gréco-albanaise », intervention dans le séminaire *Les sociétés balkaniques de l'Empire ottoman aux États-Nations* du Centre d'histoire du domaine turc, EHESS, Paris, mars 2002 ; « Principes de division et altérité en Méditerranée orientale : la frontière gréco-albanaise », intervention dans le séminaire *Terrains, textes et itinéraires* de l'Idemec, juin 2002.

<sup>64</sup> 'Better than Muslims, not as Good as Greeks: emigration experienced and imagined among the Albanian Christians of Lunxhëria', intervention dans le colloque international *Albanian Migration and New Transnationalisms*, University of Sussex, Brighton, septembre 2002.

<sup>65</sup> Gilles de Rapper (2005), Better than Muslims, not as good as Greeks: emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri. in R. King, *et al.* (dir.), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press, p. 173-194 (voir Volume 3).

<sup>66</sup> Catherine Wihtol de Wenden (2001), Un essai de typologie des nouvelles mobilités. *Hommes et migrations* 1233, p. 5-12.

<sup>67</sup> « L'impact de la migration sur les régions frontalières : identité, mémoire et stratégies », intervention dans la Session internationale d'études doctorales *Migrations*

années 1990) ne peut être séparée, dans les pratiques comme dans les représentations, d'une forme plus ancienne, le *kurbet*. 2° Les habitants de la Lunxhëri n'ont pas tous la même expérience de la migration : pratiques et représentations sont différenciées.

La Lunxhëri, comme l'ensemble des régions épirotes, a connu, du début du XIX<sup>e</sup> siècle à la Seconde Guerre mondiale, un phénomène migratoire désigné localement sous le nom de *kurbet*, à destination d'Istanbul, de l'Égypte, de la Grèce et des États-Unis<sup>68</sup>. Il s'agissait avant tout d'une émigration masculine et spécialisée (les Lunxhotes étaient jardiniers, bouchers ou cuisiniers), souvent de longue durée : les jeunes garçons partaient rejoindre leur père à l'étranger pour apprendre le métier et ne rentraient qu'une fois par an au village, notamment pour leur mariage. Depuis 1990 et l'ouverture des frontières de l'Albanie, un nouveau et massif mouvement migratoire envoie les Albanais en Grèce et en Italie. En Lunxhëri, cette nouvelle émigration est vécue comme l'antithèse de l'ancienne, elle-même idéalisée et renvoyée à un âge d'or. On attribue aujourd'hui au *kurbet* un impact positif sur le développement économique et culturel de la région, alors que l'émigration actuelle est perçue comme un déclin et une malédiction. Sur le plan des pratiques, on remarque cependant une tendance à retrouver et à réactiver d'anciennes compétences ou d'anciens réseaux datant de la période du *kurbet* pour faciliter la migration actuelle, par exemple par la recherche de membres de la famille restés en Grèce lors de la fermeture de la frontière ou de relations professionnelles susceptibles d'offrir une assistance aux migrants.

Le contraste entre les deux formes d'émigration, qui correspondent chacune à un moment de l'histoire de la région, est révélateur des lignes de partage de la société locale. En Lunxhëri, les Lunxhotes chrétiens orthodoxes et albanophones revendiquent de manière exclusive la tradition du *kurbet*, et y voient la justification d'un sentiment de supériorité vis-à-vis des régions voisines, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes, albanophones ou hellénophones, mais aussi des nouveaux arrivants, Valaques et Labes. On peut montrer de plus que la valorisation du *kurbet* par les Lunxhotes n'est pas étrangère aux relations intercommunautaires induites par l'émigration actuelle, dans laquelle les Valaques, en raison de leur hellénophonie et de leur assimilation, par les autorités grecques, à la minorité grecque d'Albanie, bénéficient de facilités et connaissent une plus grande réussite que les Lunxhotes<sup>69</sup>. Ces derniers sont eux-mêmes favorisés, par rapport aux Labes

*balkaniques et intra-balkaniques*, École française d'Athènes et Université de Thessalie, Volos, octobre 2002.

<sup>68</sup> On reconnaît dans l'albanais *kurbet* le turc *gurbet*, lui-même de l'arabe *garib*, « pauvre, malheureux, exilé ».

<sup>69</sup> La politique migratoire grecque repose en effet sur la distinction entre deux catégories d'étrangers, *omogeneis*, *allogeneis*. Les premiers sont dits « de même origine », ce qui signifie qu'on leur reconnaît une origine grecque, soit qu'ils descendent d'anciens émigrants grecs (comme dans le cas des Grecs d'Ukraine), soit qu'ils habitent des territoires considérés comme grecs mais maintenus en dehors de l'État grec (comme dans le cas des Grecs

musulmans, du fait de leur appartenance au christianisme orthodoxe. On peut ainsi montrer qu'à ces trois groupes correspondent des comportements migratoires fortement différenciés : les Valaques sont en général partis les premiers ; ce sont eux qui réussissent le mieux en migration (ils rentrent en Albanie et investissent) ; les Lunxhotes les ont suivis, leur succès est plus mitigé (ceux qui arrivent à partir ne rentrent plus), mais ils ont plus de facilités à partir dans les villes, en particulier à Tirana ; les musulmans sont les laissés pour compte de la migration, ils partent avec plus de difficultés. Dans cette configuration, le recours à la mémoire du *kurbet* assure aux Lunxhotes un capital symbolique face à la réussite actuelle des Valaques (perçus, en raison de leur installation récente dans la région, comme des concurrents), et maintient une frontière avec les Labes musulmans, poussés à se convertir, ou du moins à se déclarer chrétiens pour faciliter leur migration vers la Grèce. Les enjeux de l'émigration actuelle sont finalement révélateurs de la position ambiguë des chrétiens albanophones d'Albanie du sud, orthodoxes sans être Grecs, Albanais sans être musulmans. Ils posent ainsi la question de la place de la religion dans la définition de la nation en Albanie, question que j'avais rencontrée dans le Devoll et sur laquelle j'allais pouvoir revenir plus amplement<sup>70</sup>.

À partir de là, j'ai cherché à approfondir la question d'une émigration révélatrice des lignes de partage de la société de départ<sup>71</sup>. Il apparaît que ce n'est pas que dans la pratique migratoire que les différentes communautés se distinguent et s'opposent : leurs relations reposent sur un système d'oppositions, à la fois interne à la Lunxhëri (Lunxhotes/Labes/Valaques) et ouvert sur l'extérieur (Albanais/Grecs). La population de la Lunxhëri se reconnaît clairement comme divisée en trois groupes : les Lunxhotes, les musulmans (ou Labes) et les Valaques, qui ne se marient pas entre eux et qui s'attribuent des caractéristiques morales et culturelles distinctes. Ces catégories qui font appel à la fois à des critères religieux et langagiers, et qui sont matérialisées et reproduites par l'intermédiaire d'un principe d'endogamie se définissent par leurs relations au territoire : les chrétiens sont les plus anciens habitants, se disent « autochtones » et revendiquent un ethnonyme Lunxhote dérivé du nom de la région. Les musulmans sont arrivés depuis les années précédant la Seconde Guerre mondiale, pendant le communisme et encore depuis 1991. Ils sont désignés comme Labes, c'est-à-dire originaires de la région voisine de Labëri. Ils se

d'Albanie). Les seconds, « d'une autre origine », sont les étrangers qui ne peuvent faire valoir une origine grecque. En conséquence, les Valaques de Lunxhëri sont favorisés parce que facilement assimilés à la minorité grecque et donc reconnus comme d'origine grecque ; les Lunxhotes, chrétiens, ont quelques avantages du fait de leur appartenance confessionnelle et des liens matrimoniaux qui les rapprochent de la minorité grecque, tandis que les musulmans n'en ont aucun.

<sup>70</sup> Voir *infra*, chapitre 4.

<sup>71</sup> « Grandes familles chrétiennes et villageois musulmans du Sud albanais », intervention dans les Premières rencontres des études balkaniques en France, *Études balkaniques : état des savoirs et pistes de recherche*, Ministère délégué de la recherche et des nouvelles technologies, Paris, décembre 2002 ; Gilles de Rapper (2003), La Lunxhëri : émigration et frontière ethnique en Albanie du Sud. *Geographies* 5, p. 98-113.

désignent eux-mêmes comme Turcs, comme le font souvent les musulmans des Balkans. Les Valaques enfin sont d'anciens bergers semi-nomades sédentarisés par le pouvoir communiste à la fin des années 1950 ; ils peuvent se désigner comme Aroumains, mais sont désignés comme Valaques, un terme synonyme de berger. Cette division en trois catégories est visible dans les comportements matrimoniaux (endogamie), et aussi, dans certains cas, dans l'occupation de l'espace : un même village est alors divisé en trois quartiers associés à chacune des catégories.

En choisissant d'aborder leurs relations sous l'angle de la violence, on peut montrer que les trois groupes apparaissent en tant que protagonistes dans une série de périodes de crise, telles qu'elles sont perçues aujourd'hui<sup>72</sup> : c'est le cas pour la guerre civile de 1997 (et d'une manière générale pour le climat d'insécurité et de violence qui caractérise les années 1990), dans laquelle les musulmans apparaissent comme auteurs de troubles et responsables de destructions, dans les églises en particulier. Cette image se retrouve dans les évocations de la Seconde Guerre mondiale (où les musulmans et les Lunxhotes appartiennent à deux camps opposés) et de la période du *kurbet*, dans laquelle les musulmans apparaissent en tant que brigands détroussant les riches migrants lunxhotes sur le chemin du retour. Les Valaques occupent pour leur part une position en marge de la société locale : associés, par leur activité de bergers transhumants, à l'espace sauvage de la montagne et de la forêt, ils sont de plus soupçonnés de sympathie avec les Grecs (sans doute avec raison au moins pour certaines périodes) et ont à ce titre subi une certaine forme de persécution pendant le communisme. Les relations entre les trois groupes reposent ainsi sur une série d'oppositions : chrétien / musulman, berger / agriculteur, autochtone / immigrant, nomade / sédentaire, albanophone / non albanophone.

Il apparaît de plus que si dans ce système d'oppositions les frontières avec les autres groupes présents en Lunxhëri (Labes et Valaques) sont nettement marquées et protégées, peu de choses permettent de distinguer les Grecs des Albanais chrétiens orthodoxes : la frontière entre ces derniers (les Lunxhotes) et les Grecs est plus floue, et marquée d'une certaine ambiguïté. On peut à cet égard montrer que la frontière entre Grecs et Albanais est caractérisée par une grande porosité, malgré les périodes de cristallisation des identités nationales, en particulier après la création de la frontière internationale et pendant la dictature communiste en Albanie<sup>73</sup>. Qu'il s'agisse des allégeances nationales, du bilinguisme, de l'assimilation des Lunxhotes aux Grecs dans les pays de destination du *kurbet*, de l'accueil des soldats grecs

<sup>72</sup> « Agriculteurs contre bergers, chrétiens contre musulmans : formes du conflit dans la société villageoise albanaise », intervention dans le séminaire *Anthropologie de l'expérience conflictuelle*, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre, mai 2003.

<sup>73</sup> "We are not Greek, but..." Dealing with the Greek Albanian Border among the Albanian-speaking Christians of Southern Albania", intervention dans le colloque international *Border Crossings in the Balkans*, St Antony's College, Oxford, mai 2003, publiée dans Gilles de Rapper (2004), 'We are not Greek, but...': Dealing with the Greek-Albanian Border among Albanian-speaking Christians of Southern Albania. *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 4, 1, p. 162-174 (voir Volume 3).

pendant la Seconde Guerre mondiale, de la participation commune aux fêtes religieuses ou de l'impact des mariages mixtes, tout montre que, historiquement, de nombreux passages ont été possibles, et qu'ils peuvent être réactivés. Cette porosité est en effet aujourd'hui facilitée par la reconnaissance de catégories intermédiaires, qui s'expriment sous la forme de revendications d'identités locales, comme celle de « Lunxhotes », dont l'ambiguïté peut être vue comme une réponse aux nouvelles possibilités et aux nouveaux obstacles que représentent l'ouverture de la frontière et les perspectives d'émigration vers la Grèce. L'exemple de la Lunxhëri laisse penser que l'image de soi combine des éléments tendant à la fois à minimiser la frontière internationale et à affirmer les frontières entre groupes locaux, comme si l'on disait : « la frontière n'est rien pour *nous*, mais elle est un obstacle pour les *autres* ».

L'étude des pratiques migratoires et des lignes de partage qu'elles révèlent dans la société de départ m'a donc fait revenir sur la frontière internationale entre la Grèce et l'Albanie en tant qu'objet géopolitique mais aussi anthropologique : que sépare-t-elle, quel est son impact, en quoi agit-elle sur l'apparition de sentiments d'appartenance spécifiques, comme celui des Lunxhotes ? Pour cela, je me suis intéressé à l'histoire de la frontière et à son statut, à sa signification pour les populations locales et aux pratiques qu'elle suscite, ainsi qu'à son impact<sup>74</sup>.

On peut d'abord poser la région frontalière dans la mesure où il s'agit d'une frontière imposée par le haut et contestée comme un lieu d'ambiguïté et de violence, dans lequel l'action de l'État acquiert un caractère spécifique : dans le cas de la Grèce et de l'Albanie, dès les premiers temps, les États ont contribué à façonner le paysage frontalier, dans sa dimension physique (fortification et militarisation de la frontière) mais aussi idéologique (identification des ennemis et des traîtres, de la menace, de l'héroïsme) et statistique (mise en place de mesures destinées à limiter l'accroissement de la minorité grecque en Albanie et à faire disparaître la présence albanaise en Grèce). Ces dispositifs sont liés au caractère ambigu des allégeances nationales : les habitants de la Lunxhëri, chrétiens orthodoxes, sont partagés entre une allégeance nationale albanaise et une allégeance grecque. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, certains d'entre eux se sont déclarés Grecs, au point parfois de quitter l'Albanie pour s'installer de l'autre côté de la frontière. Depuis 1991, à nouveau, certains Lunxhotes valorisent leur appartenance au christianisme orthodoxe

<sup>74</sup> « Distance et proximité en Épire : images de soi et figures de l'autre sur la frontière gréco-albanaise », intervention dans le colloque international *Entre autres. Rencontres et conflits en Europe et en Méditerranée*, Société internationale d'ethnologie et de folklore (SIEF) et Association d'anthropologie méditerranéenne (ADAM), Marseille, avril 2004 ; « Du rideau de fer à la forteresse Europe : les traversées de la frontière gréco-albanaise », intervention dans le colloque international *Empires et États nationaux en Méditerranée : la frontière entre risque et protection*, Institut français d'archéologie orientale (IFAO), Le Caire, juin 2004 ; « Dynamiques et expériences frontalières dans les Balkans, le cas de la frontière gréco-albanaise », intervention dans le séminaire international *Il Mediterraneo e le sfide della globalizzazione*, Università degli Studi di Genova, Gênes, janvier 2005.

pour faire valoir une identité nationale grecque qui leur ouvre les portes de la migration vers la Grèce.

Il faut également compter avec le caractère contesté de la région : la Lunxhëri fait partie de ce que les Grecs appellent l'« Épire du Nord », c'est-à-dire l'ensemble des régions d'Albanie du sud revendiquées, à certaines périodes, par la Grèce. En conséquence, du point de vue albanais, la Lunxhëri était une région à défendre, une région dans laquelle se manifestait la menace d'invasion depuis le territoire grec : comme dans les autres régions frontalières, le dispositif militaire (casernes, casemates et retranchements) était visible et de nombreux Lunxhotes ont fait carrière dans l'armée. Enfin, les habitants de la région conservent le souvenir de la transgression de la frontière par les Grecs, lors des deux guerres mondiales, ainsi que la mémoire de violences et de combats. Ce caractère contesté est rendu d'autant plus sensible que la région est aussi fréquentée par des populations qui semblent jouer de la porosité de la frontière : les Valaques de Lunxhëri sont en effet originaires du côté grec de la frontière et avaient des pratiques de transhumance transfrontalière jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. En conséquence de quoi ils furent suspectés par le pouvoir communiste : leur bonne connaissance de la frontière et leurs liens avec des parents situés de l'autre côté de la frontière en faisaient des agents de l'ennemi grec. Parce qu'ils étaient persécutés dans les villages albanais, ils ont été les premiers à partir en Grèce en 1991, où ils ont tiré profit de leurs relations familiales et de leur connaissance du terrain. Pour rappeler la distinction entre région frontalière et région frontière, le fait que la Lunxhëri ne soit pas au contact de la ligne frontière n'empêche pas qu'elle soit le lieu de pratiques, de représentations et surtout d'enjeux directement liés à la frontière : elle est une région frontière sans être frontalière.

L'ouverture de la frontière en 1991 et les pratiques migratoires apparues depuis en Lunxhëri sont donc responsables d'une reconfiguration des relations entre les trois catégories de population. Sur le plan démographique, les chrétiens « autochtones » ne sont plus majoritaires dans un certain nombre de villages, en raison des départs vers les villes ou vers la Grèce. Les Valaques n'abandonnent pas complètement leur village d'origine, même s'ils passent une partie de l'année en Grèce. Quant aux musulmans, dont la valeur relative a augmenté avec les départs des Lunxhotes et des Valaques, ils sont aussi renforcés par des arrivées depuis des régions montagneuses moins attractives. Sur le plan économique, on assiste à un renversement de certaines hiérarchies. Alors que les Valaques n'avaient pas de terres avant 1991 et qu'ils étaient persécutés et défavorisés, ce sont aujourd'hui souvent les plus actifs en matière économique : ils ouvrent des épiceries de villages, investissent dans les transports en commun entre les villages de Lunxhëri et Gjirokastër, dans l'élevage ou dans l'artisanat. Ce dynamisme démographique et économique a à son tour un impact politique : dans un certain nombre de villages, les positions de président de village sont désormais détenues par des Valaques. Les Lunxhotes réagissent à cette situation par un repli identitaire, encouragé et soutenu par les Lunxhotes urbanisés, qui a abouti à la création, au milieu des années 1990, par les

Lunxhotes, d'une « Association culturelle et patriotique Lunxhëria » sur un modèle qui existe dans toute l'Albanie – dont sont exclus les musulmans et les Valaques (sur la base de leur arrivée récente dans la région) et qui produit un discours identitaire structuré sur ce que sont les Lunxhotes et la Lunxhëri<sup>75</sup>.

Ajoutées à celles en provenance du Devoll et d'autres régions frontalières jusqu'en 2003 (Konispol, Pogon, Korçë), les observations recueillies en Lunxhëri m'ont permis de proposer une perspective plus large sur la frontière gréco-albanaise et son fonctionnement dans la dizaine d'années qui a suivi son ouverture en 1991<sup>76</sup>. Que devient en effet la frontière internationale dans ce contexte ? Si la frontière en tant que ligne de démarcation est inchangée, il n'en est pas de même des dispositifs frontaliers : ils ont disparu du côté albanais, tandis qu'ils étaient aménagés du côté grec. Il ne s'agit plus désormais de faire face à une possible invasion militaire, mais de canaliser une immigration en grande partie clandestine. Quant à la région frontière, elle a changé d'orientation : alors que, des deux côtés, les populations vivaient jusqu'en 1991 le dos tourné à la frontière, elles sont désormais tournées vers la frontière. Du côté albanais, la frontière n'est plus un lieu à défendre, mais une barrière à traverser. Cette transformation, de barrière en ressource, a pour conséquence l'exacerbation des lignes de partage locales, même si le passage d'une catégorie à l'autre est parfois possible. En même temps qu'elle spatialise un différentiel politique et économique entre les deux pays, la frontière s'impose à la fois comme obstacle et comme ressource. C'est ce qui apparaît dans les usages que font de la frontière les communautés frontalières, en matière de commerce comme d'émigration.

La typologie des usages met par ailleurs en évidence un second type de réponse aux risques de la frontière : il s'agit de l'adaptation des discours identitaires et des

<sup>75</sup> Ce type d'associations d' « originaires » se répand en Albanie dans la décennie 1990 en relation avec la migration, interne et internationale. Il reproduit un modèle ayant parfois existé avant la Seconde Guerre mondiale et, surtout, très courant dans la région. Voir, pour la Turquie, Sema Erder (1999), *Where do you hail from ? Localism and Networks in Istanbul*. in Ç. Keyder (dir.), *Istanbul Between the Global and the Local*. Rowman and Littlefield, p. 161-171, et, pour la Grèce, Margaret Kenna (1977), *Greek Urban Migrants and their Rural Patron Saint*. *Ethnic Studies* 1, p. 14-23. À ma connaissance, le phénomène n'a pas été étudié en tant que tel en Albanie.

<sup>76</sup> Cette réflexion a été menée avec Pierre Sintès qui multipliait de son côté les observations dans plusieurs régions de Grèce : Gilles de Rapper, Pierre Sintès (2006), *Composer avec le risque : la frontière sud de l'Albanie entre politique des Etats et solidarités locales*. *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37, 4, p. 243-271 (voir Volume 3). Voir aussi « The Border between Greece and Albania and its impact on Local Populations », intervention dans la table ronde *Regards croisés sur l'Europe de l'Est* (Maison René Ginouvès, Archéologie et Ethnologie, Nanterre, et Centre de l'Université de Chicago à Paris, octobre 2005), publiée dans Gilles de Rapper (2007), *The Greek-Albanian border and its impact on local populations*. *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3, p. 566-575, et « Frontière internationale et lignes de partage locales : trois études de cas sur la frontière entre la Grèce et l'Albanie » dans l'atelier de travail *Le sens des frontières*, organisé en novembre 2006 à Rabat à l'initiative du Centre Jacques Berque.

catégories d'appartenance aux contraintes et aux occasions tour à tour imposées et offertes par la frontière selon les fluctuations de son statut. Tout en étant l'expression d'un certain état des frontières intercommunautaires dans la région, la frontière internationale a un impact sur celles-ci. Le caractère mouvant et contextuel des premières contribue à son tour à soumettre la frontière internationale à un certain nombre de pressions exercées par les différents groupes de population qui se créent à son contact. Les processus de particularisation liés aux pratiques de la frontière renforcent d'une certaine manière l'hétérogénéité culturelle préexistant à l'établissement de la limite internationale. Dans le contexte européen de reconnaissance des minorités et de leurs droits collectifs, l'exacerbation de la particularisation peut elle-même donner lieu à des revendications sur la base du droit des minorités. Au jeu de différenciation et de particularisation induit par la frontière et ses usages s'ajoutent les effets de l'idéologie multiethnique véhiculée par les institutions et organisations internationales comme par les médias. Les relations internationales entre la Grèce et l'Albanie sont ainsi marquées par la question des droits à reconnaître de part et d'autre de la frontière, aux membres de la minorité grecque d'Albanie comme aux travailleurs albanais émigrés en Grèce. On peut se demander toutefois dans quelle mesure l'approche des relations transfrontalières en termes de droits des minorités contribue à une meilleure intégration de la région frontalière et si elle n'est pas au contraire un risque de segmentation des deux sociétés. Le cas de la frontière gréco-albanaise illustre en cela à la fois l'importance croissante des questions de minorités entre pays européens et le risque que ces dernières font peser sur l'intégration territoriale des États.

Par ailleurs, peut-on parler dans ces conditions d'un affaiblissement de la frontière ou de l'apparition d'un espace transnational du fait des relations qui, depuis 1991, unissent à nouveau les deux côtés de la frontière ? Sans doute existe-t-il, comme le montrent bien les travaux de Vassilis Nitsiakos<sup>77</sup>, des pratiques et des représentations communes, qui peuvent rappeler un état plus ancien, d'avant la création ou la fermeture de la frontière, mais il semble malgré tout que les contraintes administratives et les enjeux politiques et territoriaux continuent de donner du sens à la frontière et à sa traversée. La violence, réelle ou imaginée, qui entoure la frontière, rappelle que celle-ci continue de peser sur l'existence de la population locale : violences policières, violences liées à la criminalité, violences politiques, sentiment de menace et peur de l'invasion, mémoire soigneusement entretenue des exactions des uns et des autres dans les périodes troublées, tout cela témoigne de l'importance de la frontière pour les habitants de la région frontalière.

Je reviendrai en conclusion de ce chapitre sur les inflexions que ce projet et le suivant ont apporté à ma recherche. Il suffit de signaler ici que l'ouverture d'un nouveau terrain en Lunxhëri m'a convaincu de la nécessité de multiplier les études

<sup>77</sup> Vassilis Nitsiakos (2010), *On the Border. Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries on the Albanian-Greek Frontier*. Berlin, LIT Verlag.

régionales et de les comparer entre elles. La valeur changeante des relations entre les différents groupes en présence dans une même région (et aucune région d'Albanie n'est, à ma connaissance, « homogène ») fait qu'il n'existe pas de schéma généralisable à toute l'Albanie en ce qui concerne, par exemple, les relations interconfessionnelles, les relations interethniques ou l'articulation entre sentiments d'appartenance locale et nationale. Les observations portant plus particulièrement sur les relations interconfessionnelles et les pratiques religieuses, mises en perspective avec celles recueillies dans le Devoll et ailleurs, m'ont ainsi été utiles pour approfondir certains thèmes déjà abordés dans ma thèse, comme je le montre dans le chapitre suivant, tandis que les 135 généalogies collectées à cette occasion m'ont permis de vérifier quelques hypothèses sur la relation entre l'appartenance confessionnelle et les orientations matrimoniales sur lesquelles je reviendrai dans le chapitre 6.

### **Autour de la Lunxhëri : propriété foncière et frontières**

Mes travaux sur la Lunxhëri ont connu un prolongement dans un autre programme de recherche qui s'est déroulé entre 2003 et 2005. En lien avec les collaborations entretenues avec l'École française d'Athènes depuis 2000, j'ai été associé au projet ACI dirigé par Anne Couderc (MCF Université Paris I et EFA) intitulé *Frontières et territoires dans les Balkans à l'époque contemporaine*.

Toujours en collaboration avec Pierre Sintès, nous avons choisi d'aborder les thèmes de la frontière et de la constitution des territoires à travers la question foncière. Cela nous permettait de retourner sur le terrain pour y recueillir des données inédites et offrait un angle d'approche nouveau sur des questions que nous avons déjà traitées en relation avec la migration. En outre, si la question foncière avait été largement traitée en Albanie dans le cadre des études sur la « transition » et sur la décollectivisation de l'agriculture, elle n'avait pas, à notre connaissance, été mise en relation avec la question des frontières nationales ni avec celle des frontières ethniques ou confessionnelles<sup>78</sup>. En introduisant la question foncière, nous pouvions ainsi faire un lien entre les recherches portant sur la terre et la propriété dans les sociétés postcommunistes<sup>79</sup> et celles portant sur la constitution du territoire national.

<sup>78</sup> Voir par exemple Adrian Civici (1997), La question foncière et la restructuration de l'économie agricole. *Options Méditerranéennes, Sér. B* 15, p. 157-169 ou Clarissa de Waal (1995), Decollectivisation and Total Scarcity in High Albania. *Cambridge Anthropology* 18, 1, p. 1-21. Une approche similaire à la nôtre – et parfois inspirée par elle – a donné lieu, dans le même temps, à des travaux dans le sud-est de l'Albanie (Johannes Stahl, Thomas Sikor (2009), Rural Property in an Age of Transnational Migration: Ethnic Divisions in Southeastern Albania. *Anthropologica* 51, p. 95-107) ainsi que dans le nord-est (Nebi Bardhoshi (2011), *Gurtë e kufinit*. Tiranë, UET Press).

<sup>79</sup> Chris Hann (dir.) (2003), *The Postsocialist Agrarian Question. Property Relations and the Rural Condition*. Münster, LIT Verlag, Katherine Verdery (2003), *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*. New York, Cornell University Press.

Les travaux de Deema Kaneff en Bulgarie ont montré à quel point l'accès à la terre pouvait devenir un enjeu national lorsque la propriété foncière est rapportée au territoire national (« *When 'land' becomes 'territory'* »)<sup>80</sup>. Nous nous proposons de montrer de la même façon que la thématique du rapport à la terre en contexte postcommuniste devait ici être croisée à celle des reconfigurations démographiques et identitaires induites par les nouvelles dynamiques frontalières : qu'il s'agisse de distribution ou de restitution, les nouveaux cadres juridiques définissant l'accès à la terre étaient interprétés et mis en œuvre localement en fonction des lignes de partage traversant la région frontière et par là-même en relation avec la conception du territoire national, potentiellement mis en danger par les opérations foncières induites par la décollectivisation.

En un demi-siècle, les campagnes albanaises ont subi plusieurs transformations radicales dans ce domaine, avec les expropriations et la collectivisation entreprises par le pouvoir communiste dès la fin de la Seconde Guerre mondiale et dans les années 1950, puis, dans les années 1990, la privatisation consécutive à la chute de la dictature, qui a connu plusieurs modalités et n'est pas achevée. C'est d'ailleurs la mise en application d'une nouvelle loi (juillet 2004) sur le retour et la compensation des terres collectivisées pendant le communisme qui a orienté notre approche. Cette question prend en effet un relief particulier dans le district frontalier de Gjirokastër, pour plusieurs raisons. Les villages de la minorité grecque, peu riches en terres avant la collectivisation, ont reçu en 1991 des terres appartenant à d'anciens grands propriétaires albanais. Dans la plupart des villages chrétiens, l'installation pendant le communisme de familles valaques et musulmanes pose de même la question de leur accès à des terres qui ne leur appartenaient pas avant la collectivisation ; Valaques et musulmans ont aussi été installés dans de nouveaux villages de plaine créés sur les territoires des villages préexistants. L'émigration massive à partir de 1991, en particulier des Grecs et des Valaques, pose le problème de la sous-exploitation de la terre, et de la transformation de terres agricoles en pâturages. Il faut enfin mentionner la question des propriétés albanaises du côté grec de la frontière : restée en suspens pendant la période de la dictature, elle est à nouveau évoquée du côté albanais.

Les observations et entretiens se sont déroulés à Gjirokastër et dans un certain nombre de villages relevant de différentes catégories de populations : chrétiens albanophones (village de Labovë e kryqit), musulmans albanophones « autochtones » (village de Lazarat) et « nouveaux venus » (village de Asim Zenel), minorité grecque (village de Goranxi). La municipalité de Libohovë a fait l'objet d'un traitement particulier en raison des questions qu'elle soulève : mixité de la population (chrétiens et musulmans albanophones), présence jusqu'à la Seconde Guerre mondiale d'une

<sup>80</sup> Deema Kaneff (1998), *When "Land" Becomes "Territory": Land Privatisation and Ethnicity in Rural Bulgaria*. in S. Bridger, F. Pine (dir.), *Surviving Post-Socialism: Gender, Ethnicity and Underclass in Eastern Europe and the Former USSR*. London, Routledge, p. 16-32.

classe de grands propriétaires possédant la plupart des terres de la vallée du Drino et au delà, en Grèce ; pérennité d'une fracture politique entre « communistes » et « nationalistes » remontant à la Seconde Guerre mondiale.

Sur le terrain, nous nous sommes intéressés aux transformations du régime de propriété, depuis la réforme agraire de 1946 (expropriation des grands propriétaires fonciers et distribution de la terre aux paysans) jusqu'à la loi dont l'application était alors en discussion, en passant par l'instauration des coopératives et des fermes agricoles (à partir de 1948) et leur démembrement par la loi 7501 de 1991. Nous avons aussi cherché à reconstituer le mode de transmission de la terre dans la société traditionnelle, chez les paysans comme chez les grands propriétaires, et, plus largement, à documenter l'organisation du travail agricole dans la société traditionnelle et dans le système coopérativiste, en prenant en compte les relations entre éleveurs et agriculteurs. Nous nous sommes intéressés à l'évolution démographique des différentes composantes de la population (chrétiens orthodoxes albanophones et aroumanophones, minorité grecque, musulmans albanophones) et à la signification de l'opposition entre « autochtones » et « nouveaux venus » dans les revendications sur la terre. Enfin, nous avons cherché à saisir l'impact de l'émigration, en particulier vers la Grèce, qu'il s'agisse de la désertification des villages ou des investissements effectués par des migrants après leur retour (vignes, fromageries).

L'analyse du matériel a montré que la décollectivisation des terres en Albanie ne pouvait se réduire à un aspect de la « transition » politique et économique, mais qu'elle participait de l'événement que constituait la chute de la dictature en 1990-1991 et apparaissait ainsi comme un processus complexe dans lequel se rencontraient le contexte des relations bilatérales avec la Grèce, les politiques nationales de l'Albanie postcommuniste, les lignes de partage locales ainsi que les comportements individuels<sup>81</sup>. Malgré son principe égalitaire, la décollectivisation ne semble pas en

<sup>81</sup> En mai 2005, j'ai présenté dans le séminaire *Territoires égéens et autres* de l'Université de Paris I (Institut d'art et d'archéologie) une communication intitulée « La conception du territoire dans la société rurale albanaise » qui tentait de faire le point sur l'organisation du territoire villageois, en particulier dans sa relation avec le système de dévolution, en prenant pour point de départ les différentes catégories de terres et d'espace reconnues au niveau local. En mars 2006, j'ai participé avec Pierre Sintès au séminaire *Espaces, territoires, identités* de l'Université de Paris I (UMR IRICE), dans le cadre d'une série de séances destinées à rendre compte des missions de terrain effectuées par les participants de l'ACI. Nous avons présenté une communication intitulée « La question de la propriété de la terre dans l'Albanie du Sud postcommuniste : rivalités et enjeux » dans laquelle nous rendions compte des enquêtes menées en 2005, retracions l'histoire de la collectivisation et de la décollectivisation des terres en Albanais et avançons une première grille d'analyse. Le programme ACI s'est clos en septembre 2006 avec le colloque international *Frontières et territoires dans les Balkans : de l'administration des empires aux logiques des États, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, organisée à l'École française d'Athènes. Nous y avons présenté une communication intitulée « La terre pour prétexte. Tensions autour de la question des terres dans la société rurale albanaise des années 1990 et 2000 ». Les actes de ce colloque, qui devaient offrir les principaux résultats du projet, n'ont jamais paru.

effet avoir produit de l'égalité dans les campagnes albanaises. Cela est dû en partie, comme dans d'autres pays, aux avantages que l'élite en place à la fin de la dictature possédait par rapport aux ouvriers des coopératives et des fermes d'État. Les membres de la classe dirigeante, au niveau local comme au niveau national, sont ainsi accusés d'avoir abusé de leur situation pour s'approprier des terres ou des équipements collectifs revendus par la suite avec profit. De telles histoires nous ont été rapportées à Lazarat et à Libohovë, des villages dans lesquels la plupart de nos interlocuteurs estiment sortir perdants de la collectivisation et de la décollectivisation. Pourtant, il semble que les inégalités et les tensions qui en découlent, entre individus d'un même village ou entre villages, soient en grande partie à mettre en relation avec la proximité de la frontière internationale. Celle-ci, par les enjeux nationaux qu'elle porte et par les ressources économiques qu'elle offre, induit de l'hétérogénéité et de l'inégalité qui se répercutent sur la question des terres. La présence de la frontière détermine ainsi la légitimité de certains groupes à exercer un droit de propriété sur des terres dont la valeur économique s'estompe face à la valeur qu'elles détiennent en tant que fragments du territoire national. La catégorie des « autochtones » exprime ce droit à la terre déterminé par l'appartenance nationale, face à des « nouveaux venus » à qui, Grecs ou Valaques, on attribue une origine étrangère et des intentions menaçantes. Le souvenir souvent ravivé des contestations qui ont marqué l'établissement du tracé frontalier tout au long du XX<sup>e</sup> siècle accentue par ailleurs l'insécurité et le sentiment d'injustice que produit le partage des terres. Des villageois qui se sentent lésés évoquent ainsi les biens possédés autrefois du côté grec de la frontière par leurs parents ou grands-parents : ne s'en sortiraient-ils pas mieux aujourd'hui si leurs droits sur ces terres leur étaient reconnus ? Pour d'autres, les revendications grecques sur l'« Épire du Nord » semblent d'autant plus insupportables qu'elles portent sur des terres dont ils estiment avoir été dépossédés par les communistes et qu'ils viennent seulement de reconquérir : à quoi bon les récupérer si d'autres cherchent déjà à s'en emparer ? Enfin, la frontière a un effet sur la valeur même de la terre et du travail agricole. Il semble que la viabilité et la rentabilité des exploitations issues du partage soient tributaires de l'émigration et des revenus qu'elle génère. Tous nos interlocuteurs s'accordent pour reconnaître que, dans les conditions actuelles (taille réduite des exploitations, absence de prêts bancaires, accès difficile au marché), la terre seule ne peut subvenir aux besoins d'une famille ; l'émigration apparaît ainsi comme un complément indispensable à l'activité agricole. Elle est de plus un moyen de rassembler des capitaux, d'acquérir des compétences et de se fournir en équipement nécessaires à la pratique de l'agriculture. L'impact de la frontière dans ce domaine n'est cependant pas univoque. Si l'émigration soutient l'activité agricole, elle est aussi responsable de l'abandon des terres et du désintérêt dont certains villageois témoignent pour la terre qu'ils ont reçue. D'autre part, la proximité de la frontière et les liens étroits qu'une partie de la population entretient avec l'autre côté favorisent

l'importation de produits qui entrent directement en concurrence avec les productions locales et découragent les initiatives.

La frontière internationale s'impose donc à la réalité locale, dans le domaine de la propriété foncière comme en d'autres domaines. Ses effets dépassent toutefois les seuls enjeux géopolitiques ou macroéconomiques que l'on prête généralement aux frontières internationales. Pour comprendre l'impact de la frontière sur la société locale, il faut considérer cette dernière comme ayant elle aussi un impact sur le fonctionnement et la signification de la frontière. La question des terres est pour cela un moyen efficace de saisir et d'évaluer de telles interactions.

\* \* \*

Ces deux projets ont infléchi ma pratique de recherche de plusieurs manières. Sur le plan de la pratique ethnographique, elles constituent en quelque sorte un compromis entre le terrain de longue durée que j'avais pratiqué dans le Devoll et les enquêtes rapides de ma période géopolitique. De fait, l'idéal de l'immersion pendant une année entière est difficilement accessible à beaucoup d'entre nous après la thèse. A posteriori, il me semble avoir mis en œuvre, lors de ma participation à ces deux projets, une série de démarches permettant de tirer parti de cette temporalité. La première est de procéder à des séjours répétés, sur plusieurs années, même de courte durée. Une telle pratique favorise l'observation du changement et oblige à mettre en perspective les données recueillies d'année en année. Et il n'est pas insignifiant que ces retours périodiques ponctuant de longues absences font partie de l'existence de nombreuses personnes sur le terrain, qu'il s'agisse des migrants ou de leurs parents et amis restés sur place. Je me souviens de mon ami Thanas Dino, à Gjirokastrë, qui me demandait, à chacun de mes retours : « Alors, qu'est-ce qui a changé ici depuis ton dernier passage ? ». Je finissais par lui retourner la question, mais nos échanges de vues sur les effets du temps qui s'était écoulé entre deux séjours étaient en eux-mêmes une source de connaissance et ont souvent été le point de départ de réflexions et d'interrogations. J'ai aussi travaillé, plus que précédemment, dans un cadre interdisciplinaire. Les enquêtes communes sur le terrain, mais aussi les échanges hors des périodes de terrain, permettent en effet de complexifier la connaissance d'une situation donnée, parfois plus rapidement que lors d'un travail en solitaire. En troisième lieu, j'ai de plus en plus pris en compte les sources écrites locales : travaux d'ethnologues ou d'historiens albanais, de l'époque communiste ou d'après, mais aussi publications d'érudits locaux qui, encore rares au milieu des années 1990, se développèrent à la fin de la décennie et au début de la suivante<sup>82</sup>. Quatrièmement, le renouvellement des approches thématiques sur un même terrain permet de recueillir et de mettre en perspective des données différentes dont

<sup>82</sup> Ce type de sources est ensuite devenu prépondérant dans le chantier sur le néo-pélasgisme ; voir *infra*, chapitre 8.

l'ensemble offre une description enrichie d'une configuration locale. Enfin, ces projets ont montré l'intérêt méthodologique des variations d'échelle et de points de vue. Dans l'observation des phénomènes frontaliers, c'est en recourant à différents niveaux d'observation que l'on peut mettre en évidence les relations entre les politiques étatiques en matière de construction de la frontière, les réponses des populations locales et le caractère qu'elles impriment à la région frontalière, par leurs activités et leurs choix identitaires, qui influent à leur tour sur le traitement national et international de la zone frontière. De la même manière, c'est en passant les frontières qui séparent les groupes que l'on peut comprendre les situations de coexistence.

Ces inflexions sont à l'origine du projet Balkabas auquel j'ai déjà fait référence<sup>83</sup>. Sur le plan thématique, mes travaux sur les frontières, les circulations et les recompositions identitaires ont trouvé un prolongement dans le dossier du néopélasgisme que j'ai déjà évoqué et sur lequel je reviendrai aussi dans la troisième partie.

Parallèlement à ces terrains et objets nouveaux, je me suis attaché, grâce aux possibilités offertes par mon affectation à l'Idemec, à approfondir certains aspects abordés dans ma thèse, en particulier en ce qui concerne les pratiques religieuses et la parenté dans l'Albanie communiste et post-communiste. C'est vers eux que je me tourne maintenant.

<sup>83</sup> Voir *supra*, chapitre 2.

## CHAPITRE 4

### ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

#### Pratiques musulmanes et pratiques chrétiennes

J'avais synthétisé, dans un article paru en 2002, les résultats auxquels j'étais arrivé dans ma thèse à propos de la coexistence des chrétiens et des musulmans dans le Devoll<sup>84</sup>. J'y montrais comment l'organisation sociale du Devoll est traversée par l'opposition entre chrétiens et musulmans. Celle-ci apparaît dans les nombreux ethnonymes utilisés par les uns et les autres, parfois sous forme d'insultes ; dans la ségrégation spatiale qui isole les musulmans et les chrétiens dans des villages ou des quartiers distincts, et qui associe les premiers à la plaine et les seconds à la montagne ; dans l'endogamie de communauté religieuse respectée malgré les exhortations du pouvoir communiste ; dans des positions souvent opposées vis-à-vis de l'État et du pouvoir ; et enfin dans une série de stéréotypes sur la nature et le comportement des uns et des autres, dont on peut montrer qu'ils forment système : l'honnêteté que les musulmans s'attribuent par exemple face à la perfidie des chrétiens, leur étant renvoyée par ces derniers sous la forme inversée de la bêtise, tandis que les chrétiens s'attribuent de l'intelligence, plus valorisante que la perfidie, mais relevant du même champ de compétences. La conclusion paradoxale du passage en revue des traits qui différencient les chrétiens et des musulmans dans le Devoll est que les deux communautés religieuses s'opposent sur des points qui ne relèvent ni du dogme ni de la croyance religieuse, tandis qu'elles se retrouvent dans les pratiques (calendrier, fréquentation des lieux saints), largement partagées et pour lesquelles la frontière entre christianisme et islam n'est jamais nettement perçue.

C'est à ce chantier que se rattache un article publié dans un numéro de la revue *Espace Populations Sociétés* consacré aux populations des Balkans<sup>85</sup>. Il apparaît en effet que la classique division des Albanais en deux groupes ethniques, les Guègues au nord et les Tosques au sud, est avant tout la lecture savante et essentialiste d'une situation politique datant du début du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque deux centres de pouvoir,

<sup>84</sup> Gilles de Rapper (2002), Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud. *Etudes balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9, p. 17-39 (voir Volume 3).

<sup>85</sup> de Rapper, Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations (voir Volume 3).

l'un au nord (Shkodër) l'autre au sud (Ioannina) se disputaient le contrôle des régions albanaises. À partir de matériel provenant du Devoll, on peut montrer que les différences réelles entre Nord et Sud, qui concernent aussi bien la langue que le costume ou l'organisation sociale, ne sont pas interprétées dans les termes d'une opposition entre Guègues et Tosques (ces catégories sont à peine utilisées), mais à travers une grille de lecture dans laquelle le Nord et le Sud occupent l'un par rapport à l'autre la même position que les musulmans et les chrétiens dans la société locale. L'opposition entre chrétiens et musulmans apparaît donc comme une matrice à partir de laquelle est envisagée l'altérité et sont conçus les rapports entre les différents sous-groupes de la société.

C'est ce que montre aussi une analyse des événements de 1997 et la « guerre » provoquée par la chute des systèmes d'épargne pyramidale<sup>86</sup>. On constate que la lecture qui est faite localement de cette période de crise fait appel à un certain nombre d'oppositions que la dictature communiste avait cherché à affaiblir, avec plus ou moins de succès. Il en est ainsi des oppositions entre chrétiens et musulmans, population albanaise et minorités, gens des plaines et gens des montagnes, gens des villes et gens des villages. Ces oppositions ont resurgi depuis la chute de la dictature, moins comme cause de conflit que comme grille de lecture appliquée à la situation des années 1990. Avec l'effondrement des structures étatiques, la généralisation d'un sentiment d'insécurité et l'apparition de formes nouvelles de tensions (politiques, économiques), des catégories considérées comme non pertinentes dans l'idéologie officielle, comme le sont les catégories religieuses ou ethniques, reprennent tout leur sens dans les représentations sociales. Les catégories relevant de l'opposition entre musulmans et chrétiens sont particulièrement opérantes dans la mesure où elles renvoient à une dimension fondamentale de l'organisation sociale, héritée du système ottoman des *millet*, ou communautés religieuses, ainsi qu'à une mémoire partagée où chaque communauté semble occuper le même rôle depuis les temps les plus reculés.

Un tel constat pose bien sûr la question de la relation entre ces groupes et celle de leur coexistence. Lors de mon arrivée à l'Idemec, ces questions intéressaient d'autres chercheurs du laboratoire et, plus largement, de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme d'Aix-en-Provence. J'ai rapidement été invité à participer à l'un des ateliers du réseau RAMSES-2 (Réseau d'excellence des centres européens de recherche en sciences humaines sur l'ensemble euro-méditerranéen), dont la MMSH était partenaire, dans le cadre du 6<sup>e</sup> PCRD<sup>87</sup>, ainsi qu'à la mise en place d'un pôle transversal « Coexistences » au sein de la MMSH. Cela m'a permis de présenter la situation albanaise dans un cadre comparatif méditerranéen, qu'il s'agisse de faire un

<sup>86</sup> « Agriculteurs contre bergers, chrétiens contre musulmans : formes du conflit dans la société villageoise albanaise », intervention dans le séminaire *Anthropologie de l'expérience conflictuelle*, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre, mai 2003.

<sup>87</sup> Il s'agit de l'atelier 1.2.2 « Échanges interconfessionnels en Méditerranée ».

état des lieux des études sur la religion en Albanie<sup>88</sup> ou de réfléchir à l'existence de différents « modèles » de coexistence interconfessionnelle<sup>89</sup>. Surtout, j'ai été incité à approfondir l'étude de deux aspects de la coexistence entre musulmans et chrétiens que j'avais à peine abordés dans ma thèse : celui de la fréquentation des lieux de culte et celui des pratiques alimentaires.

### Pèlerinages et lieux de culte partagés

C'est ainsi que je me suis intéressé aux pèlerinages et, plus généralement, à la fréquentation de lieux de culte partagés par les chrétiens et les musulmans. Je n'avais cessé, en Lunxhëri et dans les régions d'Albanie du sud que je découvrais dans le cadre des projets présentés ci-dessus, d'observer la place des lieux de culte dans les relations entre les différentes communautés, mais je suis aussi retourné dans le sud-est de l'Albanie, en juin 2003, pour un séjour d'un mois dont l'objectif était d'observer une série de trois pèlerinages qui ont lieu chaque année dans la région de Korçë à quelques jours d'intervalle. Il s'agit de ceux de la Saint-Jean (23-24 juin) dans le village de Voskopojë, de la Saint-Pierre (28-29 juin) à Vithkuq et de la Saint-Côme et Saint-Damien (30 juin-1<sup>er</sup> juillet) à Hoçisht. Le premier et le troisième avaient déjà fait l'objet d'observations en 1995 et 1996, à l'époque de mon doctorat. Ce travail a été stimulé par les recherches menées par plusieurs membres de l'Idemec, et notamment par Dionigi Albera, sur les « sanctuaires ambigus<sup>90</sup> » en Méditerranée et j'ai en présenté les résultats dans le cadre de plusieurs programmes collectifs auxquels l'Idemec était associé.

Les pèlerinages en question furent interdits à l'époque de la dictature, ainsi que toute autre manifestation religieuse, entre 1967 et 1990. Leur réactivation pose une série de problèmes, depuis l'accès aux lieux saints et leur réhabilitation (ils ont tous trois été occupés par l'armée à l'époque de l'interdiction de la religion et transformés en casernes ou dépôts d'armes), jusqu'au manque de personnel religieux suffisamment formé, en passant par le caractère approximatif des pratiques dévotionnelles des pèlerins. Ce dernier point est accentué par l'aspect multiconfessionnel des trois pèlerinages, fréquentés par des chrétiens orthodoxes comme par des musulmans, la région étant elle-même marquée par cette division de la population en deux communautés religieuses. Le pèlerinage de Hoçisht est de plus

<sup>88</sup> « Entre multiconfessionnalisme et religion populaire : les études sur le religieux en Albanie », intervention dans la rencontre « Le religieux en Méditerranée. Théories et terrains anthropologiques », Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Tunis, novembre 2002.

<sup>89</sup> « Chrétiens et musulmans en Albanie du Sud », intervention dans la table ronde « Coexistences et recompositions identitaires », Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (MMSH), Aix-en-Provence, juillet 2004.

<sup>90</sup> Dionigi Albera (2005), Pèlerinages mixtes et sanctuaires "ambigus" en Méditerranée. in S. Chiffolleau, A. Madoeuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*. Beyrouth, IFPO, p. 347-378.

fréquenté par des Tsiganes, majoritairement musulmans, tandis que les villages de Voskopojë et de Vithkuq abritent une proportion importante d'Aroumains (chrétiens orthodoxes), ce qui apporte une dimension supplémentaire aux pratiques, discours et représentations dont les trois pèlerinages font l'objet<sup>91</sup>. Le but de l'enquête était ainsi d'articuler la dimension proprement religieuse (revitalisation de rituels, apprentissage de la pratique religieuse) avec ce que ces pratiques révèlent sur la société et ses principes de division, notamment sur la coexistence des communautés religieuses. Il fallait pour cela s'intéresser autant à la structure commune des trois pèlerinages qu'aux manifestations de la mixité. Celle-ci consiste dans la présence et la participation de musulmans à des rituels chrétiens, dans des lieux saints clairement identifiés au christianisme orthodoxe, même si la présence de la religion chrétienne est très discrète en dehors des cérémonies qui se déroulent à l'intérieur de l'église, puisque aucune procession ou circonvolution n'a lieu. La présence musulmane est elle-même discrète dans la mesure où les musulmans n'affichent aucune pratique distinctive, en dehors d'un sacrifice (coq, agneau) auquel ils procèdent dans un espace qui est réservé et aménagé à cet usage<sup>92</sup>. Ce travail s'inscrivait donc dans le renouveau des études sur les pèlerinages qui, par une prise de distance par rapport au paradigme de la *communitas* issu des travaux de Victor Turner, invitait à mettre l'accent sur la multiplicité des points de vue et la complexité des pratiques pèlerines<sup>93</sup>. Il introduisait aussi d'emblée une dimension interreligieuse dans l'observation des pèlerinages.

Il est apparu aussi que la problématique du statut et du devenir de la limite confessionnelle entre musulmans et chrétiens dans des lieux et des moments festifs partagés, lorsque la limite peut sembler être brouillée ou franchie, est indissociable du contexte frontalier des lieux saints considérés : les relations entre musulmans et chrétiens sont en effet largement déterminées par la proximité de la frontière étatique entre la Grèce et l'Albanie<sup>94</sup>. La frontière internationale est d'autre part d'emblée

<sup>91</sup> L'ethnonyme Aroumain est plus fortement revendiqué à Voskopojë et à Vithkuq qu'il ne l'était en Lunxhëri. Les deux villages passent pour avoir été des villes et avoir abrité une population urbaine et cultivée (Voskopojë possédait une imprimerie) jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle ; c'est cela qu'exprime la préférence pour le terme Aroumain, l'ethnonyme Valaque étant perçu comme synonyme de « berger » (*çoban*) et péjoratif. Il est cependant utilisé par les Albanais et par les Aroumains eux-mêmes lorsqu'ils parlent en albanais (mais Dhori Falo, qui s'exprimait avec nous en français, langue qu'il avait apprise au lycée français de Korçë, utilisait exclusivement le mot Aroumain).

<sup>92</sup> « Chrétiens et musulmans dans les lieux saints d'Albanie du Sud », intervention dans le séminaire « Formes de mixité religieuse en Méditerranée », Idemec, Aix-en-Provence, novembre 2003 ; « Frontières confessionnelles en Albanie du Sud », intervention dans la journée d'études « Relectures du fait religieux dans le système méditerranéen » (séminaire commun de la MMSH), Aix-en-Provence, mars 2005.

<sup>93</sup> Voir notamment John Eade, Michael J. Sallnow (dir.) (1991), *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, New York, Routledge.

<sup>94</sup> « Trois sanctuaires dans les confins albanais : frontières ethniques et religieuses à Voskopojë, Vithkuq et Hoçisht », intervention dans le colloque « Religion on the Boundary and the Politics of Divine Intervention », Centre for Advanced Study, Sofia, avril 2006.

présente lorsque l'on s'intéresse aux lieux saints dans lesquelles les observations ont été conduites : ces trois lieux saints font en effet partie d'un réseau transfrontalier, fréquenté par les mêmes pèlerins, musiciens et commerçants, qui inclut le monastère de Sveti Naum, de l'autre côté de la frontière avec la Macédoine (et qui avait été attribué à l'Albanie entre 1912 et 1925). Les trois lieux saints de Voskopojë, Vithkuq et Hoçisht sont d'autre part fréquentés par des gens qui franchissent la frontière albanaise, en provenance de Grèce, de Bulgarie ou de Macédoine. Il s'agit à la fois de migrants albanais pour lesquels le retour au pays pour des vacances comprend la visite d'un lieu saint régional lors de la fête du saint et de descendants d'anciens habitants (aroumains) de Voskopojë et de Vithkuq qui forment la « diaspora » aroumaine et reviennent occasionnellement dans ce qui est perçu comme le lieu d'origine. Enfin, en dehors de ce réseau, certains villages grecs de l'autre côté de la frontière sont fréquentés lors de fêtes religieuses (Pâques, 15 août, fêtes patronales) par les habitants des villages albanais les plus proches de la frontière, y compris musulmans. La traversée de la frontière fait donc partie de la fréquentation des lieux saints et de la pratique religieuse : leur situation au delà de la frontière rend les lieux saints plus efficaces et plus attractifs. D'autre part, certains lieux saints sont fréquentés dans une perspective de traversée de la frontière, parce qu'ils sont réputés « ouvrir » la route à ceux qui veulent franchir la frontière. C'est le cas notamment de Satrivaç, dans le village de Hoçisht. La fréquentation des lieux saints fait donc partie de la pratique de la frontière et on peut dire, dans les deux cas, que les lieux saints et leur fréquentation participent à l'économie de la frontière. La présence physique de la frontière internationale et l'orientation qu'elle donne à l'espace ont ainsi des effets sur les pratiques religieuses comme elles en avaient en Lunxhëri sur le rapport à la terre ou les relations interethniques. On pourrait dire à cet égard que l'« épaisseur » de la frontière ne se limite pas à une question topologique<sup>95</sup>, mais qu'elle se déploie dans un certain nombre de champs, dont celui de la religion. À l'inverse, le prisme frontalier met en évidence les dimensions politique et économique des pèlerinages et la façon dont ils s'articulent à des phénomènes de mobilités, comme cela a été observé en d'autres lieux<sup>96</sup>.

Surtout, le rapprochement des pratiques festives ou « extra-ordinaires » observées lors de ces trois pèlerinages et de celles, quotidiennes ou ordinaires, observées dans bien d'autres lieux de cultes d'Albanie du sud, invite à s'intéresser à la notion de *vakëf*, catégorie vernaculaire utilisée pour désigner la plupart des lieux de cultes partagés<sup>97</sup>. Cherchant à caractériser la catégorie de *vakëf* par les pratiques

<sup>95</sup> Aurore Monod Bequelin (dir.) (2012), *Frontières épaisses. Altérité et continuité en pays maya et en Mésoamérique*. Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.

<sup>96</sup> Simon Coleman, John Eade (dir.) (2018), *Pilgrimage and Political Economy*. New York, Oxford, Berghahn Books.

<sup>97</sup> Gilles de Rapper (2009), *Vakëf : lieux partagés du religieux en Albanie*. in D. Albera, M. Couroueli (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*. Arles, Actes Sud, p. 53-83 (voir Volume 3) ; Gilles de Rapper (2010), *Religion on*

qu'elle appelle, j'ai montré que le brouillage des frontières confessionnelles qui est souvent à l'œuvre dans les *vakëf* n'est pas exclusif de pratiques qui ont au contraire pour résultat d'affirmer ou de renforcer ces frontières. J'ai ensuite tenté de définir la notion de *vakëf* en prenant en compte à la fois ses emplois vernaculaires et son étymologie qui la rattache à une catégorie juridique ottomane, celle de bien de mainmorte (arabe *waqf*). On peut à cet égard montrer que l'usage actuel du mot, en tant que lieu sacré, est sans doute relié à la disparition de la catégorie juridique pendant la période communiste. On peut aussi faire l'hypothèse que les modalités mêmes de la destruction des lieux de culte pendant le communisme, c'est-à-dire par le recours à la violence, ont renforcé la croyance en leur inviolabilité ; qu'elles ont renforcé l'idée de la permanence de leur caractère sacré et du caractère sacré de leurs vestiges et de leurs traces. Ces idées d'invulnérabilité et de permanence doivent-elles être mises en relation avec l'institution du *waqf*? Ce qui semble plus assuré, c'est qu'au moment même où les lieux de culte disparaissaient et où la religiosité se réfugiait dans des lieux et des pratiques discrètes, cachées et individuelles, le mot de *vakëf* devenait disponible pour d'autres significations : avec la transformation des relations de propriété dans l'Albanie communiste et postcommuniste, le mot *vakëf* s'est éloigné du sens de *waqf* qu'il avait à l'origine. Le cas du *vakëf* montre comment l'analyse d'un concept vernaculaire, négligé dans les publications sur les pratiques religieuses en Albanie, permet d'éclairer un moment de l'histoire religieuse du pays ainsi que d'isoler un ensemble de pratiques<sup>98</sup>.

### Pratiques alimentaires

Un séminaire de l'Idemec et une rencontre de l'atelier *Les racines religieuses de la Méditerranée* du programme RAMSES-2 m'ont donné l'occasion d'aborder la question des pratiques alimentaires des musulmans et des chrétiens albanais, pour laquelle je possédais du matériel de terrain qui n'avait encore fait l'objet d'aucune systématisation<sup>99</sup>. Il s'agissait de comprendre la signification des pratiques

the border: Sanctuaries and Festivals in Post-Communist Albania. in G. Valtchinova (dir.), *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul, The Isis Press, p. 247-265 (voir Volume 3). Ces deux publications ont été préparées par une journée d'études organisée en janvier 2007 à l'Idemec (« Les lieux du religieux dans les Balkans : autour de la notion de *vakëf* »). De nouvelles observations ont été présentées dans le séminaire « Un phénomène de société : les *waqf*-habous en Méditerranée » (IISMM, EHESS, Paris), en janvier 2011, sous le titre « *Vakëf*: le devenir du *waqf* dans l'Albanie communiste et postcommuniste ».

<sup>98</sup> À la suite de ces travaux, j'ai été invité à rejoindre le comité scientifique de l'exposition *Lieux saints partagés* inaugurée au Mucem en 2015 et présentée depuis dans de nombreux musées.

<sup>99</sup> « Entre la prune et le raisin. Pratiques alimentaires des musulmans et des chrétiens en Albanie du Sud », intervention dans la journée d'étude « Judaïsme, christianisme et islam : regards sur des pratiques croisées », Idemec, Aix-en-Provence, juin 2006. « Muslims and Christians around the Table: Alimentary Practice and Religious Boundary in Southern

alimentaires et de certaines représentations liées à l'alimentation dans des situations de contact et d'interaction entre des religions dont les relations peuvent être qualifiées en termes de « différences complémentaires<sup>100</sup> ». J'ai dans un premier temps cherché à caractériser les pratiques alimentaires observées en Albanie (Devoll et Lunxhëri), en les rapportant à la fois à quelques processus historiques et aux contextes locaux. On peut ainsi mettre en évidence l'appartenance de l'Albanie à une aire balkanique et plus largement méditerranéenne, dans laquelle les céréales occupent une place prépondérante. L'influence ottomane est également visible, en particulier dans le vocabulaire de la cuisine et les noms des plats, tant chez les musulmans que chez les chrétiens. Enfin, une tendance à l'occidentalisation, à partir du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, contribue de même à la convergence des pratiques alimentaires des musulmans et des chrétiens.

Cette convergence s'accompagne toutefois de variations et de processus de particularisation, notamment au niveau des régions. Ces variations sont interprétées localement en termes d'altitude et de climat (les oppositions fondamentales étant celles du chaud et du froid, et du haut et du bas) ou encore de « modernité » (certaines régions et certaines pratiques sont plus « avancées » que d'autres). D'autres encore font appel à la division religieuse, en dehors de toute référence à des interdits ou prescriptions religieuses, comme par exemple lorsque des informateurs opposent les conserves de légumes salés consommées par les musulmans aux salades de crudités consommées par les chrétiens. Pour mieux comprendre l'articulation entre les catégories religieuses et la différenciation des pratiques alimentaires, je me suis intéressé à l'application locale de deux interdits qui distinguent l'islam du christianisme : les interdits sur la consommation de viande de porc et la consommation d'alcool. On constate à cet égard, dans une région à forte majorité musulmane, un alignement des chrétiens sur l'interdit musulman : l'élevage de porcs est peu répandu dans le Devoll (par rapport à d'autres régions d'Albanie) et sa consommation est rare chez les chrétiens. Elle n'en est pas pour autant inexistante, et elle garde sa valeur distinctive en certaines occasions, en particulier comme viande de fête. D'autre part, les musulmans ne refusent pas, lorsque l'occasion se présente, de consommer de la viande de porc : c'est notamment le cas en milieu urbain et dans des situations d'interaction avec les chrétiens. La consommation par les musulmans d'une viande « chrétienne » est présentée alors par eux-mêmes comme un signe de tolérance et d'ouverture des musulmans, ce qui peut revenir à revendiquer un accès symbolique à la Grèce et à l'Europe. On peut se demander aussi, dans les deux cas, si

Albania », intervention dans le colloque « Mirroring and Syncretism between Mediterranean Religions », Université de Tübingen, juillet 2006.

<sup>100</sup> Christian Bromberger (2005), Le pont, le mur, le miroir : coexistences et affrontements dans le monde méditerranéen. in E. La Parra, T. Fabre (dir.), *Paix et guerres entre les cultures entre Europe et Méditerranée*. Arles, Actes Sud / MMSH, p. 115-138. Sur le thème des interdits alimentaires en contexte de coexistence religieuse, voir aussi Aïda Kanafani-Zahar (2004), *Liban : le vivre ensemble. Hsoun, 1994-2000*. Paris, Geuthner sur le Liban, en particulier p. 97-111.

la relative neutralisation de la différence ne constitue pas un moyen de désamorcer d'éventuelles frictions et de favoriser la coexistence.

La même opposition entre des pratiques chrétiennes associées à la ville et à la modernité, et des pratiques musulmanes associées à l'arriération et au monde rural se retrouve à propos de la consommation d'alcool. Là encore, l'interdit islamique n'est pas respecté : musulmans et chrétiens consomment massivement de l'alcool, sous forme d'eau-de-vie, la raki. Le vin et la bière, boissons associées aux chrétiens, apparaissent cependant comme plus modernes que la traditionnelle raki. D'autre part, la consommation d'alcool apparaît comme le lieu d'une démultiplication des différences entre musulmans et chrétiens : opposition entre raki de raisin des musulmans et raki de prune des chrétiens, variations dans la ritualisation de la consommation (les musulmans boivent les verres de raki par nombre impair, les chrétiens par nombre pair). Ce qui compte n'est donc pas tant les interdits et prescriptions religieuses que la particularisation, qui inscrit la différence entre musulmans et chrétiens jusque dans les pratiques alimentaires les plus banales et les plus anodines. On voit par là à quel point la division religieuse est productive et mobilisable dans les processus de particularisation. Cela signifie également que les formes prises par la division religieuse ne peuvent être séparées de leur contenu local : musulmans et chrétiens du Devoll s'opposent en des termes qui ne sont pas généralisables aux autres contextes de coexistence.

Je suis revenu sur la coexistence des musulmans et des chrétiens dans un article publié dans *Anthropological Notebooks*, revue de la Société slovène d'anthropologie, à l'occasion d'un numéro sur l'actualité des études albanaises<sup>101</sup>. J'y tente de comprendre le recours à la catégorie vernaculaire de « culture » dans les relations entre chrétiens et musulmans dans le Devoll. Cette catégorie apparaît comme un moyen de classer les uns et les autres en rapport avec un troisième terme, l'Ouest, d'où la « culture » est censée provenir. Cette classification se superpose facilement à l'opposition religieuse entre musulmans et chrétiens de façon que chaque « religion » se voie reconnaître un niveau de « culture » et une position correspondante dans la société locale. Les chrétiens sont généralement perçus comme ayant plus de « culture », mais cette position de supériorité est parfois contestée ou partagée par les musulmans : la position relative des deux religions évolue dans le temps, mais aussi selon le système que l'on considère (un village mixte, un groupe de villages, le Devoll, l'Albanie du sud). De cette façon, il semble difficile de parler des relations entre musulmans et chrétiens en Albanie sans spécifier la configuration locale et son articulation à d'autres configurations.

La façon dont les appartenances religieuses sont à tout moment mobilisables et orientent les représentations et les comportements dans toutes sortes de situations

<sup>101</sup> Gilles de Rapper (2008), Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the concept of 'culture' (Devoll, South Albania). *Anthropological Notebooks* 14, 2, p. 31-45 (voir Volume 3).

est restée en toile de fond de mes recherches, en particulier lors des enquêtes de terrain. Je me suis cependant relativement éloigné de l'anthropologie religieuse lorsque j'ai ouvert les deux chantiers dont je parlerai dans la troisième partie. Il est révélateur par exemple que dans les entretiens menés avec des photographes, la différence entre chrétiens et musulmans a été plusieurs fois évoquée, notamment lorsqu'il s'agissait d'expliquer la surreprésentation des chrétiens dans les premières générations de photographes professionnels : l'explication par le niveau de « culture » des chrétiens venait alors tout naturellement à nos interlocuteurs. La permanence de la « question religieuse » en Albanie, c'est-à-dire des modalités de la coexistence entre communautés religieuses et de l'articulation entre allégeances confessionnelles et allégeances nationales, mais aussi ses transformations depuis mes premières observations dans le Devoll au milieu des années 1990, me retiennent d'abandonner définitivement ce dossier ; j'y reviens occasionnellement et envisage un jour de mettre en perspective la situation des années 1990 et celle d'aujourd'hui<sup>102</sup>. Dans l'Albanie contemporaine domine toujours une variante d'un discours élaboré au XIX<sup>e</sup> siècle par les promoteurs du mouvement national sur la tolérance interconfessionnelle et la primauté du sentiment national sur les sentiments religieux. Il n'en reste pas moins que l'absence de concordance entre communauté nationale et communauté religieuse est ressentie comme problématique, de même que la présence d'un islam majoritaire dans un pays qui vise à l'intégration européenne. De façon révélatrice, ces thèmes traversent l'œuvre récente de l'écrivain Ismaïl Kadaré qui, depuis 1991, a plusieurs fois pris position en faveur de l'origine et de la nature essentiellement chrétienne, donc européenne, des Albanais. Il était difficile de ne pas aller y regarder de plus près.

<sup>102</sup> Ce que j'ai entrepris dans « Sur les frontières. Chrétiens orthodoxes et musulmans en Albanie du Sud », intervention dans la journée d'études « Orthodoxies en interactions », GSRL, Paris, juin 2017.

## CHAPITRE 5

### ETHNOLOGIE ET LITTÉRATURE

En 2003, sur l'initiative de Christian Bromberger, son directeur, l'Idemec a invité l'écrivain albanais Ismaïl Kadaré à intervenir lors de la deuxième « Conférence Germaine Tillion ». J'ai participé à la préparation de cette conférence en allant rencontrer l'écrivain chez lui à Paris et j'ai animé l'entretien public, forme prise par son intervention, en compagnie de Christian Bromberger et de Thierry Fabre. J'ai ensuite édité le texte de l'entretien et rédigé un commentaire dans lequel je retraçais le parcours de l'écrivain et présentais les thèmes qui traversent ses romans de nature à intéresser les ethnologues<sup>103</sup>. L'objectif général était de montrer combien cette œuvre littéraire s'inscrivait dans un paradigme méditerranéen et pouvait de ce fait révéler ou dévoiler des aspects de la société albanaise relevant des grands thèmes des études méditerranéennes : l'honneur et la parole donnée, la vengeance, l'hospitalité ou encore le mariage. La notoriété de l'écrivain à l'étranger et ses prises de position publiques dans l'Albanie post-communiste justifieraient à elles seules qu'un ethnologue s'intéresse à son œuvre et à l'image de l'histoire et de la société albanaise qu'elle véhicule. Dans mon cas, cette rencontre et ses prolongements furent aussi le moyen d'effectuer un retour sur les origines mêmes de mon intérêt pour l'Albanie. C'est en effet par l'intermédiaire des romans d'Ismaïl Kadaré que, à la fin des années 1980, je découvris l'Albanie et décidai d'y consacrer quelques travaux d'étudiant. J'avais ainsi lu la plus grande partie de sa production d'alors (du moins celle qui était traduite en français) et avais entrepris de l'analyser en ethnologue, notamment en m'intéressant aux représentations de la famille et au rôle des relations familiales dans les intrigues romanesques. Mes premiers terrains en Albanie, en 1994 et 1995, m'avaient pourtant éloigné de cette approche littéraire : il me semblait que la réalité que je découvrais n'avait rien à voir avec mes lectures antérieures, qui perdaient de ce fait leur statut de « fenêtre » sur la société albanaise. Les rares moments où le nom de l'écrivain me revenait à l'esprit étaient dus aux propos, souvent critiques, que mes interlocuteurs tenaient sur lui. Si son œuvre était connue de tous, elle était cependant jugée d'accès difficile, notamment en raison de son style novateur, et les

<sup>103</sup> L'ensemble a été publié aux éditions Actes Sud : Ismaïl Kadaré, Gilles de Rapper (2004), *L'Albanie entre la légende et l'histoire*. Arles, Actes Sud.

habitants du Devoll lui préféraient en général celle de son contemporain Dritëro Agolli (1931-2017), beaucoup moins connu à l'étranger, mais célèbre dans son pays et natif du village de Menkulas, dans le Devoll. On reprochait aussi à Ismaïl Kadaré son exil parisien de 1990, alors que son influence sur la jeunesse des deux dernières décennies de la période communiste avait fait espérer qu'il pût jouer un rôle dans la difficile transition politique du début des années 1990. Depuis, le débat n'a cessé de s'amplifier sur la position de l'écrivain pendant la période communiste comme dans l'Albanie d'aujourd'hui. Les publications sur Ismaïl Kadaré et son œuvre, travaux universitaires ou pamphlets, se multiplient en Albanie et se partagent en deux pôles radicalement opposés, *pro* et *contra*. Pour ma part, deux thèmes ont retenu mon attention : celui de la façon dont l'écrivain s'approprie et, en retour, renouvelle, des thèmes relevant de l'ethnologie ou de l'histoire, et celui du rapport entre l'écrivain et le pouvoir politique (l'ethnologie étant aussi liée au pouvoir politique, notamment, mais pas seulement, pendant la période communiste).

La publication de la rencontre de 2003 m'a valu d'être invité quelques années plus tard à un colloque international consacré à l'œuvre d'Ismaïl Kadaré<sup>104</sup>. Je choisis d'y explorer les relations entre l'œuvre de l'écrivain et l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. On ne peut manquer en effet d'être frappé par la présence de l'ethnologie et, plus généralement, de l'« albanologie », champ d'études rassemblant plusieurs disciplines (linguistique, archéologie, histoire, ethnographie, etc.) autour d'un même objet : les personnages d'albanologues sont récurrents dans ses romans, l'inspiration ethnographique de certaines descriptions est nette et plusieurs constituent des transpositions de pièces tirées du folklore<sup>105</sup>. Plus encore, et de façon moins connue hors d'Albanie, Kadaré est l'auteur de plusieurs essais sur la littérature orale albanaise. Malgré cela, ce qui l'intéresse est moins la description authentique ou l'effet de réel produit par la référence à l'ethnographie ; ces références servent plutôt de matériau à une interprétation de l'histoire et de l'identité albanaise, largement en conformité avec celle véhiculée par les institutions dans les années 1970 et 1980. Lorsque l'on regarde l'usage que fait Kadaré des travaux des ethnologues et folkloristes, on constate un double mouvement : d'un côté, il fait office de passeur, en popularisant des travaux, y compris d'auteurs étrangers ou d'Albanais ayant écrit avant la Seconde Guerre mondiale, auprès de ses lecteurs ; de l'autre, par la formulation de positions affirmées sur certaines questions traitées par

<sup>104</sup> « Lectures d'Ismaïl Kadaré », colloque organisé par le Centre de recherches en Littérature et poétique comparées (EA 3931), l'Université de Paris X-Nanterre, 29-31 mai 2008. Les actes du colloque ont été publiés en 2011 : Gilles de Rapper (2011), Ismaïl Kadaré et l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. *in* A. Eissen, V. Gély (dir.), *Lectures d'Ismaïl Kadaré*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, p. 43-70 (voir Volume 3).

<sup>105</sup> Pour une analyse de la transposition romanesque des travaux de Milman Parry et Albert Lord par Kadaré dans *Le Dossier H.*, voir Galia Valtchinova (2002), Ismaïl Kadaré's The H-File and the Making of the Homeric Verse. Variations on the Works and Lives of Milman Parry and Albert Lord. *in* S. Schwandner-Sievers, B. J. Fischer (dir.), *Albanian Identities. Myth and History*. London, Hurst, p. 104-114.

les albanologues (sur les rapports entre poésie orale albanaise et slave, sur l'histoire du mariage ou encore sur l'origine des Albanais), il semble avoir encouragé ou orienté certaines recherches. Il n'est pas exclu, par exemple, que le roman *Avril brisé* ait eu une influence sur l'intérêt accordé au droit coutumier dans les années 1980. L'analyse des relations entre Ismaïl Kadaré et l'ethnologie albanaise a été l'occasion de préciser sa position quant à l'origine des Albanais et à leurs relations, dans le passé, avec la Grèce antique, ce qui m'intéressait dans le cadre du chantier déjà ouvert sur le néo-pélasgisme. Si l'écrivain ne peut être rangé dans la catégorie des pélasgistes (il reste fidèle à la version illyriste de l'origine des Albanais), son insistance sur l'existence d'un « substrat » commun aux Illyriens et aux Grecs peut passer pour une variante des tentatives de captation de l'héritage grec auxquelles se livrent les néo-pélasgistes<sup>106</sup>. Surtout, ce travail a constitué une première incursion, encore tâtonnante, dans l'histoire de l'ethnologie albanaise, sur laquelle j'allais revenir quelques années plus tard dans un numéro d'*Ethnologie française* consacré à l'Albanie<sup>107</sup>. Ce qui est en jeu ici est la production et le statut du savoir dans un contexte marqué par une idéologie d'État et par la répression des atteintes à cette idéologie<sup>108</sup>. Si l'histoire de l'ethnologie (sous ses différentes appellations) dans les Balkans de l'époque communiste est désormais bien connue, y compris en ce qui concerne l'Albanie<sup>109</sup>, la question de sa « popularisation », c'est-à-dire de la façon dont elle est produite et reçue en dehors du cercle professionnel, l'est beaucoup moins et le cas d'Ismaïl Kadaré permet d'éclairer le rôle d'intermédiaire que la littérature a pu jouer à cet égard.

J'ai à nouveau été invité à parler d'Ismaïl Kadaré à l'occasion d'une journée d'études sur les liens entre littérature et mémoire dans les Balkans post-yougoslaves<sup>110</sup>. Cette fois, je me suis intéressé au débat sur son rôle d'écrivain pendant la dictature et, plus généralement, sur le poids de la mémoire du communisme dans la vie politique et culturelle du pays. Auteur vivant ayant écrit avant et après 1991, Kadaré est en effet depuis une dizaine d'années au moins au centre d'un débat sur sa position pendant la dictature<sup>111</sup>. On peut parler à cet égard de « conflit mémoriel » dans la mesure où deux visions au moins de la période communiste s'affrontent aujourd'hui, perpétuant en elles-mêmes le binarisme qui dominait à l'époque. Dans

<sup>106</sup> Voir *infra*, chapitre 8.

<sup>107</sup> Voir *supra*, chapitre 2.

<sup>108</sup> Voir Katherine Verdery (1991), *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*. Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.

<sup>109</sup> Voir par exemple les textes réunis dans Aleksandar Boskovic, Chris Hann (dir.) (2014), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*. Berlin, Lit Verlag.

<sup>110</sup> « Littérature et politiques de la mémoire dans les Balkans post-yougoslaves. Approches anthropologiques d'auteurs et d'œuvres, entre histoire et mémoire », journée d'étude organisée dans le cadre du séminaire MémoCris, « Mémoires dominées et créations critiques dans les sociétés post-traumatiques », LabEx SMS, Université de Toulouse-Le Mirail, 18 mars 2014.

<sup>111</sup> Voir en dernier lieu Jean-Paul Champseix (2019), *Ismaïl Kadaré : une dissidence littéraire*. Paris, Honoré Champion.

l'une, le communisme est une période close, dans laquelle des erreurs ont pu être commises, mais sur laquelle il est vain, au pire douloureux, de revenir. Dans l'autre, les idées, les agents et les victimes du communisme sont encore présents parmi nous et il est nécessaire de chercher à faire la lumière sur cette époque pour éviter l'influence néfaste de ces traces. Cette opposition recoupe, sans lui correspondre exactement, celle entre ceux qui défendent le régime et ceux qui le dénoncent. Il est inévitable de situer la figure de Kadaré dans ce débat car toute son œuvre, avant comme après 1990, ne parle que de l'Albanie communiste, même sous la forme de romans qui peuvent sembler « historiques », « légendaires » ou « mythologiques ». De plus, il est lui-même, en tant qu'écrivain, au centre de ce débat. Après avoir été jusqu'en 1990 un écrivain reconnu et soutenu par le régime d'Enver Hoxha, il se construit depuis, et d'autres construisent pour lui, une image de victime du régime. Mais cette image est contestée. La question est double : c'est d'abord celle de la position de l'écrivain pendant la période communiste, avec la tension entre une forme qui s'écarte des canons du réalisme socialiste en vigueur à l'époque et un fond conforme à l'idéologie d'État, notamment dans sa dimension nationaliste. Déjà à cette époque, les opinions officielles sur l'écrivain sont contrastées et sont sans doute à l'origine de son statut ambigu d'écrivain soutenu et promu vers l'étranger, et surveillé de près, voire entravé, dans son pays. Cette tension se résout à la fin des années 1980, lorsqu'Ismail Kadaré prend ses distances avec les autorités communistes et finit par fuir vers la France. À partir de là se pose la deuxième question, celle du devenir de l'œuvre, produite pendant la période communiste, dans cette nouvelle configuration. La première observation est que son œuvre se poursuit : la dénonciation du totalitarisme n'a plus désormais à se cacher, l'écran mythologique qui recouvrait certains romans de la période précédente se dissipe. Du coup, la parution de chaque nouveau roman est l'occasion pour les médias d'évoquer certains aspects ou événements de la période communiste, la plupart du temps de manière critique. De plus, la partie ancienne de l'œuvre est rééditée, parfois avec des modifications de forme. En particulier, les mots d'origine ottomane sont remplacés par des néologismes. Des textes inédits ou interdits avant 1990 refont aussi surface (dont le tout premier roman, écrit pendant les études à Moscou, *La ville sans enseignes*). Enfin, encore plus qu'avant 1990, cette production s'accompagne d'essais et d'entretiens dans lesquels l'écrivain ne se contente pas d'aborder des thèmes littéraires. En ce sens, la figure de l'écrivain se transforme et se politise. Mais on peut noter certaines permanences : l'essai intitulé *Autobiographie du peuple en vers*, paru dans les années 1970, et qui est, comme nous l'avons vu, conforme aux idées officielles en vigueur sur l'ancienneté et la valeur nationale de la poésie orale, est publié à nouveau en 2002 sans grand changement. Dans tous les cas, Kadaré reste un écrivain « national ». Dans le débat qui l'a opposé en 2006 à l'écrivain kosovar Rexhep Qosja sur l'« identité européenne de l'Albanie », Kadaré a bénéficié du soutien de la

classe politique albanaise, gouvernement compris, et de la majeure partie des intellectuels<sup>112</sup>. Dans l'ensemble, Kadaré peut ainsi avec raison déclarer que toute son œuvre forme une unité, qu'il n'a rien à renier à ce qu'il a écrit avant 1990 – hormis quelques poèmes de circonstance à la gloire du Parti<sup>113</sup> qu'il définit comme des « politesses » – et que son travail d'écrivain, en d'autres termes, ne dépend qu'accessoirement des conditions politiques dans lesquelles il s'exerce<sup>114</sup>. Mais on peut aussi observer ce que fait ce « travail de l'œuvre » dans l'Albanie contemporaine, l'effet principal étant de mettre la période communiste et son héritage au centre des discussions et des débats dans les médias et d'alimenter ainsi le « conflit mémoriel ». On constate d'abord une interrogation sur la création littéraire pendant la dictature, c'est-à-dire sur ce que le communisme et le réalisme socialiste ont fait à la littérature<sup>115</sup>. Kadaré cherche ici à se distinguer de la plupart des autres écrivains qui se sont plus que lui pliés aux injonctions du réalisme socialiste. Il soutient que la création littéraire était possible, entre les deux extrêmes de la dissidence – quasi impossible – et du servilisme. On observe ensuite une prise de conscience de la permanence des conflits, des rancunes et des rapports de force directement issus de la période communiste. Parler de littérature pendant le communisme et des contraintes idéologiques et politiques auxquelles elle était soumise signifie forcément impliquer des individus encore présents, plus ou moins exposés publiquement, et faisant encore carrière dans la littérature ou dans la politique. Derrière les grands principes, les succès ou les malheurs, on découvre une multitude d'histoires personnelles, de conflits, de jalousie ou de trahison. Faut-il creuser cette histoire au risque de réveiller ces conflits, ou faire comme s'ils n'avaient pas existé ? On constate enfin une interrogation sur la valeur des traces laissées par les pratiques littéraires de la période communiste, sur la falsification, sur l'oubli et la mémoire. Que valent les archives laissées par le communisme quand on connaît l'ampleur des pratiques de falsification et de destruction ? Que valent les témoignages recueillis aujourd'hui quand on sait à quel point la mémoire des témoins – ou ce qu'ils sont prêts à en révéler – dépend de leur position pendant le communisme comme dans les circonstances actuelles ?

Dans tous les cas, ces débats ont pour résultat d'« orientaliser » le communisme albanaï, c'est-à-dire de le rejeter, avec l'empire ottoman, l'URSS et la Chine, du côté du « despotisme oriental ». Il est révélateur que la même tendance se fasse jour dans les écrits pré-1990 et post-1990 de Kadaré et que, après avoir été un défenseur de la

<sup>112</sup> Enis Sulstarova (2007), *Arratisje nga lindja*<sup>2</sup>. Tiranë, Dudaj, p. 252-258.

<sup>113</sup> Le mot Parti, avec une majuscule, désigne dans la suite le Parti du Travail d'Albanie, nom donné depuis 1948 au parti communiste au pouvoir.

<sup>114</sup> Ismail Kadaré, Denis Fernández-Recatalà (1999), *Temps barbares. De l'Albanie au Kosovo. Entretiens*. Paris, L'Archipel.

<sup>115</sup> Voir par exemple le livre de Ilir Yzeiri sur les débuts du réalisme socialiste en Albanie (Ilir Yzeiri (2013), *Semiopragmatika e realizmit socialist (1944-1949)*. Tiranë, Onufri) ou celui de Visar Zhiti sur les persécutions dont été victimes les écrivains (Visar Zhiti (2010), *Panteoni i nëndheshëm ose letërsia e dënuar*. Tiranë, OSMCA-1).

civilisation européenne contre le révisionnisme soviétique et le décadentisme occidental, le communisme albanais soit à présent décrit comme une arme de l'Asie dans sa lutte contre l'Europe. La mémoire nationale que l'œuvre de Kadaré fabrique inclut donc désormais le communisme sur un modèle bien établi, comme si les strates d'orientalisme se déposaient les unes après les autres avec le temps. Dans cette construction, le communisme n'agit pas plus en profondeur que ne l'ont fait les autres strates et ne « dénature » pas l'Albanie qui reste, imperturbablement, la même. Par là s'explique peut-être la relative indifférence d'Ismail Kadaré aux débats sur le poids du communisme et sur les accusations portées aujourd'hui contre les écrivains du réalisme socialiste<sup>u6</sup>.

Ces retours réguliers vers l'œuvre d'Ismail Kadaré ont chaque fois ouvert des pistes ou montré la pertinence de certaines questions de recherche : sur les liens entre ethnologie et idéologie nationale, sur la mémoire de la période communiste ou encore sur la politisation des parcours individuels, comme on va le voir dans les chapitres suivants. Cela montre, au delà du lien qui unit la littérature et l'anthropologie comme modes de connaissance du social, l'inépuisable richesse de cette œuvre souvent ambiguë.

<sup>u6</sup> On rencontre une même tendance à minimiser l'impact du communisme et à mettre en avant le maintien d'une identité nationale inaltérable à propos de la photographie : même soumis au réalisme socialiste, les photographes auraient cherché avant tout à mettre en scène les caractéristiques nationales et l'amour de la patrie. Voir *infra*, chapitre 7.



## CHAPITRE 6

### ANTHROPOLOGIE DE LA PARENTÉ

Le domaine de la parenté m'avait beaucoup occupé pendant ma thèse. Une part importante de la littérature ethnologique publiée sur l'Albanie jusqu'au début des années 1990 était en effet consacrée à l'organisation familiale et sociale : les auteurs albanais et les auteurs étrangers s'intéressaient, depuis au moins la fin des années 1960, aux transformations de la famille et à l'importance du mode de filiation patrilinéaire dans l'histoire et la société albanaise. Cette dernière avait en effet très tôt (dès le XIX<sup>e</sup> siècle) été caractérisée par ses observateurs comme un exemple de survivance d'une organisation « tribale » en Europe<sup>17</sup>. Dans un article qui a fait date, l'anthropologue Ian Whitaker expliquait en 1968 l'histoire politique albanaise de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle par l'organisation tribale telle qu'elle avait pu être observée et reconstituée<sup>18</sup>. Dans une très grande part, ces travaux concernaient le nord de l'Albanie, réputé zone tribale, et très peu s'intéressaient à la situation dans le sud. J'avais donc entrepris, dans le Devoll, une enquête de parenté classique qui m'avait amené à collecter des terminologies, des généalogies et à observer rituels familiaux et comportements quotidiens. L'objectif était d'établir dans quelle mesure le modèle élaboré à propos des régions du nord était aussi valable pour celles du sud, beaucoup moins connues en la matière.

#### Les « vierges jurées »

Ma première tentative porta sur un point précis, celui de l'absence d'héritier mâle dans un système patrilinéaire et patrilocal<sup>19</sup>. La question n'était pas neuve<sup>20</sup>,

<sup>17</sup> M. Edith Durham (1909), *High Albania*. London, Edward Arnold.

<sup>18</sup> Ian Whitaker (1968), Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910-1950. in I. M. Lewis (dir.), *History and Social Anthropology*. London, Tavistock, p. 253-293.

<sup>19</sup> Gilles de Rapper (2000), Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison. *L'Homme* 154-155, p. 457-466 (voir Volume 3).

<sup>20</sup> Elle avait notamment été traitée à l'échelle balkanique par Paul Henri Stahl (1989), "Et ils se marièrent et ils eurent beaucoup d'enfants". La pérennité de la maisnie. in J. Peristiany (dir.), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*. Paris, CNRS, p. 273-291. Voir aussi l'analyse de l'« épiclère » dans la Grèce antique par Jean-Pierre Vernant (1963), Hestia-

mais je montrais que les deux solutions adoptées dans le Devoll d'une part et dans le nord de l'Albanie d'autre part, correspondaient à des inflexions différentes du système patrilinéaire : dans le Devoll (comme dans certaines régions de Grèce et ailleurs dans les Balkans), l'absence d'enfant mâle était palliée soit par l'adoption (dans le cas où le couple n'avait aucun enfant), soit par le contournement du principe patrilocal et la venue d'un « gendre à l'intérieur » (*dhëndër brenda*) lorsque le couple avait au moins une fille. Dans le nord de l'Albanie se rencontrait au contraire l'institution de la « fille jurée » (*vajzë e betuar*), ou « vierge » (*virgjëreshë*) : la fille, ou l'une des filles d'un couple sans garçon, était traitée et élevée en garçon et occupait dans la famille et dans la société une position masculine incomplète. Elle prenait donc la place de l'héritier mâle absent, mais de façon provisoire, ne pouvant elle-même avoir de descendants. La maison et ses biens passaient ensuite à la branche masculine la plus proche. On peut voir dans cette différence une inflexion patrilinéaire plus marquée dans le nord que dans le Devoll. La comparaison était cependant fragile ; elle reposait sur des données de nature différente : mes propres observations pour le Devoll et des informations de deuxième ou troisième main pour le nord qu'il m'était difficile d'apprécier. J'y voyais cependant une première étape pour montrer que les présentations les plus courantes sur le système de parenté et sur l'organisation lignagère en particulier, qui concernaient avant tout les régions du nord, ne pouvaient être généralisées au reste de l'Albanie.

D'autres pourtant y virent autre chose et la publication de cet article provoqua un phénomène inattendu. Je commençai à recevoir régulièrement des demandes de journalistes, documentaristes ou d'écrivains qui s'intéressaient aux « vierges jurées<sup>121</sup> ». La publication, la même année, du livre de l'anthropologue Antonia Young avait fait des « vierges jurées » un cas d'étude pour les *gender studies* et suscité un intérêt pour une institution jusqu'alors peu connue et peu traitée par les chercheurs albanais<sup>122</sup>. La bibliographie en français se limitant alors à mon article dans *L'Homme*, cette incursion dans l'ethnographie du nord de l'Albanie prit une ampleur qui m'étonna. Quelques années plus tard, j'eus l'occasion de réfléchir à la place des « vierges jurées » dans l'ethnologie de l'Albanie, lors d'une journée d'études de

Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. *L'Homme* 3, 3, p. 12-50 (repris dans Jean-Pierre Vernant (1996), *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris, La Découverte, p. 155-201).

<sup>121</sup> La dernière en date étant Emmanuelle Favier pour son roman *Le courage qu'il faut aux rivières* (Albin Michel, 2017).

<sup>122</sup> Antonia Young (2000), *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*. Oxford, New York, Berg. Ce livre, désormais traduit en français (2016), a été précédé d'une étude moins connue du grand public (René Grémaux (1994), *Woman Becomes Man in the Balkans*. in G. Herdt (dir.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, p. 241-281). Andromaqi Gjergji (1963), *Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*. *Buletin i universitetit shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat shoqerore* XVII, 2, p. 284-292 est une des rares mentions de l'institution dans l'ethnologie albanaise.

l'Idemec consacrée à la « question transgenre<sup>123</sup> ». En 2013, je contribuai au catalogue de l'exposition *Le bazar du genre*, au Mucem, avec une notice sur les « vierges jurées » qui me permit de revenir sur le statut de ces dernières dans l'ethnologie de l'Albanie et dans la société albanaise<sup>124</sup>. Il me semblait nécessaire de replacer le phénomène dans une histoire des représentations de l'Albanie du nord car on constate en effet une transformation du regard porté sur les « vierges jurées » depuis plus d'un siècle ainsi qu'un décalage entre regard interne et regard externe. Les premiers observateurs de la société albanaise, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, avaient ainsi rapporté l'existence d'une institution qui, si elle se laissait difficilement interpréter et expliquer, frappait par son caractère exceptionnel dans l'Europe moderne : dans les régions rurales et montagneuses du nord de l'Albanie, certaines personnes jouissant d'un statut masculin étaient en fait des femmes qui, à la suite d'un vœu, avaient renoncé à leur position de femmes et s'étaient masculinisées par le vêtement, le nom et le comportement en société. Reconnues comme des hommes, elles avaient le droit de fréquenter les espaces publics et de prendre la parole dans les assemblées de villages, elles pouvaient voyager seules sur les routes et porter des armes. Elles perdaient en revanche tout droit à la sexualité, à la procréation et au mariage. L'ethnographie des « vierges jurées » est longtemps restée limitée : ce n'est qu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle que des observations et des entretiens approfondis ne dépassant pas toutefois quelques dizaines de cas ont remplacé les notations superficielles des voyageurs et des premiers ethnographes. Il faut dire que le phénomène, très marginal, n'a guère suscité l'attention des ethnologues albanais ; ce sont surtout les observateurs extérieurs qui se sont plu à relever l'étrangeté des « vierges jurées », selon une tendance générale à mettre en avant l'altérité et l'archaïsme de l'espace balkanique au sein de l'Europe.

Depuis les premières observations du XIX<sup>e</sup> siècle, les « vierges jurées » ont reçu plusieurs interprétations qui peuvent se réduire à trois paradigmes principaux : celui de la survivance, celui de la parenté et celui du genre. Dans le paradigme de la survivance, les « vierges jurées » sont interprétées comme la trace d'un état social plus ancien, qu'il s'agisse de voir en elles les descendantes des Amazones de l'Antiquité ou, dans une version marxiste en vigueur pendant la période communiste, la survivance du stade du matriarcat qui aurait précédé dans la préhistoire la

<sup>123</sup> « Les vierges jurées et les transformations du système de parenté albanais », intervention dans la journée d'étude « Expériences et itinéraires transgenres », Idemec, Aix-en-Provence, mai 2007. Cette journée fut organisée par Laurence Héroult qui propose désormais de considérer les « vierges jurées » dans une perspective « transgenre » (Laurence Héroult (2009), Les "vierges jurées" : une masculinité singulière et ses observateurs. *Sextant* 27, p. 273-284).

<sup>124</sup> Gilles de Rapper (2013), Les dernières vierges jurées d'Albanie. in D. Chevallier, *et al.* (dir.), *Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée*. Paris, Marseille, Editions Textuel, Mucem, p. 188-189. Cette notice m'a valu d'être contacté par l'écrivain Emmanuelle Favier qui écrivait un roman se déroulant dans le Nord de l'Albanie et directement inspiré de sa visite de l'exposition.

domination masculine<sup>125</sup>. Le deuxième paradigme, qui se met en place dans les années 1980, inscrit les vierges jurées dans leur contexte social et plus précisément dans celui du système de parenté. Les ethnologues ont en effet remarqué que l'institution des « vierges jurées » apparaît dans des régions – nord de l'Albanie, Monténégro, Kosovo, Serbie et Bosnie – marquées par un système de parenté patrilinéaire dans lequel la perpétuation de la maison exige du couple qu'il ait au moins un descendant mâle à qui seront transmis le nom et les biens. Dans la grande majorité des cas, les « vierges jurées » sont des filles uniques, ou sans frères, qui sont, dès leur naissance ou à la mort d'un frère, élevées en tant que garçons<sup>126</sup>. Le troisième paradigme propose une interprétation en termes de construction sociale des sexes, à l'articulation du biologique et du social, qui considère les « vierges jurées » comme des personnes qui transcendent les catégories du masculin et du féminin telles qu'elles existent dans leur société. Dans cette perspective, l'existence des « vierges jurées » devrait d'abord être mise en relation avec la très forte inégalité de genre qui caractérise la société du nord de l'Albanie et sur la position d'infériorité de la femme. Dans ce contexte, la seule façon pour une femme d'échapper à la domination masculine serait, d'une certaine manière, de l'exercer elle-même en devenant un homme<sup>127</sup>. On peut se demander si la multiplicité des explications ne renvoie pas à la pluralité des configurations dans lesquelles les « vierges jurées » apparaissent. L'ethnographie montre en effet que le passage du statut féminin au statut masculin peut s'effectuer pour plusieurs raisons et peut prendre plusieurs formes. Dans tous les cas cependant, ce que l'on regroupe sous la catégorie de « vierge jurée » apparaît comme une réponse à la domination masculine (qui ne la remet pas en cause, mais la renforce) et comme une possibilité, laissée ou imposée à certaines femmes, de choisir un autre genre.

Parallèlement, je continuais à tenter de situer les observations menées dans le Devoll dans le cadre de l'Albanie et, plus largement, dans celui des Balkans. On sait que la caractérisation et la délimitation des différents systèmes familiaux observés dans les Balkans a occupé bon nombre de chercheurs, depuis les discussions autour du modèle de la *zadruga* jusqu'à celles sur le concept de « patriarchie<sup>128</sup> ». Une contribution à un volume sur la parenté en Albanie, édité par des élèves de Karl Kaser, me donna l'occasion de détailler les conceptions de l'origine commune et du lignage dans le Devoll<sup>129</sup>. Je revenais d'abord sur l'image « clanique » généralement

<sup>125</sup> Voir par exemple Gjergji, Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të jetës familjare.

<sup>126</sup> Voir par exemple Stahl, "Et ils se marièrent et ils eurent beaucoup d'enfants". La pérennité de la maisnie.

<sup>127</sup> C'est notamment le cas de Young, *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*.

<sup>128</sup> Maria Todorova (1990), *Myth-Making in European Family History: The Zadruga Revisited*. *East European Politics and Societies* 4, 1, p. 30-76, Karl Kaser (2008), *Patriarchy after Patriarchy. Gender Relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000*. Münster, LIT Verlag.

<sup>129</sup> Gilles de Rapper (2012), *Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania*. in A. Hemming, *et al.* (dir.), *Albania. Family, Society and Culture in*

attribuée à la famille albanaise pour montrer comment les habitants du Devoll rejettent au contraire cette image vers le nord de l'Albanie, région qu'ils perçoivent comme plus arriérée. S'ils se posent ainsi comme plus modernes, ils n'en critiquent pas moins ce qu'ils connaissent – par la migration ou par la proximité de la frontière – de la famille grecque, jugée par eux trop touchée par la modernité et incapable de fournir à ses membres l'amour et la solidarité qui doivent être de règle dans la famille. En même temps, le Devoll connaît un système lignager qui rappelle à la fois celui qui existe dans le nord de l'Albanie (notamment par la répartition des lignages en trois catégories, en fonction de leur rapport avec le territoire : indigènes, occupants, nouveaux venus<sup>30</sup>) et celui qui existe dans certaines régions de Grèce (par la faible profondeur généalogique, les réponses apportées à l'absence d'héritier mâle). Enfin, j'abordais le fonctionnement du système de parenté dans le Devoll par la question de l'alliance, en montrant ce qu'elle révèle de la reproduction de la société et dans quelle mesure les formes d'alliance sont à la fois affectées par l'environnement social et politique (persécution politique, migration) et mobilisées par les familles pour réagir à cet environnement.

### Les usages sociaux de la parenté

C'est alors que je repris un dossier ouvert dans ma thèse, celui de la « biographie » et, à travers elle, de l'articulation du champ de la parenté avec celui de la politique dans l'Albanie communiste. La « biographie » (*biografi*) est une institution introduite par les communistes albanais sur le modèle soviétique : dans un premier temps, chaque cadre du Parti fait l'objet d'une enquête et d'un suivi biographique qui attestent, ou pas, la conformité de son origine sociale et sa fidélité au Parti et qui permettent de déceler dans son parcours les risques et les symptômes d'une transformation en « ennemi » (*armik*). Progressivement, la pratique se répand à tous et la « biographie » devient un passage obligé dans toute prise de poste et évolution de carrière. Elle devient aussi une expression de la bipolarité qui domine l'ensemble de la société. Certaines personnes sont dites « à bonne biographie », d'autres ont une « mauvaise biographie », sur un modèle dichotomique qui s'impose d'autant plus facilement qu'il épouse des conceptions préexistantes, comme la distinction entre personnes de « bonne lignée » (*sojli*) et de « mauvaise lignée » (*sojsez*) que j'avais rencontrée dans le Devoll<sup>31</sup>. Les critères qui définissent ce qu'est une « bonne biographie » changent avec le temps (et peuvent même s'inverser brutalement lors

*the 20th Century*. Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London, LIT Verlag, p. 79-95 (écrit en 2005 ; voir Volume 3).

<sup>30</sup> Gilles de Rapper (2008), Musulmans convertis et chrétiens autochtones en Albanie du Sud. in G. de Rapper, P. Sintès (dir.), *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes, Ecole française d'Athènes, p. 351-367 (voir Volume 3).

<sup>31</sup> On reconnaît ici les mots turcs *soylu* et *soysuz*, respectivement « avec » et « sans » lignage ou origine.

des crises politiques), mais dans l'ensemble ils incluent une origine familiale paysanne ou ouvrière, la participation à la « Guerre de libération nationale » du côté des Partisans et l'adoption des nouvelles formes d'organisation et de pensée mises en place par le Parti dans tous les domaines. La « biographie » est en ce sens un instrument de la « lutte des classes » telle qu'elle est conçue et mise en œuvre en Albanie : elle identifie deux classes dont l'une est reconnue comme légitime tandis que l'autre tend à être exclue. Les personnes « à mauvaise biographie » ne peuvent prétendre à des emplois d'un certain niveau, ne peuvent devenir membres du Parti et sont exclues des réunions collectives. Cette institution, bien connue dans le reste du monde soviétique<sup>132</sup> et mieux connue aujourd'hui pour ce qui est de l'Albanie<sup>133</sup>, est d'un grand intérêt pour comprendre le fonctionnement du contrôle et de la répression dans ce type de société ainsi que pour saisir leurs effets sur les existences et les trajectoires individuelles. Elle ouvre des perspectives sur le rôle de la « confiance » et de la « foi » dans ces régimes et dans leurs processus de légitimation et, au delà, sur la « croyance » et la dimension religieuse souvent relevée à propos des régimes totalitaires<sup>134</sup>. Elle invite à réfléchir à la tension entre soumission et liberté, comme nous y a déjà invités le cas d'Ismail Kadaré, et à la façon dont l'« idéal communiste », dont la bonne biographie est un élément, pouvait être un moteur de l'action.

Surtout, elle est un exemple remarquable des « usages sociaux de la parenté<sup>135</sup> » et de ce que la parenté permet de « faire » en dehors de fabriquer des parents<sup>136</sup>. Contre l'idée de l'autonomie de la parenté ou de l'existence d'unités familiales fermées sur elles-mêmes et s'ouvrant de temps à autre, il s'agit de se demander comment s'effectue, dans les pratiques et dans les représentations, l'articulation entre ce *qui* fait la parenté (la communauté de sang, par exemple, ou la solidarité), et ce *que* fait la parenté dans d'autres champs de l'activité sociale (trouver du travail ou se faire élire). En retour, on peut se demander en quoi cette articulation peut mettre les relations familiales en péril, ne serait-ce par exemple qu'en donnant lieu à des pratiques qui s'opposent à l'image de la famille idéale ou aux comportements attendus de ses membres. Avec la « biographie » dans l'Albanie communiste, on voit ainsi comment les relations de parenté sont utilisées à la fois par les autorités pour

<sup>132</sup> Claude Pannetier, Bernard Pudal (dir.) (2002), *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*. Paris, Belin. Voir aussi certains des textes réunis dans Daniela Koleva (dir.) (2012), *Negotiating Normality: Everyday Lives in Socialist Institutions*. New Brunswick, Transaction Publishers.

<sup>133</sup> Arber Shtembari (2010), *La biographie en Albanie sous le régime communiste*, thèse, Université de Limoges.

<sup>134</sup> Voir les débats sur la notion de « religion politique », Hans Maier (2007), Political Religion: a Concept and its Limitations. *Totalitarian Movements and Political Religions* 8, 1, p. 5-16.

<sup>135</sup> Françoise Zonabend (1987), La parenté 1 : origines et méthodes de la recherche ; usages sociaux de la parenté. in I. Chiva, U. Jeggle (dir.), *Ethnologues en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, p. 95-107.

<sup>136</sup> Peter P. Schweitzer (dir.) (2000), *Dividends of Kinship*. London-New York, Routledge.

identifier les bons et les mauvais sujets, notamment par un principe de responsabilité collective qui recouvre la solidarité lignagère, et par les individus et les familles pour limiter les effets de la « lutte des classes », notamment par la recherche d'alliances favorables. Le paradoxe étant ici que le recours par les autorités au principe lignager coexiste avec leur tentative de briser les solidarités lignagères au bénéfice d'un modèle de famille conjugale plus malléable<sup>37</sup>.

Ce travail a constitué une première incursion dans le passé communiste de l'Albanie. Il s'appuyait en effet sur des entretiens, réalisés principalement dans le Devoll, portant sur la période communiste ainsi que sur des témoignages et documents publiés dans les années 1990 et 2000 par d'anciennes victimes de la dictature. Il préfigurait en cela les recherches que j'allais entreprendre deux ans plus tard sur la photographie dans l'Albanie communiste<sup>38</sup>. Si la photographie permet d'aborder les relations entre parenté et politique de manière très concrète, on voit déjà ici se dessiner certaines perspectives théoriques. À un premier niveau se pose la question de l'équivalence entre le corps politique (la nation ou le peuple) et la famille, cette dernière étant, comme le rappelle Michael Herzfeld, une source de métaphores pour l'État-nation, en Grèce comme ailleurs<sup>39</sup>. Katherine Verdery a parlé de « paternalisme » dans le cas de la Roumanie communiste et des phénomènes similaires sont attestés en Albanie<sup>40</sup> : Enver Hoxha se faisait appeler, d'abord par les enfants, « Oncle Enver » (*xhaxhi Enver*) ; il recourait volontiers à des attitudes « patriarcales » en se posant comme chef de famille ou chef de lignage ; le parti, mot féminin en albanais, était quant à lui une « mère » (*mëmë*) pour les Albanais. La question est ici celle de la présence, souvent refoulée, de modèles biologiques ou organiques dans la conception de la société socialiste et, dans le cas de l'Albanie, de son articulation avec un système de parenté qui combine lui-même ces modèles et leur usage politique (le lignage étant aussi un outil de domination sur un territoire). À un deuxième niveau, on peut aussi s'interroger sur des affinités de structure entre

<sup>37</sup> Cette réflexion, qui se voulait comparative à l'échelle de la Méditerranée orientale, a été initiée avec Benoît Fliche, alors boursier à l'Institut français d'études anatoliennes, et a donné lieu à deux rencontres en 2004 (« Usages de la parenté en Albanie du Sud », intervention dans le séminaire « La parenté à l'épreuve. Famille, engagement politique et intérêts économiques de la Turquie aux Balkans », Idemec, Aix-en-Provence, février 2004 ; « Images et pratiques de la solidarité familiale (Albanie) », intervention dans les journées d'études « Prises de risques en famille : la parenté à l'épreuve de l'économie et du politique de l'Iran aux Balkans », Idemec et IFEA, Istanbul, mai 2004) et à un dossier du *European Journal of Turkish Studies* (Gilles de Rapper (2006), La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste. *European Journal of Turkish Studies* 4, p. <http://www.ejts.org/document565.html>).

<sup>38</sup> Voir *infra*, troisième partie, chapitre 7.

<sup>39</sup> Michael Herzfeld (2005), *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*<sup>2</sup>. London, Routledge.

<sup>40</sup> Katherine Verdery (1996), *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, Princeton University Press. Voir aussi, pour l'Union soviétique, Amir Weiner (1999), Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia: Delineating the Soviet Socio-Ethnic Body in the Age of Socialism. *The American Historical Review* 104, 4, p. 1114-1155.

communisme et système de parenté. Si l'hypothèse d'Emmanuel Todd sur l'affinité entre communisme et famille patriarcale peut paraître schématique et *a priori* non confirmée par le cas albanais (où le communisme s'implante d'abord dans les régions les moins « patriarcales »), il n'en reste pas moins que l'idée que les formes locales de l'expérience communiste subissent l'influence des systèmes de parenté, dans leur double dimension structurante et structurée, mérite notre attention<sup>141</sup>. Dans les deux cas se pose à nouveau la question des relations entre « morphologie et histoire » et de la contribution de l'anthropologie à l'étude de phénomènes historiques tels que le communisme.

L'aire géographique que nous avons retenue pour ce projet, qui va de l'Iran aux Balkans, ne constitue pas une aire culturelle en soi, mais présente un air de famille, notamment dans le domaine de la parenté. On y rencontre par exemple le mot turc *bacanak*, qui décrit la relation de deux hommes ayant épousé deux sœurs, et qui a été adopté dans toutes les langues de la région, y compris par celles qui possédaient déjà un terme pour décrire cette relation. La question des emprunts terminologiques de l'albanais au turc m'avait déjà intrigué dans ma thèse, notamment à propos du mot *bacanak*. Mais il n'est pas le seul et la terminologie des oncles et des tantes est à cet égard remarquable : elle distingue les paternels des maternels et trois au moins des quatre termes sont empruntés au turc. C'est le cas du frère de la mère, *dajë*, et des sœurs de la mère et du père : *teyze* désigne la sœur de la mère, en albanais sous la forme *teze* ; le turc *hala* devient *hallë* en albanais et désigne la sœur du père. C'est dans une session en hommage à Altan Gokalp que je suis revenu sur la signification à donner à l'emprunt au turc des noms des oncles et des tantes<sup>142</sup>. Partant de l'histoire des mots proposée par A. Gokalp et de la tension qu'il identifie dans le système turc entre système d'échange généralisé, de principe inégalitaire, et principe d'égalité des conjoints présent dans le mariage dit arabe, je montre qu'une telle hypothèse ne peut pas expliquer l'emprunt de ces mots dans la terminologie albanaise. Contrairement au système turc ancien, le système albanais (dans ses différentes variantes) ne semble pas, à l'époque historique, avoir connu de mariage préférentiel avec l'une ou l'autre des cousines, ni avec aucun autre parent. Il ne s'agit pas d'un système élémentaire, mais d'un système complexe qui, en dehors d'un certain nombre d'interdictions matrimoniales, ne prescrit aucune forme d'alliance. Ce qu'introduisent les noms des oncles et des tantes empruntés au turc, c'est une distinction entre paternels et maternels qui revient à identifier deux lignées, celle du père et celle du frère de la mère. L'hypothèse la plus plausible est celle d'un renforcement de la patrilinearité et de l'idéologie lignagère à l'époque ottomane, dont il existe d'autres signes dans la terminologie de parenté.

<sup>141</sup> Voir en dernier lieu Emmanuel Todd (2011), *L'origine des systèmes familiaux. Tome 1. L'Eurasie*. Paris, Gallimard.

<sup>142</sup> « Éléments turcs du vocabulaire de parenté albanais », intervention dans la Journée d'études turques du CETOBaC, Bibliothèque nationale de France, Paris, mai 2011.

Ce dossier incite ainsi à aborder de front certains aspects du système de parenté qui n'ont fait l'objet d'aucune étude approfondie et pour lesquels les mêmes affirmations sont reproduites sans être soumises à l'analyse. C'est le cas de la terminologie et de ses transformations et on peut penser que la découverte de nouveaux documents comme les progrès dans la connaissance des conditions historiques des emprunts lexicaux permettront de renouveler les approches établies<sup>143</sup>. C'est aussi le cas des règles du mariage. Dans ce cas, une revue critique des travaux portant sur la parenté en Albanie montre que la plupart des auteurs insistent sur le principe d'exogamie lignagère joint, selon les régions, à la répétition des alliances entre mêmes lignages<sup>144</sup>. J'avais déjà, dans mes tentatives de caractérisation du système de parenté observé dans le Devoll, souligné les nuances qui pouvaient apparaître dans le principe d'exogamie. Le recueil d'informations sur près de 1400 mariages, sur une période d'un siècle, en Lunxhëri, m'a permis de regarder plus en détail les orientations matrimoniales d'une petite région<sup>145</sup>.

### Pratiques matrimoniales

Le point de départ de ce travail était l'affirmation, maintes fois entendue sur le terrain et lue dans les ouvrages consacrés à la Lunxhëri, d'une endogamie régionale : les Lunxhotes affirment eux-mêmes qu'ils « prennent et donnent à l'intérieur de la région ». Plusieurs remarques peuvent être formulées à ce propos. Il faut d'abord rappeler que l'orientation endogame déclarée n'équivaut jamais à une endogamie lignagère ou de groupe de parenté : chaque village est habité par un grand nombre de lignages (*fis*) différents, qui sont des unités exogames. Il n'y a donc pas contradiction entre cette endogamie territoriale et le principe d'exogamie lignagère. Il s'agit ensuite d'un moyen d'affirmer les frontières de la région sur la base d'une pratique générale et prise très au sérieux. C'est grâce à cette pratique endogame que,

<sup>143</sup> Voir par exemple Jean-René Trochet (2016), *De l'Empire à la tribu. Etats, villes, montagnes en Albanie du Nord (VIe-XVe siècle)*. Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, p. 265 sur les termes de parenté latin en albanais et plus généralement sur le contact entre latin et albanais à l'époque médiévale. J'ai rédigé un compte rendu de cet ouvrage : Gilles de Rapper (2017), *Compte rendu de Trochet, Jean-René. 2016. De l'Empire à la tribu. Etats, villes, montagnes en Albanie du Nord (VIe-XVe siècle)*. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 369-371.

<sup>144</sup> « Famille et parenté dans la société albanaise », intervention dans le séminaire de l'Association française d'études sur les Balkans (AFEBalk), Paris, février 2008.

<sup>145</sup> « “We give and take inside”: Defining the Region through Kinship and Marriage? », intervention dans le colloque international « Region, Regional Identity and Regionalism in Southeastern Europe », International Association for Southeast European Anthropology et West-University of Timișoara, mai 2007. « Faire et défaire les frontières du mariage. Échanges matrimoniaux entre la Grèce et l'Albanie : le cas de la Lunxhëri (région de Gjirokastër) », intervention (avec P. Sintès) dans le colloque international « Vivre et tracer les frontières dans les mondes contemporains », Centre Jacques Berque, Tanger (Maroc), janvier 2008. « Transformations de la parenté », intervention dans le séminaire du Département de philosophie et de théorie des sciences humaines, Università degli studi di Cagliari, juin 2008.

selon nos interlocuteurs, la région a pu conserver ses particularités et qu'elle existe toujours en tant que telle. Les costumes et les chants, qui sont souvent invoqués par les folkloristes albanais pour définir les « régions ethnographiques » peuvent être empruntés, imités ou partagés avec d'autres régions. La pratique matrimoniale, en revanche, permet de distinguer qui fait partie du groupe et qui n'en fait pas partie. Il faut à cet égard signaler que le modèle endogame est surtout associé au passé, il fait partie de l'image de la Lunxhëri que véhiculent les « entrepreneurs identitaires » de la région et avec eux la plupart des habitants âgés. Le discours sur l'endogamie est une façon parmi d'autres de parler d'une région idéalisée et essentialisée, vivant par elle-même et sur elle-même, mais il est à peine surprenant de constater que beaucoup de gens qui insistent sur l'endogamie régionale ont pour leur part épousé des femmes de l'extérieur, ou marié leurs filles à l'extérieur. L'endogamie régionale est donc un moyen de parler de la Lunxhëri d'avant : d'avant les départs vers les villes, d'avant l'arrivée de nouveaux venus parlant une autre langue ou pratiquant une autre religion. En réalité, les pratiques matrimoniales relevées dans les généalogies montrent un éclatement du modèle endogame à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale et de la prise de pouvoir par les communistes : les mariages à l'intérieur du village ou de la région diminuent pour ne plus représenter qu'un quart du total, contre environ 80% au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'évolution s'explique en effet par des facteurs démographiques, politiques et économiques. Sur le plan politique, par exemple, il faut tenir compte de la volonté des communistes de briser les solidarités traditionnelles, qu'elles soient confessionnelles ou régionales, et de favoriser les mariages « au loin », dans un souci d'homogénéisation de la société. Il faut signaler cependant que d'autres formes d'endogamie sont encouragées, comme nous l'avons vu à propos de la « biographie », sur des critères politiques. Sur le plan économique, l'apparition de coopératives, villages réunis et fermes d'État qui rassemblent parfois un grand nombre de villages sans tenir compte des limites traditionnelles, met à mal l'endogamie régionale. Il faut noter aussi la stratégie qui consiste à marier ses filles en ville pour leur épargner la vie et les travaux de la coopérative, et pour qu'elles puissent ensuite « tirer » le reste de la famille vers la ville. Enfin, de nouvelles carrières s'ouvrent aux Lunxhotes, qui favorisent leur mobilité géographique et sociale et font éclater les pratiques endogames. S'il semble donc qu'il y ait ouverture, celle-ci est cependant à nuancer lorsque l'on considère un autre critère, celui de l'appartenance religieuse. L'endogamie de communautés religieuses résiste en effet plus longtemps à l'éclatement. Les mariages mixtes ne s'imposent que dans les décennies 1970 et 1980, après l'interdiction de la religion en 1967 et l'encouragement par le régime à pratiquer de telles unions.

Un détail des mariages mixtes mérite alors d'être remarqué : ces alliances semblent d'abord consister en l'union d'un homme musulman et d'une femme chrétienne, dans la continuité des mariages mixtes « traditionnels » qui autorisent les musulmans à prendre des épouses chrétiennes, mais non à en donner. Les années 1990 et 2000 font en revanche apparaître un renversement de cette orientation : les

unions d'un homme chrétien et d'une femme musulmane sont alors les plus nombreux. L'apparition, limitée mais marquante, de mariages mixtes entre Albanais (chrétiens ou musulmans) et Valaques peut-elle offrir un élément d'explication ? Par rapport aux musulmans, les Valaques et, dans une moindre mesure, les chrétiens, apparaissent comme favorisés dans la migration de travail vers la Grèce : non seulement parce qu'ils partagent une même religion avec la majorité des Grecs, mais aussi parce qu'ils semblent pouvoir compter sur des réseaux transfrontaliers préexistants, remontant à la période d'avant la fermeture de la frontière, en 1944<sup>146</sup>. On assisterait alors à une réorganisation des hiérarchies locales en fonction à la fois du poids démographique des différents groupes (la part des musulmans et des Valaques a augmenté pendant le communisme) et de leur position par rapport à la frontière : alors que l'origine transfrontalière des Valaques les rendait suspects pendant la dictature, elle constitue aujourd'hui un net avantage dans la migration. La question est alors de savoir si cette réorganisation des hiérarchies locales se traduit dans l'orientation des échanges matrimoniaux. On pourrait ainsi faire l'hypothèse d'une relative ouverture des groupes locaux les uns aux autres dans la perspective d'accéder aux compétences à la mobilité des plus favorisés d'entre eux, hypothèse qui rejoint les conclusions de Paul Sant-Cassia sur les mariages mixtes comme « stratégies d'adaptation » à des transformations économiques, politiques ou familiales<sup>147</sup>. Ce que montre cet exemple, c'est qu'il existe une relative flexibilité des principes sur lesquels reposent les échanges matrimoniaux : hypergamie, endogamie, exogamie, qui permet une adaptation aux mutations de la société, entre ressources et contraintes. On voit aussi que le mariage peut être un moyen de capter ou de s'approprier certaines ressources, variables selon les époques (prestige, migration...). On voit surtout se dessiner, à travers l'évolution des pratiques matrimoniales et de leurs représentations, les frontières de la proximité : on voit ici les groupes – villages, régions, communautés religieuses – se situer les uns par rapport aux autres, de façon mouvante.

Mes recherches sur les transformations de la parenté en Albanie ont pris une dimension collaborative et comparative lorsque j'ai reçu la responsabilité de l'axe « Parenté » de l'Idemec pour la période 2008-2011 puis à nouveau entre 2012 et 2016. Plusieurs journées d'études ont été organisées sur ce thème<sup>148</sup>. Cependant, dans la mesure où cette date correspond aussi à un tournant thématique et méthodologique important, mes travaux les plus récents sur la famille et la parenté seront présentés dans la partie suivante.

<sup>146</sup> Voir *supra*, chapitre 3.

<sup>147</sup> Paul Sant-Cassia (2018), *Marriages at the Margins: Interfaith Marriages in the Mediterranean*. *Journal of Mediterranean Studies* 27, 2, p. 111-132.

<sup>148</sup> « Transformations de la parenté », juin 2008. « Domestiquer la modernité, 1 », juin 2014, « Domestiquer la modernité, 2 », juin 2015 (avec Gerda Dalipaj).

**TROISIÈME PARTIE**

**NOUVELLES PERSPECTIVES, NOUVEAUX OBJETS**

Le projet BALKABAS m'a permis d'ouvrir deux nouveaux chantiers qui, contrairement à ceux présentés dans les chapitres précédents, ne prolongeaient pas directement des travaux antérieurs et, de plus, ne se rattachaient à aucun thème de recherche clairement identifié en rapport avec l'Albanie. Le premier concerne la production photographique de l'Albanie communiste et ses prolongements contemporains. Il s'agissait ici de construire un objet de recherche et d'élaborer une méthode afin de montrer ce que ces photographies, habituellement réduites à la catégorie de « propagande », peuvent nous apprendre du fonctionnement de la société albanaise de cette époque et de son héritage dans l'Albanie d'aujourd'hui. Dans le second, il fallait identifier un phénomène aux manifestations variées et à la réputation douteuse, celui de l'engouement populaire, à partir de la fin des années 1990, pour les théories sur l'origine pélasgique des Albanais, et tenter de l'expliquer. Dans les deux cas, la dimension historique, déjà présente dans mes recherches précédentes, se faisait plus déterminante : à la fois parce qu'il s'agissait d'incursions dans le passé communiste de l'Albanie (ce qui posait aussi la question de la rupture entre le présent « post-communiste » et ce passé) et parce que le matériel collecté faisait référence à des périodes plus ou moins reculées de l'histoire. Dans les deux cas aussi, il s'agissait de constituer un double corpus de sources écrites et visuelles, d'une part, et d'entretiens et d'observations directes, de l'autre.

Je présente successivement ces deux chantiers avant de tenter, dans un dernier chapitre, de tirer les conséquences de ces dernières inflexions dans ma recherche et d'ouvrir des perspectives vers une anthropologie de l'image et de l'écriture.

## CHAPITRE 7

### PHOTOGRAPHIE : L'HÉRITAGE VISUEL DE L'ALBANIE COMMUNISTE

Mon activité de recherche a pris une inflexion nouvelle en 2008 avec l'ouverture d'un nouveau chantier sur la photographie et ses usages dans l'Albanie communiste et post-communiste. C'est ce que j'appelle mon « tournant visuel », dans la mesure où rien ne me préparait à aborder de tels objets et où, pourtant, ma façon de concevoir le terrain et son élaboration théorique a été profondément renouvelée. Je présenterai dans un premier temps la façon dont se sont constitués ce nouveau terrain et ce nouvel objet. Je m'arrêterai ensuite sur ses résultats actuels (car le dossier reste ouvert) dans trois domaines : en tant que contribution à l'histoire de la photographie et à l'histoire du communisme albanais ; en tant que contribution méthodologique à l'anthropologie visuelle ; et enfin en tant que contribution à une anthropologie du communisme et du postcommunisme en Albanie.

Au moment où l'anthropologie de la parenté devenait de plus en plus présente dans ma recherche, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, j'ai reçu une proposition inattendue à laquelle j'ai d'abord répondu par curiosité, mais qui a finalement eu des conséquences majeures sur mon travail. Anouck Durand était photographe. Elle se définissait comme photographe-plasticienne, s'intéressait aux relations entre les images et la narration et s'inscrivait dans le courant de la post-photographie. Elle avait à cet égard écrit deux photo-romans à partir de photographies trouvées : l'un exploitant les images prises par un soldat italien lors de la conquête de l'Éthiopie entre 1935 et 1937, l'autre reposant sur un stock de photographies de famille datant des années 1930<sup>49</sup>. Sa demande de collaboration émanait d'une interrogation sur la spécificité de la photographie de famille en situation dictatoriale : il s'agissait de savoir dans quelle mesure les effets du communisme étaient visibles sur les photographies conservées dans les familles. Elle souhaitait d'autre part faire de ces images le matériau d'une nouvelle narration dans une démarche qui visait à réévaluer les critères esthétiques excluant généralement la photographie de famille de la catégorie du « beau ». Ces images ont en effet, jusqu'à

<sup>49</sup> La nouvelle photographique *Éthiopiennes, 1935-1937* a fait l'objet d'une acquisition par le musée Nicéphore Niépce de Chalon-sur-Saône en 2010. *Comment je me suis sauvée* est un livre d'artiste publié en 2012.

ces dernières années, occupé une place marginale dans l'histoire de la photographie en raison du jugement esthétique dépréciatif porté sur elles. Elle cherchait enfin à suivre un ethnologue sur son terrain et à observer le déroulement d'une enquête ethnographique.

La proposition était étrange, et en cela attirante, et j'y voyais deux avantages : l'approche par la photographie de famille semblait pouvoir constituer un moyen d'accès aux histoires familiales qui m'intéressaient en relation avec la « biographie » et, de plus, l'idée encore vague d'utiliser la photographie pour documenter une société en transformation rapide et, surtout, pour en approfondir l'analyse, me semblait combler un manque dans ma recherche. Je n'avais en effet jamais pratiqué la photographie de façon réfléchie sur le terrain, me contentant d'utiliser l'appareil photo pour documenter certaines des situations auxquelles j'assistais ou le mettant au service de ceux qui n'en possédaient pas.

### **La photographie comme objet de recherche**

Nous avons mené nos premières enquêtes de terrain en commun au printemps 2008. La photographie de famille n'était qu'une des pistes envisagées au départ dans le cadre de notre collaboration, mais elle est rapidement devenue un objet privilégié<sup>50</sup>. La découverte de fonds familiaux a d'emblée soulevé des questions qui tendaient à relativiser l'image courante de la photographie de famille : ces photographies n'avaient généralement pas été réalisées dans le cadre domestique, ni par un membre de la famille, ni avec l'appareil photo familial. Dans leur immense majorité, elles avaient été réalisées par des photographes professionnels employés par des studios publics et rémunérés par l'État. Ce qu'elles donnaient à voir était moins le bonheur familial, central dans la conception occidentale et contemporaine de l'album de famille, que l'implication des membres de la famille dans toutes sortes d'activités extérieures à la sphère domestique : école, travail, cérémonies officielles, activités artistiques ou sportives. Ces premières observations nous ont conduits à nous intéresser, au delà des images elles-mêmes, à la façon dont elles avaient été produites. Nous sommes alors partis à la rencontre d'anciens photographes des studios publics afin de les interroger sur leur façon de travailler et sur l'organisation de la photographie dite « de service public ». Nous avons cependant réalisé que nous ne pouvions envisager ces photographes isolément, tant leurs liens avec les autres catégories de photographes étaient étroits. C'est l'ensemble de la profession et de la production photographique de l'époque communiste qu'il nous fallait considérer. Nous en sommes donc venus progressivement à faire de cette production notre objet

<sup>50</sup> Les autres sujets proposés, qui devaient potentiellement faire l'objet de reportages photographiques, concernaient la revitalisation de la pratique religieuse après 1990 et en particulier l'émergence du culte de Mère Térésa, l'architecture industrielle de la période communiste et son état présent, etc.

de recherche et à poser la question de sa place et de ses effets dans l'Albanie contemporaine en tant qu'héritage (dans le double sens de « continuité » et de « représentation » décrit par Maria Todorova<sup>151</sup>) de la période communiste. Car si les photographies sont bien des traces matérielles qui rendent présente la période communiste, elles sont aussi des représentations à un double titre, par les images qu'elles transmettent et par les discours qu'elles suscitent aujourd'hui.

Ce faisant, nous ne pouvions éviter l'approche historique dans la mesure où ce que nous nous proposons de faire était de reconstituer l'ensemble des processus qui avaient permis la production et la transmission des photographies de la période communiste que nous retrouvions sur le terrain. Cependant, nous ne voulions pas, et ne pouvions pas, mener une étude historique qui aurait demandé un important travail en archives et un cadre conceptuel que nous ne maîtrisions pas. Or, le terrain lui-même nous fournissait un important matériau historique : les photographies, à condition de les traiter avec méthode<sup>152</sup>, constituaient des sources nombreuses (et peu ou pas exploitées par les historiens de l'Albanie) ; elles appelaient de plus, chez nos interlocuteurs, toutes sortes de commentaires et de récits sur la période communiste. Nous entreprîmes donc, en liaison étroite avec la collecte de photographies, de mener des entretiens avec un grand nombre de personnes qui avaient un lien avec ces images, ou à qui nous les soumettions, suivant la méthode bien connue de la *photo-elicitation*. Si les entretiens avaient pour objectif de recueillir des données sur le passé communiste (lieux, dates, événements, parcours individuels, etc.), nous étions conscients qu'ils ne constituaient pas en eux-mêmes une source suffisante pour écrire l'histoire de la photographie dans l'Albanie communiste. Reposant quasi-exclusivement sur les souvenirs de nos interlocuteurs (sauf lorsque ceux-ci nous laissaient accéder à des documents d'époque), ils étaient souvent imprécis et parfois contradictoires entre eux. La trajectoire de tel photographe décédé au début des années 1980 après une longue période de relégation nous a ainsi été racontée dans une demi-douzaine de versions dont aucune ne concordait avec les autres : cas extrême d'un individu isolé socialement (il avait été obligé de quitter sa femme russe, rentrée en URSS en 1961) et stigmatisé politiquement dont la trajectoire n'a jamais fait l'objet d'une mise en forme<sup>153</sup>. À l'opposé, les parcours de certains photographes avaient donné lieu à des récits, autobiographiques ou autres, ou encore à des recherches, et les témoignages que nous recueillions sur eux présentaient alors un plus haut degré de convergence. Quoi qu'il en fût, l'ethnographie demeurait notre horizon méthodologique et nous accordions autant sinon plus d'attention au déroulement des entretiens et, plus généralement, de l'enquête dans son ensemble, qu'aux données historiques qu'ils pouvaient offrir. Il était clair que ce que chacun

<sup>151</sup> Maria Todorova (1997), *Imagining the Balkans*. New York-Oxford, Oxford University Press.

<sup>152</sup> Ilse About, Clément Chéroux (2001), L'histoire par la photographie. *Etudes photographiques* 10, p. 8-33.

<sup>153</sup> Voir Volume 2, chapitre 3.

avait à dire de la période communiste dépendait moins d'un savoir objectif que nous aurions pu recueillir que de sa propre expérience, du regard qu'il portait aujourd'hui sur elle et de sa situation présente.

L'émergence récente d'un intérêt pour la période communiste et la « mémoire du communisme<sup>54</sup> » amènera sans doute d'autres que nous à s'intéresser à la photographie de cette époque, mais notre recherche a certainement contribué à défricher ce champ d'études, ne serait-ce que par la constitution d'un vaste corpus d'entretiens et d'images. Nous avons en effet rencontré plusieurs dizaines d'anciens photographes et documenté l'activité, même de façon fragmentaire, de beaucoup d'autres<sup>55</sup>. Les entretiens que nous avons réalisés portent tout à la fois sur leur parcours professionnel (pendant et après la période communiste, selon les cas), sur leurs conditions de travail, sur leur production et sur le regard qu'ils portent aujourd'hui sur cette époque. Certains thèmes ont fait l'objet d'une plus grande attention. Ainsi, alors que la « démocratisation » de la photographie n'apparaît que dans les années 1950 (ce qui la rend contemporaine de celle étudiée par Pierre Bourdieu en France<sup>56</sup>), nous nous sommes interrogés sur l'origine de la vocation des photographes et sur leur mode de formation, l'une et l'autre variables à travers la période communiste et selon les lieux. Il semble en effet indispensable de savoir qui sont les photographes qui entrent au service du pouvoir et comment se fait leur intégration au groupe professionnel. Ensuite, l'Albanie communiste ne produisant aucun matériel photographique et les photographes étant entièrement dépendants des importations décidées par les autorités, il nous a semblé important de documenter le niveau d'équipement technique, l'origine du matériel et son évolution, là encore en tenant compte de l'époque et des besoins de différents segments de la profession. La question de l'acquisition de la photographie couleur nous a en particulier retenus, parce qu'elle a représenté un enjeu pour les photographes et pour les institutions, et parce que jusqu'à la fin des années 1980, la couleur est restée un critère discriminant entre usages institutionnels et usages populaires de la photographie. Ensuite, nous nous sommes intéressés au contrôle politique et idéologique sur la photographie en essayant de reconstituer les cadres institutionnels de la production photographique (coopératives, entreprises d'État) et les attentes des autorités vis-à-vis des photographes. Dans l'ensemble, les entretiens avec les photographes permettent de complexifier la notion de « photographie de propagande » généralement appliquée à la production de cette époque ; ils constituent aussi une porte d'entrée « professionnelle » sur l'histoire de l'Albanie communiste. Dans les deux cas cependant, nous ne prétendons pas avoir épuisé le

<sup>54</sup> Voir *infra*, p. 116-120.

<sup>55</sup> Les premières générations de photographes de la période communiste ont disparu dans les années 1990 et 2000, avant le début de notre enquête.

<sup>56</sup> Pierre Bourdieu (dir.) (1965), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris, Les éditions de Minuit.

sujet et sommes conscients qu'une recherche dans les archives devra compléter les connaissances offertes par les entretiens.

Les entretiens et la collecte de photographies dans les familles ont constitué un deuxième volet important de notre enquête de terrain. D'un côté, il nous fallait nous intéresser aux images conservées dans les familles, à leur origine et à leur contenu. Contrairement à la photographie dite « institutionnelle », les fonds familiaux n'ont fait l'objet d'aucune entreprise d'archivage et, jusqu'à ces dernières années, d'aucun intérêt de la part des chercheurs travaillant en Albanie. Par ailleurs, la photographie amateur étant toujours restée marginale, la plupart des clichés conservés avaient été produits en dehors de la famille, par des photographes professionnels et à certaines occasions. Cela revient à travailler sur l'accès à la photographie, variable encore une fois dans le temps et dans l'espace, et sur la signification donnée à l'acte photographique<sup>157</sup>. Ces deux aspects déterminent à leur tour le contenu et la matérialité des images. D'un autre côté, nous avons cherché à savoir ce que devenaient les images une fois réalisées et à reconstituer leurs « carrières<sup>158</sup> ». Plusieurs points ont retenu notre attention : celui de la conservation des images et de la constitution d'albums d'abord, en raison de la rareté des albums prêts à recevoir des photographies. Dans ces conditions, beaucoup d'images sont conservées en vrac ou placées dans des albums de fabrication artisanale. Nous nous sommes aussi intéressés à la transmission des fonds familiaux, notamment en articulation avec le système de parenté et les règles de dévolution. Nous avons enfin cherché à suivre les usages « politiques » des photographies de famille lorsque, par exemple, elles sortaient de la sphère domestique pour être données en exemple d'héroïsme ou d'adhésion au régime, ou, au contraire, pour stigmatiser ou dénoncer des individus ou des comportements déviants<sup>159</sup>.

En dehors des entretiens dans les familles et avec les professionnels, nous avons cherché à collecter des photographies imprimées de façon à constituer un corpus qui rende compte à la fois de l'image que les institutions voulaient donner du pays et de la société communiste qu'elles faisaient advenir, et de l'univers visuel auquel la population avait accès. Nous avons ainsi constitué une collection de quelque 200 numéros du magazine *Ylli* (« L'étoile »), revue mensuelle illustrée qui publiait de nombreuses photographies. Lancé en 1951 sur un modèle soviétique lui-

<sup>157</sup> En France, cet aspect a donné lieu à d'importants travaux sur la diffusion de la photographie en milieu rural jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle : Pierre Bourdieu, Marie-Claire Bourdieu (1965), *Le paysan et la photographie*. *Revue française de sociologie* VI, p. 164-174, Yannick Geffroy (1990), *Family Photographs: A Visual Heritage*. *Visual Anthropology* 3, 4, p. 367-410, Marin Dacos (2002), *Le regard oblique. Diffusion et appropriation de la photographie amateur dans les campagnes (1900-1950)*. *Etudes photographiques* 11, p. 44-67.

<sup>158</sup> Christian Bromberger, Denis Chevallier (dir.) (1999), *Carrières d'objets*. Paris, Editions de la MSH. J'ai organisé en collaboration avec Sophie Brones la journée d'études « Carrières d'images. Ce que les archives et les albums font à la photographie », LabexMed, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, mai 2014.

<sup>159</sup> « Photographie et biographie. Les dimensions visuelles de la confiance dans l'Albanie communiste », intervention dans le séminaire commun de l'Idemec, janvier 2016.

même tributaire des magazines européens et américains de l'Entre-deux-guerres, le magazine renaît sous une nouvelle formule, largement illustrée de photographies, en 1961. Jusqu'à sa disparition en 1991, *Ylli* est la principale revue de propagande illustrée. C'est aussi une vitrine de la photographie albanaise et c'est à ce titre que nous en avons entendu parler par les photographes que nous rencontrions. Nous avons commencé par feuilleter la revue en bibliothèque puis nous avons progressivement constitué notre propre collection en achetant des numéros aux bouquinistes installés sur les trottoirs de Tirana. La richesse du contenu photographique, l'écho que la revue suscitait chez nos interlocuteurs et sa relative accessibilité nous ont incités à l'étudier de plus près. Nous avons ainsi rencontré plusieurs des photoreporters successifs qui ont travaillé pour la revue, le graphiste et l'un des rédacteurs-en-chef. Ce vaste corpus d'images et de textes fut notre principale porte d'entrée dans l'univers visuel de la propagande.

L'enquête de terrain s'est déroulée entre 2008 et 2015. Depuis cette date, chaque séjour en Albanie est l'occasion d'observations ponctuelles et de rencontres visant à maintenir le contact avec nos interlocuteurs, mais nous sommes dans une phase d'exploitation et de restitution des données de l'enquête, comme le montre le manuscrit présenté dans le volume 2. Pour l'heure, et en m'appuyant sur les articles déjà publiés, je voudrais présenter les résultats obtenus dans trois domaines : celui de l'histoire de la photographie et du communisme, celui de l'anthropologie visuelle et celui de l'anthropologie du communisme et du postcommunisme en Albanie.

### Histoire de la photographie et communisme

Par son intérêt pour les pratiques photographiques dans l'Albanie communiste, notre recherche constitue en premier lieu une contribution à l'histoire de la photographie dans ce pays<sup>160</sup>. Cette histoire a bénéficié d'un intérêt (tout relatif) hors d'Albanie dans les années 1990 avec la publication d'un premier album de photographies de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>161</sup>. Localement cependant, l'histoire de la photographie a fait l'objet de recherches et de publications dès le début des années 1970. À cette date en effet, un photographe de Shkodër, troisième génération d'une lignée de photographes établie dans cette ville depuis l'époque ottomane, fit don des archives du studio familial à l'État, ce qui est à l'origine de la Photothèque Marubi. Les photographes professionnels purent désormais avoir accès à ce fonds et les journaux et magazines commencèrent à publier des photographies

<sup>160</sup> J'ai tenté un état des lieux de la recherche sur la photographie albanaise dans « Anthropologie visuelle », intervention dans les 4<sup>e</sup> Journées d'études albanaises en France, Institut d'agronomie méditerranéenne, Montpellier, 1-2 juin 2015. Voir aussi le Volume 2, chapitre 3.

<sup>161</sup> Ismail Kadaré (1995), *Albanie, visage des Balkans. Ecrits de lumière*. Paris, Arthaud.

anciennes. Des photographes et des chercheurs entreprirent aussi de recueillir des témoignages et d'écrire sur l'histoire de la photographie<sup>162</sup>. En 1982, pour le soixante-dixième anniversaire de l'indépendance de l'Albanie, un album de photographies fut publié<sup>163</sup>. De nos jours, en dehors de travaux ponctuels, trois entreprises de grande ampleur balisent le champ de l'histoire de la photographie albanaise. La première est celle de la découverte de fonds photographiques anciens conservés en Albanie. Deux auteurs en particulier, Loïc Chauvin (à l'initiative de l'album de 1995) et Christian Raby, historien de la photographie, s'efforcent de localiser et de faire connaître ces fonds, au premier rang desquels figurent les archives Marubi. On leur doit ainsi un panorama de la photographie albanaise jusqu'à la Seconde Guerre mondiale et deux monographies, l'une consacrée à la lignée des Marubi de Shkodër, l'autre à Kristaq Sotiri, figure importante de la photographie dans la ville de Korçë<sup>164</sup>. Malgré une volonté d'inscrire la production de ces photographes dans leur contexte historique, ces recueils n'apportent guère de nouvelles données et valent surtout pour l'accès qu'ils donnent à des images en grande partie inédites. La deuxième entreprise est celle de Robert Elsie qui, dans les années 2000, a entamé la collecte de photographies réalisées en Albanie par des photographes ou visiteurs étrangers. Le projet a donné lieu à un site internet présentant les fonds et leurs auteurs ainsi qu'à la publication d'un album<sup>165</sup>. Il faut enfin signaler les travaux de Qerim Vrioni, photographe et historien autodidacte qui a entrepris une histoire de la photographie albanaise et qui documente les trajectoires d'un grand nombre de photographes par ailleurs pas ou peu connus. Il est l'auteur de nombreux articles parus dans la presse et de trois ouvrages dont l'un, paru au moment où nous débutions notre enquête, nous a été très utile pour identifier les principaux photographes de la période communiste<sup>166</sup>. En plus de ces travaux bien informés, l'intérêt pour l'histoire de la photographie se traduit surtout par la publication d'albums de photographies historiques dans une veine principalement « nationaliste » tendant à raconter l'histoire de la nation ou commémorer ses grandes dates par la photographie.

Deux tendances se dégagent de ces publications. La première est une volonté d'inscrire la photographie albanaise dans l'histoire mondiale de la photographie et, ce faisant, de remédier à son invisibilité ou à sa marginalité dans l'histoire du

<sup>162</sup> Gérard Girard (1982), Notes on early photography in Albania. *History of Photography* 6, 3, p. 241-256.

<sup>163</sup> Kahreman Ulqini (1982), *Gjurmë të historisë kombëtare në fototekën e Shkodrës*. Tiranë, 8 Nëntori.

<sup>164</sup> Loïc Chauvin, Christian Raby (2011), *Albanie. Un voyage photographique, 1858-1945*. Paris, *Ecrits de lumière*, Loïc Chauvin, Christian Raby (2011), *Marubi, une dynastie de photographes albanais*. Paris, *Ecrits de lumière*, Loïc Chauvin, Christian Raby, Renaud Dorlhiac (2015), *Kristaq Sotiri. Albanie, d'un monde à l'autre*. Paris, *Ecrits de lumière*.

<sup>165</sup> Robert Elsie (2007), *Dritëshkroja. Fotografia e hershme nga Shqipëria dhe Ballkani*. Prishtinë, ATV Media Company & Arbi Ltd.

<sup>166</sup> Qerim Vrioni (2005), *Fotografia - një grusht diell*. Tiranë, Logoreci, Qerim Vrioni (2009), *150 vjet fotografi shqiptare*. Tiranë, Milosao, Qerim Vrioni (2013), *Fjalor i fotografisë*. Tiranë, Vllamasi.

médium. Cela est net dans les travaux de Qerim Vrioni comme dans un autre ouvrage consacré à une « anthropologie de la photographie<sup>167</sup> ». L'idée d'une appropriation locale de la photographie et d'une réception modelée par l'environnement local se trouve ainsi écartée d'emblée au profit d'une vision normative de l'histoire de la photographie. L'ouvrage consacré au studio Marubi par l'historien de l'art Zef Paci fait ici figure d'exception, avec sa volonté de comprendre les attentes et les pratiques de la photographie dans le milieu de la ville de Shkodër<sup>168</sup>. Dans l'ensemble cependant, cela revient aussi à inscrire la photographie dans la seule histoire de l'art et à ne considérer les photographes qu'en tant qu'artistes. La seconde tendance est une valorisation des périodes les plus anciennes, qu'il s'agisse d'étudier les origines de la photographie en Albanie (et des discussions ont lieu sur la date exacte de la « première photographie albanaise<sup>169</sup> ») ou de définir un « âge d'or » qui correspondrait aux dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle et à la première moitié du XX<sup>e</sup>. Il faut sans doute y voir à la fois un attrait pour les origines et les traces d'un monde ancien et disparu, et un rejet de la soumission de la photographie au pouvoir communiste et de la modernité désormais dérisoire qu'elle semble refléter. Quoi qu'il en soit, les quelques ouvrages généraux traitant de l'histoire de la photographie albanaise, soit s'arrêtent à la Seconde Guerre mondiale, soit passent rapidement sur la période communiste<sup>170</sup>. La perception commune est celle d'une photographie de mauvaise qualité en raison de sa soumission aux impératifs idéologiques et politiques de l'époque. Tout semble s'arrêter, et même la période de l'après-communisme, qui a vu la fin du contrôle étatique et l'émergence de nouveaux courants, ne fait l'objet d'aucun intérêt. Les travaux portant sur la photographie ou recourant à elle pour aborder la période communiste sont encore très rares et il faut attendre ces dernières années pour que paraissent des albums photographiques portant principalement sur cette période<sup>171</sup>. On peut cependant montrer que ces albums tendent à éviter la référence directe à la période communiste et à dépolitiser les photographies de propagande qu'ils reproduisent pour en faire de simples documents reflétant, sous un mode parfois nostalgique, l'existence quotidienne des Albanais à cette époque<sup>172</sup>.

Rapportée à cet état des lieux, notre recherche se distingue de deux manières : d'abord en prenant en compte la période communiste, angle mort de l'histoire de la photographie albanaise, et d'autre part en considérant les pratiques photographiques

<sup>167</sup> Xhyher Cani (2007), *Antropologji e fotografisë*. Elbasan, Sejko.

<sup>168</sup> Zef Paci (2012), *Fotografia si ritual: Marubi*. Tiranë, Princi.

<sup>169</sup> Voir par exemple Besim Fusha (2014), *Pietro Marubbi. "Modestia" që lodh përtej kohën... Sprovë cvajgiane*. Tiranë, Bota shqiptare & Fotografiart.

<sup>170</sup> Pour les premiers, voir Cani, *Antropologji e fotografisë* et Chauvin, Raby, *Albanie. Un voyage photographique, 1858-1945* ; pour les seconds, voir Vrioni, *150 vjet fotografi shqiptare*.

<sup>171</sup> Voir Irida Vorpsi (2014), *Fotografia si mjet i përhapjes së propagandës së emancipimit të gruas në Shqipërinë komuniste. Përpyekja* 32-33, p. 181-202 et, pour les albums, Petrit Kumi (2013), *Jeta përmes objektivit. Fotografi & shënime*. Tiranë, Ideart et Nazif Dokle (2014), *Fotografët Safet e Gjylzade Dokle*. Tiranë, Geer, analysés dans la référence de la note suivante.

<sup>172</sup> Gilles de Rapper (2019), *Albums de photographies et mémoire du communisme en Albanie. Balkanologie*, p. à paraître.

dans leur dimension vernaculaire et non pas seulement sous l'angle de leur participation à l'art photographique<sup>173</sup>. Notre contribution a principalement porté sur les conditions d'exercice de la photographie tout au long de la période communiste, c'est-à-dire sur la mise en place et les transformations subséquentes d'une organisation étatique de la production photographique. Nous avons ainsi pu mettre en évidence une étatisation progressive de la profession et, plus généralement, des pratiques photographiques. La mise en place, dès les années 1946-47, d'ateliers coopératifs de photographes entrant en concurrence avec les photographes privés est un trait caractéristique de cette organisation. Les professionnels privés, établis avant ou pendant la Seconde Guerre mondiale, disparaissent ainsi soit au profit des institutions d'État qui recrutent des photographes (ministères, musées, armée, université, agence de presse et journaux), soit en rejoignant les ateliers coopératifs. À la fin des années 1960, lorsque ces derniers sont intégrés dans des entreprises nationales (les « entreprises nationales de réparations et services »), les autorités estiment qu'il n'existe plus de photographes privés dans tout le pays<sup>174</sup>. Au milieu des années 1980, la profession est présentée dans le *Dictionnaire encyclopédique albanais* comme divisée en trois secteurs<sup>175</sup> : 1° le secteur de la propagande, qui rassemble les photographes de presse et ceux qui, rattachés à des institutions centrales, documentent et rendent compte des réalisations dans tous les domaines (urbanisme, industrie, agriculture, politique, éducation, santé, sport, etc.) ; 2° le secteur de la photographie scientifique, au service de la recherche et de l'enseignement ; 3° la photographie de service public, qui rassemble les photographes des entreprises de réparations et de services et quelques autres rattachés à des coopératives agricoles et dont la tâche principale est de répondre aux besoins de la population en photographie souvenir, photographie de mariage ou photographie d'identité. Cette organisation, plus complexe dans la pratique que dans sa présentation par un article de dictionnaire, implique un fractionnement de la profession qui s'accompagne d'une hiérarchie perçue entre les différents fragments<sup>176</sup>. Au gré de l'enquête et des sollicitations à participer à des colloques et séminaires, nous nous sommes penchés sur plusieurs de ces catégories professionnelles : photographes de presse, photographes du service public, photographes de l'armée, photographes attachés aux dirigeants, sans oublier les photographes amateurs qui, s'inscrivant dans les marges

<sup>173</sup> Sur la notion de photographie vernaculaire, voir Geoffrey Batchen (2000), *Vernacular Photographies. History of Photography* 24, 3, p. 262-271 et Clément Chéroux (2013), *Vernaculaires. Essais d'histoire de la photographie*. Paris, Le Point du Jour.

<sup>174</sup> Gilles de Rapper, Anouck Durand (2017), *Au service du peuple. Coopératives et entreprises de photographes dans l'Albanie communiste*. in G. Gallenga, L. Verdon (dir.), *Penser le service public en Méditerranée. Le prisme des sciences sociales*. Paris, Aix-en-Provence, Karthala, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, p. 219-244.

<sup>175</sup> Besim Fusha (1985), *Fotografia*. in A. Buda (dir.), *Fjalor enciklopedik shqiptar*. Tiranë, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, p. 286.

<sup>176</sup> Voir Volume 2, chapitres 4 et 5.

et les creux de cette organisation, en dépendent largement<sup>177</sup>. Enfin, l'étatisation complète de la photographie a pour corollaire la diffusion massive de la photographie dans l'ensemble de la population : non seulement les studios publics se multiplient sur tout le territoire, offrant un accès à la photographie aux populations rurales qui jusque-là en étaient largement exclues, mais la photographie emplit l'espace public sur les tableaux d'affichage, dans les musées et dans la presse.

Ce volet de l'enquête nous a obligés à prendre en compte la dimension économique de cette organisation<sup>178</sup>. L'Albanie communiste ne produisant aucun matériel ni aucune fourniture photographique, l'ensemble de l'équipement devait être importé, depuis les appareils de prise de vue et d'agrandissement jusqu'au papier et aux solutions, en passant bien sûr par les pellicules. Les sources d'approvisionnement variaient dans le temps, en fonction de l'évolution des relations diplomatiques de l'Albanie communiste, et elles ne concernaient pas au même titre les différents fragments de la profession. Les photographes dits « des institutions » semblent par exemple avoir été mieux approvisionnés (en quantité comme en qualité) que ceux du « service public ». Apparaît aussi une tension entre la dépendance envers les « pays frères » (Union soviétique et pays satellites, Chine) et l'attrait pour la technologie occidentale. Des appareils coûteux (Hasselblad, Linhof) et des pellicules couleur Kodak furent ainsi importés de l'Ouest pour certains photographes de propagande ou du secteur scientifique, tandis que ceux du service public utilisaient des appareils de fabrication soviétique, est-allemande ou chinoise. L'accès à la technologie et au matériel impliquait aussi des relations avec l'extérieur, notamment sous la forme de séjours à l'étranger effectués par les photographes albanais, ou par l'examen de publications étrangères importées en Albanie.

Cette organisation possédait de plus une dimension idéologique forte, elle aussi inséparable du contexte international. La collectivisation de la photographie au même titre que d'autres activités économiques, l'application de la doctrine du réalisme socialiste et du principe de la lutte des classes, ou encore la lutte contre les « apparences étrangères » témoignent de la soumission de la profession à l'idéologie promue par les autorités. Notre approche ethnographique permet d'aborder ces phénomènes de manière très concrète et de ce fait de mettre au jour les tensions et les contradictions, internes à l'organisation de la production photographique, mais révélatrices du fonctionnement du régime politique et de la société à plus grande échelle. On peut ici faire deux observations plus générales. D'abord, le caractère improvisé, chaotique ou défaillant de cette organisation tranche avec l'image commune des régimes dits totalitaires, notamment lorsqu'elle met en avant leur pouvoir et leur efficacité. Nous rejoignons ainsi d'autres travaux sur le communisme

<sup>177</sup> Gilles de Rapper, Anouck Durand (2017), Une autre image de l'Albanie communiste ? Un essai d'ethnographie de la photographie amateur. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 263-275.

<sup>178</sup> Cet aspect est traité dans une de mes contributions à l'ouvrage collectif issu du projet Balkabas (« Individus flexibles, projets rigides : les photographes albanais »), voir *supra*, chapitre 2.

« au quotidien<sup>179</sup> » ou « par le bas », non seulement pour mettre en évidence les « tactiques » opposées à la « stratégie » du système, pour reprendre la distinction établie par Michel de Certeau<sup>180</sup>, mais pour relativiser les capacités stratégiques du système et de ses dirigeants. Ensuite, le cas de la photographie rompt pleinement avec l'idée de l'isolement de l'Albanie ou celle de la spécificité du communisme albanais : même après les ruptures diplomatiques avec l'URSS (1961) et la Chine (1978), la production photographique impliquait des relations de toutes sortes avec l'étranger. Là encore, nous nous inscrivons dans un courant de recherche illustré par d'autres travaux récents inspirés de l'histoire mondiale ou croisée<sup>181</sup>.

Le deuxième objet que ce nouveau terrain nous a permis d'aborder est donc celui de l'histoire du communisme en Albanie. Lorsque nous avons entrepris cette recherche, en 2008, la période communiste ne faisait guère l'objet de l'attention des chercheurs travaillant sur l'Albanie alors que les « études communistes » existaient depuis longtemps comme champ de recherche à travers le monde et avaient connu un profond renouvellement dans les années 1980 avec la fin du monopole du « paradigme totalitaire » et l'émergence de l'histoire sociale, puis, dans les années 1990, avec le « tournant subjectif » qui affecta les études soviétiques<sup>182</sup>. C'est dans ce contexte qu'apparut un nouvel intérêt pour les productions visuelles, cinéma et photographie<sup>183</sup>. Certes, les historiens de la photographie s'étaient déjà intéressés au cas soviétique et notamment aux avant-gardes de l'Entre-deux-guerres, mais en considérant avant tout la photographie en tant qu'art et moins dans ses usages vernaculaires. À partir des années 1990 et surtout dans les années 2000, on voit cependant apparaître des travaux historiques prenant en compte de multiples aspects de la photographie dans le monde communiste : photographie imprimée et photojournalisme, photographie amateur, photographie dissidente, professionnalisation de la photographie, usages politiques de la photographie, pour n'en citer que quelques-uns<sup>184</sup>. Il faut pourtant attendre l'année 2015 pour que se

<sup>179</sup> Voir par exemple Nadège Ragaru, Antonela Capelle-Pogacean (dir.) (2010), *Vie quotidienne et pouvoir sous le communisme. Consommer à l'Est*. Paris, Karthala.

<sup>180</sup> Michel de Certeau (1990), *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard.

<sup>181</sup> Voir notamment Elidor Mëhilli (2017), *From Stalin to Mao. Albania and the Socialist World*. Ithaca, Cornell University Press.

<sup>182</sup> Voir Jean-Paul Depretto (2001), Pour une histoire sociale de la dictature soviétique. *Le Mouvement Social* 196, p. 3-19 et Claude Pennetier, Bernard Pudal (dir.) (2014), *Le sujet communiste : identités militantes et laboratoires du « moi »*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

<sup>183</sup> Pour le cinéma, voir en particulier les travaux de Valérie Pozner (Valérie Pozner (2010), "Un art pour des millions" : pour une histoire économique du cinéma soviétique. *Arts et Sociétés* 25 mars 2010, p. <http://www.artsetsocietes.org/l/f-pozner.html>). On peut signaler ici le colloque *Visions of Socialism(s) in Eastern Europe: Visual Cultures and the Writing of History*, organisé à Paris en décembre 2012.

<sup>184</sup> Voir par exemple : Erika Wolf (1999), When Photographs Speak, To Whom Do They Talk? The Origins and Audience of SSSR na stroike (USSR in Construction). *Left History* 6, 2, p. 53-82, Erika Wolf (2004), The Context of Early Soviet Photojournalism, 1923-32. *Zimmerli Journal* 2, p. 106-117, Erika Wolf (2011), The Soviet Union: From Worker to Proletarian

tienne le premier colloque international spécifiquement consacré à la photographie dans le monde communiste, à l'Université de Brême<sup>185</sup>. De façon révélatrice, la communication que j'y ai présentée avec Anouck Durand était l'une des rares portant sur les Balkans, la seule s'intéressant à l'Albanie et la seule adoptant une approche anthropologique. Il convient donc maintenant de montrer comment notre recherche s'inscrit dans le champ de l'anthropologie visuelle, et en quoi elle y contribue.

### Une contribution à l'anthropologie visuelle

En prenant la photographie comme objet de recherche, nous nous inscrivons en effet dans le champ de l'anthropologie visuelle, mais d'une manière restée, jusqu'à ces dernières années, marginale. De plus, ce qui, au début, ne devait être que services rendus à une photographe désireuse de découvrir le terrain albanais s'est transformé en une collaboration de longue durée. La nature de notre collaboration a ainsi attiré l'attention de nos collègues et, en marge des invitations à exposer ensemble les résultats de notre recherche, nous avons à plusieurs reprises été sollicités pour présenter notre façon de travailler ensemble<sup>186</sup>. Je m'arrêterai pour cela dans un premier temps sur ce qui peut être dit de cette collaboration, de façon très pratique et concrète. Je parlerai ensuite de la façon dont nous nous situons dans le champ de l'anthropologie visuelle et dont nous avons fait de la photographie un objet de recherche, plutôt qu'un outil ou une source. Je présenterai ensuite des contributions plus spécifiques à l'étude de la photographie de famille et à la réflexion sur l'écriture de l'anthropologie.

*Une collaboration entre un ethnologue et une photographe.* Les relations entre l'anthropologie et la photographie font, depuis la fin des années 1980, l'objet d'un intérêt croissant. On peut citer ici l'ouvrage dirigé par Elizabeth Edwards et portant sur les collections photographiques du Royal Anthropological Institute de Londres,

Photography. in J. Ribalta (dir.), *The Worker Photography Movement (1926-1939): Essays and documents*. Madrid, Museo Nacional Centro de Arta Reina Sofía, p. 32-46, David Crowley (2008), *Socialist Recreation? Amateur Film and Photography in the People's Republic of Poland and East Germany*. in B. Apor, et al. (dir.), *The Sovietization of Eastern Europe: New Perspectives on the Postwar Period*. Washington, New Academia Publishing, p. 93-114, Diane Neumaier (dir.) (2004), *Beyond memory: Soviet nonconformist photography and photo-related works of art*. New Brunswick, N.J., Jane Voorhees Zimmerli Art Museum, Annette Mélot-Henry (2012), *La photographie soviétique de 1917 à 1945*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, Craig Campbell (2014), *Agitating Images. Photography against History in Indigenous Siberia*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press, Denis Skopin (2015), *La photographie de groupe et la politique de la disparition dans la Russie de Staline*. Paris, L'Harmattan.

<sup>185</sup> *Picturing Power. Photography in Socialist Societies*. Brême, 9-12 décembre 2015.

<sup>186</sup> « Une collaboration photographe/ethnologue », intervention, avec A. Durand, dans le séminaire « Art contemporain et musées de sciences humaines », MuCEM, Marseille, décembre 2013 ; « Archives (re)mix 2018 », intervention, avec A. Durand, dans le séminaire « Photographie et sciences de l'homme », ENS, Paris, avril 2018.

dont l'influence a été fondamentale sur le regard que la discipline anthropologique porte désormais sur ses propres pratiques photographiques<sup>187</sup>. À la même époque, autour cette fois d'une exposition de photographies de Claude Lévi-Strauss, la revue *L'Ethnographie* proposait un numéro intitulé *Ethnographie et photographie* dirigé par Emmanuel Garrigues<sup>188</sup>. Dans les deux cas, il s'agissait de dresser des parallèles entre l'émergence de l'anthropologie et celle de la photographie et de proposer une approche anthropologique de la photographie. Depuis ces travaux pionniers, de nombreuses études ont retracé l'histoire de l'utilisation de la photographie par les ethnologues, sur le terrain comme dans le cadre de publications<sup>189</sup>. Il n'en reste pas moins que, en France comme dans le monde anglo-saxon, l'expression « anthropologie visuelle » tend à désigner d'abord l'utilisation du film et moins celle de la photographie et que, lorsqu'il est question de photographie, c'est d'abord en tant qu'outil d'enregistrement et d'analyse aux mains de l'ethnographe ou de l'anthropologue (la « photographie ethnographique »), et moins en tant qu'objet produit localement et à étudier comme tel. Il nous a donc fallu réfléchir aux implications méthodologiques et théoriques de la constitution de la photographie produite pendant la période communiste comme objet de recherche. Et, dans un premier temps, il nous a fallu improviser.

Lorsque nous sommes partis en Albanie au printemps 2008, j'ignorais tout des travaux sur les relations entre photographie et anthropologie et je n'avais jamais réfléchi à ce que pouvait être la collaboration entre ethnologues et photographes. Lors de ce premier séjour, mon objectif était de faciliter l'apparition de situations dans lesquelles Anouck Durand trouverait matière à photographier et auxquelles mon expérience de terrain ouvrirait des pistes d'interprétation. Dans un premier temps, je lui proposais de nous rendre dans les régions que je connaissais le mieux et de séjourner dans des familles que je fréquentais depuis longtemps, en gardant à l'esprit les thèmes qui l'intéressaient, en particulier lorsqu'ils recoupaient mes propres préoccupations. Nous nous sommes ainsi intéressés à la pratique religieuse en visitant des églises, des mosquées et des tekkes à Tirana, dans le Devoll, à Gjirokastër et à Memaliaj. Dans cette dernière ville, nous avons aussi visité l'ancienne mine de charbon, active pendant la période communiste, beaucoup moins après et désormais fermée. J'essayais de lui faire rencontrer des interlocuteurs qui pouvaient avoir des choses à raconter en évitant cependant les situations trop formelles où son statut de photographe risquerait d'être assimilé à celui de journaliste. C'est ainsi que nous fîmes deux découvertes qui donnèrent une nouvelle direction à notre collaboration : celle des particularités de la photographie de famille, comme je l'ai

<sup>187</sup> Elizabeth Edwards (dir.) (1992), *Anthropology and Photography, 1860-1920*. New Haven Yale University Press.

<sup>188</sup> Emmanuel Garrigues (dir.) (1991), *Ethnographie et photographie*. Paris, Société ethnographique de Paris (= *L'Ethnographie* 109).

<sup>189</sup> Voir en dernier lieu le numéro 27 (2018) de la revue *Gradhiva* intitulé *Sur le vif. Photographie et anthropologie* (coord. Camille Joseph et Anaïs Mauuarin).

rapporté plus haut, et celle d'une pellicule datée de 1948, donnée par un photographe de Gjirokastër, et sur laquelle je reviendrai plus longuement. Dans les deux cas, une nouvelle facette du travail photographique apparaissait : il ne s'agissait plus pour nous de produire des images, mais d'étudier celles que nous rencontrions sur le terrain. De fait, après ce premier séjour, Anouck Durand fit de moins en moins de photographies et nos nombreux voyages en Albanie, une douzaine entre 2009 et 2015, furent avant tout consacrés à la collecte de photographies existantes ainsi qu'au recueil d'entretiens et d'observations. La division du travail qui s'instaura alors ne reposait plus sur l'opposition entre l'appareil photographique et le carnet de notes, mais sur un autre système de complémentarités : de mon côté, je maîtrisais la langue et une partie des codes et des conventions qui permettaient de trouver les bons interlocuteurs et d'engager la conversation ; je possédais aussi une connaissance du contexte historique et des références auxquelles nos interlocuteurs faisaient appel. De son côté, Anouck Durand apportait une caution professionnelle dans nos rencontres avec les photographes (elle continuait à se présenter en tant que telle et emportait toujours un appareil photographique) et savait quelles questions poser en relation avec les techniques et les pratiques photographiques. Son statut de photographe fut souvent une porte d'entrée dans le cercle des professionnels. Elle apportait aussi, en général et surtout lors des visites dans les familles, un regard « candide » sur les photographies et les évocations qu'elles suscitaient, en sorte que nos interlocuteurs réagissaient différemment à ses questions et aux miennes. Enfin, le scanner étant rapidement devenu un instrument de collecte fondamental, nous n'étions pas trop de deux pour mener de front observations, entretiens et numérisation : plusieurs fois, après une première phase d'observations et de discussion en commun, je poursuivais les entretiens tandis qu'elle se chargeait de la numérisation<sup>90</sup>. On peut d'ailleurs s'interroger sur ce que ce travail en association faisait à la situation d'enquête : les entretiens se déroulaient en albanais, mais incluaient aussi le français puisque je traduisais immédiatement les propos de nos interlocuteurs afin qu'Anouck Durand pût suivre la conversation, et ils comprenaient des moments de discussion entre elle et moi (à propos de l'orientation à donner à la conversation ou sur des éclaircissements de tel ou tel point) dont nos interlocuteurs devenaient les observateurs attentifs. Enfin, il faut signaler qu'Anouck Durand a réalisé plusieurs séjours seule et qu'à ces occasions elle a pu ouvrir de nouveaux terrains que nous avons approfondis ensemble par la suite, comme ce fut le cas dans les villes de Korçë et d'Elbasan. Dans tous les cas, notre collaboration reposait sur le respect des compétences et des méthodes de chacun ainsi que sur le partage total des

<sup>90</sup> Nous avons principalement utilisé un scanner à plat portable, de format A4, alimenté directement par l'ordinateur, ce qui permettait de numériser en toutes circonstances de manière autonome (en bibliothèque, dans les maisons, dans les cafés) avec une résolution néanmoins suffisante. Ponctuellement, nous avons travaillé avec des appareils permettant de scanner des négatifs, mais ce matériel était plus lourd, nécessitait une prise de courant et demandait un temps de numérisation beaucoup plus long.

données recueillies sur le terrain : photographies, fichiers numériques, enregistrements et transcriptions des entretiens, observations personnelles.

La phase d'exploitation et d'analyse des données, qui commençait dès la collecte et se poursuivait à notre retour en France, reposait sur les mêmes principes. Si elle reproduisait dans un premier temps un partage entre l'image et le texte, chacun de nous étant plus familier de l'analyse de l'une ou de l'autre, l'échange continu d'interprétations et d'hypothèses introduisait à la fois de la complémentarité et de la perméabilité entre les deux domaines, l'enjeu étant pour chacun de maîtriser simultanément le corpus d'images et le corpus de textes.

Enfin, notre collaboration se poursuivait, et se poursuit toujours, lors de la phase d'écriture et de restitution. Nous avons fait de nombreuses interventions en commun dans des séminaires et des colloques scientifiques, nous avons écrit et publié plusieurs articles ensemble et nous avons aussi collaboré dans des projets de publications et d'expositions qui relèvent de la « valorisation ». La première expérience a été l'exposition consacrée à la revue *Ylli*, dont la collection a été présentée dans le cadre du festival de la jeune photographie européenne Circulation(s), à Paris en février 2012. À cette occasion, nous avons conçu et publié un catalogue présentant la revue envisagée à la fois dans son contenu et dans son processus de fabrication<sup>191</sup>. D'autres réalisations ont suivi, dont un roman-photo sur lequel je reviendrai plus loin<sup>192</sup>. Une telle démarche créatrice, à l'interface entre « art » et « science », est courante aujourd'hui, et pose bien sûr des questions sur l'écriture comme mode privilégié de restitution dans les sciences sociales et sur les notions de « vérité », de « preuve » ou de « démonstration<sup>193</sup> ».

L'objet sur lequel nous avons travaillé et la méthodologie que nous avons mise en œuvre n'avaient pas été envisagés à l'avance et ne faisaient pas partie d'un projet constitué. Les résultats de notre recherche doivent beaucoup à des découvertes et des rencontres de hasard, ainsi qu'à l'improvisation. Pour autant, nous avons très tôt cherché à nous appuyer sur des travaux similaires menés sur d'autres terrains. Cela nous a amené à réfléchir à la façon dont nous appréhendions notre objet de même que sur les spécificités du terrain albanais. Plusieurs travaux entrepris dans les années 1990 et 2000 nous ont été utiles, à la fois pour nous convaincre de la légitimité de ce type d'approche et pour nous apporter des pistes d'observation et d'interprétation. Je ne mentionnerai ici que les principales publications qui ont compté dans la façon dont nous avons construit notre objet, en renvoyant au volume 2 pour la mise en œuvre de cette démarche.

<sup>191</sup> Anouck Durand, Gilles de Rapper (2012), *Ylli, les couleurs de la dictature*. Paris, autoédition.

<sup>192</sup> Voir aussi la nouvelle photographique « Mihal, photographe des frontières », Anouck Durand (2013), *Mihal, photographe des frontières*. *Else* 5, p. 52-59.

<sup>193</sup> Sur la notion de preuve en relation avec la photographie, voir Diane Dufour (dir.) (2015), *Images à charge. La construction de la preuve par l'image*. Paris, Le Bal, Editions Xavier Barral et Vincent Lavoie (2017), *La preuve par l'image*. Montréal, Presses de l'Université du Québec.

*L'ethnographie de la photographie.* Notre démarche participe d'un déplacement, en anthropologie visuelle, de la photographie utilisée comme instrument aux mains de l'ethnographe (outil d'enregistrement mais aussi d'analyse) vers la photographie envisagée comme objet de recherche<sup>194</sup>. Ce déplacement est affirmé dans un certain nombre d'ouvrages parus alors que nous menions nos enquêtes en Albanie : celui de Karen Strassler sur la « photographie populaire » à Java dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>195</sup>, celui d'Elizabeth Edwards sur les archives d'un mouvement amateur anglais du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>196</sup>, celui de Heike Behrend sur la photographie en Afrique de l'Est aux époques coloniale et postcoloniale<sup>197</sup>, et celui de Christopher Wright sur l'appropriation locale de la photographie dans les Îles Salomon depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>198</sup>. Les trois derniers se réfèrent explicitement à une « ethnographie de la photographie » ou « ethnographie des pratiques photographiques » dans laquelle nous nous reconnaissons et qui forme le cadre méthodologique et théorique de notre recherche. Pour comprendre en quoi consiste l'ethnographie de la photographie et saisir ses enjeux dans la discipline, il n'est pas inutile de revenir brièvement sur ce qu'on peut identifier comme étant les trois sources de ce champ de recherche émergent<sup>199</sup>.

Une première source peut être située dans la critique de la photographie ethnographique telle qu'elle apparaît au milieu des années 1970. Dans le contexte plus général de critique du savoir ethnographique, et notamment sous l'influence de travaux s'inspirant de ceux de Michel Foucault, les pratiques photographiques des ethnographes, attestées depuis les origines de la discipline, sont soumises à une évaluation critique. Elles sont perçues en effet comme un élément des relations entre le savoir anthropologique et le pouvoir colonial. Les études publiées dans les années 1980 et 1990 sur la photographie coloniale ou la photographie anthropométrique contribuèrent ainsi à la contestation de l'autorité du savoir ethnographique, en

<sup>194</sup> J'ai commencé à réfléchir à ce déplacement dans un cours donné aux étudiants de la 10<sup>e</sup> *Konitsa International Summer School in Anthropology, Ethnography and Comparative Folklore of the Balkans*, en juillet 2015. J'y suis revenu à l'occasion d'une invitation dans le séminaire *Visual Cultures in Southeast Europe* à l'Université de Graz, en mars 2017 (« The ethnography of photography. Theoretical and methodological propositions »).

<sup>195</sup> Karen Strassler (2010), *Refracted Visions: Popular Photography and National Modernity in Java*. Durham, Duke University Press.

<sup>196</sup> Elizabeth Edwards (2012), *The Camera as Historian. Amateur Photographers and Historical Imagination, 1885-1912*. Durham, London, Duke University Press.

<sup>197</sup> Heike Behrend (2013), *Contesting Visibility. Photographic Practices on the East African Coast*. Bielefeld, Transcript Verlag.

<sup>198</sup> Christopher Wright (2013), *The Echo of Things. The Lives of Photographs in the Solomon Islands*. Durham, London, Duke University Press.

<sup>199</sup> Pour une histoire des relations entre photographie et anthropologie, je renvoie, parmi bien d'autres références, à Christopher Pinney (2011), *Photography and Anthropology*. London, Reaktion Books et Elizabeth Edwards (2011), *Tracing Photography*. in M. Banks, J. Ruby (dir.), *Made To Be Seen. Perspectives on the History of Visual Anthropology*. Chicago, Chicago University Press, p. 159-189.

montrant combien la photographie, loin d'être un outil neutre et anodin d'enregistrement de la réalité, était un instrument de domination parmi d'autres aux mains des pouvoirs coloniaux. L'ouvrage célèbre de l'historien de l'art John Tagg, paru en 1988, est exemplaire de ce paradigme qui lie étroitement pouvoir et représentation<sup>200</sup>. La critique, on le voit dans cet exemple, est d'abord venue de l'extérieur de la discipline et son succès a pu conduire à une approche réductionniste qui ne voit dans la photographie qu'un instrument de pouvoir et de domination, et rien d'autre. En réaction à cette tendance, des anthropologues ont commencé, au milieu des années 1990, à s'intéresser de plus près aux pratiques photographiques attestées sur leurs terrains depuis l'époque coloniale : celles de leurs devanciers, mais aussi celles d'autres personnes, appartenant à l'administration coloniale ou issues de la société locale. Il s'agissait de tenir compte de la critique, mais en complexifiant les relations entre photographes et photographiés. Cela passait par une ethnographie prenant en compte la pluralité des pratiques, des regards et des voix impliqués dans la production des photographies ethnographiques. Deux ouvrages ont ouvert la voie à cette approche ethnographique de la photographie : celui de Deborah Poole sur la circulation des images des Amérindiens entre l'Amérique du Sud et l'Europe, et celui de Christopher Pinney sur la production et les usages de la photographie en Inde<sup>201</sup>. On peut penser que la réflexion sur la photographie ethnographique, qui a eu pour résultat de complexifier la relation entre l'observateur et l'observé, le soi et l'autre, le sujet et l'objet, s'est étendue ensuite à d'autres pratiques photographiques et à d'autres types de photographies pour ouvrir la voie à une ethnographie de la photographie comme technique et comme médium. Comme le montrent bien les ouvrages de Karen Strassler et d'Elizabeth Edwards cités plus haut, il s'agit de s'interroger, dans différents contextes, sur ce que signifie faire une photographie, sur les différents agents impliqués dans l'acte photographique ou encore sur les modalités de réalisation des photographies. La pellicule de 1948 que nous avons découverte à Gjirokastër en 2008 nous a donné l'occasion de mettre en œuvre une telle approche à partir d'un objet, la photographie d'identité, largement convoqué par le paradigme de la photographie et du pouvoir. C'est en rendant visite à un photographe en activité dans la ville de Gjirokastër que nous avons eu accès à cette pellicule. Elle faisait partie d'un fonds de négatifs et de tirages provenant de son père, lui-même photographe pendant la période communiste. À la fin de notre visite, le photographe nous offrit de repartir avec un de ces négatifs. Il nous expliqua que la pellicule contenait des portraits d'identité réalisés par son père dans un village de la région, en 1948. Le nom du village et l'année de prise de vue étaient écrits sur le morceau de papier enveloppant la pellicule, mais la liste nominale l'accompagnant à

<sup>200</sup> John Tagg (1988), *The Burden of Representation : Essays on Photographies and Histories*. Amherst, University of Massachusetts Press.

<sup>201</sup> Deborah Poole (1997), *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton, Princeton University Press ; Christopher Pinney (1997), *Camera Indica. The Social Life of Indian Photographs*. London, Reaktion Books.

l'origine avait disparu, de sorte que la pellicule n'avait plus de valeur pour lui. Elle en acquit immédiatement pour nous et, comme nous l'avons raconté par ailleurs, nous avons commencé par en faire le point de départ d'une enquête sur la photographie d'identité et les techniques de contrôle de la population dans l'Albanie communiste (notamment en interrogeant d'anciens photographes ayant participé à ces « campagnes de passeports »), avant de procéder à une expérience consistant à montrer ces images à différents publics, en Albanie comme à l'étranger, y compris en apportant des tirages de ces portraits anonymes dans le village où ils avaient été réalisés soixante-deux ans auparavant<sup>202</sup>. Or, non seulement les réactions furent très différentes selon les publics, alternant entre fascination esthétisante et rejet d'une image de pauvreté et d'arriération, mais les tirages, offerts aux descendants des personnes photographiées, donnèrent une nouvelle vie à ces photographies dans le village d'où elles venaient. On voit ainsi que connaître les conditions de production et le sens donné à une photographie au moment où elle est prise n'en épuisent pas la signification ou la valeur : les photographies ont une « *social life* » en tant qu'images et aussi en tant qu'objets.

La reconnaissance de la dimension matérielle, et pas seulement iconique, des photographies est le deuxième fondement de l'ethnographie de la photographie. À partir du milieu des années 1990, dans le contexte du « tournant matériel » dans les sciences sociales, on en vient à ne plus appréhender les photographies seulement comme des images, mais comme des objets considérés dans leur matérialité, par exemple en prenant en compte leur support matériel ou leurs caractéristiques physiques. Dans le cas de la photographie, il ne semble pas douteux que l'intérêt pour la matérialité de la photographie apparaît en réaction à sa dématérialisation opérée avec le passage à la photographie numérique. Prendre en compte la matérialité de la photographie revient à s'intéresser à des aspects jusque-là négligés ou ignorés : reproduction et circulation des photographies, disposition dans l'espace, dimension sensorielle (qui ne se limite pas à la vue, mais inclut notamment le toucher et l'odorat). Les photographies peuvent dès lors être abordées sous l'angle de leur « vie sociale » ou de leur « agentivité ». Dans tous les cas, on observe le passage d'une approche en termes de « politique de la représentation », c'est-à-dire d'une approche sémiologique qui cherche à lire les images comme des textes, à une approche qui s'intéresse aux pratiques dans lesquelles les images-objets sont insérées et aux effets des images-objets sur les individus avec lesquels elles entrent en relation, ce qui permet d'introduire l'idée d'objets dotés d'une « agentivité ». L'ouvrage dirigé par Elizabeth Edwards et Janice Hart est ici fondamental<sup>203</sup>.

On peut enfin identifier une troisième source à l'ethnographie de la photographie : le « tournant ethnographique » ou « vernaculaire » en histoire de la

<sup>202</sup> Gilles de Rapper, Anouck Durand (2011), 1948-2008: 35 Fotografî letërnjoftimesh. Fotografia dhe regjimi i identifikimit në Shqipërinë komuniste. *Annuario* 1, p. 72-98.

<sup>203</sup> Elizabeth Edwards, Janice Hart (dir.) (2004), *Photographs Objects Histories*. New York London, Routledge

photographie. Dans ses grands traits en effet, l'histoire de la photographie est une branche de l'histoire de l'art, ce qui est visible par exemple dans la tendance à ne considérer les photographes qu'en tant qu'artistes et dans l'exclusivité accordée au monde occidental. Cette orientation a été remise en question, de deux manières. D'abord, à la fin des années 1980 et au début des années 1990, par un décentrement provoqué par la découverte, par les milieux artistiques et les historiens de l'art, de la photographie africaine. Ensuite, au début des années 2000, par la prise en compte de pratiques populaires ou utilitaires de la photographie. Ce fut la reconnaissance de la « photographie vernaculaire » comme genre<sup>204</sup>. On peut citer ici en exemple l'ouvrage de Geoffrey Batchen sur la façon dont les photographies sont transformées, par des pratiques plus ou moins maîtrisées de peinture, de collage ou autres, en objets mémoriels<sup>205</sup>, ou l'étude consacrée à la photographie en Éthiopie par Estelle Sohier, qui s'intéresse aux usages politiques de la photographie à la cour du roi des rois<sup>206</sup>.

Ces trois moments, qui pourraient être développés et discutés plus longuement, suffisent à donner une idée de la façon dont la photographie est devenue un objet de recherche en soi. Ils n'excluent pas l'existence de travaux antérieurs, qui apparaissent aujourd'hui comme pionniers, comme ceux de Pierre Bourdieu sur la photographie amateur en France ou le travail de Stephen Sprague sur les pratiques photographiques des Yoruba du Nigeria<sup>207</sup>. Cependant, affirmer ou reconnaître l'importance des pratiques photographiques non occidentales sur tous nos terrains rend nécessaire de réfléchir à la façon dont nous pouvons les observer, les documenter et les analyser. Or, cette dimension méthodologique est encore largement négligée. Les manuels d'ethnographie ou d'anthropologie visuelle donnent de nombreux conseils aux observateurs qui veulent prendre des photographies, mais sont beaucoup moins diserts sur la façon de collecter et d'analyser les photographies trouvées sur place. Un des premiers ethnologues à s'être intéressé à l'aspect méthodologique de l'ethnographie de la photographie fut Jean-François Werner qui, au début des années 1990, publia plusieurs articles sur la photographie et les photographes en Afrique de l'Ouest<sup>208</sup>. Depuis cette époque, l'équipement disponible a grandement facilité la reproduction des images trouvées sur place, notamment par le recours au scanner, mais la démarche reste dans l'ensemble inchangée. On peut la résumer en trois points.

<sup>204</sup> Batchen, Vernacular Photographies ; Chéroux, *Vernaculaires. Essais d'histoire de la photographie*.

<sup>205</sup> Geoffrey Batchen (2004), *Forget Me Not. Photography and Remembrance*. New York, Amsterdam, Princeton Architectural Press, Van Gogh Museum.

<sup>206</sup> Estelle Sohier (2012), *Le roi des rois et la photographie: politique de l'image et pouvoir royal en Éthiopie sous le règne de Ménélik II*. Paris, Publications de la Sorbonne.

<sup>207</sup> Bourdieu (dir.), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie* ; Stephen F. Sprague (1978), Yoruba Photography. How the Yoruba See Themselves. *African Arts* 12, 1, p. 52-59.

<sup>208</sup> Voir notamment Jean-François Werner (1993), La photographie de famille en Afrique de l'Ouest. Une méthode d'approche ethnographique. *Xoana* 1, p. 43-57.

La première chose à faire est bien sûr de documenter le « contexte » dans lequel la photographie a été trouvée et, si possible, ceux dans lesquels elle a été produite et utilisée. Il s'agit de répondre aux questions élémentaires du moment et du lieu de la prise de vue, de l'identité du photographe et des personnes représentées. Cela n'est cependant pas facile dans le cas de photographies trouvées, comme l'illustrent pour nous les photographies d'identités de 1948, et notamment dans la photographie de famille, qui tombe rapidement dans l'anonymat dès lors que la mémoire familiale cesse d'être transmise. Dans la plupart des cas, les photographies que nous trouvons ne permettent pas à elles seules de répondre à ces questions (elles sont rarement légendées ou le sont incomplètement) et il faut avoir recours à des entretiens ou à d'autres sources (lettres, mémoires) pour compléter l'information.

En deuxième lieu, il est important de prendre en compte la matérialité des photographies. Cela consiste à documenter à la fois la matérialité de la photographie elle-même (type de papier, taille, couleur) et la façon dont l'objet photographique est présenté (disposition dans un album, dans des cadres, par exemple). Cela inclut tous les procédés techniques utilisés pour produire, reproduire ou modifier une photographie et, derrière ces procédés, les agents qui prennent part à leur application. Nous nous sommes ainsi parfois arrêtés sur des professionnels dont le rôle dans la production et les usages de la photographie dans l'Albanie communiste nous apparaissait déterminant, qu'il s'agisse du photoreporter de la revue *Ylli* ou de la gardienne des photographies personnelles d'Enver Hoxha<sup>209</sup>. Certaines questions techniques ont aussi fait l'objet d'une attention particulière, comme l'introduction de la photographie couleur ou l'impression de photographies de très grand format pour les portraits des dirigeants. Prendre en considération la dimension matérielle de la photographie est important à plus d'un titre. Cela permet de documenter la circulation des photographies et la façon dont, par cette circulation, leur signification et leur valeur se transforment<sup>210</sup>. Cela permet aussi de saisir la dimension sensorielle des relations que les gens entretiennent avec les photographies : celles-ci peuvent être caressées, humées, baisées ; elles sont manipulées, rangées ou exposées en certains lieux et à certains moments de telle façon qu'elles participent à des expériences sensorielles plus larges. Enfin, prendre en compte la dimension matérielle des photographies permet de suivre les altérations qu'elles subissent au cours de leur existence. Particulièrement importantes dans le contexte de l'Albanie communiste sont les opérations de coloriage et de collage. Les mutilations, par déchirure, découpage, biffure ou grattage, et les destructions, qu'elles soient

<sup>209</sup> Gilles de Rapper (2016), Katjusha. La photographe du dictateur. *Ethnologie française* 03/2016, 163, p. 415-424. La trajectoire de Petrit Kumi, photoreporter de *Ylli* puis directeur du laboratoire photographique de l'Agence télégraphique albanaise, a été retracée dans « Petrit Kumi, photoreporter de l'étoile albanaise », intervention, avec A. Durand, dans le séminaire « Questionner l'image imprimée », École des hautes études en sciences sociales, Paris, février 2013.

<sup>210</sup> C'est là l'intérêt de la notion d'« économie visuelle » introduite par Poole, *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*.

volontaires ou non, constituent de même des opérations courantes qu'il faut documenter et analyser pour comprendre les relations que les gens entretiennent avec les photographies. L'état dans lequel les photographies de la période communiste nous sont parvenues témoigne ainsi souvent des attitudes changeantes ou ambiguës de ceux qui sont confrontés à elles. Ainsi de telle photographie trouvée dans une famille de Gjirokastrër et prise à l'occasion de la dernière visite d'Enver Hoxha dans sa ville natale, en 1984. On y voit le dictateur, sa femme et des membres de la délégation les accompagnant devant un monument commémoratif de la ville. Plus important, le tirage porte la trace d'une déchirure le traversant dans toute sa largeur et recouverte d'un morceau de ruban adhésif faisant tenir ensemble les deux parties. Mutilation et réparation matérialisent la tension entre deux réactions affectives suscitées par la même image : haine du dictateur (ou crainte de se voir accusé de conserver son image) et attachement à ce qui reste un souvenir personnel<sup>211</sup>.

En troisième lieu, l'ethnographie de la photographie doit être attentive à la façon dont les photographies s'articulent à des récits et plus généralement au langage. La reconnaissance de la capacité des photographies à susciter la parole est au fondement de la technique d'enquête appelée *photo-elicitation*, formalisée en anthropologie et en sociologie au moins depuis les années 1960<sup>212</sup>. Il s'agit de provoquer la parole en situation d'entretien en présentant des photographies que l'on demande de commenter. Ici, il s'agit de recueillir les récits et les commentaires suscités par la vision de photographies que l'enquêteur n'a pas lui-même choisies, mais qui font partie de l'existence de ses interlocuteurs. Cette démarche s'applique autant à des photographies particulières qu'à la photographie en général, cette dernière pouvant susciter des commentaires révélateurs de conceptions locales de la photographie et des attentes qu'elle entretient. L'importance des récits et des commentaires suscités par les photographies est peut-être ce qui explique que l'on puisse adopter une démarche d'ethnographie de la photographie à propos d'époques passées a priori exclues de l'observation ethnographique. Comme le remarque Elizabeth Edwards, s'il est possible aujourd'hui d'étudier dans cette perspective l'enquête photographique menée par des amateurs dans l'Angleterre de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est parce que ces photographes ont laissé quantité d'archives, de commentaires, de souvenirs et d'impressions personnelles. Il en est de même pour l'Albanie de l'époque communiste, et pour l'ancien monde communiste en général,

<sup>211</sup> Voir Volume 2, fig. 2.9. Voir aussi Jolka Nathanaili (2017), Sur l'autocensure dans l'Albanie totalitaire. *Science and Video* 6, p. <http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/numeros/6/Pages/05.aspx>. La mutilation de photographies à des fins politiques est un thème classique, souvent traité sur le mode spectaculaire. Pour une approche philosophique du phénomène dans l'URSS de Staline, voir Skopin, *La photographie de groupe et la politique de la disparition dans la Russie de Staline*.

<sup>212</sup> Voir par exemple John Jr. Collier, Malcolm Collier (1986), *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. Albuquerque, University of New Mexico Press dont la première édition date de 1967.

où il est de plus possible de recueillir oralement et a posteriori des témoignages auprès des survivants.

Tels sont les enjeux méthodologiques de l'ethnographie de la photographie que nous avons cherché à mettre en œuvre, en tant qu'étude des relations entre les gens et les photographies. Cette démarche ouvre par ailleurs des perspectives théoriques dont les principales sont, à mon sens, les suivantes. Comme je l'ai signalé précédemment, la démarche équivaut d'abord à un décentrement de l'histoire de la photographie : il s'agit de sortir à la fois du monde occidental, auquel on identifie généralement l'histoire de la photographie, et des pratiques photographiques les plus reconnues. Pour certains auteurs, cela relève d'une volonté de « provincialiser » les pratiques et les idées photographiques pour s'intéresser aux significations locales de la photographie, à la façon dont celle-ci est appropriée ou domestiquée dans différents environnements. Révélatrices sont ici les invitations à « élargir le cadre » ou à prendre en considération « les autres histoires de la photographie », pour reprendre les titres de deux volumes explorant cette direction<sup>23</sup>. Dans l'enjeu qui consiste à penser les particularités et les appropriations locales de la photographie, j'ai été sensible à la proposition faite dès 1995 par Gilbert Beaugé et Jean-Noël Pelen de considérer qu'il existe un « moment régional de la photographie<sup>24</sup> », c'est-à-dire que la diffusion de la photographie passe par des phases de domestication ou d'appropriation qui, si elles peuvent n'être que transitoires, n'en laissent pas moins des traces et continuent à marquer ses conceptions locales. L'intérêt n'est pas ici de décentrer pour le plaisir de décentrer ou pour combattre une vision hégémonique de la photographie. Il s'agit aussi d'introduire de la pluri-vocalité et la pluralité des regards afin de reconnaître que l'histoire de la photographie n'est pas monolithique. Cela est important dans le contexte méditerranéen qui est celui de l'Albanie. On constate par exemple que la modernité photographique ne vient pas seulement de France, d'Angleterre ou des États-Unis, mais d'Istanbul, où furent formés des photographes de premier plan de la période communiste. La multiplication ces dernières années des histoires nationales ou régionales de la photographie en Méditerranée orientale témoigne en un sens de la fécondité de cette approche pour comprendre les processus de modernisation dans cette région<sup>25</sup>. De plus, par l'attention accordée aux relations entre les gens et les photographies, l'ethnographie

<sup>23</sup> Christopher Morton, Elizabeth Edwards (dir.) (2009), *Photography, Anthropology, and History: Expanding the Frame*. Farnham, Ashgate ; Christopher Pinney, Nicolas Peterson (dir.) (2003), *Photography's Other Histories*. Durham, Duke University Press.

<sup>24</sup> Gilbert Beaugé, Jean-Noël Pelen (1995), Photographie, ethnographie, histoire. *Le Monde alpin et rhodanien* 2-4, p. 7-17.

<sup>25</sup> Voir, entre autres, Philip Carabott, Yannis Hamilakis, Eleni Papargyriou (dir.) (2015), *Camera Graeca: Photographs, Narratives, Materialities*. Farnham, Ashgate, Zeynep Çelik, Edhem Eldem (dir.) (2015), *Camera Ottomana. Photography and Modernity in the Ottoman Empire, 1840-1914*. Istanbul, Koç University Publications, Ali Behdad (2016), *Camera Orientalis: Reflections on Photography of the Middle East*. Chicago, University of Chicago Press et Markus Ritter, Staci Gem Scheiwiller (dir.) (2018), *The Indigenous Lens? Early Photography in the Near and Middle East*. Berlin, De Gruyter.

de la photographie permet d'aborder le champ de la subjectivité et de la notion de personne. Bien avant l'apparition et l'identification du phénomène contemporain du *selfie*, on a reconnu l'effet de la photographie sur l'image de soi et sur la constitution de la personne. La question est désormais bien traitée dans les sociétés occidentales<sup>216</sup> et dans certains contextes postcoloniaux<sup>217</sup>, mais elle l'est beaucoup moins dans le monde communiste, malgré l'émergence récente d'un champ de recherche sur le « sujet communiste<sup>218</sup> ». Les pratiques de contrôle et de répression que sont la « biographie » ou les techniques d'identification, elles aussi de mieux en mieux connues en relation avec les processus de subjectivation, sont rarement étudiées sous l'angle de la photographie. Et, au delà des usages politiques, se pose aussi la question des interdits et du refus de la photographie, c'est-à-dire des limites du photographiable<sup>219</sup>. En d'autres termes, l'ethnographie détaillée des relations entre individus et photographies ne se limite pas à une technique d'enquête ; elle ouvre des perspectives sur le rôle de la photographie dans les sociétés contemporaines, par exemple dans ses relations avec les processus mémoriels<sup>220</sup>, et rejoint par là une anthropologie de l'image en dialogue avec d'autres disciplines concernées par le « destin des images », pour reprendre un titre de Jacques Rancière<sup>221</sup>.

*La photographie de famille.* Porte d'entrée vers la photographie de la période communiste, la photographie de famille est restée pour nous un observatoire privilégié de cette production et un laboratoire pour notre démarche d'anthropologie de la photographie. D'un accès relativement facile pour l'ethnographe, elle est toutefois largement négligée par la recherche sur l'Albanie. Son étude peut pourtant s'appuyer sur une assez longue tradition de recherche dans les sociétés occidentales, remontant au moins à l'ouvrage dirigé par Pierre Bourdieu dans les années 1960<sup>222</sup>. Sa

<sup>216</sup> Celia Lury (1998), *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*. London, Routledge, Magali Nachtergaele (2012), *Les Mythologies individuelles. Récit de soi et photographie au 20e siècle*. Amsterdam, New York, Rodopi-Brill.

<sup>217</sup> Strassler, *Refracted Visions: Popular Photography and National Modernity in Java*.

<sup>218</sup> Pennetier, Pudal (dir.), *Le sujet communiste : identités militantes et laboratoires du « moi »*. Voir toutefois Skopin, *La photographie de groupe et la politique de la disparition dans la Russie de Staline* qui aborde la question de l'individuation en relation avec la photographie de groupe. Voir aussi Verdery, *What Was Socialism, and What Comes Next?* et Alexei Yurchak (2005), *Everything Was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton, N.J., Oxford, Princeton University Press.

<sup>219</sup> Behrend, *Contesting Visibility. Photographic Practices on the East African Coast*. Voir aussi Eléonore Armanet (2011), *Le ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail sur les pratiques photographiques druzes.

<sup>220</sup> Voir *infra*, p. 116.

<sup>221</sup> Jacques Rancière (2003), *Le destin des images*. Paris, La Fabrique. Les trois volumes dirigés par le philosophe Emmanuel Alloa sont ici des guides précieux (Emmanuel Alloa (dir.) (2011), *Penser l'image*. Dijon, Les Presses du réel, Emmanuel Alloa (dir.) (2015), *Penser l'image II. Anthropologies du visuel*. Dijon, Les Presses du réel, Emmanuel Alloa (dir.) (2017), *Penser l'image III. Comment lire les images?* Dijon, Les Presses du réel).

<sup>222</sup> Bourdieu (dir.), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*.

définition comme objet recherche, à l'intersection de plusieurs disciplines, n'est cependant pas simple et ce n'est que récemment que des cadres méthodologiques et conceptuels ont pu être proposés<sup>223</sup>. Il nous a fallu prendre connaissance de cette littérature et réfléchir à la façon dont elle pouvait nous être utile sur le terrain albanais<sup>224</sup>. La première question était celle de la pertinence de la catégorie elle-même sur ce type de terrain. Le fait que la photographie de famille a été construite comme objet de recherche d'abord par les sociologues et sur des terrains ouest-européens et nord-américains signifie-t-il que ce genre de photographies est spécifique aux sociétés occidentales ? Si le cas albanais permet de répondre par la négative (où, plutôt que de « photographies de famille », on parle de « photographies de la maison »), il présente des particularités qui invitent à réviser les définitions les plus courantes de la photographie de famille. Celle-ci est en effet souvent définie par son contenu : elle montrerait des groupes familiaux, ou certains de leurs membres, dans des lieux liés à la famille et engagés dans des activités familiales, rituelles ou de loisirs<sup>225</sup>. Or, les photographies conservées dans les familles auxquelles nous avons eu accès en Albanie frappent par la faible présence des motifs familiaux : le travail et le milieu professionnel, notoirement absents de la photographie de famille « occidentale », dominant ici largement, tandis que les images de l'espace domestique et de ses objets sont quasi inexistantes. De même, une deuxième façon de définir la photographie de famille est de faire référence à son mode opératoire : depuis les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle et très majoritairement après 1950, la photographie de famille serait une production « domestique », définie à la fois par le faible degré de maîtrise technique du photographe (les catégories de photographie amateur et photographie de famille se recouvrent largement) et par son fort degré de proximité avec les sujets représentés (il est membre de la famille). Or, comme nous l'avons vu, cette pratique domestique de la photographie ne s'est jamais répandue en Albanie et l'acte photographique est resté en grande partie le privilège de professionnels extérieurs à la famille. On peut enfin définir la photographie de famille par ses usages, dont les principaux sont liés à la transmission de la mémoire familiale et à la constitution des relations familiales. Et, cette fois, cette « fonction familiale de la

<sup>223</sup> Voir par exemple Anne Muxel (1996), *Individu et mémoire familiale*. Paris, Nathan qui consacre un long chapitre à la photographie de famille, ou Gillian Rose (2010), *Doing Family Photography: The Domestic, The Public and The Politics of Sentiment*. Farnham, Ashgate.

<sup>224</sup> Gilles de Rapper (dir.) (2017), *La photographie de famille en Méditerranée, de l'intime au politique*. Aix-en-Provence, MMSH. Ce numéro est le résultat d'un projet de recherche mené en 2014-2015 et rassemblant des participants de plusieurs disciplines travaillant sur le pourtour méditerranéen. Le projet *La photographie de famille en Méditerranée, de l'intime au politique* a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence Labexmed – Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée, portant la référence 10-LABX-0090. Il a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du projet Investissements d'avenir A\*MIDEX portant la référence ANR-11-IDEX-0001-02.

<sup>225</sup> Voir Gilles de Rapper (2017), La photographie de famille comme objet de recherche. *Science and Video* 6, p. <http://scienceandvideo.mmsch.univ-aix.fr/numeros/6/Pages/02.aspx> pour une discussion détaillée de ce point et des suivants.

photographie », pour reprendre une expression de Pierre Bourdieu, semble bien présente dans l'Albanie communiste. S'il est donc pertinent, à notre sens, de parler de photographie de famille dans le cas albanais, il faut être attentif à ce que l'on entend par ces termes.

La deuxième question est celle de l'articulation entre la fonction familiale de la photographie et les relations de parenté. Un certain nombre de travaux sur la photographie de famille occidentale ont écarté l'idée que celle-ci ne soit qu'une image ou qu'une représentation de relations familiales existantes : elle apparaît au contraire comme étant constitutive de ces relations, à la fois dans ses pratiques et dans les modèles familiaux qu'elle transmet<sup>226</sup>. Sur le plan méthodologique qui m'occupe ici, la question est donc de savoir ce qu'apporte la prise en compte de la photographie de famille à l'étude des relations de parenté. Réfléchissant à la façon dont j'ai travaillé auprès des mêmes familles, à plus de dix ans d'intervalle, d'abord sans penser à la photographie puis en en faisant l'angle d'approche privilégié, j'ai pu identifier les inflexions suivantes<sup>227</sup>. La photographie a d'abord eu pour résultat de replacer le communisme dans l'expérience de mes interlocuteurs. Alors que la méthode généalogique a, par définition, tendance à tirer le récit familial vers les origines et vers un passé mal documenté, les photographies, pour la plupart réalisées pendant la période communiste, contribuent à provoquer un discours sur cette période, tantôt sous le mode nostalgique, tantôt sous celui de la critique. Ces images rendent aussi visibles la dimension matérielle de l'existence sous le communisme et les relations de pouvoir qui traversaient la société. Si la représentation de la pauvreté était bannie des médias officiels, la photographie de famille ne parvenait pas à l'éviter complètement, même si chacun faisait son possible pour se mettre en valeur. Certaines images familiales sont ainsi vues aujourd'hui comme témoignant des difficiles conditions d'existence sous le communisme. Bien souvent aussi, les commentaires actuels portent sur les distinctions qui existaient dans une société officiellement « sans classes », illustrant la capacité de la photographie à révéler le « non-dit » ou l'« inavoué » et à se situer en porte-à-faux avec le discours<sup>228</sup>. En deuxième lieu, l'approche par la photographie posait la question de la signification des groupes de parenté. En effet, bien souvent, ce qui apparaissait sur les photographies était moins des groupes de parents que des individus engagés dans des activités extra-familiales. Ainsi, là encore, l'image des groupes de parenté était bien différente de celle donnée par la méthode généalogique. Contrairement à ce que

<sup>226</sup> Voir surtout Mary Bouquet (2000), *The Family Photographic Condition. Visual Anthropology Review* 16, 1, p. 2-19.

<sup>227</sup> Cette réflexion a fait l'objet d'une communication orale, reprise en partie dans l'article cité dans la note 225 : « Kinship and family in Communist Albania: photography as a source, a tool and an object of research », intervention dans l'atelier « Islam in the Balkans. Research Perspectives 30 Years after *L'Islam balkanique*. Workshop in Memory of Alexandre Popovic (1931-2014), EHESS, Paris, 15-16 décembre 2016.

<sup>228</sup> Albert Piette (1992), *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*. Louvain-la-Neuve, Peeters.

cette dernière laissait supposer, les familles et les lignages ne fonctionnaient pas seulement en tant que tels, ils étaient ouverts à d'autres modes d'appartenance et à d'autres pratiques de la part des individus. Les images représentant des membres de la famille au sein de groupes professionnels ou engagés dans des activités culturelles sont ainsi souvent plus nombreuses que celles des groupes familiaux. Encore une fois, des photographies réalisées en dehors de la famille, par un photographe extérieur à la famille et montrant des activités extra-familiales n'en prennent pas moins une valeur familiale qu'elles conservent jusqu'à aujourd'hui. Il faut préciser cependant que par certains aspects, la photographie de famille s'accordait au modèle généalogique, par exemple en ce qui concerne la transmission des fonds photographiques familiaux, qui suit le mode de perpétuation des groupes domestiques. Ainsi les filles emportent-elles une part du stock familial à leur mariage, tandis que les garçons peuvent attendre la mort des parents pour procéder au partage.

Même si elle ne correspond pas à la conception la plus commune de la photographie de famille, ou plutôt, en raison même de ses écarts par rapport à cette conception, la photographie de famille telle qu'elle était pratiquée dans l'Albanie communiste, et telle qu'elle est perçue aujourd'hui, me semble être un objet sous-exploité. Plus généralement, les pratiques photographiques liées à la famille et aux relations de parenté forment un domaine privilégié pour la mise en œuvre de l'ethnographie de la photographie présentée dans le paragraphe précédent.

*Photographie, ethnographie et narration visuelle.* La question de l'écriture est le dernier point que notre recherche sur la photographie nous a permis d'aborder. J'ai signalé précédemment qu'Anouck Durand était l'auteur, avant notre rencontre, de plusieurs romans-photos qui posaient la question de la façon dont le montage et la mise en récit de photographies permettent d'écrire l'histoire différemment<sup>229</sup>. L'un de ses objectifs, dans notre collaboration, était d'utiliser de même les photographies de la période communiste que nous trouvions pour composer un récit qui rende compte des expériences de nos interlocuteurs sans se limiter à une illustration de leurs propos. Plus généralement, la question de l'utilisation de la photographie dans la restitution de notre enquête s'est posée à chaque communication orale ou rédaction d'article, sans que les contraintes éditoriales ne nous permettent de faire des propositions innovantes. Le résultat le plus abouti de cette entreprise est à l'interface entre écriture scientifique et création artistique. Il s'agit du roman-photo *Amitié*

<sup>229</sup> C'est notamment le cas de la nouvelle *Éthiopiennes 1935-1937*, qui fait l'objet d'une analyse dans ce sens par Marian Nur Goni (2015), *L'archive et l'expérience coloniale italienne dans les oeuvres d'Anouck Durand et Bridget Baker. in M. Le Lay, et al. (dir.), Archive (re)mix. Vues d'Afrique.* Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 55-73.

*éternelle* publié par Anouck Durand en 2014<sup>230</sup>. Le livre raconte, à la première personne, quelques épisodes de la vie d'un photographe albanais de la période communiste et notamment un voyage en Chine réalisé en 1970 en compagnie d'autres photographes. Nous n'avons jamais rencontré le personnage principal, décédé avant le début de notre enquête. Nous avons cependant eu accès à une partie de sa production photographique et son histoire nous a été racontée par son fils et par plusieurs de ses collègues. Le roman-photo utilise des images de diverses origines pour raconter une histoire elle-même construite à partir de différents témoignages et il constitue en cela une fiction, un montage original. Tous les détails de l'histoire sont cependant tirés d'entretiens et d'archives et tout le récit est bâti sur des images d'époque<sup>231</sup>. Ce mode d'écriture met les images au cœur du dispositif, avec deux résultats principaux : 1° Le recours à la photographie donne une dimension intimiste et émotionnelle au récit, ce qui permet de nuancer et de complexifier l'arrière-plan historique : tout le récit est construit sur la contextualisation historique des images évoquant l'expérience du narrateur. 2° Le montage des images, favorisant à la fois l'analogie et les effets de rupture entre photographies de provenances et d'intentions diverses (photographies de propagande, images familiales) et mettant, par le recadrage, l'accent sur des éléments secondaires ou inaperçus de l'image, suggère de même les tensions, les contradictions mais aussi les lignes de force qui traversent le récit et, à travers lui, l'expérience des photographes dans l'Albanie communiste<sup>232</sup>. Au delà de la forme du roman-photo, qui bénéficie d'un regain d'intérêt ces dernières années<sup>233</sup>, *Amitié éternelle* pose la question des nouvelles formes d'écriture dans les sciences sociales et en ethnologie en particulier. Une telle interrogation rejoint celle évoquée à propos d'Ismaïl Kadaré et de la littérature comme moyen de connaissance anthropologique et il n'est peut-être pas anodin que c'est à la suite du premier séjour de terrain avec Anouck Durand que j'ai écrit le texte le plus « narratif » de ma production, qui relate mes rencontres successives avec une même famille depuis 1994<sup>234</sup>. Le thème de l'écriture, avec la question des relations entre

<sup>230</sup> Anouck Durand (2014), *Amitié éternelle*. Paris, Xavier Barral. Le livre a fait l'objet d'une exposition aux rencontres d'Arles en 2014 et a bénéficié d'une traduction anglaise en 2017 (Anouck Durand (2017), *Eternal Friendship*. Catskill, NY, Siglio Press).

<sup>231</sup> Sur l'articulation entre l'enquête et le roman-photo, voir Gilles de Rapper (2014), Une histoire vraie. in A. Durand (dir.), *Amitié éternelle*. Paris, Xavier Barral, p. 87-91 (voir Volume 3).

<sup>232</sup> Magali Uhl rapproche ainsi *Amitié éternelle* de l'*Atlas Mnémosyne* d'Aby Warburg, comme permettant « une connaissance par le montage, autrement dit un moyen de construire une pensée qui inverse le traditionnel rapport texte/image » (Magali Uhl (2015), La narration visuelle, une pensée en présence. Propositions pour une introduction alternative des images en sociologie. *Revue des Sciences Sociales* 54, p. 22-30, ici p. 26-27).

<sup>233</sup> Comme en témoigne par exemple l'exposition *Roman-photo* au Mucem en 2017-2018.

<sup>234</sup> Gilles de Rapper (2009), L'Albanie aux marges de l'Europe. in B. Petric, J.-F. Gossiaux (dir.), *Europa mon amour. 1989-2009 : un rêve blessé*. Paris, Autrement, p. 98-109.

image et texte, figure désormais dans le projet quinquennal de l'Idemec et au programme de son séminaire hebdomadaire<sup>235</sup>.

### Vers une anthropologie du communisme et du postcommunisme

La photographie apparaît enfin, avec d'autres types d'images, comme un élément essentiel dans la compréhension de l'expérience communiste et postcommuniste en Albanie. Si l'histoire de la production photographique révélait déjà certains traits du communisme albanais envisagé au niveau institutionnel (improvisation, lien avec l'étranger), la prise en compte de la photographie dans ses usages et ses effets permet d'aller plus loin dans l'exploration de la dimension visuelle du communisme et du postcommunisme. La première constatation est que, au cours de la période communiste, les pratiques officielles ou institutionnelles de la photographie submergent les pratiques privées, les pénètrent et les transforment. La photographie est, avant tout, une affaire politique. Son lien avec le pouvoir, loin d'être implicite, est ouvertement donné à voir. La disparition des studios privés, la mainmise étatique sur la production photographique, y compris sur la photographie de famille, et l'imposition de modèles visuels hors desquels tout est déviance coupable ont pour résultat l'englobement des usages privés par les usages officiels. Symptôme, aujourd'hui encore, de ce lien entre photographie et pouvoir, on nous a souvent répété, au cours de notre enquête, que la possession privée d'appareils photographiques avait été interdite pendant la période communiste. Or il n'en avait rien été, contrairement à la possession de machines à écrire, soumise à autorisation du ministère de l'Intérieur. Mais l'idée que la pratique photographique fût réservée aux seuls professionnels nous apparut en elle-même révélatrice de la tension que celle-ci suscitait dans le contexte dictatorial. Trois questions découlant de ce constat initial nous ont principalement occupés : celle de l'entrelacement des usages privés et publics de la photographie ; celle de l'instauration de ce que John Tagg a appelé un « régime de vérité photographique<sup>236</sup> » ; et, enfin, l'influence de cette condition photographique sur la perception actuelle de la période communiste et de ses images.

*L'entrelacement des usages privés et publics* peut être compris et abordé de plusieurs manières. Nous avons d'abord réfléchi à la façon dont l'organisation étatique de la photographie influait sur les pratiques et le contenu des photographies réalisées dans ce cadre, notamment lorsque ces images n'étaient pas destinées à être publiées. Cela passait à la fois par une compréhension de la façon dont cette organisation s'était mise en place, en concurrence avec les pratiques existantes, et par une attention aux négociations entre le cadre étatique et les attentes individuelles,

<sup>235</sup> Voir *infra*, chapitre 9.

<sup>236</sup> Tagg, *The Burden of Representation : Essays on Photographies and Histories*, p. 95.

qu'elles fussent celles des professionnels ou de leurs clients. En bref, c'est la détermination politique de la production photographique que nous cherchions à cerner. Notre hypothèse initiale était celle d'une corrélation entre la situation politique des individus (en termes de « biographie ») et leurs pratiques photographiques et nous avons cherché à la tester en analysant ces dernières dans plusieurs familles aux profils biographiques différents<sup>237</sup>. Les choses étaient cependant beaucoup plus complexes et il nous a fallu à la fois préciser à quoi pouvait correspondre la catégorie de « privé » en relation avec la photographie et comment, au delà de la photographie, elle était révélatrice des relations entre les institutions politiques et les individus ou les familles. Un premier résultat fut de montrer que la condition politique de la photographie n'empêchait cette dernière d'exercer ce que Pierre Bourdieu avait appelé une « fonction familiale<sup>238</sup> » : elle constituait un récit et constituait par là la famille. Mais ce récit était lui-même entrelacé avec un autre, celui de la biographie, sans lui correspondre tout à fait. À partir de là, il apparaissait que l'analyse devait prendre en compte trois ensembles de relations : celui des relations entre les institutions et la photographie, notamment en termes de « propagande » ; celui des relations entre les familles et les pratiques photographiques, avec la question de la fonction familiale de la photographie, et celui des relations entre les institutions politiques et les familles avec, mais pas seulement, les pratiques liées à la biographie et à la responsabilité familiale<sup>239</sup>.

Nous nous sommes alors intéressés à la façon dont la photographie de propagande, loin de se limiter à la photographie « officielle », celle de la presse ou des publications justifiant la politique de l'État, irriguait toute la société. Cela apparaît bien à l'examen des tâches qui incombaient à la photographie de service public, qui ne se cantonnaient pas à la photographie souvenir ou à la photographie de famille, mais comprenaient aussi la valorisation d'un certain nombre d'activités dans lesquelles la population était impliquée au niveau local : campagnes de travail bénévoles (les « actions »), cérémonies, fêtes et commémorations, « émulation socialiste » (mise en avant des ouvriers ou des élèves ayant obtenu les meilleurs résultats)<sup>240</sup>. Nous avons aussi cherché à comprendre comment l'organisation étatique

<sup>237</sup> « Parenté, politique et photographie de famille : une recherche en cours en Albanie », intervention dans le séminaire de l'Idemec, Aix-en-Provence, décembre 2009 ; « Photographie, famille et politique dans l'Albanie communiste », intervention dans le séminaire « Les sociétés balkaniques de l'empire ottoman aux États-nations », EHESS, Paris, mars 2010.

<sup>238</sup> Bourdieu (dir.), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, p. 39.

<sup>239</sup> Gilles de Rapper, Anouck Durand (2011), *Family Photographs in Socialist Albania: State Photography and the Private Sphere*. in E. Pistrick, et al. (dir.), *Audiovisual Media and Identity in Southeastern Europe*. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, p. 210-229 (voir Volume 3).

<sup>240</sup> de Rapper, Durand, *Au service du peuple. Coopératives et entreprises de photographes dans l'Albanie communiste*. Cet aspect est aussi abordé dans deux contributions à l'ouvrage collectif issu du projet Balkabas (« Production et appropriation des

de la photographie encadrait et limitait les attentes individuelles vis-à-vis de la photographie, mais en suscitait d'autres, et quelle était la marge de manœuvre des usagers comme des professionnels à l'intérieur de ce cadre. Car s'il ne semble pas avoir existé de photographie « dissidente », comme dans d'autres pays communistes, les tentatives pour « personnaliser » la production photographique ont existé<sup>24</sup>. La question des relations entre les institutions politiques et la famille comme institution s'est quant à elle posée très tôt, avec l'examen de la biographie et de sa dimension visuelle. Tous les photographes rencontrés nous avaient en effet affirmé que la première consigne qu'ils recevaient était de ne pas photographier d'individus « à mauvaise biographie ». Elle s'est posée à nouveau lorsque nous avons regardé de plus près le traitement photographique accordé à la famille et à l'espace domestique dans la photographie de presse, et notamment dans le magazine *Ylli*<sup>24a</sup>. Il existait clairement une image idéale, un modèle familial et domestique qui avait seul le droit à la visibilité dans l'espace public. Nous avons alors travaillé sur la façon dont la photographie (parallèlement à l'ethnologie) avait contribué à la fabrication idéologique de la « famille socialiste », en proposant des modèles et, dans une moindre mesure, des contre-modèles (la « famille patriarcale »). Il apparaît alors que la photographie de famille, telle qu'elle était effectivement produite, était le résultat de la rencontre entre ces modèles (connus à la fois des photographes et de leurs clients) et les attentes individuelles<sup>24b</sup>.

Dans l'examen de l'entrelacement entre privé et public, la photographie amateur se présente comme un cas particulier. Elle avait d'abord retenu notre attention en raison même de sa rareté et des difficultés que nous avons à saisir son statut dans l'organisation de la production photographique. Il apparaît en effet qu'elle a traversé des phases d'encouragement officiel ou au contraire de restrictions tout au long de la période communiste. La rencontre de plusieurs photographes amateurs nous a permis de mieux comprendre son fonctionnement, notamment en mettant en évidence une orientation « verticale » (dans le sens où chaque amateur était dépendant d'un ou plusieurs professionnels, par exemple pour son approvisionnement en matériel), distincte de l'orientation « horizontale » qu'elle

signes du pouvoir dans l'Albanie socialiste » et « Réappropriation des marqueurs spatiaux dans l'Albanie postsocialiste »), voir *supra*, chapitre 2.

<sup>24</sup> Gilles de Rapper (2016), De l'usage privé des apparitions publiques. La photographie de famille dans l'Albanie communiste (1944-1991). in J.-P. Digard, *et al.* (dir.), *Ethnologie, passionnément. Etudes offertes à Christian Bromberger*. Paris, Karthala, p. 295-307.

<sup>24a</sup> « Le domestique et le collectif. Représentations de la famille et de la maison dans l'Albanie socialiste », intervention dans la journée d'études « Domestiquer la modernité », Idemec, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, juin 2014.

<sup>24b</sup> « Intimacy and locality. Family photography as state production », intervention, avec A. Durand, dans le colloque « Picturing Power. Photography in Socialist Societies », Université de Brême (Allemagne), décembre 2015. Cette communication a été réécrite sous le titre « Family photography and power relations in Socialist Albania (1944-1991) », pour publication dans un ouvrage collectif qui a finalement été abandonné (M. Winkler, E. Pluharova (eds.), *Picturing Power. Photography in Socialist Societies*).

possède dans la plupart des autres pays (où les amateurs sont organisés en clubs ou sociétés de pairs). Nous avons aussi cherché à définir ce qui faisait la particularité de la pratique des amateurs, autour des notions d'expérience, de spontanéité et d'authenticité<sup>244</sup>.

Enfin, le cas particulier et extrême des photographies privées d'Enver Hoxha nous a semblé révélateur des tensions entre usages officiels et privés de la photographie. Dès lors que les photographes privés avaient été remplacés dans tout le pays par des studios publics soumis à un contrôle strict, comment traiter les images produites dans la famille du dictateur et pour son usage personnel ? La solution était un « laboratoire secret » mis en place dès les années 1960 dans lequel ces images étaient développées, tirées, mises en albums et archivées à l'abri des regards extérieurs. La rencontre d'une photographe ayant travaillé durant toute sa carrière dans ce laboratoire nous a permis de mettre en avant ce paradoxe de la création d'un laboratoire privé au bénéfice de ceux qui avait imposé les studios publics au reste de la population<sup>245</sup>.

On sait que la distinction entre privé et public est contextuelle et que les contours et les significations de ces catégories diffèrent dans les pays communistes de ce qu'ils étaient à l'Ouest et variaient aussi au sein du monde communiste<sup>246</sup>. Le cas de la photographie dans l'Albanie communiste montre qu'il est impossible de tracer une ligne de démarcation entre deux « sphères » ou deux « espaces ». Ce que l'on constate est que toute photographie « privée », produite dans un but personnel et conservée dans un cadre personnel ou familial, peut se voir projetée vers le « public », notamment à l'occasion d'une enquête biographique, tandis que des photographies produites dans un cadre officiel et dépourvues de référent personnel peuvent être appropriées et recevoir une signification et une valeur dans le cadre d'usages « privés » (comme c'est le cas de certains portraits d'Enver Hoxha). En fait, les photographies reçoivent leur valeur moins de leur origine ou de leur localisation « privée » ou « publique » que de la façon dont elles sont lues ou perçues. Comme le suggère John Berger, une photographie est « privée » lorsqu'elle est lue dans un contexte contigu à celui dans lequel elle a été prise (et elle contribue alors à la mémoire comme mémoire d'une expérience vécue) ; elle est « publique » lorsqu'elle est détachée de son contexte d'origine et lorsqu'elle peut dès lors recevoir des interprétations diverses et servir toutes sortes d'usages<sup>247</sup>. Ce qui est remarquable

<sup>244</sup> de Rapper, Durand, Une autre image de l'Albanie communiste ? Un essai d'ethnographie de la photographie amateur. Cet article a été préparé par « Carrying the Weight of the World. Amateur Photographers in Socialist Albania », intervention, avec A. Durand, dans le séminaire du Centre for Southeast European History, Karl-Franzens University, Graz (Autriche), juin 2012.

<sup>245</sup> de Rapper, Kaljusha. La photographe du dictateur.

<sup>246</sup> Voir la discussion dans Susan Gal, Gail Kligman (2000), *The Politics of Gender after Socialism. A Comparative-Historical Essay*. Princeton, Princeton University Press.

<sup>247</sup> John Berger (1980), *The Uses of Photography. About Looking*. New York, Pantheon Books, p. 51-53 et 56.

dans le cas albanais est l'anticipation de la réception publique de toute photographie, souvent dès sa conception ; elle n'est jamais purement privée au sens de John Berger ; lectures privée et publique coexistent virtuellement tout au long de l'existence de telle photographie.

*La notion de « régime de vérité photographique »* rappelle l'intérêt que peut avoir l'État à favoriser la croyance dans la vérité des images photographiques, qui découle elle-même de ce que l'on appelle le caractère indicial de la photographie, c'est-à-dire sa faculté d'attester l'existence du référent. L'expression a surtout été utilisée à propos de la photographie judiciaire ou de la photographie coloniale, mais, plus largement, elle signale le recours à la photographie, dans des domaines variés (police, science, guerre, etc.), pour faire office de « preuve<sup>248</sup> ». Un de ses principaux domaines d'application est la photographie d'identité, dont on sait qu'elle a pour origine la photographie judiciaire<sup>249</sup>. Comme d'autres pays européens à la même époque, l'Albanie communiste a mis en place un système de cartes d'identité dès les premières années de l'après-guerre. Cette entreprise a nécessité la réalisation de photographies d'identité alors même que le service public de la photographie n'existait pas encore. Comme je l'ai rapporté plus haut, la découverte d'une pellicule de 1948 provenant de la première campagne nationale de photographies d'identité nous a incités à travailler sur le déroulement de ces campagnes et sur les usages des photographies et des documents d'identité<sup>250</sup>. Nous avons constaté que la photographie d'identité était devenue, au cours de la période communiste, une pratique extrêmement courante, la plupart des démarches officielles nécessitant de fournir une photographie de ce genre. Pour les studios publics, il s'agissait d'une source de revenus très importante et régulière, contrairement à d'autres pratiques saisonnières (vacances, mariages). Il apparaît de plus que dans les régions rurales ou reculées, la photographie d'identité était une des rares occasions de rencontre avec un photographe. Des clichés plus personnels ou réunissant plusieurs membres de la famille pouvaient être réalisés à ce moment-là, nouvel exemple de brouillage entre pratiques publiques et privées, et l'utilisation de photographies d'identité sur les

<sup>248</sup> Dufour (dir.), *Images à charge. La construction de la preuve par l'image*, Lavoie, *La preuve par l'image*.

<sup>249</sup> Voir Michel Frizot, *et al.* (1985), *Identités. De Disderi au photomaton*. Paris, Centre national de la photographie, Sté Nouvelle des Editions du Chêne et, plus récemment, Jean-Marc Berlière, Pierre Fournié (dir.) (2011), *Fichés ? Photographie et identification 1850-1960*. Paris, Perrin.

<sup>250</sup> de Rapper, Durand, 1948-2008: 35 Fotografi letërnjoftimesh. Fotografia dhe regjimi i identifikimit në Shqipërinë komuniste. Voir aussi « Régime de frontière et régime d'identification : le cas de la frontière entre l'Albanie et la Grèce », intervention, avec P. Sintès, dans la journée d'études « Les régimes de l'identification des personnes à l'épreuve des transformations sociopolitiques dans les Balkans contemporains », ANR Balkabas, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, février 2011. J'ai aussi abordé ce thème dans une contribution à l'ouvrage collectif du projet Balkabas (« Régime d'identification en Albanie socialiste »).

tombes semble indiquer que, dans certains cas, le défunt ne possédait pas d'autres images de lui-même. Dans tous les cas, la fréquence des photographies d'identité dans les albums et les fonds familiaux atteste la relation étroite qui s'établit désormais entre le sujet et son portrait photographique<sup>251</sup>. *A contrario*, les pratiques de mutilation et de destruction témoignent de même de cette relation d'identité.

L'image imprimée relève aussi du régime de vérité photographique et on peut avancer que l'usage de la photographie dans la presse de propagande est rendu possible par la croyance en la vérité de la photographie tout autant qu'elle la renforce. En dehors de la monographie que nous avons consacrée à la revue *Ylli*, nous nous sommes intéressés à la photographie imprimée à travers ses producteurs, les photoreporters<sup>252</sup>. La question qui se pose est celle des conditions de production de ces images, dans leur complexité. La notion de *photography complex* proposée par James Hevia semble ici particulièrement pertinente<sup>253</sup> : elle désigne un réseau d'agents humains et non humains, tels que l'appareil photographique, la théorie optique, les négatifs, les produits chimiques nécessaires au développement et au tirage, les techniques de reproduction qui permettent la circulation des images, le photographe, le sujet photographié, les réseaux de transport et de communication, les techniques de stockage et de conservation, la lumière. On peut y ajouter ici tout ce qui concerne l'encadrement politique de la photographie, à la fois sous formes d'interdictions et d'obligations ou de suggestions que les photoreporters devaient respecter et qui étaient comprises sous l'étiquette du « réalisme socialiste ». Une comparaison entre la production des photographes albanais et celle de photographes étrangers visitant l'Albanie à la fin des années 1950 montre que le modèle d'un pays en voie de modernisation (alors même que l'industrialisation ne faisait que commencer) était déjà en place et excluait toute référence à la tradition ou au caractère rural et méditerranéen (et donc touristique) de l'Albanie<sup>254</sup>. Ce ne que plus tard, après l'échec de l'industrialisation, dans les années 1970 et 1980, que de telles images sont publiées dans la presse albanaise, et notamment dans *Ylli*.

<sup>251</sup> « Le portrait de studio, Albanie 1944-1991 », intervention, avec A. Durand, dans le séminaire de l'ATRI Photographie de famille en Méditerranée, LabexMed, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, octobre 2014.

<sup>252</sup> Gilles de Rapper (à paraître), *Sourire en crise. Les photoreporters de l'Albanie communiste (1944-1991)*. in E. Larriba (dir.), *Les journalistes. Témoins et acteurs en temps de crise...* Voir aussi « Petrit Kumi, photoreporter de l'étoile albanaise », intervention, avec A. Durand, dans le séminaire « Questionner l'image imprimée », École des hautes études en sciences sociales, Paris, février 2013.

<sup>253</sup> James Louis Hevia (2009), *The Photography Complex: Exposing Boxer China, Making Civilization (1900-1901)*. in R. Morris (dir.), *Photographies East: The Camera and its Histories in East and Southeast Asia*. Durham, Duke University Press, p. 79-119.

<sup>254</sup> Gilles de Rapper (2016), *Visual culture in communist Albania: Photography and Photographers at the time of the Stockmann-Sokoli expedition (1957)*. in E. Pistrick (dir.), *Deutsch-Albanische Wissenschaftsbeziehungen hinter dem Eisernen Vorhang*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 113-128 (voir Volume 3).

La notion de régime de vérité photographique peut enfin être appliquée dans le cas des utilisations de la photographie en relation avec la « biographie ». Cette dernière possède en effet une dimension visuelle forte. D'abord parce que la limite entre les deux catégories est celle de leur visibilité : les gens à bonne biographie sont non seulement visibles, mais exposés (sur les panneaux d'émulation, dans les musées de village, dans la presse), tandis que ceux à mauvaise biographie ne doivent pas se montrer et, de surcroît, leur image ne doit pas être mise en avant : ils ne doivent pas paraître sur les photographies publiées. L'organisation de la production photographique tient compte de cette distinction et la reproduit. Ensuite, l'institution de la biographie repose sur la confiance dans la photographie, c'est-à-dire sur la croyance dans la vérité de la photographie. Dans les enquêtes biographiques, la photographie (et notamment la photographie de famille) est une preuve, mais une preuve construite par les autorités. La vérité est dans le message ou l'information que les autorités voient sur la photographie, quel que soit le message « privé » qu'y lisent ceux qui figurent sur l'image ou qui la possèdent. D'où l'extrême attention aux photographies « privées », qui sont, parfois dès l'origine, perçues en fonction du message politique qu'on pourra y lire : conformité et adhésion, ou déviance et trahison<sup>255</sup>. Au delà des photographies isolées, les albums dans lesquels les individus retracent leur existence doivent ainsi autant au désir de s'inscrire dans une histoire personnelle ou familiale qu'au besoin de présenter une image conforme à celle de l'« homme nouveau », modèle de la bonne biographie<sup>256</sup>.

*Photographie et mémoire du communisme.* Au départ, notre recherche ne s'inscrivait pas explicitement dans une anthropologie de la mémoire. Elle reposait cependant, comme toute enquête ethnographique et comme toute enquête d'histoire orale, sur la mémoire de nos interlocuteurs et relevait de plus du champ de recherche portant sur la « mémoire du communisme » : en travaillant, vingt ans après la chute du communisme en Albanie, sur les photographies prises pendant la période communiste, nous ne pouvions que nous intéresser à ce dont les gens se souvenaient désormais de cette période, mais nous étions aussi amenés à observer des pratiques mémorielles liées à la photographie (expositions, albums, réappropriations artistiques, etc.). La façon dont la période communiste fait aujourd'hui l'objet de processus mémoriels est un champ de recherche émergent en Albanie et les

<sup>255</sup> « Du vrai et du faux. Le réalisme socialiste et la photographie de famille (Albanie) », intervention dans le séminaire commun de l'Idemec, « Sphères de vérité », Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, décembre 2014 ; « Photographie et biographie. Les dimensions visuelles de la confiance dans l'Albanie communiste », intervention dans le séminaire commun de l'Idemec, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, janvier 2016.

<sup>256</sup> « Propagande intime : un album de famille de l'Albanie communiste », intervention dans la journée d'études « Carrières d'images. Ce que les archives et les albums font à la photographie », LabexMed, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, mai 2014.

publications sur le sujet sont encore peu nombreuses<sup>257</sup>. C'est aussi peut-être la raison pour laquelle le thème de la mémoire n'est devenu central dans notre recherche que tardivement. J'ai participé en novembre 2017 à l'un des premiers colloques internationaux organisés à Tirana sur ce thème. De façon révélatrice, ma communication était la seule à traiter de la mémoire sous l'angle de la photographie<sup>258</sup>. Il existe curieusement un hiatus dans la littérature entre les ouvrages classiques sur la mémoire<sup>259</sup>, qui ne font guère de place à la photographie, et un courant plus récent qui s'intéresse précisément au rôle de la photographie dans les processus mémoriels. Ces travaux, à quelques exceptions près, portent cependant sur le monde occidental ou postcolonial, et moins sur le monde communiste et postcommuniste<sup>260</sup>. À partir de là, j'ai cherché à montrer que la photographie devait être prise en compte, à la fois parce qu'elle était utilisée pendant la période communiste pour fixer des souvenirs, au niveau individuel comme à celui de l'État, et parce qu'elle servait aujourd'hui, encore une fois à différents niveaux, de support de remémoration de la période communiste. Or, l'approche ethnographique de la photographie, telle que je l'ai mise en œuvre, permet de saisir de façon directe et dans leur matérialité les pratiques mémorielles dans lesquelles interviennent les photographies. La photographie de famille est de plus un terrain privilégié pour saisir les relations entre photographie et mémoire, comme l'a bien montré Anne Muxel pour la France<sup>261</sup>. En Albanie, beaucoup de ces photographies répondent explicitement à un besoin de garder des « souvenirs » (*kujtim*) comme l'atteste la

<sup>257</sup> Voir par exemple Fabian Kati (2015), *Formësimi i kujtesës kolektive. Ngjarjet në Dukagjin, Malësinë e Madhe dhe Postribë, 1945-1946*. Tiranë, UET Press sur la mémoire d'un soulèvement anticommuniste dans le nord de l'Albanie en 1945-1946.

<sup>258</sup> « Photography and remembrance. Questioning the visual legacy of communism and its reception in contemporary Albania », intervention dans le colloque international « Between Apathy and Nostalgia: Public and Private Recollections of Communism in Contemporary Albania », Institute for Democracy, Media and Culture et Konrad Adenauer Foundation, Tirana, 17-18 novembre 2017. Cette communication a été publiée : Gilles de Rapper (2019), *Photography and remembrance. Questioning the visual legacy of Communist Albania*. in J. Godole, I. Idrizi (dir.), *Between Apathy and Nostalgia. Private and Public Recollections of Communism in Contemporary Albania*. Tirana, IDMC, p. 103-119 (voir Volume 3).

<sup>259</sup> Je pense ici, pour n'en citer que quelques-uns, à Maurice Halbwachs (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel, Maurice Halbwachs (1997), *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel, Paul Ricœur (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Editions du Seuil ou Joël Candau (2005), *Anthropologie de la mémoire*. Paris, Armand Colin.

<sup>260</sup> Marianne Hirsch (1997), *Family Frames: Photography, Narrative, Postmemory*. Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, Annette Kuhn, Kirsten Emiko McAllister (dir.) (2006), *Locating Memory: Photographic Acts*. New York, Berghahn Books, Rob Kroes (2007), *Photographic Memories. Private Pictures, Public Images, and American History*. Hanover, London, University Press of New England, Olga Shevchenko (dir.) (2014), *Double Exposure: Memory and Photography*. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers. Pour le monde communiste : Oksana Sarkisova, Olga Shevchenko (2014), *Soviet Past in Domestic Photography: Events, Evidence, Erasure*. in O. Shevchenko (dir.), *Double Exposure: Memory and Photography*. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, p. 147-174, Skopin, *La photographie de groupe et la politique de la disparition dans la Russie de Staline*.

<sup>261</sup> Muxel, *Individu et mémoire familiale*.

fréquence de la mention, imprimée ou manuscrite, du mot « souvenir » sur les tirages. La fréquence du terme, et l'insistance avec laquelle il est associé à l'image, semblent cependant montrer que l'image seule ne suffit pas à retenir la mémoire. La fonction mémorielle de la photographie n'est d'autre part pas limitée à la sphère familiale et une grande partie de la photographie officielle ou institutionnelle (celle qui est désignée comme « photographie de propagande ») relève aussi du désir de fixer et conserver des souvenirs. L'activité des membres du Comité central du Parti du Travail faisait ainsi l'objet chaque année d'albums photographiques dont la parenté avec les albums de famille peut facilement être montrée. Enfin, la fonction mémorielle peut entraîner aussi bien la conservation que la destruction de photographies. Dès la période communiste, de nombreuses photographies sont détruites parce qu'elles sont susceptibles de rappeler des souvenirs indésirables (même si la mutilation semble être un mode d'action très répandu).

De plus, on peut dire que les images qui nous sont parvenues ne font pas que faciliter la remémoration, dans le présent, du passé communiste : elles sont aussi révélatrices de la façon dont individus et institutions fabriquaient des représentations du présent de l'Albanie communiste, mais aussi du passé et de l'avenir. S'intéresser aux photographies de la période communiste revient ainsi à s'intéresser à la politique de la mémoire et de la représentation en vigueur à cette époque. Or on peut penser que la façon dont se transmet aujourd'hui la mémoire de la période communiste est en partie déterminée par la façon dont les souvenirs y ont été fixés ou fabriqués. La photographie est à la fois l'objet et l'agent de cette « mainmise sur la mémoire », pour reprendre une expression de Tzvetan Todorov<sup>262</sup> : si de nombreuses photographies ont été détruites ou falsifiées en tant que traces d'un passé indésirable (c'est le cas de photographies d'avant la fin de la Seconde Guerre mondiale, témoignant de fréquentations ou de modes de vie « bourgeois », mais aussi de bien d'autres à l'occasion des crises politiques au cours desquelles de nouveaux « ennemis » sont désignés), individus et institutions travaillèrent à constituer des archives photographiques destinées à devenir la mémoire de la période communiste dans le futur. La photographie constitue ainsi un exemple concret de la façon dont la remémoration actuelle du communisme repose sur une fabrication de la mémoire pendant la période communiste. À la différence d'autres objets ou de lieux qui servent aujourd'hui de supports mémoriels (objets de consommation courante, camps et prisons), la photographie possède, dès sa conception, une fonction mémorielle. Les photographes professionnels avec lesquels j'ai travaillé peuvent ainsi être vus comme des « praticiens du souvenir » : leur rôle dans la fixation et la transmission de la mémoire permet de plus de complexifier la relation entre mémoire et photographie

<sup>262</sup> Tzvetan Todorov (2000), *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*. Paris, Robert Laffont, p. 167.

en introduisant les notions de protomémoire et métamémoire proposées par Joël Candau<sup>263</sup>.

La réception actuelle des photographies de l'époque communiste est marquée par une ambivalence : le caractère contraint et limité de l'acte photographique est souvent évoqué (par exemple à propos des photographies d'identité ou de l'interdiction des « apparences étrangères »), mais cela ne suffit pas à rejeter toute idée d'authenticité ou toute valeur émotionnelle. Cette ambivalence invite à relativiser les approches qui se limitent à voir dans la photographie de l'époque communiste un instrument de domination aux mains du pouvoir, privilégiant ainsi l'aspect institutionnel de la photographie, tout comme celles qui, privilégiant cette fois l'aspect privé de la photographie, y voient le témoignage d'expériences individuelles qui peuvent désormais être rappelées sur le mode nostalgique. En fait, la distinction même entre mémoire institutionnelle (ou publique) et privée se trouve brouillée par l'économie visuelle de l'Albanie communiste. D'abord parce que la majorité des photographies privées sont réalisées dans le cadre d'une organisation publique, celle de la « photographie de service public ». On constate ensuite une proximité des modèles utilisés dans la photographie de famille et dans la photographie institutionnelle, notamment lorsqu'ils solennisent le groupe autour d'une figure d'autorité. Enfin, les images circulent et prennent de nouvelles significations à l'occasion de cette circulation : les photographies d'identité, d'origine institutionnelle, deviennent des photographies funéraires ; des photographies de famille peuvent être exposées dans les musées locaux pour leur exemplarité, ou au contraire constituer une menace pour les familles en cas d'arrestation. Cette circulation permet aussi à la photographie d'être le support d'une « mémoire partagée<sup>264</sup> ».

Pour conclure, l'examen du rôle de la photographie dans les processus mémoriels est d'autant plus nécessaire que ces fonds sont, d'une certaine façon, toujours vivants et toujours « actifs » : dans l'Albanie d'aujourd'hui, celle d'après le communisme, ces photographies sont impliquées dans des entreprises de patrimonialisation tout autant que dans des conflits de mémoire ou dans ce que Harald Wydra appelle la « démocratisation de la mémoire<sup>265</sup> » dans les sociétés post-communistes : ces images sont ré-interprétables, récupérables et peuvent servir de supports à des histoires multiples et des récits contestataires<sup>266</sup>. Comme la mémoire,

<sup>263</sup> Candau, *Anthropologie de la mémoire*. J'ai abordé cet aspect, parmi d'autres, dans « Photographie et mémoire du communisme en Albanie », intervention dans le séminaire « Mémoires et patrimonialisations des migrations », EHESS, Paris, 21 décembre 2017.

<sup>264</sup> « Photographie et partage mémoriel. Le cas de l'Albanie communiste (1944-1991) », intervention dans la journée d'étude « Partages mémoriels », Cherpa/Idemec, Aix-en-Provence, avril 2018.

<sup>265</sup> Harald Wydra (2015), *Liminality and democracy*. in A. Horvath, *et al.* (dir.), *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York, Oxford, Berghahn, p. 183-204, p. 202.

<sup>266</sup> Érika Nimis, Marian Nur Goni (2018), *Images à rebours : relire les histoires officielles*. *Cahiers d'études africaines* 230, p. 283-300.

la photographie n'est pas fixée une fois pour toutes, elle se construit dans le présent. L'examen de deux albums récents consacrés à la photographie de la période communiste m'a permis de montrer dans quel sens se fait cette construction : malgré leurs différences, les deux albums visent à une banalisation et une dépolitisation de la photographie de propagande au profit d'une vision nationale de la mémoire. Le récit qu'ils mettent en scène pose comme sujet de l'histoire un « peuple » et un « pays » affectés mais non transformés par l'expérience communiste<sup>267</sup>. Une idée qui n'est pas étrangère à l'univers littéraire d'Ismail Kadaré et qui soutient un autre grand récit, celui de l'origine pélasgique des Albanais.

<sup>267</sup> de Rapper, Albums de photographies et mémoire du communisme en Albanie.

## CHAPITRE 8

### LE NÉO-PÉLASGISME

Parallèlement au chantier ouvert sur les photographies de l'Albanie communiste, j'ai commencé, à partir de 2008, à écrire sur une question qui s'était peu à peu imposée à moi au fil des séjours de terrain. Le même sujet de conversation revenait en effet dans les différentes régions que je fréquentais et cela quel que fût le thème de recherche sur lequel je travaillais. Il s'agit de l'origine pélasgique des Albanais et, avant de rapporter comment j'en suis venu à m'y intéresser et comment j'envisage aujourd'hui ce nouvel objet de recherche, il est sans doute nécessaire d'expliquer de quoi il retourne.

#### **Le mythe d'origine en train de se faire**

Comme cela s'est fait ailleurs, les promoteurs du mouvement national albanais ont, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, cherché à donner à la nation albanaise des origines anciennes, et de préférence glorieuses, justifiant à la fois leur existence en tant que nation (comme reproduction organique, à travers le temps, d'un même être collectif) et leur présence sur les territoires qu'ils occupaient alors. Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, et notamment sous l'impulsion du pouvoir communiste après 1945, une version de ce récit des origines s'est imposée, reconnue à la fois localement et, dans ses grandes lignes, dans la recherche internationale. Il s'agit de la thèse qui fait des Albanais contemporains les descendants des Illyriens, une population attestée historiquement qui occupait dans l'Antiquité la partie occidentale de la péninsule balkanique, au nord-ouest des régions connues comme grecques. Cette version s'est imposée en Albanie parce qu'elle concilie les avantages politiques et la vraisemblance scientifique. Sur le plan politique, elle assure la continuité historique sur un même territoire (elle permet même de postuler un rétrécissement de celui-ci et donc de poser les Albanais en victimes plutôt qu'en conquérants) et la spécificité des Albanais : ni les Slaves, au nord et à l'est, ni les Grecs, au sud, ne sont considérés comme descendants des Illyriens<sup>268</sup>. Sur le plan scientifique, l'existence historique

<sup>268</sup> Ce qui n'empêche pas les Illyriens d'avoir été revendiqués, à certaines époques, comme ancêtres des Slaves des Balkans occidentaux. Voir Danijel Dzino (2014), *Constructing*

des Illyriens ne peut être mise en doute et, même limité, le matériel archéologique, littéraire et épigraphique les concernant permet aux chercheurs albanais et étrangers de débattre sur la langue, l'organisation politique, la religion et les modes de vie des Illyriens et, surtout, sur la transformation, entre la fin de l'Antiquité et le XI<sup>e</sup> siècle (première mention des Albanais dans les sources byzantines), des Illyriens en Albanais.

Or, dans les années 1990, et de plus en plus à la fin de la décennie, on assiste à l'émergence d'un autre récit des origines. Celui-ci fait des Albanais les descendants des Pélasges et, cette fois, les choses se présentent différemment. Les Pélasges sont mentionnés par les auteurs antiques comme une population ayant précédé les Grecs en Grèce et dans d'autres parties de la Méditerranée. Il semble cependant que, dès cette époque, la notion de Pélasges ait été utilisée de manière rhétorique et qu'elle n'impliquait ni que les auteurs en question aient été des témoins directs de leur existence<sup>269</sup>, ni que toutes les populations désignées sous ce terme appartenaient à un même groupe identifiable par sa langue ou par d'autres caractéristiques<sup>270</sup>. L'existence hypothétique et difficilement démontrable des Pélasges hors du discours mythique explique que les théories sur l'origine pélasgique des Grecs puis des Albanais, élaborées au XIX<sup>e</sup> siècle, aient été abandonnées dans le courant du XX<sup>e</sup>. Ce à quoi nous assistons aujourd'hui en Albanie est donc un renouveau de thèses en grande partie émises il y a plus d'un siècle et délaissées depuis. C'est le « retour des Pélasges<sup>271</sup> ». Je propose d'appeler ce phénomène « néo-pélasgisme » pour le distinguer de son prédécesseur du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>272</sup>.

En tant que recherche d'ancêtres prestigieux pour le groupe national, le néo-pélasgisme n'est pas plus remarquable que d'autres tentatives du même ordre. Il présente cependant quelques caractéristiques qui justifient qu'on y regarde de plus près. En premier lieu, à la différence du pélasgisme et d'autres mythes d'origine nationale fabriqués à l'époque des « nations romantiques », pour reprendre

Illyrians: Prehistoric Inhabitants of Balkan Peninsula in Early Modern and Modern Perceptions. *Balkanistica* 27, p. 1-39.

<sup>269</sup> Seul Hérodote semble avoir visité des lieux encore habités par des Pélasges au milieu du V<sup>e</sup> siècle (*Histoires*, I, 57). Voir cependant Dominique Briquel (1984), *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*. Rome, Ecole française de Rome, p. 131.

<sup>270</sup> Sur la complexité des représentations des Pélasges chez les auteurs antiques, voir Christiane Sourvinou-Inwood (2003), Herodotus (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity. in P. Derow, R. Parker (dir.), *Herodotus and his World*. Oxford, Oxford University Press, p. 103-144, qui adopte une perspective constructiviste radicalement opposée à l'essentialisme des auteurs dont je vais parler ici.

<sup>271</sup> « Le retour des Pélasges. Inégalités et imaginaire national sur la frontière entre la Grèce et l'Albanie », intervention dans l'atelier de travail « Aux marges de la Grèce », Idemec et CCJ, Aix-en-Provence, mai 2010.

<sup>272</sup> Sur le rôle du pélasgisme dans l'émergence et la constitution des revendications nationales albanaises au XIX<sup>e</sup> siècle, voir Nathalie Clayer (2007), *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris, Karthala.

l'expression de Jean Plumyène<sup>273</sup>, le néo-pélasgisme ne vise pas la création ou la reconnaissance d'une nouvelle nation ou d'un nouvel État, l'une et l'autre ayant déjà une existence assurée. Tout au plus peut-on prétendre que le néo-pélasgisme soutient la création d'un nouvel État albanais rassemblant tous les Albanais des Balkans, mais cela même ne semble pas être le cœur de la question. Son émergence invite en tout cas à se demander comment ce mythe d'origine s'articule à une configuration politique particulière. En deuxième lieu, le néo-pélasgisme se présente comme un contre-discours : il s'oppose à la version illyriste, perçue par ses détracteurs comme un discours officiel imposé par le haut, et se développe en dehors du milieu universitaire et académique. Ses promoteurs ne sont pas, dans la plupart des cas, des chercheurs professionnels, mais des amateurs dépourvus de formation scientifique et rarement pris au sérieux par le milieu académique. Le néo-pélasgisme se rapproche en cela des « théories du complot » et ses auteurs prétendent souvent révéler une vérité cachée et dérangeante pour les pouvoirs en place. En troisième lieu, le néo-pélasgisme est lié aux frontières et à leur traversée. De nombreux auteurs néo-pélasgistes vivent en migration, ou ont commencé à écrire après une période migratoire, et la réception des thèses néo-pélasgistes est fortement attestée dans la migration et dans les régions frontalières. Son émergence dans les années 1990 est clairement liée à l'ouverture des frontières de l'Albanie et à l'existence de flux migratoires vers la Grèce et d'autres pays européens. En quatrième lieu, le néo-pélasgisme est une théorie avant tout linguistique, ce qui peut s'expliquer par l'absence de sites ou d'artefacts attribués aux Pélasges, mais qui est aussi lié au fait que la langue est un matériel accessible à tous. Les arguments en faveur de la filiation entre Pélasges et Albanais sont donc recherchés principalement dans la langue, même si, comme nous le verrons plus loin, il existe des tentatives pour donner plus de matérialité à l'héritage pélasgique. La place occupée dans la littérature néo-pélasgiste par l'histoire de la langue et par les étymologies est ainsi considérable : certains auteurs voient dans la langue pélasgique (et dans l'albanais auquel ils l'identifient) la première langue de l'humanité, le « code<sup>274</sup> » expliquant le développement de toutes les autres langues. Ce sont de telles considérations sur la langue albanaise qui ont, au départ, attiré mon attention sur le phénomène.

Dès les années 1995-1996, en séjour dans le Devoll, j'avais été frappé de lire dans la presse quotidienne des articles d'auteurs prétendant par exemple avoir élucidé « l'énigme du mystère étrusque<sup>275</sup> » grâce à l'albanais. Les deux langues appartenant au même fonds pélasgique, il faudrait, selon ces auteurs, lire l'étrusque

<sup>273</sup> Jean Plumyène (1979), *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme, le XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Fayard. Ce livre ancien et un peu oublié reste pour moi fondamental pour comprendre les liens entre le nationalisme, l'écriture, la littérature et les usages du passé.

<sup>274</sup> Les titres de deux livres parus en 2011 et 2017 contiennent ce mot.

<sup>275</sup> D'après le titre d'un article paru dans *Koha Jonë* le 4 mai 1996, dont l'auteur a depuis publié un livre.

comme si c'était de l'albanais<sup>276</sup>. Le contraste me semblait grand entre cette « obsession pour l'origine », comme l'a appelée quelques années plus tard le linguiste Ardian Vehbiu<sup>277</sup>, et le fait que, dans le Devoll comme dans le reste de l'Albanie, la principale préoccupation des gens était de faire face au chômage, à la désorganisation du service public et aux coupures d'eau et d'électricité, et que pour beaucoup la seule perspective était de tenter sa chance à l'étranger. En réalité, la fuite vers le passé le plus lointain et le plus prestigieux pouvait aussi s'expliquer par les difficultés rencontrées dans le présent. C'est surtout lors de mes séjours en Lunxhëri, quelques années plus tard, que s'est faite ma rencontre avec le néo-pélasgisme, comme je l'ai raconté dans le premier article publié sur le phénomène<sup>278</sup>. Un livre, paru en 1998, était alors un succès de librairie. Et comme il s'agissait d'une traduction du français, on n'hésitait pas à m'en parler. Sous le titre *L'Énigme*, ce livre était la traduction partielle de l'ouvrage en cinq volumes de Robert d'Angély, publication posthume parue chez un éditeur corse en 1990-1991<sup>279</sup>.

Depuis les années 2001-2002, les publications néo-pélasgistes se sont multipliées. Le corpus que je constitue depuis cette date comporte une cinquantaine d'ouvrages, auxquels il faut ajouter des dizaines d'articles de presse. Les ouvrages se divisent en deux grandes catégories : 1) des ouvrages néo-pélasgistes proprement dits, écrits par des auteurs albanais et publiés soit à compte d'auteur (le plus souvent) soit chez des éditeurs établis ; 2) des traductions d'ouvrages pélasgistes ou néo-pélasgistes écrits par des auteurs étrangers, parfois d'origine albanaise, depuis les années 1960. D'autres ouvrages, plus anciens, sont aussi traduits. Il faut prendre en compte aussi quelques ouvrages et articles, plus rares, qui critiquent le néo-pélasgisme, soit pour défendre l'illyrisme, soit pour s'opposer à la recherche des origines en général. Enfin, le néo-pélasgisme se diffuse beaucoup sur Internet et dans les réseaux sociaux.

C'est au congrès de l'EASA à Ljubljana, en août 2008, que j'ai proposé pour la première fois de prendre cette littérature au sérieux, non pour soutenir l'existence historique des Pélasges ou leur lien avec les Albanais, mais pour chercher à expliquer son émergence et ses caractéristiques dans le contexte de l'Albanie contemporaine,

<sup>276</sup> Comme la plupart des révélations néo-pélasgistes, cette idée n'était pas nouvelle. Voir par exemple Zacharie Mayani (1961), *Les Etrusques commencent à parler*. Paris, Arthaud.

<sup>277</sup> Ardian Vehbiu (1999), Obsesioni ynë me origjinën. *Përpyekja* 15-16, p. 67-72.

<sup>278</sup> Gilles de Rapper (2009), Pelasgic Encounters in the Greek-Albanian Borderland. Border Dynamics and Reversion to Ancient Past in Southern Albania. *Anthropological Journal of European Cultures* 18, 1, p. 50-68 (voir Volume 3).

<sup>279</sup> Robert d'Angély (1990-1991), *L'Énigme*. Pedicroce, Cismonte è Pumonti et Robert d'Angély (1998), *Enigma*. Tiranë, Toena pour la traduction albanaise. Robert d'Angély (1893-1966) était le fils d'un ingénieur français travaillant pour l'Empire ottoman et d'une Albanaise de Përmet. Dans son livre, achevé en 1962, les Pélasges sont identifiés à la « race blanche », ce sont les premiers Européens, les fondateurs de toutes les civilisations européennes, mais leur contribution a été volontairement « effacée » par les Grecs, les principaux bénéficiaires de leur civilisation, qui ont cherché à s'attribuer, et s'attribuent encore, des mérites qui reviennent tous aux Pélasges.

en lien avec la migration et les transformations de la frontière<sup>280</sup>. J'en suis donc venu à travailler sur du matériel que je collectais depuis plusieurs années de manière passive, à la fois en laissant mes interlocuteurs me parler des Pélasges lorsqu'ils en avaient envie, même lorsque l'entretien portait sur la photographie, et en me procurant toutes les nouvelles parutions dans les librairies ou directement auprès de leurs auteurs. Ce dossier, ouvert en même temps que celui de la photographie de l'Albanie communiste, est toutefois resté secondaire et de nombreux aspects restent encore à explorer. Il m'a fallu néanmoins commencer à construire le néo-pélasgisme comme objet de recherche et compléter mon corpus par des observations et des entretiens. Par ailleurs, le phénomène n'est pas isolé et invite à la comparaison avec des entreprises similaires, dans le passé comme dans le présent. Une journée d'études organisée à Aix-en-Provence avec le Centre Camille Jullian, en mai 2010, a ainsi été l'occasion de poser les bases d'une comparaison avec la « thracologie » telle qu'elle s'est développée en Bulgarie et en Roumanie<sup>281</sup>, mais d'autres exemples peuvent être évoqués : « vénétologie » des Slovènes<sup>282</sup>, « phénicianisme » au Liban<sup>283</sup> ou « théorie de la langue-soleil » en Turquie<sup>284</sup>, pour n'en mentionner que quelques-uns. Du fait de la centralité des considérations linguistiques et raciales, la démarche néo-pélasgiste ne peut non plus me semble-t-il se comprendre sans référence à la construction des « Aryens » ou des « Indo-Européens », toutes deux bien documentées<sup>285</sup>.

<sup>280</sup> « The High Wall and the Narrow Gate: Albanian Borders at the Margins of Europe », intervention dans le colloque international « Experiencing diversity and mutuality », European Association of Social Anthropology, Ljubljana, août 2008. Discutée à nouveau dans un colloque sur les frontières de l'Europe à Athènes (« Looking for Europe on the Borders of Albania », intervention dans le colloque international « Europe at, across and beyond the Borders », Département d'anthropologie sociale de l'Université Panteion, Athènes, novembre 2008), cette communication a finalement fait l'objet de l'article cité en note 276.

<sup>281</sup> Mais aussi en Grèce, comme le montre Tchavdar Marinov (2015), *Ancient Thrace in the Modern Imagination: Ideological Aspects of the Construction of Thracian Studies in Southeast Europe (Romania, Greece, Bulgaria)*. in R. Daskalov, A. Vezenkov (dir.), *Entangled Histories of the Balkans Vol. III: Shared Pasts, Disputed Legacies*. Boston, Leiden, Brill, p. 10-117. Voir aussi Tchavdar Marinov (2016), *Nos ancêtres les Thraces: usages idéologiques de l'Antiquité en Europe du Sud-Est*. Paris, L'Harmattan. Sur le « dacisme », voir Dan Dana (2005), *Enjeux et controverses autour du mythe de Zalmoxis*, thèse, EHESS, Université de Bucarest.

<sup>282</sup> Antonia Bernard (1998), La théorie des Vénètes en Slovénie : problème d'histoire, d'historiographie ou d'idéologie ? *Revue d'études slaves* 70, 1, p. 113-123, Zlatko Skrbis (2006), 'The first Europeans' Fantasy of Slovenian Venetologists: Emotions and Nationalist Imaginings. in M. Svasek (dir.), *Postsocialism. Politics and Emotions in Central and Eastern Europe*. New York, Oxford, Berghahn, p. 138-158.

<sup>283</sup> Asher Kaufman (2001), Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon in 1920. *Middle Eastern Studies* 37, 1, p. 173-194.

<sup>284</sup> Emmanuel Szurek (2017), Connaissez-vous la théorie de la langue-soleil ? Une histoire européenne du fantasme scientifique dans la Turquie des années 1930. in D. Couto, S. Péquignot (dir.), *Les langues de la négociation*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 235-270.

<sup>285</sup> Léon Poliakov (1971), *Le mythe aryen*. Paris, Calmann-Lévy, Maurice Olender (1989), *Les langues du paradis. Aryens et sémites : un couple providentiel*. Paris, Gallimard-Le Seuil et

Pour l'heure, la construction du néo-pélasgisme comme objet de recherche se fait dans trois directions. La première relève de l'histoire des idées ; la seconde est celle d'une sociologie du phénomène contemporain ; la troisième est une exploration des grands thèmes abordés par les auteurs néo-pélasgistes.

### Une histoire des idées pélasgistes

Le néo-pélasgisme n'est que la manifestation la plus récente d'un phénomène déjà attesté dans l'Antiquité : la fabrication d'ancêtres communs et de généalogies mythiques visant à mettre en relation cités ou populations existantes pour justifier des alliances ou des revendications politiques. Le rôle que l'on a fait jouer aux Pélasges dans ces entreprises a été remarquablement analysé, en ce qui concerne le monde romain, dès les années 1980<sup>286</sup>. Le néo-pélasgisme s'inscrit donc dans la longue durée et les arguments avancés par les auteurs contemporains s'appuient sur une longue tradition. Il est indispensable, pour saisir comment se construit le néo-pélasgisme, d'identifier les emprunts faits à cette tradition et d'examiner leurs usages et les modifications qu'ils subissent. La démarche implique ainsi de travailler avec des archéologues, philologues et historiens de l'Antiquité<sup>287</sup>.

Dans une temporalité moins longue, le néo-pélasgisme doit aussi être replacé dans l'histoire du nationalisme moderne. Les Pélasges ont en effet été abondamment utilisés au XIX<sup>e</sup> siècle, à la fois en tant qu'ancêtres des Grecs et des Albanais. Là encore, si nous disposons d'études détaillées sur l'histoire des théories pélasgistes à cette époque<sup>288</sup>, la façon dont elles nourrissent le néo-pélasgisme n'a guère été explorée. Il s'agit ici d'expliquer à la fois comment le pélasgisme du XIX<sup>e</sup> siècle a pu renaître dans le néo-pélasgisme du XXI<sup>e</sup> et comment les deux variantes sont aussi le résultat d'interactions avec d'autres théories, notamment illyrienne et thrace. Il convient en l'occurrence de replacer les idées pélasgistes dans le paradigme de l'« ethnogenèse » qui a tant marqué les études balkaniques dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'existence d'un « substrat » pélasgique en Grèce et dans les Balkans et les liens que la langue pélasgique pouvait avoir avec les autres langues documentées dans la région sont des questions encore traitées par la science internationale dans les années 1960, même si la participation des savants albanais semble alors limitée<sup>289</sup>.

Jean-Paul Demoule (2014), *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*. Paris, Seuil.

<sup>286</sup> Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*.

<sup>287</sup> Voir ma participation au projet *Pix Illyrica*, *supra*, chapitre 2.

<sup>288</sup> Nikos Sigalas (1999), *La question des origines chez les intellectuels grecs de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse, EHESS ; Léonidas Embirikos (2002), *Histoire de la langue albanaise en Grèce de la création de l'Etat hellénique jusqu'à nos jours*, thèse, EHESS.

<sup>289</sup> Le volume collectif Vladimir I. Georgiev (dir.) (1971), *L'ethnogenèse des peuples balkaniques. Symposium international sur l'ethnogenèse des peuples balkaniques, Plovdiv, 23-28 avril 1969*. Sofia, Editions de l'Académie bulgare des sciences ne comporte ainsi aucune contribution de chercheur albanais.

Enfin, dans une temporalité plus courte encore, le néo-pélasgisme pose la question du rôle de la période communiste dans l'élaboration de l'imaginaire national. Ici, à première vue, un schéma général semble se dessiner clairement : les thèses pélasgistes du XIX<sup>e</sup> siècle restent d'actualité en Albanie jusque dans les années 1930. Leur abandon pendant la période communiste serait lié à l'émergence d'archéologues et de linguistes professionnels pour lesquels il est plus facile de soutenir la thèse d'une origine illyrienne, notamment face à la thèse thrace qui a des partisans à l'étranger, mais qui nie l'autochtonie des Albanais. Les thèses pélasgistes sont alors discréditées comme bourgeoises et préscientifiques. Pourtant, plusieurs indices font penser que les choses ne sont pas si simples et que les Pélasges n'ont pas entièrement disparu pendant la période communiste. En 1964 paraît à Tirana un livre intitulé *Les Albanais et le problème pélasgique*<sup>290</sup>. Son auteur, Spiro Konda, a présenté ses idées lors de la première Conférence des études albanologiques, en 1962, où elles ont reçu un accueil réservé<sup>291</sup>. Or, il semble que Spiro Konda ait bénéficié du soutien d'Enver Hoxha, de même qu'un auteur français présent lui aussi à la conférence de 1962 et dont le deuxième livre paru en France en 1970, qui défend explicitement la thèse de l'origine pélasgique des Albanais, est traduit en albanais dès l'année suivante sur la recommandation du dictateur<sup>292</sup>. Alors que la réception des thèses de Spiro Konda est mitigée dans le milieu académique, on peut faire l'hypothèse que le soutien d'Enver Hoxha aux recherches sur les Étrusques et sur les Pélasges a permis de revitaliser la version pélasgiste face à l'illyrisme ou en marge de l'illyrisme. Les deux versions coexisteraient alors, mais à deux niveaux différents : l'illyrisme est à la fois imposé aux chercheurs et diffusé dans la population (avec, par exemple, l'incitation à donner des prénoms illyriens aux enfants), tandis que le pélasgisme est réservé à l'élite dirigeante, au dictateur et à son entourage<sup>293</sup>. On observerait ainsi un renversement radical depuis la chute du communisme : le pélasgisme est désormais popularisé et démocratisé, tandis que l'illyrisme, dans sa version héritée de la période précédente, semble défendu par une minorité accrochée à des privilèges liés à sa

<sup>290</sup> Spiro N. Konda (1964), *Shqiptarët dhe problemi pellasgjik*. Tiranë, . Il s'agit en fait de la version albanaise d'un ouvrage écrit et publié initialement en grec dès 1961.

<sup>291</sup> Pour Spiro Konda, les Albanais sont les descendants des Pélasges, une population indo-européenne originaire de l'Inde et établie en Méditerranée et en Asie. Leur antériorité par rapport aux Grecs est prouvée par l'existence de nombreux toponymes en Grèce ancienne et moderne qui ont une signification en albanais et pas en grec. Les noms de dieux grecs et beaucoup d'anthroponymes grecs s'expliquent aussi par l'albanais. Dans ce modèle, le lien entre Pélasges et Grecs est culturel : les premiers ont transmis leur civilisation aux seconds, tandis qu'il est aussi génétique entre Pélasges et Albanais. Les Étrusques – auxquels une partie du livre est consacrée – sont les Pélasges d'Italie, ils sont donc apparentés aux Albanais et leur langue se lit grâce à l'albanais.

<sup>292</sup> Zacharie Mayani (1970), *La fin du mystère étrusque*. Paris, Maloine. Voir les détails dans Gilles de Rapper (à paraître), Le retour des Pélasges. Inégalités et imaginaire national sur la frontière entre la Grèce et l'Albanie. in G. Valtchinova, A.-M. Losonczy (dir.), *Frontières et passages aux confins de l'Europe. Mémoires et économies parallèles*. .

<sup>293</sup> Voir les arguments avancés dans ce sens dans Ardian Vehbiu (1996), *Shqiptarët, ilirët dhe trakët. Përpyekja 6*, p. 76-87 et Vehbiu, *Obsesioni ynë me origjinën*.

position officielle. Il est paradoxal que les auteurs actuels, qui prétendent combattre la version imposée par le communisme, rejoignent en fait, et peut-être sans le savoir, des idées qui avaient la faveur d'Enver Hoxha. Il faut donc relativiser le renouveau et la rupture dont témoignerait le pélasgisme actuel : celui-ci est un héritage des albanistes du XIX<sup>e</sup> siècle, mais de manière indirecte, par l'intermédiaire de relais dont certains ont été rendus possibles par des configurations propres à la période communiste.

### Qui sont les néo-pélasgistes ?

La deuxième direction de recherche relève d'une sociologie du néo-pélasgisme. Il s'agit de s'intéresser aux manifestations contemporaines du néo-pélasgisme et de tenter de les expliquer. En premier lieu vient la question des formes et des moyens de diffusion des thèses néo-pélasgistes. Leur émergence correspond à une profonde transformation de l'espace public albanais après la chute de la dictature qui se manifeste notamment dans la libéralisation de l'édition (multiplication des titres de presse et des maisons d'éditions privées) et dans le développement d'Internet. Le succès du néo-pélasgisme ne peut se comprendre en dehors de cette évolution qui permet à chacun d'être auteur et éditeur. Le tableau de la production néo-pélasgiste n'est cependant pas homogène : certains ouvrages bénéficient d'une meilleure diffusion que d'autres ; leur écart par rapport à la littérature scientifique est plus ou moins marqué. L'utilisation des sources et la façon dont les auteurs présentent leurs arguments et poléminent avec leurs opposants doivent aussi être analysées car elles caractérisent le phénomène et déterminent en partie sa réception. L'examen des citations internes au corpus fait par exemple ressortir quelques ouvrages particulièrement influents à certaines périodes.

En deuxième lieu, il convient bien sûr de s'intéresser aux auteurs eux-mêmes, à leurs trajectoires et à leurs motivations. J'ai mené pour l'instant des entretiens avec deux d'entre eux dans le but d'en apprendre plus sur leur parcours personnel et leur méthode de travail, mais l'étude du néo-pélasgisme ne peut faire l'impasse sur cette étape. L'enquête biographique sur les auteurs permet de mettre en évidence l'importance de la période communiste, cela sous deux aspects<sup>294</sup>. D'un côté, elle a vu un accroissement massif du nombre d'intellectuels, compris comme ayant un accès à l'écriture et au savoir. Un certain nombre d'auteurs néo-pélasgistes ont ainsi eu une expérience professionnelle pendant la période communiste en tant qu'enseignants, ingénieurs ou officiers. Pour d'autres, l'encouragement officiel, notamment à partir des années 1960, à l'érudition locale (participation aux collectes ethnographiques, constitution des musées de villages et écriture de l'histoire des villages) a servi de

<sup>294</sup> « Nos ancêtres les Pélasges. Pratiques de la frontière, recompositions locales et imaginaires du territoire sur la frontière entre la Grèce et l'Albanie », intervention dans le séminaire « Territoires et pouvoirs. Jeux d'échelle en Europe », CERI, Paris, mai 2011.

déclencheur au processus de recherche et d'écriture. D'un autre côté, la période communiste sert de repoussoir à la plupart des auteurs néo-pélasgistes : ils perçoivent en effet leur entreprise comme étant en opposition à la « science communiste » et leur motivation affichée est dans la plupart des cas de révéler une vérité historique occultée pendant la période communiste. Certains des thèmes abordés, comme l'unification des territoires occupés par les Albanais ou le fonctionnement démocratique de la société pélasgique, le sont aussi en opposition à la période communiste. Enfin, certains auteurs se présentent comme des victimes du communisme (pour avoir été emprisonnés ou envoyés en relégation) et voient dans le néo-pélasgisme un acte de résistance et de courage. Au delà de l'influence du communisme se pose aussi la question du comment on devient néo-pélasgiste et on peut sans doute faire l'hypothèse d'un parallèle entre certaines trajectoires d'auteurs et les processus de conversion religieuse, tant le néo-pélasgisme apparaît aussi comme une question d'identité personnelle et de croyances religieuses.

Il s'agit en troisième lieu de s'intéresser à la réception de ces publications, c'est-à-dire à la façon dont les thèses néo-pélasgistes rencontrent des trajectoires individuelles, sont appropriées et peuvent avoir un effet sur les individus ou sur les territoires. On peut faire ici deux hypothèses. La première est celle d'une plus forte réception dans les régions frontalières et parmi les migrants, en relation avec la dimension fortement « identitaire » du néo-pélasgisme qui traite de la frontière entre les Albanais et les autres<sup>295</sup>. La seconde hypothèse est celle d'une reconnaissance croissante du néo-pélasgisme dans la sphère publique. Si les spécialistes de l'Albanie s'intéressent peu aux Pélasges et considèrent la littérature qui les concerne comme insignifiante, la question est au contraire largement discutée parmi les non spécialistes et elle oriente certaines actions et certaines initiatives. Certes, l'opposition du milieu scientifique albanais est toujours forte et l'influence de ces thèses est telle que des auteurs académiques sont obligés de publier des mises au point remettant le pélasgisme à sa place dans l'histoire de la linguistique et de l'archéologie albanaises<sup>296</sup>. Mais elle semble se fissurer, comme en témoigne entre autres exemples la promotion récente, par l'Académie des sciences d'Albanie, d'un ouvrage néo-pélasgiste, fait suffisamment marquant pour avoir retenu l'attention des médias (mai 2018).

Dans tous les cas, on peut faire deux observations générales. 1° Le néo-pélasgisme est en relation étroite avec les frontières de l'Albanie et leurs transformations depuis 1991. Son émergence s'explique à la fois par les relations transnationales induites par la migration albanaise en Grèce et par l'ambiguïté des

<sup>295</sup> « Délimiter par le mythe : la frontière à l'épreuve de la recherche des origines », intervention dans la table ronde « Discipliner l'espace, traverser la frontière », Idemec, Telemme et LabexMed, Aix-en-Provence, novembre 2012.

<sup>296</sup> Voir par exemple Shaban Demiraj (2008), *Epiri, pellazgët, etruskët dhe shqiptarët*. Tiranë, Infbotues ou Muzafër Korkuti (2016), *Etnogjeneza e Ilirëve*. Tiranë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë.

perspectives d'intégration européenne de l'Albanie. Alors que pour de nombreux migrants la migration est l'expérience d'une situation d'infériorité et de marginalité, le néo-pélasgisme permet un renversement de la relation inégalitaire entre Grecs et Albanais : il donne aux migrants albanais une origine plus ancienne et plus glorieuse que celle des Grecs ; il postule que tout ce dont les Grecs s'enorgueillissent a en réalité une origine pélasgique, donc albanaise. 2° Alors que l'Albanie occupe une position périphérique en Europe et que les perspectives d'adhésion à l'Union européenne ne cessent d'être repoussées dans un avenir indéterminé, le néo-pélasgisme fait des Albanais les descendants les plus directs et les plus authentiques de la plus ancienne civilisation européenne, de la race la plus absolument autochtone en Europe. On peut faire l'hypothèse que le néo-pélasgisme reçoit ici, de façon plus manifeste, une fonction déjà attribuée à l'illyrisme dans les années 1980 : nous ne sommes pas loin en effet de ce que Ismail Kadaré, dans son roman *Le dossier H* ou dans son essai sur Eschyle, écrivait du rôle des Illyriens et du « substrat balkanique » dans la formation de la civilisation grecque<sup>297</sup>. On peut ainsi faire un parallèle entre le néo-pélasgisme et le « protochronisme » roumain des années 1980 analysé par Katherine Verdery : la question des origines se mêle ici au désir de renverser l'image des Albanais dans le monde et de faire en sorte que ceux-ci, loin de se sentir dépendants de la Grèce et de l'Europe, se pensent comme premiers et prennent conscience de leur valeur<sup>298</sup>.

### La cosmogonie néo-pélasgiste

Il me semble enfin important de considérer le contenu des thèses néo-pélasgistes et de s'intéresser à ce qu'elles font et à ce qu'elles fabriquent. On ne peut qu'être frappé, à la lecture de cette littérature, par la récurrence des mêmes thèmes et des mêmes questions. Chacun à sa manière, les auteurs néo-pélasgistes tournent tous autour des mêmes problèmes et s'efforcent de créer un même monde, celui dans lequel les Albanais contemporains sont les héritiers de la plus ancienne et de la plus prestigieuse des civilisations européennes. Cette « cosmogonie » néo-pélasgiste peut ainsi être définie par quelques grandes questions, que j'indique ici sous formes d'hypothèses car leur analyse est loin d'être terminée.

1. La langue occupe une place centrale. Il s'agit pour tous les auteurs d'affirmer l'existence d'une langue pélasgique et, dans la plupart des cas, de la créer. Les listes de vocabulaire sont ainsi très nombreuses, de même que les réflexions étymologiques. Ces dernières vont dans deux directions : 1° Elles tendent à faire de l'albanais moderne le résultat d'une évolution, largement interne, de la langue des Pélasges. 2° Elles s'efforcent de montrer que le grec ancien est largement tributaire

<sup>297</sup> Voir *supra*, chapitre 5.

<sup>298</sup> Verdery, *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, p. 175. Voir aussi p. 188-190 sur la notion de valeur.

de la langue des Pélasges : théonymes, toponymes, ethnonymes et anthroponymes grecs sont ainsi « expliqués », par l'intermédiaire de l'albanais, comme issus du pélasgique. On peut aussi noter les efforts déployés pour associer les Pélasges à l'écriture, en l'absence de tout témoignage épigraphique certain. Soit on en fait les vecteurs de l'introduction en Grèce de l'alphabet phénicien, soit on leur invente une langue de symboles qui leur aurait servi à communiquer<sup>299</sup>. L'obsession des néo-pélasgistes pour la langue les rapproche bien sûr des pélasgistes du XIX<sup>e</sup> siècle et plus généralement des nationalismes « romantiques ». On peut y voir aussi un effet du développement de la linguistique dans l'Albanie communiste et de sa popularité, comme de la politique linguistique appliquée par les communistes (par exemple, pour de nombreux auteurs, le dialecte guègue, marginalisé pendant la dictature, est plus proche des origines pélasgiques de l'albanais que le dialecte tosque ayant servi de base à la langue standard). Dans tous les cas, le néo-pélasgisme est un exemple de la façon dont les locuteurs d'une langue — l'albanais — perçoivent leur pratique langagière et produisent un discours sur l'origine et les caractéristiques de cette langue et de ses voisines. Plus encore, cette « linguistique populaire » élargit la façon dont nous pouvons penser le lien entre langue et nation : la langue n'est pas ici qu'un marqueur d'identité collective, comme je l'envisageais dans mes travaux sur les frontières ethniques et la migration en Albanie du sud<sup>300</sup> ; elle n'est pas non plus seulement un instrument d'homogénéisation des populations et des territoires aux mains du pouvoir politique, comme nous l'avions abordée dans le volume *Nommer et classer dans les Balkans*<sup>301</sup>. L'albanais et le grec apparaissent plutôt comme des matériaux à partir desquels les néo-pélasgistes expriment, ou font advenir, une identité personnelle, un rapport aux autres et un rapport au monde. On ne peut négliger ni l'omniprésence des réflexions et des actions sur la langue dans la littérature néo-pélasgiste (reconstruction de l'histoire des langues et du lexique, par exemple) ni l'effet déclencheur des mots et des pratiques langagières (notamment en situation de contact linguistique) sur l'irruption de la question des Pélasges dans les conversations les plus courantes. Le néo-pélasgisme constitue ainsi un exemple de ces « idéologies linguistiques » dont Kathryn Woolard écrit qu'elles « *envision and enact ties of language to identity, to aesthetics, to morality, and to epistemology* »<sup>302</sup>. De fait, les dimensions identitaires, esthétiques, morales et épistémologiques ne cessent de s'entrecroiser dans la production néo-pélasgiste, comme le montreront les points suivants.

2. La géographie est une autre question récurrente. D'un côté, les auteurs s'efforcent de délimiter l'expansion des Pélasges, ce qui revient avant tout à identifier

<sup>299</sup> C'est par exemple la thèse défendue par Pilika, *Pellazgët, origjina jonë e mohuar*.

<sup>300</sup> Voir *supra*, chapitre 3.

<sup>301</sup> Voir *supra*, chapitre 1.

<sup>302</sup> Kathryn A. Woolard (1998), Introduction. Language Ideology as a Field of Inquiry. in B. B. Schieffelin, *et al.* (dir.), *Language ideologies. Practice and Theory*. New York, Oxford, Oxford University Press, p. 3-47, p. 3.

comme pélasgiques des populations antiques, sur des critères très vagues. C'est peut-être là que les divergences entre les auteurs sont les plus importantes, entre les expansionnistes extrêmes, qui voient les Pélasges maîtres de la planète, les méditerranéistes, qui en font l'origine de toutes les civilisations anciennes du pourtour méditerranéen, et les balkanistes, qui se contentent des Balkans et de la mer Égée. D'un autre côté, il s'agit aussi d'identifier aux Pélasges certains lieux connus comme grecs. L'exemple le plus frappant est celui du sanctuaire de Dodone. L'un des textes les plus fréquemment cités par les auteurs pélasgistes pour démontrer l'existence historique des Pélasges est un passage de l'Illiade (XVI, 233-235) où le sanctuaire oraculaire de Dodone, en Épire, est associé aux Pélasges dans une invocation d'Achille à Zeus. Sur cette base, une partie de la littérature néo-pélasgiste n'hésite pas à annexer Dodone et à en faire la « capitale culturelle » des Pélasges<sup>303</sup>. Le sanctuaire, découvert avant la création de la frontière en 1913, est désormais en territoire grec, à quelques dizaines de kilomètres de la frontière<sup>304</sup>. Il est donc difficilement récupérable matériellement. Certains auteurs n'hésitent pourtant pas à proposer une solution : la montagne au pied de laquelle le sanctuaire a été découvert s'appelle Tomaros. Très tôt, on s'est rendu compte que ce nom était très proche de celui du Mont Tomor, le plus haut sommet du sud de l'Albanie, à moins de 150 km de là. Il y aurait donc deux monts Tomor, de part et d'autre de la frontière, et quelques auteurs néo-pélasgistes s'efforcent ainsi de démontrer que le sanctuaire de Dodone, connu avant tout par les archéologues et par les historiens comme un sanctuaire panhellénique, est à l'origine une copie ou une annexe d'un oracle pélasgique situé de l'autre côté de la frontière, au cœur du territoire albanais actuel<sup>305</sup>. Or, les discussions sur la localisation originelle du sanctuaire ne sont pas récentes et remontent à l'Antiquité. J'ai à cet égard entrepris, avec François Quantin, professeur d'histoire à l'Université d'Aix-Marseille, d'étudier sur la longue durée les propositions de localisation du site. L'enjeu est aussi pour les auteurs néo-pélasgistes de localiser et de matérialiser leurs revendications sur le territoire de l'Albanie en donnant un caractère pélasgique aux sites archéologiques actuellement identifiés comme grecs ou illyriens. Pour cela, les auteurs s'efforcent, à l'instar des voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle, d'associer les régions albanaises actuelles à des toponymes attestés par les auteurs antiques. Il est donc nécessaire ici de s'intéresser à la perception et à la réception des recherches archéologiques menées en Albanie.

3. Face à l'absence de témoignages archéologiques indubitablement pélasgiques, l'enjeu est aussi de créer des objets attestant l'existence des Pélasges et la présence de leur héritage chez les Albanais contemporains. Il existe ainsi une

<sup>303</sup> Mathieu Aref (2004), *Grèce (Mycéniens = Pélasges) ou la solution d'une énigme*. Paris, chez l'auteur : 38.

<sup>304</sup> Pour un aperçu historique des fouilles de Dodone, voir François Quantin (2008), *Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les oikoi, Zeus Naios et les Naia*. *Kernos* 28, p. 9-48.

<sup>305</sup> Ilir Cenollari (sd [2009]), *Profecitë e zotit të Tomorit*. sl, Jonalda.

tendance à faire se rejoindre le néo-pélasgisme et les préoccupations pour le patrimoine ou le développement touristique. C'est le cas à propos de certains costumes traditionnels, identifiés comme hérités du passé pélasgique, ou de chants et de pratiques rituelles<sup>306</sup>. Cette nécessité de donner une existence matérielle aux thèses néo-pélasgistes, comme celle de les inscrire sur le territoire, impliquent un recours à l'image : la plupart des ouvrages en question sont illustrés de cartes, de photographies et de dessins reproduisant les lieux, les objets ou les personnages de la cosmogonie néo-pélasgiste. Je compte ici sur l'expérience que j'ai acquise en anthropologie visuelle pour constituer et analyser ce corpus iconographique.

4. De façon peut-être moins visible, la religion est toujours présente lorsqu'il est question des Pélasges. D'abord parce que les sources antiques qui les mentionnent les associent au sanctuaire de Dodone ou en font les fondateurs de ce qui sera ensuite la religion grecque, notamment parce qu'ils donnèrent leurs noms aux dieux. Le matériel linguistique ou archéologique traité par les néo-pélasgistes est ainsi en grande partie religieux. Ensuite, les Pélasges sont fréquemment associés à une période de l'histoire albanaise précédant la division entre chrétiens et musulmans et sont présentées comme les porteurs d'une religion primitive et naturaliste recouverte ensuite par les monothéismes. Ils personnifient ainsi la thèse de l'indifférence des Albanais aux religions importées que sont l'islam et le christianisme, thèse fondamentale du nationalisme albanaise puisqu'elle permet de surmonter les divisions confessionnelles et de mettre en avant l'unité nationale. On peut certes voir une contradiction entre les Pélasges fondateurs de religion et les Albanais indifférents à la religion, mais les développements néo-pélasgistes s'inscrivent pleinement dans les débats actuels sur le rôle de la religion dans l'histoire de l'Albanie et sur les notions de « tolérance » et d'« harmonie » religieuses promues par le discours officiel.

5. La question de la continuité entre Pélasges et Albanais est elle aussi fondamentale. Elle est traitée par la langue, mais aussi par l'établissement de généalogies reliant entre eux les héros de l'histoire nationale depuis l'époque la plus reculée. Au passage, des héros grecs sont annexés, sur un modèle similaire à celui décrit pour les lieux. Surtout, l'idée d'un héritage génétique identifiant biologiquement les Pélasges aux Albanais est abondamment discutée. À cet égard, le néo-pélasgisme est tributaire de théories raciales, popularisées en Albanie jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, comme de la génétique contemporaine.

6. Enfin, tous les auteurs néo-pélasgistes sont concernés par le sens de l'histoire révélé par la filiation entre Pélasges et Albanais et par la dimension morale

<sup>306</sup> « La frontière ré-enchantée. Imaginaire national et pratiques de la frontière entre l'Albanie et la Grèce », intervention dans le colloque international « Frontières et identifications croisées. Constructions mémorielles et patrimoniales dans les espaces limitrophes », MSH-M, Montpellier, octobre 2012, publiée dans Gilles de Rapper (2015), *La frontière ré-enchantée. Imaginaire national et pratiques de la frontière entre l'Albanie et la Grèce*. in K. Chavarochette, *et al.* (dir.), *Faire frontière(s). Raisons politiques et usages symboliques*. Paris, Karthala, p. 139-152 (voir Volume 3).

de cette histoire. L'un des enjeux du néo-pélasgisme est donner une place fondamentale aux Albanais dans l'histoire mondiale en les situant à l'origine et montrant qu'ils sont présents à toutes les époques, même si l'histoire « officielle » les ignore ou les néglige. Cette négligence est elle-même une injustice et le résultat d'une injustice : elle ne reconnaît pas les Albanais à leur juste valeur et elle a pour origine les efforts déployés par les Grecs, depuis l'Antiquité, pour effacer les traces de leurs propres origines et nier tout ce que leur civilisation doit aux Pélasges, y compris par l'élimination physique de ces derniers. Le néo-pélasgisme s'inscrit ainsi dans un paradigme de victimisation. Il se veut un combat contre l'oubli et appelle une réparation. Loin de s'engager dans une recherche du passé (ce que la plupart des auteurs ne font pas), les néo-pélasgistes parlent avant tout du présent et de l'avenir. Considérée sous cet angle, l'étude du néo-pélasgisme rejoint celle de la photographie présentée dans le chapitre précédent : les deux objets appellent une analyse en termes de mémoire et plus particulièrement de pratiques et de discours métamémoriels.

Les Pélasges ont d'abord été une simple curiosité rencontrée sur le terrain. Les quelques tentatives d'interprétation et d'explication que j'ai faites jusqu'à présent m'ont cependant convaincu de la pertinence de cet objet de recherche, d'une part, et des nombreuses passerelles qu'il permet de lancer vers les autres objets sur lesquels je travaille, de l'autre. Si le néo-pélasgisme est d'évidence un phénomène identitaire en lien avec la question nationale albanaise, que j'avais abordée sous un tout autre point de vue dès l'époque de ma thèse, son imbrication avec les dynamiques frontalières sur lesquelles je travaille depuis longtemps ne s'est révélée que progressivement. Le lien intrinsèque entre le néo-pélasgisme et les pratiques et représentations des frontières actuelles de l'Albanie, et de la frontière avec la Grèce en particulier, me semble désormais être une caractéristique majeure du phénomène. Il en est de même de sa dimension religieuse, que je n'ai pu qu'évoquer ici, mais que mes travaux sur la coexistence confessionnelle et les pratiques partagées me permettront d'approfondir par la suite. De même encore, la mesure dans laquelle le néo-pélasgisme peut être considéré comme un produit ou un effet du communisme ne pouvait être immédiatement saisie. Mes travaux sur l'expérience communiste, menés principalement à travers l'étude de la production photographique et, plus récemment, de l'histoire de la discipline ethnologique<sup>307</sup>, m'ont rendu sensible à cet aspect et m'offrent des points d'appui pour poursuivre son exploration. Enfin, l'importance des images et des procédés d'écriture utilisés dans la littérature néo-pélasgiste s'est progressivement révélée grâce à la réflexion que je mène sur ce thème en lien avec la photographie de l'époque communiste et, plus généralement, en lien avec le projet en cours de l'Idemec (2017-2021).

<sup>307</sup> Voir *supra*, chapitre 2.

Le néo-pélasgisme apparaît ainsi comme un révélateur des reconfigurations de l'après-communisme en Albanie. Son succès peut être rapproché de l'apparition du nationalisme albanais « décomplexé » qui s'affirme surtout après la guerre du Kosovo (1999) : la question de l'unification des territoires habités par les Albanais et celle de la modification des frontières sont désormais explicitement formulées, en décalage avec la position officielle du pays, tant avant qu'après 1991. Le néo-pélasgisme tente de justifier « historiquement » une telle conception, mais surtout nourrit l'imaginaire d'un monde albanais unifié. Il témoigne ainsi de conceptions renouvelées de la nation et de l'expression de l'identité nationale, en lien avec la situation géopolitique et avec la migration comprise dans ses effets sur les trajectoires personnelles comme sur les territoires qu'elle affecte. Plus encore, je fais l'hypothèse qu'au delà de son inscription dans une configuration géopolitique et dans un champ migratoire, le néo-pélasgisme est révélateur de la transformation du rapport au savoir et à la croyance dans l'Albanie post-communiste. La façon dont s'élaborent et se diffusent les thèses néo-pélasgistes, de même que la façon dont elles reçoivent une adhésion, me semblent devoir mériter notre attention : « science populaire », mélange d'érudition, de prétentions scientifiques et de mythologie, cherchant à mettre au jour un monde invisible, elles posent à leur manière la question de la vérité et de la preuve dans les sociétés contemporaines. Et, si elles peuvent provoquer le rire ou l'exaspération, elles n'en sont pas moins l'expression d'une « pensée sauvage » qui organise notre rapport au monde et nourrit aussi la pensée scientifique.

## CHAPITRE 9

### ANTHROPOLOGIE DES FRONTIÈRES ET ÉCRITURES DE LA DIFFÉRENCE

Au terme de ce parcours, je voudrais proposer trois directions transversales, ou encore trois perspectives, qui permettent de construire une vue d'ensemble de mon activité de recherche, depuis l'intérêt fondateur pour l'anthropologie des frontières jusqu'aux réflexions les plus récentes sur les écritures de la différence en passant la constitution de l'expérience communiste comme objet de recherche.

#### Sur les frontières

Les phénomènes frontaliers et plus généralement les situations de contact, d'interaction ou de friction dans lesquelles les différences entre groupes humains se forment et se reconfigurent traversent l'ensemble de mes travaux. On peut y voir la conjonction d'un intérêt théorique, né dans la proximité de quelques promoteurs de l'anthropologie des frontières anglo-saxonne, et de la prise en compte des situations que j'observais sur le terrain, les frontières de l'Albanie étant, dans les années 1990 et 2000, l'objet de pratiques et de représentations nouvelles qui en faisaient un observatoire des transformations de la société albanaise. À cela s'ajoute ma propre fréquentation des mêmes frontières lors de mes enquêtes. Sans doute les anthropologues sont-ils habitués à traverser des frontières pour se rendre sur leurs terrains. J'ai pour ma part, pendant des années, rejoint les miens dans le sud de l'Albanie en traversant la frontière à pied, depuis la Grèce et en expérimentant plusieurs points de passage. Je l'ai fait en compagnie de gens pour qui cette traversée était souvent une épreuve et, souvent aussi, une condition de leur survie. Mon intérêt initial, en grande partie théorique, pour les frontières, s'est trouvé renforcé par ces expériences qui me renvoyaient toujours au décalage qui existe entre la frontière comme ligne symbolique, d'une part, et comme lieu de pratiques humaines variées et souvent concurrentes, d'autre part.

Je me suis d'abord intéressé aux frontières étatiques, comme symbole et matérialisation de l'État albanaise, mais dans le cadre d'une anthropologie politique soucieuse de saisir la complexité de ces lieux d'ambiguïté, de friction et de passage que sont les frontières. L'enjeu et l'intérêt de cette approche anthropologique des

frontières internationales est en effet d'articuler les différentes échelles et les différentes temporalités de façon à faire apparaître ces frontières comme des objets multidimensionnels et pas seulement comme des lignes de partage résultants de rapports de force entre États. Mes collaborations avec des géographes et ma contribution à plusieurs projets de recherche pluridisciplinaires sur les frontières dans les Balkans m'ont à cet égard habitué à varier les points de vue et les échelles d'observation et d'analyse. Plus récemment, mes travaux sur le néo-pélasgisme constituent une nouvelle manière d'aborder les frontières de l'Albanie et le nationalisme albanais. Comme je l'ai montré, la frontière est centrale dans les arguments et dans le succès de ce mouvement : le néo-pélasgisme remet en question la frontière entre la Grèce et l'Albanie, de la part d'auteurs qui en ont une expérience directe et à destination de lecteurs qui partagent cette expérience. Dans le même temps, le néo-pélasgisme est lui-même un phénomène de « marges » qui ne bénéficie pas du soutien (du moins pas encore) des institutions politiques et scientifiques de l'État albanais. Il invite ainsi à penser la frontière et les pratiques frontalières « au-delà de l'État », pour reprendre l'expression de Marc Abélès<sup>308</sup>, en montrant comment ces dernières ne sont pas seulement données par le cadre étatique, mais émergent dans les expériences singulières. Ce que permet d'atteindre l'observation du néo-pélasgisme comme mythe d'origine en train de se faire, c'est la complexe élaboration de ce qui, vu d'en haut, peut n'apparaître que comme un mouvement « identitaire » parmi les autres ou comme une variante du « nationalisme », mais qui, comme j'ai cherché à le montrer, déborde largement ces deux paradigmes.

Le cas particulier des frontières de la période communiste mérite aussi notre attention. D'abord parce que beaucoup des développements contemporains sont vécus en référence à ce que qu'étaient les frontières de l'Albanie à cette époque ou, parfois, avant cette époque. Les perceptions actuelles de la migration, par exemple, renvoient autant à la période communiste, comme étant celle d'une interdiction des migrations, qu'à la période précédente, perçue au contraire comme celle d'un âge d'or migratoire. Ensuite parce que le motif de la frontière à défendre a constitué un élément fondamental de la politique des autorités communistes. Mon intérêt pour la période communiste et pour son héritage visuel me rend désormais plus sensible à la façon dont la frontière était construite et pratiquée, non seulement comme objet du discours nationaliste, mais comme élément de l'environnement, comme matérialisation du pouvoir étatique, comme lieu d'héroïsme ou encore comme lieu aveugle dont il ne fallait ni parler, ni s'approcher. On pourrait ainsi envisager, comme s'y essaie Julë Vullnetari, de faire l'histoire de l'Albanie communiste par ses frontières<sup>309</sup>.

<sup>308</sup> Marc Abélès (2014), *Penser au-delà de l'Etat*. Paris, Belin, Editions de l'EHESS, voir notamment p. 97.

<sup>309</sup> Julë Vullnetari (2018), 'Dancing in the mouth of the wolf': constructing the border through everyday life in socialist Albania. *Journal of Historical Geography* <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2018.11.005>, consulté en juin 2019.

Considérer les frontières comme des lieux de passage et d'expérience de l'altérité m'a aussi amené à m'intéresser au phénomène migratoire au moment où la « nouvelle migration albanaise » devenait un objet de recherche, en France (avec les travaux de Pierre Sintès<sup>30</sup>) comme à l'étranger (avec les travaux de Russell King et de Nicolai Mai, entre autres<sup>31</sup>). Là encore, l'enjeu était de multiplier les perspectives et d'observer les mobilités tour à tour comme pratiques de la frontière (dans le Devoll), comme expériences dans les pays d'accueil (en Grèce et en Turquie) et dans leurs effets sur les régions de départ (en Lunxhëri).

Travailler « sur » les frontières m'a enfin amené à travailler « dans » les régions frontalières et à poser la question de l'effet d'une frontière sur certaines activités sociales. C'est ainsi que j'ai eu l'occasion d'étudier la pratique religieuse dans l'Albanie contemporaine en relation avec les dynamiques frontalières (chapitre 4). Or, en l'occurrence, un tel angle d'approche fait ressortir l'interaction entre deux types de frontière : entre la frontière étatique, d'une part, et la frontière confessionnelle entre musulmans et chrétiens, de l'autre. Un tel exemple invite à définir une région frontière plus vaste que les unités territoriales frontalières en tant que telles. Moins directement affectées par les régimes de frontière (en matière de circulation ou des ressources par exemple), ces régions frontières n'en sont pas moins définies par des pratiques de la frontière et, surtout, leurs habitants se représentent leur histoire et leurs divisions internes en fonction de la frontière internationale. Tel est le cas de la Lunxhëri (chapitre 3) ou du village de Voskopojë (chapitre 4). On voit par là que si l'imposition d'une frontière étatique a pour effet de fabriquer de l'identité et de la différence, dans le sens d'une « nationalisation » des régions frontalières, ses effets s'étendent à d'autres « frontières » ou à d'autres lignes de partage.

Car j'ai aussi, très tôt, été confronté à d'autres types de frontières, moins linéaires, mais tout aussi présentes dans les représentations, dans les pratiques et dans les discours. Parmi elles, la frontière confessionnelle est sans doute celle dont l'expérience a été la plus déterminante : d'abord pour moi, dans la mesure où elle est venue comme une surprise sur le terrain du Devoll, mais aussi parce qu'elle prenait un sens aigu pour la plupart des gens que je rencontrais. La question de l'appartenance confessionnelle et celle, connexe, des conversions, était fortement présente dans la migration ; elle était aussi rendue sensible par l'activité missionnaire de différents groupes religieux ; elle occupait enfin une place bien établie dans le discours politique. Et même si d'autres frontières et lignes de partage ont retenu mon attention (entre Nord et Sud en Albanie, entre autochtones et nouveaux venus, entre « régions ethnographiques », entre groupes ethniques ou linguistiques), elles

<sup>30</sup> Pierre Sintès (2010), *La raison du mouvement : territoires et réseaux de migrants albanais en Grèce*. Paris/Aix-en-Provence, Karthala/MMSH.

<sup>31</sup> Russell King, Nicola Mai, Stephanie Schwandner-Sievers (dir.) (2005), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press, Russell King, Nicola Mai (2008), *Out of Albania. From Crisis Migration to Social Inclusion in Italy*. New York, Oxford, Berghahn Books.

semblaient toutes, à un moment ou un autre, renvoyer à la frontière confessionnelle entre musulmans et chrétiens. De là découlent les deux principales conclusions que je peux tirer de mes travaux dans ce domaine. La première est que les changements qui ont affecté la frontière étatique à partir des années 1990 (dans son statut international, dans les pratiques institutionnelles et individuelles) ont eu pour résultat de renforcer et d'exacerber des frontières intérieures latentes ou déjà effectives. Le cas des Valaques est ici significatif, mais on peut penser aussi à celui de la Lunxhëri et de l'identité lunxhote (chapitre 3) où l'on voit bien la frontière internationale fonctionner comme un critère discriminant entre groupe locaux (« la frontière n'est rien pour nous, mais elle est un obstacle pour les autres »). Dans cette perspective, les phénomènes de conversion et de pratiques partagées qui peuvent être encouragés ou se maintenir sous l'effet de la proximité de la frontière entre l'Albanie et la Grèce ne semblent pas faire émerger de « syncrétisme » mais au contraire renforcer les frontières confessionnelle et nationale. La seconde conclusion est que, parmi ces frontières intérieures, la frontière confessionnelle fonctionne comme une matrice : elle génère en effet un système d'oppositions qui fait appel aux mêmes termes et aux mêmes valeurs, comme je le montre par exemple à propos de l'opposition nord/sud ou autochtones/nouveaux venus<sup>312</sup>. Dans ces conditions, le paradigme de la « tolérance » interconfessionnelle, élevé par une partie des élites politiques et intellectuelles albanaises au rang de valeur nationale, n'est certainement pas une explication des traversées des frontières confessionnelles, mais il montre à quel point ces dernières sont sensibles et donnent lieu à des représentations visant à les neutraliser<sup>313</sup>.

On peut certes penser que le cadre théorique de l'anthropologie des frontières est désormais bien établi et que celles-ci forment un objet reconnu et légitime de la recherche anthropologique. Il n'en reste pas moins que les frontières occupent une place centrale dans les pratiques et les imaginaires de nombreuses personnes, dans les Balkans et au delà, et qu'à ce titre elles demeurent un lieu privilégié d'observation.

### **Anthropologie du communisme**

Le passé communiste de l'Albanie est devenu pour moi un objet de recherche alors qu'il ne l'était pas, ou très peu, au moment où j'achevais ma thèse. Avant de retracer ce développement il faut rappeler deux choses. Premièrement, il est difficile

<sup>312</sup> de Rapper, *Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations*, et de Rapper, *Musulmans convertis et chrétiens autochtones en Albanie du Sud*.

<sup>313</sup> Voir Nathalie Clayer (2009), *Religion, Nationsbildung und Gesellschaft. Die Paradigmen der Forschungen über Religion, Nationsbildung und Gesellschaft im albanischen Siedlungsraum ab dem 19. Jahrhundert*. in O. J. Schmitt, E. A. Frantz (dir.), *Albanische Geschichte: Stand und Perspektiven der Forschung*. München, Oldenbourg, p. 107-118.

d'identifier en France une « anthropologie du communisme » équivalente au courant de la recherche anglo-saxonne appelé *anthropology of socialism* apparu dès les années 1990 et illustré par les ouvrages de Katherine Verdery ou de Chris Hann, pour ne citer que deux noms<sup>34</sup>. Si d'autres anthropologues français ont pu s'intéresser à l'expérience communiste en Europe de l'Est comme dans d'autres régions du monde, on n'a pas vu apparaître de paradigme anthropologique du communisme et ce dernier est resté avant tout un objet pour l'histoire et pour la philosophie politique, comme il l'avait été avant 1989. À la fin des années 1990 encore, pour beaucoup de mes interlocuteurs dans la discipline, la période communiste était conçue comme une parenthèse qui, au mieux, avait arrêté le temps et figé les sociétés traditionnelles dans un état qui offrait désormais des conditions d'observation sans équivalent dans le reste de l'Europe ou qui, au pire, ne laissait plus voir que des bribes de la tradition sur lesquelles on pouvait s'appuyer pour reconstituer l'ancien et expliquer le contemporain<sup>35</sup>. Deuxièmement, l'intérêt pour la période communiste de la part des anthropologues albanais est un phénomène très récent, comme l'a bien montré Olsi Lelaj, et cela traduit plus généralement une incertitude sur la façon de percevoir le passé communiste et ses prolongements contemporains dans la société albanaise<sup>36</sup>. En ce sens, l'anthropologie du communisme albanais ne peut faire l'impasse sur l'héritage actuel de cette période et sur la façon dont elle est aujourd'hui l'objet de débats et de réévaluations dans le monde académique et au delà. Comme je l'ai souligné, les travaux que je mène depuis dix ans sur la photographie contribuent à la constitution de la période communiste comme objet de recherche.

C'est par la prise en compte de la rupture constituée par la fin de la dictature en Albanie et des transformations induites par elle que j'ai été amené à m'intéresser à la période communiste. Cette rupture et ces transformations étaient en effet particulièrement visibles dans les régions frontalières dans lesquelles je séjournais et l'examen des dynamiques frontalières ne pouvait les ignorer : le statut et la signification des frontières nationales avaient profondément changé, entraînant la disparition ou la transformation des anciens dispositifs frontaliers ; un des effets les plus visibles était la multiplication des traversées de la frontière liées à la migration et au commerce. Comme je l'ai rappelé ci-dessus, les reconfigurations identitaires qui affectaient les appartenances religieuses, ethniques, régionales ou nationales pouvaient aussi être lues en lien avec la transformation des frontières nationales.

<sup>34</sup> Voir entre autres Verdery, *What Was Socialism, and What Comes Next?* et Chris Hann (dir.) (1993), *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London, Routledge.

<sup>35</sup> Pour une critique de cette perception dans le domaine de la religion, voir Galia Valtchinova (2002), *Orthodoxie et communisme dans les Balkans : réflexions sur le cas bulgare. Archives de sciences sociales des religions* 119, p. 79-97. Cette attitude n'est pas spécifique à la recherche française et on peut la trouver de manière très marquée dans un ouvrage américain récent sur la vallée de Shala, en Albanie du Nord (Galaty, *et al.* (dir.), *Light and Shadow. Isolation and Interaction in the Shala Valley of Northern Albania*).

<sup>36</sup> Olsi Lelaj (2017), *Le communisme et l'ethnologie albanaise contemporaine. Le point de vue d'un natif. Ethnologie française* 166, p. 229-240.

Enfin, c'est parce que je m'intéressais aux lignes de partage et aux principes de division que je voyais à l'œuvre que mon attention a été retenue par une distinction héritée de la période communiste, celle entre « bonne » et « mauvaise biographie ». En bref, l'anthropologie des frontières que je souhaitais mener me conduisait inévitablement à la prise en compte d'un avant et d'un après dans les expériences de la frontière : l'ouverture spatiale était aussi une rupture temporelle.

Mon article de 2006 sur la « biographie » marque une étape dans la constitution de la période communiste comme objet de recherche. D'une part parce qu'il reposait sur la collecte de témoignages, oraux et écrits, datant de l'après-communisme. Ce fut en effet le début d'une attention désormais systématique portée à la place de l'expérience communiste dans les trajectoires et les parcours individuels, comme on a pu le voir dans l'enquête sur la photographie (chapitre 7). D'autre part, cet article tentait d'intégrer l'anthropologie de la parenté et la caractérisation du pouvoir communiste en montrant comment ce dernier ne s'était pas contenté de lutter contre le principe patrilinéaire auquel s'identifiait la société traditionnelle, mais l'avait utilisé pour constituer les deux grandes catégories entre lesquelles se déroulait la « lutte des classes » et sur lesquelles, en dernière instance, reposait sa légitimité : celle du « peuple » et celle des « déclassés ».

Comme je l'ai montré, cet article est à l'origine d'une première direction de recherche qui aborde la période communiste sous l'angle des trajectoires individuelles, de la mémoire et de ses traces écrites et visuelles. L'ensemble du chantier sur la photographie de l'Albanie communiste se situe dans cette direction. Celui du néo-pélasgisme s'y inscrit aussi, car il apparaît désormais nettement que si l'émergence du phénomène éditorial peut être datée de la fin des années 1990, elle est préparée par des dynamiques propres à la période communiste et il apparaît aussi qu'elle est, simultanément, une réaction à une politique du savoir de l'État communiste albanais (chapitre 8). Il apparaît enfin que l'étude du phénomène ne peut faire abstraction des trajectoires individuelles pendant et après la période communiste. En cela, ce chantier se rattache à celui de l'étude de l'œuvre et de la trajectoire d'Ismail Kadaré : la vision des origines et de l'essence de la nation y est tout autant déterminée par les reconfigurations du communisme et du postcommunisme.

La constitution de la période communiste comme objet de recherche s'est donc faite pour moi à travers une attention récurrente au phénomène national et à la façon dont les conceptions de la nation émergent en interaction avec l'implantation locale de l'idéologie et de pratiques communistes et, en retour, influent sur les situations locales. Qu'il s'agisse de l'œuvre d'Ismail Kadaré, du néo-pélasgisme, de la production photographique, de la question foncière, de l'histoire de l'ethnologie ou de la coexistence confessionnelle, la question de l'héritage de la période communiste semble toujours tourner autour de l'effet de l'expérience communiste sur l'idée de nation albanaise. Ces différents objets ont donc en commun d'offrir à l'observation des modalités de l'articulation entre communisme et nationalisme. La plupart d'entre

eux ont aussi pour point commun de mettre en œuvre des pratiques iconiques ou scripturaires : ils invitent, au delà du recueil d'observations et de témoignages oraux, à ethnographier la période communiste par ses traces écrites et visuelles.

### Hétérographie : écriture, image, altérité

Je voudrais pour terminer montrer qu'une troisième perspective, traversant l'ensemble de mes recherches, est ouverte par l'articulation entre écriture, image et altérité. Je partirai pour cela des deux chantiers les plus actifs aujourd'hui, ceux de la photographie de la période communiste et du néo-pélasgisme, car c'est dans leur confrontation qu'apparaît le plus clairement cette articulation. J'indiquerai aussi dans quelle mesure elle s'applique à mes autres objets d'étude.

J'ai montré comment l'image, sous la forme de l'image photographique, est devenue un objet d'étude privilégié à partir de 2009. Cela implique à la fois une réflexion méthodologique et épistémologique sur la façon d'appréhender, d'analyser et d'utiliser la photographie en anthropologie et une réflexion plus générale sur le statut des images photographiques dans certains contextes politiques, passés ou présents (chapitre 7). De façon inattendue, cet intérêt nouveau pour l'image m'a aussi conduit vers l'écriture comme objet de recherche. Telle que je l'abordais, la photographie était en effet autant une image qu'une inscription (une « graphie »), c'est-à-dire une trace matérielle signifiante, de plusieurs façons. Elle était d'abord étroitement associée au texte écrit dans la plupart des contextes où je l'étudiais : au texte imprimé dans les revues et les journaux, dans les albums et les livres illustrés produits par l'appareil de propagande. Comme le montre l'exemple de la revue *Ylli*, il est impossible d'étudier la photographie de presse indépendamment des pratiques d'écriture qui l'entourent et qui lui donnent du sens. Elle était aussi associée au texte manuscrit dans les albums familiaux ou au verso des photographies familiales où, là encore, l'analyse des images ne peut ignorer les signes graphiques (retouche, écriture, biffure, colorisation) appliqués sur les photographies aux diverses étapes de leur fabrication et de leur carrière. Les pratiques d'archivage fournissent un dernier exemple de cet enchevêtrement entre l'image et le texte, avec les pratiques d'indexation, mais aussi, plus généralement, avec l'impact du texte (celui du pouvoir) sur le devenir des images. La photographie était aussi associée à l'écriture dans un autre sens, moins comme signe graphique que comme élément d'un discours : elle était une façon d'écrire l'histoire mais aussi le présent et, dans une certaine mesure, l'avenir. Qu'il s'agisse de photographie de famille ou de photographie de propagande, les images racontent, s'organisent en récit et s'articulent à des textes ou à des discours. Enfin, dans un troisième sens, la photographie était associée à d'autres pratiques d'inscription, notamment aux pratiques administratives que sont la biographie ou les documents d'identité et qui cette fois visent à « inscrire » les individus. Dans tous les cas, l'analyse de la production et des usages de la

photographie pendant la période communiste m'a amené, paradoxalement, à prendre conscience de l'importance des pratiques scripturaires qui y étaient à l'œuvre. Cela concerne bien sûr la presse et l'édition, dont l'histoire est marquée par les tentatives continues pour permettre et améliorer la reproduction de photographies et pour faire de celles-ci un outil de propagande en lien avec le texte. Les pratiques administratives, notamment celles liées à la surveillance et au contrôle de la population impliquaient aussi un usage croissant de la photographie, comme le montrent par exemple les campagnes de photographies d'identité. Plus généralement, l'écriture de rapports et la constitution d'archives accordaient une place croissante à la photographie. Celle-ci était aussi mobilisée dans la vaste entreprise muséographique qui vit se multiplier les musées de toutes sortes, notamment à partir des années 1960. Ajoutées aux efforts consentis à l'alphabétisation et à la réforme de l'orthographe (1972) et à l'entreprise que constituaient la rédaction, la publication et la traduction des œuvres d'Enver Hoxha, ces observations incitent à voir dans l'Albanie communiste ce que l'on peut appeler un « régime scripturaire » qui se constitue (et constitue son « autre ») par des pratiques d'écriture qui sont, de ce fait, structurantes. J'ai ainsi commencé à travailler sur la manière dont la photographie contribue à cette « économie scripturaire », pour reprendre l'expression de Michel de Certeau<sup>37</sup>, dans le contexte de l'Albanie communiste et le volume 2 en offre plusieurs exemples (sur l'élaboration visuelle de l'« homme nouveau » ou de la « famille socialiste », sur l'écriture de l'histoire, sur la question de la visibilité ou invisibilité de l'ennemi, etc.). D'autres pistes restent à explorer, par exemple sur la représentation visuelle des transformations urbaines, et le devenir des photographies de l'époque communiste depuis 1991 est aussi à considérer : ces images, y compris celles qui donnaient à voir un présent et un avenir radieux, sont désormais le matériau d'une écriture du passé communiste, comme le montre par exemple la parution, ces dernières années, de plusieurs albums photographiques.

Au plan théorique, cette prise en compte de la photographie comme pratique « graphique » ou d'inscription pose la question de l'articulation entre les deux notions d'« économie visuelle » et d'« économie scripturaire ». La première, on le sait, a été proposée par Deborah Poole pour remédier au caractère clos et statique de celle de « culture visuelle » : l'économie visuelle est un système dans lequel sont produites et circulent des images et qui leur affecte une certaine valeur<sup>38</sup>. Quant à la notion d'économie scripturaire, elle a été introduite par Michel de Certeau pour caractériser le fonctionnement de l'écriture dans les sociétés occidentales depuis les XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles : les pratiques scripturaires (« produire du texte et [...] produire la

<sup>37</sup> de Certeau, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, p. 195.

<sup>38</sup> Poole, *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, p. 8-13. La notion de frontière est ici centrale, puisqu'il s'agit de prendre en compte la façon dont les images traversent les frontières nationales et culturelles (p. 8).

société comme texte<sup>319</sup> ») deviennent structurantes, elles informent tous les champs de la société. Surtout, l'écriture y est conçue en termes de séparation et d'altérité : écrire, c'est « construire un texte qui a pouvoir sur l'extériorité dont il a d'abord été isolé<sup>320</sup> ». On est donc tenté de rapprocher cette dernière d'une autre notion proposée par Michel de Certeau, celle d'« hétérologie » ou « discours sur l'autre », sur laquelle je reviendrai.

De la même façon, je suis de plus en plus porté à voir dans le néo-pélasgisme une entreprise scripturaire et un phénomène fondamentalement lié à l'écriture. Le néo-pélasgisme est d'abord un phénomène éditorial ; il est visible dans la multiplication des publications, livres et articles, mais aussi forums et sites sur Internet. En ce sens, il est l'illustration à la fois d'un nouveau pluralisme dans l'édition albanaise (la plupart de ces ouvrages sont publiés par des éditeurs privés et souvent à compte d'auteur, situation qui contraste fortement avec le monopole des deux maisons d'édition étatiques de la période communiste) et d'une démocratisation des outils d'écriture et de diffusion (chacun peut devenir auteur). On peut penser ici à la thèse désormais classique de Benedict Anderson qui lie l'émergence du phénomène national à la diffusion de la presse et à l'alphabétisation<sup>321</sup>. Les transformations contemporaines de l'accès à l'écriture et de ses usages ont-elles un effet sur les formes et les fonctions du discours nationaliste ? Le néo-pélasgisme est aussi, d'après le profil sociologique des auteurs néo-pélasgistes, un effet de la politique d'alphabétisation et d'éducation de la période communiste. Comme nous l'avons vu, la majorité des auteurs néo-pélasgistes sont issus de professions intellectuelles valorisées pendant la période communiste (instituteurs, ingénieurs, officiers). De plus, on peut y voir une entreprise de réécriture de l'histoire qui crée de l'altérité par l'écriture. Les figures de l'autre y sont multiples : ce sont d'abord les Grecs (anciens et modernes) et les autres voisins, dont il s'agit de se distinguer ; ce sont aussi les communistes et tous les auteurs qui ont écrit contre la théorie pélasgiste, ou différemment. Les Pélasges eux-mêmes, ancêtres disparus à jamais, sont aussi une figure de l'autre qu'il s'agit de créer. Dans ce sens, l'étude du néo-pélasgisme rejoint mon intérêt grandissant pour l'histoire de l'ethnologie de l'Albanie comme histoire de l'élaboration de discours sur l'autre, comme je l'ai montré à propos du numéro d'*Ethnologie française* (chapitre 2) ou des relations entre Ismaïl Kadaré et l'ethnologie (chapitre 5). En dernier lieu, les néo-pélasgistes sont dans leur ensemble fascinés par l'écriture, parce que seule l'écriture peut rendre les Pélasges visibles : ils multiplient les reproductions d'inscriptions diverses, déchiffrent les écritures anciennes et tentent d'identifier un alphabet pélasgique ou, à tout le

<sup>319</sup> de Certeau, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, p. 198-199.

<sup>320</sup> Ibid., p. 199.

<sup>321</sup> Benedict Anderson (1991), *Imagined Communities*. London, Verso. Sur le lien entre livre imprimé et éveil national dans l'Albanie ottomane, voir Nathalie Clayer (1999), Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant. *REMMM* 87-88, p. 225-250.

moins, de démontrer l'origine pélasgique de l'alphabet grec. Ils s'efforcent aussi de recréer une hypothétique langue de symboles qui aurait précédé l'invention de l'écriture : à défaut de textes pélasgiques, on peut lire les images.

Le travail mené parallèlement sur la photographie m'a amené à envisager ce deuxième chantier d'une manière nouvelle, ce qui témoigne aussi de la fertilisation réciproque des différents objets sur lesquels je travaille. Je suis en effet de plus en plus intéressé par la dimension visuelle des publications néo-pélasgistes. La plupart de ces ouvrages sont accompagnés, ne serait-ce que sur la première ou la quatrième de couverture, d'illustrations diverses. Il peut s'agir de reproductions, par le dessin ou la photographie, d'objets archéologiques, de vues de sites archéologiques, de reconstitutions peintes ou dessinées d'objets, de lieux ou de personnages définis comme pélasgiques ou encore, cas fréquent, de cartes montrant l'extension de l'espace pélasgique et ses transformations dans le temps. Or, on constate que bon nombre de ces images sont récurrentes et communes à plusieurs publications. On peut aussi, dans certains cas, en identifier l'origine dans des publications plus anciennes n'appartenant pas au néo-pélasgisme et, là encore, faire le lien avec le discours officiel que constituent l'ethnologie et l'archéologie de l'Albanie, chacune produisant et utilisant du matériel visuel (dont l'étude reste largement à faire). Il est donc tentant de chercher à cerner cet univers visuel et de lui appliquer le concept d'économie visuelle. Ces images circulent, y compris à travers les frontières, leur signification et leur « valeur » (en termes de preuve ou d'emblème) changent et, dans l'ensemble, elles font partie du discours néo-pélasgiste. En d'autres termes, si le dossier de la photographie m'a porté à voir dans celle-ci un élément d'une économie scripturaire (et pas seulement visuelle), celui du néo-pélasgisme me porte à voir dans cette réécriture de la préhistoire un élément d'une économie visuelle : il s'agit en l'occurrence de donner à voir l'invisible<sup>322</sup>.

On peut ainsi voir dans la production photographique de l'Albanie communiste comme dans le néo-pélasgisme des « hétérologies » ou « discours sur l'autre », tel que l'emploie Michel de Certeau. Le terme semble apparaître pour la première fois dans une publication de 1973, *L'absent de l'histoire*, reprise en 2002 dans *Histoire et psychanalyse*<sup>323</sup>. L'hétérologie y est définie comme « un discours qui se constitue en parlant de son autre » (p. 211) : le discours historique moderne et le discours ethnologique sont des hétérologies car ils naissent « de la coupure par laquelle une société se définit en se distinguant de son autre » (p. 211) (dans le temps, dans l'espace). La différence est l'objet même de ces discours (à la différence du discours philosophique qui exclut l'altérité, qui en fait un « hors-texte »). Le terme est repris

<sup>322</sup> Voir par exemple les réflexions d'Élisabeth Claverie sur le rôle et la circulation des photographies dans les procédures d'attestation des apparitions mariales dans Elisabeth Claverie (2003), *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris, Gallimard, p. 347-348.

<sup>323</sup> de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*.

dans un texte liminaire de *L'écriture de l'histoire* comme « discours sur l'autre<sup>324</sup> », à propos de la naissance de la médecine et de l'historiographie modernes, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : cette fois, dans les deux cas, l'autre est vu comme un « corpus de textes », ouvert « comme un livre », « objet supposé écrit dans une langue qui ne se connaît pas, mais doit être décodée ». Le terme apparaît enfin dans le titre d'un recueil d'articles publié en 1986 aux États-Unis : *Heterologies : discourse on the other*.

Mes travaux sur la photographie sont ainsi à l'origine, avec d'autres, d'une réflexion collective entamée à l'Idemec en 2016 et menée dans le cadre du séminaire hebdomadaire dont j'assure la coordination. En proposant le néologisme « hétérographie », directement inspiré des « hétérologies » de Michel de Certeau, nous souhaitons en effet réfléchir aux pratiques scripturaires et à leurs transformations dans les sociétés contemporaines et à la façon dont l'écriture, ou plutôt les différentes formes d'écriture, constitue un rapport au monde et institue des relations sociales et partant de l'altérité. Un des points de départ de cette réflexion est le constat de la multiplication et de la diversification des « écritures » avec notamment, dans le champ des sciences sociales, le succès des « écritures innovantes », des « nouvelles écritures » ou encore des « écritures transmédias ». Ces dernières font la part belle à l'image, fixe ou animée, et sont en cela étroitement liées aux développements récents de l'anthropologie visuelle<sup>325</sup>. Elles sont donc une occasion de revenir sur le statut de l'image (dessin, photographie, film) en anthropologie et, plus largement, sur l'hypothèse d'un « tournant visuel » ou « tournant iconique » qui affecterait les sciences sociales ou l'ensemble du monde contemporain.

Les questions posées par les « écritures innovantes » relèvent aussi de l'anthropologie de l'écriture si on ne limite pas cette dernière à la recherche d'une « essence » de l'écriture comme critère d'un grand partage entre sociétés à écriture et sociétés sans écriture. Les recherches récentes dans ce domaine (illustrées par exemple par un récent numéro de *Terrain*, par les travaux de Pierre Déléage ou par ceux de Tim Ingold<sup>326</sup>) tendent à insister sur la relation entre écriture et perception visuelle ou entre écriture et corporéité (et donc entre écriture et esthétique au sens où l'entendait Leroi-Gourhan) et sur la façon dont l'écriture suppose un « recyclage » de signes et de fonctions. Notre proposition « hétérographique » articule donc deux aspects : celui de la complexité croissante des « hétérologies » identifiées par Michel de Certeau, dont on peut faire l'hypothèse qu'elles ne sont plus le privilège de sujets en position dominante, mais que, par la démocratisation de l'accès à l'écriture (sous

<sup>324</sup> Michel de Certeau (1975), *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard : 16

<sup>325</sup> Voir par exemple le dossier « Images en anthropologie : une écriture à part entière » dans *La lettre de l'InSHS* de novembre 2018.

<sup>326</sup> Olivier Morin, Pierre Déléage (2018), *Écritures recyclées. Les multiples fonctions de la communication graphique*. *Terrain* 70, p. 4-19 ; Pierre Déléage (2017), *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*. Paris, Fayard ; Tim Ingold (2007), *Lines. A Brief History*. London, New York, Routledge.

toutes ses formes), elles se diffusent et entrent en interactions les unes avec les autres<sup>327</sup> ; et celui du relatif rejet de l'écriture textuelle (mais pour quelles raisons ?) au profit d'autres formes d'écriture, notamment iconique, l'hétérographie se faisant ici aussi « allographie » ou « polygraphie ».

Dans ce cadre, l'image est importante sous au moins deux aspects. D'abord parce que dans la prolifération des modes d'écriture, l'image occupe une place prépondérante. Elle est souvent conçue comme concurrente ou auxiliaire du texte écrit, auquel elle pourrait finalement se substituer. C'est le sens des théories du « tournant iconique », c'est-à-dire ce supposé basculement contemporain qui verrait « la substitution des images visuelles aux mots comme mode d'expression dominant<sup>328</sup> », auxquelles on peut rattacher l'engouement contemporain, y compris dans les sciences sociales, pour l'utilisation de l'image en tant qu'elle permettrait de renouveler, d'enrichir ou de rendre plus accessible le message transmis jusqu'alors principalement par l'écriture textuelle. Il nous semble donc important de réfléchir, à partir de cas concrets, à la façon dont images et textes se combinent, se tissent et interagissent, mais aussi se constituent réciproquement dans la différence. Au delà de la discussion sur le tournant iconique contemporain, c'est toute la question de l'iconicité de l'écriture, dans différentes sociétés et à différentes époques, qui doit être posée : peut-on faire de l'image avec de l'écrit, peut-on écrire avec des images<sup>329</sup> ? Ensuite, notre définition de l'hétérographie comme « écriture de l'autre » et comme instrument graphique des hétérologies ne peut faire l'impasse sur le rôle des images reproductibles (photographie et film) dans la constitution du discours sur l'autre. On pense ici, non exclusivement, à la photographie anthropométrique et à la photographie d'identification, dont on peut proposer une interprétation renouvelée en termes d'hétérographie. La photographie y apparaît en effet à la fois comme moyen de distanciation et d'objectification de l'autre et comme mode d'inscription des corps avec le texte de la science ou de la loi. L'altérité est aussi une question d'image, d'images qui circulent et d'images en miroir. L'hétérographie rejoint ainsi la notion d'économie visuelle.

<sup>327</sup> La transformation du statut de la photographie (et du film) en anthropologie visuelle est une illustration de ce mouvement : l'appareil photographique n'est plus le privilège de l'ethnographe : il est partagé dans le cadre de projets « participatifs ». De plus, les productions photographiques locales sont désormais prises en compte.

<sup>328</sup> W. J. T. Mitchell (2014), *Que veulent les images? Une critique de la culture visuelle*. Dijon, Les presses du réel, p. 27.

<sup>329</sup> Sur ces questions, voir Anne-Marie Christin (2009), *L'image écrite ou la déraison graphique*. Paris, Flammarion.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Abélès, M. (2014), *Penser au-delà de l'Etat*. Paris, Belin, Editions de l'EHESS.
- About, I. and C. Chéroux (2001), L'histoire par la photographie. *Etudes photographiques* 10, p. 8-33.
- Albera, D. (2005), Pèlerinages mixtes et sanctuaires "ambigus" en Méditerranée. in Chiffolleau, S. and A. Madoeuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*. Beyrouth, IFPO, p. 347-378.
- Alloa, E. (dir.) (2011), *Penser l'image*. Dijon, Les Presses du réel.
- Alloa, E. (dir.) (2015), *Penser l'image II. Anthropologies du visuel*. Dijon, Les Presses du réel.
- Alloa, E. (dir.) (2017), *Penser l'image III. Comment lire les images?* Dijon, Les Presses du réel.
- Anderson, B. (1991), *Imagined Communities*. London, Verso.
- Aref, M. (2004), *Grèce (Mycéniens = Pélasges) ou la solution d'une énigme*. Paris, chez l'auteur.
- Armanet, E. (2011), *Le ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- Balandier, G. (1985), *Anthropo-logiques*. Paris, Librairie Générale Française.
- Bardhoshi, N. (2011), *Gurtë e kufinit*. Tiranë, UET Press.
- Bardhoshi, N., G. de Rapper and P. Sintès (dir.) (2013), *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*. Tirana, UET Press.
- Batchen, G. (2000), Vernacular Photographies. *History of Photography* 24, 3, p. 262-271.
- Batchen, G. (2004), *Forget Me Not. Photography and Remembrance*. New York, Amsterdam, Princeton Architectural Press, Van Gogh Museum.
- Beaugé, G. and J.-N. Pelen (1995), Photographie, ethnographie, histoire. *Le Monde alpin et rhodanien* 2-4, p. 7-17.
- Behdad, A. (2016), *Camera Orientalis: Reflections on Photography of the Middle East*. Chicago, University of Chicago Press.
- Behrend, H. (2013), *Contesting Visibility. Photographic Practices on the East African Coast*. Bielefeld, Transcript Verlag.
- Bensa, A. (2006), *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anarcharsis.
- Berger, J. (1980), *The Uses of Photography. About Looking*. New York, Pantheon Books.
- Berlière, J.-M. and P. Fournié (dir.) (2011), *Fichés ? Photographie et identification 1850-1960*. Paris, Perrin.
- Bernard, A. (1998), La théorie des Vénètes en Slovénie : problème d'histoire, d'historiographie ou d'idéologie ? *Revue d'études slaves* 70, 1, p. 113-123.
- Bërxfholi, A., D. Doka and H. Asche (2003), *Atlas Gjeografik i Popullsisë së Shqipërisë*. Tiranë, Ilar.
- Boskovic, A. and C. Hann (dir.) (2014), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*. Berlin, Lit Verlag.

- Bouquet, M. (2000), The Family Photographic Condition. *Visual Anthropology Review* 16, 1, p. 2-19.
- Bourcart, J. (1922), *Les confins albanais administrés par la France (1916-1920). Contribution à la géographie et à la géologie de l'Albanie moyenne*. Paris, Delagrave.
- Bourdieu, P. (dir.) (1965), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris, Les éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. and M.-C. Bourdieu (1965), Le paysan et la photographie. *Revue française de sociologie* VI, p. 164-174.
- Briquel, D. (1984), *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*. Rome, Ecole française de Rome.
- Bromberger, C. (2005), Le pont, le mur, le miroir : coexistences et affrontements dans le monde méditerranéen. in La Parra, E. and T. Fabre (dir.), *Paix et guerres entre les cultures entre Europe et Méditerranée*. Arles, Actes Sud / MMSH, p. 115-138.
- Bromberger, C. and D. Chevallier (dir.) (1999), *Carrières d'objets*. Paris, Editions de la MSH.
- Burawoy, M. and K. Verdery (dir.) (1999), *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- Campbell, C. (2014), *Agitating Images. Photography against History in Indigenous Siberia*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- Candau, J. (2005), *Anthropologie de la mémoire*. Paris, Armand Colin.
- Cani, X. (2007), *Antropologji e fotografisë*. Elbasan, Sejko.
- Carabott, P., Y. Hamilakis and E. Papargyriou (dir.) (2015), *Camera Graeca: Photographs, Narratives, Materialities*. Farnham, Ashgate.
- Çelik, Z. and E. Eldem (dir.) (2015), *Camera Ottomana. Photography and Modernity in the Ottoman Empire, 1840-1914*. Istanbul, Koç University Publications.
- Cenollari, I. (sd [2009]), *Profecitë e zotit të Tomorit*. sl, Jonalda.
- Champseix, J.-P. (2019), *Ismail Kadaré: une dissidence littéraire*. Paris, Honoré Champion.
- Chauvin, L. and C. Raby (2011), *Albanie. Un voyage photographique, 1858-1945*. Paris, Ecrits de lumière.
- Chauvin, L. and C. Raby (2011), *Marubi, une dynastie de photographes albanais*. Paris, Ecrits de lumière.
- Chauvin, L., C. Raby and R. Dorlhiac (2015), *Kristaq Sotiri. Albanie, d'un monde à l'autre*. Paris, Ecrits de lumière.
- Chéroux, C. (2013), *Vernaculaires. Essais d'histoire de la photographie*. Paris, Le Point du Jour.
- Christin, A.-M. (2009), *L'image écrite ou la déraison graphique*. Paris, Flammarion.
- Civici, A. (1997), La question foncière et la restructuration de l'économie agricole. *Options Méditerranéennes, Sér. B* 15, p. 157-169.
- Claverie, E. (2003), *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris, Gallimard.
- Clayer, N. (1999), Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant. *REMMM* 87-88, p. 225-250.
- Clayer, N. (2007), *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris, Karthala.
- Clayer, N. (2009), Religion, Nationsbildung und Gesellschaft. Die Paradigmen der Forschungen über Religion, Nationsbildung und Gesellschaft im albanischen Siedlungsraum ab dem 19. Jahrhundert. in Schmitt, O. J. and E. A. Frantz (dir.), *Albanische Geschichte: Stand und Perspektiven der Forschung*. München, Oldenbourg, p. 107-118.

- Coleman, S. and J. Eade (dir.) (2018), *Pilgrimage and Political Economy*. New York, Oxford, Berghahn Books.
- Collier, J. J. and M. Collier (1986), *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Crowley, D. (2008), Socialist Recreation? Amateur Film and Photography in the People's Republic of Poland and East Germany. in Apor, B., P. Apor and E. A. Rees (dir.), *The Sovietization of Eastern Europe: New Perspectives on the Postwar Period*. Washington, New Academia Publishing, p. 93-114.
- d'Angely, R. (1998), *Enigma*. Tiranë, Toena.
- d'Angély, R. (1990-1991), *L'Enigme*. Pedicroce, Cismonte è Pumonti.
- Dacos, M. (2002), Le regard oblique. Diffusion et appropriation de la photographie amateur dans les campagnes (1900-1950). *Etudes photographiques* 11, p. 44-67.
- Dalipaj, G. (2016), 'The Houses of Transition'. *Post-communist transformations, migration and uncertainty in Albania*. Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille.
- Dana, D. (2005), *Enjeux et controverses autour du mythe de Zalmoxis*, thèse, EHESS, Université de Bucarest.
- de Certeau, M. (1975), *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- de Certeau, M. (1990), *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard.
- de Certeau, M. (2002), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard.
- de Rapper, G. (1997), Les villages de Kastoria ou la minorité imaginée. *Sighrona Themata* 63, p. 108-111.
- de Rapper, G. (1998), Che cosa significa essere albanese. *Limes, Rivista italiana di geopolitica* 3, p. 49-62.
- de Rapper, G. (1998), *Crisis in Kosovo: Reactions in Albania and in Macedonia at the Local Level*. Rome, CSS/CEMES.
- de Rapper, G. (1998), *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud*, thèse, Université de Paris X - Nanterre.
- de Rapper, G. (1999), Il protettorato visto dai Kosovari. *Limes, Rivista italiana di geopolitica* 4, p. 191-200.
- de Rapper, G. (2000), Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison. *L'Homme* 154-155, p. 457-466.
- de Rapper, G. (2000), *Les Albanais à Istanbul*. Istanbul, Institut français d'études anatoliennes.
- de Rapper, G. (2002), Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud. *Etudes balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9, p. 17-39.
- de Rapper, G. (2002), Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll. in Kaser, K., R. Pichler and S. Schwandner-Sievers (dir.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien-Köln-Weimar, Böhlau, p. 83-106.
- de Rapper, G. (2002), Shqiptarët në Stamboll. *Studime* 8-9, p. 257-294.
- de Rapper, G. (2002), Transformation und Anpassung: Die albanischen Zuwanderer in Griechenland zwischen Integration und Rassismus. in Brunnbauer, U. (dir.), *Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*. Frankfurt am Main, Peter Lang, p. 201-232.
- de Rapper, G. (2003), La Lunxhëri : émigration et frontière ethnique en Albanie du Sud. *Geographies* 5, p. 98-113.
- de Rapper, G. (2004), Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations. *Espace, Populations, Sociétés* 3, p. 625-640.

- de Rapper, G. (2004), 'We are not Greek, but...': Dealing with the Greek-Albanian Border among Albanian-speaking Christians of Southern Albania. *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 4, 1, p. 162-174.
- de Rapper, G. (2005), Albanians facing the Ottoman past: the case of the Albanian diaspora in Turkey. in Gangloff, S. (dir.), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*. Paris, L'Harmattan, p. 197-214.
- de Rapper, G. (2005), Better than Muslims, not as good as Greeks: emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri. in King, R., N. Mai and S. Schwandner-Sievers (dir.), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press, p. 173-194.
- de Rapper, G. (2005), Compte rendu de J. F. Gossiaux, Pouvoirs ethniques dans les Balkans. Paris, PUF, 2002. *Annales HSS* 60, 6, p. 1450-1451.
- de Rapper, G. (2006), La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste. *European Journal of Turkish Studies* 4, p. <http://www.ejts.org/document565.html>.
- de Rapper, G. (2007), The Greek-Albanian border and its impact on local populations. *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3, p. 566-575.
- de Rapper, G. (2008), Musulmans convertis et chrétiens autochtones en Albanie du Sud. in de Rapper, G. and P. Sintès (dir.), *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes, Ecole française d'Athènes, p. 351-367.
- de Rapper, G. (2008), Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the concept of 'culture' (Devoll, South Albania). *Anthropological Notebooks* 14, 2, p. 31-45.
- de Rapper, G. (2009), L'Albanie aux marges de l'Europe. in Petric, B. and J.-F. Gossiaux (dir.), *Europa mon amour. 1989-2009 : un rêve blessé*. Paris, Autrement, p. 98-109.
- de Rapper, G. (2009), Pelasgic Encounters in the Greek-Albanian Borderland. Border Dynamics and Reversion to Ancient Past in Southern Albania. *Anthropological Journal of European Cultures* 18, 1, p. 50-68.
- de Rapper, G. (2009), Vakëf : lieux partagés du religieux en Albanie. in Albera, D. and M. Couroucli (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*. Arles, Actes Sud, p. 53-83.
- de Rapper, G. (2010), Religion on the border: Sanctuaries and Festivals in Post-Communist Albania. in Valtchinova, G. (dir.), *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul, The Isis Press, p. 247-265.
- de Rapper, G. (2011), Ismail Kadaré et l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du XXe siècle. in Eissen, A. and V. Gély (dir.), *Lectures d'Ismail Kadaré*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, p. 43-70.
- de Rapper, G. (2012), Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania. in Hemming, A., G. Kera and E. Pandelejmoni (dir.), *Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century*. Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London, LIT Verlag, p. 79-95.
- de Rapper, G. (2013), Les dernières vierges jurées d'Albanie. in Chevallier, D., M. Bozon, M. Perrot and F. Rochefort (dir.), *Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée*. Paris, Marseille, Editions Textuel, Mucem, p. 188-189.
- de Rapper, G. (2014), Une histoire vraie. in Durand, A. (dir.), *Amitié éternelle*. Paris, Xavier Barral, p. 87-91.
- de Rapper, G. (2015), La frontière ré-enchantée. Imaginaire national et pratiques de la frontière entre l'Albanie et la Grèce. in Chavarochette, K., M. Demanget and O.

- Givre (dir.), *Faire frontière(s). Raisons politiques et usages symboliques*. Paris, Karthala, p. 139-152.
- de Rapper, G. (2016), De l'usage privé des apparitions publiques. La photographie de famille dans l'Albanie communiste (1944-1991). in Digard, J.-P., B. Fliche and C. Pons (dir.), *Ethnologue, passionnément. Etudes offertes à Christian Bromberger*. Paris, Karthala, p. 295-307.
- de Rapper, G. (2016), Katjusha. La photographe du dictateur. *Ethnologie française* 03/2016, 163, p. 415-424.
- de Rapper, G. (2016), Visual culture in communist Albania: Photography and Photographers at the time of the Stockmann-Sokoli expedition (1957). in Pistrick, E. (dir.), *Deutsch-Albanische Wissenschaftsbeziehungen hinter dem Eisernen Vorhang*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 113-128.
- de Rapper, G. (2017), Compte rendu de Trochet, Jean-René. 2016. De l'Empire à la tribu. Etats, villes, montagnes en Albanie du Nord (VIe-XVe siècle). Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 369-371.
- de Rapper, G. (2017), L'anthropologie de l'Albanie, une nouvelle fondation. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 181-192.
- de Rapper, G. (2017), La photographie de famille comme objet de recherche. *Science and Video* 6, p. <http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/numeros/6/Pages/o2.aspx>.
- de Rapper, G. (dir.) (2017), *La photographie de famille en Méditerranée, de l'intime au politique*. Aix-en-Provence, MMSH.
- de Rapper, G. (2019), Albums de photographies et mémoire du communisme en Albanie. *Balkanologie*, p. à paraître.
- de Rapper, G. (2019), Photography and remembrance. Questioning the visual legacy of Communist Albania. in Godole, J. and I. Idrizi (dir.), *Between Apathy and Nostalgia. Private and Public Recollections of Communism in Contemporary Albania*. Tirana, IDMC, p. 103-119.
- de Rapper, G. (à paraître), Le retour des Pélasges. Inégalités et imaginaire national sur la frontière entre la Grèce et l'Albanie. in Valtchinova, G. and A.-M. Losonczy (dir.), *Frontières et passages aux confins de l'Europe. Mémoires et économies parallèles*.
- de Rapper, G. (à paraître), Sourire en crise. Les photoreporters de l'Albanie communiste (1944-1991). in Larriba, E. (dir.), *Les journalistes. Témoins et acteurs en temps de crise*.
- de Rapper, G., O. Deslondes and M. Roux (1998), Les Albanais hors d'Albanie. Emigrés et minorités en Grèce, en Macédoine et en Yougoslavie. *Hérodote* 90, p. 20-45.
- de Rapper, G., O. Deslondes and M. Roux (2000), Dimanche à Miras, lundi à Dipotamia. La frontière albanogrecque dans la région de Bilisht et de Kastoria. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 29, p. 199-223.
- de Rapper, G. and A. Durand (2011), 1948-2008: 35 Fotografî letërnjoftimesh. Fotografia dhe regjimi i identifikimit në Shqipërinë komuniste. *Annuario* 1, p. 72-98.
- de Rapper, G. and A. Durand (2011), Family Photographs in Socialist Albania: State Photography and the Private Sphere. in Pistrick, E., N. Scaldaferrri and G. Schwörer-Kohl (dir.), *Audiovisual Media and Identity in Southeastern Europe*. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, p. 210-229.

- de Rapper, G. and A. Durand (2017), Au service du peuple. Coopératives et entreprises de photographes dans l'Albanie communiste. in Gallenga, G. and L. Verdon (dir.), *Penser le service public en Méditerranée. Le prisme des sciences sociales*. Paris, Aix-en-Provence, Karthala, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, p. 219-244.
- de Rapper, G. and A. Durand (2017), Une autre image de l'Albanie communiste ? Un essai d'ethnographie de la photographie amateur. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 263-275.
- de Rapper, G. and P. Sintès (2006), Composer avec le risque : la frontière sud de l'Albanie entre politique des Etats et solidarités locales. *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37, 4, p. 243-271.
- de Rapper, G. and P. Sintès (dir.) (2008), *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes, Ecole française d'Athènes.
- de Rapper, G. and P. Sintès (dir.) (2015), *Të emërtosh dhe klasifikosh në Ballkan*. Tiranë, Fjala Publishing.
- de Waal, C. (1995), Decollectivisation and Total Scarcity in High Albania. *Cambridge Anthropology* 18, 1, p. 1-21.
- Déléage, P. (2017), *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*. Paris, Fayard.
- Demiraj, S. (2008), *Epiri, pellazgët, etruskët dhe shqiptarët*. Tiranë, Infbotues.
- Demoule, J.-P. (2014), *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*. Paris, Seuil.
- Depretto, J.-P. (2001), Pour une histoire sociale de la dictature soviétique. *Le Mouvement Social* 196, p. 3-19.
- Deslondes, O. (1997), *Les fourreurs de Kastoria, entre la Macédoine et l'Occident*. Paris, CNRS Editions.
- Deslondes, O., G. de Rapper and M. Roux (2001), *La question nationale albanaise dans les Balkans après le conflit de 1998-1999 au Kosovo*. Paris, Délégation aux affaires stratégiques, ministère de la Défense.
- Dokle, N. (2014), *Fotografët Safet e Gjylzade Dokle*. Tiranë, Geer.
- Donnan, H. and T. M. Wilson (dir.) (1994), *Border approaches: anthropological perspectives on frontiers*. Lanham, MD, University Press of America.
- Dufour, D. (dir.) (2015), *Images à charge. La construction de la preuve par l'image*. Paris, Le Bal, Editions Xavier Barral.
- Durand, A. (2013), Mihal, photographe des frontières. *Else* 5, p. 52-59.
- Durand, A. (2014), *Amitié éternelle*. Paris, Xavier Barral.
- Durand, A. (2017), *Eternal Friendship*. Catskill, NY, Siglio Press.
- Durand, A. and G. de Rapper (2012), *Ylli, les couleurs de la dictature*. Paris, autoédition.
- Durham, M. E. (1909), *High Albania*. London, Edward Arnold.
- Dzino, D. (2014), Constructing Illyrians: Prehistoric Inhabitants of Balkan Peninsula in Early Modern and Modern Perceptions. *Balkanistica* 27, p. 1-39.
- Eade, J. and M. J. Sallnow (dir.) (1991), *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, New York, Routledge.
- Edwards, E. (dir.) (1992), *Anthropology and Photography, 1860-1920*. New Haven Yale University Press.
- Edwards, E. (2011), Tracing Photography. in Banks, M. and J. Ruby (dir.), *Made To Be Seen. Perspectives on the History of Visual Anthropology*. Chicago, Chicago University Press, p. 159-189.
- Edwards, E. (2012), *The Camera as Historian. Amateur Photographers and Historical Imagination, 1885-1912*. Durham, London, Duke University Press.

- Edwards, E. and J. Hart (dir.) (2004), *Photographs Objects Histories*. New York London, Routledge.
- Elsie, R. (2007), *Dritëshkroja. Fotografia e hershme nga Shqipëria dhe Ballkani*. Prishtinë, ATV Media Company & Arbi Ltd.
- Embirikos, L. (2002), *Histoire de la langue albanaise en Grèce de la création de l'Etat hellénique jusqu'à nos jours*, thèse, EHESS.
- Erder, S. (1999), Where do you hail from ? Localism and Networks in Istanbul. in Keyder, Ç. (dir.), *Istanbul Between the Global and the Local*. Rowman and Littlefield, p. 161-171.
- Fliche, B. and M. Pénicaut (2018), Hétérographies du désir. Pratiques votives au monastère de Saint-Georges (Büyükkada, Istanbul). *Techniques et culture* 70, p. 142-161.
- Frizot, M., S. July, C. Phéline and J. Sagne (1985), *Identités. De Disderi au photomaton*. Paris, Centre national de la photographie, Sté Nouvelle des Editions du Chêne.
- Fusha, B. (1985), Fotografia. in Buda, A. (dir.), *Fjalor enciklopedik shqiptar*. Tiranë, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, p. 286.
- Fusha, B. (2014), *Pietro Marubbi. "Modestia" që lodh përtej kohën... Sprovë cvajgiane*. Tiranë, Bota shqiptare & Fotografiart.
- Gal, S. and G. Kligman (2000), *The Politics of Gender after Socialism. A Comparative-Historical Essay*. Princeton, Princeton University Press.
- Galaty, M. L., O. Lafe, W. E. Lee and Z. Tafilica (dir.) (2013), *Light and Shadow. Isolation and Interaction in the Shala Valley of Northern Albania*. Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Gangloff, S. (dir.) (2005), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans. The Perception of the Ottoman Legacy in the Balkans*. Paris, IFEA-L'Harmattan.
- Garrigues, E. (dir.) (1991), *Ethnographie et photographie*. Paris, Société ethnographique de Paris (= L'Ethnographie 109).
- Geffroy, Y. (1990), Family Photographs: A Visual Heritage. *Visual Anthropology* 3, 4, p. 367-410.
- Gefou-Madianou, D. (1999), Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica. *American Ethnologist* 26, 2, p. 412-439.
- Georgiev, V. I. (dir.) (1971), *L'ethnogenèse des peuples balkaniques. Symposium international sur l'ethnogenèse des peuples balkaniques, Plovdiv, 23-28 avril 1969*. Sofia, Editions de l'Académie bulgare des sciences.
- Ghodsee, K. (2010), *Muslim Lives in Eastern Europe. Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*. Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- Girard, G. (1982), Notes on early photography in Albania. *History of Photography* 6, 3, p. 241-256.
- Gjergji, A. (1963), Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të jetës familjare. *Buletin i universitetit shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat shoqerore* XVII, 2, p. 284-292.
- Gossiaux, J.-F. (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Grémaux, R. (1994), Woman Becomes Man in the Balkans. in Herdt, G. (dir.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, p. 241-281.
- Halbwachs, M. (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel.
- Halbwachs, M. (1997), *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel.

- Hann, C. (dir.) (1993), *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London, Routledge.
- Hann, C. (dir.) (2003), *The Postsocialist Agrarian Question. Property Relations and the Rural Condition*. Münster, LIT Verlag.
- Hérault, L. (2009), Les "vierges jurées" : une masculinité singulière et ses observateurs. *Sextant* 27, p. 273-284.
- Herzfeld, M. (2005), *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*<sup>2</sup>. London, Routledge.
- Hevia, J. L. (2009), The Photography Complex: Exposing Boxer China, Making Civilization (1900-1901). in Morris, R. (dir.), *Photographies East: The Camera and its Histories in East and Southeast Asia*. Durham, Duke University Press, p. 79-119.
- Hirsch, M. (1997), *Family Frames: Photography, Narrative, Postmemory*. Cambridge, Mass., London, Harvard University Press.
- Holland, H., Sir (1819), *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, &c. during the years 1812 and 1813*. London, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown.
- Hysa, A. (2007), Mbi problematikën e studimit antropologjik në qytet. Rasti i studimit të marrëdhënieve mes popullsisë të vjetra e të reja qytetare të Tiranës. *Hylli i Dritës* 1, p. 67-77.
- Hysa Kodra, A. (2014), Between Status Quo and Change. The State of Post-Communist Albanian Ethnology. *Ethnologia Balkanica* 17, p. 21-44.
- Ingold, T. (2007), *Lines. A Brief History*. London, New York, Routledge.
- Ingold, T. (2013), *Making : anthropology, archaeology, art and architecture*. London, New York, Routledge.
- Kadaré, I. (1995), *Albanie, visage des Balkans. Ecrits de lumière*. Paris, Arthaud.
- Kadaré, I. and G. de Rapper (2004), *L'Albanie entre la légende et l'histoire*. Arles, Actes Sud.
- Kadaré, I. and D. Fernández-Recatalà (1999), *Temps barbares. De l'Albanie au Kosovo. Entretiens*. Paris, L'Archipel.
- Kahl, T. (1999), *Ethnizität und räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa*. Münster, Westfälische Wilhelms-Universität, Institut für Geographie.
- Kanafani-Zahar, A. (2004), *Liban : le vivre ensemble. Hsoun, 1994-2000*. Paris, Geuthner.
- Kaneff, D. (1998), When "Land" Becomes "Territory": Land Privatisation and Ethnicity in Rural Bulgaria. in Bridger, S. and F. Pine (dir.), *Surviving Post-Socialism: Gender, Ethnicity and Underclass in Eastern Europe and the Former USSR*. London, Routledge, p. 16-32.
- Kaser, K. (2008), *Patriarchy after Patriarchy. Gender Relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000*. Münster, LIT Verlag.
- Kati, F. (2015), *Formësimi i kujtesës kolektive. Ngjarjet në Dukagjin, Malësinë e Madhe dhe Postribë, 1945-1946*. Tiranë, UET Press.
- Kaufman, A. (2001), Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon in 1920. *Middle Eastern Studies* 37, 1, p. 173-194.
- Kenna, M. (1977), Greek Urban Migrants and their Rural Patron Saint. *Ethnic Studies* 1, p. 14-23.
- King, R. and N. Mai (2008), *Out of Albania. From Crisis Migration to Social Inclusion in Italy*. New York, Oxford, Berghahn Books.
- King, R., N. Mai and S. Schwandner-Sievers (dir.) (2005), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press.
- Koleva, D. (dir.) (2012), *Negotiating Normality: Everyday Lives in Socialist Institutions*. New Brunswick, Transaction Publishers.

- Konda, S. N. (1964), *Shqiptarët dhe problemi pellasgjik*. Tiranë,
- Korkuti, M. (2016), *Etnogjenezë e Ilirëve*. Tiranë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë.
- Kroes, R. (2007), *Photographic Memories. Private Pictures, Public Images, and American History*. Hanover, London, University Press of New England.
- Kuhn, A. and K. E. McAllister (dir.) (2006), *Locating Memory: Photographic Acts*. New York, Berghahn Books.
- Kumi, P. (2013), *Jeta përmes objektivit. Fotografi & shënime*. Tiranë, Ideart.
- Lavoie, V. (2017), *La preuve par l'image*. Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Lelaj, O. (2013), "From peasants to workers": an outline of the proletarianisation process during state-socialism in Albania. in Bardhoshi, N., G. de Rapper and P. Sintès (dir.), *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*. Tirana, UET Press, p. 41-64.
- Lelaj, O. (2017), Le communisme et l'ethnologie albanaise contemporaine. Le point de vue d'un natif. *Ethnologie française* 166, p. 229-240.
- Lury, C. (1998), *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*. London, Routledge.
- Maier, H. (2007), Political Religion: a Concept and its Limitations. *Totalitarian Movements and Political Religions* 8, 1, p. 5-16.
- Marinov, T. (2015), Ancient Thrace in the Modern Imagination: Ideological Aspects of the Construction of Thracian Studies in Southeast Europe (Romania, Greece, Bulgaria). in Daskalov, R. and A. Vezekov (dir.), *Entangled Histories of the Balkans Vol. III: Shared Pasts, Disputed Legacies*. Boston, Leiden, Brill, p. 10-117.
- Marinov, T. (2016), *Nos ancêtres les Thraces: usages idéologiques de l'Antiquité en Europe du Sud-Est*. Paris, L'Harmattan.
- Mayani, Z. (1961), *Les Etrusques commencent à parler*. Paris, Arthaud.
- Mayani, Z. (1970), *La fin du mystère étrusque*. Paris, Maloine.
- Mëhilli, E. (2017), *From Stalin to Mao. Albania and the Socialist World*. Ithaca, Cornell University Press.
- Mélot-Henry, A. (2012), *La photographie soviétique de 1917 à 1945*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest.
- Mitchell, W. J. T. (2014), *Que veulent les images? Une critique de la culture visuelle*. Dijon, Les presses du réel.
- Monod Bequelin, A. (dir.) (2012), *Frontières épaisses. Altérité et continuité en pays maya et en Mésoamérique*. Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- Morin, O. and P. Déléage (2018), Écritures recyclées. Les multiples fonctions de la communication graphique. *Terrain* 70, p. 4-19.
- Morton, C. and E. Edwards (dir.) (2009), *Photography, Anthropology, and History: Expanding the Frame*. Farnham, Ashgate.
- Musaraj, S. (2012), *Tales from Albarado. Pyramid Schemes and the Ponzi Logics of Accumulation in Postsocialist Albania*. New York, New School for Social Research.
- Muxel, A. (1996), *Individu et mémoire familiale*. Paris, Nathan.
- Nachtergael, M. (2012), *Les Mythologies individuelles. Récit de soi et photographie au 20e siècle*. Amsterdam, New York, Rodopi-Brill.
- Nathanaili, J. (2017), Sur l'autocensure dans l'Albanie totalitaire. *Science and Video* 6, p. <http://scienceandvideo.mmsb.univ-aix.fr/numeros/6/Pages/o5.aspx>.
- Neumaier, D. (dir.) (2004), *Beyond memory: Soviet nonconformist photography and photo-related works of art*. New Brunswick, N.J., Jane Voorhees Zimmerli Art Museum.
- Nimis, É. and M. Nur Goni (2018), Images à rebours : relire les histoires officielles. *Cahiers d'études africaines* 230, p. 283-300.

- Nitsiakos, V. (2010), *On the Border. Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries on the Albanian-Greek Frontier*. Berlin, LIT Verlag.
- Nur Goni, M. (2015), L'archive et l'expérience coloniale italienne dans les oeuvres d'Anouck Durand et Bridget Baker. in Le Lay, M., D. Malaquais and N. Siegert (dir.), *Archive (re)mix. Vues d'Afrique*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 55-73.
- Olender, M. (1989), *Les langues du paradis. Aryens et sémites : un couple providentiel*. Paris, Gallimard-Le Seuil.
- Paci, Z. (2012), *Fotografia si ritual: Marubi*. Tiranë, Princi.
- Pennetier, C. and B. Pudal (dir.) (2002), *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*. Paris, Belin.
- Pennetier, C. and B. Pudal (dir.) (2014), *Le sujet communiste : identités militantes et laboratoires du « moi »*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Piette, A. (1992), *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*. Louvain-la-Neuve, Peeters.
- Pilika, D. (2005), *Pellazgët, origjina jonë e mohuar*. Tiranë, Botimet Enciklopedike.
- Pinney, C. (1997), *Camera Indica. The Social Life of Indian Photographs*. London, Reaktion Books.
- Pinney, C. (2011), *Photography and Anthropology*. London, Reaktion Books.
- Pinney, C. and N. Peterson (dir.) (2003), *Photography's Other Histories*. Durham, Duke University Press.
- Plumyène, J. (1979), *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme, le XIXè siècle*. Paris, Fayard.
- Poliakov, L. (1971), *Le mythe aryen*. Paris, Calmann-Lévy.
- Poole, D. (1997), *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton, Princeton University Press.
- Pozner, V. (2010), "Un art pour des millions" : pour une histoire économique du cinéma soviétique. *Arts et Sociétés* 25 mars 2010, p. <http://www.artsetsocietes.org/f/f-pozner.html>.
- Quantin, F. (2008), Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les oikoi, Zeus Naios et les Naia. *Kernos* 28, p. 9-48.
- Quantin, F. (2016), De l'invention d'un lieu sacré à la naissance d'un sanctuaire. L'exemple du Nymphaion d'Apollonia d'Illyrie. in Lafond, Y. and V. Michel (dir.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 135-151.
- Ragaru, N. and A. Capelle-Pogacean (dir.) (2010), *Vie quotidienne et pouvoir sous le communisme. Consommer à l'Est*. Paris, Karthala.
- Rancière, J. (2003), *Le destin des images*. Paris, La Fabrique.
- Revel, J. (dir.) (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris, Gallimard Le Seuil.
- Ricœur, P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Editions du Seuil.
- Ritter, M. and S. G. Scheiwiller (dir.) (2018), *The Indigenous Lens? Early Photography in the Near and Middle East*. Berlin, De Gruyter.
- Rose, G. (2010), *Doing Family Photography: The Domestic, The Public and The Politics of Sentiment*. Farnham, Ashgate.
- Sampson, S. (1996), The social life of projects. Importing civil society to Albania. in Hann, C. and E. C. Dunn (dir.), *Civil Society : Challenging Western Models*. London, Routledge, p. 121-142.
- Sant-Cassia, P. (2018), Marriages at the Margins: Interfaith Marriages in the Mediterranean. *Journal of Mediterranean Studies* 27, 2, p. 111-132.

- Sarkisova, O. and O. Shevchenko (2014), Soviet Past in Domestic Photography: Events, Evidence, Erasure. in Shevchenko, O. (dir.), *Double Exposure: Memory and Photography*. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, p. 147-174.
- Schwandner-Sievers, S. (1999), *The Albanian Aromanians' Awakening: Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*. Flensburg, European Centre for Minority Issues.
- Schwandner-Sievers, S. (2009), "Jungfrauen" und "Elefanten im Porzellanladen". Zur internationalen Herausforderung der albanischen Ethnologie im Postsocialismus. in Schmitt, O. J. and E. A. Frantz (dir.), *Albanische Geschichte: Stand und Perspektiven der Forschung*. Wien, Oldenburg Verlag, p. 187-214.
- Schwandner-Sievers, S. and B. J. Fischer (dir.) (2002), *Albanian Identities. Myth and History*. London, Hurst.
- Schweitzer, P. P. (dir.) (2000), *Dividends of Kinship*. London-New York, Routledge.
- Shevchenko, O. (dir.) (2014), *Double Exposure: Memory and Photography*. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- Shtembari, A. (2010), *La biographie en Albanie sous le régime communiste*, thèse, Université de Limoges.
- Sigalas, N. (1999), *La question des origines chez les intellectuels grecs de la deuxième moitié du XIXe siècle*, thèse, EHESS.
- Sintès, P. (2010), *La raison du mouvement : territoires et réseaux de migrants albanais en Grèce*. Paris/Aix-en-Provence, Karthala/MMSH.
- Skopin, D. (2015), *La photographie de groupe et la politique de la disparition dans la Russie de Staline*. Paris, L'Harmattan.
- Skrbis, Z. (2006), 'The first Europeans' Fantasy of Slovenian Venetologists: Emotions and Nationalist Imaginings. in Svasek, M. (dir.), *Postsocialism. Politics and Emotions in Central and Eastern Europe*. New York, Oxford, Berghahn, p. 138-158.
- Sohier, E. (2012), *Le roi des rois et la photographie: politique de l'image et pouvoir royal en Ethiopie sous le règne de Ménélik II*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003), Herodotus (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity. in Derow, P. and R. Parker (dir.), *Herodotus and his World*. Oxford, Oxford University Press, p. 103-144.
- Sprague, S. F. (1978), Yoruba Photography. How the Yoruba See Themselves. *African Arts* 12, 1, p. 52-59.
- Stahl, J. and T. Sikor (2009), Rural Property in an Age of Transnational Migration: Ethnic Divisions in Southeastern Albania. *Anthropologica* 51, p. 95-107.
- Stahl, P. H. (1989), "Et ils se marièrent et ils eurent beaucoup d'enfants". La pérennité de la maisnie. in Peristiany, J. (dir.), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*. Paris, CNRS, p. 273-291.
- Stewart, C. (2017), *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- Strassler, K. (2010), *Refracted Visions: Popular Photography and National Modernity in Java*. Durham, Duke University Press.
- Sulstarova, E. (2007), *Arratisje nga lindja?*. Tiranë, Dudaj.
- Szurek, E. (2017), Connaissez-vous la théorie de la langue-soleil ? Une histoire européenne du fantasme scientifique dans la Turquie des années 1930. in Couto, D. and S. Péquignot (dir.), *Les langues de la négociation*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 235-270.
- Tagg, J. (1988), *The Burden of Representation : Essays on Photographies and Histories*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- Todd, E. (2011), *L'origine des systèmes familiaux. Tome 1. L'Eurasie*. Paris, Gallimard.

- Todorov, T. (2000), *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*. Paris, Robert Laffont.
- Todorova, M. (1990), Myth-Making in European Family History: The Zadruga Revisited. *East European Politics and Societies* 4, 1, p. 30-76.
- Todorova, M. (1997), *Imagining the Balkans*. New York-Oxford, Oxford University Press.
- Trochet, J.-R. (2016), *De l'Empire à la tribu. Etats, villes, montagnes en Albanie du Nord (VIe-XVe siècle)*. Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne.
- Uhl, M. (2015), La narration visuelle, une pensée en présence. Propositions pour une introduction alternative des images en sociologie. *Revue des Sciences Sociales* 54, p. 22-30.
- Ulqini, K. (1982), *Gjurmë të historisë kombëtare në fototekën e Shkodrës*. Tiranë, 8 Nëntori.
- Valtchinova, G. (2002), Ismail Kadare's The H-File and the Making of the Homeric Verse. Variations on the Works and Lives of Milman Parry and Albert Lord. in Schwandner-Sievers, S. and B. J. Fischer (dir.), *Albanian Identities. Myth and History*. London, Hurst, p. 104-114.
- Valtchinova, G. (2002), Orthodoxie et communisme dans les Balkans : réflexions sur le cas bulgare. *Archives de sciences sociales des religions* 119, p. 79-97.
- Vehbiu, A. (1996), Shqiptarët, ilirët dhe trakët. *Përpyekja* 6, p. 76-87.
- Vehbiu, A. (1999), Obsesioni ynë me origjinën. *Përpyekja* 15-16, p. 67-72.
- Verdery, K. (1991), *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*. Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- Verdery, K. (1996), Faith, Hope, and Caritas in the Land of the Pyramids, Romania, 1990-1994. in Verdery, K. (dir.), *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton, Princeton University Press, p. 168-203.
- Verdery, K. (1996), *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, Princeton University Press.
- Verdery, K. (2003), *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*. New York, Cornell University Press.
- Vernant, J.-P. (1963), Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. *L'Homme* 3, 3, p. 12-50.
- Vernant, J.-P. (1996), *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris, La Découverte.
- Vorpsi, I. (2014), Fotografia si mjet i përhapjes së propagandës së emancipimit të gruas në Shqipërinë komuniste. *Përpyekja* 32-33, p. 181-202.
- Vrioni, Q. (2005), *Fotografia - një grusht diell*. Tiranë, Logoreci.
- Vrioni, Q. (2009), *150 vjet fotografi shqiptare*. Tiranë, Milosao.
- Vrioni, Q. (2013), *Fjalor i fotografisë*. Tiranë, Vllamasi.
- Vullnetari, J. (2018), 'Dancing in the mouth of the wolf': constructing the border through everyday life in socialist Albania. *Journal of Historical Geography* <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2018.11.005>,
- Weiner, A. (1999), Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia: Delineating the Soviet Socio-Ethnic Body in the Age of Socialism. *The American Historical Review* 104, 4, p. 1114-1155.
- Werner, J.-F. (1993), La photographie de famille en Afrique de l'Ouest. Une méthode d'approche ethnographique. *Xoana* 1, p. 43-57.

- Whitaker, I. (1968), Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910-1950. in Lewis, I. M. (dir.), *History and Social Anthropology*. London, Tavistock, p. 253-293.
- Wihtol de Wenden, C. (2001), Un essai de typologie des nouvelles mobilités. *Hommes et migrations* 1233, p. 5-12.
- Wimmer, A. and N. Glick Schiller (2002), Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and social sciences. *Global Networks* 2, 4, p. 301-334.
- Wolf, E. (1999), When Photographs Speak, To Whom Do They Talk? The Origins and Audience of SSSR na stroike (USSR in Construction). *Left History* 6, 2, p. 53-82.
- Wolf, E. (2004), The Context of Early Soviet Photojournalism, 1923-32. *Zimmerli Journal* 2, p. 106-117.
- Wolf, E. (2011), The Soviet Union: From Worker to Proletarian Photography. in Ribalta, J. (dir.), *The Worker Photography Movement (1926-1939): Essays and documents*. Madrid, Museo Nacional Centro de Arta Reina Sofia, p. 32-46.
- Woolard, K. A. (1998), Introduction. Language Ideology as a Field of Inquiry. in Schieffelin, B. B., K. A. Woolard and P. V. Kroskrity (dir.), *Language ideologies. Practice and Theory*. New York, Oxford, Oxford University Press, p. 3-47.
- Wright, C. (2013), *The Echo of Things. The Lives of Photographs in the Solomon Islands*. Durham, London, Duke University Press.
- Wydra, H. (2015), Liminality and democracy. in Horvath, A., B. Thomassen and H. Wydra (dir.), *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York, Oxford, Berghahn, p. 183-204.
- Yérasimos, S. (dir.) (2002), *Le retour des Balkans, 1991-2001*. Paris, Autrement.
- Young, A. (2000), *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*. Oxford, New York, Berg.
- Yurchak, A. (2005), *Everything Was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton, N.J., Oxford, Princeton University Press.
- Yzeiri, I. (2013), *Semiopragmatika e realizmit socialist (1944-1949)*. Tiranë, Onufri.
- Zhiti, V. (2010), *Panteoni i nëndheshëm ose letërsia e dënuar*. Tiranë, OSMCA-1.
- Zonabend, F. (1987), La parenté 1 : origines et méthodes de la recherche ; usages sociaux de la parenté. in Chiva, I. and U. Jeggle (dir.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, p. 95-107.