Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

60-2 | 2012

Être ou ne pas être balkanique

Ulysse ou le balkanisme heureux

Vintilă Mihăilescu

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/civilisations/2994>

DOI : 10.4000/civilisations.2994

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 27 juillet 2012

Pagination : 13-22

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Vintilă Mihăilescu, « Ulysse ou le balkanisme heureux », *Civilisations* [En ligne], 60-2 | 2012, mis en ligne le 30 juillet 2015, consulté le 07 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2994> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.2994>

Tous droits réservés

Ulysse ou le balkanisme heureux

Vintilă MIHĂILESCU

Heureux qui, comme Ulysse...
Joachim du Bellay (1558)

À quoi bon les Balkans par ces temps de mondialisation ? Parce qu'on n'arrête pas d'en parler et d'en faire un jargon politique – pourrait-on dire. La région, indépendamment des frontières qu'on lui confère, continue donc de poser des problèmes, d'être un problème : les peuples de Yougoslavie se sont faits la guerre, mobilisant l'Europe entière (sinon l'ensemble du monde), le Kosovo a ouvert la boîte de Pandore des irrédentismes régionaux, la Grèce est un casse-tête financier et politique, la Turquie frappe à la porte de l'Union européenne et on ne sait qu'en faire, la Roumanie et la Bulgarie sont mises en quarantaine, et ainsi de suite. Mais n'est-ce pas là une vieille chanson ? Y a-t-il quelque chose de nouveau à ajouter à cette vieille histoire balkanique, sinon lui inventer de nouvelles solutions politiques concrètes et ponctuelles ?

On peut être tenté de dire non et de se remettre, encore une fois, aux stéréotypes étiologiques aussi vieux que le balkanisme lui-même : les « Balkaniques », c'est comme ça ! Mais c'est justement ici que l'approche des sciences sociales, mise à jour, pourrait apporter un éclairage compréhensif sur cette incompréhension chronique de l'Occident. Par ailleurs, justement à cause de ces incriminations et récriminations durables de part et d'autre, de leurs problèmes récurrents, les Balkans ne sont pas seulement bons à accuser ou à soigner, mais aussi « bons à penser ». Et cela aujourd'hui surtout, quand la mondialisation elle-même est mise en question, quand l'Europe souffre de plus en plus du complexe *Hannibal ante portas*, se déclarant assiégée, hier par les Arabes, aujourd'hui par les Tsiganes, et envisage un remaniement de ses politiques de mobilité, quand les chefs d'États semblent être d'accord sur le fait que « le multiculturalisme est mort » et qu'un livre à succès fait « l'éloge des frontières » (Debray 2010), quand de plus en plus d'intellectuels nous invitent à repenser notre vision du monde (e.g. Hessel et Morin 2011), bref, c'est surtout aujourd'hui, quand les géographies symboliques du monde éclatent, que les Balkans sont *bons à penser* et devraient nous faire penser. Non pas seulement pour leur propre bien et pour celui, indissociable, de l'Europe toute entière, mais aussi pour y puiser, éventuellement, une possible vision bien plus générale sur les liens de l'Homme à son Temps et à son Espace.

Toute cette plaidoirie semble se fonder sur la supposition que les Balkans sont un *objet* d'étude étalé en tant que tel devant nous. Ou bien, pour traduire cela dans un langage plus prudent, qu'ils sont une « construction sociale », certes, mais qui existe en tant que construction dans un espace identifiable. Mais *l'Homo Balkanicus* existe-t-il vraiment ? Mauvaise question ! Tout ce qu'on peut dire, en bonne conscience, c'est qu'il n'existe pas, mais peut *devenir* à tout moment ce qu'il *est*. Les choses ne sont donc pas si simples...

Héritage, altérité et patrimoine

Parler d'*Homo Balkanicus* c'est assigner une identité collective à un ensemble d'individus *placés* dans l'espace. Et nous voilà embarqués dans le fourre-tout de l'identité ! Pourtant, aussi compliquée qu'elle s'est avérée aux yeux de nombreux savants, il nous faut l'affronter et trouver un fil d'Ariane pour s'en sortir. Dès lors, sans s'attarder sur les difficultés, nous allons avancer sur la voie selon laquelle *l'identité est un discours légitimant des appartenances sensées*. Cela veut dire que l'identité est une « histoire » (Ricoeur 1990), un fait de conscience aussi et non pas une appartenance « de fait et de droit ». Celle-ci reste l'enjeu de ce jeu constitutif de toute société qui consiste à garantir l'appartenance et à éviter l'exclusion ; mais il s'agit en outre de trouver la plus sensée des appartenances disponibles. Cela veut dire également que l'identité est un choix d'appartenances virtuelles et donc, une stratégie identitaire, mais aussi une stratégie qui requiert la *reconnaissance* (Honneth 1995) de l'Autre pour obtenir sa légitimité : un individu seul sur une île n'a pas d'identité et un individu qui se croit Napoléon n'obtiendra pas la reconnaissance légitimante des autres. Mais surtout, l'identité organise le sens (Castells 2004), elle donne du sens aux appartenances et les choisit pour en tirer du sens.

Quel *sens* y a-t-il alors à se croire balkanique ? Pour trouver une réponse tant soit peu satisfaisante, il nous faut d'abord examiner en amont les conditions de possibilité d'une pareille identification, c'est-à-dire la « légitimité » de principe de *l'Homo Balkanicus*. Quels sont donc les éléments sur lesquels appuyer, le cas échéant, pareille revendication qui pourrait prétendre à sa légitimité ?

Avant de s'engager sur ce long chemin, il faut se munir d'une « feuille de route ». En voici une. Toute identité collective puise ses identifications dans un *héritage* du passé et produit son discours identitaire présent en négociant sa légitimité avec une *altérité* significative et en travaillant sur le sens du *patrimoine* qu'elle se donne. Dans cette équation, l'héritage est ce qu'on reçoit du passé et qui dépasse toujours le présent, tandis que le patrimoine est ce qu'on en prend pour l'usage identitaire du présent¹, le

1. Cette dynamique de l'héritage et du patrimoine est similaire à celle suggérée par Selim Abou à travers la distinction entre *identité culturelle* et *identité ethnique*. Celle-ci est définie comme étant « la référence à une histoire ou une origine commune symbolisée par un héritage culturel commun, qui ne couvre cependant qu'un fragment de la culture du groupe ». L'identité culturelle est justement cette « culture du groupe », le répertoire de pratiques et connaissances disponibles à une communauté, tandis que l'identité ethnique est seulement ce « fragment », une sélection que le groupe (re)présente comme définitoire. Par ailleurs, « si l'identité ethnique dépend en partie de la manière dont le groupe interprète son histoire, l'identité culturelle échappe en grande partie à sa conscience et à ses prises de positions idéologiques » (Abou 1981 : 33-42).

passage entre les deux étant assuré par les ruses de la mémoire sociale toujours ancrée dans les contraintes et opportunités de l'actualité. Pour cette mémoire-là, par le biais des idéologies autochtonistes, l'espace est l'héritier du temps.

Héritage

Commençons donc par l'héritage. Qu'y a-t-il de partagé dans le passé des Balkans permettant de légitimer un héritage commun de l'*Homo Balkanicus* ? Tout d'abord, les populations de la région ont en partage un fond thraco-illyrien commun, mais surtout une « longue durée » (Braudel 1958) partagée à travers des empires successifs, d'Alexandre le Grand en passant par l'Empire Romain et Byzance jusqu'à l'Empire Ottoman. Contrairement aux images courantes des manuels d'Histoire nationale, cette succession d'empires a représenté aussi une ligne définitoire de continuité au-delà des fractures et particularités inévitables. Séparées de maintes façons, isolées dans leurs terroirs aux creux des montagnes, les différentes populations de la région se sont pourtant retrouvées dans un vivre ensemble millénaire. Diana Mishkova nous présente cette « idée-force » diversement orchestrée par les grands savants des Balkans qui se sont consacrés à reconstituer cette filiation balkanique commune, contrairement aux visions nationalistes dominantes de leur temps.

Plus importante peut-être que cette unité réursive, la succession d'empires a perpétué aussi une approche politico-administrative similaire qui combinait le centralisme avec la liberté locale des groupes ethniques et/ou confessionnels de la région, en leur accordant une relative autonomie et liberté d'expression identitaire. Cette politique vint ainsi renforcer (ou peut-être a été réclamée par) « l'insularité fonctionnelle » (Prevelakis 1994) du relief balkanique, qui a fait s'exclamer un géographe roumain, selon lequel « le pays est plein de pays ! » L'isolement naturel (relatif) des communautés au sein des dépressions montagneuses se voit (relativement) légitimé politiquement, en consacrant ainsi une fragmentation durable des Balkans sur fond de leur unité, elle-même relative. Par ailleurs, cette « insularité » naturelle n'a pas empêché la communication trans-balkanique, grâce au réseau de routes tissé par les Romains, en premier, au commerce, aux transhumances des Aroumains, mais aussi par ces « foires de deux pays » (ou *foires de filles*), où des communautés venant de dépressions avoisinantes se rencontraient sur les hauteurs des montagnes pour des échanges marchands et démographiques réguliers. L'héritage commun est ainsi celui d'une *complémentarité* de divergence et convergence², d'un local fier de lui, mais perméable aux influences des autres. On retrouve ce visage de Janus dans la diversité des langues qui ont tout de même permis aux linguistes de parler d'une aire linguistique pan-balkanique et qui assurent une réelle *intercompréhension* dans la région (Mesnil 2007) ; on retrouve facilement un tel air de famille dans la cuisine, jalousement locale, fièrement nationale et essentiellement commune et qu'on peut reconnaître chaque fois que les Balkans se mettent à table ; dans le folklore aussi, que

2. Pour dénommer cette dynamique on peut recourir au terme de « segmentarisation » et à ses mécanismes opposés de « fusion » et de « fission », qu'Evans-Pritchard (1940) a utilisé pour décrire la société segmentaire des Nuer, mais aussi pour suggérer un processus social plus général, dépassant largement l'organisation segmentaire proprement dite.

les élites nationales ont cloisonné dans des frontières politiques, mais dont on peut toujours retracer les passages trans-frontaliers.

Mais il y a aussi une autre « ambivalence », d'une toute autre nature, que partagent les chrétiens des Balkans. Il s'agit, selon Milica Bakić-Hayden, du noyau dur de l'Église orthodoxe, « au centre de laquelle se trouve la personne antinomique du Christ Incarné, un être en même temps entièrement humain et complètement divin qui sert de trait d'union entre Dieu et l'humanité. On retrouve cette antinomie dans l'anthropologie orthodoxe, dans laquelle les êtres humains agissent comme des traits d'union entre les choses intangibles de l'esprit, ou *noetos*, et les objets matériels du monde sensible, ou *aisthetos* ». On la retrouve aussi dans l'organisation du monde social, car « dans la tradition byzantine, la dyarchie de l'*imperium* et du *sacerdotium*, incarnée respectivement par l'empereur et par le patriarche, était vue comme une symphonie » (Bakić-Hayden 2005 : 66). Au lieu de rester figée sur les histoires d'amour et de haine de l'Église et du Pouvoir laïc qui ont fait que cette « symphonie » sonne faux plus d'une fois, Bakić-Hayden suit d'un œil plutôt « emic » ce modèle de l'ambivalence à l'œuvre dans les croyances et pratiques de longue durée des gens des Balkans. Elle arrive ainsi à affirmer que c'est justement cette ambivalence ontologique et morale – « c'est-à-dire la reconnaissance de l'ambivalence inhérente à la réalité même » (idem : 76) – qui constitue le vrai héritage byzantin.

Enfin, on peut invoquer une autre « ambivalence » (ou complémentarité), mais qui, cette fois, se dessine comme telle plutôt dans le miroir de l'Occident. C'est, par exemple, le sentiment trouble du Français Ulysse de Marsillac qui constatait, lors de son séjour à Bucarest au milieu du XIX^e siècle : « Entrez dans un salon, vous vous trouvez à Paris (...) Rien ne manque de ce qui constitue la civilisation dans ce qu'elle a de meilleur. Quittez le salon et sortez dans la rue. Vous vous réveillez complètement dans l'Orient de vos rêves. » En réfléchissant à cette « ambivalence », il se confessait en 1869 : « Dans les pays très civilisés, à Paris, par exemple, il existe certainement des satisfactions de l'esprit et des sens, mais il manque à nos âmes quelque chose que je ne peux définir, mais que je sens profondément » (extraits cités dans l'article de Marianne Mesnil, dans ce numéro). Sur les traces de ce « manque » mystérieux, Marianne Mesnil arrive, en Sherlock Holmes de l'histoire, à découvrir que ce qui « manque » à « l'âme » occidentale, ce n'est, ni plus, ni moins, que... le *corps*³. Et cela à cause du « processus de civilisation » qui, du petit manuel de civilité d'Erasme, en passant par l'alliance du christianisme et de Descartes pour arriver au « *malaise dans la civilisation* » dont parlait Freud, « va accentuer la coupure entre le corps et l'âme. L'être *civilisé* devient un être *désincarné* » (Marianne Mesnil, dans ce volume). Elias lui-même en discute les conséquences : dans le chapitre intitulé « De la contrainte à l'auto-contrainte », Elias évoque les plaies « que les conflits de la civilisation ont infligées au psychisme », et qui ne cicatrisent pas toujours bien. Et, dans une interview donnée à propos de son livre, il parle de « stopper cette hémorragie du plaisir humain,

3. Alexander Kiossev reproduit à son tour la surprise emblématique d'un savant étranger : « Les gens d'ici [dans les Balkans] parlent avec tout leur corps. Ils se penchent sur les autres et touchent leurs collègues » (Kiossev 2005: 190). À l'autre extrême de ce continuum, il n'y a pas, à ma connaissance, d'anthropologue occidental(e) à ne pas avoir été profondément impressionné(e) par les cortèges funéraires orthodoxes avec leurs cercueils ouverts et leur foule de parents penchés sur le cadavre.

qui parfois me serre le cœur » – nous rappelle encore Marianne Mesnil. Or, les Balkans n'ont pas bénéficié d'un tel processus de civilisation – ou peut-être s'en sont bien gardés⁴... – jusque tardivement, au temps de la formation des nations. Ce qui leur a valu cette image (occidentale) de débauche hédoniste⁵ et... d'incivilité.

Ce « manque » civilisationnel va de pair avec un autre, tout aussi occidental dans sa représentation : l'inexistence de l'individu dans les Balkans – ou, de manière plus nuancée, de l'*individualisme*. C'est le stigmate que Henri Mendras, par exemple, inflige à « l'autre Europe » (Mendras 1997), mais aussi le constat de bien des autochtones. Quand la psychologie des peuples était encore en vogue, par exemple, beaucoup de spécialistes du domaine, formés à l'esprit de l'Occident, ont formulé des thèses sur la subordination de l'individu au social⁶ et ont dénoncé le « gréganisme » de leurs concitoyens. Dans une perspective sociologique, P. H. Stahl affirmait en 1973 que « si [en Roumanie] les départements se composent de villages, les villages se composent à leur tour de maisnies et non pas d'individus (...) » (Stahl 1973 : 150). Jusqu'à présent, en Roumanie, par exemple, la famille reste la valeur et l'ancrage social suprêmes dans tous les sondages d'opinion et le bonheur individuel même en dépend (Bodea 2011). On peut conclure ainsi, d'un point de vue occidental, que l'homme des Balkans est un individu « inachevé », voire insuffisamment libéré de sa socialité de nature typiquement rurale⁷, et qui manque de maîtriser d'une manière civilisée son corps et les « débauches » de celui-ci. C'est dans ce sens qu'on peut – et doit – lire la thèse de Maria Todorova selon laquelle le balkanisme doit être disjoint de l'orientalisme, car si celui-ci oppose deux types, le premier ne fait qu'opérer une distinction à l'intérieur du même type. Plus précisément, si l'Orient est *l'Autre* de l'Occident, les Balkans n'en sont que le *Soi incomplet* : comme on vient de le voir, il

-
4. On peut observer une pareille réticence dans *Le divan ou la querelle de l'âme et du corps* (Cantemir 1969), considéré comme l'un des textes fondateurs de la littérature roumaine. Ajoutant une dimension rationaliste au fond chrétien de ce type de dialogues, Cantemir donne par ailleurs plus de poids au « corps/monde », inclinant vers une certaine harmonie entre celui-ci et « l'esprit » : « selon Cantemir, l'homme doit se réconcilier avec le monde pour éviter la discorde » (Noica 1991 : 81).
 5. Une autre occidentale, Ruth Benedict, affirmait dans sa petite enquête « à distance » sur les Roumains que l'idéal de vie de ceux-ci est l'hédonisme et que même leur opportunisme n'est qu'une expression de celui-ci (Benedict 1953).
 6. « Le peuple n'est pas seulement avant l'individu, il est aussi plus complet que l'individu » (Rădulescu-Motru 1984 : 581) / « L'individu n'est pas social parce qu'il vit en société, mais parce que la société vit en lui » (Gusti 1941 : 54). Constantin Noica se demande aussi, questionnant le destin de la nation roumaine : Comment peut s'épanouir une 'personne' là où la catégorie de la 'personnalité', pour parler comme Kant ou les néo-kantiens, manque ? » (Noica 1989 : 21).
 7. On peut ajouter à ce manque d'individualisme le fait que la construction nationale a été alimentée dans la région par un désir ardent d'*indépendance* (collective) plutôt que de *liberté* (de l'individu). On peut même aller jusqu'à dire que « ce fut l'indépendance qui a engendré le peuple plutôt que le peuple qui a gagné l'indépendance » (Mihăilescu 1993 : 112). « La question de la nationalité doit être mise au-dessus de la liberté. Tant qu'un peuple n'existe pas comme nation, il n'a que faire de la liberté ! » – déclarait Nicolae Bălcescu, homme politique et historien roumain, dans un discours public. Il y a là, peut-être, une des raisons pour laquelle tous les peuples de la région ont fini par préférer « le modèle allemand » ou « ethnique » de nation, légitimé par une âme collective, un *Volksgeist*, et ont été bien moins concernés par les enjeux de la liberté de l'individu-citoyen.

leur « manque » quelque chose (Todorova 1997 : 18). Ou bien, vu des Balkans, c'est à l'Occident que ce manque peut être attribué...

Altérité

Cela nous ramène au deuxième repère de notre « feuille de route » : *l'altérité*. À qui se sont donc rapportés les gens des Balkans, qui fut leur « Autre significatif » ? La plupart du temps, l'autre fut l'étranger proche, le voisin différent. Les relations avec celui-ci étaient habituellement réglées par les lois assez strictes (et « ambivalentes »...) de l'hospitalité et de l'hostilité (Mesnil et Mihăilescu 1998). C'est plutôt la modernité et l'idéologie militante de la nation qui ont fait basculer ces rapports. Car c'est à ce moment-là que l'Occident est devenu l'idéal et le modèle de Soi des « jeunes nations » et que la course à « l'intégration européenne » a commencé – course qui n'est pas encore tout à fait achevée même aujourd'hui, mais qui a marqué tous les projets de sociétés des pays balkaniques au long des deux derniers siècles. L'ensemble de l'héritage balkanique fut réduit au « joug Ottoman » et jeté par dessus bord afin de voguer vers un Occident de tous les désirs et qui donnait un autre *sens* aux discours identitaires. L'insularité fonctionnelle vira à la fragmentation récurrente et exclusiviste, alimentant des entités hostiles se donnant la guerre au nom d'une autre insularité, nationale cette fois, légitimée par la trinité ethnique d'une langue, d'une culture et d'un territoire. La longue durée commune tourna elle aussi aux généalogies des entités individuelles. Dans la foulée, l'appartenance même à une « aire culturelle » balkanique devint plutôt l'objet d'un rejet national, surtout de la part des pays limitrophes. Pour la Roumanie, par exemple, les Balkans commençaient « de toute évidence » au-delà du Danube. La Yougoslavie, dont les jeunes chantaient encore du temps de Tito *Balkane, Balkane, Balkane moj/ Budi mi silan i dobro mi stoj* (Balkan, Balkan, Balkan à moi/sois fort et tiens bon pour moi) s'est vue prise dans un entre-deux conflictuel, « ni à l'Est, ni à l'Ouest » (Volcic 2009) et a fini par se déchirer. La Grèce essaya d'échapper aux Balkans en s'enfonçant dans son Antiquité proto-européenne et donc pré-balkanique. Quant à la Turquie, la question se posa d'une manière encore plus « dilemmatique » : revendiquer son « européanité » à travers l'héritage ottoman des Balkans, ou plutôt sa « musulmanité », qui la rapprochait du monde arabe ? Dans son article, Katerina Seraïdari en résume bien l'enjeu symbolique par une citation qui a l'air inoffensive : « Tout dépend de ce que veut le Turc. S'il veut être considéré comme un musulman, alors il se pense proche des Arabes. Mais s'il veut être vu comme un européen, alors il reconnaît des similitudes culturelles avec les Grecs » – expliquait récemment un migrant turc à Bruxelles. « En fait – conclut-elle – l'adhésion ou non au modèle de *l'Homo Balkanicus* ne se pose pas en termes d'appartenance (à un territoire déterminé par la géographie et l'histoire) pour les Grecs et les Turcs, mais en termes de rapports de force ».

Quoique la plupart des élites nationales se soient embarquées dans cette aventure de la nation moderne, il y a aussi eu des voix qui se sont élevées, comme le montre bien l'article de Diana Mishkova, pour opposer un autochtonisme balkanique à un autre, restrictivement national, et qui ont déploré l'imposition par les grandes puissances du schéma national à une réalité politique qu'ils envisageaient plutôt comme fédérative. Mais ils sont restés plutôt marginaux. Entretemps, les historiens et autres experts de la nation se sont divisés en deux courants d'un conflit idéologique interne et chronique,

opposant les tenants d'une européanité à tout prix, à ceux d'un autochtonisme militant, entretenant ainsi une ambivalence constitutive de leurs identités nationales. Même les Grecs, dont l'Antiquité est encore perçue comme fondatrice de l'Europe, « sont eux-mêmes ambivalents concernant leur grade d'européanité » (Herzfeld 1987 : 2). L'ambivalence tourna ainsi à la dissonance.

Devenue mesure de soi, l'altérité occidentale imposa aussi la mesure de l'incomplétude des identités balkaniques (par rapport à elle-même, bien sûr), en les repoussant dans une « autre Europe », stigmatisée par le sobriquet du « balkanisme ». Mais cette histoire est trop connue pour la répéter ici. Il n'en reste pas moins que par cette altérité qui apporta la modernité aux Balkans et les nations aux peuples, la longue durée autochtone du métissage de tous fut découpée en filiation de chacun, et que le souvenir de victoires ou de défaites diffuses fonda des mémoires sociales revendicatives et exclusivistes : *l'espace fut découpé en territoires*.

Patrimoine

Le *patrimoine*, dernier repère de notre parcours, s'est organisé depuis lors, selon ce format prestigieux de la nation : de l'héritage commun, chaque « nation » a essayé de prendre sa part à elle et de se légitimer par ce découpage exclusiviste de son propre « patrimoine ». Et plus ces jeunes nations devenaient conscientes de leur relative invisibilité de « cultures mineures », plus elles se sont efforcées de la compenser par l'affirmation idéologique d'une profonde authenticité unique et incomparable (Kiossev 2005 : 181). Le modèle de *good practice* est devenu l'ethnologie nationale, avec ses principales institutions (musées, archives et écoles), qui s'est donnée la tâche patriotique d'une défense et illustration de l'unité, de la continuité et de la spécificité nationales dans leur territoire « naturel ». Toutes les sciences de l'Homme devinrent « nationales » et, du folklore à la gastronomie, tout fut assigné à cette spécificité nationale. L'enjeu était vital au sens propre du terme : il y allait de l'existence même de la nation !

C'est aussi à cette époque que les concepts d'espace ou d'aire culturels, fournis par les évolutionnistes ou diffusionnistes occidentaux, ont pris tout leur essor et leur signification. Mais ce fut plutôt pour y inscrire les nations (et des « zones ethnographiques » à l'intérieur de celles-ci), que pour dessiner des ensembles englobants et trans-frontaliers. Patrimoine et frontières y allaient de pair, se conditionnant réciproquement. L'identité même devint « possessive » : « ce que je possède, vous ne le possédez pas puisque ce qui est 'à moi' n'est pas 'à vous' » (Latour 2011). Pareille logique de possession exclusiviste et cloisonnée ne s'impose que par la force et au risque de procès de partage. Ce fut le temps des guerres balkaniques ainsi que des deux guerres mondiales. Un temps qui resurgit avec le découpage de la Yougoslavie. Et qu'on retrouve encore d'une certaine manière, plus récemment, avec la stratégie « post-nationale » des régions européennes, qui se veulent simplement fonctionnelles économiquement et utiles politiquement en vue de l'unité européenne, mais qui font ressurgir tous les démons d'un passé local.

Des luttes symboliques se donnent aussi tout autour du contour flou des Balkans. C'est le cas exemplaire de la Transylvanie : à qui est cet espace à la fois régional, national et européen ? Quel type d'appartenance fait sens et pour qui ? Comment définir

ce territoire à la fois géographiquement *frontalier*, *territoire-frontière* et *territoire à frontières* ? – se demande Bianca Botea. Et Cristian Cercel ajoute : que faire d'une frontière qui, pour les Saxons de Transylvanie, était celle du « monde civilisé » quand elle se dissout à l'intérieur d'un même territoire devenu national ? Surtout quand cette frontière-là garde sous les cendres le feu vivant des grands schismes continentaux ranimés par les découpages civilisationnels d'un Huntington.

Enfin, ces tensions et dilemmes balkaniques sont également emportés loin des Balkans par les nouvelles diasporas de la mondialisation. De loin et de près, les luttes symboliques de suprématie et de pouvoir se prolongent souvent dans des registres qui peuvent sembler bénins. C'est le cas, par exemple, de « la guerre de la *sarma*⁸ » (Mihăilescu 2003). C'est aussi le cas, plus connu, de la *guerre de la feta*, suivie avec attention dans son article par Katerina Seraïdari pour mettre en scène l'enjeu réel de la lutte que se donnent, à travers la labellisation d'un fromage, l'héritage « antique » (donc grec) et « ottoman » (donc turc) des Balkans : « Le recours à la Grèce antique – explique l'auteur – sert à assurer des droits de propriété sur le territoire, ses populations, ses produits, sa continuité historique, son patrimoine culturel, ses noms ; autrement dit, « ce qui est à nous ne peut pas être *balkanique* car, dans ce cas, la question d'une appropriation possible serait posée, et cela serait contre les intérêts nationaux grecs. En mettant l'accent sur le temps et sa profondeur, la référence antique finit par extraire la Grèce de l'espace balkanique, considéré comme une construction postérieure (...). Pour le dire autrement, à la référence antique au caractère exclusif se juxtapose la référence inclusive à l'Empire ottoman » (Seraïdari, dans ce volume).

Et tout finit dans le *sevdah*, cette nostalgie récupératrice dont nous parle ici Malina Stefanovska : « j'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans... ». Devenus mémoire, les Balkans renaissent à Los Angeles...

Discours sensé comme toute identité, *Homo Balkanicus* fait sens pour les uns plutôt que pour les autres, dans certaines situations plutôt que d'autres, par rapport à soi ou contre un Autre. Il n'en reste pas moins que, de la grande politique à la vie quotidienne et d'une manière ou d'une autre, il continue à « faire sens ».

Ulysse ou la transhumance

Parler de nouveau de Balkans ne veut pas dire récuser ou subir encore une fois le stigmate. N'y a-t-il pas aussi quelque chose de bon dans cette « balkanitude » ? Une certaine récupération à la manière de la « négritude » est-elle envisageable ? On la pratique quelquefois à travers une auto-exotisation (Kiossev 1998) ironique, en renversant le stigmate par une esthétisation de « l'incivilité » balkanique, comme dans les films de Kusturica et/ou la musique de Bregovici, par exemple. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de plus dans cette « balkanitude » ?

Revenons donc aux sources pour revoir d'un autre œil l'héritage balkanique. Remontons jusqu'à la figure emblématique d'Ulysse, par exemple. Et revoyons aussi une autre histoire toute aussi emblématique des Balkans : la transhumance – du latin *trans* (de l'autre côté) et *humus* (la terre, le pays). En tant que Pénélope du berger errant, si j'ose dire, les Balkans peuvent être envisagés selon ces deux métaphores

8. Chou farci, plat que tous les pays des Balkans déclarent être « spécifiquement national ».

référentielles comme un parcours d'éternels retours plutôt qu'une simple « résidence ». Les Balkans sont ainsi une aire culturelle surtout par leur côté Pénélope⁹, ouverte par ailleurs à toutes les (més)aventures et brassages à travers et en dehors de cet espace.

Dans cette perspective, la morale identitaire de l'*Homo Balkanicus* peut être résumée par la confession suivante d'un vieil Aroumain de Dobroudja : « Les Grecs nous appellent *Kutovlahi*, les Aroumains de Grèce *Vîryareni*, les Bulgares *Vlasi*, les Aroumains Farsirotes *Cipani*, les Roumains de Roumanie *Machedoni*. Personne ne sait que nous sommes *Gramusteani* [de Gramustea, dans les montagnes du Pinde] ! » (Nicolau 1993: 177). On retrouve ici un autre aspect de « l'ambivalence » de ces « groupes virtuels » dont parlait Evans-Pritchard à propos des Nuer, avec leurs incessantes « fusions et fissions » d'une « anarchie » pourtant bien « ordonnée » (Evans-Pritchard 1940). En tout cas, on doit y reconnaître une dynamique identitaire qui, tout en restant fière, est ouverte à toutes les rencontres de son parcours. Par ailleurs, on peut identifier une articulation qui peut sembler « ambivalente » elle aussi, entre ancrage au terroir et errance – ou, si l'on préfère, entre local et global.

N'y a-t-il pas une certaine leçon à tirer de cette souplesse ? On revient ainsi, enrichis, à l'« ambivalence » dont parlait Bakić-Hayden et dont il a été question de maintes façons tout au long de ces pages. Et on peut aussi faire nôtre son propos final : « l'héritage Byzantin de l'ambivalence, c'est-à-dire la reconnaissance de la réalité comme étant intrinsèquement ambivalente, pourrait être précisément ce que l'Europe actuelle a besoin de reconnaître et reconsidérer afin de se mettre d'accord avec ses différents *moi*, y compris balkanique » (Bakić-Hayden 2005 : 74).

Ne pourrait-on donc parler (aussi) d'une *balkanisation positive*, mettant à profit un savoir-faire identitaire et une pratique de l'espace qui furent pour une bonne part œcuméniques avant d'être possessivement ethniques ?

Références citées

- ABOU Sélim, 1981. *L'identité culturelle*. Paris : Editions Anthropos.
- BAKIĆ-HAYDEN, Milica, 2005. « What's so Byzantine about the Balkans » in I. Bjelic Dušan, Savic Obrad (éds), *Balkan as Metaphor : Between Globalization and Fragmentation*, 61-78. Cambridge : MIT Press.
- BENEDICT, Ruth, 1953. « History as it appears to the Rumanians », in Margaret Mead and Rhoda Metraux (éds), *The study of Culture at a Distance*, 405-415. Chicago : University of Chicago Press.
- , 2002 [1943]. *Cultura și comportamentul la români*. Bucarest : Criterion Publishing.
- BODEA, Dorin, 2011. *Românii, un viitor previzibil ?* Bucarest : Editura Result.
- BRAUDEL, Fernand, 1958. « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 13 (4) : 725-753.
- CANTEMIR, Dimitrie, 1969 [1698]. *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul*. Bucarest : Editura Academiei RSR, ediția Virgil Cândea.
- CASTELLS, Manuel, 2004. *The Power of Identity. The Information Age : Economy, Society and Culture, Vol. II*. Cambridge, Massachusetts ; Oxford, UK : Blackwell.

9. Par ailleurs, une histoire au féminin des Balkans et de son « matrimoine » (Hertz 2002) est encore à écrire.

- DEBRAY, Régis, 2010. *Éloge des frontières*. Paris : Gallimard.
- EVANS-PRITCHARD, Evan, 1940. *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford : Clarendon Press.
- GUSTI, Dimitrie, 1941. *La science de la réalité sociale. Introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*. Paris : Plon.
- HERTZ, Ellen, 2002. « Le matrimoine », in Marc-Olivier Gonseth, Jacques Hainard, Roland Kaehr (textes réunis par), *Le musée cannibale*, 153-167. Neuchatel : MEN.
- HERZFELD, Michael, 1987. *Anthropology through the looking-glass : critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HEssel, Stéphane et Edgar MORIN, 2011. *Le chemin de l'espérance*. Paris : Fayard.
- HONNETH, Axel, 1995. *The Struggle for recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press.
- KIOSSEV, Alexander, 1998. « The Self-Colonizing Cultures », *Bulgariaavangarda*. Sofia : Salon Verlag.
- , 2005. « The Dark Intimacy », in I. Bjelic Dušan, Savic Obrad (éds), *Balkan as Metaphor : Between Globalization and Fragmentation*, 165-190. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press.
- LATOUR, Bruno, 2011. « La société comme possession – la preuve par l'orchestre », in Didier Debaïse, *Anthologie de la possession*. Dijon : Les Presses du réel.
- MENDRAS, Henri, 1997. *L'Europe des Européens : sociologie de l'Europe occidentale*. Paris : Gallimard, collection « Folio Actuel ».
- MESNIL, Marianne, 2007. « Frontières ou “aires culturelles”. Les enjeux anthropologiques d'une cartographie de l'Europe », in M. Bulgaru (éd.), *Éléments d'anthropologie*, 15-90. Chisinau : Universitate de stat din Moldova.
- MESNIL, Marianne et Vintilă MIHĂILESCU, 1998. « La table sans dessus-dessous. De l'hospitalité agonistique », *La Revue du MAUSS semestrielle*, 12 : 185-194.
- MIHĂILESCU, Vintilă, 1993. « Nous, les autres ; Histoire d'une identité non-moderne », *Civilisations*, XLII (2), En/Quête d'identité : 105-118.
- , 2003. « La problématique de la déconstruction de la sarma. Discours sur la tradition », in Cristina Papa, Filippo Zerilli (éds), *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche e etnografiche*, 183-210. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane.
- NICOLAU, Irina, 1993. « Les caméléons des Balkans », *Civilisations*, XLII (2), En/Quête d'identité : 175-178.
- NOICA, Constantin, 1989 [1943]. « Ce e etern și ce e istoric în cultura românească », in Constantin Noica, *Istoricitate și eternitate*, 20-40. Bucarest : Capricorn.
- , 1991 [1944]. « Cum gîndește poporul român », in Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, 73-100. București : Humanitas.
- PRÉVÉLAKIS, Georges, 1994. *Les Balkans. Cultures et géopolitique*. Paris : Editions Nathan.
- RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, 1984 [1927]. *Personalismul energetic și alte scrieri*. Bucarest : Editura Eminescu.
- RICŒUR, Paul, 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- STAHL, Paul, 1973. « L'organisation magique du territoire villageois roumain », *L'Homme*, 13 (3) : 150-162.
- TODOROVA, Maria, 1997. *Imagining the Balkans*. New York : Oxford University Press.
- VOLCIC, Zola, 2009. « Neither 'East' nor 'West'. The Past and Present Life of Yugoslav Identity », in Alexander Kiossev, Petya Kabakchieva (éds), *“Rules” and “Roles”. Fluid Institutions and Hybrid Identities in East European Transformation Processes*, 251-268. Berlin : LIT Verlag.