

Invitation au terrain

Mémoire personnel de la construction
du projet socio-anthropologique

Albert Doja



INTRODUCTION

Le savoir anthropologique

Toutes les formes d'activités humaines, mentales et matérielles, visent toujours à produire un monde d'œuvres et de créations qui sont des intermédiaires symboliques entre l'homme et l'univers. L'homme n'est pas directement dans le monde, il construit pour vivre, entre le monde et lui, un univers de médiateurs qui sont des systèmes de signes et de langages. Les techniques, les sciences, les institutions sociales, les religions, les langues, les arts, tout ce qui constitue les faits de civilisation, sont des constructions, des espèces de médiations entre l'homme et le monde, l'homme et les autres, l'homme et lui-même. Chez l'homme, en quelque sorte, il y a toujours ce que Cassirer appellerait la pensée symbolique.

L'anthropologie est cette branche de la science sociale qui cherche à définir le concept heuristique de la culture en termes opérationnels et analytiques. L'anthropologie est passée du concept de la culture utilisé comme synonyme de « civilisation » englobant une large variété d'activités humaines à la théorisation de la culture comme objet d'analyse scientifique. L'approche anthropologique considère la culture comme une partie intégrante de l'existence humaine et souligne l'importance croissante de la culture dans tous les aspects de la vie moderne. Ce domaine comprend les nouvelles technologies et leur influence sur la vie quotidienne et la culture populaire, comment la culture construit les identités et démarque les différences entre les groupes. Des problématiques qui analysent la révolution globale dans la production et la circulation des « biens culturels », aussi bien que le développement des industries multimédias qui dominent les réseaux de circulation et de communication, considèrent ce que la culture fait à nous, ce que nous faisons avec et si les processus de globalisation et de changement culturel peuvent être contrôlés.

Le monde du XIX^e siècle est davantage défini par les opportunités et les défis posés à la culture et au bien-être social par les technologies avancées et les nouveaux moyens d'information et de communication. En combinant la recherche empirique à la construction théorique et à la résolution de problèmes dans des engagements réels, on pourra fournir un modèle pour affronter ces défis et opportunités et arriver à une vision unifiée de l'intégration de la connaissance. Le but est d'aborder les

questions de façon à inciter des efforts de collaboration pour pouvoir affronter les problèmes et les opportunités technologiques d'aujourd'hui avec un souci d'amélioration de l'efficacité des institutions, de la qualité de vie chez soi et au travail (en salle de classe aussi), aussi bien que de la perspicacité des décideurs publics et privés. Une compréhension critique des effets réciproques de la technologie et de la culture contribueront à la construction de la société technologique du demain.

Cependant, la notion de culture est utilisée aussi bien pour se référer aux représentations et aux expressions symboliques de l'expérience humaine, que pour distinguer les stratégies d'adaptation humaines de celles en grande partie instinctives des animaux. Beaucoup de travaux qui ont gagné une large acceptation parmi les anthropologues ont montré que la culture indique les manières dont les êtres humains interprètent leur biologie et leur environnement. Selon ce point de vue, la plupart des changements culturels peuvent être attribués à l'adaptation humaine aux événements historiques. D'ailleurs, étant donné que la culture est vue comme le premier mécanisme d'adaptation des humains et qui a lieu beaucoup plus rapidement que leur évolution biologique, la plupart des changements culturels peut être regardé comme une culture s'adaptant à elle-même. En concevant la culture de cette façon, les anthropologues essaient de trouver des moyens de distinguer le comportement culturel du comportement sociologique et psychologique.

Un des objectifs essentiels de l'anthropologie est d'expliquer la complexité de la diversité culturelle en réduisant cette diversité aux modèles universels du comportement social et de l'architecture mentale sans rien perdre de l'information disponible. Dans cette perspective, la culture est conçue à la fois sur trois niveaux : comme système socioculturel dont le caractère normatif sert à restructurer les identités ; comme système idéationnel fondé sur l'apprentissage culturel des symboles qui servent à se forger une image identitaire ; et comme modèle distributif et partagé des idées, des significations et des connaissances, non pas à travers des routines culturelles préprogrammées mais par un processus social d'apprentissage, de transmission et de transformation des savoirs et de la connaissance de soi, d'autrui et du monde. En tant que telle la culture se situe et se transmet à l'intérieur des groupes sociaux, mais elle se réfère premièrement à quelque chose qui est universellement partagée.

Or l'anthropologie sociale est surtout intéressée par le fait capital qu'il n'y a pas un homme en général, qu'il n'y a pas de civilisations qui demeurent toujours les mêmes. Ce qu'il faut voir, c'est en fonction de ce que la totalité des faits culturels est à une époque donnée et à un lieu précis, ainsi que l'homme qui leur correspond d'une manière ou d'une autre. L'homme étant ce qu'il fait, l'homme n'existant que par ses

œuvres, c'est à travers ces œuvres, c'est-à-dire l'ensemble des faits de civilisation, qu'on doit étudier comment l'homme s'est constitué lui-même historiquement. C'est pourquoi l'anthropologie prend les grands cadres, l'espace et le temps, la personne et l'image, les comportements, les normes et les valeurs pour essayer de voir comment dans les différentes cultures se différencient les unes par rapport aux autres dans la façon dont tout cela s'est organisé, c'est-à-dire, quelle est la configuration culturellement spécifique de l'ensemble des faits où l'on peut trouver à l'œuvre les grandes fonctions sociales.

L'intention anthropologique est d'essayer de montrer les écarts et les distances par rapport à ce que les autres sont. Parmi les disciplines variées qui tentent de décrire et d'expliquer la pensée et l'action humaine, l'anthropologie sociale a toujours tiré sa distinction dans son intérêt pour l'*Autre*. En partant du tableau des pratiques et des attitudes mentales de l'homme que nous sommes, la vocation de l'anthropologue est de regarder comment ce tableau se dessine autrement dans d'autres contextes, dont l'acquisition est donnée par l'expérience ethnographique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue de l'ethnographe, et les erreurs de l'un sur l'autre. Car l'anthropologie sociale, comme l'a exprimé Merleau-Ponty (1960), paraphrasant Lévi-Strauss et devenant son porte-parole, n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés primitives ou les nations réifiées. Elle est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est *autre*, et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les anthropologues de notre société, si nous prenons suffisamment de distance envers elle, comme j'ai eu l'occasion de le faire, en l'occurrence, en étudiant la construction culturelle de la personne à travers les pratiques de naissance et de succession d'âges chez les Albanais (Doja 2000a).

L'objet classique de la recherche pour l'anthropologue a été la tribu exotique dans une partie du monde lointain et retiré. Au tournant du XX^e siècle il y a eu une révolution méthodologique passant de l'anthropologie de cabinet au travail de terrain. Les chercheurs se sont immergés dans la vie sociale de la tribu et ont appris le langage local de manière à appréhender, dans les termes de Malinowski, le « point de vue natif ». Toutefois, les raisons de base de la recherche n'ont pas changé. L'intérêt principal de l'anthropologie a toujours concerné les « autres cultures », le concept d'*ethnie* devenant le « fantôme de référence » de l'ethnologie. Le chercheur sur le terrain observe avec attention et répertorie les coutumes curieuses et souvent bizarres, afin d'ajouter une autre facette intéressante dans la panoplie des actions et des pensées humaines à

l'avantage de ceux qui demeurent de l'autre côté de la barrière. Cela semble avoir confirmé pour longtemps l'idée que les objets classiques de l'investigation anthropologique seraient finalement les cultures condamnées.

Dans le même état d'esprit, l'approche classique considérait les différentes formes symboliques et pratiques culturelles populaires ou prémodernes comme un îlot de survivances préservées des contacts de la culture savante et moderne. Elles étaient pensées en termes d'appartenance à une culture et à une religion dites « populaires » ou « authentiques », parce que primitives et voire même préhistoriques, comme dans le cas de la pratique présumée de la couvade ou l'existence des vierges jurées de tenir lieu d'hommes chez les Albanais, qui sont considérées comme des vestiges d'un matriarcat hypothétique ou bien comme « un reflet du passage du matriarcat au patriarcat » (Gjergji 1964). On prétendait en rendre compte en leur assignant une place précise dans le devenir historique, selon une vision qui, avec sa profession évolutionniste, voudrait au moins simuler les procédés d'une méthode de classification. Ainsi, une fois rangées dans les tiroirs du temps les formes culturelles n'avaient plus d'autre secret à livrer, une « survivance » n'avait plus de fonction.

La connotation d'archaïsme attachée aux notions d'ethnie et de tribu ou de folklore conduit de plus en plus d'anthropologues à réfuter leur pertinence pour décrire les sociétés dites « exotiques » ou « traditionnelles ». L'analyse de la situation coloniale comme un phénomène complexe et dynamique, impulsée dans les années 1960 dans le domaine africain par les recherches de Georges Balandier (1955) en France aussi bien que par celles de Max Gluckman (1956) et ses collègues de l'école de Manchester (Mitchell 1956 ; Cohen 1969), a conduit à mettre fortement en cause les visions primitivistes des sociétés traditionnelles (Kuper 1988). Les critiques vigoureuses portées par Edmund Leach (1989) à la notion même de « société traditionnelle » ou de « culture traditionnelle » imposent l'idée que celles-ci – sans aller jusqu'à les considérer comme autre chose que les produits de l'imagination de l'anthropologue – sont pour autant définies en terme d'approche, c'est-à-dire construites de manière « conventionnelle » en tant qu'outils conceptuels et opératoires d'investigation anthropologique.

Ainsi, il faudra insister que la distinction de la société, de la culture ou des attitudes mentales, par le terme « traditionnel » définit avant tout le genre de l'approche. Ce terme insiste sur la position ethnographique de la démarche, s'appuyant, autant que possible, sur des matériaux régionalement situés et datés, contextualisés d'un point de vue historique et ethnographique, social et idéologique, politique et religieux, comme j'ai procédé par exemple à propos des données qui représentent

l'ensemble des traditions orales et rituelles et des représentations collectives de la naissance et de la socialisation chez les Albanais (Doja 1990b). Ce souci de rigueur n'exclut pas des retours en arrière vers le passé plus lointain ou des considérations au présent. Toutefois, le cœur de la démonstration concerne essentiellement ce type de société ou de culture, rurale dans la plupart des cas, qui est communément appelée *traditionnelle*, par une commodité de langage, généralement acquis dans le cadre des études européennes. Il faudra insister cependant sur la qualification « conventionnelle », non seulement parce qu'il s'agit d'une construction conceptuelle qui est par définition conventionnelle, mais aussi parce que l'outil conceptuel même, ainsi construit pour les besoins de l'investigation anthropologique, se veut renvoyer avant tout à un certain mode « conventionnel » de transmission de la tradition, des savoirs et des pratiques : par la voie orale ou gestuelle et, principalement, par l'intermédiaire de la famille et du voisinage. Cette manière de voir les choses a d'autant plus d'avantage qu'elle permet de prévenir contre toute définition du concept de société par une vision substantialiste, comme une entité discrète dotée d'une culture propre, ou que la culture de ce type de société soit restée immuable à travers les siècles. Bien au contraire, en se transmettant, les connaissances se sont modifiées et ont intégré avec le temps des expériences diverses.

Il serait erroné d'ailleurs de croire que la culture est transmise depuis les origines de toutes pièces et de façon inchangée, sans influences extérieures. Bien au contraire, elle intègre à chaque génération des apports nouveaux, venant de la presse, de l'école, de la littérature de colportage ou de la presse tabloïde, au statut ambigu mais beaucoup plus proche sans doute du traditionnel que du savant. L'insertion fonctionnelle des formes culturelles prémodernes dans la modernité qui les maintient devient possible et même nécessaire du fait que les conventions sont rendues fonctionnelles après toutes sortes de ré-sémantisations réflexives qui témoignent aussi bien du présent qu'elles servent que du passé qu'elles réadaptent. Les occasions n'ont pas manqué pour montrer notamment comment les conventions culturelles ont évolué et se sont adaptées, ainsi que la place qu'elles ont occupée dans l'évolution historique, sociale, culturelle et idéologique de la société moderne et contemporaine (Doja 1998b).

L'originalité de la culture vient probablement de ce qu'elle remodèle, restructure les apports divers dans un ensemble qui acquiert ainsi des caractéristiques spécifiques, surtout en matière d'éducation et de socialisation. De là, l'existence encore très forte de certaines conventions culturelles dans l'ensemble des sociétés européennes. On pouvait les croire perdues sous le fracas des connaissances savantes et de la culture de masse. Cependant, quand on les connaît, on en retrouve

facilement la trace au cœur de chacun. Elles s'appuient sur le concret corporel et parlent en termes de symbolisations et d'associations. Elles sont enracinées en chacun depuis la plus tendre enfance. Leur grande force est sans doute d'être implicites, s'appuyant sur un ordre du monde intuitif et qui semble aller de soi, bien que largement construit et résultant de la distribution dissimulée des relations de pouvoir et des projets politiques. Alors que la morale venue de l'éducation institutionnalisée se présente au contraire comme une série explicite de recommandations qui entraînent en retour soit une adhésion soit une remise en question.

Au moment où, à côté de la société prémoderne et de la société moderne en Europe, on considère aussi les sociétés non-européennes, objet constitutif de l'anthropologie, le regard n'est plus simplement une confrontation temporelle entre le présent et le passé à l'intérieur d'une même culture, mais il se porte sur une confrontation entre des types différents de cultures. Par l'intermédiaire des sociétés non-européennes, le jeu devient multiple. Est-ce que les sociétés européennes prémodernes sont des sociétés archaïques au même titre que les sociétés non-européennes, objet essentiel de l'anthropologie « classique » ? Est-ce que les sociétés non-européennes doivent désormais être comprises à travers ce que nous savons de certains aspects de la société prémoderne ? Quel est le rapport entre les « primitifs » et les « modernes » ? Est-ce que les sociétés européennes prémodernes viennent se placer en quelque sorte à mi-chemin entre les sociétés « primitives » et les sociétés « modernes » ?

Au centre de la réflexion anthropologique, il n'y a pas seulement la confrontation entre sociétés d'aujourd'hui et sociétés d'hier, mais il y a un effort de comparatisme généralisé. Cela veut dire que l'anthropologie s'efforce dans chaque cas d'introduire la comparaison avec des cultures différentes, d'instaurer une façon d'utiliser des allées et venues pour établir une compréhension d'un univers qui est différent de celui qui paraît plus courant ou plus moderne. De cette façon, l'anthropologie a fait de l'altérité une dimension constitutive de l'identité. L'évocation de la société prémoderne, dont les derniers liens avec la société contemporaine se défont et se refont, permet notamment de s'interroger en anthropologie sociale. Cette interrogation sur la société prémoderne signifie finalement une interrogation sur la société moderne, et notamment dans sa dimension idéologique et dans la place qui est faite aux valeurs sociales et culturelles.

Au cours du XX^e siècle, les anthropologues ont surtout essayé de trouver l'origine, le fondement ou l'essence de l'humain, qu'ils situaient au niveau des pratiques et des formes de relations de parenté, de mariage, de genre ou de sexualité, et qu'ils avaient tendance à décrire comme des substances atemporelles. Les premiers anthropologues

étaient profondément influencés par le paradigme grandissant de la culture et de l'identité, mais ils faisaient plutôt dépendre l'essence humaine à partir de la procréation et de la reproduction, de sorte à inclure la sexualité dans l'institution du mariage. En un demi-siècle, leur intérêt s'est progressivement déplacé vers les relations de parenté. Deux écoles paradigmatiques se sont ainsi développées, la théorie de la filiation et de l'alliance, dont les défenseurs les plus énergiques furent Radcliffe-Brown (1952) et Lévi-Strauss (1949/1967), ou ce que l'on est venu à connaître, respectivement, sous le nom d'école britannique et d'école française d'anthropologie.

La théorie des relations de parenté fut abondamment critiquée, notamment pour sa non-universalité, son formalisme extrême ou son manque de cohérence en tant que domaine, de sorte qu'au début des années 1970, de nombreux anthropologues ont préféré se diriger vers la question des genres, fréquemment associée, et parfois subsumée, à l'analyse du prestige, du statut ou du pouvoir. Au cours de ces dernières décennies, beaucoup d'anthropologues, surtout ceux qui travaillaient sur la sexualité et la question des genres, ont remis en cause la vérité universelle de la sexualité, des relations de parenté, du mariage et des genres. En particulier, depuis qu'ils ont admis l'idée essentielle que la subjectivité humaine est le produit aussi bien des relations de pouvoir et de savoir (Foucault 1976/1994, 1980) que des « technologies » de la construction de la personne (Foucault 1988), les ethnographes ont délaissé l'étude des normes paradigmatiques au profit de celle des pratiques normalisantes et des différentes formes de subjectivité et d'assujettissement qui en résultent.

En particulier, certains fondements de la réification et de la naturalisation primordiale des cultures et des traditions ont été ébranlés et déconstruits, se laissant observer comme étant constamment contestées, changeantes et poreuses. Les relations de pouvoir au sein des collectivités sont désormais perçues comme affectant les projets politiques eux-mêmes, tandis que la reconnaissance d'une réalité socialement construite fait apparaître le genre comme ce qui façonne non seulement les relations de pouvoir, mais aussi ce que nous étudions et comment nous l'étudions. Bien que nous soyons immédiatement immergé dans un enchevêtrement compliqué et controversé d'opinions et d'expériences diverses, les réflexions critiques au sujet des questions d'identité, de la construction des genres ou des relations de pouvoir, présentent l'avantage d'embrasser cette confusion pour en faire une source de connaissance émancipatrice, susceptible de nous aider à découvrir de nouvelles directions au sein de la théorie sociale.

Avec l'extinction des empires coloniaux et les énormes transformations sociales actuelles, résumées par les termes de « globalisation » et

de « modernisation », le sujet de l'investigation anthropologique a rencontré des critiques essentielles et s'affronte à de nouveaux défis. Globalisation ne signifie pas nécessairement occidentalisation, comme elle n'implique pas nécessairement la modernisation selon les lignes suivies par les premières nations industrialisées. En outre, l'échange macro-régional des biens et des personnes, de pair avec les formes nouvelles de communication basée sur la connectivité virtuelle aux dépens de la proximité physique, génèrent diverses cultures et sous-cultures. L'objet classique de l'anthropologie, les cultures « non-occidentales » ou « prémodernes » n'ont pas disparu de la carte, comme il a été craint par les romantiques et espéré par les optimistes du développement. Au lieu de cela, ces cultures ont seulement bougé pour s'approcher davantage de nous et plusieurs d'entre elles se font entendre plus clairement qu'auparavant. Les mouvements politiques, en invoquant la distinction réelle ou putative de ces cultures, « s'ethnicisent » en conséquence, ce qui fait en retour que le modèle dominant du conflit dans le monde apparaisse largement comme un conflit ethnique.

Contrairement aux suppositions anciennes, les groupes ethniques et les cultures n'ont jamais été des entités d'une durée temporelle constante ni d'une autodéfinition dérivée indépendamment des contacts extérieurs. Ils se sont formés et articulés au contact les uns avec les autres, parfois en conflit, parfois pacifiquement à travers les divisions de travail. Les cultures tribales, décrites comme apparemment insulaires par les anciens anthropologues, étaient rarement aussi isolées et elles le sont considérablement moins aujourd'hui. Les vieux concepts de « tribu » et d'« ethnie » sont largement remplacés par le terme « groupe ethnique », utilisé souvent comme synonyme de « culture ». Le changement décisif n'est donc pas la disparition des groupes ethniques mais le degré plus élevé de l'interaction entre eux-mêmes. Un résultat remarquable, qui semble échapper aux théories classiques sur la modernisation, est le renforcement des solidarités locales et particularistes. Les nationalistes et les apologistes des cultures locales donnent toujours la prééminence à l'inaltérable essence des origines des entités ethniques dont ils font la propagande. En revanche, l'anthropologie actuelle s'appuie sur les groupes ethniques et les cultures en tant que « constructions », souvent d'origine coloniale, perspective qui a trouvé des adeptes en France aussi (Amselle 1990, 2000). L'essentiel de cette façon de voir les constructions de groupes et de cultures est qu'elles sont sujettes à de multiples pressions adaptatives, elles se transforment en conséquence et peuvent devenir susceptibles à des manipulations délibérées.

Si on veut essayer de comprendre l'interaction entre groupes sociaux d'une échelle relativement large, appelés groupes ethniques ou nations, il faut commencer par l'identification des agrégats de gens qui les

composent. Ce n'est pas du tout une tâche facile parce que, particulièrement dans les conflits violents, les mêmes définitions et les mêmes compositions de groupes sont manipulées et contestées. Les formes pacifiques d'interaction peuvent poser les problèmes similaires. On risque ainsi, inévitablement, de ne pas trouver un terrain ferme sur lequel pouvoir placer le point de vue d'observateur, qui n'est ainsi localisé que dans une constellation où tous les éléments changent constamment non seulement leurs positions relatives mais aussi leur substance et leur quantité. Voilà pourquoi, contrairement à la plupart des opinions « profanes » et aux représentations avancées souvent par les membres des groupes, particulièrement par les leaders de certains macro-groupes, les anthropologues soulignent le caractère construit des groupes concernés, la fluidité et le caractère processuel de leurs contacts.

L'anthropologie sociale « classique » a enrichi nos connaissances sur l'humanité à plusieurs niveaux. Dans cette lignée, l'étude de l'interaction entre groupes ethniques, insistant sur les relations interethniques et la dynamique interculturelle, tout en soumettant les concepts de base de l'identité, de l'ethnicité et de la culture à l'investigation théorique, peut devenir scientifiquement innovant. Tenant compte de tout ce qui est valable et qui a de l'importance dans la tradition anthropologique, incluant l'accent sur l'ethnographie de terrain, les thèmes de recherche sont centrés sur les domaines où les problèmes de construction identitaire, de relations sociales et d'intégration deviennent saillants dans le monde actuel et couvrent un spectre assez large. Le but est d'appréhender et de donner un sens à tout un éventail de variantes ou de facettes d'identités et de citoyennetés, d'ethnicités et de nationalismes aussi bien que de communismes ou de transitions travaillant à l'arrière-plan politique, sous-jacentes à la collision des valeurs morales et idéologiques distinctes et à l'émergence des nouvelles valeurs sociales en conséquence de la dynamique interculturelle.

Dans ce parcours, il ne s'agit pas seulement de démontrer la maîtrise de la région ou du « terrain » de recherche, du point de vue historique, linguistique et culturelle, mais avant tout d'intégrer productivement ces connaissances, de façon cohérente et circonstanciée, dans les discussions théoriques contemporaines les plus importantes en anthropologie sociale. Certes le champ est construit de manière historique, ethnographique et comparative. Or, même si cette comparaison s'arrête essentiellement aux frontières d'une région ou d'une aire culturelle, il faudra par ailleurs discriminer entre généralisation et comparaison pour pouvoir proposer des considérations théoriques plus générales. Car on pourra apporter beaucoup plus à la connaissance et à la compréhension de la société albanaise dans le contexte sud-est européen, si l'approche est à

même de rendre plus intelligible à l'anthropologie générale le système représentationnel et l'organisation sociale de cette société. C'est ce qui permet de penser plus clairement les phénomènes concrets et de fournir une construction épistémologique qui puisse donner corps à un projet où les données de l'évidence empirique sont introduites dans une synthèse conceptuelle de compréhension dans le cadre d'une approche dédiée aux institutions centrales, aux symboles et aux valeurs dominantes.

En présentant un compte-rendu analytique et approfondi des concepts émiques et des aspects sociaux, psychologiques et symboliques qui témoignent des réalités de la spécificité culturelle albanaise et des modes de vie albanais, l'évidence empirique est nécessairement située dans les arguments sociologiques et anthropologiques des discussions théoriques courantes par rapport aux identités sociales, aux valeurs culturelles, aux relations de pouvoir, ainsi qu'au poids de la coutume et de la tradition. Il est important avant tout que les processus socioculturels soient envisagés dans leur développement en fonction d'enjeux sociaux et politiques circonstanciés parce que définis par des rapports de force internes à la société et par les relations avec d'autres sociétés. Du moment que ces rapports et relations sont générateurs de domination, de discriminations et de résistances, il y a sûrement des incidences sur la compréhension de la dynamique culturelle des valeurs sociales.

L'accent de ma démarche insiste sur la construction théorique de l'objet anthropologique, élaboré dans la triple perspective de l'anthropologie des systèmes sociaux, la sociologie des systèmes symboliques et l'histoire des valeurs culturelles. C'est ce qui a donné lieu à des structures transversales, distinctes et complémentaires, qui ont jalonné les champs thématiques et les sujets explorés et qui pourrait se résumer sous trois rubriques transversales et complémentaires :

- L'objet de ma recherche a concerné les comportements culturels, aussi bien que les intérêts, les valeurs et les normes des groupes sociaux, dans le domaine des constructions et des recompositions identitaires, du point de vue individuel et collectif, symbolique et réel, ethnique et national, ou social et politique.
- La méthode centrale a été le travail ethnographique sur le terrain et l'analyse anthropologique des données, qui ont pu prendre plusieurs formes, incluant l'utilisation d'une série de techniques.
- La recherche est conduite en Europe du Sud-est, plus particulièrement chez les Albanais, en comparaison avec d'autres parties du monde, incluant l'Europe.

Au premier abord il semble y avoir une certaine tension entre ces trois aspects. D'une part, les sujets essentiels de cette problématique

portent sur le système des formes d'expression orale et de représentation collective des processus de construction identitaire et de socialisation, débouchant sur les processus éducatifs symboliques et non-institutionnalisés, aussi bien que sur la notion de personne, les relations de genre et de parenté, la famille et l'organisation sociale, ou encore sur le territoire, la mémoire et l'héritage historique, la religion, le langage et les autres déterminants de l'identité collective. Il faudra dans ce contexte envisager les problématiques complémentaires concernant l'ethnicité, les relations interethniques et la dynamique interculturelle des valeurs sociales par rapport à l'évolution des traditions et aux transformations politiques et sociales.

D'autre part, le travail ethnographique sur le terrain concerne typiquement un seul groupe ethnique et de ce fait il apparaît inapplicable à l'étude de l'interaction culturelle entre différents groupes ethniques, d'autant plus que la méthode classique a toujours été monographique par sa portée et non pas comparative dans sa conception. Or, dans l'analyse anthropologique des données cette méthode nécessite d'être étendue dans l'espace comme dans le temps. Pour rendre compte de la convergence de ces aspects, après un intermède d'entretiens, il est nécessaire dans le chapitre suivant de préciser davantage les contours de définition de l'aire culturelle et les outils conceptuels et méthodologiques, incluant des méthodes ethnographiques, historiques et comparatives, avant de tracer l'itinéraire des activités et de cerner les centres d'intérêts.