

# Les enjeux du sang : la production officielle des stéréotypes dans les Balkans. Le cas de la Grèce

Michael Herzfeld

Volume 19, Number 3, 1995

Pouvoirs de l'ethnicité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015368ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015368ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Herzfeld, M. (1995). Les enjeux du sang : la production officielle des stéréotypes dans les Balkans. Le cas de la Grèce. *Anthropologie et Sociétés*, 19(3), 37–51. <https://doi.org/10.7202/015368ar>

Article abstract

Blood Stakes : The Official Production of Stereotypes in the Balkans The Case of Greece

This article addresses the play of symbolism in national and ethnic identity in Greece. "Mentality" is not a useful concept for clarifying the phenomenon we call "nationalism". For it is itself an integral part of the ideological and rhetorical panoply of that phenomenon. In that sense it operates at the same level as blood, a powerful symbol endowed with agnatic authority and considered to play a major role in the transmission of collective character (which includes "mentality"). and one whose segmentary logic, thinly disguised, is reproduced in state rhetoric. This underlying logic of nationalist practice provokes minority populations to form an essentialist "ethnic consciousness", modeled on that of the majority group, which nevertheless denies them the reciprocal recognition of their legitimacy or even of their existence. The blood metaphor could thus be used to revive some especially disturbing tendencies with respect to the current situation in the Balkans.

# LES ENJEUX DU SANG : LA PRODUCTION OFFICIELLE DES STÉRÉOTYPES DANS LES BALKANS

Le cas de la Grèce

Michael Herzfeld



Pour avancer dans la compréhension des liens en même temps synchroniques et diachroniques, conceptuels et processuels, entre ethnicité et identité nationale, le cas de la Grèce est très pertinent en ce qui concerne le rôle de certains symboles sous-jacents à la cohésion des idéologies nationalistes. On ne devrait pas, par exemple, être étonné du fait que, dans un pays donné, des citoyens s'opposent aux valeurs officielles, et que, surtout dans les États dont la formation est relativement récente, leur comportement ne constitue que très rarement la règle mais plutôt l'exception. Comment dès lors l'État grec — institution récente méconnue dans la culture locale — réussit-il à fonder l'adhésion absolue ? Pourquoi les individus sont-ils prêts à sacrifier leur vie pour défendre l'État alors qu'ils résistent par ailleurs à son emprise quotidienne ?

Anderson (1983) propose un essai de réponse intéressant et, jusqu'à un certain point, convaincant : en transformant leur vie aléatoire en mort définitive, en se sacrifiant pour la patrie, les héros élus au panthéon nationaliste cherchent par métonymie leur propre immortalité dans cette nouvelle « religion séculière » (Herzfeld 1992 : 5-7) que constitue l'idéologie de l'État national. Mais ceci n'est qu'une réponse partielle, car on peut se demander pourquoi l'État national devient une patrie, c'est-à-dire une entité créée à l'image de la parenté agnatique et apte à exercer un pouvoir extraordinaire sur l'imaginaire du peuple. Autrement dit, il reste à expliquer *la forme culturelle spécifique d'un phénomène largement répandu*. Ce qui distingue les Balkans, c'est souvent la logique commune de l'expression de leurs différences. Dégager les présupposés de cette logique serait l'une des tâches de l'anthropologie sociale.

Je n'essaierai ici ni de définir des termes clés — ethnicité, nationalisme — ni d'en débusquer l'histoire épistémologique. Mon but immédiat est au contraire de présenter un cas empirique pour montrer comment cette terminologie a été utilisée par la société et les politiciens qui, en dernière analyse, en sont autant partie intégrante que les autres individus. Il s'agit en d'autres mots de décoder la cosmologie populaire grâce à laquelle une idéologie aussi abstraite que celle de l'identité nationale, et dont les racines ne sont que très rarement d'inspiration locale, peut se transformer en sens commun. Il s'agit de repérer les voies selon lesquelles

l'idéologie de l'État national se rattache à l'imaginaire social, soit de la manière prévue par les fondateurs de l'État, soit à travers un processus de transformation qui peut en changer le contenu sémantique. Le cas de la Grèce est à ce propos exceptionnellement fécond et subtil. La Grèce, en nous donnant la racine *ethnos*, n'avait-elle pas perçu des liens étroits entre ethnicité et nationalité ? Notre enquête pourrait donc à la fois avoir des effets sur le plan étymologique du vocabulaire technique des sciences sociales et éclairer le cas très spécifique de la Grèce. Au lieu d'attribuer aux Grecs une résistance opiniâtre au sens commun, on finira peut-être par reconnaître qu'on ne peut qu'à tort leur appliquer les critères d'une logique universelle, car il s'agit, en dernière analyse, d'une lutte dont la forme extérieure est réglée par des valeurs éthiques et symboliques enracinées localement.

Parmi celles-ci, le sang occupe le premier rang. Or, ce symbole a une portée très étendue sur les usages déjà bien attestés dans les cultures indo-européennes à partir des premières sources historiques. C'est alors que le cas grec apparaît exceptionnellement révélateur. En effet, comme le note Just (1989), les Grecs avaient achevé en un siècle et demi la dissolution de la « mosaïque » qui y prévalait lors de la période byzantine en lui substituant une société relativement homogène et une culture quasi monolithique (Andromedas 1976). À la différence de l'Espagne et de l'Italie, on ne peut discerner en Grèce que des vestiges très faibles d'autonomisme régional. C'est ainsi, comme l'observe encore Just, que ce triomphe idéologique s'est achevé et s'exprime toujours par un message qui frappe par sa simplicité : la notion du « sang grec » (*eliniko ema*), à l'exclusion quasi absolue de tout autre symbole partagé de l'identité nationale.

Superficiellement, du moins, la consolidation de ce symbole semble offrir un contraste remarquable avec la catastrophe de prolifération ethnogénétique qui se poursuit dans l'ex-Yougoslavie. Mais, comme je le démontrerai, ce contraste est en quelque sorte illusoire. Les Grecs ont certes raison de se féliciter d'avoir échappé au destin tragique de leurs voisins du nord, ce qui ne leur assure pas pour autant un avenir heureux. Victimes d'une idéologie néo-classique imposée par les pouvoirs occidentaux, et d'une vie politique dominée par des images toujours irrédentistes, les Grecs ont réussi à réduire toute différence ethnique ou nationale, tant dans la langue que dans la reconnaissance des groupes minoritaires. Ils ont privilégié l'image du sang pour fonder leur unicité. Serions-nous dès lors surpris si la Grèce était demain en proie à la tragédie bosniaque ? Ce serait téméraire d'énoncer quelque prophétie sur l'avenir des Balkans. Toutefois, une appréhension du processus de reformulation ethnique en Grèce, fût-elle brève, nous fournirait des renseignements très utiles pour mieux saisir la dynamique actuelle et comprendre le rôle de la symbolique corporelle et familiale non seulement dans les Balkans mais partout où la violence nationaliste s'exprime.

La Grèce est sans doute le pays le plus homogène de tous les pays de l'Europe du Sud-Est. À plusieurs reprises, elle a échangé des populations minoritaires avec des pays voisins, notamment avec la Bulgarie en 1912 et avec la Turquie en 1924 à la suite de la défaite catastrophique de l'armée grecque en Asie mineure. D'autres populations minoritaires semblent avoir accepté l'assimilation culturelle jusqu'à un certain degré. Parmi ceux-ci les Albanais, qui composaient la moitié de la population d'Athènes jusqu'à l'Indépendance, semblent accepter la désignation d'*arvanites*

afin de ne pas être considérés comme de vrais *Albanais*, c'est-à-dire des ennemis héréditaires des Grecs et aujourd'hui une présence menaçante au nord. Il est nécessaire de souligner à nouveau l'homogénéité de la Grèce actuelle, sinon on risquerait de créer une impression entièrement fautive quant aux tendances à la fragmentation de l'univers politique en Grèce. Selon les traditions politologiques, la soumission à l'État central est la manifestation de son autorité et de sa légitimité. L'absence de résistance à cette autorité signifie le succès de l'unification. Si l'on juge la Grèce selon de tels critères, il ne fait aucun doute qu'elle a atteint ce but depuis longtemps. L'expression des sentiments séparatistes, naguère assez répandus en Crète, dans les îles du Dodécanèse, et peut-être en d'autres régions, est vraiment un phénomène qui appartient au passé et qui d'ailleurs n'a joué aucun rôle important dans la vie politique du pays. (Il faut cependant souligner qu'il ne s'agit pas ici de sentiments *minoritaires*, mais seulement de leur expression régionale.)

Cela ne signifie pas que les Grecs ne connaissent aucun type de patriotisme régional semblable à celui, par exemple, du *campanilismo* des Italiens. De surcroît, les observateurs — fussent-ils grecs ou étrangers — ont souvent noté la méfiance des Grecs à l'égard de l'État bureaucratique et de ses fonctionnaires. Pour les Grecs, comme le note Campbell (1964), la défense de la nation (*ethnos*) n'exige pas nécessairement l'obéissance à l'État, dont les origines ottomanes et occidentales se heurtent à une idéologie qui veut que tous les Grecs, héritiers de l'héroïsme des anciens et bénéficiaires de la lutte contre les Turcs, soient indépendants de toute autorité non autochtone et se dépouillent de toute trace de culture « orientale ». Cette contradiction à l'intérieur de l'identité néo-hellénique nous déplace vers les principales difficultés qu'ils rencontrent aujourd'hui en négociant leur rôle dans l'Union européenne : en tant que descendants des Hellènes de l'époque de Périclès, ils restent les otages de la politique culturelle des Occidentaux au moment où celle-ci commence à repenser la centralité de la Grèce ancienne, mais s'ils se détachent de cette image d'eux-mêmes, ils risquent de se trouver isolés ou, du moins, relégués au niveau d'un pays quelconque des Balkans — c'est-à-dire un pays dont rien ne garantit l'identité européenne. Pour un pays dont le mythe fondateur fait partie de la cosmologie occidentale de la lutte contre le despotisme oriental, un tel déracinement conceptuel en détruirait la véritable raison d'être. Les difficultés qui apparaissent parfois autour du rôle de la Grèce dans l'Union européenne ne sont que la manifestation des contradictions d'une indépendance définie et même imposée par des étrangers puissants.

Un des résultats de cette situation peut être observé dans chaque région du pays qui tend à insister, non sur son caractère autonome, mais au contraire sur sa capacité de reproduire plus parfaitement que toute autre région les vertus de la Grèce ancienne. Étant donné que cette dernière consiste quasi exclusivement en la culture attique du V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ (les Occidentaux la définissent ainsi depuis les Lumières), cette rhétorique culturelle soutient la centralisation à Athènes du fonctionnement de l'État moderne. Le paradoxe qui en résulte peut se traduire ainsi : plus les régions essaient de souligner les différences culturelles qui les séparent, plus elles renforcent la logique de leur homogénéité essentialisée.

Cette logique, comme j'ai essayé de le démontrer ailleurs, de façon plus détaillée qu'il ne sera possible de le faire ici, est celle des rapports politiques segmen-

taires. Il s'agit d'un modèle des rapports politiques conçu par opposition à la forme officielle de l'État dite « pyramidale » (Evans-Pritchard et Fortes 1940). Les rapports sociaux de type segmentaire sont toujours relatifs : on dispose de repères variés pour distinguer les ennemis des amis, constitués par les ancêtres unilinéaires, fondateurs de groupes plus ou moins inclusifs selon le degré de parenté entre les protagonistes. Parmi les Nuer, comme en témoigne Evans-Pritchard (1940), le sens de la parenté patrilineaire est plutôt celui d'une métaphore sociale — comme celle des « frères » monastiques en Europe, pourrait-on dire — que d'une parenté entendue comme biogénétique.

Mais ce fait lui-même aurait certainement dû susciter depuis longtemps quelques réflexions sérieuses sur le statut épistémologique de l'opposition entre sociétés segmentaires et pyramidales. Car il est évident que celle-ci appartient au cadre des formules ritualisées selon lesquelles les sociétés dites « primitives » et fondées, croyait-on, exclusivement sur les liens de la parenté, s'opposent à celles de « notre » type, où tout rapport social suit la logique du contrat raisonnable. Kuper (1988) a bien montré qu'il s'agit d'un préjugé idéologique de savants occidentaux. Il faut y ajouter, me semble-t-il, le cas de l'opposition entre sociétés segmentaires et pyramidales, y compris les classifications dont l'objet est de réitérer une différence essentielle (Lloyd 1965). Les données ethnographiques témoignent du contraire. Non seulement les Nuer ne saisissent pas littéralement la terminologie de la parenté patrilineaire dans un sens tout autre que littéral, en Europe également, il semble que la rhétorique de l'identité nationale soit fréquemment dotée d'une typologie dérivée surtout de la parenté agnatique.

L'opposition entre deux systèmes politiques, conçue à la fois comme outil analytique et descriptif, fait partie de l'idéologie coloniale et étatiste qu'il nous appartient de critiquer.

En Europe, depuis longtemps le sang sert à exprimer la solidarité des groupes agnatiques, à n'importe quel niveau du modèle segmentaire. Les élaborations de ce symbole clé dans les histoires dynastiques de plusieurs pays, dans les mouvements racistes, et même dans la genèse de la pensée scientifique ont produit une vaste documentation multidisciplinaire (Herzfeld 1992). De surcroît, d'autres spécialistes ont suivi les trames communes de ces généalogies conceptuelles (Greenwood 1984 ; Linke 1980). Dans les Balkans, ce symbole joue un rôle exceptionnellement important lors de la vengeance chez les Monténégrins (Boehm 1984), les Albanais (Hasluck 1954), et chez certaines populations grecques (notamment celles de la Magne et de la Crète). En Crète centrale et occidentale, la vengeance est considérée comme l'acte de « reprendre le sang » volé — c'est-à-dire versé — par les ennemis du groupe patrilineaire (Herzfeld 1985 : 77). Le vin rouge, censé assurer le genre masculin aux enfants à naître chez ceux qui en boivent, sert aussi comme substance commensale à la manière, oserais-je dire, de l'Eucharistie, au cours des rites de conciliation (*sasmi*) qui terminent les cycles de vengeance entre des groupes agnatiques opposés.

Je viens de présenter un sommaire extrêmement abrégé de ces données ethnographiques, dont le lecteur pourra mieux apprécier l'envergure et les enjeux pratiques en consultant la bibliographie en fin d'article. J'espère que ce survol sur un

sujet si vaste et complexe permettra au moins un premier aperçu des liens entre l'organisation politique de l'État national et les valeurs de la cosmologie locale. Nous pourrions ainsi aborder la problématique centrale de cet article : l'appel remarquable de l'idéologie étatiste chez des populations majoritaires qui détestent pourtant les fonctionnaires de l'État. C'est en effet une situation superficiellement paradoxale mais en dernière analyse entièrement cohérente avec la logique segmentaire. J'aborderai également les conséquences que cette symbiose ambiguë pourrait entraîner dans les relations entre majoritaires et minoritaires. J'essaierai enfin de montrer de quelle manière les idiosyncrasies propres au cas de la Grèce — surtout en ce qui concerne les rapports politiques exprimés par le « sang » agnatique — pourraient éclairer les liens futurs entre l'identité régionale et l'ethnicité minoritaire dans le contexte du fonctionnement quotidien des États nationaux.

La Grèce ne reconnaît officiellement que deux groupes minoritaires qui se démarquent par la confession. Il s'agit des Juifs — dont le cas est malheureusement souvent ignoré dans des analyses simplistes de la politique grecque, comme le remarque très justement Stavros (1995 : 9) dans son excellent article sur les droits des minorités — et des musulmans de la Thrace, dont le droit de rester en Grèce fut assuré par le Traité de Lausanne qui, en 1924, mit fin au conflit gréco-turc en Asie mineure. Mais la situation de ces derniers, malgré des réformes en matière de pratique administrative locale, reste toujours abusive, comme le note aussi Stavros. Les musulmans turcophones, qui ne constituent qu'une partie de ce groupe confessionnel, ont essayé à maintes reprises de revendiquer le droit de s'appeler « Turcs » au cours des années récentes. Il ne faut pas nous surprendre s'ils provoquèrent ainsi la colère des autorités grecques, de telle sorte que les collègues d'un député musulman au parlement grec l'accusèrent de sédition et le menacèrent de procès, et que beaucoup de Grecs perçoivent la plupart des musulmans comme des agents du gouvernement de la Turquie. En outre, l'appel de certains éléments extrémistes à expulser tous les musulmans a été tenté par le gouvernement bulgare au début de cette décennie<sup>1</sup>.

Pourquoi les Grecs sont-ils si sensibles sur ce point ? La question paraît particulièrement difficile à résoudre lorsqu'on note que parmi ces Turcs thraciens, tout autrement que la plupart des musulmans expulsés de la Crète en 1924, ceux qui parlent le turc comme langue maternelle sont vraiment les plus nombreux ; les Pomaques<sup>2</sup>, par contre, musulmans de langue bulgare, qui jusqu'à récemment n'avaient presque jamais exprimé d'intérêt pour l'identité turque, semblent maintenant s'y intéresser un peu plus qu'auparavant par réaction ou par solidarité. Attribuerait-on à tort cette nouvelle phase de leur développement identitaire à l'intervention d'Ankara, comme le veulent les porte-parole officiels à Athènes ? Ou s'agit-il plutôt des conséquences des maladresses de certains nationalistes locaux ? La réponse risque d'être fort ambiguë et polyvalente.

Concernant mon propos, on perçoit bien facilement que la politique identitaire officielle sur la question des dénominations collectives fait appel à des valeurs bien

---

1. Notons, en outre, que les Serbes bosniaques qualifient tous les musulmans bosniaques de « turcs » pour en justifier l'expulsion hors du « foyer national ».

2. Pour des renseignements utiles sur cette population, voir Vernier (1981).

enracinées dans la culture laïque. Les noms collectifs, tout comme ceux des personnes, jouent vraiment un rôle central dans l'imaginaire néo-grec. C'est ainsi que la rhétorique identitaire d'Athènes tombe toujours en terre féconde. Le cas le plus frappant est peut-être celui de la Macédoine, État de création récente dont les Grecs tiennent à nier l'existence même si leurs voisins refuseront toute autre appellation nationale. De surcroît, les Grecs tiennent à ce que ceux-ci adoptent une appellation qui n'implique aucune revendication territoriale sur la Grèce. Cette politique est étroitement liée au refus de la Grèce de reconnaître quelque identité minoritaire, y compris celle des « Macédoniens » slavophones qui revêt une importance si particulière.

Pour mieux saisir l'importance de ces enjeux apparemment nominalistes, il serait certainement utile de constater d'abord qu'il s'agit toujours d'une correspondance supposée entre nom et propriété territoriale. Malgré la complexité des variations du système (Herzfeld 1982; Kenna 1976; Vernier 1991), il y a dans toutes les communautés rurales grecques une nette cohérence dans la transmission des biens (y compris les biens fonciers) et des noms. D'autre part, la cosmologie reconnaît un parallélisme étroit entre cette dévolution intergénérationnelle et la transmission, surtout par le moyen du sang, du caractère personnel — qu'on appelle très fréquemment, d'après un vocabulaire technique emprunté au monde savant, *psikho-sinthesi[s]* (ou « composition/synthèse de l'âme/psyché »). Comme le remarque très justement Sutton (1994), la fusion du nom et de l'identité fonctionne, non seulement au niveau des ethnies, mais également pour les noms de personnes, conférant à la politique officielle un appui symbolique dans la cosmologie populaire. C'est un exemple frappant des rapports étroits entre l'État et les communautés locales dont je viens de signaler la recherche.

Il y a encore plus, l'axe successoral des noms de personnes passe partiellement en ligne agnatique, soit que le premier fils porte — selon la norme la plus répandue — le nom de son grand-père paternel, soit que le nom de famille suive toujours le même parcours. Les ethnies, elles aussi, sont généralement conçues comme des groupes patrilinéaires. Tout comme on attribue (surtout parmi les habitants des villages de haute montagne en Crète et en Magne [Alexakis 1980]) les traits caractéristiques à des lignages (*ratses*) entiers, de la même manière parle-t-on également, toujours selon la même logique, du « caractère national » — conception qu'on trouve d'ailleurs fréquemment chez les idéologues nationalistes et qui est clairement empruntée à la fusion d'idées nationalistes et de valeurs locales (Caro Baroja 1970).

Or, il faut constater qu'en général les Grecs ne se servent plus de la parenté unilinéaire dans le quotidien, laquelle ne se manifeste d'aucune façon dans le fonctionnement officiel de l'État, à la seule exception de la transmission des noms de famille. D'autre part, on discerne un ton très spécifiquement patrilinéaire dans la *rhétorique* officielle. À partir de la fondation de l'État moderne, dont on attribue d'ailleurs l'inspiration intellectuelle aux « enseignants de la race/du lignage » (*dhidh — skali tou yénous*), le symbolisme du sang agnatique paraît, selon une subtilité fort variable, diriger les énoncés officiels sur les rapports interethniques, que ce soit envers les groupes minoritaires ou dans l'arène internationale.

Tambiah (1989), dans un article important sur l'insuffisance du modèle de l'État national pour l'analyse de la violence interethnique, souligna la centralité des métaphores clés de la société majoritaire pour la formation des identités minoritaires. Le durcissement de l'identité majoritaire, soit par réaction aux pressions extérieures (Connor 1993), soit pour créer des diversions qui pourraient distraire le peuple des faillites du gouvernement, a pour but la création d'une population plus ou moins homogène. La définition de certains éléments démographiques comme « minoritaires », bien que souvent conçue comme une reconnaissance de leur spécificité, risque de les réduire à de pauvres simulacres de « vraies » nations (Ardener 1989 : 68). De « sang impur », ils introduisent la souillure symbolique au sein du peuple ; ils représentent ce qui résiste au schéma classificatoire qui délimite « les nôtres » par opposition aux « étrangers », à n'importe quel niveau du modèle segmentaire (Brøgger 1989 : 145 ; Douglas 1966 ; Herzfeld 1992 : 45). Justement, comme les personnes qui « n'ont pas de lignage » (*dhen ekhoun soi*) se trouvent effectivement exclues du milieu social de leur village, ainsi les populations qui revendiquent une identité collective autre que l'identité grecque se heurtent à une taxinomie qui les définit tout en les excluant.

C'est sans doute le processus de réification, modélisé sur le schéma identitaire promu par l'État, qui amène les groupes minoritaires à se définir comme tels quand l'État leur en nie le droit. Telle est l'ironie : malgré lui, pourrait-on dire, c'est l'État qui sème l'ethnogenèse minoritaire. Les Grecs, pragmatiques pour la plupart, reconnaissent la variété, non seulement des populations actuelles (qui sont vraiment peu nombreuses), mais de leurs propres origines. Ce qui justifie, pour eux, la dénégation de toute identité non grecque, c'est le danger qu'on perçoit à l'est (Turquie) et au nord (Albanie, Macédoine). La logique du modèle segmentaire à la base de ce centralisme étatique exige que tout le monde accepte une identité uniforme qui ne saurait offrir aux « mauvais voisins » le prétexte qu'ils cherchent, insiste-t-on, pour déclencher la conquête de la Grèce. Par ailleurs, cette même logique segmentaire exige toujours, pour maintenir l'unité interne, qu'on reconnaisse ce sens de l'infériorité morale des voisins. C'est ainsi que les rapports internationaux restent tendus. La comparaison avec l'Italie serait pertinente puisque là le déséquilibre interne s'accompagne de rapports assez cordiaux avec les pays voisins.

Il ne faudrait guère se surprendre si les métaphores (ou, pour utiliser un terme plus exact et plus inclusif, les « tropes ») jouaient un rôle fort efficace dans la transformation du nationalisme d'une idéologie intellectuelle en croyance populaire. Pour la plupart, ces métaphores sont des élargissements de l'idée de *personne*, incorporée ou spirituelle. C'est le sens des observations perspicaces de Anderson d'abord (1983), qui considère que tout nationalisme vise à ce que les citoyens aient une cosmologie commune ; puis de Handler (1988), qui recourt au modèle du « possessive individualism » de Macpherson (1962) ; enfin de Caro Baroja (1970), dont l'esquisse sur « le mythe du caractère national » constitue une démarche de première importance à cet égard.

Grâce à un certain intellectualisme qui pénétrait le discours populaire depuis les débuts de l'État, les Grecs justifiaient cet appel à l'idée d'un caractère national dans des termes hautement scientifiques et même sociologiques. Il s'agit de la *nootropia*, ou « mentalité », un concept qui sert jusqu'à ce jour à expliquer les



différences culturelles, ce qui devrait nous rappeler, de surcroît, que les modèles scientifiques de l'identité culturelle se situent rarement aussi loin des formules étatistes que nous n'aimerions le croire (Handler 1985). De toute manière, le terme *nootropia*, fort répandu dans le discours quotidien des Grecs de toutes classes sociales, sert à les distinguer — tant au niveau de la nation, du village ou de la région — de ceux du « dehors ».

Il n'est pas difficile d'imaginer comment ce terme réussit à se calquer sur des idées populaires préexistantes. Largement diffusé par les médias, investi de toute la majesté du parler savant, il correspondait à la personne définie moins par des traits individualisés que par la collectivité morale de ses ancêtres.

G.E.R. Lloyd, historien de la pensée populaire en Grèce ancienne, propose une critique sévère du modèle de la mentalité, lui reprochant son psychologisme qui tente de caractériser des populations entières par les idiosyncrasies de l'individu — c'est-à-dire par la psychologie extériorisée et généralisée. Son argument rejoint celui de Needham (1972) à l'égard des « croyances ». Par une opération logique et paradoxale, il nous permet de saisir le caractère presque « bureaucratique » doué d'un déterminisme classificatoire tel qu'on le discerne également dans les institutions discriminatoires de l'État et dans les oppositions binaires entre « nous » et « les autres » (et même dans la pensée structuraliste de Lévi-Strauss [1962] entre les sociétés « chaudes » et « froides »). Cette idéologie formaliste inclut évidemment l'opposition binaire entre les mentalités « prélogiques » et « modernes », qui à son tour pourrait être considérée comme un « calque » — au sens linguistique — de la rhétorique modernisatrice de l'État.

Mais cette parenté intime qui relie notre méthodologie à son propre objet n'assure malheureusement pas à l'analyse politique qu'elle puisse résister toujours à une meilleure compréhension de ses dimensions symboliques. À part les études récentes et trop peu nombreuses sur les effets performants de la rhétorique des politiciens (Abélès 1990; Kertzer 1988; Cohen 1974), dont la vraie importance analytique ne saurait peut-être se réaliser que par l'analyse des énoncés lancée par Austin (1975), les politologues se satisfont trop souvent des préjugés stéréotypiques — atavisme balkanique, passivité et indolence des indigènes, fatalisme des Orientaux, atomisme et fierté abusive des Méditerranéens — qui légitiment les processus de domination qu'ils prétendent analyser (Huntington 1993).

Il s'agit d'habitudes profondément enracinées dans la pensée dite « occidentale » dont fait partie l'anthropologie, comme en témoigne son histoire (Kuper 1988). Au fur et à mesure qu'elles déterminent la forme de notre discours, qui se modélise ainsi sur le plan de son objet, nous ne saurions échapper à cette cosmologie politique inconsciente. Nous avons déjà commencé à en dévoiler plusieurs présupposés. Ainsi, comme l'ont déjà noté certains observateurs, Stewart (1989) et Sutton (1994) pour la Grèce, la rhétorique des distinctions binaires entre « religion » et « superstition » ou entre « l'ancien » et « le moderne » devrait être considérée comme partie intégrale du langage identitaire grâce auquel se distinguent les « nôtres » des « autres » — les étrangers.

Autrement dit, cette terminologie hâtive et discriminatoire concourt *ipso facto* aux processus d'ethnogenèse dont les exemples récents nous sont fournis par tous

les pays des Balkans. La pureté du sang, d'ailleurs, symbole clé partagé par tous les peuples de la péninsule et probablement dérivé de la cosmologie indo-européenne plutôt que de l'idéologie pluraliste ottomane (Yalman, cité dans Ohnuki-Tierney 1995 : 234), n'est pas moins métaphorique que « l'idiome bovin » ou la parenté agnatique chez les Nuer ; être grec, c'est plutôt penser comme un Grec, parler le grec, ou même soutenir la cause grecque à l'étranger, avoir la « conscience grecque » — un bien que toute personne d'origine étrangère peut gagner au fur et à mesure qu'elle le désire et qu'elle se dépouille de toute trace d'identité antérieure. Même le fait qu'on parle bien le grec, phénomène assez rare jusqu'à récemment chez les « Européens » donne droit *a posteriori* au « sang grec », exprimé par la demande suivante : « Mais vous êtes bien sûr d'origine grecque, n'est-ce pas ? ». La logique de cette reconnaissance rétrospective favorise la création d'une « communauté imaginée » (Anderson 1983) dont les origines génétiques complexes se fondent dans l'image du sang commun. Tout adhérent à « l'idéologie nationale » (*ethnikofrosini*) reçoit une transfusion métaphorique du sang grec ; tout « anti-hellène » (*anthellinas*) est un « Slave » — injure particulièrement dirigée vers Fallmerayer, idéologue autrichien (tyrolien) du XIX<sup>e</sup> siècle qui, en lançant l'hypothèse de l'origine slave et albanaise de la population néo-grecque, déclencha la réaction savante qui provoqua la création de l'historiographie et de l'ethnologie (folklore, *laoghrafia*) officielles en Grèce. En même temps, se développa dans les pays slaves une ethnologie qui cherchait également la restauration des traditions nationales, ce qui eut pour effet, d'une manière tout à fait semblable à celle des folkloristes grecs, d'exclure toute critique et toute réflexion sur la malléabilité des identités ethniques (Bouvier 1995 : 160). L'ironie de ces voies parallèles entre pays opposés ne doit pas nous étonner, car l'opposition sémio-idéologique présuppose la présence d'un code plus ou moins commun. C'était d'ailleurs l'origine de l'appellation « bulgare » qu'on jetait aux communistes, à partir de la guerre civile (1944-1949) et jusqu'à la chute des colonels en 1974. L'écrivain gauchiste et crétois Andreas Nenedakis, entre autres, souligna l'absurdité où menait cette lutte d'ethnonymes en remarquant que, alors que tous les prisonniers politiques enfermés dans la colonie pénitentiaire sur l'île de Youra (Yaros) étaient « bulgares », on trouvait parmi les gardes *ethnikofrones* (ceux qui « pensaient selon l'idéologie nationale de la Grèce ») au moins un Yougoslave (Nenedakis 1975) ! On ne devrait guère s'étonner, alors, que les rapports entre les lignages nuer les plus inclusifs ne furent point purement agnatiques (Evans-Pritchard 1940). C'est une comparaison abusive que celle-là, pour les étatistes. Même les anthropologues opposèrent autrefois les systèmes « pyramidaux » (États) et « segmentaires ».

L'unité culturelle, soigneusement bâtie à travers les événements cataclysmiques et les changements sociaux, est alors bien plus fragile que l'idéologie et la rhétorique ne le laissent entrevoir — surtout quand les fonctionnaires nationalistes utilisent le langage de la différence ethnique pour faire exclure les ennemis idéologiques. De surcroît, constatons que l'enjeu des stéréotypes ne devrait naturellement pas se limiter aux identités strictement ethniques, qui ne constituent qu'une dimension de l'altérité.

C'est dire aussi la similitude frappante des réactions, parfois violentes, que suscite l'altérité, ethnique ou religieuse, voire morale. Tsalicoglou (1995) nous offre

une analyse remarquable des réactions que le sida provoqua, et continue à susciter, en Grèce. Cette affreuse maladie, dont les Grecs insistent (comme d'ailleurs en d'autres pays d'idéologie « occidentaliste<sup>3</sup> ») sur les origines étrangères, révèle la faiblesse du modèle homogène de la société grecque face à la mort (Panourgria 1995). Elle suggère que l'insuffisance de la réaction officielle et populaire à l'égard du sida pourrait être attribuée au fait que les Grecs ont profondément senti que le sida constitue un défi formidable et corrosif contre le présupposé de l'unité conceptuelle parce qu'il démontre que l'Autre se trouve déjà entre les murs (Tsalicoglou 1995 : 94). À travers cette analyse pertinente, on est frappé par les parallélismes entre l'aliénation des victimes du sida et le refus officiel des ethnies minoritaires, deux réactions qui ont en commun de nier l'existence de la « souillure » taxinomique tout en s'appuyant sur la cohésion mutuelle de deux forces opposées : la cosmologie populaire et l'idéologie de l'État bureaucratique.

Pour les Grecs, l'idée d'un « État national » renvoie à deux concepts opposés, celui de l'État (*kratos*) des fonctionnaires et celui du peuple défini comme « nation » (*ethnos*) et population laïque (*laos*). Les fondateurs de l'État voulaient modéliser le « caractère national » sur l'image de « l'individualiste européen », mais ils en cherchaient les témoins parmi les klephtes et d'autres gens « sauvages » dont l'atomisme « oriental » semblait justifier la répression par les autorités. L'État adopta le système de parenté européen dont les racines historiques remontaient à Byzance, mais sa rhétorique empruntait aux Grecs anciens le modèle d'un lignage agnatique (« la Race », *i Fili*) pour établir la descendance commune de tous les Grecs de quelque origine géographique ou linguistique. L'État parlait du sang grec et de la religion orthodoxe, mais le roi était allemand et catholique (bien qu'il ait dû se convertir lors de son couronnement). Ce monarque « inventé » pensait régner sur un royaume centralisé que les intérêts locaux menaçaient toujours de dissolution et dont la peur de se séparer de la gloire antique et l'espoir d'en être l'incarnation la plus pure s'opposaient à cette tendance agressivement centrifuge. Bref, une situation paradoxale mènerait, croyait-on, à la catastrophe.

Ainsi que je le disais, la Grèce a réussi de manière remarquable à résoudre la plupart de ces contradictions. Le symbole du sang triompha ; la métaphore se transforma en croyance et en réalité vécue. Bien que les Grecs n'aient pas tous les mêmes ancêtres, ils en trouvèrent, et ces derniers devinrent la source d'un sang partagé. En supposant qu'une telle idéologie ait atteint son objectif avant la fin du dernier siècle, elle ne s'achèvera pourtant jamais. Cette cosmologie entraîne évidemment *a posteriori* la nécessité absolue de maintenir sa qualité osmotique, afin que chaque nouveau membre puisse se prévaloir du droit à une transfusion de sang symbolique.

Les Grecs ne sont toutefois pas les seuls habitants de cette cosmologie, que partagent les pays voisins. On n'a qu'à penser au conflit bosniaque pour constater que le sang qui coule dans ce pays malheureux est bien du même ordre, à un degré tel que les enfants des femmes violées appartiennent, par la logique de la parenté agnatique, aux pères. D'où l'épidémie d'infanticides qui éclata après le début de la

3. Sur ce terme, voir Carrier (1992).

guerre, par des mères maintenues en vie dans le seul but de faire naître les ennemis qu'on avait semés dans leur corps.

Où nous mène cette logique brutale ? Les pays qui réussissent à purifier leur sang devraient se le demander. Dans un système de lignages, les liens de mariage, de parenté maternelle et de voisinage réduisent la force de la violence agnatique. Quels liens pourraient stabiliser les rapports internationaux ? Les Casques bleus ? Les avions de l'OTAN ? Les commerçants de l'Union européenne, comme semble le suggérer une étude récente (Keridis 1995<sup>4</sup>) ? Les Grecs ont vécu durement la « protection » des pays puissants et leurs enjeux cyniques à l'intérieur de la vie politique nationale. Ils savent fort bien que la pureté métaphorique du sang ne mène pas nécessairement à la défense effective des frontières ou à la paix. Le succès de la métaphore s'avérerait alors le début d'une nouvelle catastrophe. En effet, c'est grâce à la métaphore que la Grèce s'est immiscée dans la violence parmi des pays qui, en affirmant leurs traditions nationales, le font aussi pour leur identité dont on peut dire qu'elle est balkanique, ce vocable fût-il abusif et généralisant.

## Références

ABÉLÈS M.

1990 *Anthropologie de l'État*. Paris : Armand Colin.

ALEXAKIS E.P.

1980 *Ta yeni ke i ikoyenia stin paradhosiaki kinonia tis Manis*. Athènes.

ANDERSON B.

1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres : Verso.

ANDROMEDAS J.N.

1976 « Maniat Folk Culture and the Ethnic Mosaic in the Southeast Peloponnese » : 199-206, in M. Dimen et E. Friedl (dir.), *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus. Toward a Perspective on the Ethnography of Greece* (Annals of the New York Academy of Sciences, CCLXVIII).

ARDENER E.

1989 *The Voice of Prophecy*. Oxford : Blackwell.

AUSTIN J.L.

1975 « A Plea for Excuses » : 79-101, in C. Lyas (dir.), *Philosophy and Linguistics*. [1962] Londres : Macmillan.

BOEHM C.

1984 *Blood Revenge. The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies*. Lawrence : University of Kansas Press.

---

4. En critiquant les maladresses de la politique grecque d'outre-mer d'un point de vue plus rationalisant que le mien, Keridis nous assure que « pour la Grèce, il n'y a rien outre l'Europe » (1995 : 47).

- BOUVIER P.  
1995 *Socio-anthropologie du contemporain*. Paris : Galilée.
- BRØGGER J.  
1989 *Pre-Bureaucratic Europeans. A Study of a Portuguese Fishing Community*. Oslo : Norwegian University Press.
- CAMPBELL J.K.  
1964 *Honour, Family, and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford : Clarendon Press.
- CARO BAROJA J.  
1970 *El mito del caracter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid : Seminarios y Ediciones.
- CARRIER J.  
1992 « Occidentalism : The World Turned Upside-Down », *American Ethnologist*, XIX : 195-212.
- COHEN A.  
1974 *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley : University of California Press.
- CONNOR W.  
1993 « Beyond Reason : The Nature of the Ethnonational Bond », *Ethnic and Racial Studies*, XVI : 373-389.
- DOUGLAS M.  
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Purity and Taboo*. Londres : Routledge & Kegan Paul.
- EVANS-PRITCHARD E.E.  
1940 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford : Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD E.E. (dir.) et M. Fortes  
1940 *African Political Systems*. Milford Haven : Oxford University Press/International Institute of African Languages and Cultures.
- GREENWOOD D.J.  
1984 *The Taming of Evolution. The Persistence of Nonevolutionary Views in the Study of Humans*. Ithaca : Cornell University Press.
- HANDLER R.  
1985 « On Dialogue and Destructive Analysis : Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity », *Journal of Anthropological Research*, XLI : 171-182.  
1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison : University of Wisconsin Press.
- HASLUCK M.M.H.  
1954 *The Unwritten Law in Albania*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HERZFELD M.  
1982 « When Exceptions Define the Rules : Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity », *Journal of Anthropological Research*, XXXVIII : 288-302.

- 1985 *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village.* Princeton : Princeton University Press.
- 1992 *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy.* Oxford : Berg.
- HUNTINGTON S.  
1993 « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, LXXII (iii) : 22-50.
- JUST R.  
1989 « Triumph of the Ethnos » : 71-88, in E. Tonkin (dir.), *History and Ethnicity.* Londres : Routledge.
- KENNA M.E.  
1976 « Houses, Fields, and Graves. Property and Ritual Obligation on a Greek Island », *Ethnology*, XV : 21-34.
- KERIDIS D.  
1995 « Greek Foreign Policy after "Macedonia" », *Emphasis*, I : 34-47.
- KERTZER D.I.  
1988 *Ritual, Politics, and Power.* New Haven : Yale University Press.
- KUPER A.  
1988 *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion.* Londres : Routledge.
- LÉVI-STRAUSS C.  
1962 *La pensée sauvage.* Paris : Plon.
- LINKE U.  
1992 « Manhood, Femaleness, and Power : A Cultural Analysis of Prehistoric Images of Reproduction », *Comparative Studies in Society and History*, XXXIV : 579-620.
- LLOYD G.E.R.  
1990 *Demystifying Mentalities.* Cambridge : Cambridge University Press.
- LLOYD P.C.  
1965 « The Political Structure of African Kingdoms », in M. Banton (dir.), *Political Systems and the Distribution of Power* (ASA Monogr. ser.). Londres : Tavistock.
- MACPHERSON C.B.  
1962 *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke.* Oxford : Clarendon Press.
- NEEDHAM R.  
1972 *Belief, Language, and Experience.* Oxford : Blackwell.
- NENEDAKIS A.  
1975 *Apaghorevete. To imeroloyio tis youras.* Athènes.
- OHNUKI-TIERNEY E.  
1995 « Structure, Event, and Historical Metaphor : Rice and Identities in Japanese History », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, I : 227-253.

PANOURGIA E.N.K.

- 1995 *Fragments of Death, Fables of Identity. An Athenian Anthropology*. Madison : University of Wisconsin Press.

STAVROS S.

- 1995 « The Legal Status of Minorities in Greece Today : The Adequacy of their Protection in the Light of Current Human Rights Perceptions », *Journal of Modern Greek Studies*, XIII : 1-32.

STEWART C.

- 1989 « Hegemony or Rationality ? The Position of the Supernatural in Modern Greece », *Journal of Modern Greek Studies*, VII : 77-104.

SUTTON D.

- 1994 « "Tradition and Modernity" » : Kalymnian Constructions of Identity and Otherness », *Journal of Modern Greek Studies*, XII : 239-260.

TAMBIAH S.J.

- 1989 « Ethnic Conflict in the World Today », *American Ethnologist*, XVI : 335-349.

TSALICOLOU F.

- 1995 « A New Disease in Greek Society : AIDS and the Representation of "Otherness" », *Journal of Modern Greek Studies*, XIII : 83-97.

VERNIER B.

- 1981 « Représentation mythique du monde et domination masculine chez les Poèmes grecs », *Epitheorisi Kinonikon Erevnon* (numéro spécial : « Aspects du changement social dans la campagne grecque ») : 122-142.
- 1991 *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Les enjeux du sang : la production officielle des stéréotypes dans les Balkans  
Le cas de la Grèce*

Cet article s'intéresse aux enjeux du sang et à leur symbolique dans la construction de l'identité ethnique et nationale en Grèce. Le phénomène nationaliste n'est pas réductible à la « mentalité » qui, comme le sang, est une cosmologie idéologique et rhétorique constitutive de la discursivité nationaliste et de sa transmission. La logique de la segmentarité sous-jacente à ces enjeux du sang est elle-même consubstantielle, fût-elle déguisée, au discours étatique. Cette logique nationaliste induit chez des groupes minoritaires une « conscience ethnique » essentialisée, mimétique, de celle des majoritaires qui en refusent cependant l'existence et la légitimité. La métaphore du sang pourrait donc raviver des tendances inquiétantes déjà à l'œuvre dans les Balkans.

*Blood Stakes : The Official Production of Stereotypes in the Balkans  
The Case of Greece*

This article addresses the play of symbolism in national and ethnic identity in Greece. « Mentality » is not a useful concept for clarifying the phenomenon we call « nationalism », for it is itself an integral part of the ideological and rhetorical panoply of that phenomenon. In that sense it operates at the same level as blood, a powerful symbol endowed with agnatic authority and considered to play a major role in the transmission of collective character (which includes « mentality »), and one whose segmentary logic, thinly disguised, is reproduced in state rhetoric. This underlying logic of nationalist practice provokes minority populations to form an essentialist « ethnic consciousness », modeled on that of the majority group, which nevertheless denies them the reciprocal recognition of their legitimacy or even of their existence. The blood metaphor could thus be used to revive some especially disturbing tendencies with respect to the current situation in the Balkans.

*Michael Herzfeld  
Department of Anthropology  
Harvard University  
33 Kirkland Street  
Cambridge, Massachusetts 02138  
U.S.A.*