



HAL
open science

Les transformations identitaires en Europe : interactions et transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes : Le cas bulgare

Stoyan Nikov

► To cite this version:

Stoyan Nikov. Les transformations identitaires en Europe : interactions et transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes : Le cas bulgare. Sociologie. Université de Lille, 2022. Français. NNT : 2022ULILA016 . tel-04088088v2

HAL Id: tel-04088088

<https://theses.hal.science/tel-04088088v2>

Submitted on 3 May 2023

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

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

Les transformations identitaires en Europe : *interactions et transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes. Le cas bulgare*

Thèse de sociologie préparée et soutenue publiquement le 03 mai 2022 par

Stoyan NIKOV

UNIVERSITÉ DE LILLE

CLERSÉ (UMR 8019) - Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques
ED n° 73 - Sciences économiques, sociales, de l'aménagement et du management

Jury :

M. **Maurice BLANC**, professeur émérite de sociologie à l'Université de Strasbourg (SAGE) – Rapporteur

M. **Abdelhafid HAMMOUCHE**, professeur de sociologie à l'Université de Lille (CLERSÉ) – Président

Mme **Anna KRASTEVA**, professeure de science politique à la Nouvelle université bulgare (CERMES) – Rapporteur

M. **Dietmar LOCH**, professeur de sociologie à l'Université de Lille (CLERSÉ) – Directeur de thèse

M. **Tommaso VITALE**, associate professor de sociologie à Sciences Po (CEE) – Examineur

Remerciements

Bien que je ne puisse dire pleinement ma gratitude, dans ces quelques lignes, aux personnes qui m'ont vivement soutenu tout au long de l'aventure que représente la thèse doctorale, je vais tout du moins essayer.

Dietmar Loch, mon directeur de thèse, est celui sans qui ce projet n'aurait tout simplement pas pu aboutir : je le remercie aussi chaleureusement que sincèrement d'avoir été là pour moi lorsque j'en avais le plus besoin ; de m'avoir accompagné humainement, du début à la fin de cette aventure ; de m'avoir donné l'envie et la curiosité intellectuelles, nécessaires pour aller au bout ; de m'avoir transmis l'amour du métier, tout simplement.

Je tiens à remercier aussi les collègues du Clersé et de l'Ecole Doctorale Sésam, qui ont été là pour moi lorsque j'en avais besoin ; qui ont su mettre en sourdine les doutes, quand ils étaient là ; qui ont alimenté ma réflexion lors de nos divers échanges. Sans ordre particulier, je remercie, entre autres, Abdelhafid Hammouche, Jérôme Héricourt, Manuel Schotté, Bernadette Tillard, Grégory Salle, Constance Goossens ou encore Adrien Benaise.

Je remercie également M. Hammouche, au même titre que Mme Krasteva, M. Blanc et M. Vitale, de m'avoir fait l'honneur de participer au jury de soutenance de cette thèse ; d'avoir consacré du temps à la lecture de mon travail et aux échanges inhérents, qui seront un point de référence pour mes recherches futures.

Ma famille, sans elle je n'aurais pas pu réussir, à commencer par mon père, Iordan Nikov, professeur des universités à Polytech Lille, désormais à la retraite. Il a su dès le premier jour à quel point il était important pour moi d'aller au bout de cette entreprise intellectuelle. À lui, qui m'a soutenu tant émotionnellement que financièrement dans les moments les plus difficiles, de doutes, d'épuisement et de frénésie, je dis merci du fond du cœur !

À mon ex-compagne, Catherine, même si nos chemins se sont séparés entre-temps, je tiens à dire merci aussi. Merci d'avoir été là pour moi et pour ma famille, d'avoir partagé mon quotidien, de m'avoir soutenu, de m'avoir estimé et de m'avoir fait croire en moi.

À mes amis, Aurélien, Nikola, Théo et Bogomile, entre autres, qui m'ont supporté lorsque je ne devais pas être supportable ; qui ont enduré mes monologues confus et parfois interminables, je dis merci ! Mais je les remercie aussi d'avoir discuté avec moi, d'avoir partagé leurs impressions à propos de mon travail et d'avoir ainsi enrichi ma réflexion.

Je réserve ces derniers mots, avec beaucoup d'émotion, pour ma défunte mère, Mariika Nikova, qui n'a malheureusement pas pu m'accompagner jusqu'au bout de l'exercice. Elle, qui m'a inculqué l'amour pour les sciences sociales, historienne qu'elle fut à l'Université d'économie nationale et mondiale de Sofia, mérite bien plus que mes remerciements. C'est autant son accomplissement que le mien. Je me rappellerai de ta vivacité, de ton dévouement sans limites, de ton inspiration, de toi...

Sommaire

Introduction	p. 7
Chapitre I.) Aperçu historique du protonationalisme bulgare (du XVI^e au XIX^e siècle)	p. 45
Chapitre II.) Entre Balkanisme et Orientalisme. <i>Les indicateurs identitaires dans le texte public du nationalisme bulgare</i>	p. 93
Chapitre III.) Dynamiques contemporaines de l'indication identitaire publique	p. 146
Chapitre IV.) Des interactions « faibles » au niveau d'analyse « individuelle ». <i>Rapports de domination, possibilités de résistance et politique identitaire</i>	p. 199
Chapitre V.) Au-delà des rapports de domination et des possibilités de résistance. <i>A la quête des « variables de contrôle » de la politique identitaire</i>	p. 240
Chapitre VI.) La situation microsociale : variable centrale de la politique identitaire	p. 272
Conclusion	p. 311
Bibliographie	p. 341

Introduction

Les conceptualisations des identifications ethniques, nationales et européennes : état des savoirs

Les façons conceptuelles de penser les processus identitaires – et plus précisément les processus d'identification, de catégorisation et d'auto-compréhension culturelles et politiques – reflètent le point de départ, mais aussi le fil conducteur de ce travail de recherche.

L'ethnicité – et *de facto* sa théorisation – demeure un sujet problématique, contesté et contestable, aussi bien quand elle est perçue à travers la lentille des catégories de la pratique, que si l'on tente d'aller au-delà, dans une perspective de réflexion analytique. Ne serait-ce que prononcer le terme « ethnique » invoque, dans certains cas, un souffle d'ambiguïté et le sentiment d'un concept si vague et élastique que dépourvu de valeur scientifique. Dans d'autres cas, l'ethnicité renvoie à un phénomène « naturel » et simplifié au summum du possible. C'est précisément cette dichotomie de lectures ambivalentes qui fonde l'intérêt socioanthropologique d'étudier et de questionner l'ethnicité sous différents angles et, ce faisant, de l'étirer au risque même de la segmenter en plusieurs parties disjointes.

Faire part d'une telle élasticité définitionnelle équivaut à introduire, par la même occasion, le vaste champ des conceptualisations de l'ethnicité, de même que le périple que dissimule toute tentative d'aboutir à une quelconque théorie universelle (Cohen, 1969).

A ce propos, nous pouvons dire que de l'idée d'une entité objective et essentialiste (Shils, 1957 ; Geertz, 1963), la sociologie et l'anthropologie ont progressivement basculé vers une compréhension subjectiviste de l'ethnicité : c'est-à-dire une façon de penser le « corps ethnique » non plus fondée sur la mystification de l'appartenance ou de l'origine, mais sur la construction sociale de ces dernières. Ce basculement s'est fait suite notamment à la redécouverte tardive de la suggestion de M. Weber qui, pourtant, pointait en ce sens dès le début du XX^e siècle (1995 [1921]).¹ Dans le même état d'esprit, la notion d'un état *statique* de l'appartenance ethnique a progressivement laissé place à celle d'un *processus* plus ou moins dynamique en fonction des conjonctures sociales. En effet, dès les années 1960, et surtout après l'intervention décisive de F. Barth et ses collaborateurs du symposium de Bergen

¹ Weber a effectivement posé, comme le souligne A. Doja, que « ce n'est pas le « fait de la communauté » (*Gemeinschaft*), pourvue d'une existence réelle et d'une origine commune réelle, mais la « croyance dans la communauté » (*Gemeinschaftsglaube*), telle qu'elle est développée artificiellement dans plusieurs groupes sociaux, qui constitue le trait caractéristique de l'ethnicité » (Doja, 2000a, p. 433).

(Barth, 1969a) – synonyme d'avènement des approches transactionnelles et situationnelles de l'ethnicité –, on commença à percevoir et ponctuer le dynamisme des frontières symboliques encadrant et séparant les groupes ethniques, dont la « continuité dans le temps peut aussi être spécifiée à travers les changements que connaît l'unité du fait de modifications dans les traits culturels différenciateurs définissant la frontière » (Barth, 1969b, p. 18). Cette approche à la fois constructiviste et transactionnelle s'est alors vite emparée d'une partie considérable des études portant sur l'ethnicité. Si on voulait élargir notre propos, on devrait également se référer à l'œuvre de C. Lévi-Strauss – d'autant plus que l'approche transactionnelle de Barth est généalogiquement rattachée à l'approche relationnelle de Lévi-Strauss –, ou encore aux approches interactionnistes d'E. Goffman (1959, 1967) et de R. Collins (2004). C'est une autre manière de rappeler l'importance que les notions d'interaction, de transaction et de situation ont progressivement prise non seulement dans les manières d'appréhender l'ethnicité mais aussi dans celles de concevoir les « identités plurielles » (Lahire, 1998) et, de manière plus générale, l'activité sociale. C'est en ce sens que J. Remy, L. Voyé et E. Servais ont théorisé la « transaction sociale » en sociologie, dans un ouvrage intitulé *Produire ou reproduire ?* (1978), à l'aune d'un « outil qui permet au sociologue de se départir d'un choix impossible entre les théories de la reproduction sociale et de la production de la société [...] » (Gibout, Blanc, Foucart, 2009, p. 7).² C'est-à-dire entre les théories de P. Bourdieu (Bourdieu, Passeron, 1970) et d'A. Touraine (1973). Plus généralement, la transaction sociale est à comprendre, en sociologie et en anthropologie, comme une approche ou « un paradigme méthodologique qui oriente le regard du sociologue vers les conflits ouverts ou larvés, les rapports de forces, les jeux informels, les « négociations silencieuses » [...] » (Blanc, 2009, p. 30), propres aux divers contextes macro et microsociaux. Plus que cela, elle est « un processus qui comprend de l'échange et de la négociation, du rapport de force et de l'imposition », et qui renvoie ainsi « à la fois à des *conflits d'intérêt*, mais aussi à des *conflits de valeur*, plus ardues à démêler encore, quand entrent en jeu les multiples conceptions intériorisées par les acteurs » (Gibout, Blanc, Foucart, 2009, pp. 7-8).

Pour revenir aux théories de l'ethnicité, c'est à partir des années 1960 que le questionnement du dynamisme des frontières ethniques est progressivement devenu la norme conceptuelle dans les études portant sur l'ethnicité, et ce indépendamment s'il s'agit des travaux issus de l'école instrumentaliste (Cohen, 1969 ; Glazer, Moynihan, 1975), néo-

² A propos du concept de « transaction sociale » et de ses emplois en sociologie, voir aussi M. Blanc (1992), M. Blanc, M. Mormont, J. Remy, T. Storrie (1994) et M. Blanc, M.-F. Freynet, G. Pineau (1998).

marxiste (Szymanski, 1976 ; Bonacich, 1972), du colonialisme interne (Blauner, 1969 ; Hechter, 1974) ou encore celle des groupes d'intérêt (Gordon, 1964 ; Gellner, 1983). On exclue bien sûr de ce schéma les travaux primordialistes, puisqu'ils considèrent l'appartenance ethnique comme un état immuable à travers le temps, et non pas comme un processus justement dynamique (en guise d'exemple voir, entre autres, Schnapper, 1991). Au-delà des interactions entre les individus, et entre les identifications ethniques avec lesquelles ils « jonglent », ce sont les transactions identitaires qui ont ainsi commencé à être de plus en plus mises au centre : c'est-à-dire les transactions à travers lesquelles les individus affirment, contestent et négocient leurs identifications ethniques. Quoi qu'il en soit, malgré les controverses conceptuelles qui existent entre les chercheurs contemporains – notamment entre l'approche transactionnelle et relationnelle, qui met l'accent sur les transactions identitaires, et l'approche interactionniste, qui s'arrête à l'interaction seule –, la volonté de mettre l'accent sur les *processus* modificateurs de la frontière ethnique reste très présente (Brubaker, Cooper, 2000 ; Brubaker, 2008 ; 2009 ; Eriksen, Jakoubek, 2019).

Les dynamiques propres aux contours et aux dépassements des frontières ethniques représentent ainsi un sujet d'étude particulièrement prisé, au même titre d'ailleurs que les interactions et les transactions entre ethnicité et nationalisme. Nombreux sont, effectivement, les chercheurs à avoir interrogé la présence relative de motivations ethniques dans les constitutions nationales-civiques en Europe et dans le monde entier (Renan, 1986 [1882] ; Gellner, 1983 ; Anderson, 1983 ; Smith, 1986). En ce faisant, ils ont fini par conceptualiser deux grands modèles de citoyenneté nationale : le modèle républicain français du *jus soli* et le modèle allemand du *jus sanguinis*, soit le modèle civique et le modèle ethnique de la nation, historiquement différenciés et véhiculés à l'aune de l'incompatibilité tant théorique que pratique, mais dont le caractère purement idéaltypique est à souligner. Il s'agit bel et bien de catégories théoriques qui, en pratique, ne se reproduisent jamais à l'identique, ni dans les appareils normatifs administrant la citoyenneté, ni dans les imaginaires communs qui en découlent (Taguieff, 2015).

Si les interactions et les transactions entre identifications ethniques et nationales ont été largement interrogées, leur poids relatif sur les identifications européennes l'a été moins. A cet égard, certaines études historiques et socioanthropologiques ont questionné la frontière symbolique de longue durée entre le « monde civilisé » de l'Europe occidentale, et les mondes « non civilisés » et déseuropéanisés de l'Orient et des Balkans. Ce questionnement a été procédé à l'aune de la conceptualisation progressive des imaginaires de l'Orientalisme et

du Balkanisme (Said, 1978 ; Todorova, 1997 ; Abazi, Doja, 2016 ; 2017 ; 2018). Sans se revendiquer dans le cadre des études européennes, ces recherches ont néanmoins apporté les connaissances les plus pointues quant au concept même d'identification européenne, généré et maintenu à travers le temps de par le contraste avec une série d'identifications – ethniques et nationales – posées comme intrinsèquement « non civilisées » et donc non européennes. L'imaginaire du Balkanisme et, par extension, celui de l'Orientalisme, sont ainsi au centre même de la matrice conceptuelle apte à éclaircir notre problématique. D'autre part, il faut se tourner aussi vers les travaux se revendiquant dans le cadre des études européennes, dont le questionnement de l'eupéanité a davantage gravité autour des frontières tant symboliques que politiques, *a priori* nouvelles, que l'Union européenne a instaurées (Haller, Richter, 1994 ; Kriesi, Armingeon, Siegrist, Wimmer, 1999 ; Marks, 1999 ; Haller, Ressler, 2006).

A partir des années 1990 certains chercheurs ont consolidé une conception expliquant le soutien vis-à-vis de l'UE au travers d'une approche utilitariste, que l'on pourrait qualifier d'approche « coût-bénéfice » (Gabel, Palmer, 1995 ; Gabel, Whitten, 1997 ; Gabel, 1998 ; Van Kersbergen, 2000). Dans cette perspective, les citoyens profitant des politiques publiques de l'Union européenne – notamment les politiques de libéralisation, plus avantageuses aux grands agriculteurs, aux habitants des régions frontalières, ou encore aux personnes les plus éduquées occupant les hauts étages de la hiérarchie symbolique – sont vus comme davantage enclins à soutenir l'UE, voire à se sentir européens, à l'inverse de ceux qui ne profiteraient pas ou profiteraient moins des politiques en question. R. Eichenberg et R. Dalton (1993) ont, de leur côté, employé l'inflation, le chômage et la croissance comme des variables capables d'éclaircir la propension à soutenir l'UE et, par extension dans les travaux ultérieurs, la propension à se sentir européen. Plus ces variables auraient des valeurs positives, plus les citoyens soutiendraient l'entité européenne. C. Anderson (1998) a estimé, dans le même état d'esprit, que les citoyens européens ne sont pas particulièrement informés du fonctionnement politique, économique et administratif de l'UE. Ainsi, lorsqu'il s'agirait de lui apporter leur soutien ou pas, ils se tourneraient vers des *proxies* relatifs aux scènes nationales de leurs pays respectifs : plus ils en seraient satisfaits, notamment de la situation économique, plus ils seraient enclins à soutenir l'UE. Cette idée fut fortement contestée par I. Sánchez-Cuenca (2000) qui avance que, au contraire, l'UE joue le rôle d'« échappatoire » : lorsque les citoyens d'un Etat membre ne sont pas satisfaits de leur gouvernement, ils seraient dès lors davantage enclins à soutenir l'UE et à s'y projeter comme Européens à part entière.

Cela dit, soutenir une entité politique n'est pas forcément synonyme d'appartenance civique ou culturelle – ressentie et/ou imputée, affirmée et/ou contestée ainsi que, somme toute, négociée – vis-à-vis de cette dernière. Quand il s'agit de recenser les travaux ayant porté sur l'identité européenne, on est cependant inévitablement amené à se pencher aussi sur ceux qui ont questionné le soutien à l'égard de l'UE. Et force est de constater que les uns et les autres ont tellement pioché dans des inventaires conceptuels communs et, de fait, ont tellement entremêlé problématiques centrales et questionnements secondaires, que l'on a du mal, dans une quantité considérable de ces travaux, à discerner la frontière conceptuelle entre « soutien » à l'égard de l'UE et « identification européenne ». Le premier a été élargi et employé par de nombreux chercheurs, à partir des années 1990, comme véritable synonyme – et comme moyen de mesure – du sentiment de proximité, voire d'appartenance européenne (e.g. Smith, 1992 ; Laffan, 1996 ; Leonard, 1998 ; Carey, 2002 ; Hooghe, Marks, 2005).

Quoi qu'il en soit, les approches utilitaristes sont loin d'avoir le monopole dans les études européennes. Dès les années 1970, des théories cognitivistes et post-matérialistes ont vu le jour afin d'éclaircir les déterminants tant du soutien apporté ou pas à l'égard de l'UE, que de l'appartenance européenne ressentie (Inglehart, 1970, 1971 ; Inglehart, Rabier, 1978). Une vingtaine d'années plus tard, l'interactionnisme fit également son entrée dans le domaine des études européennes (Haller, 1992 ; Kriesi, Armingeon, Siegrist, Wimmer, 1999 ; McLaren, 2002 ; Haller, Ressler, 2006 ; Höllinger, Hadler, 2012). Ces travaux ont été partiellement inspirés par le cognitivisme des années 1970, certes, mais nous y apercevons davantage la suite logique du situationnisme/interactionnisme de la deuxième Ecole de Chicago ainsi que de l'anthropologie transactionnelle de F. Barth, bien que le transactionnalisme se soit très peu penché sur la question des identifications européennes. En témoigne, entre autres, l'ouvrage *Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years* (Eriksen, Jakoubek, 2019). Seul l'un des quinze chapitres de cet ouvrage à orientation visiblement transactionnelle, publié en hommage à F. Barth, a mis au centre de sa problématique les identifications européennes – en particulier celle du citoyen de l'UE – et leurs transactions avec les identifications nationales et ethniques (MacClancy, 2019).

Dans la majorité des travaux réalisés, qu'ils soient d'orientation cognitiviste, post-matérialiste, interactionniste ou encore transactionnelle, le facteur économique est estimé comme jouant un rôle important, tant dans l'évolution des opinions publiques et des normes politico-administratives en lien avec la construction de l'UE, que dans l'élaboration d'une identification supranationale reconnue et partagée dans l'imaginaire commun. C'est

cependant dans la mesure de l'impact dudit facteur que les désaccords trouvent un terrain fertile. Alors que les utilitaristes l'emploient comme principal indicateur pour mesurer tantôt le soutien vis-à-vis de l'UE, tantôt le sentiment d'appartenance européenne, la plupart des cognitivistes, post-matérialistes, interactionnistes et transactionnalistes nuancent son poids. Quelques-uns vont jusqu'à le rejeter complètement. Haller et Ressler démontrent ainsi, statistiquement, la quasi-absence du facteur économique en tant que déterminant effectif du sentiment d'appartenance européenne (2006). Le caractère purement quantitatif de leur travail est reproduit comme tel dans la grande majorité des recherches portant sur la question – hormis quelques exceptions, à l'instar de l'étude de cas qualitative de G. Marks (1999).

Or les méthodes quantitatives ne sont pas les mieux adaptées pour procéder aux analyses fines des situations microsociales et de la « subjectivité politique », propres aux interactions et aux transactions quotidiennes entre identifications ethniques, nationales et européennes. Ce que nous entendons par « subjectivité politique » s'inscrit dans la continuité de la définition de M. Foucault – donnée lors de son cours au Collège de France de 1981-1982 (2001) –, synthétisée par Y. C. Zarka comme « la problématique de la constitution et même de l'auto-constitution du sujet » de sorte que « le sujet est mobile, divers et multiple : il se constitue en fonction de ses rapports à lui-même et aux autres [...] Le sujet n'est pas à l'origine : il apparaît à l'issue d'un travail sur soi pour s'atteindre soi-même » (Zarka, 2002, pp. 259-260). Nous voulons questionner ce processus, en soi transactionnel, qui « débouche sur un apprentissage au cours duquel se structurent les liens de soi aux autres et, de manière plus globale, à la société » (Stoessel-Ritz, Blanc, 2020, p. 458). En d'autres termes, nous voulons ainsi questionner les critères de constitution et d'auto-constitution du sujet au niveau ethnique, national et européen, en fonction des rapports à lui-même et aux autres, certes, mais aussi en fonction de la diversité des situations microsociales et des conjonctures macrosociales où *lui* et les *autres* s'inscrivent.

Les méthodes quantitatives ne sont pas non plus les mieux adaptées pour interroger l'existence – ainsi que le maintien sur longue durée – des groupes ethniques, nationaux et supranationaux. Autrement dit, il nous semble que les études européennes manquent cruellement d'un regard anthropologique, les groupes étant souvent pensés à l'aune de catégories statistiques allant de *soi* et ne se prêtant pas de ce fait à une approche analytique – c'est-à-dire à un questionnement relatif à leur construction imaginaire et à leur maintien en tant que bases de l'organisation sociale.

Enfin, les études européennes ayant interrogé les identifications ethniques, nationales et européennes, ont largement omis de considérer l'une de leurs facettes principales : les relations de domination généralement perpétuées au travers des imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme. Il est certes vrai que les nombreuses données statistiques, traitées dans les travaux cités précédemment, peuvent nous renseigner sur la répartition de l'auto-compréhension européenne en fonction des appartenances ethniques et/ou nationales déclarées. Toutefois, ce dessin général, à lui tout seul, ne permet pas de saisir pleinement les rapports de domination symbolique – et la résistance culturelle qui en émane potentiellement –, ni de comprendre leurs effets sur la distribution collective de l'identification européenne.

Pour résumer, les chercheurs se sont considérablement penchés sur les interactions et les transactions entre identifications *nationales* et *ethniques*. Quant aux études européennes concernées plus ou moins implicitement par l'UE, où les identifications *européennes* viennent se joindre à cette équation, force est de constater que les approches principalement quantitatives et la relative ambiguïté de la notion d'eupéanité, ne permettent pas de saisir pleinement la complexité situationnelle et la subjectivité politique propres aux identifications impliquées. Notre recherche se propose d'avancer en ce sens, en mobilisant prioritairement les imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme, en leur qualité de marqueurs durables des frontières symboliques d'une eupéanité légitimée au moyen de la stéréotypisation et de la domination culturelles. Nous allons adapter la conceptualisation de ces imaginaires à une étude de cas, dont la réalité empirique et les méthodes mobilisées auront l'avantage de saisir à la fois le côté situationnel et la subjectivité politique de l'ethnicité et du nationalisme bulgares. Nous sommes convaincus qu'une telle étude qualitative, appuyée sur une démarche comparative, a plus de chances de faire avancer la réflexion théorique autour des interactions et des transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes.

La problématique de recherche

D'un point de vue théorique, il nous importe de questionner la perméabilité ainsi que la convertibilité réciproque des frontières symboliques au niveau ethnique, national et européen. Cela revient à affirmer que dans un premier temps, les variables dépendantes étudiées seront les appartenances ethniques et nationales – vues comme auto-compréhensions ainsi que comme catégorisations assignées. Par ricochet, il s'agira de se pencher sur toutes ces variables indépendantes qui font que dans certaines situations une identification ethnique/nationale

précise est mobilisée en dépit d'une autre. De même, nous interrogerons ces situations où l'appartenance nationale est légitimée ou au contraire délégitimée dans l'imaginaire commun, notamment sur la base d'une croyance en une appartenance ethnique socialement sanctionnée comme légitimatrice ou délégitimatrice à cet égard.

Parallèlement, le rôle de variable dépendante sera joué par l'appartenance européenne. *In fine*, il nous importera de découvrir une série d'indicateurs fiables et aptes à expliquer les situations où l'appartenance européenne est préférée – et légitimée comme telle – à des appartenances ethniques ou nationales, et vice versa. De cette manière, nous serons capables de comprendre les interactions d'influence mutuelle et les logiques de transaction identitaire entre ces trois types d'identifications collectives.

Les terrains de recherche

Afin de mener à bien cette recherche, il est pertinent d'aller puiser les données empiriques nécessaires là où bon nombre des théoriciens de l'ethnicité ont puisé les leurs : en Europe du Sud-Est. Au-delà du cadre national bulgare, dans sa totalité, et des comparaisons internationales que nous allons mener pour donner une valeur générale à nos conclusions, c'est dans la petite ville bulgare d'*Elena* et dans les villages qui l'entourent et en composent la municipalité, d'environ 10 000 habitants, qu'il s'agira de réaliser une partie considérable de l'observation empirique. Elena se trouve à 40 km au sud de *Veliko Tarnovo* et à 70 km au nord de *Sliven*, et se prête à notre problématique en plusieurs points.

Tout d'abord, elle est composée de trois groupes ethniques – ou de deux, en fonction de l'angle d'identification. De citoyens bulgares à auto-conscience ethnique turque ou bien rom – mais dans tous les cas, susceptibles d'être considérés comme Roms par la majeure partie de la population –, et de ceux à auto-conscience ethnique bulgare. Il s'agit là d'une différenciation partagée par la majorité des habitants et qui paraît, dès lors, parfaitement adéquate pour étudier le dynamisme des frontières ethniques présentes sur place.

Au-delà d'Elena, le cadre national bulgare – dont la microrégion d'Elena représente en de nombreux points un modèle réduit – est tout aussi pertinent pour notre questionnement, notamment en ce qu'il présente des tensions normatives permanentes dans sa conception même de la citoyenneté bulgare. Partagé entre le *jus soli* et le *jus sanguinis*, ou entre le modèle civique et le modèle ethnique de la nation, il informe bien évidemment l'imaginaire commun et le discours public, où la conception du « citoyen méritant » fait souvent référence

à l'appartenance ethnique bulgare, censée être propre à celles et ceux qui feraient montre d'une ascendance bulgare authentique. Les groupes ethniques des Turcs et des Roms de Bulgarie se retrouvent exclus de cette définition du « mérite », car ne profitant que d'un *jus soli*, sans avoir la légitimité de l'ascendance imaginaire du *jus sanguinis*. En guise d'illustration, disons que si naître sur le sol bulgare vous assure la nationalité bulgare, prouver que vous avez une ascendance ethnique bulgare est un moyen équivalent de l'acquérir. On retrouve là-dedans non seulement une tension normative, mais aussi l'idée latente que la nationalité bulgare est – du moins en partie – un héritage ancestral que certains ont le « mérite » d'avoir – soit les Bulgares ethniques –, tandis que d'autres, non – à savoir les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie.

En ce sens, même si la différenciation binaire de deux modèles nationaux opposables – chacun étant auto-suffisant à lui-même – paraît scientifiquement impertinente, exclure complètement de notre analyse l'idée d'une multitude de traditions différenciables, relatives à la création et à la consolidation de consciences nationales elles aussi relativement différenciables, reviendrait à exclure par la même occasion l'une des potentielles pistes d'explication de la persistance de minorités ethniques historiques dans certains pays, tandis que dans d'autres, l'homogénéisation ethno-nationale semble s'être imposée bien davantage. C'est justement en ce sens que nous allons interroger la persistance des minorités ethniques roms et turques en Bulgarie – qui nous intéressent au vu des besoins spécifiques de cette recherche, sans omettre l'existence d'autres minorités, à l'instar des Arméniens ou des Juifs –, à travers le prisme non pas de l'exclusivité de l'un des deux modèles nationaux théoriques que l'on pourrait imputer à l'Etat-nation bulgare, mais plutôt via leurs interactions tant dans l'imaginaire collectif que dans l'appareil normatif et administratif régissant la nationalité.

Il en résulte dès lors que notre terrain, défini ainsi, nous permettra de rendre pleinement compte du dynamisme entre identifications nationales et ethniques.

Quant aux questions liées à l'eupéanité, la microrégion d'Elena est située dans un Etat membre de l'UE depuis un peu plus de dix ans, où il est par conséquent pertinent d'étudier les processus d'appropriation d'une identification civique en plein essor : celle du citoyen européen. En voyant de près les mécanismes de sa répartition dans un cadre local et national – soit la microrégion d'Elena et l'Etat-nation bulgare – où l'ethnique joue de toute évidence un rôle central dans la définition du national, nous pourrions dès lors proposer une série

d'indicateurs témoignant des interactions et des transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes, même si nous ne limiterons pas l'identification européenne à l'UE.

Citoyenneté et identification européenne sont deux notions loin de faire consensus parmi les chercheurs. Alors que bon nombre d'entre eux les traitent comme interchangeable, Haller et Ressler ont pourtant pointé le fossé conceptuel qui les sépare (2006). Ils pensent l'identification européenne non pas à l'aune étroite d'une appartenance civique à l'égard de l'UE mais, plus largement, comme un sentiment d'appartenance vis-à-vis de l'entité géographique, culturelle et politique de l'Europe, qui inclut l'Union européenne.

Tout en prenant au sérieux la clarification conceptuelle de Haller et de Ressler, formulée dans le cadre d'une recherche purement quantitative, nous allons profiter de l'approche qualitative de notre travail et traiterons l'appartenance européenne en fonction de la façon dont celle-ci est perçue et définie à travers nos terrains empiriques.

Enfin, puisque les théories de la domination symbolique vont occuper une place centrale dans nos réflexions relatives à la politique identitaire, notons qu'Elena est partiellement peuplée d'un groupe ethnique historiquement subalterne – celui des Roms ethniques – et qui plus est, en interaction quotidienne avec le groupe dominant des Bulgares ethniques. Elle se prête donc parfaitement à une réflexion sur la corrélation entre domination symbolique, résistance culturelle et politique identitaire, cette politique pouvant reposer tantôt sur un « flux identitaire » (Eriksen, Jakoubek, 2019) consistant en la transgression d'une ou de plusieurs frontières symboliques – au niveau ethnique, national, supranational et/ou intersectionnel –, tantôt sur un raffermissement identitaire, synonyme de respect rigoureux de ces frontières. A cet égard, aurions-nous affaire à des logiques de résistance culturelle plus ou moins « cachée » – pour reprendre J. C. Scott (1990) – au travers d'inversions identitaires plus ou moins revendiquées ? Ou observerions-nous, en lien avec la réflexion de P. Bourdieu (1976), une intériorisation presque inévitable de la domination symbolique – et donc de la distribution identitaire inhérente –, déterminée de par sa force d'imposition particulièrement rigide ?

Ce sont là deux questions annexes à notre problématique qui ne peuvent être éclaircies qu'à travers l'approche transactionnelle de F. Barth (1969a), qui consiste à penser la politique identitaire au-delà des identifications collectives elles-mêmes. La notion de transaction, *in fine* sociale, se réfère ici à une « interaction spécifique incluant : « échange-négociation-imposition, telle est la trilogie de base » (Remy, 1996, p. 11) » (Blanc, 2009, p. 30). Elle se réfère à un processus dont « le résultat est un produit transactionnel qui, en vertu du caractère

instable, provisoire et *re-négociable* de la transaction, pourra tôt ou tard être remis en cause (Ledrut, 1976) » (Gibout, Blanc, Foucart, 2009, p. 8). Bien que l'on puisse « trouver des transactions sociales dans tous les domaines de la vie sociale » (Blanc, 2009, p. 31), nous allons limiter ici la portée de la transaction, identitaire et donc sociale, à la circulation conjointe des ressources symboliques, des coordonnées sociales, et des identifications ethniques, nationales et européennes avec lesquelles les individus peuvent « jongler ». ³ Nous allons restituer ces identifications au niveau de l'espace social de la microrégion d'Elena et, plus largement, de celui de l'Etat-nation bulgare, que nous allons considérer comme un marché particulier où sont négociées des ressources symboliques – comme la reconnaissance et le prestige – que les identifications collectives indiquent et s'en retrouvent, aussi, rétrospectivement indiquées. La politique identitaire constitue ainsi une transaction où, au-delà des identifications mises en cause, ce sont les ressources symboliques qu'elles véhiculent et les positions dans l'espace social – de dominants ou de dominés – qui sont négociées. Comprendre les lois de ces transactions équivaut à comprendre pourquoi dans certaines situations la négociation se solde par une acceptation de l'identification imputée et des ressources symboliques associées, tandis que dans d'autres cette dernière et les ressources symboliques inhérentes sont contestées via une inversion identitaire. Ce sont, *in fine*, les lois sociales régissant les transactions de négociation, d'affirmation et de contestation identitaires que nous allons ainsi éclaircir en partie.

Les hypothèses de recherche

En nous inspirant des réflexions de H. Becker (1998) quant aux « bonnes » pratiques épistémologiques en sciences sociales, nous allons commencer par deux grandes hypothèses zéro, qui auront pour fonction de recadrer logiquement nos efforts de recherche.

Hypothèse zéro n°1 : des inversions ethniques et une appartenance nationale bulgare légitimées indépendamment des situations et des identifications ethniques

a.) Supposons d'abord que dans la microrégion d'Elena, et plus généralement en Bulgarie, le fait d'être Rom ethnique, Turc ethnique ou Bulgare ethnique – ou d'être considéré comme tel – ne limite en rien les possibilités de dépassement des frontières ethniques séparant ces trois

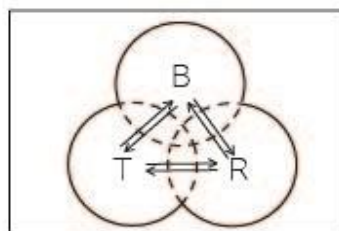
³ Sur le concept de « transaction identitaire » en contexte migratoire, voir également l'article éclairant de F. Silvano (2017).

groupes. En d'autres termes, supposons que si l'on est Rom, on peut, indépendamment des situations, « changer » d'appartenance ethnique en ayant deux choix possibles : « devenir » Bulgare ethnique ou Turc ethnique. Supposons qu'il en est de même pour les Turcs ethniques et les Bulgares ethniques. C'est-à-dire qu'ils ont deux choix d'inversion identitaire ethnique et qu'ils peuvent faire n'importe lequel des deux, celui-ci étant de suite légitimé par le reste des acteurs impliqués dans la situation, de sorte à légitimer aussi la transaction conjointe des ressources symboliques indexées aux identifications ethniques sélectionnées.

b.) Dans le même état d'esprit, supposons que, en termes proportionnels, ces trois groupes font un nombre semblable de reconversions ethniques entre eux : c'est-à-dire qu'autant de Bulgares ethniques se tournent vers une auto-compréhension ethnique turque ou rom, que de Roms ethniques vers une auto-compréhension ethnique turque ou bulgare, et ainsi de suite.

c.) Enfin, supposons que le sentiment d'appartenance à la nation bulgare ainsi que les catégorisations externes qui en définissent les *outsiders* et les *insiders*, ne sont nullement informés par les appartenances ethniques. C'est-à-dire que, indépendamment que vous soyez Rom ethnique, Turc ethnique ou Bulgare ethnique, vous avez autant de chances de vous sentir membre légitime de la nation que d'en être catégorisé comme tel, et donc autant de chances de profiter des ressources symboliques indexées à l'identification nationale. En guise de représentation graphique de l'hypothèse présente, voir le schéma n° 1.

Schéma n°1 :



Légende :

(B) = Bulgares ethniques

(T) = Turcs ethniques

(R) = Roms ethniques

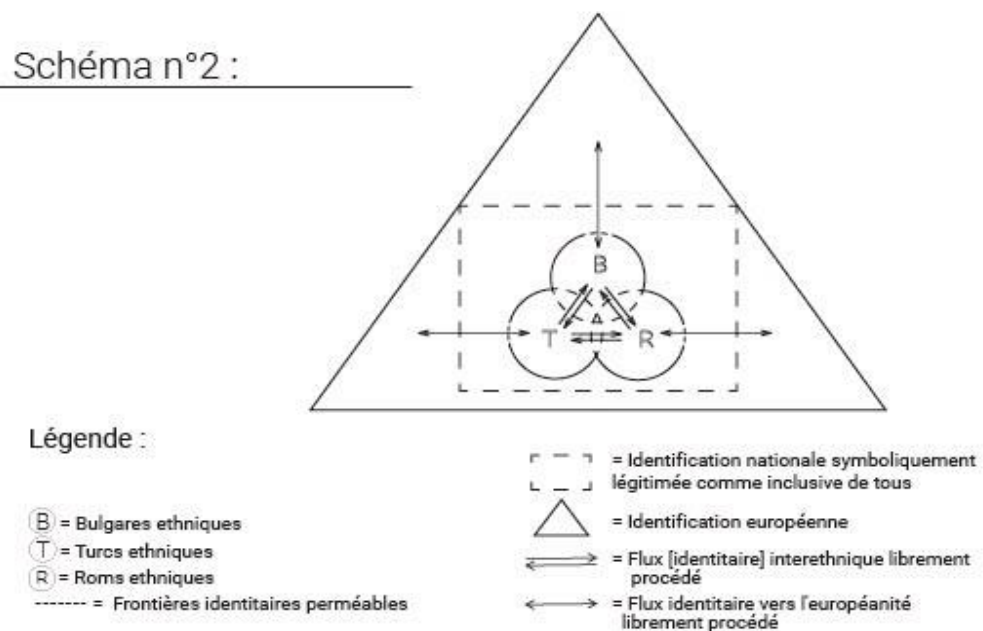
----- = Frontières ethniques perméables

↔ = Flux [identitaire] interethnique librement procédé

□ = Identification nationale symboliquement légitimée comme inclusive de tous

Hypothèse zéro n°2 : une légitimation de l'identification européenne indépendante des identifications ethniques

Faisons, dans un deuxième temps, les mêmes hypothèses concernant les identifications européennes. Admettons qu'indépendamment de l'appartenance ethnique, les chances de s'approprier une identification d'Européen via les transactions identitaires quotidiennes, demeurent identiques : peu importe que vous soyez Rom ethnique, Turc ethnique ou Bulgare ethnique, dans le cadre de cette hypothèse vous avez les mêmes chances de vous considérer et d'être considéré comme Européen par le reste des acteurs ethniques impliqués dans la situation, et donc les mêmes chances de profiter des ressources symboliques indexées à l'euroanéité. Le schéma suivant illustre graphiquement cette idée.



Faire ces hypothèses peut sembler naïf quand on connaît la rigidité de certaines frontières ethniques en Bulgarie, notamment celles séparant les groupes qui se trouvent en bas de l'échelle du prestige symbolique de ceux qui se trouvent en haut : soit le groupe des Roms ethniques et celui des Bulgares ethniques. Néanmoins, il s'agit ici d'hypothèses zéro qui n'ont pas pour vocation d'être confirmées mais, au contraire, d'être réfutées et de jouer ainsi le rôle de boussole conceptuelle. En les réfutant, nous recadrerons notre problématique logiquement dans les cas qui nous paraîtront susceptibles d'y répondre pleinement. Cela nous permettra de mettre le doigt sur les cas où l'éventail des transactions identitaires est restreint, en raison notamment des possibilités de dépassement des frontières ethniques elles-mêmes restreintes,

ainsi que sur les cas où ces frontières sont perméables, et de voir en quoi ces restrictions ou perméabilités affectent l'appropriation et la distribution de l'identification européenne.

On peut, en ce sens, faire un premier pas vers la réfutation de notre première hypothèse zéro, à travers une proposition alternative inspirée par les réflexions de P. Bourdieu (1972 ; 1976) et de J. C. Scott (1990 ; 2009), relatives à la domination symbolique.

Hypothèse n°1 : des inversions ethniques limitées et une légitimation symbolique de l'appartenance nationale procédée en fonction des identifications ethniques

a.) Des possibilités d'inversions ethniques particulièrement limitées

Si le groupe ethnique des Bulgares se trouve en haut de l'échelle de la domination symbolique en Bulgarie – position légitimée via l'appareil national politique, administratif et médiatique, depuis la création de l'Etat-nation bulgare –, on pourrait logiquement supposer, en se basant sur le travail de M. Todorova (1997), que les transactions identitaires et les stratégies conjointes d'inversion ethnique suivront prioritairement une direction ascendante. Autrement dit, il est peu probable que l'on rencontre des Bulgares ethniques souhaitant épouser une auto-compréhension turque ou rom, tout comme il était peu probable, à l'époque ottomane, que des Turcs souhaitent épouser une auto-compréhension rom ou bulgare.

Si une telle réalité venait à être observée sur notre terrain, cela reviendrait à remettre en cause les deux premières sous-hypothèses zéro (*a.*) et *b.*)), selon lesquelles les probabilités de procéder à des inversions ethniques – c'est-à-dire à des transactions de négociation, de contestation et d'affirmation identitaires dans une direction ethnique ou une autre –, demeurent identiques indépendamment de l'appartenance ethnique ressentie et/ou imputée. Non seulement il est difficile d'imaginer une tendance où des Bulgares ethniques se tournent vers l'appartenance ethnique turque ou rom, mais il est d'autant plus difficile d'imaginer – malgré la logique de la direction ascendante que l'on a mentionnée – une légitimation collective inconditionnelle d'éventuelles inversions identitaires depuis le groupe rom et/ou turc, en direction du groupe dominant des Bulgares ethniques. Nous formulons cette idée en nous appuyant sur l'importance que le « fantôme ottoman » occupe dans l'imaginaire national bulgare et, par ricochet, sur la « menace turque » qui en dérive dans le discours politique et médiatique. Il suffit de noter que le terme d'« esclavage turc » a été employé pendant plus d'un siècle tant dans la littérature nationale que dans les manuels d'Histoire du secondaire, et il est d'ailleurs toujours fréquemment mobilisé dans le discours public quand il s'agit de se

pencher sur l'époque ottomane (XIV^e-XIX^e siècles). Issue de la rhétorique nationaliste du XIX^e siècle, cette notion continue à alimenter l'imaginaire national actuel, et ce souvent au travers d'une association explicite des Turcs ethniques de Bulgarie au passé ottoman – voire, par extension, des Roms associés à l'islam. La frontière symbolique séparant les Bulgares ethniques des minorités ethniques [potentiellement] musulmanes s'en retrouve ainsi tellement renforcée que tout dépassement et toute transaction de ressources symboliques procédée via ce dépassement, semblent peu probables (voir le schéma n° 3).

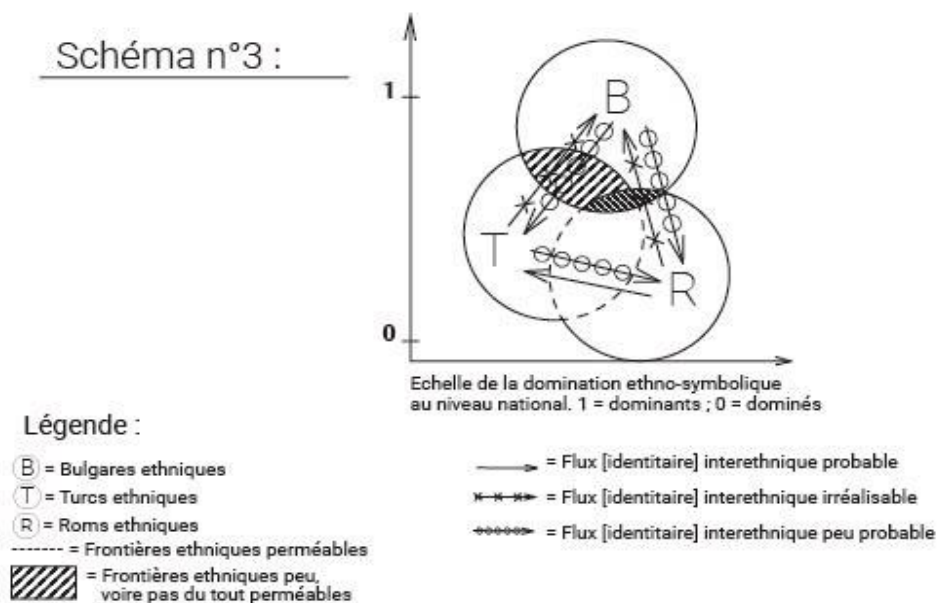
b.) Des inversions ethniques, malgré tout ascendantes, en guise de « résistance de contournement » face à la domination symbolique subie

S'il est difficile d'imaginer une légitimation collective inconditionnelle des éventuelles inversions identitaires depuis le groupe ethnique rom et/ou turc vers le groupe dominant des Bulgares ethniques, cela ne revient pourtant pas à exclure toute possibilité de flux identitaire ascendant en provenance desdits groupes, et plus particulièrement de celui des Roms. A cet égard, nous émettons l'hypothèse d'inversions réalisables en provenance de ce dernier vers l'auto-conscience ethnique turque, plus valorisante, faisant allusion à un ancien ordre politique – au sein de l'Empire ottoman – où elle représentait le prestige du seigneur.

Pour dire les choses autrement, tout en nous rapprochant du concept de « résistance cachée » développé par J. C. Scott (1990), nous formulons l'hypothèse que les Roms ethniques de la microrégion d'Elena feraient montre d'une résistance vis-à-vis de la domination symbolique des Bulgares ethniques, et que les inversions vers la turcité – ainsi que la transaction identitaire conjointe, qui les dote indirectement et partiellement du prestige historique du seigneur ottoman – occuperaient une place centrale dans le « texte » de cette résistance. Plus encore, ces inversions représenteraient la transition entre le « texte caché » et le « texte public » de celle-ci (Scott, 1990). Le premier « texte » serait composé, entre autres, par les ragots discrètement racontés sur les classes dominantes bulgares, par certaines formes de sabotage ou d'appropriation des biens publics, ou encore par le « tirage au flanc », c'est-à-dire le bâclage de certaines tâches professionnelles en usant des stéréotypes véhiculés vis-à-vis de la romité. Les inversions vers le groupe ethnique turc seront, dans cette configuration, interprétées comme un moyen situationnellement employé par les Roms afin de convertir partiellement le texte caché de leur résistance en un texte sinon clairement explicite, du moins plus à l'aise à décrypter par les autres. Le texte en question n'exprimerait ni une rébellion où

les dominés disent ouvertement leurs désirs révolutionnaires, ni une « résistance cachée », cantonnée et particulièrement difficile à décrypter. Ce serait un acte de résistance symbolique, certes, mais sans pour autant que cela invoque inévitablement une confrontation directe avec le groupe dominant des Bulgares ethniques. C'est en ce sens que nous introduisons le concept de « résistance de contournement », comme une étape intermédiaire entre la « résistance cachée » et la rébellion ouverte. Les inversions ethniques seraient, dans cette optique, l'instrument principal dans l'inventaire de cette résistance.

Afin d'appuyer l'hypothèse de l'inversion mise en cause ici, notons que si la frontière symbolique séparant le groupe ethnique bulgare de celui des Roms s'avérait aussi peu perméable, il serait dès lors tout à fait probable que de nombreux Roms se tournent vers l'appartenance ethnique turque, via notamment une confession musulmane déclarée. Une telle inversion serait d'autant plus aisée à réaliser car les communautés rom et turque sont souvent associées à un même ensemble plus ou moins exclu de la citoyenneté nationale perçue comme « méritante » : celui des « minorités ethniques » de Bulgarie. Le schéma suivant illustre la trame hypothétique développée à travers les deux points précédents (a.) et b.)).

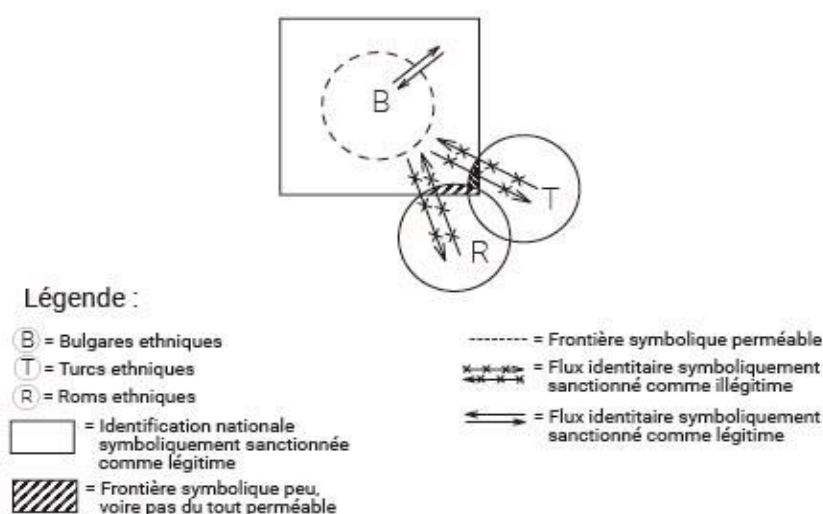


c.) Une légitimation de l'appartenance nationale étroitement liée à la hiérarchie ethnique

Si à présent nous interrogeons les effets de l'imaginaire discuté ci-dessus sur la variable de l'appartenance nationale symboliquement légitimée – c'est-à-dire socialement sélectionnée comme culturellement valable (Barth, 1969b) –, nous devrions présumer que, à l'image de la

frontière symbolique entre Bulgares ethniques et minorités ethniques fréquemment assimilées à un Orient menaçant, la frontière délimitant l'appartenance nationale symboliquement légitimée serait elle aussi tellement hermétique que les situations où des Turcs et/ou Roms ethniques se retrouvent symboliquement catégorisés comme des membres à titre égal et à part entière de la nation bulgare, devraient être aussi rares que celles où ils dépassent la frontière ethnique qui les sépare du groupe dominant (voir le schéma ci-dessous).

Schéma n°4 :



Pour renforcer ces idées, nous devrions nous tourner à nouveau vers les théories de la domination symbolique. A ce propos, il a été prouvé depuis longtemps que, logiquement, les groupes dominants sont rarement enclins à laisser les dominés rejoindre leurs rangs. Ainsi, tout comme P. Bourdieu parle de *reproduction sociale*, nous pourrions parler ici d'une *reproduction sociale de l'imaginaire ethnique*, où l'effet d'« hystérésis » ne frapperait donc pas le « transfuge de classe » (1989), mais le « transfuge ethnique ». L'effet d'hystérésis du transfuge ethnique désigne ici la perdurance dans le temps des dispositions en matière de compréhension et d'auto-compréhension ethnique, acquises par les socialisations des individus dans l'espace social de l'Etat-nation bulgare. En guise d'illustration, disons que partir du point A, qui désigne l'identification ethnique rom et/ou turque, pour arriver au point B, qui se réfère à l'identification ethnique bulgare, devrait se solder – dans les très rares situations où le point B est partiellement atteint – par un retour de l'individu à la case de départ. Par un retour au point A, dû à la rigidité, à la force symbolique et à la durabilité des dispositions sociales limitant les transgressions de la frontière ethnique en question. Notons

toutefois qu'il ne faut nullement interpréter cela comme une tentative d'essentialisation de l'appartenance ethnique à travers un déterminisme fataliste. Ce serait contraire à notre problématique puisque ce sont justement les inversions situationnelles et les transactions identitaires conjointes entre identifications ethniques (ainsi que nationales et supranationales), qui nous intéressent. Mais pour comprendre pleinement les logiques processuelles de ces dernières, il faut questionner à la fois les situations d'imperméabilité et de perméabilité des frontières ethniques. Cela revient à questionner, dans notre cas, la stabilité situationnelle à long terme de la frontière séparant les Bulgares ethniques – qui sont aussi les détenteurs de l'identification nationale bulgare socialement sélectionnée comme culturellement légitime – des minorités ethniques, afin d'éclaircir la potentialité de ce que nous avons appelé l'hystérésis du transfuge ethnique.

Quoi qu'il en soit, il est à noter que l'intégralité de la première hypothèse zéro, celle quant aux identifications ethniques et nationales, semble particulièrement susceptible d'être réfutée. Il nous reste maintenant à considérer l'hypothèse relative aux identifications européennes.

Hypothèse n°2 : une appartenance européenne – ressentie, imputée, affirmée, contestée et négociée – fortement informée par les identifications ethniques

Il est probable que les Bulgares ethniques fassent montre d'un sentiment d'appartenance européenne très mitigé, penchant vers la non appartenance. Au cœur de cette tendance serait l'imaginaire du Balkanisme (Todorova, 1997). A ce propos, notons que durant plusieurs siècles – de la Renaissance tardive jusqu'aux derniers jours de l'Empire ottoman en Europe, au début du XX^e siècle –, les voyageurs occidentaux, presque exclusivement des aristocrates ou des grands bourgeois, ont développé et véhiculé une représentation de dégoût vis-à-vis de ce qu'on s'imaginait être les *Balkans* (Goldsworthy, 1998 ; Hammond, 2007 ; 2010 ; Gargano, 2019). La principale raison selon M. Todorova est que, ne trouvant majoritairement qu'une petite et moyenne paysannerie sur place,⁴ les voyageurs occidentaux ont fait part d'un racisme civilisationnel. Le discours du Balkanisme aurait en conséquence généré, à travers les siècles et les imaginaires occidentaux, une représentation des Balkans comme intrinsèquement arriérés, non civilisés et donc non européens à part entière – voire même comme l'antipode de l'Europe –, du fait notamment de leur dissymétrie de classes vis-à-vis des formations étatiques occidentales. Plus tard ce furent, entre autres, le retard économique perçu de

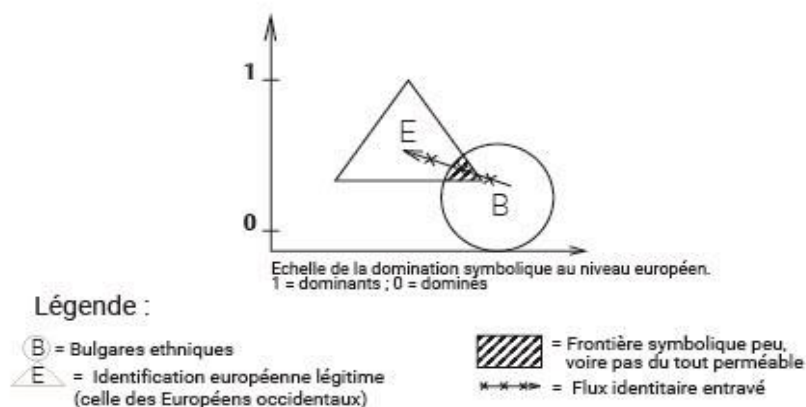
⁴ La stratégie des dirigeants ottomans ayant été, dès le XIV^e siècle, de neutraliser l'intégralité des classes aristocratiques locales.

l'Europe du Sud-Est ou encore sa propension présumée à la violence barbare, qui alimentèrent le discours du Balkanisme et la frontière symbolique entre le « monde civilisé » et le « monde non civilisé ».

a.) Un sentiment occasionnel/situationnel de rejet de l'appartenance européenne par les Bulgares ethniques

La conséquence de tout ceci serait l'intériorisation par les Bulgares ethniques d'un imaginaire où eux-mêmes ne se conçoivent pas comme tout à fait européens. Cela n'aurait rien de surprenant puisque si on élargie l'échelle de domination symbolique au niveau européen, les pays dits occidentaux occupent le sommet, suivis de l'Europe centrale et de l'Europe de l'Est et du Sud-Est. Ce schéma de la domination symbolique nous renvoie aux travaux de P. Bourdieu qui permettent de présumer que les Bulgares ethniques, étant perçus et se percevant en bas de l'échelle de domination symbolique en Europe, ne seront que très peu enclins à revendiquer une appartenance européenne via la multitude des transactions identitaires quotidiennes, car ils n'estimeraient pas en avoir la légitimité nécessaire. Cela revient à présumer qu'ils intériorisent la domination perpétuée via l'imaginaire du Balkanisme, de sorte « à produire (à des degrés très divers et avec des significations très différentes) la naturalisation de son propre caractère arbitraire » (Bourdieu, 1972, p. 164). Voici, en guise de représentation graphique de ce mécanisme hypothétique, le schéma suivant.

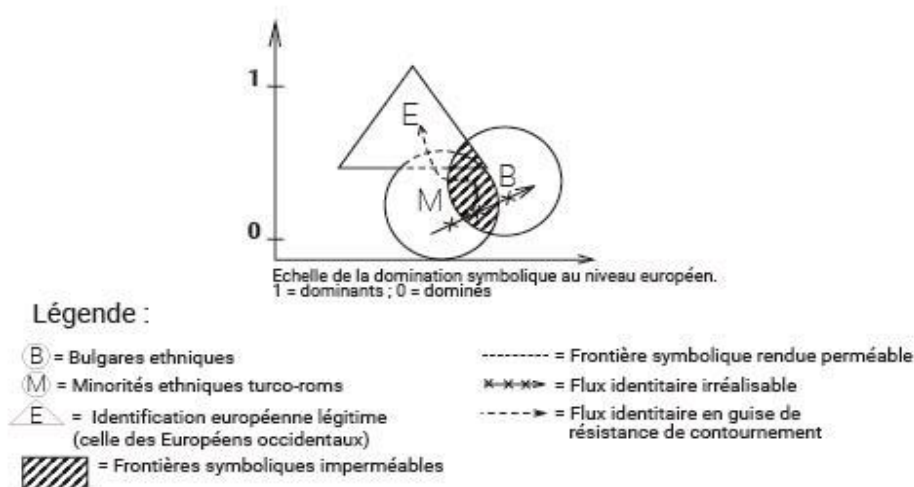
Schéma n°5 :



b.) Une appartenance européenne revendiquée par les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie

Une supposition différente estimerait que les Turcs ethniques et les Roms ethniques vont témoigner d'un sentiment d'appartenance européenne dans davantage de situations. C'est parce que l'accès à l'appartenance ethnique bulgare et à l'appartenance légitime à l'Etat-nation bulgare leur est refusé dans l'imaginaire commun, qu'ils auraient tendance à clamer davantage une identification européenne via les transactions identitaires quotidiennes. Autrement dit, en reprenant le concept d'« échappatoire » formulé par I. Sánchez-Cuenca (2000) quant au soutien vis-à-vis de l'UE dans les cas où les citoyens ne sont pas satisfaits de leurs gouvernements nationaux, on peut estimer que les Turcs et les Roms de Bulgarie, n'étant pas satisfaits de leurs coordonnées symboliques respectives, vont utiliser l'appartenance européenne comme une « échappatoire » à l'imaginaire national bulgare. Cette idée est inspirée du travail de J. C. Scott relatif à la « résistance cachée » vis-à-vis de la domination symbolique, même si dans ce cas précis – tout comme dans celui des présumées inversions ethniques des Roms vers une auto-conscience turque –, nous évoquerons le concept de « résistance de contournement » procédée via le flux et les transactions identitaires. Ainsi, plus la frontière symbolique entre Bulgares ethniques et minorités ethniques s'avère palpable, plus les inversions des Turcs/Roms ethniques en direction de l'eupéanité seraient nombreuses (voir, à ce propos, le schéma n° 6).

Schéma n°6 :



La supposition des inversions identitaires des Turcs ethniques et des Roms ethniques de Bulgarie en direction de l'identification européenne peut sembler paradoxale au sens où selon les hypothèses formulées jusqu'ici, ils devraient être dominés à la fois par le discours du *Balkanisme* et celui de l'*Orientalisme*. Leur accès symbolique à l'eupéanité via une transaction identitaire qui les dote des ressources symboliques inhérentes, devrait par conséquent être doublement entravé. On aurait pu ainsi supposer qu'ils n'entreprendraient aucune inversion contestataire – encore moins vers l'identification européenne – vis-à-vis d'une domination symbolique ainsi subie. Ils l'auraient assimilée en amont et n'estimeraient pas avoir la légitimité pour la contester. Faire une telle supposition reviendrait à nous accorder complètement avec la conception de la domination symbolique de P. Bourdieu.

D'autre part, on aurait également pu supposer qu'au lieu de procéder à une inversion vers l'identification européenne, les Roms et les Turcs ethniques de Bulgarie préféreraient se tourner prioritairement vers l'appartenance ethnique et/ou nationale bulgare. Ils pourraient ainsi neutraliser partiellement les stéréotypes de l'*Orientalisme*. Ils seraient certes toujours dominés dans l'imaginaire européen en tant que Balkaniques, mais ce serait justement le discours du *Balkanisme* qui leur ouvrirait la porte vers une appartenance bulgare légitime. Dans les situations où cette appartenance serait mobilisée, il se pourrait théoriquement qu'ils ne soient plus dominés en tant qu'Orientaux, ni dans l'imaginaire national bulgare ni dans l'imaginaire européen. Toutefois, émettre une telle hypothèse reviendrait à contredire toutes celles que l'on a précédemment faites – notamment concernant le caractère imperméable de la frontière symbolique entre Bulgares ethniques et minorités ethniques [potentiellement] musulmanes, limitant drastiquement l'éventail des transactions identitaires réciproques. Mais n'aurait-il pas été tout aussi légitime de supposer une imperméabilité identique de la frontière séparant ces minorités de l'identification européenne ? En prenant en considération les réflexions sur l'*Orientalisme*, il se pourrait que ce soit le cas. Mais il y a une différence majeure dans la détermination ainsi que le maintien de ces deux frontières symboliques.

Le pouvoir symbolique de nommer les *insiders* et les *outsiders* à l'Etat-nation : au cœur des stratégies de « résignation » et de « résistance de contournement »

Le concept de « communauté terminale » (Deutsch, 1966 ; Carey, 2002) est utile pour éclaircir notre réflexion. Il s'agit d'une différenciation géographique des sentiments d'appartenances collectives, ceux-ci pouvant concerner, par exemple, le niveau du quartier, du

village, de la région ou encore de l'Etat-nation. La « communauté terminale » serait l'entité la plus vaste à laquelle les individus prêtent leur allégeance. Il peut s'agir d'une entité régionale ou nationale, certes, mais aussi supranationale, à l'instar de la communauté européenne. Cette notion ne serait ainsi rien d'autre qu'une catégorie complémentaire du concept de « système politique », mis au point par E. Leach lors de son étude des systèmes politiques en Haute Birmanie (1954). En observant les Katchin, une société à idéologie anarchique la plupart du temps, Leach a mis en relief l'opposition latente entre deux systèmes politiques : le système aristocratique *gumsa* – qui correspond à l'organisation politique des voisins des Katchin, les Shan – et le système égalitaire *gumlao*. En fonction des situations, les Katchin mobilisent soit l'un soit l'autre système, pour justifier un comportement soit inégalitaire et aristocratique – en revendiquant ainsi une identification shan –, soit égalitaire et anarchique. Ils peuvent, aussi, se tourner vers un modèle hybride, en recyclant certaines composantes des systèmes *gumsa* et *gumlao*. En partant de ce modèle théorique et de la distinction que Leach a faite entre le « système des idées », qui correspond aux représentations du politique, et le système politique « réel » où ces représentations sont traduites en pratique, nous allons, de notre côté, mobiliser et mettre en interaction les concepts de « système politique » et de « système culturel » (Geertz, 1973), en particulier le « système culturel » de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016), qui n'est pas observable en réalité mais que l'on peut déduire à travers ses représentations : notamment celles qui composent les imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme. La différence entre le « système politique » et le « système culturel », ce dernier correspondant en grande partie au « système des idées » de Leach, cristallise ainsi à l'aune d'une distinction entre des niveaux différents d'analyse.

Le « système culturel » correspond au niveau d'analyse « idéologique » (Haller, Ressler, 2006) – c'est-à-dire aux représentations, aux images, aux idéologies et aux discours véhiculés au niveau international, quand il s'agit de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats », mais aussi au niveau national, quand il est question de ce que nous allons appeler le système culturel *du* Balkan bulgare, pensé à l'aune d'une toile idéologique de résistance face à l'imaginaire du Balkanisme. Le « système politique » se réfère, de son côté, à la concrétisation en pratique de ces représentations, synonyme de sélection sociale de certaines d'entre elles à l'aune de représentations culturellement valables. Ce processus de sélection sociale est à suivre aux niveaux d'analyse « politico-administrative » et « individuelle » (Haller, Ressler, 2006) des systèmes politiques : soit au niveau des mécanismes, des normes et des logiques politiques et institutionnelles qui régissent les identifications collectives

ethniques, nationales et européennes, et au niveau des rapports que les individus entretiennent au quotidien dans le cadre de leurs entourages plus ou moins restreints. Somme toute, c'est au niveau des imaginaires collectifs correspondant aux divers systèmes politiques sanctionnés, que ces représentations sont ainsi aptes à se concrétiser, ou pas, et à faire partiellement la cohésion de ces systèmes, indépendamment s'ils sont institutionnellement régis et donc légitimes – à l'instar de l'UE, de l'Etat-nation bulgare ou encore de la microrégion d'Elena, dont la municipalité d'Elena donne une vie institutionnelle –, ou illégitimes, à l'instar cette fois-ci du système infrapolitique des minorités ethniques. Si nous disons que ce dernier est illégitime et infrapolitique, c'est parce que les minorités ethniques de Bulgarie ne profitent pas d'un statut de minorités nationales constitutionnellement reconnues, ce qui les prive par ricochet, au sens de Bourdieu (1984), d'un pouvoir symbolique de nomination légitime. Ceci, combiné à la somme des capitaux symboliques habituellement très basse des Roms ethniques et des Turcs ethniques, aboutit à une organisation *infrapolitique*, caractéristique des groupes subalternes (Scott, 1990), dont l'appréhension analytique se retrouve ainsi d'autant plus difficile. Néanmoins, « le contraste entre l'esprit libéral de la constitution [bulgare] », qui ne reconnaît aucune minorité nationale, et « les pratiques politiques multiculturelles » (Krasteva, Todorov, 2011, p. 34), a consolidé un modèle où l'existence des minorités ethniques est socialement sanctionnée par la majorité des citoyens. Une existence d'autant plus renforcée par la croyance commune que le Mouvement des droits et des libertés (MDL), traditionnellement présent au parlement national, représente le parti politique des Turcs ethniques et, depuis récemment, des Roms ethniques. L'une des traductions pratiques de cette croyance est leur vote massivement accordé au MDL et la visibilité occasionnelle qu'il donne à l'organisation opaque des groupes ethniques les plus subalternisés de Bulgarie.

Ainsi, concernant la légitimation des appartenances ethniques et nationales au sein de l'Etat-nation bulgare – entrevu comme un système politique légitime et mobilisable à l'aune d'une communauté terminale –, les Bulgares ethniques ont le pouvoir symbolique de nommer les *insiders* et les *outsiders*. Dès lors, en harmonie avec l'idée de « résistance cachée », nous estimons très peu probable que les Turcs ethniques et les Roms ethniques contestent ouvertement la domination exercée sur eux, notamment via une inversion vers l'appartenance bulgare. Inversement, quand il devient question de l'identification européenne – dont la légitimation est à penser au niveau du système politique bien plus large de l'UE ou de l'Europe, dans son ensemble –, les Bulgares ethniques devraient vraisemblablement avoir un pouvoir de nomination très limité. C'est pour cela que nous supposons que les Turcs et les

Roms de Bulgarie tenteraient de négocier et de contourner la domination symbolique subie au travers d'une inversion – c'est-à-dire une transaction identitaire plus ou moins discrète en fonction des situations – vers l'identification européenne. Ils éviteraient ainsi une confrontation directe avec le groupe dominant des Bulgares ethniques.

En suivant le même modèle logique, nous supposons que les Bulgares ethniques revendiqueraient une auto-compréhension européenne dans moins de situations que les Turcs et/ou les Roms ethniques. N'étant directement dominés que dans le discours du Balkanisme, et étant simultanément dominants dans l'imaginaire national bulgare, il serait fort probable que, au lieu de rechercher une échappatoire à la domination occidentale à travers une inversion identitaire quelconque, les Bulgares ethniques se contentent de la nuancer via la domination symbolique qu'ils exercent à leur tour sur les Turcs et les Roms de Bulgarie. On aurait dès lors affaire à une stratégie de revalorisation de soi-même et de son groupe au travers d'un déplacement allégorique du stigmaté subi, en direction d'un Orient imaginaire auquel appartiendraient les minorités ethniques musulmanes (les Roms ethniques étant ainsi projetés dans l'islam au même titre que les Turcs ethniques, et ce malgré le caractère multiconfessionnel des minorités roms). Dans ce procédé, les Bulgares ethniques accepteraient le label balkanique qui leur est imposé de par la domination occidentale, et ne chercheraient pas forcément la légitimation d'une identification européenne pour le neutraliser, parce que – à la différence des Turcs et des Roms – ils ont la possibilité de revendiquer une appartenance situationnelle à une communauté terminale – à savoir le système politique national [bulgare] – où ils sont eux-mêmes dominants.

Ainsi, notre position est davantage complémentariste qu'exclusiviste vis-à-vis des théories de P. Bourdieu et de J. C. Scott quant à la domination symbolique.

Nous avons intégré l'idée d'une domination symbolique presque inconditionnellement intériorisée par les dominés, ceux-ci n'envisageant pas des inversions identitaires de contestation. Tel est le cas hypothétique des Bulgares ethniques, qui ne procéderaient pas à de mouvements vers l'identification européenne afin de contester et/ou atténuer la domination qu'ils subissent via le discours du Balkanisme dans le système politique européen. Mais nous avons aussi intégré l'idée d'une résistance sinon « cachée », du moins de « contournement ». Tel est le cas hypothétique des inversions identitaires en provenance du groupe ethnique rom vers l'identification turque, ou encore des groupes ethniques rom et turc vers l'identification européenne. Ces transactions de contestation et de négociation identitaires seraient des sortes

d'échappatoires à la domination qu'ils subissent au niveau national, via la variante bulgare du discours de l'Orientalisme.

Nous avons procédé ainsi parce que nous estimons que ni la conception de P. Bourdieu ni celle de J. C. Scott ne peuvent, singulièrement et à sens unique, expliquer la complexité processuelle autour des identifications ethniques, nationales et européennes. C'est pour cela que nous faisons le pari de supposer une pertinence théorique prévalente de la conception bourdieusienne là où la domination symbolique subie par le groupe ethnique est simultanément « compensée » par une domination exercée en contrepartie, et à grande échelle. C'est-à-dire dans un système politique métamorphosé en communauté terminale suffisamment vaste pour comprendre d'autres groupes ethniques et nationaux pouvant être dominés. Inversement, il nous semble que là où la domination subie par le groupe ethnique ne peut être ainsi compensée, l'approche de J. C. Scott serait alors prévalente et une contestation plus ou moins cachée – de « contournement » – serait visible. Dans notre cas précis elle serait procédée à travers les inversions identitaires des Roms ethniques vers l'identification ethnique turque – opérées via une transaction identitaire qui les dote partiellement du prestige historique du seigneur ottoman –, ainsi que des Roms et des Turcs ethniques vers l'identification européenne – la visée de la transaction étant ici les ressources symboliques d'une européanité située hors du contrôle nominatif des Bulgares ethniques.

Autrement dit, nous estimons que plus la domination symbolique vis-à-vis d'un groupe ethnique est importante dans le cadre immédiat de son « récipient national », plus ce dernier serait apte à procéder à des inversions ethniques et/ou supranationales, à la différence des groupes ethniques et nationaux qui sont eux aussi partiellement dominés, notamment dans l'imaginaire international, mais qui disposent néanmoins d'un pouvoir symbolique suffisant pour exercer à leur tour une domination à l'échelle de la communauté nationale.

Il reste encore à éclaircir comment nous allons procéder, méthodologiquement parlant, pour confirmer ou réfuter les hypothèses formulées.

La méthodologie de recherche

a.) La recherche sociohistorique

Notre étude de cas à Elena concerne partiellement un groupe à auto-conscience ethnique turque ou rom, mais catégorisé par une partie considérable des Bulgares ethniques de la ville comme étant rom. Cette conjoncture sous-entend une diversité ethnique propre non seulement

à Elena mais aussi à l'imaginaire national bulgare, d'où la nécessité de faire un effort sociohistorique afin d'expliquer l'émergence et le maintien de cette diversité. Autrement dit, nous questionnerons l'existence et la persistance des trois groupes ethniques majeurs, distincts et relativement rigides, qui composent la population de l'Etat-nation bulgare : les Roms ethniques (4,9 %), les Turcs ethniques (8,8 %) et les Bulgares ethniques (84,8 %).⁵ Comment expliquer qu'ils coexistent au travers d'auto-consciences ethniques propres et via une série de catégorisations ethniques communément acceptées et acceptables dans l'imaginaire national ?⁶ Quelles sont les variables indépendantes du modèle national bulgare qui expliquent la variable dépendante des multiples appartenances ethniques simultanées qui coexistent ?

Commencer par poser ces questions est important, car étudier un groupe ethnique sans interroger les déterminants sociaux de son existence dans un contexte politique donné, c'est prendre le risque de tomber dans le piège des théories primordialistes qui voient en l'appartenance ethnique une donnée intrinsèquement transmise au travers des voies génétiques et, de ce fait, figée dans le temps. Nous sommes dès lors conscients du danger de dérive essentialiste que peut représenter une démarche donnant trop de crédit aux recensements nationaux et à leur quantification de l'ethnicité. Il s'agira plutôt de les considérer comme une donnée parmi les nombreuses variables – au même titre que le discours médiatique, la littérature ou l'action des partis politiques – capables de témoigner de la présence persistante des groupes ethniques turc et rom dans l'imaginaire national bulgare.

En sus de questionner cette persistance, nous tenterons de comprendre pourquoi dans certaines situations, certains individus s'identifient – ou sont identifiés – à tel ou tel groupe ethnique, tandis que dans d'autres, non ; pourquoi, selon le contexte, ils peuvent s'auto-comprendre et/ou être catégorisés comme membres légitimes de la nation dont ils sont citoyens ou au contraire en être exclus dans l'imaginaire commun ; et enfin, pourquoi ils peuvent, toujours selon le contexte, se considérer et/ou être considérés comme Européens, ou au contraire s'imaginer et être imaginés comme externes à cette catégorie. Si la problématique centrale de notre travail vise à comprendre les interactions et les transactions entre ces trois types d'identifications au sein d'un contexte empirique particulier, soit le cadre national

⁵ Recensement de la population bulgare de 2011, réalisé par l'Institut national de la statistique (*Natsionalen statisticheski institut*) : <http://censusresults.nsi.bg/Census/> (visité le 16 juin, 2020).

⁶ Depuis le recensement de 1910 – le premier réalisé après que la Bulgarie ait été officiellement reconnue comme Etat-nation indépendant (Crampton, 1983 ; Chary, 2011) – jusqu'à celui de 2011, la catégorie ethnique turque a connu une stabilité statistique remarquable (10,7 % en 1910 pour 8,8 % en 2011). Le groupe rom, quant à lui, a vu son assise statistique augmenter presque de deux entre 1910 et 2011, passant de 2,8 % à 4,9 %.

bulgare, il paraît dès lors indispensable de comprendre comment ce cadre est constitué historiquement et comment il se présente aujourd'hui. En d'autres termes, avant d'interroger l'identification européenne, nous devons d'abord découvrir, à travers des catégories analytiques pertinentes, comment l'imaginaire bulgare est arrivé à concevoir la nation comme une entité pluriethnique – pouvant être inclusive ou exclusive en fonction du contexte et du groupe ethnique –, et comment cette vision est maintenue comme dominante jusqu'à présent. Nous pourrions alors pleinement percevoir les conséquences sur la distribution et l'appropriation de l'identification européenne ainsi que, réciproquement, les effets informatifs de cette identification sur les idées d'appartenance nationale et ethnique.

*Le « nationalisme populaire » du XIX^e siècle et le « nationalisme officiel » du XX^e siècle
entrevus à travers l'historiographie et les créations littéraires*

Selon B. Anderson (1983), le « nationalisme populaire » désigne les processus d'imaginaires communautaires qui ont progressivement vu le jour en Europe occidentale suite au développement économique et commercial du capitalisme de l'imprimé, à partir du XVI^e – XVII^e siècle. C'est au travers des impressions de nombreux ouvrages en langues vernaculaires, et surtout via l'avènement du journal de presse comme principal support d'information, que des communautés nationales imaginaires ont pu voir le jour en Europe, parmi les moyennes et grandes bourgeoisies des Etats dynastiques. L'imagination de ces communautés a été fondée sur la croyance en une appartenance simultanée à un vaste ensemble national, où l'on peut s'imaginer tous simultanément dans le même espace-temps vide et homogène. Le « nationalisme officiel » (Anderson, 1983), quant à lui, concerne toutes les politiques officielles que les Etats dynastiques, et ensuite les Etats-nations, ont entreprises afin de véhiculer et de renforcer l'idée nationale dans les imaginaires communs.

Nous questionnerons le « nationalisme populaire » bulgare du XIX^e siècle et le « nationalisme officiel » entrepris à partir de 1878 et tout au long du XX^e. Nous interrogerons les principaux ouvrages à caractère historiographique et littéraire aptes à témoigner de l'« entrepreneurial » nationaliste bulgare et des représentations ethniques, mais aussi nationales et européennes, qui l'ont accompagné. Nous questionnerons ainsi les interactions inclusives et exclusives entre ces représentations : c'est-à-dire les interactions inclusives ou exclusives entre les indicateurs publics des identifications ethniques, nationales et européennes.

Pour éclaircir encore davantage le caractère *pluriethnique* de la nation bulgare, nous élargirons notre réflexion au-delà des frontières de la Bulgarie, via une mise en parallèle avec plusieurs autres Etats européens, dont les imaginaires (proto)nationaux ainsi que les émancipations étatiques officielles ont surgi dans des contextes comparables.

Un échantillonnage comparatif des processus de formation et d'affirmation dans la durée de plusieurs nations de l'Europe du Sud-Est

Concrètement, nous mettrons en parallèle les histoires (proto)nationales de la Bulgarie, de l'Albanie, de la Bosnie, de la Serbie, de la Grèce et de la Roumanie. Un bref regard croisé sur les parcours nationaux de ces six entités étatiques et de leurs communautés imaginaires respectives, ne pourrait être que bénéfique pour rendre compte de l'absence d'une homogénéisation ethno-nationale perçue comme telle dans l'imaginaire commun bulgare.

Les six Etats-nations sont issus de conjonctures politiques semblables, c'est-à-dire de l'éclatement de l'Empire ottoman. Il ne serait donc pas complètement démesuré de prévoir une certaine similitude entre leurs modèles nationaux ainsi qu'entre leurs conceptions de l'ethnicité. L'addition d'un nombre élevé de facteurs historiques relativement semblables dans les formations de ces six Etats-nations, a pourtant produit des résultats tout aussi divergents que similaires. Similaires, car la conception ethnique de la nation est présente à différents niveaux de leurs « nationalismes officiels », et encore plus dans leurs imaginaires nationaux respectifs, même s'il faut problématiser davantage les divergences, notamment en matière d'homogénéisation culturelle. Nous mettrons ainsi le doigt sur certaines des variables recherchées dans la problématique, à l'instar de la religion et de sa place dans la politique identitaire. La conversion massive à l'islam, dès le XVI^e-XVII^e siècle, des Albanais et des Bosniaques, sera traitée en particulier à cet égard, en contraste avec les autres cas (proto)nationaux invoqués (Doja, 1999a ; 1999b ; 2000a ; 2000b). Cela nous permettra de comprendre la persistance de minorités ethniques musulmanes en Bulgarie, à commencer par les Turcs ethniques (musulmans à 87,6 %), mais aussi des Roms ethniques qui, malgré leur caractère multiconfessionnel, « 36,6 % étant orthodoxes, 18,3 % musulmans, et 10,1 % protestants » (Krasteva, 2015, p. 424), sont souvent projetés dans l'islam via le discours public, en raison notamment du doute latent d'une conversion massive toujours en cours, d'autant plus renforcé par le rôle représentatif du MDL – parti politique associé aux Turcs ethniques et, depuis peu, aux Roms ethniques. Nous allons ainsi éclaircir partiellement la

pluriethnicité du cadre national bulgare – condition préalable pour pouvoir rendre compte des interactions et des transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes.

b.) L'imaginaire médiatique et l'ordre du jour politique

S'il est vrai que pour saisir les interactions et les transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes dans un cadre stato-national précis, il faut d'abord rendre compte de leurs formations historiques, il est tout aussi vrai qu'une analyse complète de ce triptyque passe par un questionnement de leurs utilisations dans le discours public, administratif et politique contemporain. En ce sens, une fois après avoir retracé l'évolution historique des identifications ethniques, nationales et européennes en Bulgarie, nous examinerons leurs exploitations et perpétuations actuelles à travers les médias visuels et numériques. Nous allons questionner en priorité le rôle de la télévision dans le « modelage » perpétuel de l'imaginaire national bulgare et la place occupée, à tour de rôle ou simultanément, par l'« ethnique », le « (stato)national » et le « supranational européen ».

Le journal télévisé comme générateur d'idées ethniques, nationales et européennes

Il est un fait que la télévision, en général, et le journal télévisé, en particulier, ont devancé le journal imprimé quand il devient question de générer et de consolider les sentiments d'appartenances nationales, ethniques et européennes. En effet, au travers de son accessibilité matérielle devenue presque universelle, de sa capacité à atteindre quotidiennement un public très large et de l'accessibilité cognitive de son contenu, le journal télévisé est l'un des instruments les plus efficaces dans la (re)production des idées européennes et de leurs éventuelles motivations ethniques et/ou nationales, et vice versa.

Partant du caractère très vaste de l'espace médiatique contemporain, il est indéniable qu'une étude approfondie des effets médiatiques sur n'importe quel phénomène social, peut représenter à elle seule le sujet central d'une thèse doctorale. C'est donc en gardant à l'esprit à quel point le questionnement de cet espace peut être laborieux, et en étant honnêtes quant à nos capacités d'investigation en la matière, que nous avons décidé de limiter nos efforts de recherche aux journaux télévisés des trois chaînes principales bulgares (BTV, Nova et BNT).

Il s'agit aussi de reconnaître que le journal télévisé n'a pas le monopole sur la (re)production de l'imaginaire national bulgare. C'est tout l'espace de la télévision et des journaux classiques qui circulent à travers les kiosques du pays, des émissions à la radio qui

accompagnent les Bulgares en voiture, ou encore du réseau immense d'Internet, qui informe et modèle cet imaginaire ainsi que ses idées ethniques, nationales et européennes.

Les rhétoriques ethniques, nationales et européennes à travers les journaux télévisés bulgares

Dans un premier temps, nous allons chercher à identifier les rhétoriques ethniques, nationales et européennes, telles qu'elles sont formulées séparément dans l'espace médiatique des journaux télévisés bulgares. Dans un deuxième temps, nous allons essayer de discerner les diverses manières dont elles sont articulées plus ou moins simultanément.

Concernant la variable ethnique, cela équivaut à retranscrire les images imputées aux minorités ethniques de Bulgarie. Ce sont les images imputées aux Turcs ethniques et aux Roms ethniques qui nous intéresseront en priorité, afin de saisir les situations discursives où la frontière ethnique est tracée entre eux, d'un côté, et les Bulgares ethniques, de l'autre. Nous allons interroger parallèlement les frontières ethniques au sein même de ces minorités : c'est-à-dire celles séparant de manière plus ou moins situationnelle les Turcs ethniques des Roms ethniques. Pour ce faire, il sera nécessaire de comprendre comment les Turcs ethniques, les Roms ethniques et, par force d'opposition, les Bulgares ethniques, sont médiatiquement dépeints en matière de comportements culturels socialement sanctionnés comme pertinents. Nous allons naturellement faire une transition vers la variable de l'appartenance nationale symboliquement légitimée, puisqu'il est fort probable que les images imputées aux Bulgares ethniques soient simultanément associées à l'image du citoyen « méritant ». Ainsi, une partie probablement considérable de l'imaginaire associé aux Turcs et aux Roms de Bulgarie, devrait en même temps délégitimer leur accès symbolique à l'appartenance nationale bulgare.

Nous allons devoir discerner *qualitativement* l'imaginaire ethnique, mais aussi rendre compte du poids *quantitatif* des occurrences dans les principaux journaux télévisés bulgares. Autrement dit, nous allons retranscrire le contenu de l'imaginaire identitaire imputé aux Turcs et aux Roms de Bulgarie, mais aussi mesurer le temps qui lui est accordé en moyenne dans les émissions centrales des journaux télévisés sélectionnés (et ce tout au long de notre recherche empirique). En effet, nous estimons que de cette manière, et bien sûr en interrogeant conjointement les perceptions subjectives des principaux concernés, nous allons pouvoir révéler le rôle du journal télévisé dans les identifications ethniques et nationales.

Nous procéderons de même quand il s'agira d'interroger les effets du journal télévisé sur les identifications européennes. Mais plus encore, nous questionnerons les interactions entre

ces différents imaginaires, et donc entre ces différentes identifications telles qu'elles sont publiquement définies. Par extension, nous interrogerons aussi les usages médiatiques des discours du Balkanisme et de l'Orientalisme, afin de saisir leurs conjugaisons avec – et leurs effets informatifs sur – les identifications nationales, ethniques et européennes en Bulgarie.

c.) L'observation directe et participante

Nous avons misé premièrement sur une approche qualifiable de *top-down*, au sens où il s'agit d'éclaircir la construction historique et les dynamiques contemporaines de l'imaginaire national bulgare, à travers un questionnement de son institutionnalisation via le récit historique et le discours public. En d'autres termes, nous avons d'abord misé sur la nécessité de questionner le système politique bulgare : un système macropolitique institutionnellement légitimé à travers le statut d'Etat-nation reconnu, dont nous allons suivre la dynamique à travers les conjonctures politiques que l'Europe a connues, l'UE étant l'étape la plus aboutie dans l'institutionnalisation d'un système politique européen commun. Il faudra à présent réfléchir aux manières dont nous allons en interroger les effets – en termes de perception et de ressenti – sur notre terrain empirique circonscrit : la microrégion d'Elena et son système micropolitique territorialement et démographiquement restreint, incluant le système illégitime et infrapolitique des minorités ethniques. Nous allons ainsi intégrer à notre matrice méthodologique une approche de type *bottom-up*, où l'accent sera mis sur l'intériorisation et le recyclage culturel « par le bas » d'un imaginaire véhiculé « par le haut ». Pour comprendre les interactions et les transactions entre le « haut » et le « bas », entre systèmes *macro*, *micro* et *infrapolitiques* légitimes et illégitimes, nous commencerons la collecte des données par un travail ethnographique, dont l'une des fonctions sera de décrire l'environnement social étudié.

L'observation directe

L'observation directe va d'abord consister à discerner les logiques d'interaction et d'évitement situationnels entre Turcs ethniques, Roms ethniques et Bulgares ethniques, à travers notamment les divers espaces publics tels que les marchés, les équipements sportifs ou encore les bureaux de vote. Ainsi nous mettrons partiellement le doigt sur les variables qui informent les logiques identitaires – à l'instar des appartenances socioprofessionnelles, des affiliations politiques ou encore de la réappropriation du récit historique. De même, en prêtant une attention particulière aux façons dont sont employés les symboles européens, ainsi qu'aux

critères d'inclusion subjective à l'entité politico-civique et culturelle de l'UE, nous pourrions collecter des données précieuses quant aux variables définissant les *insiders* et les *outsiders*.

Ainsi, lorsqu'il s'agira de penser les dépassements des frontières ethniques et les transactions identitaires conjointes dans les situations où, par exemple, des Roms ethniques épousent une auto-conscience turque, ou encore lorsque nous questionnerons la perméabilité entre frontières ethniques/nationales et supranationales dans les situations *potentielles* où des Turcs ethniques, des Roms ethniques ou des Bulgares ethniques clament une appartenance européenne, nous pourrions proposer des indicateurs qui rendent compte de ces processus, à l'instar des places respectivement occupées dans les rapports de domination symbolique et des résistances potentielles qui en émanent.

L'observation participante

Il est une chose d'examiner la microrégion en tant que simple observateur « externe », et tout une autre de pouvoir partager « en interne », ne serait-ce que brièvement, le quotidien d'une partie de ses habitants.

A ce propos, nous avons pu effectuer un certain nombre de séjours aux côtés d'une équipe de travailleurs du bâtiment d'Elena, composée de Turcs ethniques et/ou de Roms ethniques – leurs identifications ethniques oscillant en fonction des situations – et, occasionnellement, de Bulgares ethniques. Ces séjours se situent entre septembre 2015 et juin 2018 et comprennent, entre autres, deux périodes intensives de quatre semaines chacune, sur les chantiers de construction de deux maisons dans le domaine patrimonial de la famille, à *Miikovtzi* et à *Bouinovtzi* : deux villages se trouvant respectivement à 13 km et à 10 km d'Elena. La démarche a reposé sur la pertinence d'observer un quotidien propre aux chantiers de construction, même si, à la différence de N. Jounin (2004), nous ne cherchons pas à entrevoir l'ethnicité – ni le nationalisme ou le supranationalisme – à travers le prisme exclusif de ce milieu de travail. Pour comprendre la décision de dédier aux chantiers de construction, malgré tout, une partie considérable de nos efforts de recherche, il faut noter qu'une partie importante de ceux qui vivent dans la microrégion tout au long de l'année, Turcs ethniques, Roms ethniques ou Bulgares ethniques, trouve des débouchés essentiellement dans la branche du bâtiment.⁷ Il est donc nécessaire d'observer « l'ethnisation en chantier » (Jounin, 2004).

⁷ C'est l'un des résultats de la transformation d'une microrégion, semi-industrialisée, en destination touristique plutôt prisée, où le tourisme fait désormais partie intégrante de l'activité économique. Par conséquent, les

Dans une telle configuration d'observation, le chercheur est considéré comme « dominant » non seulement parce qu'il représente la figure du Bulgare ethnique, mais aussi parce qu'il est susceptible de représenter celle du « patron », les maisons en construction appartenant à sa famille. Ainsi, la distance symbolique avec les sujets observés étant apparue particulièrement importante, des mesures ont dû être prises pour la nuancer et pour faire en sorte que les résultats recueillis n'en soient pas biaisés. Mais il faut admettre qu'il est très difficile de dépasser la frontière symbolique séparant les dominants des dominés. C'est à cet égard que l'aspect participatif de l'observation s'est avéré d'autant plus utile et nécessaire.

La décision de travailler effectivement aux côtés des travailleurs du bâtiment a eu un effet de rapprochement, mais c'est surtout le fait d'avoir exercé des tâches manuelles peu valorisées symboliquement, qui en a atténué la distance. Nous visons toutes ces activités qui ne nécessitent pas une formation ou des savoir-faire poussés dans le milieu du bâtiment, comme le rangement au préalable de tout ce qui gêne sur le chantier, l'acheminement des déchets à la décharge, ou le fait de creuser à la pelle les fondations d'une structure lambda. C'est dans les situations où nous prenions en charge ces activités, associées aux minorités ethniques, que nous avons pu observer ce que J. C. Scott qualifie de « résistance cachée ». C'est-à-dire le « texte caché » invisible via la simple observation directe, qui remet en cause la domination symbolique subie. Ce texte était généralement perceptible à travers les moqueries et les ragots racontés sur les classes dominantes – notamment sur les Bulgares ethniques et occasionnellement sur les Européens occidentaux. Mais il pouvait aussi prendre une forme plus directe, où la domination symbolique était contestée via des critiques ouvertes vis-à-vis de l'imaginaire national véhiculé par le « haut » et reproduit par le « bas ».

Le rapprochement symbolique à l'égard de l'équipe « turco-rom » nous a aussi permis d'observer de près les inversions ethniques internes et situationnelles – au même titre que les transactions identitaires des ressources symboliques conjointes –, oscillant entre identifications turques et roms. Qui plus est, lorsque des Bulgares ethniques étaient présents, nous avons pu nous pencher sur les manifestations de domination symbolique vis-à-vis des Turcs ethniques et des Roms ethniques, à travers les catégorisations ethniques, nationales et européennes, entre autres. Cela revenait à essayer d'entrevoir simultanément les réactions de résistance culturelle des « dominés » et la place dans celles-ci de la politique identitaire.

chantiers de construction d'hôtels, de divers gîtes ou de résidences secondaires, sont devenus monnaie courante, sans que se dissipe le caractère agricole de la microrégion et de la ville d'Elena, que l'on peut toujours considérer à l'aune d'une « agro-ville », en raison de la « prédominance des activités et occupations agricoles, en combinaison avec [...] des styles de vie urbains » (Valtchinova, 2013, p. 72).

d.) L'approche biographique par entretiens semi-directifs

Enfin, les identifications ethniques, nationales et européennes étant une question de ressenti, il a fallu en discuter avec les principaux concernés, les entretiens semi-directifs ayant représenté un moyen adapté pour ce faire. Ne voulant pas limiter la gamme des résultats auxquels nous pouvions aboutir, nous avons logiquement intégré à notre échantillon des individus à auto-conscience ethnique rom, turque et bulgare, en prenant ainsi en considération la diversité ethnique de la microrégion et ses effets sur les idées nationales et européennes.

C'est ensuite sur la variable de l'âge que nous nous sommes penchés, pour contextualiser chronologiquement les interactions et les transactions ethniques, nationales et européennes dans la microrégion. Nous avons ainsi élargi notre échantillon aux trois générations précédentes afin de mettre partiellement en parallèle le « texte caché » des identifications mises en cause, et leur « texte public » et institutionnel.

Nous avons aussi prêté attention à la variable socioprofessionnelle, en recrutant les interviewés de sorte à ce que l'échantillon final montre une diversité de classes sociales proportionnelle à la réalité observable sur place. Cette décision fut motivée par la probabilité latente d'une corrélation entre profils socioprofessionnels et identifications ethniques (voire, par extension, nationales et européennes).

Enfin, après l'appartenance ethnique ressentie et/ou imputée, l'âge et la classe, nous avons veillé à ce que l'échantillon soit tout aussi représentatif en termes de genre. C'est pour cela que nous avons partagé équitablement notre échantillon entre hommes et femmes, indépendamment du groupe ethnique concerné.

Durant la cinquantaine d'entretiens réalisés, il nous a importé d'identifier les ensembles discursifs majoritairement mobilisés pour penser les appartenances ethniques, nationales et européennes du groupe dominant des Bulgares ethniques, mais aussi ceux concernant les groupes dominés des Turcs ethniques et des Roms ethniques, de sorte à questionner les transactions identitaires inhérentes. Nous avons ainsi pu comprendre à travers quelles variables – profession, classe sociale, appartenance ethnique imputée et/ou ressentie, religion, âge, niveau d'éducation, genre, etc. –, et dans quelles situations, des inversions identitaires étaient légitimées aux yeux des acteurs, en resituant ces inversions aux différents niveaux d'appartenances collectives mises en cause. Qui plus est, au travers de notre échantillonnage nous avons réalisé une mise en parallèle des discours générationnels à cet égard. Par ricochet, nous avons été aptes à situer les inversions – et les variables qui les légitiment ou délégitiment

– dans le contexte national actuel. Nous avons ainsi conceptualisé les variables – ou indicateurs – capables de rendre compte non seulement des inversions – et donc des négociations ainsi que des transactions – identitaires en question, mais aussi de mesurer les degrés d'appartenance ressentie, affirmée et/ou contestée, à l'égard des différentes identifications collectives que nous interrogeons.

En bref, c'est en jetant un regard croisé aux discours qui définissent les appartenances ethniques et à ceux qui légitiment l'appartenance nationale et européenne, que nous avons partiellement conceptualisé les indicateurs – ou les variables indépendantes et explicatives – recherchés dans notre problématique.

Pour les dire de manière synthétique, il s'agit d'abord des rapports de domination culturelle, socialement et symboliquement sanctionnée comme légitime au niveau ethnique, national et international. Nous faisons allusion au « texte public » de cette domination visible via le récit littéraire et historique, ou le discours politique et médiatique. Ce « texte » semble être l'un des principaux déterminants normatifs de la concrétisation sociale, ou pas, des transactions ethniques, nationales et européennes.

La deuxième variable explicative sera incarnée par les possibilités de résistance face à la domination, qui dépendent des interactions et des transactions entre « systèmes politiques » (Leach, 1954) – ainsi que, l'un menant à l'autre, entre les « systèmes culturels » inhérents (Abazi, Doja, 2016), en leur qualité de « toiles idéologiques » régissant les identifications collectives et les rapports de pouvoir, aptes à être socialement sélectionnées comme culturellement valables au sein des « systèmes politiques » investis. Nous visons ici les interactions et les transactions entre le système politique européen – qu'il s'agisse de l'UE ou de l'Europe, dans son ensemble –, le système politique national bulgare, et les systèmes micro et infrapolitique, respectivement de la microrégion d'Elena et des minorités ethniques qui y vivent. Cela dit, c'est bien sûr la politique identitaire en sa qualité d'instrument de résistance, qui nous intéresse dans cette équation. Pour illustrer notre propos, reprenons en guise d'exemple le cas des minorités ethniques.

Vraisemblablement *infrapolitique* (Scott, 1990), leur résistance serait composée, entre autres, de ragots discrètement racontés sur les classes dominantes bulgares, de certaines formes de sabotage ou d'appropriation des biens publics, ou encore de l'usage intéressé des stéréotypes culturels véhiculés à leur égard. La politique identitaire consistant potentiellement en un flux identitaire, sera interprétée comme un moyen employé afin de convertir le « texte

caché » de cette résistance en un « texte » sinon clairement explicite, du moins plus à l'aise à décrypter, représentant un acte de résistance symbolique sans pour autant invoquer une confrontation directe avec les groupes dominants. C'est en ce sens que nous avons introduit le concept de « résistance de contournement », celle-ci étant l'étape intermédiaire entre la « résistance cachée » et la rébellion ouverte. Les inversions identitaires au niveau ethnique, national et européen représenteraient l'instrument principal dans l'inventaire de cette résistance.

Pour comprendre comment et pourquoi certains individus procèdent à de telles inversions publiquement – ce qui revient à parler du passage de la « résistance cachée » à la « résistance de contournement » au travers d'une transaction identitaire –, plusieurs variables de contrôle entrent en jeu, à commencer par les capitaux symboliques – culturels, sociaux et économiques – accumulés par les acteurs concernés, conjugués aux affiliations ethniques qui leur sont imputées et aux capitaux respectivement associés à ces affiliations. La religion, en sa qualité d'instrument de résistance de par une politique de flux ou de raffermissement identitaire, sera interrogée dans le même état d'esprit.

Enfin, nous prendrons en compte les types de situations microsociales envisageables et observables. En nous intéressant aux configurations possibles de celles-ci – aux systèmes politiques et/ou culturels invoqués, à la présence de « dominants » ou pas, aux enjeux et aux risques de procéder à une transaction identitaire, etc. –, et en prenant en considération les variables de contrôle, nous allons recenser plusieurs situations types, aptes à expliquer pourquoi certains Roms ethniques se disent ouvertement Turcs ethniques dans certaines situations, alors que dans d'autres ils acceptent la catégorisation rom qui leur est imputée. Nous ferons de même avec les autres inversions identitaires, nationales et européennes.

Le plan de travail

Nous allons segmenter notre travail en six chapitres. Dans le premier, nous allons concentrer nos efforts de réflexion sur une mise en perspective des histoires protonationales, dès le XVI^e siècle, des Etats-nations de l'Europe du Sud-Est, en mettant ainsi à profit la partie de notre appareil méthodologique spécialement dédiée à cet exercice.

Nous allons ensuite nous pencher, dans le deuxième chapitre, sur la construction de l'imaginaire national bulgare à partir du XIX^e siècle, en particulier à travers une étude approfondie des principales créations littéraires aptes à en témoigner.

Dans le troisième chapitre, nous allons interroger les dynamiques contemporaines de cet imaginaire via un questionnement de l'espace médiatique bulgare.

Enfin, dans les trois derniers chapitres, nous allons mettre en parallèle, d'un côté, le « texte public » des identifications ethniques, nationales et européennes en Bulgarie et, de l'autre, le « texte caché » qui leur est relatif dans la microrégion d'Elena.

Chapitre I.) Aperçu historique du protonationalisme bulgare (du XVI^e au XIX^e siècle)

Première partie du chapitre I.) : Mise en perspective des (re)compositions identitaires en Europe du Sud-Est à travers les (re)conversions religieuses

La place de la religion dans notre modèle explicatif des genèses (proto)nationales en Europe du Sud-Est et des politiques identitaires ultérieures

La religion représente l'un de ces contrastes culturels, socialement sélectionnables comme pertinents, aptes à encadrer et à séparer les groupes ethniques, dont la « continuité dans le temps peut aussi être spécifiée à travers les changements que connaît l'unité du fait de modifications dans les traits culturels différenciateurs définissant la frontière » (Barth, 1969b, p. 18). Elle semble être ainsi l'une des variables susceptibles d'éclaircir les politiques identitaires au niveau ethnique, de même que national et supranational. Mais pas unilatéralement, à elle toute seule. Nous faisons le pari que c'est au travers des rapports dynamiques de domination que les diverses (re)conversions religieuses se manifestent à l'aune de vecteurs de recomposition identitaire ainsi que, l'un menant à l'autre, comme des leviers de résistance. C'est ce pourquoi nous avons estimé nécessaire de questionner la place de la religion dans la construction (proto)nationale bulgare, en la comparant avec plusieurs autres cas d'Europe du Sud-Est, et en mettant en perspective les conclusions historiques à cet égard avec les observations de la réalité nationale contemporaine.

La religion : « particule élémentaire » de la culture, en général, et des identifications ethniques, nationales et supranationales, en particulier

Dans la démarche et la perspective socioanthropologique que nous allons développer ici, la religion, ainsi que l'ethnicité, le nationalisme et le supranationalisme, sont à interpréter comme des « particules élémentaires » (Wallace, 1966) de la culture. C'est-à-dire de cet « ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société » (Tylor, 1873). Cela dit, l'importance des diverses « particules » qui interagissent et se combinent dans le réacteur de l'activité sociale afin de donner naissance à une culture empiriquement *observable*, est variable et diffère en fonction du contexte macrosocial et des situations microsociales. Tout comme d'ailleurs les probabilités que cette culture demeure dans une disposition *mentale* et donc enfouie dans l'esprit. C'est dans cette

même continuité qu'il nous paraît opportun d'introduire ici le concept de « modularité », que nous allons adapter à notre problématique. Au-delà d'un concept, c'est une théorie à part entière qui, depuis le travail d'A. Wallace (1966), a été affinée et affirmée comme ce qui est convenu d'appeler, dans les sciences sociales, la théorie de la « modularité de l'esprit » (Chomsky, 1981 ; Fodor, 1983). En ce sens, pour ne pas faire dire à Wallace ce qu'il n'a pas dit, soulignons que lorsqu'il a développé sa propre idée de la modularité, il s'est penché sur l'un des aspects particuliers de la culture, à savoir la religion, et dans une moindre partie sur sa diversité inépuisable. Il a considéré la religion comme un ensemble composé de « particules élémentaires » qui, en fonction du réceptif social et de sa conjoncture particulière, se combinent pour générer des formes multiples de vies religieuses – socialement sélectionnées à l'aune de contrastes culturels intergroupaux via l'organisation sociale de la différence (Barth, 1969a) –, ou bien restent enfouies dans l'esprit humain, sans se concrétiser dans une disposition pertinente au sein de l'imaginaire collectif immédiat. Autrement dit, en faisant appel au concept de « modularité de l'esprit », la réflexion socioanthropologique a pu mettre l'accent sur l'idée que le cerveau humain s'adapte en fonction des conjonctures macrosociales et des situations microsociales. En ce qui concerne la religion, cette modularité ou, pour le dire autrement, cette adaptabilité de l'esprit pourrait se résumer et être par la même occasion quantifiée au travers d'un certain nombre de « particules élémentaires », qui composent, selon la variabilité des contextes sociaux, le phénomène religieux. Wallace en a recensé treize, à l'instar de la prière, du sacrifice, des arts, des diverses prohibitions, et ainsi de suite. Notons qu'aucune de ces « particules » ne possède un caractère automatiquement et préalablement religieux, mais dans des conditions sociales propices, elles peuvent l'acquérir.

Cela dit, il ne nous intéresse pas de recenser à la lettre ces treize « particules élémentaires » et leurs contenus respectifs, tout d'abord parce que la religion n'est qu'une parmi les nombreuses variables pouvant éclaircir notre problématique. Mais aussi parce que le nombre de ces particules peut monter à l'infini ou descendre en fonction de l'objet d'étude et de l'analyse que tout un chacun en fait. Cela ne revient pas non plus à rejeter complètement le modèle théorique que Wallace a rendu opératoire au travers de sa réflexion principalement focalisée sur la religion. Bien au contraire, nous allons reprendre, à notre compte, sa matrice théorique et l'appliquer à notre objet d'étude qui n'est ni la religion, ni la culture dans son ensemble, trop abrupte pour faire l'objet d'une problématique étroitement orientée. Ce sont certaines des particules isolées de la culture, plus ou moins « élémentaires », dont nous cherchons à identifier les interactions mutuelles et les résultats auxquels elles débouchent. Et

si nous disons que ces particules sont plus ou moins « élémentaires », c'est au sens où l'« élémentarité » est une question de perspective scientifique. En guise d'illustration, disons que les particules culturelles que nous avons mises au centre de notre problématique devraient englober, selon la logique de problématisation de celle-ci, relativement plus de segments de l'activité sociale que les particules recensées par Wallace. C'est l'un des effets « pervers » de notre problématique, et par ailleurs de toute problématique qui est infailliblement amenée à identifier un nombre limité de variables dépendantes à éclaircir, puisque dans une telle démarche, il est tout aussi nécessaire de rechercher les variables indépendantes aptes à les éclaircir. Cela nous amène dans notre cas précis à construire une hiérarchie des variables culturelles qui est partiellement arbitraire, puisque certaines devront être forcément considérées comme plus « importantes » que d'autres. De fait, si nous considérons l'ethnicité, le nationalisme et le supranationalisme comme des « particules élémentaires » de la culture – et aussi comme des variables dépendantes à éclaircir en priorité –, il devrait en ressortir que, au vu des besoins de notre recherche, ces phénomènes seront traités comme plus enveloppants que la prière, le sacrifice, l'art, et la religion. Ces derniers devraient conséquemment représenter, à leur tour, certaines des « particules élémentaires » de la culture, en général, mais aussi des identifications ethniques, nationales et supranationales, en particulier.

Pour compléter la matrice théorique de Wallace, nous allons faire appel à un autre anthropologue qui s'est penché sur le phénomène religieux et son impact sur la culture, à savoir C. Geertz (1960 ; 1973). L'idée qu'il développe d'une « toile symbolique » – ou plutôt la métaphore d'une toile cousue d'une multitude variable de symboles –, se prête tout autant à notre démarche théorique. En effet, le phénomène religieux, au même titre que la culture, dans son ensemble, ne paraissent être rien d'autre que des toiles composées de significations diverses, rendues opératoires de par des symboles relativement pertinents et significatifs en fonction des réceptifs sociaux où ils sont employés. Somme toute, si nous connectons le concept de « toile » (*web*) à la théorie de la « modularité de l'esprit » humain, nous en arriverions à la conclusion que les diverses « particules élémentaires » de la culture, ne sont composées de rien d'autre que de symboles. Des constellations de symboles qui, au travers de leurs interactions mutuelles, aboutissent à des substrats culturels pertinents aux yeux du grand public, à l'instar des identifications ethniques, nationales et européennes. C'est en suivant ce même raisonnement que la religion a fini par représenter, à nos yeux, l'un de ces symboles, indicateurs ou variables indépendantes qui, au travers des interactions avec d'autres symboles similaires – à l'instar des rapports de pouvoir dynamiques et la domination/résistance qu'ils

gènèrent –, aboutissent à des compositions et des recompositions identitaires, via des transactions de la même nature.

En ce sens, et en lien avec notre modèle théorique qui prévoit une corrélation étroite entre flux identitaire et résistance symbolique, ce sont les interactions entre (re)conversions religieuses et rapports dynamiques de pouvoir et de domination que nous allons interroger dans la partie qui va suivre. Pour ce faire, nous allons procéder à une mise en perspective des histoires (proto)nationales de la Bulgarie, de l'Albanie, de la Bosnie ainsi que, dans une moindre mesure, de la Serbie, de la Grèce et de la Roumanie. C'est via cette comparaison qu'il est pertinent et nécessaire d'entamer notre économie de la démonstration. Lesdites nécessité et pertinence cristallisent, de facto, à travers la place symbolique de – au même titre que les interactions et les transactions entre – la religion officielle et populaire, hégémonique et dominée, musulmane et chrétienne. C'est-à-dire les interactions et les transactions à travers le temps et l'espace, entre les symboles du pouvoir dominant et de la résistance potentielle, et ce dans plusieurs pays à histoires (proto)nationales de *prima vista* similaires, mais dont nous allons mettre en évidence quelques dissimilitudes explicatives.

Religion, domination, résistance et politique identitaire

Il nous importe ainsi de comprendre, dans ce premier chapitre, pourquoi les Albanais et les Bosniaques ont décidé de se convertir à l'islam, tandis que les Bulgares, les Serbes, les Grecs et les Roumains, non (pour une réflexion particulièrement détaillée sur les conversions à l'islam en Europe du Sud-Est, voir Grivaud, Popovic, 2011). Cela revient à comprendre pourquoi et comment une frontière symbolique a été ainsi tracée entre les Albanais, du moins leur majorité, et les orthodoxes de la région, majoritairement slaves. C'est comprendre et questionner cette frontière à travers le prisme de la domination et de la résistance, puisque la tracée d'une frontière symbolique n'est-elle pas, au fond, une histoire de domination et de résistance, de distinction et de quête d'une originalité identitaire et d'un prestige symbolique qui sont recherchés des deux côtés ? Bien que ces processus fassent partie intégrante du quotidien contemporain de la région, il est nécessaire de commencer par les questionner sous un prisme historique. Cependant, se pencher sur les interactions et les transactions conjointes entre conversions religieuses, politique identitaire et rapports de pouvoir et de domination, exige que l'on fasse le point sur lesdits rapports. Cela revient à nous pencher, dans le cadre de

la mise en perspective des histoires (proto)nationales en Europe du Sud-Est, sur la domination presque totale de l'Empire ottoman sur ses sujets péninsulaires, dans un contexte de maillage religieux (Krasteva, 2004) qui constitue ainsi « un espace privilégié d'enquête sur le christianisme orthodoxe *balkanique*, à la fois fier de son ancienneté et marginal parce qu'en zone limitrophe avec un islam puissant » (Valtchinova, 2000, p. 119).

a.) La subalternité des sujets impériaux au prisme du retard socioéconomique et de l'absence d'une imprimerie de masse

Commençons nos efforts comparatifs par les cas (proto)nationaux de l'Albanie et de la Bulgarie, tout d'abord parce que les similitudes entre les formations nationales de ces deux Etats sont évidentes. Parties *prenantes* dans la question d'Orient, ou parties *prises* et emprises dans les tourmentes des intérêts et des stratégies géopolitiques des grandes puissances, ces deux Etats-nations sont issus de l'Empire ottoman et de son implosion entamée à partir du XIX^e siècle et définitivement actée au début du XX^e. Par conséquent, nous pouvons nous attendre à un nombre élevé de similarités dans les mouvements nationaux qui ont précédé et accompagné leurs émancipations nationales, celles-ci ayant été déterminées en premier lieu par les positions subalternes des Bulgares et des Albanais vis-à-vis du centre impérial et vis-à-vis des Ottomans, métamorphosés en Turcs dans les historiographies désormais nationales. Nous pouvons réaffirmer en ce sens que les « voies ordinaires du développement » (Doja, 1999b, p. 37) des Albanais et des Bulgares ainsi que des cadres administratifs féodaux et ensuite nationaux où ils s'inscrivaient, ne pouvaient qu'en être entravées. Les nationalismes – nous ajoutons ici « populaires » (Anderson, 1983) – étant « une étape particulière du développement technologique, économique et culturel » (Doja, 1999b, p. 36), notons que dans les conditions de l'Empire ottoman – où les dispositions politico-sociales étaient loin d'être propices au développement technologique et économique, et encore moins celui des périphéries impériales –, les mouvements d'affirmation nationale ne pouvaient qu'en être freinés. En sus bien évidemment d'être freinés par Istanbul et sa réticence logique à les laisser se développer. C'est pour cela que nous nous accordons avec A. Doja et sa conclusion que « les langues nationales unifiées, parlées ou écrites, ne peuvent apparaître en tant que telles avant l'imprimerie, l'accès d'une grande majorité des gens à la lecture et donc l'instruction de masse [...] » (1999b, p. 36). Soit à l'issue d'un certain développement technologique aboutissant, du moins, à l'imprimerie de masse. En ce même sens, l'auteur ajoute qu'il est

donc nécessaire d'« analyser les nations et les phénomènes qui leur sont associés en termes politiques, techniques, administratifs, économiques, culturels, et en tenant compte de tout ce qu'exigent les conditions particulières [...] » (p. 37). Ce n'est ainsi pas seulement la langue, élément central dans les formations nationales, qu'il convient d'analyser, mais aussi tous les autres contrastes culturels ayant pu être mobilisés par les entrepreneurs ethno-nationaux pour générer de l'altérité et pour asseoir une certaine représentation de l'originalité culturelle de soi. Par ricochet, il faut se pencher justement sur lesdites « conditions particulières » ayant permis, ou pas, cette mobilisation. L'un de ces facteurs est la présence, ou pas, d'un capitalisme de l'imprimé de masse. Élément indispensable pour générer un imaginaire d'appartenance nationale, nous reviendrons sur ce point en détail, au moment de l'analyse du nationalisme « populaire » bulgare au XIX^e siècle. Mais notons dès maintenant que, tout comme les Bulgares, les sujets albanais en étaient presque complètement privés tout au long de l'Empire ottoman, tout comme ils étaient d'ailleurs privés, en général, des autres « voies ordinaires du développement ». Et ce d'ailleurs encore plus que les Bulgares, au sens où une éducation autonome, en langue albanaise, n'a vu le jour en Albanie qu'au début du XX^e siècle (Doja, 1999a ; 1999b), alors que les sujets bulgares pouvaient en profiter à partir des années 1830 (Moussakova, 2007).

Ainsi, la question des recompositions identitaires et/ou des inversions via les transactions identitaires, se pose dès maintenant. Il est important de se demander si des « jonglages » identitaires ont pu être procédés par les Albanais et les Bulgares afin de lutter, comme ils peuvent, contre la domination politique, économique, culturelle et, *in fine*, symbolique, qui s'abattait sur eux. A ce niveau, la religion a été au centre de leurs stratégies respectives.

b.) La conversion religieuse en tant que « soumission » au profit d'une quête de prestige social et d'ascension socioprofessionnelle ?

Si la position subalterne des sujets impériaux albanais et bulgares, et le conséquent « retard » socioéconomique régional, représentent un point commun ainsi qu'un point de départ de l'analyse de leurs nationalismes populaires devenus ensuite officiels, faut-il encore ajouter que des différences notables existent, à première vue, au niveau des logiques opératoires de ces nationalismes. A commencer par la variable de la religion en sa qualité de générateur de l'organisation sociale (Durkheim, 1912), en particulier de l'organisation sociale des différences (Barth, 1969a). A ce niveau, la conversion à l'islam massive des Albanais, et

l'absence d'un mouvement de la même envergure en Bulgarie, a été questionnée d'un point de vue anthropologique (Doja, 1999a ; 2000a).⁸ Plus particulièrement, A. Doja s'est demandé pourquoi les Albanais ont pris la décision collective de se tourner, dans leur majorité, vers l'islam à partir du XVI^e siècle, en constituant ainsi le seul peuple « transreligieux » des Balkans, « exception faite de l'existence [...] de Macédoniens musulmans (les Torbesi de la Šar Planina), de Bulgares musulmans (les Pomaci du Rhodope), de Grecs musulmans en Macédoine du Sud-Est et en Crète, de turcophones orthodoxes (les Surguci de Zelaova Nea Zikhni en Macédoine orientale), qui ne sont en effet que des situations marginales » (Doja, 1999a, p. 164). L'auteur a par la même occasion souligné, et c'est d'importance cruciale, que ce n'est pas la totalité de la population albanaise qui s'est convertie à l'islam. Des parcelles dans le nord montagneux du pays, entre autres, ont sauvegardé une identification religieuse chrétienne, orthodoxe ou catholique, ce qui a eu effectivement pour conséquence, plus tard, la constitution nationale du « seul peuple « transreligieux » des Balkans, le seul dont l'identité soit constituée exclusivement sur la base de la langue » (Doja, 2000a, p. 432). En ce sens, « il est ainsi arrivé que dans le cas albanais c'est la langue qui s'est ethnicisée à la place de la religion au point de se transformer en une véritable idéologie, au même titre que la religion, appelée désormais « albanité » [...] » (p. 432). De facto, c'est cette différence avec le cas bulgare, au niveau des politiques de conversions religieuses, qui nous a poussés à interroger la place de la religion dans les recompositions identitaires et, l'un menant à l'autre, les potentiels effets de cette variable sur les autres indicateurs, ou contrastes culturels, employés pour solidifier ou atténuer une identification ethnique, nationale ou supranationale donnée.

En d'autres termes, nous visons à comprendre pourquoi, à l'heure des nationalismes populaires du XIX^e siècle, l'élite intellectuelle et commerciale bulgare a appuyé son identification ethno-nationale sur le vecteur de la religion chrétienne, contrairement à la majorité des Albanais. Comprendre cette différence en matière de choix et de stratégies à la fois collectives et individuelles, c'est quelque part entamer le dessin de la matrice conceptuelle et explicative des politiques identitaires – d'inversion ou de raffermissement identitaire – qui sont au cœur de notre travail en Bulgarie, puisque la conversion des Albanais peut être observée à travers la lentille d'une inversion religieuse, procédée via une transaction identitaire particulière, qui a eu des conséquences sérieuses sur leurs identifications plurielles par la suite. Comprendre les raisons, les facteurs et les vecteurs qui ont permis l'expansion de ladite conversion dans l'aire de peuplement albanais (Doja, 1999a ; 1999b ; 2000a ; 2000b),

⁸ A propos de la situation albanaise, voir aussi N. Clayer (2006 ; 2008).

revient à exposer un cas illustratif du rôle de la religion dans les recompositions identitaires lors de l'Empire ottoman. Un cas, aussi, dont la logique explicative pourrait être intégrée aux efforts d'explication des politiques identitaires à Elena, à l'heure actuelle.

L'une des principales disparités structurelles entre les cas pré-nationaux bulgare et albanais, qui représente un point de départ explicatif de la conversion massive à l'islam des uns et des conversions partielles et régionalement ancrées des autres, se trouve au niveau du degré – ou de la proximité objective et subjectivement ressentie – de subalternisation par la Sublime Porte et, par extension, de la fonction « stabilisatrice » ou « déstabilisatrice » que la religion exerce à cet égard. Concernant la première fonction, « stabilisatrice », rappelons d'abord que l'accès symbolique à la figure du musulman fidèle non seulement aux prescrits théologiquement légitimés, mais aussi à l'ordre politique de la hiérarchisation culturelle et interreligieuse dans l'Empire ottoman, était apte à lui assurer un accès parallèle à la mobilité sociale. Ce fut là, jusqu'aux dernières heures de la Sublime Porte, l'un des principaux indicateurs des probabilités de réussite socioprofessionnelle, d'autant plus quand il était question des postes de fonctionnaires de l'Empire (Samardjiev, 1994).⁹ C'est en ce sens que les recompositions identitaires à travers la conversion à l'islam, remplissaient une fonction à la fois de stabilisation et de légitimation du statu quo. Somme toute, la représentation officielle de la hiérarchie symbolique était respectée et se reproduisait selon les codes acceptables, les musulmans – y compris les fraîchement convertis – pouvant aspirer bien davantage à des positions plus élevées dans la topographie de l'espace social que les chrétiens et toutes les autres religions éparpillées à travers l'Empire. Toutefois, faut-il noter qu'au niveau individuel, la conversion représentant « un arrachement à un milieu social déterminé et l'adhésion à une association nouvelle » (Doja, 2000a, p. 435), la fonction de « déstabilisation » devrait dès lors se manifester avec force. En effet, « ce changement des attaches sociales peut contribuer beaucoup à donner à l'événement de la conversion un caractère de crise, et il explique en partie le bouleversement de la personnalité qui en résulte » (pp. 435-436). Ainsi, le concept mathématique d'hystérésis auquel nous avons fait appel dans l'introduction (revoir pp. 23-24), repris par P. Bourdieu (1989) dans ses efforts d'explication du « transfuge de classe » et des « troubles identitaires et mentaux » qui en découlent (Sorokin, 1927), trouve sa place dans ce que nous avons appelé ici la fonction « déstabilisatrice » de la conversion religieuse, synonyme de recomposition identitaire. Cela

⁹ Et ce y compris après les tentatives politiques de libéralisation religieuse, culturelle et ethnique, que les réformes de Tanzimat entreprises à partir de 1839, étaient censées représenter.

devrait être d'autant plus vrai si nous nous accordions – chose que nous faisons effectivement – que « d'une façon générale, ce passage d'une communauté à une autre s'accompagne de scrupules moraux, de difficultés d'adaptation et de compréhension » (Doja, 1999a, p. 165). En complément de tout cela, nous pouvons réaffirmer que « plusieurs générations [sont nécessaires] pour qu'une population passe de la conversion nominale à la mise en vigueur des pratiques et des principes essentiels de la nouvelle religion » (p. 165). Mais au-delà des interactions ambiguës entre le rôle « stabilisateur » de la conversion religieuse au niveau collectif et idéologique, et son rôle « déstabilisateur » au niveau individuel, nous pouvons poser dès à présent que la conversion à l'islam a été un « ascenseur social » pour de nombreux sujets à travers l'Empire.

C'est effectivement ainsi que, lors des générations ayant suivi les conversions à l'islam, de nombreux Albanais – plus que les Slaves et les Grecs de la péninsule – ont réussi à graver les échelons du prestige socioprofessionnel de l'Empire, en y occupant certains des postes les plus gradés de l'appareil politico-administratif. En guise d'exemple, « entre 1453 et 1623 sur quarante-sept grands vizirs qui se succédèrent, trente-sept étaient d'origine chrétienne, dont 17 Albanais, 11 Slaves du Sud et 6 Grecs » (Doja, 2000b, pp. 443-444). Dans le même état d'esprit, « il suffit de mentionner, par exemple, les cinq Grands Vizirs de l'Empire que la famille Köprülü lui donna au 17^e siècle, ou, au 19^e siècle, le pacha d'Égypte Méhémet-Ali, fondateur de la dernière dynastie égyptienne, dont le dernier représentant, le roi Faruk, fut renversé en 1952 » (p. 444). Est-ce que cela revient pour autant à dire que les Albanais se sont convertis à l'islam par pur intérêt, au sens d'une quête de prestige symbolique et de prospérité matérielle ? Ce serait aller trop vite dans notre analyse, de manière décidément trop simpliste, puisque cela équivaldrait à ne pas réellement tenir compte des conditions particulières de leur conversion à l'islam, propres à la conjoncture géopolitique du XVI^e siècle. Des conditions géopolitiques qui présageaient une assimilation, une sorte de menace d'aspiration culturelle de l'identification ethnique des Albanais, paradoxalement davantage incarnée par leurs voisins orthodoxes que par les Ottomans musulmans, pourtant alors envahisseurs indiscutables de la péninsule.

En effet, durant les siècles précédant l'arrivée des Ottomans en Europe, les Slaves et les Grecs représentaient bel et bien la menace culturelle principalement perçue et singulièrement vécue par les Albanais (Doja, 1999b). Qui plus est – et c'est justement ce qui pourrait faire penser, à première vue, à une dynamique paradoxale – notons que même après les années, les décennies et les siècles suivant l'invasion ottomane, les choses n'ont pas tellement changé,

puisque les orthodoxes ont continué à être perçus comme la principale menace réelle pour la survie culturelle du groupe. L'explication de cela, tout à fait logique, est que « les Ottomans étant loin, les principaux ennemis des Albanais étaient les voisins grecs et slaves » (Kaleshi, 1975, *cit. in* Doja, 2000a, p. 428), dont la frontière symbolique les séparant du groupe ethnique albanais, était par conséquent celle à protéger le plus ardemment. C'est d'ailleurs pour cela que nous avons entamé ce point en mentionnant une disparité structurelle entre les histoires protonationales albanaise et bulgare, qui cristallise encore davantage à travers la proximité physique de la domination ottomane, *a priori* plus accentuée chez les Bulgares que chez les Albanais, ces derniers ayant été historiquement plus préoccupés par la frontière avec leurs voisins orthodoxes.¹⁰ Une frontière dont les dépassements étaient craints puisque si leur nombre devenait trop élevé et leur caractère trop intempestif, le risque d'absorption culturelle par les Slaves et les Grecs aurait suivi la même cadence en devenant lui aussi beaucoup trop important. Au point où les Albanais auraient certainement disparu comme groupe ethno-culturel à part. De fait, ce n'est ni la première fois dans l'histoire de l'humanité qu'un groupe ethnique était confronté à un risque d'assimilation ou d'ethnocide, ni la première fois que le groupe albanais, en particulier, était contraint de mettre en place des stratégies originales pour résister à l'assimilation et donc pour survivre en tant que tel. En réalité, nous allons voir dans les lignes suivantes qu'une sorte de rationalité et de stabilité est à noter dans ces stratégies, que nous allons dire de « subsistance culturelle », où la place de la religion a été éminemment centrale. Ou, devrait-on dire, la place des conversions religieuses qui devraient, selon cette logique, représenter bien plus qu'une sorte de soumission à l'ordre politique pour en tirer des avantages personnels.

c.) La variable de la religion : un instrument de résistance et/ou de « subsistance culturelle » ?

Jadis, pour éviter l'assimilation à l'époque pré-ottomane – une assimilation par les Slaves fraîchement arrivés aux frontières de l'aire de peuplement albanais à partir du IX^e siècle –, les Albanais se tournèrent vers la religion en sa qualité de contraste culturel apte à maintenir une frontière symbolique entre un « nous » et un « eux ».

A ce propos, s'il est vrai que « le pays [albanais] a reçu de Rome très tôt ses premiers missionnaires, ce qui est aussi corroboré par la tendance générale de l'albanais d'avoir

¹⁰ Quoi que nous allons relativiser cet *apriori*, en nous penchant ultérieurement sur la domination historique des Grecs sur les Bulgares.

emprunté directement au latin sa terminologie ecclésiastique [...] » (Doja, 1999a, p. 166), et qu'il a été « sous la juridiction de Rome jusqu'en 731 », il est tout aussi vrai qu'après 731, « l'Illyricum fut placé sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople » (Doja, 2000a, p. 427). De fait, nous pouvons dire que le pays était alors marqué par un christianisme fort des « éléments grecs et latins dont il était imprégné » (p. 427), de sorte à « vaciller entre les deux Eglises » pendant les siècles précédant l'invasion ottomane et dans les premières décennies postérieures. Ce « va-et-vient » entre le christianisme d'Occident et celui d'Orient, s'il devait être interprété d'un point de vue anthropologique, devrait alors avoir eu une fonction ethnocentrique de résistance face aux risques d'assimilation perçus par les Albanais, d'autant plus à l'issue de la christianisation progressive de leurs voisins serbes, à partir du IX^e siècle. Ce qui est intéressant à noter, c'est que les dynasties Serbes, tout comme la majorité des Slaves tournant autour et dans l'orbite byzantine, se sont tournés, dès leurs christianisations respectives, vers le christianisme d'Orient qui était sous l'égide de Constantinople. C'est ainsi que quelques siècles plus tard les divers clergés, dynasties et populations, sont devenus les supports vivants du schisme de 1054 ainsi que, en définitive, de la différenciation alors officialisée entre les Eglises catholique et orthodoxe.

De fait, la christianisation des Slaves qui a débouché sur leur identification désormais orthodoxe, a été une sorte de catalyseur de la menace d'assimilation que ceux-ci représentaient pour les Albanais. Menace qui a été toutefois perçue davantage par certains que par d'autres. En effet, « quand les Slaves avaient adopté le christianisme orthodoxe d'Orient, certains lignages au Nord de l'Albanie n'ont pas hésité à se reconvertir au catholicisme de Rome pour résister autrement à la pression slave » (Doja, 2000a, p. 427). Ainsi la religion, maniable comme elle est à travers les diverses conversions et reconversions ainsi que pratiques et représentations collectives, représente un instrument efficace pour résister à l'assimilation via une affirmation culturelle nouvelle, ou encore via une inversion procédée à travers une transaction de négociation identitaire, ayant consisté ici à renoncer au christianisme orthodoxe pour embrasser le christianisme catholique et les ressources symboliques conjointes, à commencer par la possibilité de résister à l'assimilation slave de par un rapprochement vers Rome et le symbole inhérent de civilisation. Il s'agit certes d'une inversion – ou d'un « jonglage » – religieuse dans ce cas précis, mais ayant eu toutefois des répercussions sur les autres identifications immédiates, à commencer par l'ethnicité, au même titre que sur les identifications ultérieures, ethniques, nationales ou encore supranationales.

La (ré)orientation historique de certains Albanais en direction de Rome est à replacer dans le contexte du conflit entre Vatican et Constantinople, qui sévissait alors en Europe et au-delà. Un conflit, de fait politique, qui ne faisait que se renforcer au fur et à mesure que le temps avançait et que la concurrence pour le contrôle politico-religieux des populations, notamment celles gravitant autour de l'orbite byzantine, s'en exaspérait. Concurrence qui, conjuguée aux aspirations d'expansion politique des empires et des royaumes médiévaux de la péninsule, allait être indirectement à l'origine non seulement de conversions religieuses, mais aussi du modelage, voire de la production d'authentiques identifications culturelles, ethniques ainsi que, plus tard, nationales. Et ce non seulement chez les Albanais mais aussi, certainement plus, chez les Bosniaques, qui ont embrassé l'islam plus ou moins au même moment que les Albanais. Pour le moment toutefois, focalisons-nous sur le cas albanais, que nous allons étayer progressivement via une mise en perspective avec les cas bulgare et bosniaque, entre autres.

Focalisons-nous plus concrètement sur la conversion à l'islam chez les Albanais qui, au vu de tout ce que nous venons d'avancer, ne devrait pas être entrevue comme une stratégie purement intéressée, motivée par la recherche d'un accès à l'ascension sociale et symbolique. Elle doit être aussi examinée à travers la lentille de la résistance culturelle. La question qui reste à éclaircir à cet égard, concerne les constellations historiques des rapports de force entre les Slaves serbes et les Albanais. C'est-à-dire les variables politiques qui ont fait en sorte que les Serbes aient pu profiter d'un pouvoir politique – avant et pendant l'époque ottomane – suffisamment ample pour être considéré comme une menace culturelle bien réelle par les Albanais. Suffisamment ample pour que certains Albanais se reconvertisse au catholicisme à partir du IX^e siècle et pour que la majorité épouse l'islam à partir du XVI^e.

A ce propos, accentuons sur l'arrivée en nombre des Slaves dans la péninsule, bien avant l'invasion ottomane, et sur celle des Slaves à la frontière avec l'Illyricum, à partir du IX^e siècle. Ajoutons à cela la montée en puissance politique et militaire de la dynastie Nemanjić, concrétisée par la reconnaissance de l'indépendance du Royaume serbe à partir du XII^e siècle. Cette conjoncture géopolitique, combinant abondance des effectifs et indépendance politique vis-à-vis de Byzance, explique la crainte d'invasion et d'assimilation, voire d'ethnocide, qui a été alors ressentie par les Albanais. Elle explique aussi, par un jeu de juxtaposition, les reconversions au catholicisme de certains Albanais ainsi que, plus généralement, les « jonglages » avec catholicisme et orthodoxie qui leur étaient propres à l'époque.

Cependant, la constellation des rapports de force dans l'Empire ottoman n'est pas aussi simple à interpréter. Nous pourrions présumer, somme toute, que puisque les Serbes et les Albanais étaient des peuples chrétiens soumis à la volonté d'Istanbul, les formes de domination des uns sur les autres et vice versa devaient être relativisées, voire complètement gommées par la Sublime Porte, alors suprême entité en position de domination légitime sur tous. Mais en réalité, des formes de sous-hiérarchisations ont émané de la gestion politique et symbolique des populations soumises, le centre politique ottoman ayant ainsi privilégié certaines au dépit d'autres, et ce durant de longs laps de temps. C'est ainsi que, au XVI^e siècle, « le Patriarcat serbe avait effectivement obtenu du pouvoir ottoman de mettre sous sa juridiction les catholiques albanais » (Doja, 2000a, p. 428). Sans entrer dans le détail des raisons expliquant ce succès politique du Patriarcat serbe, disons néanmoins que les conséquences en matière de « modelage » identitaire, elles, sont tout à fait évidentes. A commencer par le fait que, sur la base des « registres ottomans relatifs à la ville de Peja, il est significatif que sa population, encore chrétienne en 1483, est convertie à l'islam à une écrasante majorité de 90% en 1582 » (Ternava, 1979, p. 60, *cit. in* Doja, 2000a, p. 428). La ville de Peja (Ipek) n'est qu'un parmi les nombreux exemples d'une tendance générale de conversion à l'islam parmi les Albanais : tendance qui serait d'autant plus explicable si nous prenions en compte les propos de l'archevêque albanais de Scopia qui, en 1664, « annonçait à sa congrégation à Rome que les catholiques albanais étaient poursuivis beaucoup plus par l'Eglise orthodoxe que par l'administration ottomane » (Krasniqi, 1979, pp. 291-391). Toutes ces indications nous amènent à la conclusion, formulée par Juka (1984), que « ces conversions étaient pour les Albanais un moyen de sauvegarder leur identité nationale [...] » (*cit. in* Doja, 2000a, p. 428).

Néanmoins, faut-il encore souligner que les conversions, notamment à l'islam, furent une lame à deux tranchants pour les Albanais et pour leur ambition de sauvegarder une identification ethnique et plus tard nationale distincte. Cette idée devrait être d'autant plus corroborée si nous nous tournions à présent vers le système ottoman du *millet* qui confondait largement ethnicité/nationalité et religion. Effectivement, « la division des Albanais entre leurs appartenances religieuses, musulmans, orthodoxes et catholiques, avait pour conséquence de les assigner dans les nationalités respectives, turque, grecque et latine, et de reléguer au second plan leur identité propre, généralement ignorée des chancelleries européennes » (Doja, 1999a, p. 164). Ainsi il est vrai, d'un côté, que « ce qu'on est convenu d'appeler la « tolérance » ottomane, fondée sur le système du *millet* [...] », a généralement «

structuré la prise de conscience des groupes ethnolinguistiques qui, par une lente élaboration à partir de la langue et de la religion, ont réussi à s'affirmer en un protonationalisme, dont les premières expressions datent du 18^e siècle » (Doja, 2000a, p. 432). Cependant il est également vrai que ce système, régissant ethnicité et nationalité via une hiérarchisation entre les groupes « détenteurs » du droit de représentation de la religion et les groupes qui en sont « détenus », a eu une double fonction, à la fois consolidatrice et potentiellement déstabilisatrice de l'identification albanaise, en particulier.

En effet, tout d'abord en accordant au Patriarcat serbe – lui-même sous la juridiction du patriarche grec, alors en tête de la population orthodoxe de l'Empire – de mettre sous sa propre juridiction les chrétiens albanais, Istanbul a déclenché par inadvertance un processus d'islamisation massif parmi ces derniers, désireux alors de limiter les dépassements de la frontière entre eux, d'un côté, et les Serbes et les Grecs, de l'autre. C'est justement dans cette conjoncture que la conclusion centrale de Doja à propos des conversions des Albanais prend un sens tranchant, à savoir que « les Ottomans étant loin, les principaux ennemis des Albanais étaient les voisins grecs et slaves » (Doja, 2000a, p. 428). Mais là où la décision de la conversion a pu représenter une lame à deux tranchants, c'est que malgré le raffermissement de la frontière symbolique avec les Serbes et les Grecs orthodoxes, la distinction d'une identification ethnique et nationale albanaise, en a été partiellement freinée. Ils étaient voués à se voir refuser la reconnaissance légitime d'appartenance à un groupe (proto)national qui leur soit propre, puisque éparpillés entre trois religions et donc entre trois entités ecclésiastiques synonymes d'autorités symboliques nationales. Ainsi même les musulmans, majoritaires, ayant réussi à maintenir une frontière durable avec les Serbes et les Grecs, se sont plus tard vus projeter dans l'ensemble diffus et turcisé des musulmans de l'Empire, tous sous la direction du sultan, calife de tous les musulmans. C'est d'ailleurs ce qui a en grande partie freiné le mouvement albanais d'affirmation nationale quelques siècles plus tard. Mais pour le moment, concentrons-nous sur une interprétation soutenable du rôle des conversions religieuses des Albanais dans leur politique et *infrapolitique* ethnique (Scott, 1990).

A ce propos, après nous être penchés sur l'histoire de l'aire de peuplement albanais, y compris à des périodes antérieures à l'arrivée des Ottomans, il en est ressorti que la stratégie de « subsistance culturelle » n'y a pas tellement changé après le rattachement de la région à la Sublime Porte, sinon dans sa forme. En effet, pour résister à la domination orthodoxe qui semblait représenter un plus grand danger que les Ottomans, les Albanais ont décidé de se tourner, à partir du XVI^e siècle, vers l'islam. Tout comme ils avaient décidé de se tourner vers

le catholicisme, ou tout du moins de jongler avec les christianismes d'Orient et d'Occident, dans les siècles précédents, le but ayant été le même : raffermir la frontière symbolique avec leurs voisins serbes et grecs. C'est en ce sens que nous entrevoyons en la religion, dans cette situation, un générateur non seulement des catégories d'entendement et d'analyse basiques, à l'instar des notions de temps et d'espace (Durkheim, 1912). Non seulement un instrument stratégique apte à optimiser les chances de réussite sociale. Mais aussi un générateur de résistance politico-culturelle et un instrument employable pour l'exercer.

Cette idée prend encore plus de sens quand on sait que, tout comme la religion populaire et « les phénomènes qui lui correspondent ont rarement été regardés comme résultant de traditions par voie de résistance aux formes plus modernes de la vie religieuse » (Doja, 2000a, p. 424), les religions monothéistes ont tout aussi rarement fait l'objet d'une telle analyse. Dans cette perspective, la conversion à l'islam des Albanais « pourrait se comprendre non pas comme un acte de faiblesse, mais comme un geste final de défiance envers la pression chrétienne slave et grecque » (Doja, 2000a, p. 429). Au même titre, d'ailleurs, que la conservation dans le temps de certains traits de la société traditionnelle, à l'instar de la tradition de la vengeance, pourtant perçus comme hautement barbares au point où M. Mauss a affirmé que les Albanais seraient « dans un stade de civilisation toujours très primitif, plus primitif certes que les Indo-Européens au moment de leur entrée dans l'histoire » (Doja, 1999b, p. 28). Tout comme la conversion à l'islam, la sauvegarde de ces traits « archaïques » hautement sélectifs a généré un risque d'amplification de l'imaginaire du Balkanisme, de sorte à pouvoir déboucher sur le label oriental lorsqu'il est question des Albanais, en les éloignant ainsi d'autant plus du label européen. Conscients de cela, ils ont toutefois préféré miser sur une telle stratégie, puisque ce fut la seule manière pour eux de sauvegarder leur identification collective. C'est-à-dire de « se poser en s'opposant » (Doja, 1999a, p. 173) dans une constellation géopolitique où ils ont consécutivement fait « face à l'emprise croissante d'États successifs qui les rejetaient et dans lesquels ils ne pouvaient se reconnaître » (Doja, 1999b, p. 37). Pris dans une telle constellation des rapports de pouvoir, les Albanais « ne pouvaient que s'affirmer en mettant l'accent sur les aspects les plus traditionnels de leur culture », et en revendiquant ainsi « l'exclusivité ethnique de ce qui pouvait n'être que le signe d'un décalage, l'effet d'une entrave à un besoin refoulé d'affirmation, vers l'extérieur,

des formes idéologiques, religieuses ou nationales, de leurs valeurs culturelles » (pp. 37-38).¹¹ Une affirmation qui, finalement, a pu être précédée de par la conversion à l'islam.

Cette recomposition identitaire, ou cette inversion religieuse qui n'est pas directement ethnique – au contraire, il s'agit d'un renforcement de la frontière symbolique séparant les Albanais de leurs voisins immédiats, serbes et grecs, via une transaction de négociation identitaire consistant à prêter allégeance à l'islam au dépit du christianisme, de sorte à en puiser les ressources symboliques tout en raffermissant ladite frontière –, rejoint la logique des conversions religieuses des Bosniaques, qui ont eu lieu plus ou moins au même moment.

Le cas bosniaque : une confirmation de la règle

A l'instar des Albanais, les Bosniaques ont fait l'objet d'une pression culturelle similaire de la part des Serbes, mais aussi des Croates, ou plus spécifiquement des Eglises orthodoxe et catholique dont ces deux peuples slaves étaient mandataires. Pris entre le « marteau et l'enclume » de leurs voisins, et ce sachant pertinemment qu'ils sont tous membres d'un même groupe ethnolinguistique, la langue et la religion n'ont cependant pas réussi à se métamorphoser en un protonationalisme partagé par les uns et par les autres, encore moins par les Bosniaques. Bien au contraire, une large part d'entre eux s'est convertie à l'islam en raffermissant ainsi la frontière symbolique avec les Serbes et les Croates.¹² Cette décision collective laisse ouverte la question de l'interprétation socioanthropologique affinée de ce mouvement de conversion. Plus encore, elle nous laisse la possibilité de la connecter à notre interprétation des conversions albanaises ainsi que, dans quelques instants, à l'absence de processus d'envergures comparables dans le cadre de l'histoire (proto)nationale bulgare.

L'histoire des conversions religieuses des Bosniaques, ou en tout cas de leurs « jonglages » religieux propres, est comparable à celle des Albanais. Dans les deux cas, les premières conversions de masse ne datent pas du XV-XVI^e siècle et donc de l'invasion ottomane. Concernant les Bosniaques, nous allons prendre comme point de départ chronologique la moitié du XIII^e siècle puisque c'est à ce moment que l'« hérésie » des « schismatiques » chrétiens du pays en faisait sa particularité culturelle sur la scène d'une

¹¹ Nous reviendrons sur l'emploi historiquement fait des traits traditionnels de l'albanité lorsqu'il sera question des les mettre en perspective avec ceux de la bulgarité, présents dans la littérature bulgare en guise d'indicateurs ethniques et nationaux aptes à rapprocher la bulgarité de l'euroanéité ou, au contraire, de lui résister, « de se poser en s'opposant » (voir le chapitre II.).

¹² Pour le cas de la conversion des Bosniaques, voir aussi G. Grivaud, A. Popovic (2011) et P. Gelez (2016).

Europe alors évangélisée en grande partie et qui plus est, en plein déchirement entre les Eglises catholique et orthodoxe. Le positionnement géographique de la population bosniaque, soit les plateaux montagneux à la fois à mi-chemin et loin des centres politico-religieux des Croates et des Serbes, a certainement joué un rôle déterminant dans l'établissement de leur Eglise propre, à prétentions indépendantistes et, de fait, quelque part indépendante. Une Eglise qui a été « traditionnellement identifiée comme l'incarnation tardive d'une précédente secte manichéenne sud-est européenne, les Bogomiles de Bulgarie » (Doja, 2000a, p. 429).

Il nous intéresse de comprendre les raisons qui ont déterminé le processus d'affirmation de cette Eglise qui « semble avoir échappé au contrôle de l'Eglise catholique depuis le 13e siècle et d'avoir opéré en son propre compte en Bosnie jusqu'à l'arrivée des Franciscains, qui ont tenté de réaffermir l'autorité de Rome dans les années 1340 » (Doja, 2000a, p. 429). Pour comprendre pourquoi « pendant plus d'un siècle, l'Eglise de Bosnie s'est confrontée avec l'Eglise catholique de Rome et [qu'elle ait] pu jouir d'une liberté relative par rapport aux Eglises catholique et orthodoxe » (p. 429), il faut se pencher sur la particularité géographique du pays et aux possibilités en matière de résistance qu'elle procure. A ce propos, pour périphraser J. C. Scott (2009), nous pourrions dire qu'à l'instar des communautés que ce dernier a observées dans les montagnes de l'Asie du Sud-Est – espaces affranchis des centres politiques des Etats-nations concernés, auxquels J. C. Scott a donné le nom englobant et fictif de « Zomia » –, les Bosniaques ont pareillement cherché à échapper à l'Etat – croate ou serbe – de la « plaine » pour vivre dans les « collines ». Mais, en ce faisant, ils ont aussi aspiré à un nouvel Etat (Karlsson, 2013) : un Etat à eux. Il est néanmoins difficile de trancher si le fait de vivre dans les collines fut une cause ou une conséquence résultant de leur distanciation culturelle des Serbes et des Croates, des orthodoxes et des catholiques. Mais il est clair que dans de telles conditions, « l'héritage schismatique de l'appartenance à une église bosniaque authentique et spécifique devrait être parvenu à former une frontière nécessaire à la distinction d'une identité collective bosniaque » (Doja, 2000a, p. 429).

Il est également clair que des cas similaires ont existé partout dans l'Empire ottoman, à commencer par les montagnes du Nord de l'Albanie, dont nous avons dit quelques mots, mais aussi en Bulgarie, notamment au nord et tout au long de la montagne *Haemus* (Stara planina en bulgare et en serbe, connue comme le Grand Balkan en français), où se trouve notre terrain empirique circonscrit : la microrégion d'Elena. C'est-à-dire que de multiples cas historiques ont existé, où les « montagnards » se sont éloignés le plus possible de l'Etat de la « plaine » (Scott, 2009). Mais des recompositions identitaires aussi profondes, tributaires d'Eglises

autonomes et de conversions massives à l'islam, ne sont à noter que chez les Bosniaques et chez les Albanais. Sans détailler les raisons spécifiques du peuplement de ces régions montagneuses, martelons que le positionnement géographique des Bosniaques, à mi-chemin entre le catholicisme croate et l'orthodoxie serbe, a débouché sur le fondement de leur propre Eglise « schismatique » – symbole identitaire de premier rang. L'un menant à l'autre, ce positionnement n'a cessé de stimuler les tentatives d'assimilation de la part de leurs voisins orthodoxes à l'Est et catholiques à l'Ouest. Le résultat de ceci peut être interprété, à juste titre, comme « une conversion de masse [à l'islam] des « schismatiques » ou « hérétiques » qui, ayant survécu durant les siècles à la compétition et à la persécution des Eglises catholique et orthodoxe, finalement ils ont préféré transférer leur allégeance à l'islam » (Doja, 2000a, p. 429). Ainsi, que nous nous accordions ou pas avec l'idée que l'Eglise bosniaque fut l'incarnation tardive du mouvement bogomile et cathare, nous devons néanmoins voir en les deux des sortes d'échappatoires choisies « par les mécontents de tous ordres qui adoptent volontiers une doctrine qui attaque les détenteurs du pouvoir » (p. 436). C'est d'ailleurs pour quoi « le mouvement cathare devient, en Europe occidentale, l'aboutissement de tous ces élans religieux qui, du 11e au 13e siècle, naissent dans les milieux les plus divers et qui trahissent un besoin impérieux de projection représentative et de réforme spirituelle » (p. 436). Néanmoins, « c'est dans l'islam que ces mouvements ont pu trouver l'ultime expression de leur projection oppositionnelle et contestataire » (p. 436). En tout cas il est évident que ce fut le cas en Bosnie et en Albanie, c'est-à-dire que la contestation et la résistance politiques et culturelles ont pu s'exprimer à travers des recompositions identitaires profondes pouvant « contribuer beaucoup à donner à l'événement de la conversion un caractère de crise » résultant en un « bouleversement de la personnalité » (pp. 435-436), mais sauvegardant en ce faisant une frontière symbolique suffisamment stable avec les voisins serbes, croates ou encore grecs.

Ce qu'il convient de retenir de cette démonstration, c'est la matrice d'une stratégie particulière de « subsistance culturelle », synonyme de résistance politique des Bosniaques, au même titre que des Albanais, les deux processus de recomposition identitaire discutés étant semblables. En effet, les conversions et les reconversions religieuses ont été employées comme des instruments de résistance à l'assimilation et, de fait, aux tentatives de domination culturelle. La question qu'il nous reste toujours à éclaircir, c'est pourquoi de telles (re)conversions religieuses n'ont pas eu lieu en Bulgarie. Ou plutôt, pourquoi n'ont-elles pas été aussi massives ? Quelles furent, de fait, les stratégies de résistance face aux risques d'assimilation et quel a été le rôle des éventuelles recompositions identitaires ?

d.) Le cas historique bulgare : de la non conversion pour résister autrement

L'absence d'une conversion massive à l'islam dans l'histoire protonationale bulgare¹³ – sachant que des islamisations à l'échelle microrégionale ont eu lieu, notamment celles des Pomaks¹⁴ – est à expliquer d'abord au niveau des risques d'assimilation réels et subjectivement ressentis, et des figures collectives qui les ont principalement incarnés. Cette équation repose pour une grande part sur le positionnement géopolitique de la Bulgarie. A la question « *Où sommes-nous ?* [les Bulgares] », à interpréter en termes géopolitiques, historiographiques et philosophiques, N. Bogomilova note que deux réponses sont habituellement données. La Bulgarie « est généralement acceptée : 1) comme un pont, un « corridor », un « raccord chaud » entre l'aréal chrétien et musulman, comme une zone frontalière, voire comme une « ligne de front »¹⁵ ; 2) comme une aire qui appartient à la civilisation orthodoxe, moins perspective en matière politico-économique et dont le destin dépend du facteur dominant dans cette civilisation – la Russie¹⁶ » (Bogomilova, 1999, p. 29). Dans ce qui suit, nous allons focaliser l'analyse sur l'aspect « frontalier » et sur le rôle historique de la Russie dans le raffermissement identitaire des Bulgares.

En ce sens, à la différence des Albanais, voire des Bosniaques, il serait impossible d'affirmer que les Ottomans étaient loin des Bulgares à l'époque hégémonique de la Sublime Porte. Au contraire, de fait de la frontière immédiate, tant symbolique que physique – en matière de découpage administratif tout du moins –, les séparant des Ottomans et/ou des Turcs, le ressenti d'une domination totale, culturelle, sociale et politique, était davantage associé à la figure de l'Ottoman. De facto, la figure du seigneur ottoman ou turc, dominant incontestable pendant cinq siècles, a demeuré représentative, à des degrés divers, sinon d'une assimilation ethnocidaire, tout du moins d'une menace latente et d'une présence physique invasive plus accentuées chez les Bulgares (Gandev, Gueorguieva, Petrov, Nechev, 1983). Toutefois, et cette fois-ci en concordance avec les cas albanais et bosniaque, cela ne revient pas à dire que les Ottomans ont représenté la seule menace culturelle et politique dans l'histoire protonationale bulgare. En sus d'être fausse, le risque d'une telle affirmation serait

¹³ Pour une réflexion détaillée, voir R. Gradeva, G. Grivaud, B. Lory (2011) et R. Gradeva (2012).

¹⁴ Le groupe des Pomaks, qui ne sera que très brièvement traité ici, mériterait, à lui tout seul, qu'on lui consacre une thèse entière, tant bien que cette thèse s'intéresse à ce groupe en particulier et/ou au *tableau complet* des minorités ethno-religieuses en Bulgarie, ce qui n'est pas notre cas. Pour une meilleure compréhension du cas des Pomaks, voir Ch. Christov, V. Hadjinikolov (1958), A. Popovic (1986), M. Apostolov (1996), E. Radouchev (1999), R. Gradeva, G. Grivaud, B. Lory (2011), R. Gradeva (2012), B. Lory (2014) ou C. Haksöz (2016).

¹⁵ Voir J. Nielsen (1994).

¹⁶ Sur cette question, voir aussi V. Prodanov (1997).

de figer dans le temps un imaginaire, plus spécifiquement ce que nous allons plus tard catégoriser comme l'un des vecteurs centraux de la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme – à savoir la « menace orientale » de l'Empire ottoman et ensuite de la Turquie –, en occultant parallèlement d'autres types de stéréotypisation qui ont été, à certaines époques, bien plus prégnants dans les croyances communes. Nous visons la stéréotypisation de la « menace byzantine » et plus tard grecque, plus vraiment pertinente dans le discours public contemporain, mais qui fut pourtant au centre du nationalisme populaire jusqu'en 1870, année de la création de l'Exarchat bulgare et, en pratique, de l'indépendance de l'Eglise bulgare vis-à-vis du clergé grec (Temelski, 1999 ; Moussakova, 2007).

La domination grecque : de la religion à l'enseignement ; de l'Eglise à la médiation culturelle

Les Grecs, dont l'émanation fut longtemps incarnée par le Patriarcat œcuménique de Constantinople, représentaient le premier ennemi des protonationalistes bulgares ; le premier obstacle à l'émancipation nationale qui passait nécessairement par la reconnaissance des Bulgares en tant que « communauté religieuse et culturelle autonome » au sein de l'Empire (Moussakova, 2007, p. 30). C'est ainsi essentiellement à travers la confrontation entre l'Eglise bulgare, de plus en plus indépendantiste au fur et à mesure que le temps avançait, et le clergé grec qui en était mandataire dans le système des *millets*, que les entrepreneurs (proto)nationaux bulgares ont pu rendre opératoire la question de l'autonomie religieuse et ensuite de l'indépendance. C'est aussi cette confrontation qui a été le générateur principal du nationalisme populaire, dont la genèse peut être située au XVIII^e siècle et l'écriture, en 1762, de la chronique de l'*Histoire slavo-bulgare* de Païssii de Hilendar (voir Bojinov, Panayotov, 1978, pp. 125-132). Dans une telle perspective, nous devrions avoir affaire à une trajectoire historique à première vue similaire à celle des Albanais puisque, somme toute, les Grecs ont joué le rôle de menace à l'affirmation nationale bulgare, tout comme les Serbes et les Grecs ont été les principales menaces vis-à-vis de l'affirmation nationale albanaise.

En guise d'illustration, nous allons faire appel à la notoire *Chronique du pop Methodiy Draguinov* qui a servi, à partir de la fin du XIX^e – début XX^e siècle, de générateur mythologique d'un nationalisme fondé sur la croyance subjective en une menace ottomane et musulmane ainsi que, par la suite, turque. Mais quand on se penche sur les années immédiates après sa publication, l'interprétation qui en avait été faite, diffère conséquemment.

La chronique décrit l'islamisation forcée au XVII^e siècle des Bulgares du massif des Rhodopes : les Pomaks. Pour faire court, le texte raconte que le métropolite grec de l'Eglise orthodoxe à Plovdiv, *Gavril*, agacé que les Bulgares n'aient pas payé la taxe d'Eglise, aurait malmené Mehmet IV, sultan de la Sublime Porte, en l'informant d'un soulèvement en pleine préparation dans les Rhodopes. Le sultan envoya un régiment pour écraser le soulèvement et, par la même occasion, pour convertir la population de force. L'authenticité du texte fut proclamée par S. Zakhariiev dès sa publication, en 1870. Il affirma avoir trouvé la chronique originale, datant du XVII^e siècle et rédigée par un certain Methodiy Draguinov, pop du village rhodope de Korova. Cela fut pourtant démenti par de nombreux historiens bulgares comme I. Todorov (1984), qui conclue que la chronique publiée n'est rien d'autre « qu'une adaptation littéraire du XIX^e siècle ». Mais ce n'est pas l'authenticité du texte qui nous intéresse – nous laissons les historiens trancher sur cette question (voir, entre autres, Radouchev, 1999). Nous voulons interroger l'imaginaire national qui est véhiculé au moment de sa publication, ainsi que son évolution tout au long du XX^e siècle. Car notons que dans la chronique discutée, l'accent n'est pas mis sur la conversion forcée à l'islam qu'Istanbul aurait commanditée, mais sur la trahison que le clergé grec aurait commise vis-à-vis du peuple bulgare. Pour comprendre les raisons de cela, faut-il encore rappeler la conjoncture spécifique en 1870, à savoir la lutte nationale bulgare pour obtenir le droit, auprès d'Istanbul, d'une Eglise indépendante des Grecs. Il devient dès lors compréhensible pourquoi dans les années autour de la publication, le nationalisme bulgare se fondait principalement sur le rejet du Patriarcat œcuménique de Constantinople, autant que de l'Etat-nation grec récemment fondé. Ce n'est qu'après 1878, comme M. Todorova le note (2004), que le nationalisme bulgare, désormais officiel, prit une autre tournure. Depuis, c'est consécutivement l'Empire ottoman et la Turquie qui jouent le rôle de force mobilisatrice de l'imaginaire national. A cet égard témoigne la relecture de la *Chronique* à travers les nombreuses œuvres artistiques qui en furent inspirées, à l'instar du roman d'A. Dontchev, *Vrémé Razdelno* (1964), ou encore son adaptation cinématographique réalisée par L. Staïkov et disponible en anglais sous le titre de *Time of Violence* (1988). Ainsi, que ce soit dans les papiers historiographiques ou dans les œuvres artistiques du XX^e siècle, l'accent est mis non plus sur la « trahison grecque », mais sur la « violation ottomane ».

Est à ajouter, en plus de la domination du clergé grec, le rôle de « médiateur culturel » principalement incarné par la Grèce et ses érudits jusqu'aux années 1830, lorsque l'Etat et l'intelligentsia russes prirent progressivement cette place (Andreev, 1999). En effet, « dès le

début du XIX^e siècle, l'influence culturelle la plus importante en Bulgarie a été celle de la Grèce, référence essentielle pour l'ensemble de la production culturelle et vecteur constant de l'idée européenne » (Moussakova, 2007, p. 16). C'est en ce sens que S. Moussakova a mobilisé le concept de « transfert culturel », qui correspond au « passage d'un code culturel à un autre », « d'une aire culturelle à une autre » (Espagne, 1999, p. 8). Dans ce cas précis, le passage concerne les « considérations sur la société bourgeoise, le concept même de « nation », les valeurs des Lumières, les conceptions humanistes ainsi que les réflexions sur les réformes nécessaires de la société, de l'Etat et de l'Eglise » (Moussakova, 2007, pp. 16-17). La Grèce avait une place sinon exclusive, du moins prépondérante dans ces « transferts culturels » depuis l'Europe occidentale, de par notamment l'enseignement, où elle avait quasiment le monopole durant les deux premières décennies du XIX^e siècle. Des écoles bulgaro-helléniques, dont les plus connues sont celles de Svichtov fondée en 1815, de Kotel (1819) et, enfin, de Karlovo (1826), proposaient un enseignement en grec, assuré par des enseignants bulgares formés dans des écoles grecques. Ce n'est qu'à partir des années 1830 que les premiers établissements proposant un enseignement en langue bulgare ont vu le jour, dont le plus célèbre est l'école de Gabrovo, fondée en 1835 (Moussakova, 2007).

A la lumière de ces données sociohistoriques, l'idée que les histoires protonationales bulgare, albanaise et bosniaque se rejoignent au niveau d'une menace voisine autre que les Ottomans – c'est-à-dire serbe, croate et/ou grecque –, semble se confirmer. Toutefois, la similarité apparente se retrouve mise à l'épreuve dès lors que l'on s'intéresse à la place symbolique de l'identification culturelle slave et ses diverses conjugaisons avec l'orthodoxie.

Panslavisme et orthodoxie : des variables explicatives de la non conversion des Bulgares

Le panslavisme sera traité ici à l'aune d'un imaginaire qui véhicule une identification supranationale slave, vague et abstraite. Bien qu'il existe de « différents panslavismes », comme posé dès le XIX^e siècle (Robert, 1846), nous allons limiter notre réflexion à l'entreprenariat panslave russe en Bulgarie et dans les Balkans (Guentchev, 1991 ; Andreev, 1999). Ce qui nous intéresse, c'est le rôle de marqueur culturel inclusif et exclusif que ce panslavisme, en conjugaison avec la catégorie culturelle des orthodoxes, a joué sur le dynamisme des constructions ethniques et nationales des Bulgares. On a affaire en ce sens à un marqueur culturel qui a eu pour particularité d'englober progressivement une partie des peuples à auto-conscience et catégorisés comme slavo-orthodoxes, de sorte à générer une

certaine cohésion et une idée supranationale. Ce marqueur culturel avait pour particularité parallèle d'esquisser, comme tout ethnocentrisme posant des frontières symboliques entre un « nous » et un « eux », la « bonne » religion [orthodoxe] dont les Slaves seraient les promoteurs, en concurrence avec les Grecs (voir, à ce propos, Andreev, 1999, p. 138).

Ainsi, le panslavisme a été quelque part, au même titre que le balkanisme fabriqué et perpétué en Occident, un imaginaire répondant au système culturel d'une « société imaginaire [...] et internationale d'Etats » (Abazi, Doja, 2016). Cette identification supranationale a aussi été – quelque part paradoxalement – non seulement au centre du supranationalisme panslave, mais aussi au centre de la diversité des nationalismes particuliers des groupes en construction qui s'y reconnaissaient.

En ce sens, s'il est vrai que l'identification slave des Bulgares [ethniques] est relativement consolidée de nos jours, quoi que toujours contestée – notamment dans l'imaginaire national serbe –, faut-il encore admettre qu'au cours du XIX^e siècle, les Bulgares étaient loin d'être unanimement considérés comme des membres légitimes de la société internationale slave. Un exemple illustratif de cette croyance est l'ouvrage de Karamzine, *Histoire de l'Etat russe* (1816-1818), où il affirme que « les Bulgares n'existent plus comme peuple slave depuis longtemps, et que les Bulgares dont il est contemporain descendent des Tatars et des Turcs » (Moussakova, 2007, p. 40). Néanmoins, dans les années qui suivirent, les études menées par les chaires de slavistique de l'académie russe se mirent à redécouvrir « l'histoire [...] et la littérature de la Bulgarie au Moyen Age, avec un intérêt spécifique pour l'œuvre de Cyrille et Méthode » (p. 40), et donc pour la fondation de l'alphabet cyrillique. La conséquence fut non seulement la légitimation du caractère culturel slave et chrétien des Bulgares, mais aussi la reconnaissance que « leur culture avait jadis joué un rôle déterminant dans la civilisation slave » (p. 40). L'un des ouvrages clés en la matière n'est autre que *Les Bulgares d'autrefois et leur attitude politique, historique et religieuse envers la Russie*, de Veneline (1829).

Au-delà de l'historiographie russe, c'est plus largement l'action politique et culturelle de l'Etat et de l'intelligentsia russes vis-à-vis de la Bulgarie qui a ainsi joué un rôle majeur dans l'élaboration d'une auto-conscience slave parmi les Bulgares.

En effet, l'évolution de la Russie entre le XVII^e et le XX^e siècles se caractérise, entre autres, par ses aspirations vis-à-vis de la péninsule balkanique ainsi que des territoires peuplés de Slaves en Europe occidentale, surtout dans l'Empire autrichien. A l'issue de la guerre de Crimée, « la Russie se retrouve dans une situation d'isolation internationale [...] et ne peut

mener une politique active en Europe » (Andreev, 1999, p. 136). Les dirigeants russes recherchent alors « des moyens et des formes pour sauvegarder l'influence russe et pour neutraliser les initiatives des Etats occidentaux » (p. 136). A cet égard, le mouvement slavophile s'avère un instrument puissant, d'autant plus qu'un nombre considérable des intellectuels de Russie, entre autres, sont liés à l'idée slavophile. Le mouvement slavophile russe épouse cependant de différentes formes et de différents « visages » panslavistes. Au vu des spécificités et des contrastes socialement sanctionnables dans l'organisation sociale de la différence culturelle (Barth, 1969b) en Europe occidentale, les slavophiles russes mettent l'accent sur les relations de pouvoir entre Slaves (dominés) et Germaniques (dominants), sans que la « religion » y joue un rôle central.¹⁷ En revanche, en ce qui concerne la péninsule balkanique, la slavophilie russe met justement l'accent sur la propagande orthodoxe. Concernant plus spécifiquement la Bulgarie, « mettre l'accent sur la religion commune et partagée fut plus avantageux pour les slavophiles [russes], d'autant plus que le conflit ecclésiastique tendu [entre Bulgares et Grecs] a rendu un tel thème particulièrement actuel aux yeux de la société bulgare » (Andreev, 1999, p. 138), à un moment, au milieu du XIX^e siècle, où « la majeure partie des Bulgares se légitiment comme des chrétiens orthodoxes, et non pas comme Slaves » (Andreev, 1999, p. 138 ; à ce propos, voir aussi Bojinov, Panayotov, 1978, entre autres pp. 149-151, pp. 153-157). La période après 1856, à l'issue de la guerre de Crimée, fut ainsi centrale dans l'affermissement d'une identification slave en Bulgarie. En effet, en raison de « la position bienveillante des slavophiles russes quant au conflit ecclésiastique bulgare-grec¹⁸ et de leur activité culturelle, les intellectuels bulgares [...] commencent alors à opposer l'idée slave au grécisme » (Andreev, 1999, p. 138).

L'action politique et culturelle de l'Etat et de l'intelligentsia russes vis-à-vis de la Bulgarie a effectivement joué un rôle majeur dans l'élaboration progressive d'une auto-conscience slave parmi les Bulgares. Une auto-conscience, métamorphosée en identification légitime, qui leur a également permis de brandir la « bannière » de la slavinité dans la lutte d'émancipation vis-à-vis des Grecs et des Turcs, au travers notamment de la création de la langue nationale.

¹⁷ Une illustration de la place minorée, voire inexistante, de la « religion » dans le mouvement slavophile (ici tchèque) en Europe occidentale, est l'immortel roman-pamphlet *Les aventures du brave soldat Švejk* (2018) du roi non couronné de l'humour tchèque, J. Hašek. A travers son héros, le slavophile Švejk, Hašek participe objectivement dans la lutte de son peuple pour l'indépendance nationale vis-à-vis des dominants structurants autrichiens (et hongrois), sans véritablement user de la « religion » dans sa perception de l'organisation sociale de la différence ethnique et/ou nationale.

¹⁸ L'entreprenariat panslaviste russe en Bulgarie a alors propagandé le « « slavisme » surtout en rapport avec [ce] conflit ecclésiastique, c'est-à-dire les « non Slaves Grecs dominant les Slaves Bulgares » » (Andreev, 1999, p. 138).

Ajoutons, enfin, que la légitimation slave des Bulgares a également favorisé, ultérieurement, une volonté politique de compétition parmi les nationalismes qui se confrontaient, à des degrés divers, pour la représentation symbolique des Slaves et de ceux pouvant être slavinisés. C'est-à-dire les orthodoxes d'Europe du Sud-Est quand il est question des Serbes et des Bulgares et de leurs ensembles nationaux en construction inter-compétitive. Cette conjoncture spécifique, soit le fait que le public ethnolinguistique majoritaire de la péninsule était aussi recruté par les entrepreneurs nationaux bulgares et serbes, explique aussi, en partie, l'absence d'une conversion massive à l'islam parmi eux.

Cela étant dit, il convient d'explicitier davantage le point que nous venons d'entamer via le prisme exclusif du panslavisme russe dans les Balkans. C'est-à-dire, en soi, l'incapacité pratique des Grecs, au même titre que des Roumains et des Serbes d'ailleurs, d'exercer une politique d'assimilation massive vis-à-vis de leurs voisins bulgares, dans un cadre impérial où ils étaient tous subordonnés pendant un laps de temps semblable à l'autorité ottomane. Et ce, notons-le, indépendamment du rôle dominant de l'Eglise grecque dans le système des *millets*, et de la relative autonomie politique de l'entité vassale roumaine.

L'incapacité pratique des Grecs, des Serbes et des Roumains d'assimiler les Bulgares

Malgré les hauts et les bas pendant l'ère de l'Empire byzantin, en particulier les deux siècles pendant lesquels la Bulgarie en avait été engloutie, le royaume de la dynastie des Assénides a cependant pu profiter, après la libération de l'emprise byzantine en 1185, de deux siècles d'indépendance politique et de prospérité économique, sociale et culturelle, épuisée vers la fin du XIII^e siècle et la disparition de la dynastie ainsi que la crise profonde que le royaume a connue. Deux siècles pendant lesquels la frontière symbolique entre Grecs et Bulgares a pu être considérablement renforcée au point où, au moment de la conquête ottomane en Bulgarie (1341-1396), l'altérité entre les uns et les autres était suffisamment ample pour que des identifications ethniques distinctes puissent s'établir sur la base non seulement de contrastes culturels et linguistiques socialement mobilisables, mais aussi sur des histoires étatiques propres. En d'autres termes, la frontière étatique – étendue dans le temps et l'espace – ayant séparé Byzance des Royaumes/Empires bulgares consécutifs, a progressivement abouti à une frontière symbolique suffisamment accentuée entre celles et ceux qui allaient devenir plus tard des individus nationaux bulgares et grecs. Cette frontière symbolique a pu demeurer relativement stable pendant l'époque hégémonique de la Sublime

Porte – malgré la domination grecque incontestable –, de même que la frontière au nord séparant l'Empire ottoman de son vassal roumain, qui ne disposait nullement des leviers pour défier l'autorité ottomane via des politiques d'assimilation vis-à-vis de la région bulgare. A l'instar des Serbes d'ailleurs, pas plus en capacité d'assimiler massivement leurs voisins bulgares – en dépit de (ou grâce à) la concurrence montant en crescendo pour la représentation des Slaves orthodoxes – dont une frontière symbolique durable et basée sur la mythologisation du passé médiéval des royaumes respectifs des deux côtés, les en séparait.

Cela dit, force est d'admettre que ces explications ne représentent pas, en *soi* et en *définitive*, des différences majeures avec les cas albanais et bosniaque, au sens où des frontières physiques et/ou symboliques ont existé – certes davantage chez les Albanais que chez les Bosniaques – avec les Serbes et les Grecs concernant l'Illyrie, et avec les Croates et les Serbes concernant la Bosnie.¹⁹ Mais malgré l'existence de ces frontières identitaires ayant débouché sur des distinctions ethnoculturelles, des conversions massives à l'islam ont eu lieu en Albanie et en Bosnie – et ce dans un but d'affirmation justement culturelle –, et non pas en Bulgarie. Il convient alors de surligner que là où la différence devient majeure d'un point de vue analytique, ce n'est donc pas tant au niveau de l'existence de frontières symboliques séparant les groupes respectifs, mais au niveau du rôle du panslavisme que nous avons déjà évoqué et, dans le même état d'esprit, au niveau de la concurrence entre catholicisme et orthodoxie dans l'organisation sociale de la différence. Concrètement, c'est au niveau de l'absence d'une telle concurrence historique en Bulgarie – ou, en tout cas, de son envergure bien moindre en comparaison avec l'Albanie et la Bosnie²⁰ – qu'il convient de « creuser ».

Tout ceci nous amène à considérer que le seul moyen pour les Bulgares de préserver une identification collective distincte des Ottomans et apte à être déployée via un (proto)nationalisme gardé de la menace d'assimilation par les Grecs et les Roumains,²¹ était de demeurer chrétiens. N'oublions pas, à ce propos, que les Ottomans étaient *près* et non pas *loin* des Bulgares, contrairement aux cas albanais et bosniaque. Il en découle ainsi que le niveau du risque ressenti – très bas, comparé à l'équivalent albanais – d'une menace

¹⁹ Revoir A. Doja (2000a) quant au rôle identitaire émancipateur de l'Eglise « hérétique » bosniaque.

²⁰ La communauté catholique en Bulgarie s'élevait à environ 18 000 personnes au milieu du XIX^e siècle – en incluant les catholiques *pavlikiens* et les *uniates* (Moussakova, 2007, p. 17). Malgré les tentatives de la France d'y renforcer l'influence du catholicisme, en contrant la politique culturelle russe via l'ouverture de vingt-neuf écoles catholiques entre 1830 et 1920, la communauté y demeura néanmoins marginale.

²¹ Physiquement et politiquement incapables d'assimiler le groupe ethnolinguistique le plus nombreux de la région, capable de se régénérer culturellement dans de multiples directions grâce à la consolidation de son identification slave.

d'assimilation culturelle massive par les Grecs (et par les Roumains), conjugué à la proximité physique des Ottomans et à la dynamique de l'indicateur de la « menace orientale » mobilisable à tout moment,²² a eu pour conséquence une trajectoire stratégique de consolidation identitaire différente de celles des Albanais, et aussi des Bosniaques. Martelons-le : dans de telles conditions géopolitiques, la meilleure stratégie de « subsistance culturelle » qui s'est présentée aux Bulgares, fut de demeurer chrétiens ! Qui plus est, de demeurer des chrétiens orthodoxes et slaves. Et rebelote, nous revenons à la concurrence, à caractère tout aussi politico-religieux que celle entre catholiques et orthodoxes, à savoir celle entre les Bulgares et les Serbes, relative à l'assimilation ethno-nationale progressive des potentiels Slaves de la région. Cette concurrence allait être, comme déjà soulevé, à l'origine de leurs nationalismes ultérieurs agressifs et à prétentions hégémoniques, tout du moins quand il est question de la région. Mais elle fut aussi au centre du nationalisme grec qui, malgré son incapacité d'assimilation massive du groupe majoritaire slave pendant l'Empire ottoman, avait néanmoins des prétentions assimilationnistes similaires, basées sur la domination culturelle incontestable des Grecs sur les orthodoxes de l'Empire pendant plusieurs siècles. Disons les choses autrement. Malgré le fait que dès le Moyen Age l'Etat bulgare a été détruit et l'Eglise tombée sous le pouvoir du patriarche grec, de sorte que « le seul espace où la culture en langue bulgare pouvait s'exprimer se trouvait dans les monastères » (Moussakova, 2007, p. 60), l'imaginaire historique et la conjoncture politique du XIX^e siècle ne permettaient pas pour autant une assimilation massive de la part des Grecs, entre autres, vis-à-vis des Bulgares. D'une part, le passé médiéval des Empires et Royaumes consécutifs bulgares offrait la possibilité aux érudits de mobiliser une frontière symbolique les en séparant, ce qui explique la survie de l'identification bulgare lors du Moyen Age ottoman. D'autre part, le rôle du panslavisme introduit en Bulgarie via les « transferts culturels » russes, a permis à l'intelligentsia bulgare de renforcer cette frontière symbolique et de construire une langue nationale fondée sur l'imaginaire glorieux médiéval et sur l'orthodoxie, de sorte à non seulement s'émanciper des Grecs, mais aussi à devenir l'un des principaux acteurs dans les combats nationalistes dans la péninsule.

Cette conjoncture géopolitique – soit l'incapacité des uns et des autres peuples dominés cités ci-dessus, de prendre le dessus ethnocidaire sur les autres de sorte à pouvoir les assimiler complètement – marque une différence majeure entre l'histoire protonationale et les politiques identitaires conjointes des Albanais et des Bosniaques, d'un côté, et celles des Bulgares, de

²² Qui allait prendre une importance beaucoup plus tranchante vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle.

l'autre. Dans le cas des premiers, le risque d'assimilation par les voisins soumis à la volonté d'Istanbul était objectivement réalisable et subjectivement ressenti bien plus que chez les seconds, de sorte à favoriser des transactions de raffermissement identitaire via la conversion à l'islam, contrairement aux Bulgares, qui ont affirmé leur identification (proto)nationale via une transaction de raffermissement du christianisme orthodoxe. Qui plus est, ladite conjoncture – et donc le « marché » inhérent de ressources symboliques négociables via les transactions identitaires – a été telle qu'elle a fini par placer Serbes, Bulgares, Grecs et Roumains dans une position de concurrence, davantage assimilationniste que protectionniste. C'est ce qui a d'ailleurs généré, au fur et à mesure, leurs constructions nationales respectives.

d.)-1 De l'historique et macrosocial au contemporain et microsocal. Le cas bulgare des conversions à l'islam des « minorités ethniques »

S'il est vrai que les raisons étayées dans les pages précédentes expliquent, en très grande partie, la non conversion massive des Bulgares à l'islam pendant l'ère ottomane, il est parallèlement tout aussi vrai que la religion a joué et joue d'ailleurs encore un rôle central dans l'organisation sociale de la différence en Bulgarie. En effet, nous avons pu nous référer à la conversion historique à l'islam des Pomaks, certes inscrite à un niveau régional du pays et donc par conséquent beaucoup plus modeste que celles enregistrées en Albanie et en Bosnie. Cependant, elle n'a pas manqué de modeler profondément l'imaginaire collectif bulgare et les idées ethniques, nationales et supranationales qui l'accompagnent au quotidien.

Notons en ce sens que la recomposition identitaire des Pomaks leur a coûté cher puisque ils ont été considérés pendant toute la période de la construction nationale bulgare ainsi que, de fait, lors des diverses tentatives d'assimilation forcée à leur égard, comme des non Bulgares (Todorova, 2004). Plus encore, ils sont considérés comme le contre-exemple même de ce que la bulgarité, au même titre que l'euroanéité, sont censées représenter. Mais au-delà du cas spécifique des Pomaks, de nombreuses autres conversions religieuses, historiques et contemporaines, méritent notre attention, tout simplement parce qu'elles ont été à l'origine d'une variété de recompositions identitaires originales, rendues opératoires via la rationalisation de l'islam à l'aune d'un contraste culturel – entre l'« Europe » et l'« Orient », mais aussi entre les « Balkans » et l'« Orient » – pertinent aux yeux du grand public. Ces conversions, ne pouvant plaider à une représentativité nationale et donc au statut de conversions de masse, sont ainsi à noter majoritairement parmi les « minorités ethniques »,

éparpillées à travers tout le pays. Le modèle de recomposition identitaire, ou plutôt d'inversions plus ou moins situationnelles procédées via l'éventail des transactions identitaires disponibles, tend cependant à se calquer de sorte à être relativement semblable, indépendamment des régions qu'elles habitent. A l'instar notamment des conversions à l'islam des Roms de Bulgarie, et plus particulièrement de ceux dans la ville d'Elena et ses alentours, dont nous allons tirer un certain nombre de généralisations, il va de soi, relatives. C'est par ailleurs justement pour cela que nous avons dédié toute cette partie au questionnement de la religion dans les compositions et recompositions identitaires en Europe du Sud-Est. Afin d'en comprendre, à un niveau empirique vaste, les mécanismes qu'elle incarne et la place qu'elle occupe dans l'esquisse historique des frontières symboliques, ethniques et (supra)nationales, mais aussi la place qu'elle occupe en tant qu'instrument mobilisable de domination et de résistance, spécifiquement au travers des tracées de ces frontières. A cet égard, nous avons estimé nécessaire, et autant cohérent que pertinent, de commencer par interroger ces processus au travers de la comparaison internationale en Europe du Sud-Est, notamment entre la Bulgarie, l'Albanie et la Bosnie ainsi que, dans une bien moindre mesure, la Grèce, la Roumanie et la Serbie, alors toutes soumises à des degrés différents par Istanbul. Ce n'est qu'ensuite, à partir du chapitre IV.), que nous allons nous pencher en détail aux niveaux régionaux et micro-régionaux de la Bulgarie, et concentrer notre analyse, de facto, sur les conversions religieuses des minorités ethno-turco-roms du pays. C'est dans le même état d'esprit – l'un menant à l'autre d'ailleurs – que nous avons estimé nécessaire d'interroger ces processus d'abord au niveau de l'histoire protonationale de la Bulgarie, et seulement ensuite au niveau de son histoire nationale recensant une entité politique officiellement et légitimement reconnue. La compréhension historique en question ne nous offrira pas seulement une meilleure connaissance théorique et pratique de la formation nationale de la Bulgarie, mais nous permettra aussi de mieux saisir les emplois contemporains de la religion dans les interactions et les transactions identitaires. Cela équivaut à questionner les emplois qui en sont faits via les conversions religieuses, en pensant ces dernières comme des instruments modulables de résistance à travers le processus de recomposition identitaire. Concernant notre problématique, cela équivaut à entrevoir les conversions religieuses comme des instruments de résistance modulables et employables au travers de l'éventail des transactions identitaires disponibles, afin de réaliser des inversions identitaires situationnelles – et de marchander ainsi les ressources symboliques conjointes –, notamment les inversions et donc les « jonglages » ethniques, certes, mais aussi nationaux et

supranationaux que nous avons observés parmi les Roms ethniques, les Turcs ethniques et les Bulgares ethniques de la ville d'Elena.

Disons, en guise de conclusion de cette justification méthodologique et des efforts comparatifs que nous avons déployés, que comprendre d'abord le passé protonational bulgare va nous permettre de mieux interpréter, par la suite, son présent national. Avoir, en ce sens, cerné les similitudes et les dissimilitudes entre les histoires protonationales bulgare, albanaise, bosniaque, serbe, grecque et roumaine, nous a permis d'identifier une différence majeure quant à l'emploi des politiques de conversion religieuse dans les recompositions identitaires. Plus concrètement : la différence à cet égard entre les cas albanais et bosniaque, d'un côté, et le cas bulgare, de l'autre. Au-delà de la quantification de l'ampleur des conversions à l'islam recensées chez les uns et chez les autres, c'est au niveau même de la fonction résultante de la conversion religieuse que cette différence se manifeste.

Ainsi, si nous devons faire un saut entre les époques historiques, entre le passé des conversions en Albanie et en Bosnie, et le présent – au même titre que le passé d'ailleurs – des conversions à l'islam des Roms ethniques de Bulgarie, nous devrions alors admettre que ces dernières se sont faites et se font toujours dans une logique *a priori* différente. Elles semblent précéder non pas d'une logique de résistance face à une assimilation présumée et potentiellement procédée par les Bulgares ethniques, dominants à tous les niveaux depuis l'émancipation nationale bulgare, mais justement parce qu'aucune assimilation de la sorte ne se manifeste à l'horizon. A la différence des Albanais et des Bosniaques, les Roms de Bulgarie ne se seraient ainsi pas convertis à l'islam – la conversion relevant, pour une grande part de ceux que nous avons interrogés à Elena, d'un passé très proche du présent immédiat²³ – afin de résister à la menace d'une assimilation culturelle les englobant dans l'identification des Bulgares ethniques. Mais cela ne revient pas non plus à occulter le caractère de résistance dont ce processus est visiblement empreint, puisque ces conversions demeurent tout à fait interprétables à l'aune de formes de résistance symbolique paradoxalement pas si différentes que cela, somme toute, de celles des Albanais et des Bosniaques quelques siècles plus tôt. Pour être plus précis, disons qu'il convient de les interpréter à l'aune de la résistance vis-à-vis de la domination symbolique des Bulgares ethniques qui revalorisent leur « balkanisme », potentiellement « européanisable », en pointant du doigt l'« orientalisme » présenté comme définitivement non européen des Roms ethniques et des Turcs ethniques, de sorte à rendre

²³ Trois ou quatre générations auparavant.

presque imperméable la frontière symbolique séparant majorité et minorité(s). C'est-à-dire qu'il convient de les interpréter à l'aune d'une réaction face à la domination symbolique que les Bulgares ethniques exercent sur les Roms ethniques – ainsi que, dans une moindre mesure, sur les Turcs ethniques – et dont le seul moyen d'échapper – certes pas complètement, mais de sorte à nuancer le plus possible la pression subie, en la « contournant » quelque peu –, est d'épouser la figure du musulman, et ce malgré le risque d'orientalisation et donc d'éloignement du label européen. Mais, cependant, pas n'importe quel musulman. Il s'agit de la figure du musulman pouvant se référer et être directement associée au seigneur d'hier. Soit à la figure de l'Ottoman/Turc du passé qui, au travers du processus de « refroidissement » de la température historique invoqué par C. Lévi-Strauss (Charbonnier, 1969), peut être situationnellement projetée dans le présent, de sorte à rendre opératoire la rationalisation du mythe de la domination historique ottomane. En d'autres termes, ce processus de résistance correspond à une inversion identitaire vers la figure de ceux qui incarnaient la domination impériale presque totale sur les sujets slaves, albanais, grecs, et ainsi de suite. Pour les Roms ethniques, cela passe par la conversion à l'islam – et, en soi, par une transaction identitaire plus large, où ils délaissent en partie leur romité en échange d'un accès partiel aux ressources symboliques indexées à la turcité historique – ; pour les Turcs ethniques : cela passe par la non conversion au christianisme.

Si nous devions en pousser cette interprétation, nous devrions alors constater que la conversion à l'islam chez les Roms ethniques – ce qui est valable aussi pour les Turcs ethniques se gardant d'une conversion au christianisme – n'a pas comme fonction et but recherché de réitérer la frontière symbolique avec les Bulgares ethniques. Bien au contraire, comme nous allons le démontrer ultérieurement, leur désir, en général, est que cette frontière soit rendue inexistante, de sorte à faire disparaître, dans l'idéal, les discriminations ethno-raciales inhérentes. Contrairement aux Albanais qui ont justement visé la sauvegarde d'une identification distincte, les Roms, eux, cherchent à fuir la leur, mais c'est au travers de l'inversion vers une turcité désirée – moyen le plus réaliste, la figure ethnique turque étant la seule qui soit à la fois mieux coordonnée dans l'espace social bulgare, et accessible via les transactions identitaires du marché des ressources symboliques –, qu'ils tentent de le faire. La conséquence première de cela est justement le renforcement de la frontière symbolique séparant les Bulgares ethniques et le vaste ensemble des minorités ethniques turco-roms, dans lequel les Roms sont conséquemment projetés et éloignés tant de la bulgarité que de l'européanité, occasionnellement revendiquée par les Bulgares ethniques.

Deuxième partie du chapitre I.) : Histoire du (proto)nationalisme bulgare au-delà de la variable de la religion

Sur ce fond de contextualisation médiévale – allant jusqu’à la Renaissance – de l’histoire protonationale bulgare, la nécessité de faire avancer chronologiquement notre analyse, en entrant dans la phase du « nationalisme populaire » (Anderson, 1983) bulgare du XIX^e siècle, devient évidente. C’est par ricochet la nécessité de le situer dans le tableau des nationalismes européens qui lui furent contemporains, qui en cristallise d’autant plus. Cela nous amènera à synthétiquement exposer quelques-unes des caractéristiques principales propres aux nationalismes européens les plus courants du XIX^e et du XX^e siècles, et à vérifier en quoi le cas bulgare partageait ces caractéristiques ou, au contraire, ne les partageait pas. En d’autres termes, après nous être penchés sur la variable de la religion dans les (re)compositions identitaires en Europe du Sud-Est, il est temps d’élargir notre réflexion en revenant au « développement technologique, économique et culturel » que représente, somme toute, le nationalisme (Doja, 1999b). Nous avons déjà brièvement approché cette idée, en évoquant les positions subalternes des Bulgares et des Albanais au sein de l’Empire ottoman, mais faut-il encore développer bien davantage notre analyse. Nous allons ainsi avoir une meilleure idée de la dynamique historique du nationalisme bulgare et de son éventuelle particularité par rapport à la scène européenne. Mais plus important encore, cet exercice va nous permettre de fonder une base contextuelle solide pour ensuite, dans le chapitre suivant, identifier les principaux procédés d’affirmation nationale qui furent – et qui continuent à être – employés dans l’entrepreneuriat national bulgare, ainsi que la place qui y est occupée par les facteurs ethniques et européens.

a.) Les nationalismes européens au XIX^e – début XX^e siècle : quelques particularités

Les naturalisations des couches aristocratiques et les « officialisations » nationales

Nous pouvons commencer par rappeler qu’en ce qui concerne les « nationalismes populaires » de cette époque, ils se fondaient principalement sur l’idée d’une conscience nationale qui aurait été très longtemps enfouie dans le pathos populaire (Gellner, 1983, 1997 ; Anderson, 1983), mais qui est désormais prête à prendre les rênes de la scène publique. En toute logique, cette idée de « réveil national » était d’autant plus valable pour les nationalismes sur le point de devenir « officiels » (sur la distinction conceptuelle entre nationalisme « populaire » et nationalisme « officiel » (Anderson, 1983), revoir p. 33).

Les monarchies absolues en voie de devenir des Etats-nations parlementaires²⁴ représentent un exemple parlant du processus d'« officialisation » nationale, dont le résultat effectif était notamment visible à travers la naturalisation nationale de la vie politique et administrative, que les élites politiques se sont vues plus ou moins obligées d'entreprendre « par le haut », sous la contrainte latente exercée – ou face aux opportunités politiques proposées – « par le bas ». Composées à la veille de nobles de haute naissance, ces mêmes élites exprimaient tout à coup et publiquement une appartenance nationale partagée avec certains de leurs sujets bourgeois, en voie de devenir désormais des citoyens. Le cas de l'Empire russe au XIX^e siècle, sous le règne absolu de la dynastie Romanov, en représente l'une des illustrations pratiques. A ce propos, comme B. Anderson le souligne à plusieurs reprises (1983), l'Empire russe fut l'un des élèves les plus retardataires en matière de naturalisation nationale des élites aristocratiques au pouvoir. Sans entrer dans le détail explicatif de ce retard, l'on peut néanmoins mettre l'accent sur le résultat final : l'auto-naturalisation nationale de l'aristocratie impériale au pouvoir ainsi que, par ricochet, l'« officialisation » du nationalisme russe « populaire » à travers tout l'Empire. Cette officialisation consistait en une politique de russification très violente, imposée par le centre impérial sur ses périphéries, qui s'est faite à travers l'imposition de la langue russe aux quatre coins de l'Empire. La politique de russification menée par les Romanov avait un but très clair : légitimer symboliquement la position politique dominante des dynastes, au travers d'un nationalisme officiel et « grand-russe ». Par ricochet, ce nationalisme avait pour fonction d'atteindre un public nombreux – le plus nombreux possible – à auto-conscience russe, dont l'intérêt était aussi, somme toute, d'assurer le bon fonctionnement de l'administration impériale. C'est justement en suivant cette logique que les Romanov ont massivement ouvert les portes de leur administration politique à la bourgeoisie russe : cette même bourgeoisie qui avait développé en amont, à travers un nationalisme « populaire », l'idée nationale russe.

En effet, du point de vue des Romanov, quelle meilleure manière d'asseoir leur légitimité politique que d'offrir un aussi vaste panel de possibilités professionnelles aux fonctionnaires russes ? D'autant plus que ces derniers – moyens, voire grands bourgeois qu'ils étaient – disposaient *a priori* d'un capital symbolique suffisamment étoffé pour que leur soutien soit à son tour, lui aussi, suffisant pour aider les Romanov à garder leur pouvoir politique, désormais légitimé via l'idée nationale. L'on peut aussi percevoir l'opportunité évidente qui était à prendre du point de vue des fonctionnaires, puisque c'est sur la base d'un imaginaire

²⁴ Ou des Empires parlementaires dont une seule nation détient la grande partie, sinon le monopole du pouvoir.

national partagé par ces derniers que des privilèges en termes de carrières professionnelles et d'ascension sociale leur étaient offerts. C'est-à-dire que ces privilèges étaient offerts au groupe imaginaire des Russes, auquel désormais se joignaient publiquement les Romanov, à la fois pour renforcer leur légitimité politique et parce que la pression de l'administration bourgeoise qu'ils avaient eux-mêmes créée devenait de plus en plus dangereuse.

L'Empire russe est loin d'être un cas isolé. Au milieu du XIX^e siècle, une partie considérable de l'Europe connut un accroissement très rapide des dépenses publiques et, par ricochet, des bureaucraties publiques. Cela s'explique par le progrès technique et les possibilités bien plus vastes que celui-ci offrait en termes de gestion administrative, certes, mais aussi par l'expansion progressive des nationalismes populaires européens. De ce fait, entre 1830 et 1850, les dépenses budgétaires par tête ont augmenté de 25 % en Espagne, de 40 % en France, de 44 % en Russie, de 50 % en Belgique et de 70 % en Autriche (Anderson, 1983). Nul ne doute : cela revient à parler de la promotion officielle à de très larges parts des bourgeoisies à auto-consciences nationales à travers toute l'Europe occidentale. En guise d'exemple très concret, en Autriche-Hongrie, le pourcentage d'hommes ayant des origines bourgeoises dans les plus hautes sphères de la bureaucratie impériale est passé de 0 % en 1804, à 35 % en 1859, et à 55 % en 1878 (Anderson, 1983). Tel fut le résultat d'un long processus de nationalismes populaires entrepris « par le bas », qui s'est soldé par une réaction des élites dynastiques soucieuses d'une éventuelle perte du pouvoir face à l'appartenance collective de plus en plus ressentie tant par les bourgeoisies des grandes villes européennes, que par les administrations politiques de plus en plus dominées par ces bourgeoisies. Pour contrer cette éventualité, de nombreux dynastes ont décidé de « coopérer » avec les nationalismes populaires les plus influents au sein de leurs territoires, en les officialisant.

Le capitalisme de l'imprimé et le « pèlerinage administratif » : vecteurs principaux des nationalismes du XIX^e siècle

Le principal outil de production et de reproduction des nationalismes au XIX^e siècle, a sans aucun doute été la presse écrite. Sans être exhaustifs sur la question – du moins à ce moment de notre texte –, nous pouvons juste reprendre le travail de B. Anderson et réaffirmer que les nationalismes populaires ont progressivement vu le jour – en Europe et au-delà – grâce à l'imaginaire d'une conscience collective essentiellement générée et véhiculée à travers

la presse écrite (1983). Une fois devenus officiels, ces nationalismes continuaient à avoir besoin de la presse pour entretenir, à grande échelle, l’imaginaire en question.

L’autre instrument central dans l’inventaire de genèse des nationalismes populaires, et par ricochet des nationalismes officiels qui en sont dérivés, fut ce que B. Anderson a appelé les « pèlerinages administratifs » (1983). Un exemple pratique à l’égard de cette notion, est celui des « pèlerinages administratifs » dans les colonies espagnoles d’Amérique du Sud : soit les missions confiées aux cadres royaux, envoyés et renvoyés perpétuellement administrer les mêmes colonies transocéaniques. Cette routine administrative a été pensée par B. Anderson comme génératrice d’un sentiment subjectif d’appartenance à une communauté concurrente tant vis-à-vis des identifications de l’Ancien Régime, que de la communauté nationale espagnole, qui était également en formation durant le même laps de temps historique : entre le XVIII^e et le XIX^e siècles. En ce sens, la communauté concurrente en question pouvait carrément aboutir à une conscience nationale dans l’imaginaire des « pèlerins administratifs », notamment lorsque le capitalisme de l’imprimé – soit les journaux écrits locaux – faisait partie intégrante de leur « pèlerinage ». C’est ainsi que sont nés les premiers nationalismes populaires et ensuite officiels d’Amérique latine : parmi les couches des administrateurs coloniaux qui, au fur et à mesure de leurs « pèlerinages », ont commencé à développer un sentiment d’entre-soi éloigné, opposé et opposable à l’entre-soi aristocratique espagnol. Parallèlement au récit inclusif des journaux locaux qui y ont vu le jour, les « pèlerins » ont développé et renforcé leur sentiment d’appartenance à une collectivité dont les intérêts politiques étaient profondément opposés aux intérêts de la couronne.

Notons que la logique des « pèlerinages administratifs » – en leur qualité de générateurs nationaux – est tout aussi imputable aux nationalismes européens. En effet, lorsque nous avons précédemment repris l’exemple de la bureaucratie tsariste dont le sentiment d’appartenance nationale a, en grande partie, accéléré la naturalisation tardive de l’aristocratie russe au XIX^e et XX^e siècles, nous pouvons ajouter à présent que, dans un certain sens, nous avons affaire ici à la même logique que celle des « pèlerinages administratifs » espagnols en Amérique du Sud. La majeure différence – quoi que de *forme* – est bien sûr l’absence d’une routine identique à celle du cas latino-américain, où des déplacements perpétuels étaient confiés aux mêmes cadres professionnels, envoyés et renvoyés aux mêmes locations devant être administrées. Néanmoins, le *fond* reste le même si l’on considère le fait que, à l’image des fonctionnaires qui étaient envoyés dans les colonies espagnoles, les cadres des bureaucraties européennes métropolitaines – notamment les plus haut placés – partageaient

des parcours de formation similaires. Ils faisaient leurs études au sein des mêmes établissements et se retrouvaient par la suite aux mêmes postes administratifs. Ceci rappelle étrangement le processus du « pèlerinage administratif » dans les colonies espagnoles en Amérique du Sud. Mais là aussi, il est important de noter que sans la « magie » de la presse écrite, ces imaginaires nationaux n'auraient tout simplement pas vu le jour.

Après ce recadrage conceptuel des nationalismes classiques du XIX^e et du XX^e siècles, revenons au cas qui nous intéresse : le nationalisme bulgare de cette même époque.

b.) Le nationalisme bulgare du XIX^e – début XX^e siècle : entre conformité et originalité

Le nationalisme bulgare du XIX^e – début XX^e siècle partageait simultanément les caractéristiques de la définition que nous avons apportée, et s'en éloignait quelque peu.

Du nationalisme « populaire » du XIX^e siècle à un nationalisme, entre 1878 et 1908, se trouvant à l'intersection entre l'« officiel » et le « populaire »

D'abord, il les partageait au sens où tout au long du XIX^e siècle, la Bulgarie ne profitait pas *théoriquement* du statut d'Etat-nation indépendant, y compris à l'issue de la guerre russo-turque de 1877-1878 (connue comme « guerre de Libération » dans l'historiographie bulgare). En effet, suite à l'euphorie du traité de paix de San Stefano, signé le 3 mars 1878 entre les Empires russe et ottoman, arriva le remaniement du congrès de Berlin en juin-juillet 1878, imposé par les puissances occidentales, surtout l'Angleterre (pour une vue historiographique détaillée sur la question, voir D. Doïnov (1991) et K. Pandev (1991)). Le premier traité prévoyait « la création d'une « Grande Bulgarie » s'étendant du Danube à la mer Egée » (Moussakova, 2007, p. 21). Le traité de Berlin du 13 juillet 1878, lui, imposa « la division [de la Bulgarie] en deux Etats : au nord des Balkans la « Principauté autonome de Bulgarie », et au sud la « Roumélie orientale », qui bénéficiait d'une semi-autonomie car elle restait rattachée à la Turquie et était dirigée par un gouverneur chrétien, nommé pour cinq ans par la Sublime Porte. Les autres territoires, Thrace et Macédoine, restaient des territoires ottomans » (p. 21). Le 6 septembre 1885 (18 septembre selon le « nouveau style » du calendrier), « à la suite d'une conjuration organisée avec l'aide de l'armée, et avec l'accord du prince Alexandre,²⁵ l'unification de la Bulgarie fut proclamée » (p. 21). Néanmoins, la Bulgarie n'a

²⁵ Alexandre de Battenberg, « neveu de la tsarine [russe] et protégé de Bismarck », fut élu souverain de Bulgarie en 1879, par l'assemblée nationale. En 1886, « il fut obligé d'abdiquer [...] en raison de son désaccord avec le

cessé d'exister comme principauté tributaire de l'Empire ottoman qu'en 1908, lorsque fut proclamée l'indépendance. Un an plus tard, en 1909, l'indépendance de l'Etat-nation bulgare a été internationalement reconnue.

Par conséquent, on peut rapporter que le XIX^e siècle fut un laps de temps qui était caractérisé dans cette région de l'Empire ottoman, par la levée de voix de plus en plus bruyantes en faveur du « réveil » d'une conscience nationale communément partagée par tous les Bulgares (Botev, 1867 ; 1870 ; Stambolov, Botev, 1875 ; Vazov, 1893 ; Stoyanov, 1884 ; 1887 ; 1892).²⁶ C'est en ce sens que l'entrepreneuriat national qui y a vu le jour au XIX^e siècle, correspondait en grande partie à la définition type du nationalisme populaire. Un nationalisme n'ayant pas été administré par un Etat-nation officiellement reconnu au niveau international, et comptant de fait sur l'*infrapolitique* des populations dominées qui, au fur et à mesure et en connaissant pertinemment les risques encourus, formaient et consolidaient une conscience nationale dont le texte d'affirmation pouvait tantôt être visible aux yeux des dominants dynastiques, tantôt tout à fait invisible. A ce propos, à la différence des Romanov, les autorités ottomanes ne voyaient aucun intérêt à officialiser le nationalisme populaire, dans ce cas précis, bulgare.

Si en ce sens le fond de l'*infrapolitique* du nationalisme populaire bulgare correspond tout à fait – *théoriquement* parlant – à l'idéaltype des nationalismes populaires européens du XIX^e siècle, faut-il encore noter que sa forme s'en éloignait en grande partie.²⁷ Chose que nous allons voir d'ici très peu, mais concentrons-nous pour le moment sur les similitudes, et non pas sur les dissimilitudes, entre le nationalisme bulgare et ses relatifs européens.

A ce propos, nous avons pour le moment mis l'accent sur le caractère « populaire » du nationalisme bulgare du XIX^e siècle, et il est vrai que jusqu'en 1878 celui-ci était – tant en *théorie* qu'en *pratique* – tout à fait « populaire », au sens où il n'existait pas d'appareil politico-administratif bulgare susceptible d'administrer légitimement l'imaginaire national véhiculé « par le bas ». Mais la question de savoir si à partir de 1878 le nationalisme y est devenu « officiel » se pose ici avec une force particulière. Théoriquement parlant, l'on devrait

tsar Alexandre III à propos du limogeage [...] du ministre de la Guerre, qui était un général russe » (Moussakova, 2007, p. 22). En 1887, c'est Ferdinand de Saxe-Cobourg-Gotha qui prit sa place, dont la dynastie resta au pouvoir, avec ses hauts et ses bas, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

²⁶ Nous reviendrons en détail sur ces écrivains bulgares, « véritables révolutionnaires » de l'idée nationale (Moussakova, 2007), dans le chapitre suivant.

²⁷ Nous visons ici les moyens et donc les canaux de « propagation » du nationalisme bulgare.

dire qu'entre 1878 et 1908 le nationalisme dans la Principauté de Bulgarie demeurait toujours populaire, puisque cette dernière était de son côté toujours tributaire de l'Empire ottoman.

Toutefois, nous avons décidé de le ranger parmi les nationalismes « officiels » de l'époque, au sens où à partir de 1878 les instruments légitimes et nécessaires pour le véhiculer étaient tous – non pas en théorie mais en pratique – entre les mains de l'appareil politico-administratif de la Principauté. De fait, cet appareil disposait de la légitimité symbolique nécessaire pour faire part d'un texte officiel d'émancipation nationale. Cette légitimité fut par ailleurs encore davantage renforcée suite à la guerre gagnée face à la Serbie en 1885 et la confirmation internationale de l'union entre la Principauté de Bulgarie et le territoire semi-autonome de la Roumélie orientale en une seule et unique principauté, reconnue en 1886 lors de la convention de Tophane. Ce fut le point culminant qui donna ainsi le caractère charismatique nécessaire à l'élite culturelle et politique en place pour représenter le mouvement d'émancipation nationale, tout en disposant donc, en *pratique*, du contrôle sur les instruments hégémoniques nécessaires pour le véhiculer : soit la presse écrite et le capitalisme de l'imprimé, l'école, la première université,²⁸ celle de Sofia fondée en 1888, etc.

Cela étant dit, malgré les nombreuses ressemblances que nous avons évoquées tant au niveau populaire qu'officiel, il est aussi vrai que le nationalisme bulgare du XIX^e siècle représentait un nombre considérable de dissonances vis-à-vis de la scène européenne de l'époque – en particulier de la scène occidentale. A commencer par le rôle central que l'Eglise orthodoxe bulgare a joué dans le mouvement d'émancipation nationale.

La place de l'Eglise dans le mouvement d'émancipation nationale : l'une des particularités des nationalismes « populaires » en Europe du Sud-Est

Nous avons dédié toute la première partie de ce chapitre à la variable de la religion, et par raccourci de l'Eglise, dans les (re)compositions identitaires en Europe du Sud-Est depuis le Moyen Age. Y revenir de manière détaillée n'aurait pas de sens. C'est ce pourquoi nous allons juste nous contenter de souligner le rôle tout à fait central que les institutions ecclésiastiques orthodoxes ont continué à jouer dans ces processus lors du XIX^e siècle. C'est-à-dire leur rôle central dans presque tous les nationalismes populaires et officiels de la péninsule, en particulier en Bulgarie et hormis les cas albanais et bosniaque. C'est en outre

²⁸ Pour une vue détaillée sur l'instruction et la vie académique en Bulgarie dans les décennies qui ont suivi la libération, voir les travaux de V. Boïtcheva (1999a ; 1999b) et de Ts. Todorova (1999).

l'une des explications les plus probantes que proposent M. Haller et R. Ressler quand il est question d'expliquer la place prépondérante de l'Eglise orthodoxe dans les représentations que les Bulgares livrent à propos de leur identité nationale (2006).

Une autre particularité du nationalisme bulgare tant populaire qu'officiel, est à rechercher au niveau de la composition plus ou moins spécifique de la société vassale bulgare au XIX^e siècle, et de sa dynamique de transformation morphologique à partir de 1878.

L'absence d'une aristocratie bulgare susceptible d'être naturalisée

L'une des dissonances du nationalisme bulgare vis-à-vis de ses relatifs occidentaux concerne le processus d'« auto-naturalisation » des couches aristocratiques. Une telle naturalisation n'a tout simplement pas eu lieu dans le cadre national bulgare. Tout d'abord parce que le peu de couches aristocratiques locales étaient en réalité ottomanes : elles étaient apparentées et s'apparentaient simultanément à la Sublime Porte, qui était esquissée dans l'entrepreneuriat national comme l'empire esclavagiste ayant soumis la Bulgarie à son joug sanguinaire. L'idée de naturalisation nationale bulgare de ces couches aristocratiques était donc incompatible avec la forme et le contenu du nationalisme bulgare. C'est ainsi que l'aristocratie ottomane a orienté son auto-naturalisation tout d'abord vers l'identification nationale ottomane, en construction très fragile vers la fin du XIX^e siècle, mais surtout vers l'identification nationale turque, à partir des débuts du XX^e siècle (Ginio, 1912). Qui plus est, dans le cas bulgare, non seulement il n'existait pas une aristocratie susceptible de naturalisation nationale, mais les bourgeoisies locales se faisaient elles aussi très rares. Cela équivaut à noter ici le caractère extrêmement rural de la Bulgarie tout au long du mouvement d'émancipation nationale ainsi que lors des premières décennies suivant l'avènement de la Principauté de Bulgarie. En effet, malgré l'apparition, vers la moitié du XIX^e siècle, « des premiers groupes de gros commerçants, d'industriels, de manufacturiers et d'entrepreneurs », parallèlement à la disparition progressive des *zadrugas*,²⁹ et malgré le fait que « vers la fin du XIX^e siècle, la Bulgarie assurait déjà 1/5 du commerce de l'empire, même si elle ne représentait que 1/12 de son territoire » (Moussakova, 2007, pp. 27-28), la société restait majoritairement rurale. En 1892, « 80% des habitants habitaient [encore] la campagne » (p. 29). Ceci équivaut à faire part de la concurrence, dans le « leadership *infrapolitique* » du

²⁹ Les *zadrugas* correspondaient à un système d'organisation de la production rurale en Bulgarie et en Serbie, regroupant plusieurs générations – avec des liens de parenté ou pas – sur une même terre (Doja, 2000b). Généralement la fin du XIX^e siècle est considérée comme la fin, aussi, des *zadrugas* (Moussakova, 2007).

mouvement d'émancipation nationale, entre la « grande » bourgeoisie citadine et la petite et moyenne bourgeoisie des campagnes et des petites villes. D'autant plus quand on sait que parmi les diplômés bulgares ayant fait leurs études à l'étranger et ayant réussi à obtenir des postes dans la jeune Bulgarie de la fin du XIX^e siècle, 41 % étaient d'origine rurale (Guentchev, 2002). On peut déduire qu'une partie considérable en était issue de la petite et moyenne bourgeoisie rurale, composée de commerçants et d'artisans.

Cela étant dit, nous n'essayons nullement de poser ici que le caractère rural de la population bulgare au XIX^e siècle faisait du nationalisme bulgare un mouvement à part. Les nationalismes d'Europe du Sud-Est faisaient tous montre d'une composition démographique semblable. En effet, les Etats-nations qui en sont issus ont tous suivi plus ou moins les mêmes trajectoires sociohistoriques, soit les mêmes procédés de domination de la part de l'Empire ottoman, ceux-ci incluant l'éradication et l'interdiction formelle d'aristocraties locales non ottomanes (Todorova, 1997). Ainsi, la prédominance rurale, l'absence de couches aristocratiques susceptibles de naturalisations nationales et le rôle prépondérant de la petite/moyenne bourgeoisie des campagnes et des petites villes, furent des caractéristiques partagées par les nationalismes populaires, voire officiels, de l'Europe du Sud-Est.

En soi, si la particularité de la genèse nationale bulgare n'est donc pas à rechercher au niveau de la stratification sociale de la Bulgarie au XIX^e siècle, elle l'est par contre dans le mode opératoire de son nationalisme populaire. En d'autres termes, il faut la rechercher tant au niveau du capitalisme de l'imprimé que du « pèlerinage administratif »³⁰ qui y ont vu le jour, ainsi que – et surtout d'ailleurs – au niveau de la manière particulière dont ils ont informé l'entreprenariat national local au XIX^e et, par extension, au XX^e siècle.

Le capitalisme de l'imprimé en Bulgarie au XIX^e siècle : sociohistoire d'une région qui en fut presque totalement dépourvue

Quand il est question du capitalisme de l'imprimé dans la Bulgarie du XIX^e siècle – notamment avant 1878, lorsque celle-ci ne profitait nullement d'une quelconque autonomie vis-à-vis de l'Empire ottoman –, deux choses sont à constater en priorité : sa quasi-inexistence sur le sol bulgare avant 1850, et son implémentation très limitée dans les années 1850-1880.

L'activité des imprimeries officielles était centralisée, de sorte à les concentrer dans les grandes villes de l'Empire (Borislavov, 2010 ; Panayotov, 2011), et par là de contrôler le

³⁰ Soit deux des variables centrales dans la genèse des nationalismes à travers le monde (Anderson, 1983).

degré de danger qu'elles pouvaient représenter pour la domination du centre impérial sur ses périphéries. Il n'est donc pas surprenant (d'autant plus si l'on prend en considération le faible potentiel financier de la société bulgare) que la région de la Bulgarie en fût presque complètement dépourvue. Représentant un territoire d'importance stratégiquement primordiale, en particulier dans le commerce et la sphère agroalimentaire, il était très important pour les sultans successifs de garder les choses ainsi, au même titre que pour le clergé grec d'ailleurs, qui y entrevoyait une menace pour sa domination culturelle.

Autrement dit, le danger de la littérature et de la presse écrite – soit leur potentiel à générer et à véhiculer une résistance plus ou moins ouverte et revendicatrice vis-à-vis des autorités du Bosphore et du Patriarcat de Constantinople – était connu par l'élite politique impériale et par le clergé grec, ce qui explique leur hostilité à cet égard (Moussakova, 2007, p. 42). Pour éviter que le « grenier à blé » de l'Empire ne soit emparé par le potentiel du danger en question, ceux-ci ont entravé, au mieux, l'immersion du capitalisme de l'imprimé sur le territoire bulgare. Ainsi, malgré quelques tentatives dans les années 1840, « aucune imprimerie n'a vraiment vu le jour [en Bulgarie] avant la fin de la guerre de Crimée » (Moussakova, 2007, p. 42 ; voir aussi Guentchev, 2002, p. 219).³¹ Les premières imprimeries en langue bulgare dans l'Empire se trouvaient à Smyrne, en 1840, et plus tard à Constantinople (Crampton, 1983, pp. 7-9 ; Lilova, 2000, p. 156). C'est néanmoins dans les années 1850-1860 que les premières imprimeries bulgares d'envergure ont été implantées, toujours en dehors du pays, par de célèbres intellectuels, à l'instar de D. Tzankov, à Constantinople, ou encore de L. Karavelov et Kh. Botev, à Bucarest. La « plus renommée » d'entre elles « est sans doute Promichlenié » (Moussakova, 2007, p. 42), fondée par I. Govedarov dans les années 1860, à Constantinople. Ce n'est qu'après les années 1870, grâce à son activité et à celle de la maison d'édition de Kh. Danov, implantée cette fois-ci à Plovdiv, qu'« un premier réseau de commerce du livre [bulgare] se créa progressivement à travers le pays et dans les pays limitrophes » (p. 43). En témoigne une donnée statistique très parlante : entre 1806 et 1878, 1600 livres ont été publiés par les imprimeries bulgares, dont 1236 lors de la dernière décennie avant la libération, soit justement dans les années 1870 (p. 44). La situation du côté de la presse écrite n'a pas été très différente.³² Certes, les premiers journaux et revues bulgares sont apparus dès les années

³¹ Sur cette question, voir aussi le travail d'I. Radev (1997).

³² Pour une vue détaillée sur la question, voir l'ouvrage notoire de D. Ivanchev (ed.), *Balgarski perioditchen petchat, 1844-1944 (La presse périodique bulgare, 1844-1944)*, Sofia, 1962-1969, 3 vols, en particulier le Tome I (Borchoukov, Topentcharov, 1962, pp. 1-20 ; Borov, 1962, pp. 21-41). Voir aussi l'ouvrage de S. Koutintchev (1920), ou encore les travaux plus récents d'E. Statelova et d'A. Guergova (1999), ainsi que de D. Lilova (2016).

1840, à commencer par *Luboslovié (Parole)*, *Balgarski orel (l'Aigle bulgare)* et *Tzarigradski vestnik (le Journal de Tzarigrad)*. Mais, logiquement, ils étaient tous imprimés à l'étranger puisqu'en Bulgarie n'existaient pas d'imprimeries. Respectivement : à Smyrne, à Leipzig et à Constantinople. Malgré l'essor de la presse écrite à l'issue de la guerre de Crimée, l'impression des journaux et des revues demeurait éparpillée à travers l'Empire et, dans une moindre mesure, l'Europe.³³ En témoigne le recensement des journaux et revues les plus populaires entre 1860 et 1878 (Moussakova, 2007, p. 45) : *Makedonia (Macédoine)*, édité par P. Slaveïkov à Constantinople, *Dounavski lebed (Cygne du Danube)*, édité par G. Rakovski à Belgrade, *Svoboda (Liberté)* et *Nezavisimost (Indépendance)*, édités par L. Karavelov à Bucarest, et *Sekidnevni novinar (Journal quotidien)*, édité par P. Bobekov, aussi à Bucarest. Il en ressort que Constantinople et Bucarest ont représenté les centres les plus importants en la matière : durant cette période, la moitié des titres y ont été effectivement édités.

L'absence historique d'un capitalisme de l'imprimé au sein même de la Bulgarie représente, selon nous, l'une des principales explications de l'échec auquel la lutte nationale a abouti dans ses efforts d'acquérir, par ses propres moyens – sans l'intervention d'acteurs tiers –, l'indépendance au cours du XIX^e siècle.

Car, toutes choses étant égales par ailleurs, pour qu'un nationalisme puisse véritablement atteindre les masses et y sculpter une conscience populaire capable de s'y étendre jour après jour, au point d'aboutir à un imaginaire collectif non seulement d'appartenance nationale, mais aussi de devoir moral de *sacrifice* personnel si nécessaire, il a été prouvé depuis longtemps que le seul discours de groupuscules révolutionnaires, aussi convaincant soit-il et aussi nombreux soient ces derniers, n'est pas suffisant en soi. Les « entrepreneurs nationaux » doivent aussi – et surtout, en fait – pouvoir compter sur une plateforme informative, génératrice et consolidatrice tant de leur sentiment subjectif d'appartenance nationale, que de celui des masses lambda autour. De ce même sentiment qui fut au cœur d'un code d'honneur – au sens wébérien du terme – presque universel dans les nationalismes du XIX^e et XX^e siècles, où le sacrifice de soi et de sa vie pour la cause nationale pouvait être formellement exigé à tout moment par les mœurs rigides de la « religion séculière » du nationalisme.³⁴ De

³³ Tout du moins jusqu'à la guerre de Libération (1877-1878). A partir de là, la « presse [en Bulgarie] a progressivement connu un cours de développement normal » (Stelova, Guergova, 1999, p. 354). Toujours selon E. Stelova et A. Guergova (1999, p. 354), la première revue éditée sur le sol bulgare pendant la guerre de Libération fut *Znanié (Savoir)* (1878), par L. Karavelov, tandis que le premier journal dans la Bulgarie désormais libérée fut *Maritza* (1878-1885), édité à Plovdiv.

³⁴ Le concept de « religion séculière » d'E. Aron (1944) s'inscrit particulièrement bien dans la réflexion présente.

fait, de ce devoir qui a convaincu des millions de personnes à mourir pour leur patrie, dans les nombreuses guerres internationales qui se sont déroulées depuis le XIX^e siècle, et qui continuent à se dérouler de nos jours en dehors du Vieux Continent.

Ainsi, pour que la notion de patrie en vienne à occuper une telle place dans l'imaginaire collectif – c'est-à-dire à y concurrencer la notion de famille et de devoir moral de protection à tout prix de celle-ci (Anderson, 1983) –, l'existence d'une plateforme qui en soit générative à grande échelle, est tout bonnement d'importance primordiale. Dans l'esprit de la répétition, surlignons que la plateforme historique la plus effective à cette fin fut le journal écrit, propulsé par le capitalisme de l'imprimé. Mais dans le cas du nationalisme populaire bulgare, la quasi absence d'un capitalisme de l'imprimé et, de fait, de journaux nationaux quotidiennement distribuables au long du XIX^e siècle, nous semble être le principal facteur explicatif du manque d'une conscience nationale et d'un code d'honneur dès lors suffisamment développés dans l'imaginaire collectif, au point que suffisamment d'individus décident de se sacrifier, par devoir moral, pour la cause nationale. Car les seuls journaux publiés à l'étranger n'étaient pas suffisants. Ils ne pouvaient que très difficilement circuler dans un territoire qui, en 1878, ne disposait que d'une seule ligne de chemin de fer entre la mer Noire et le fleuve du Danube. Et quand bien même ce n'était pas le cas, 80% de la population était analphabète à la fin du XIX^e siècle. Pour remédier à cela, la Bulgarie avait besoin d'un capitalisme de l'imprimé. Tel était le cercle vicieux de la chose.

En d'autres termes, l'échec des soulèvements populaires à caractère national au XIX^e siècle, n'était pas seulement dû à la répression catégorique venant de l'appareil étatique ottoman³⁵ mais aussi, en lien interactif, au manque flagrant de soutien de la part des masses de la région bulgare. L'insuffisance de ce soutien n'a jamais été un secret, certes, mais il nous semble que les analyses sociohistoriques jusqu'ici n'ont que beaucoup trop superficiellement et, de fait, trop partiellement fait le lien entre le déficit du capitalisme de l'imprimé bulgare et l'échec des soulèvements nationaux populaires qui ont éclaté durant le XIX^e siècle. En effet, s'il est vrai que les recherches ayant questionné la genèse nationale bulgare ont sensiblement mis l'accent sur le capitalisme bourgeois, *en général* – entrevu comme étant le déclencheur de cette genèse (Konobeev, 1972 ; Moussakova, 2007 ; Chary, 2011) –, il est tout aussi vrai que le capitalisme de l'imprimé, cette fois-ci *en particulier*, n'a pas profité de l'attention qui lui

³⁵ Ladite répression étant le plus souvent mise en relief par les historiens lorsqu'il est question d'expliquer l'échec flagrant de l'*insurrection d'avril*, en 1876. Notons, en outre, que cet événement continue à alimenter de toute force l'imaginaire national bulgare, y compris de nos jours.

est due dans l'éclaircissement du nationalisme populaire bulgare et de son échec à se transformer, par ses propres moyens, en nationalisme officiel.

Ainsi nous avons, jusque-là, mis en avant l'inexistence d'un capitalisme de l'imprimé dans la région ottomane bulgare et, de fait, l'effet informatif de cette inexistence sur le nationalisme populaire local. Plus spécifiquement, nous avons accentué sur la précarité de la conscience nationale tout au long du XIX^e siècle. Cela dit, il ne s'agit pas là d'affirmer qu'aucune conscience nationale n'y a vu le jour avant 1878. Ce serait une erreur historique à ne pas commettre, et c'est justement pour éviter cela que nous allons bien au contraire voir de près le processus particulier par lequel s'est forgée une auto-compréhension nationale bulgare.

A ce propos, si nous admettons que l'auto-compréhension en question s'est forgée et progressivement consolidée à partir du milieu du XIX^e siècle (Moussakova, 2007), de même que comme tout porte à le croire, le journal écrit n'y a été que pour peu, faut-il dès lors se demander comment et où elle a pu naître. C'est-à-dire comment et où les substrats culturels hétérogènes de la culture bulgare, plus ou moins sauvegardés pendant l'époque ottomane, ont pu être socialement homogénéisés et métamorphosés en un sentiment d'appartenance nationale. Pour répondre à cette question, nous devons intégrer à notre analyse le rôle d'un autre instrument central dans les nationalismes populaires, à savoir le « pèlerinage administratif ». Ou plutôt sa variante dans le cadre du nationalisme populaire bulgare.

Une variante spécifique du « pèlerinage administratif »

La conscience nationale bulgare s'est principalement étendue, au cours du XIX^e siècle, au travers d'une variante particulière du « pèlerinage administratif ». Le « pèlerinage national » bulgare était particulier en plusieurs points.

A la différence des « pèlerinages » dont fait part B. Anderson (1983), il n'était pas vraiment administratif. C'est-à-dire qu'il n'était pas commandité et contrôlé par le centre politique de l'Empire ottoman. De fait, les principaux bénéficiaires n'étaient donc pas des fonctionnaires de l'appareil politico-administratif, comme ce fut le cas des « pèlerins » envoyés par la couronne espagnole dans ses colonies en Amérique du Sud. Il s'agissait premièrement de jeunes « pèlerins » issus de familles (semi-)bourgeoises en quête d'ascension sociale au travers des études supérieures, ces dernières étant obligatoirement

réalisées à l'étranger, en dehors de la région ottomane de la Bulgarie.³⁶ Ces jeunes hommes avaient souvent acquis une certaine connaissance de l'idéologie nationale avant de partir en « pèlerinage », mais n'y avaient pas pour autant développé une conscience d'appartenance nationale consolidée. Deuxièmement, il s'agissait de sujets du sultan – tout comme dans le premier cas –, s'étant cette fois-ci bien davantage familiarisés avec l'idéologie nationale, et ayant ainsi préalablement développé un sentiment d'appartenance nationale sur le sol bulgare. Un sentiment d'appartenance à penchant révolutionnaire, au sens de la quête d'une lutte armée organisée, ou pas. En ce sens, ils étaient désireux – et avaient besoin par ailleurs – de s'éloigner de la Bulgarie pour pouvoir approfondir leurs connaissances théoriques sur la question et acquérir des connaissances pratiques ; participer à la lutte d'émancipation nationale, sans forcément encourir des risques élevés de persécution du sultan. C'est une autre façon de dire ici que, pour pratiquer leur nationalisme populaire de manière plus ou moins viable et plus ou moins révolutionnaire, les entrepreneurs nationaux devaient s'exiler en dehors de la région bulgare, et ainsi ne pas attirer le regard menaçant du dominant ottoman, au même titre que celui du clergé grec, peu enthousiaste à l'idée d'un Etat-nation bulgare.

Les uns et les autres se sont côtoyés en dehors de la Bulgarie, lors de leurs « pèlerinages » respectifs. C'est justement durant ces périodes qu'ils ont pu partager, forger et développer leurs idées nationales, de même qu'ils ont forgé et développé une conscience nationale qu'ils ont ensuite progressivement étendue à travers l'imaginaire commun de la région bulgare.

Les exemples sont très nombreux et nous en avons déjà fait part de quelques-uns. Ne serait-ce qu'énumérer les éditeurs des journaux bulgares les plus populaires entre 1860 et 1878 (revoir p. 86), nous a indiqué que leurs lieux d'activité se trouvaient à l'étranger. Bucarest en ce qui concerne L. Karavelov et P. Bobekov, Constantinople quant à P. Slaveïkov, et Belgrade s'agissant de G. Rakovski. D'ailleurs, le parcours de G. Rakovski (1821-1867), considéré comme le fondateur de l'« idéologie révolutionnaire de libération nationale » (Moussakova, 2007, p. 20), témoigne de ce que nous entendons par « pèlerinage national ». Issu d'une famille de commerçants relativement aisés, il quitta vers la fin des années 1830 sa ville natale, Kotel, pour faire des études à Constantinople. Là-bas, sous l'influence de N. Bozveli et d'I. Makariopolski,³⁷ il rejoignit le combat pour l'indépendance de l'Eglise bulgare. Très vite, ce combat s'est élargi à l'indépendance nationale. Son

³⁶ La première université en Bulgarie, celle de Sofia, ayant été fondée en 1888.

³⁷ Deux des ecclésiastiques les plus éminents dans le mouvement d'indépendance vis-à-vis du clergé grec.

pèlerinage se poursuivait en Serbie – où il fonda La *Première légion bulgare*³⁸ – et en Roumanie, notamment à Bucarest où il participa activement à la préparation de la lutte intellectuelle et armée pour l'indépendance. Dans le même état d'esprit, mentionnons V. Levski (1837-1873), l'« Apôtre de la liberté ». Après une socialisation ecclésiastique dans les régions de Karlovo et de Plovdiv, il partit à Belgrade en 1862 où il rejoignit la *Première légion bulgare* de Rakovski. Leur rencontre fut centrale dans la fondation, après la mort de Rakovski, du *Comité central révolutionnaire bulgare* (*Balgarski Tzentralen Revolutzionen Komitet*) et de l'*Organisation interne révolutionnaire* (*Vatrechna revolutzionna organizatziya*). Fondé en 1869 « par un groupe d'intellectuels et de révolutionnaires, composé d'écrivains et de poètes bulgares, émigrants politiques à Bucarest, parmi lesquels L. Karavelov (1834-1879) et Kh. Botev (1848-1876) » (Moussakova, 2007, p. 20), le Comité fut l'organe principal de la lutte nationale bulgare. Quant à son antenne en Bulgarie, l'*Organisation interne révolutionnaire*, fondée par V. Levski, elle exprimait l'idée que la lutte pour l'indépendance devait se faire en Bulgarie même, à travers un réseau de comités régionaux secrets. Réseau où Levski joua un rôle central jusqu'à sa mort. Arrêté en 1872, près de Lovetch, il fut pendu un an plus tard.

Au-delà des détails historiques, le modèle interactif qui ressort de ces quelques exemples est assez clair. Nous avons affaire à des « pèlerinages » à l'étranger : entre autres dans le centre cosmopolite de l'Empire, Constantinople, où les « transferts culturels » des idées nationales étaient très denses, et dans les territoires autonomes : Belgrade et surtout Bucarest. Des lieux où les médiateurs de l'idée nationale ont pu se rencontrer et se côtoyer, loin des regards indiscrets des dominants, et développer leur entrepreneuriat au point où les substrats culturels hétérogènes du passé, du paroissial, du régional, du vernaculaire, ont été socialement recyclés pour être homogénéisés autour d'un idéal national, autour d'une frontière symbolique entre un « nous » et « eux ». Le tout dans un milieu étranger, propice à activer des frontières symboliques régissant et séparant les différents groupes culturels d'Europe du Sud-Est – en voie de devenir les acteurs de consciences nationales démarquées –, de sorte à consolider le sentiment des entrepreneurs nationaux bulgares de faire partie d'un groupe distinct. De ce cercle interactif a cristallisé la nécessité d'organiser la lutte pour l'idéal national, et de

³⁸ Légion composée de volontaires bulgares, engagés dans le conflit serbo-ottoman de 1862.

l'exporter de l'extérieur pour l'importer à l'intérieur, en Bulgarie. V. Levski et Kh. Botev³⁹ ne sont que deux parmi les nombreux révolutionnaires l'ayant importée en en périssant.

Toutes choses étant égales par ailleurs, en poussant notre analyse nous pourrions dire que si le nationalisme français est parti du centre pour atteindre les périphéries, le nationalisme allemand : des périphéries vers le centre (Haller, Ressler, 2006), le nationalisme bulgare, lui, est parti de l'« étranger » pour atteindre les périphéries et en construire le centre. Les organisateurs de la lutte révolutionnaire armée n'en sont pas les seuls exemples illustratifs. Un regard sur les intellectuels, n'ayant pas participé directement à la lutte armée mais ayant été tout aussi importants dans la genèse nationale, témoignerait de la même tendance. I. Vazov n'a-t-il pas rencontré P. Slaveïkov et K. Velitchkov à Constantinople (Igov, 1993, p. 18) ? Il s'agit là de trois des plus illustres écrivains de l'affirmation nationale bulgare au XIX^e siècle. N'a-t-il pas rencontré aussi Kh. Botev, lors de ses études en Roumanie ? D. Blagoev, l'un des disciples de la littérature socialiste et fondateur du Parti socialiste bulgare, n'a-t-il pas rencontré P. Slaveïkov à Constantinople (p. 120) ? Ce ne sont là que quelques exemples supplémentaires du même processus : les idées nationales se sont rencontrées et consolidées à l'étranger, lors des divers « pèlerinages » des intellectuels. Ces « pèlerinages » ont souvent été synonymes d'études supérieures. En ce sens, si Bucarest fut la capitale de l'organisation de la lutte armée, c'est bien la Russie qui a été le principal « médiateur culturel » par lequel est entrée l'idée nationale. En témoigne le fait que « tout au long du XIX^e siècle, la Russie contribua à l'éducation de 40 % des intellectuels bulgares » (Moussakova, 2007, p. 35).

Ce premier chapitre fut l'occasion, avec toutes ses imperfections, de présenter un schéma synthétique de l'histoire protonationale bulgare, du Moyen Age au XIX^e siècle. A présent, puisque nous sommes entrés dans l'ère de l'imaginaire national bulgare, il convient de présenter en détail les identifications culturelles/politiques qui le composent. C'est-à-dire les indicateurs des identifications ethniques, nationales et européennes, et leur esquisse à travers le « texte public » (Scott, 1990) du « nationalisme populaire » du XIX^e siècle, ainsi que leur consolidation tout au long du « nationalisme officiel » du XX^e (Anderson, 1983). En concordance avec notre problématique, il conviendra de connecter ces indicateurs et leurs interactions/transactions aux théories de la domination et de la résistance (Bourdieu, 1976 ; Scott, 1990), via une mise en perspective du rôle des imaginaires du Balkanisme (Todorova, 1997) et de l'Orientalisme (Said, 1978) dans les dynamiques identitaires mises en cause.

³⁹ Mort en Bulgarie, en 1876, à la fin de l'insurrection d'avril.

Chapitre II.) Entre Balkanisme et Orientalisme. *Les indicateurs identitaires dans le texte public du nationalisme bulgare*

Les théorisations de l’imaginaire du Balkanisme (Todorova, 1997) – et, par extension, de l’Orientalisme (Said, 1978) – ont apporté les connaissances les plus pointues quant au concept d’identification européenne, généré et maintenu à travers le temps de par le contraste avec une série d’identifications – ethniques et nationales – posées comme intrinsèquement « non civilisées » et donc non européennes. Ces théorisations représentent ainsi des instruments privilégiés dans la quête des variables explicatives des interactions et des transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes.

De l’imaginaire à contrastes culturels flottants à travers le temps et l’espace

Une manière complémentaire de conceptualiser le Balkanisme est de le considérer, à la suite des travaux d’E. Abazi et d’A. Doja (2016, 2017, 2018), à l’aune d’un imaginaire – constitué d’images, de représentations, d’idéologies et de discours – identifiable à travers ce que les deux auteurs ont appelé la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats ». Cette société représente un « système culturel » qui n’est pas observable en réalité, mais que l’on peut déduire à travers ses représentations. Il convient, dans une telle perspective, de faire la distinction entre *culture* et *société*, la culture étant cet « ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l’art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu’acquiert l’homme en tant que membre d’une société » (Tylor, 1873). La société, quant à elle, se présente comme le cadre d’organisation sociale qui permet à certaines de ces aptitudes et habitudes de se traduire en pratique. En d’autres termes, la culture « fournit la forme, l’habit de la situation sociale » (Leach, 1954, p. 16), mais cet habit n’est pas forcément enfilé dans toutes les situations à travers le temps et l’espace historiques. Cela équivaut à dire que la culture, tout en étant incorporée par les individus, ne se manifeste pas automatiquement à un état empiriquement observable. Elle existe aussi à ce que l’on pourrait appeler un état mental, invisible à l’œil nu, où elle peut très bien demeurer dans certaines situations, sans se manifester concrètement. C’est ce pourquoi Abazi et Doja ont estimé nécessaire, dans leur questionnement des représentations internationales des guerres balkaniques, de mettre l’accent sur les « relations sociales [et] de pouvoir, qui sont établies à travers l’attribution des rôles et des statuts entre les

acteurs internationaux, et non pas sur leurs caractéristiques ou ressources incorporées » (2016, p. 583). En ce faisant et en s'inspirant de la pensée de M. Foucault (1984), ils ont rendu opératoire le concept de « logique de problématisation » dans leur démarche théorique, afin de rendre compte de la dynamique des représentations internationales des guerres balkaniques et, par ricochet, de l'Europe du Sud-Est dans son ensemble. Une telle logique prend pour point de départ la nécessité de penser l'histoire de la « vérité » en analysant « non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment » (Foucault, 1984, p. 11).

En nous appropriant ce point de départ théorique, l'on pourrait dire que les manifestations de l'imaginaire du Balkanisme ne se concrétisent pas à l'identique, indépendamment des diverses conjonctures sociopolitiques que l'Europe a connues. Pour comprendre le fond et la forme de ces manifestations, il faudrait tenir compte de la constellation des rapports de pouvoir propre à la problématisation du Balkanisme. Cela revient à questionner la position sociale et le statut en termes de pouvoir et de domination de celui qui « problématise » l'Europe du Sud-Est et de celui qui est « problématisé ». *In fine*, ce sont donc bien les conjonctures sociopolitiques au niveau des relations internationales entre les Etats européens, qui sont visées, tout autant que la somme des capitaux symboliques des acteurs sociaux problématisant *la* et problématisés *par* la rhétorique balkanique. Comprendre cette interaction/transaction est nécessaire pour expliquer comment l'imaginaire du Balkanisme est produit à travers le système culturel de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats et comment il se concrétise à travers les divers systèmes politiques européens. Cela équivaut aussi à questionner pourquoi dans certaines conjonctures macrosociales, cet imaginaire ne se concrétise pas et demeure sous une forme mentale de la culture.

A propos de cette dynamique différentielle de concrétisation sociale, M. Todorova s'est penchée sur les situations macrosociales où les stéréotypes du Balkanisme sont restés à l'état mental dans les discours publics occidentaux. Elle a remarqué que le label « Europe du Sud-Est » a pu, dans certaines conjonctures politiques des relations internationales et du discours public qui les accompagne, remplacer celui de « Balkans », en dotant ainsi cette partie du Vieux Continent d'une reconnaissance symbolique de son appartenance à la civilisation européenne (1997). Employer publiquement « Europe du Sud-Est » devrait sous-tendre que cette péninsule est effectivement européenne. En usant de cette catégorie géographique plutôt que de la catégorie culturelle « Balkans », la péninsule ne devrait pas être pleinement projetée

à l'extérieur de la « temporalité européenne ». Les années 1980 représentent un exemple pertinent de l'emploi différencié des catégories « Europe du Sud-Est » et « Balkans », au sens où ce fut un laps de temps où les situations macrosociales étaient propices pour privilégier l'utilisation de la première catégorie au dépend de la seconde, et ainsi reconnaître davantage, *a priori*, l'euroanéité de la péninsule. Dans un contexte de confrontation directe entre les idéologies capitaliste/libérale et communiste, synonyme de lutte pour l'hégémonie mondiale, il a été logique que les uns et les autres tentent d'étendre leur portée politique en jouant un jeu de séduction débouchant sur la volonté sinon de « recruter » certains des membres du camp adverse, du moins de discréditer l'ennemi politique qui le régit. Discréditer et affaiblir les positions soviétiques en Europe du Sud-Est passait par la reconnaissance symbolique du caractère culturel européen de la péninsule, en contraste et opposition avec l'URSS. Il a été donc logique d'entendre plus souvent le label « Europe du Sud-Est » dans les discours des leaders politiques des pays du Bloc de l'Ouest, et ce d'autant plus vers la fin de la décennie qui a été marquée par la crise politique et économique ayant débouché sur l'implosion du Bloc de l'Est. Cela revient-il à dire que l'imaginaire du Balkanisme s'était évaporé ? Non, bien au contraire. Au mieux, l'on peut affirmer qu'il ne se manifestait pas aussi ouvertement lors de cette période de déclin du communisme. Autrement dit, les représentations de l'Europe du Sud-Est durablement inscrites dans l'imaginaire commun, étaient davantage promptes à demeurer sous une forme mentale de la culture, sans se concrétiser socialement dans la pratique discursive des élites occidentales.

De ladite latence conjoncturelle peut témoigner le retour flamboyant du discours du Balkanisme au début des années 1990, en guise de réaction sensationnaliste aux guerres en ex-Yougoslavie. Ainsi, l'« image intemporelle de la propension de l'Europe du Sud-Est à la guerre et à la violence extrême » (Abazi, Doja, 2016, p. 586) a refait surface dans le discours public, de sorte à véhiculer la conclusion fataliste que « les forces longtemps refoulées ont été de nouveau relâchées dans le présent » (Gutman, 1993, p. 175). La citation notoire de R. Gutman n'a évidemment aucune valeur scientifique en tant que variable explicative de l'imaginaire du Balkanisme. Elle a néanmoins le mérite d'illustrer, en pratique, son mode opératoire à travers une temporalité fixée, au sens où s'il est vrai que les caractéristiques de l'« Homme balkanique » n'ont rien de naturel, d'inné ou d'intrinsèque, ni ne sont infailliblement stables en tant que données discursives de l'imaginaire du Balkanisme, il est aussi vrai qu'une sorte de stabilité en ressort toutefois, et elle concerne la frontière symbolique entre Ouest et Est. Entre Occident et Balkans. Entre le monde censé être civilisé

et le monde censé être non civilisé. Une frontière symbolique dont les contrastes culturels stabilisateurs se transforment à travers le temps, la violence en étant un exemple illustratif. En effet, à travers l'ouvrage central de M. Todorova (1997), nous avons pu constater que le paysan, dont le caractère rustre et non civilisé se fondait, entre autres, sur sa propension innée à la violence chaotique et barbare, représentait la figure de l'Homme balkanique pendant l'époque ottomane. Mais ce paysan était dépeint comme incapable de réaliser institutionnellement la violence qui le composerait culturellement en tant qu'individu, car asservi par les Ottomans et incapable de s'organiser et d'aboutir à une structure institutionnelle apte à *organiser* la violence de manière « civilisée ». Cette figure du paysan barbare et désorganisé a néanmoins muté en une autre figure imagée du discours du Balkanisme. Celle du citoyen nationaliste, nouveau parvenu bourgeois, comptant sur les institutions qu'il représente et qui le représentent afin de perpétuer sa soif pour le sang et sa haine interethnique via une violence cette fois-ci organisée par l'Etat, tout aussi barbare. Voire plus, puisque « les forces longtemps refoulées ont été de nouveau relâchées dans le présent », de sorte à transformer la violence clanique, dépeinte comme intrinsèque à l'Homme balkanique, en une violence qui se mesure à l'échelle d'Etats-nations belligérants.

De la frontière symbolique durable entre le monde « civilisé » et les mondes « non civilisés »

Ainsi, malgré les fluctuations du fond, de la forme et de l'ampleur des contrastes culturels socialement employables pour générer une frontière plaçant les Balkans dans une position subalterne par rapport à l'Europe de l'Ouest, ce qui a demeuré stable à travers le temps, c'est bien cette frontière symbolique. Premièrement forgée de par l'asymétrie de classe ressentie entre les voyageurs occidentaux et les habitants de la région dès le XVI^e siècle (Todorova, 1997), elle a été entretenue depuis au travers de la *realpolitik* des puissances de l'Europe de l'Ouest afin de protéger leurs intérêts géopolitiques dans la péninsule et, en soi, via un mécanisme de revalorisation ethnocentrique. C'est en ce sens que E. Abazi et A. Doja ont énoncé que l'imaginaire du Balkanisme tendrait « à refroidir l'histoire des horribles tragédies, guerres et autres fléaux ayant survécu dans sa propre société, en les projetant dans d'« autres » histoires » (2016, p. 597), notamment l'histoire de l'Europe du Sud-Est. Et d'ajouter que « cet aphorisme est utilisé pour donner l'illusion [...] que cette violence, ces atrocités de guerre, cette ancestrale haine ethno-religieuse, sont l'affaire de quelqu'un d'autre » : l'affaire des habitants de la péninsule balkanique. Abazi et Doja se sont appuyés sur la théorie de la

température historique de Lévi-Strauss et la distinction faite entre les sociétés dites « chaudes » et les sociétés dites « froides ». Ils se sont penchés sur la rationalisation logique du mythe en sa qualité de machine à « refroidissement » de l'actualité chaude, de sorte à projeter celle-ci, soit l'activité sociale d'une société donnée, dans une sorte de cadre uniforme, statique et temporellement ahistorique. Dans un tel cadre, le concept de temps, qui est « une construction mentale basée sur des fonctions cognitives comme la reconnaissance, la localisation spatiale et la reconstruction temporelle » (Abazi, Doja, 2018, p. 240), est suppléé par celui de temporalité, cette dernière se basant sur une mémoire collective qui tendrait « à construire un pont entre le passé et le futur, en créant ainsi un passé utilisable pour un présent changeant » (Abazi, Doja, 2017, p. 1014). Un passé tenant compte des atrocités des « autres » – les Balkaniques –, de sorte à invisibiliser les « nôtres ». Un présent où l'on peut mobiliser à tout moment « leur » non civilisation, pour valoriser « notre » civilisation.

Tout cela étant dit, il ne suffit pas, pour les besoins de cette recherche, de nous arrêter à l'imaginaire du Balkanisme tel qu'il existe au niveau idéologique du système culturel de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats et, par extension, au niveau des systèmes politiques occidentaux où les représentations de cet imaginaire sont socialement sélectionnées comme culturellement valables. Nous devons aussi nous pencher sur son dynamisme en Bulgarie, en questionnant son niveau d'incorporation et les emplois qui en ont été et en sont toujours faits, puisqu'ils ont joué un rôle central dans la genèse des identifications collectives, et font en sorte qu'elles soient toujours pertinentes sous une forme ou sous une autre. Nous allons ainsi nous intéresser à l'appropriation intéressée du langage propre à l'imaginaire du Balkanisme en sa qualité d'instrument d'affirmation, de contestation et de négociation identitaire. De même, ce sont les emplois du langage d'un autre imaginaire, celui de l'Orientalisme, qu'il faut questionner. Tout comme l'ethnocentrisme de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats, nous pouvons nous attendre à un ethnocentrisme de la part de la « société imaginaire balkanique et internationale des Etats », qui ferait pareillement du « non civilisé » l'affaire de quelqu'un d'autre : celle de l'ensemble tout aussi vague et imaginaire de l'Orient, où sont projetées les minorités ethniques musulmanes de Bulgarie. En nous penchant sur les emplois des imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme, et sur la projection mentale des « Balkaniques » et/ou des « Orientaux balkaniques » dans des temporalités pensées comme non européennes, nous allons identifier les tentatives des acteurs concernés de s'insérer dans une temporalité, cette fois-ci européenne. Nous allons ainsi comprendre comment les groupes ethniques de Bulgarie

ont employé et emploient toujours les imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme, afin de jongler avec le panel d'identifications, ethniques, nationales et européennes, qui se proposent à eux. Plus encore, en interrogeant les procédés via lesquels la domination symbolique [occidentale] vis-à-vis du groupe national bulgare a été maintenue à travers le temps, et en prêtant une attention accrue à la domination symbolique sur les groupes ethniques subalternisés par ce dernier, nous pourrions saisir les stratégies de résistance culturelle des uns et des autres, ainsi que la place qui y est occupée par les transactions identitaires. Avant de nous pencher sur ces stratégies au niveau du système politique de la microrégion d'Elena, il est nécessaire de passer en revue leurs émanations historiques et contemporaines au niveau du système politique national [bulgare]. En effet, avant d'interroger le texte sinon « caché » des identifications ethniques, nationales et européennes, du moins discret et déployé au niveau microsocial, il faut comprendre, au niveau macrosocial, « comment le texte public est construit, comment il est maintenu, et à quoi il sert » (Scott, 1990, p. 32).

Pour ce faire, nous nous sommes inspirés du travail de S. Eldarov et de B. Petrov (2013) portant sur l'historiographie bulgare des guerres balkaniques (1912-1913). Les deux auteurs ont identifié quatre périodes se différenciant par la quantité et par la qualité des travaux historiographiques bulgares portant sur les guerres balkaniques. Tout d'abord, la « période classique » ou l'« étape du nationalisme d'Etat » (1912-1944). La deuxième période, allant de 1944 à la fin des années 1970, est celle du « dogmatisme idéologique ». Elle est caractérisée par la main mise de l'idéologie communiste sur l'idée nationale. La troisième période correspond aux années 1980. Il s'agit de l'« étape du nationalisme socialiste », identifiable via le renouveau nationaliste que l'Etat communiste bulgare a imposé. La dernière période, l'« étape de transition », concerne le laps de temps entre le milieu des années 1990 et le présent. Elle est caractérisée par le retrait du nationalisme classique et l'intégration de la variable multiculturelle dans les études des guerres balkaniques. Nous allons adapter ces quatre périodes à notre travail en remaniant leurs laps de temps, de sorte à ce qu'ils répondent aux dynamiques publiques des indicateurs de l'eupéanité, de la bulgarité, de la turcité et de la romité, du XIX^e siècle à nos jours, en ajoutant la période du « Réveil national » (1830-1887). Quant au matériau principal, la littérature sera privilégiée : les poètes et écrivains bulgares ont toujours été parmi les plus éminents médiateurs culturels des idées nationales et européennes. Eu égard à leur implication traditionnelle dans la vie politique (Moussakova, 2007), leur rôle fut d'autant plus décisif dans l'indication identitaire légitime.

Première partie du chapitre II.) : Indicateurs de l'euroanéité dans la littérature bulgare

Des notions de « redécouverte culturelle » et « transferts culturels »

Le discours du Balkanisme a été essentiellement développé à partir du XIX^e siècle. Ses racines sont cependant à rechercher dès la Renaissance tardive. Les raisons pouvant expliquer la genèse du discours, et plus largement de l'imaginaire du Balkanisme à cette époque, s'avèrent être décidément nombreuses, à commencer par l'ouverture d'un nouveau marché culturel : celui de la redécouverte de l'antiquité, en général, et de l'antiquité grecque, en particulier. Lors de la Renaissance, les intérêts culturels des intelligentsias occidentales étaient effectivement en pleine mutation et s'orientaient désormais de plus en plus vers la redécouverte culturelle. Cela peut être expliqué à travers le schème conceptuel de B. Anderson (1983), et plus particulièrement à travers deux des variables qu'il mobilise dans ses efforts pour mieux comprendre l'apparition des « nationalismes populaires ». Il s'agit d'abord du déclin du latin comme langue divine et, en outre, le déclin de la monarchie absolue comme unique forme légitime de l'ordre divin sur Terre.

En effet, à partir du XVI^e siècle le latin commençait à être de moins en moins perçu comme étant l'unique langue de la vérité et de l'ordre divins sur Terre, de même que les monarques commençaient eux aussi à être de moins en moins perçus comme les uniques représentants légitimes sur Terre, de l'unique et universel ordre divin. De fait, la « vérité absolue » de l'Ancien Régime était de plus en plus questionnée. Parallèlement, le développement du capitalisme de l'imprimé a conduit au déclin progressif de la langue latine au travers notamment de la valorisation des langues vernaculaires et de leur avènement comme des langues tout aussi légitimes. Ces langues offraient des plateformes d'auto-compréhensions et de catégorisations collectives alternatives aux identifications, en termes d'ordres hermétiques, de l'Ancien Régime. La bourgeoisie pouvait désormais développer un imaginaire d'appartenance collective, qu'elle pouvait aiguïser au moyen des langues vernaculaires et bientôt nationales, à l'image de ce que les aristocraties faisaient via le latin. Au niveau international, cette conjoncture culturelle trouva son émanation dans le marché de redécouverte dont il a été question, notamment la redécouverte de la philosophie des anciens Grecs et, aussi, la (re)découverte de ce qu'était devenu la Grèce elle-même. C'est-à-dire ce coin que, par la même occasion, était l'Europe du Sud-Est, sur le point de devenir les *Balkans*.

C'est sur ce point que M. Todorova fonde une partie de sa réflexion : sur les différentes vagues de voyageurs occidentaux qui, en s'inscrivant dans la tendance de redécouverte des classiques de l'antiquité grecque, décidèrent de s'aventurer en Europe du Sud-Est. L'auteure met en exergue leur appartenance aux classes supérieures, aristocratiques ou bourgeoises. C'est cette dissymétrie en matière de classes, entre les voyageurs occidentaux et les habitants de la péninsule, qui a été la force génératrice de l'imaginaire du Balkanisme. En partant de ce résultat de recherche, une autre conclusion de son travail a été l'intériorisation relative ainsi que la reproduction de cet imaginaire par les « Balkaniques » eux-mêmes. Une pensée théorique en harmonie avec celles de P. Bourdieu et d'A. Gramsci quant aux concepts de domination symbolique et d'hégémonie, et surtout quant à l'intériorisation et la naturalisation par les dominés de leur domination et du caractère arbitraire de celle-ci.

Il est indéniable que la reproduction de l'imaginaire gravitant autour du Balkanisme a eu lieu – à des degrés différents et avec des moyens très divers – dans le texte public du nationalisme bulgare, et ce dès les prémices au XIX^e siècle et le processus de « transfert culturel », qui correspond au « passage d'un code culturel à un autre », « d'une aire culturelle à une autre » (Espagne, 1999, p. 8), par lequel le discours du Balkanisme a fait son entrée dans l'imaginaire national bulgare. A ce propos, si le travail de S. Moussakova est central dans l'éclaircissement des « transferts culturels » des idées européennes en Bulgarie (2007), faut-il néanmoins souligner son analyse incomplète du discours, et plus largement de l'imaginaire du Balkanisme, et des rapports de domination inhérents que ces transferts ont importés dans la littérature nationale. C'est en ce sens que nous entendons avancer dans les lignes suivantes.

a.) De la résistance vis-à-vis du Balkanisme lors du « Réveil national » (1830-1887)

La première phase, « transitoire », de la littérature bulgare (1830-1840)

Les premières décennies du XIX^e siècle ont été marquées par deux processus interconnectés. Tout d'abord la lutte pour l'émancipation vis-à-vis du clergé grec et l'enseignement hellénique – principal « médiateur culturel » jusqu'aux années 1830 des idées européennes et de l'imaginaire du Balkanisme dont elles étaient forcément imprégnées –, et ensuite la création d'une langue nationale, qui était nécessaire à cette lutte. En effet, la première phase, « transitoire », de la littérature bulgare (1830-1840), « était principalement liée aux problèmes de l'instruction nationale, de la nécessité de créer une langue nationale

afin de s'opposer à la forte influence culturelle grecque » (Moussakova, 2007, p. 46). Nous pourrions d'ailleurs élargir cette période, en prenant comme point de départ l'année 1824, lorsque fut publié l'*Abécédaire au poisson* du Dr. Petar Beron, « la bible de l'instruction en Bulgarie » (p. 47). Dr. Beron fut l'un des acteurs principaux de la vernacularisation de l'instruction bulgare en y introduisant la langue populaire parlée. Il fut aussi l'un des plus éminents partisans de son « européanisation », aux côtés d'A. Exarch et du Dr. I. Seliminski. L'*Abécédaire au poisson* en témoigne, au travers des principes fondamentaux « transférés » depuis l'Europe occidentale. En sus de la vernacularisation, ce sont l'esprit laïque, l'enseignement mutuel et les principes humanistes impliquant le respect de l'homme, au centre de toute instruction, qui ont été progressivement implémentées en Bulgarie, au fur et à mesure que l'*Abécédaire* était « adopté par la majorité des écoles bulgares » (p. 47).

En plus des « européanistes », deux autres courants opposés à l'influence grecque caractérisent l'époque « transitoire » de la littérature. Celui des « panslavistes », fervents défenseurs de la nécessité historique de privilégier les liens culturels avec les peuples slaves, surtout avec la Russie. Parmi leurs rangs sont à noter les intellectuels du cercle d'Odessa, « représenté par Aprilov et Palaousov » (Moussakova, 2007, p. 47). Le troisième courant anti-hellénique, le plus influent, fut celui des « nationalistes » avec, en tête, N. Bozveli qui « mettait l'accent sur la spécificité nationale et rejetait toute influence étrangère » (p. 47).

Au-delà du découpage purement idéaltypique de ces trois courants, c'est au niveau même de l'interprétation du concept de « transfert culturel » et de sa place dans la littérature bulgare, que cristallise notre désaccord avec S. Moussakova. Il est évident, elle ne le dénie pas, que les trois courants, y compris celui des « nationalistes », faisaient alors l'objet de transferts culturels intenses des idées occidentales, au travers des médiations grecque et russe, des expériences personnelles des érudits bulgares en Europe de l'Ouest, ou via les traductions de plus en plus nombreuses d'ouvrages russes, français, allemands ou anglais. Mais lorsqu'elle affirme que les uns soutenaient l'idée de l'« européanisation » de la littérature bulgare, tandis que les autres, celle de la « spécificité nationale », l'analyse qu'elle en fait, tout en étant correcte sur la forme, demeure insuffisamment poussée sur le fond, puisque pensant les transferts culturels à l'aune d'une médiation et d'une importation culturelle « neutres », presque dépourvues, dans la démonstration de Moussakova, de rapports de domination symbolique. Rendre compte des transferts culturels des idées européennes et de leur reproduction ou pas dans la littérature bulgare, en ignorant l'imaginaire du Balkanisme qui les accompagne, équivaut à ne pas éclaircir le processus du transfert culturel dans son intégralité.

A ne pas rendre compte du « refroidissement » de la température historique des sociétés dites « balkaniques », depuis l'extérieur, et des tentatives de réguler cette température, à l'intérieur. C'est considérer le transfert culturel comme le « passage d'un code culturel à un autre », « d'une aire culturelle à une autre », certes, mais sans vraiment décoder les deux codes. Dans ce cas précis, sans décoder le code de la domination de l'imaginaire du Balkanisme, qui est un produit du système culturel occidental, et celui du « bricolage » (Lévi-Strauss, 1962) des auteurs bulgares du XIX^e siècle qui ont su le recycler. Qui ont su recycler, via l'éventail des transactions identitaires disponibles, leur caractère présumé non civilisé, de sorte à le transformer en quelque chose de positif ; en la fierté même d'être Bulgare. Un mécanisme social qui ressemble étrangement à ce que nous avons vu, dans le premier chapitre, à propos du cas des Albanais. Tout comme eux, les Bulgares, « face à l'emprise croissante d'États successifs qui les rejetaient et dans lesquels ils ne pouvaient se reconnaître », n'ont pu « s'affirmer [qu']en mettant l'accent sur les aspects les plus traditionnels de leur culture », en revendiquant ainsi « l'exclusivité ethnique de ce qui pouvait n'être que le signe d'un décalage, l'effet d'une entrave à un besoin refoulé d'affirmation, vers l'extérieur, des formes idéologiques, religieuses ou nationales, de leurs valeurs culturelles » (Doja, 1999b, pp. 37-38). Les années du « romantisme national » de la littérature bulgare (1850-1890), lorsque les Bulgares étaient encore assujettis à l'Empire ottoman, dominés culturellement par les Grecs et flagellés par le stéréotypage du Balkanisme, sont une période fertile pour la démonstration de ce mécanisme de résistance, d'affirmation culturelle.

Réappropriation culturelle du Balkanisme lors de la période du « romantisme national » (1850-1890) : européanité et indicateurs de la bulgarité

A l'issue de la « phase transitoire » de la littérature bulgare, arriva celle du « romantisme national ». Généralement située entre 1850 et 1890 (Tzanev, 1978 ; Igov, 1993 ; Moussakova, 2007), elle fut marquée par la consolidation de la langue nationale – première phase nécessaire à l'élaboration de tout projet littéraire – mais aussi par la consolidation progressive « du modèle de culture nationale » (Moussakova, 2007, p. 59). Ainsi, après le raffermissement des critères linguistiques normatifs – d'autant plus intensif lors des années 1870 –, arriva l'élaboration des critères cette fois-ci esthétiques, moraux et cognitifs de l'indication culturelle des Bulgares sur la carte européenne, accompagnée des nombreuses confrontations intellectuelles qui émergeaient à cet égard. Essentiellement, l'« opposition entre l'europpéen et

le traditionnel [...] au cœur d'une nation privée de sa liberté » et, plus généralement, « au cœur de toute l'évolution de la culture bulgare » (p. 59). Derrière cette problématique se cachent les racines de l'ultérieure « polémique entre les « naturalistes » et les « européanistes » » (p. 65), entre ceux misant sur l'originalité folklorique de la littérature bulgare et ceux estimant nécessaire de la réformer selon les codes des littératures occidentales. Mais c'est là aussi, l'un menant à l'autre, un processus simultané de résistance et d'intériorisation de l'imaginaire du Balkanisme ainsi que des stéréotypes qu'il véhicule – et c'est bien cet aspect qui est absent des analyses de S. Moussakova, de G. Tzanev ou de S. Igov, entre autres. Une résistance qui faisait du rustre, du non civilisé, de la collectivité rurale privée de tout individualisme, les plus grandes vertus de la culture bulgare. Parallèlement, et paradoxalement, c'est l'intériorisation des indicateurs du « civilisé » européen, de la figure de l'écrivain se distanciant du « troupeau », de l'intellectuel caractérisé de par le détachement du matériel et, de fait, de par la non nécessité matérielle, qui faisait alors son entrée dans les cercles intellectuels bulgares. Autrement dit, reproduction littéraire du Balkanisme et « réappropriation culturelle » de celui-ci, pour reprendre la réflexion théorique de M. Herskovits (1948) que nous associons à celle de J. C. Scott (1990), étaient de la partie. La littérature bulgare reprenait consciemment les catégories péjoratives du discours du Balkanisme, tout en se les réappropriant d'une manière particulière : en retournant le stigmaté imputé à travers une lecture et une interprétation de ces mêmes catégories comme étant, bien au contraire, les vertus majeures du peuple bulgare. La fameuse pièce de D. Voynikov, *La civilisation mal interprétée* (1871), est l'un des exemples les plus illustratifs de ce processus simultané d'intériorisation et de résistance.

Grand succès théâtral du Réveil national (Bradistilova, 1983), « cette hilarante comédie de situation » regroupe « des personnages burlesques [qui] imitent au quotidien la mise vestimentaire, le comportement gestuel et culturel des Européens : une façon pour l'auteur de défendre, entre rire et sarcasme, les valeurs traditionnelles et la morale de la vie nationale » (Moussakova, 2007, p. 59). Mais entre les lignes de ce « patriotisme », cristallise aussi une intériorisation du Balkanisme. En effet, c'est via l'humour, l'un des filtres les plus puissants en matière de stéréotypisation culturelle, que le dramaturge redessine ici la frontière symbolique entre l'europpéen – le « civilisé » –, et le balkanique (bulgare) – l'« arriéré » –, de sorte à reproduire, aussi, l'échelon hiérarchique à escalader pour atteindre la culture dominante et légitime des Européens. De même, aussi sarcastique puisse être le fond de la pièce, les personnages, « burlesques », sont, *in fine*, des Bulgares. Des Bulgares désireux de

faire comme les Européens, mais incapables car « rustres », car balkaniques, car ne portant pas en eux la « nature » même de l'eupéanité. Et comme il en ressort, toute tentative de leur part pour ce faire est non seulement vaine, mais aussi comique, « hilarante », « burlesque ».

Fin connaisseur de Molière et de la culture française, D. Voynikov témoigne ainsi, à travers son œuvre, de la dichotomie latente qui continue à alimenter, y compris de nos jours, l'imaginaire national bulgare. Une dichotomie entre l'eupéanité mal assumée par les écrivains bulgares, parfaitement au courant du texte culturel du Balkanisme qui la leur refuse, et la bulgarité qui les laisse perplexes. A la fois fiers de faire partie d'un imaginaire national envers lequel ils avaient un devoir moral de consolidation lors du Réveil national, ils étaient parallèlement désireux de s'inscrire dans la prestigieuse famille des intellectuels européens. Le dilemme intérieur latent entre résister à la domination de l'imaginaire du Balkanisme, ou la reproduire pour se distinguer des masses « balkaniques », allait cependant atteindre son apogée à l'époque moderniste de la littérature bulgare, dans la première décennie du XX^e siècle. Lors des deux dernières décennies du Réveil national et du « romantisme national » (1870-1890), marquées par la lutte pour l'indépendance et le besoin d'affirmation d'une originalité culturelle nationale, c'est logiquement le choix de la résistance qui a été majoritairement fait. Et c'est davantage à travers les œuvres de Vazov, de Vlaïkov ou encore de Stoyanov, que cette résistance culturelle peut être rendue visible.

En guise d'illustration, il suffit juste de reprendre quelques-uns des personnages typiques de la littérature bulgare de la fin du XIX^e siècle. Qu'il s'agisse du *grand-père Yotzo* (1901)⁴⁰ – personnage célèbre de l'écrivain I. Vazov, le « patriarche de la littérature bulgare » (Igov, 1993) –, ou encore du *grand-père Slavtcho* (1889) et de la *tente Guéna* (1890) – tirés de l'œuvre de T. G. Vlaïkov –, leurs caractéristiques romanesques renvoyaient à l'image du « rustre » et du « non civilisé ». C'est-à-dire à l'habitus du paysan socialisé ni selon les normes aristocratiques ni selon celles de la haute/moyenne bourgeoisie. Cet habitus était cependant présenté par Vazov et par Vlaïkov comme une qualité profonde, et non pas comme un défaut. C'est sur la robustesse de ces personnages que l'accent était mis. Sur leur capacité à surmonter les coups durs de la vie, les injustices sociales anciennement imposées par l'« esclavage » du sultan et désormais à attendre de la part du jeune Etat bulgare. L'habitus rustique était donc perçu et véhiculé comme une valeur génératrice de fierté ; comme un signe

⁴⁰ Quoi que publié en 1901, sortant ainsi du cadre temporel généralement – et quelque peu arbitrairement – attribué au « romantisme national », *Dyado Yotzo gleda (Grand-père Yotzo voit)* est un ouvrage qui illustre parfaitement l'œuvre de Vazov – l'un des plus illustres représentants du « romantisme national ».

d'authenticité ayant permis au peuple bulgare de survivre à travers les siècles face aux oppressions qu'il a subies. Et même lorsque le monde imaginaire des littéraires bulgares de cette époque sortait du cadre exclusivement villageois, pour se situer dans la petite/moyenne ville, le résultat était le même : les personnages, pour le coup petits bourgeois, étaient de nouveau présentés à l'opposé des bourgeois et des aristocrates occidentaux. Z. Stoyanov, autre écrivain majeur de la révolution nationale bulgare, ne se gênait pas d'opposer les « têtes éduquées » et les « spéculateurs étrangers » aux « têtes folles » : « les héros [de la lutte pour la liberté nationale] qui n'étaient pas allés à Paris pour aiguïser leurs cerveaux, mais qui étaient honnêtes » (*cit. in* Igov, 1993, p. 87). Là aussi l'accent fut mis sur la potentielle rusticité – y compris des petits et moyens bourgeois locaux en tête de la lutte de libération –, mais cette rusticité était une source d'authenticité et de fierté, et non pas un défaut fataliste.

Ainsi, en élargissant la portée de l'une des conclusions de S. Igov quant à l'œuvre de Vlaïkov, disons que le « noyau » du « romanisme national » était fondé sur les « qualités bulgares traditionnelles : le travail, la loyauté envers le foyer et la famille, l'entraide familiale, la simplicité et la chaleur des relations, la retenue des émotions, le stoïcisme dans les souffrances » (Igov, 1993, p. 98). Regroupés ainsi, ces indicateurs culturels correspondent à l'imaginaire du Balkanisme : l'idée de simplicité (ou d'arriération), l'existence seulement au prisme de la collectivité, la retenue et l'obéissance [face aux puissants] débouchant potentiellement sur la violence chaotique des « têtes folles », sont certaines des parties intégrantes de cet imaginaire, pourtant socialement reproduites ici comme des « qualités traditionnelles du peuple bulgare ». C'est ce retournement de stigmatisme qui caractérise, en effet, la résistance littéraire face au Balkanisme lors du « romantisme national ».

Toutefois, un changement ostensible à l'égard de l'emploi des indicateurs de la bulgarité et de l'eupéanité ainsi que de leurs conjugaisons respectives, a eu lieu vers la fin du XIX^e – début du XX^e siècle. Bien avant S. Moussakova, S. Igov (1993) l'a caractérisé comme le basculement du « romantisme folklorique » du XIX^e siècle vers le « réalisme critique et satirique » ou encore le « romantisme symbolique » du début du XX^e, que nous traiterons ici comme des courants et sous-courants du « modernisme ». C'est en ces termes, propres aux chercheurs en lettres, qu'Igov a pensé la transition entre les thèmes et les valeurs traditionnels du folklore villageois à ceux caractéristiques de la bourgeoisie de la grande ville. Mais ce qui est plus intéressant d'un point de vue socioanthropologique, c'est le concept d'« eupéanisation » qu'il mobilise afin d'expliquer cette dynamique. C'est à travers un nombre élevé de comparaisons entre l'« ancienne » et la « nouvelle » génération d'écrivains

qu'il illustre le processus d'« européanisation ». Entre les révolutionnaires tels que Botev et Stoyanov, dont les écrits se basaient sur les « qualités traditionnelles » et donc sur la collectivité des masses, et les auteurs « européanisés » à l'instar de P. Slaveïkov (fils), du Dr. Krastev ou encore de P. U. Todorov, qui ont souvent fait des études en Europe de l'Ouest et qui ont, par ricochet, grandement contribué à la redéfinition de l'idéal littéraire et artistique en Bulgarie, en y important les valeurs individualistes des classes dominantes occidentales.

Au travers de ce fil conducteur, S. Igov, au même titre que S. Moussakova, ont rapporté, de manière plutôt claire et convaincante, le passage d'une littérature basée sur le folklore romantique du village et de la petite ville à une littérature qui se recherche dans l'individualisme moderne des métropoles. Néanmoins, ce sont les explications proposées de cette transaction identitaire, de cette transition d'une *gemeinschaft* à une *gesellschaft* (Tönnies, 1887) – de la *zadruga* collectiviste, en voie de disparition mais que l'on ressent tant chez Vazov, à l'individualisme, à l'homme au centre, au surhomme de Nietzsche, auquel Slaveïkov (fils) était si attaché –, qui ne nous satisfont pas. En omettant d'intégrer la variable de l'imaginaire du Balkanisme, les chercheurs en littérature bulgare n'ont pu saisir ni le fond de cette stéréotypisation particulière ni la place qu'elle occupait dans la littérature bulgare. Ils n'ont pas non plus été capables de saisir le fond de ses reproductions ultérieures par les classes supérieures bulgares elles-mêmes – indicateur et conséquence de la transition littéraire dont il est question ici –, et ce malgré le travail de S. Moussakova, qui représente un progrès intellectuel dans l'éclaircissement de la dichotomie « étranger/national » dans la littérature bulgare (2007). Mais en n'accordant qu'une place marginale à l'analyse des rapports de domination dans les transferts culturels Ouest-Est, elle non plus n'a pas pu saisir ce que « étranger » et « national » représentent à travers l'imaginaire du Balkanisme, ni dans le « système culturel » de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016), ni dans celui de la « société imaginaire balkanique », ni dans la « société imaginaire bulgare ». Le manque d'une telle analyse a limité sa réflexion, entre autres, à une reproduction narrative, aussi fidèle soit-elle, de la dynamique littéraire dont il a été question.

b.) De la reproduction du stigmatisme balkanique pendant le « nationalisme officiel » : transition de la littérature des années 1890 au « modernisme littéraire » (1903-1923)

Le changement des vecteurs d'indication culturelle et morale dans la littérature bulgare s'est manifesté à l'aune du nouveau type de conflictualité, introduit dans une société encore

officiellement vassale et très majoritairement rurale. Il s'agit de la conflictualité campagne/ville, générée et renforcée de par les transferts culturels depuis l'Ouest, et les mobilités sociale et géographique alors ascendantes, essentiellement en provenance de la campagne et en direction de la [grande] ville. En raison du développement de l'économie capitaliste et, parallèlement, des villes métropolitaines, l'exode rural bulgare s'est considérablement étendu vers la fin du XIX^e – début XX^e siècle. A partir de cet exode, la petite bourgeoisie paysanne est devenue de plus en plus encline à rejoindre – ou du moins à revendiquer une place parmi – les rangs de la petite, voire de la moyenne bourgeoisie métropolitaine, notamment de Sofia et de Plovdiv, désormais berceaux de l'élite politique, économique et culturelle de la nation (Konobeev, 1972 ; Igov, 1993). Mais cette bourgeoisie métropolitaine était elle aussi récente dans la société bulgare. En ce qui concerne l'intelligentsia, elle était partiellement composée de familles « révolutionnaires » plus ou moins impliquées dans la lutte menée pendant le Réveil national. De fait, une nouvelle ligne différenciatrice est alors apparue entre, d'un côté, les bourgeois « révolutionnaires » d'hier, qui estimaient avoir un rôle symbolique d'« éveilleurs » de la conscience nationale et, de l'autre, les « parvenus » d'aujourd'hui, issus eux aussi des campagnes/petites villes et désireux de se joindre aux classes dominantes désormais consolidées et installées dans les métropoles. La figure du « parvenu » a alors occupé le centre même de la production de la culture dominante. Rien de plus parlant à cet égard que le personnage Baï Ganio d'A. Konstantinov (1894-1895), « qui a eu l'extraordinaire carrière de devenir un moyen privilégié d'auto-réflexion et d'auto-interprétation pour la société bulgare moderne à tous les niveaux » (Daskalov, 2001, p. 530). Provincialiste par excellence, ses aventures à travers l'Europe sont racontées avec un dédain spectaculaire. Un dédain vis-à-vis des traits culturels estimés comme caractéristiques de la civilisation paysanne et balkanique dont ce petit commerçant d'huile de rose, Ganio *Balkanski*, est porteur : l'avidité, la malignité des « petites affaires », des « magouilles », le manque d'honneur et d'individualité des « petites gens ». Baï Ganio est l'émanation même de la figure du « parvenu balkanique », petit bourgeois, sur la scène occidentale. Par la même occasion, il est l'émanation du sentiment de honte ressentie et extériorisée par la nouvelle génération d'écrivains « européenistes », dont la majeure partie des interprétations « établissent des parallèles entre Baï Ganio et la nation bulgare d'une manière ou d'une autre, et interprètent Baï Ganio comme une honte nationale par rapport à une Europe plus civilisée » (Daskalov, 2001, p. 535).⁴¹ Une honte, d'abord, vis-à-vis d'une

⁴¹ Pour une réflexion sur les [rares] interprétations et réappropriations positives de ce personnage littéraire,

société bulgare majoritairement paysanne, qui se caractérise de par la nécessité matérielle, de par le constant risque de précarité économique, de par l'envie de se « remplir la panse », et non pas par la quête de la spiritualité profonde et immatérielle imputable à la culture aristocratique et/ou à la (très) haute culture bourgeoise. Une honte, ensuite, vis-à-vis des tentatives d'imitation de ces nouveaux « parvenus », jusque hier paysans, mais devenus aujourd'hui, surtout grâce au commerce, « petits bourgeois ». A cet égard, l'ouvrage de Konstantinov rappelle étrangement la pièce de Voynikov, *La civilisation mal interprétée* (1871). L'idée d'imitation de l'eupéanité est mobilisée dans les deux cas. Mais chez Konstantinov, le rire et le sarcasme sont bien moins invoqués pour « défendre les valeurs traditionnelles et la morale de la vie nationale », et bien davantage pour les dénoncer comme décadentes, comme culturellement méprisables, comme honteuses.

Là où peut être fait le lien entre cette figure, du « parvenu », et la transition du « romantisme national » au « modernisme », c'est au niveau de la distanciation symbolique prise par la nouvelle génération d'écrivains vis-à-vis de l'ancienne (Igov, 1993). Plus qu'une distanciation, ce fut un rejet de la ligne directrice, des valeurs morales et des vecteurs culturels de la littérature du Réveil national. Et, paradoxalement, ce sont les « nouveaux » qui ont projeté les « anciens » dans le champ symbolique des « parvenus ». C'est en effet à ce moment que le choix de reproduire le discours du Balkanisme pour se distinguer des masses « balkaniques », des provincialistes « non civilisés », non spirituels, bref, des « valeurs traditionnelles bulgares » du « romantisme national », a été fait par de nombreux jeunes poètes et écrivains. Un choix qui trahit, au fond, l'« hystérésis » d'un « transfuge de classe » intergénérationnel (Bourdieu, 1989) ; un transfuge ou une transaction identitaire, *in fine*, culturels, et les « troubles identitaires et mentaux » qui en découlent (Sorokin, 1927). Plus encore, un choix qui trahit un « changement des attaches sociales [qui] peut contribuer beaucoup à donner à l'événement de la conversion⁴² un caractère de crise, et [qui] explique en partie le bouleversement de la personnalité qui en résulte » (Doja, 2000a, pp. 435-436). Quel meilleur exemple que la transition entre la littérature de Petko Slaveïkov, l'un des classiques du « romantisme national », et son fils, Pentcho Slaveïkov, le premier poète du « modernisme » bulgare ?

notamment sa capacité d'adaptation dans le système capitaliste, voir le travail de R. Daskalov (2001). Voir aussi les analyses de Baï Ganio faites par A. Kiossev (1995) et I. Elenkov (1997). Enfin, pour une réflexion quant au rôle de Baï Ganio sur l'imaginaire du Balkanisme dans le discours public de l'accession bulgare à l'UE, voir l'article tout aussi intéressant d'A. Curticean (2008).

⁴² Non pas religieuse, mais « culturelle », au sens de l'intériorisation du code culturel du Balkanisme.

Petko Slaveïkov (1827-1895), issu d'une famille modeste, a réussi à graver les échelons de la hiérarchie sociale, au point d'occuper plusieurs postes de ministre entre 1880 et 1885. Mais c'est sa place dans la littérature nationale qui nous intéresse ici. Une place d'auteur classique du « romantisme national », dont toute l'œuvre a consisté à vanter et à défendre « les orientations réalistes et traditionalistes de la littérature bulgare » (Moussakova, 2007, p. 63). Son fils, Pentcho Slaveïkov (1866-1912), se trouve à l'antipode complet, tant en matière d'expression littéraire que de parcours social. Ayant étudié « en Allemagne, en France et en Autriche [...] il s'opposa à la tradition littéraire où dominaient le pathos national et un profond « provincialisme balkanique » pour défendre l'« art pur » et célébrer l'artiste créant librement au nom d'un idéal humaniste et européen » (p. 63). Et pour connecter « provincialisme balkanique » et « parvenu culturel », n'a-t-il pas encouragé les poètes à se garder « d'imiter les Européens ordinaires, encore moins les poètes slaves, car ce serait imiter des parvenus qui ne survivent que grâce à la nourriture d'autrui » (*cit. in* Moussakova, 2007, p. 65). C'est là l'une des nombreuses piques adressées à I. Vazov, à Z. Stoyanov et, indirectement, à son père même, Petko Slaveïkov : ces décadents incarnant le « provincialisme balkanique » et le « panslavisme ordinaire ».

Fervent adversaire du « pathos national », fin connaisseur de Nietzsche et de Pouchkine, Pentcho Slaveïkov est effectivement l'une des figures de proue de l'« européanisation » de la littérature bulgare. En partenariat avec K. Krastev, P. Todorov et P. Yavorov, il a cofondé le cercle littéraire et la revue *Missal (Pensée)* (1892-1907) : le premier cercle à mettre au centre même de sa philosophie la nécessité d'« européaniser », d'« occidentaliser » pourrions-nous dire, la littérature bulgare. Les cercles littéraires et revues, héréditaires de cette idée, se sont enchaînés jusqu'aux années 1930. Sans être exhaustifs, nous pouvons citer, entre autres, *Iz nov pat* (1907-1910), *Zveno* (1914), *Vezni* (1919-1921) et *Hyperion* (1922-1931). Des auteurs aussi divers et importants dans la culture bulgare que G. Milev, D. Podvarzatchov, I. Andreïtchine et N. Raïnov, y ont collaboré, l'idéal les réunissant étant la nécessité pour la littérature bulgare de prendre, depuis l'endroit où elle se trouve, une nouvelle direction (*nov pat*). Selon les mots de D. Kyortchev, celle « d'un primitivisme profond visant les sommets sublimes de l'évolution culturelle » (*cit. in* Moussakova, 2007, p. 60).

Cela dit, si l'idée d'« européanisation », telle que nous venons de la décrire, occupait effectivement une place centrale dans les œuvres, les démarches et les projets littéraires du début du XX^e siècle, faut-il en nuancer la structure et le poids : il ne s'agissait pas d'un processus uniforme, unilatéral et homogène. Bien au contraire, comme la réalité sociale, en

général, celle des littéraires bulgares, en particulier, était ambiguë. Le modernisme bulgare, comme le souligne S. Moussakova, fut une « époque de recherches esthétiques et artistiques [qui] manifestait à la fois la spécificité de la littérature et de la culture nationales et une forte tendance à l'ouverture vers la culture européenne » (2007, p. 57). C'est ainsi qu'elle définit la dichotomie entre « étranger et national ». De notre côté, nous estimons qu'une autre dichotomie se cache derrière un tel postulat et, surtout, derrière la dynamique littéraire dont nous faisons actuellement part. Celle entre la résistance par réappropriation du stigmatisme balkanique, et la reproduction littérale de l'imaginaire du Balkanisme. L'un menant à l'autre, c'est aussi le processus d'hystérésis du « transfuge de classe » et de la conversion culturelle partielle des auteurs bulgares au système d'indication de l'euroanéité légitime, qui revient compléter notre analyse. Rien de plus illustratif à ce propos que l'intégralité de la citation de Pentcho Slaveïkov, que nous avons gardée pour ce moment de notre démonstration : « Puisez à la source de la poésie populaire et, à l'instar des grands classiques, faites des recueils de chansons populaires vos livres de chevet. Gardez-vous d'imiter les Européens ordinaires, encore moins les poètes slaves, car ce serait imiter des parvenus qui ne survivent que grâce à la nourriture d'autrui. » A la fois « puriste » qu'il était, célébrant « l'artiste créant librement au nom d'un idéal humaniste et européen », célébrant l'homme au centre et capable de tout, le surhomme de Nietzsche, Slaveïkov revenait pourtant régulièrement aux fondements même du « romantisme national », de ce « provincialisme balkanique » qu'il disait mépriser tant. Car, au fond, la poésie populaire bulgare n'est-elle pas une poésie de la collectivité, de la *zadruga*, du paysan, du matériel, de la production agricole ? Bref, de toutes ces « petites » choses dont l'esprit raffiné de l'artiste aristocratique ou grand-bourgeois moderniste doit se détacher. Vaciller entre, d'un côté, cette poésie et les « valeurs traditionnelles » de la culture bulgare qu'elle incarne et, de l'autre, les critères esthétiques de l'art moderne européen, de l'art pour l'art détaché des vices de la collectivité – de sorte à revenir inévitablement, tôt ou tard, aux « valeurs traditionnelles » –, ne peut que témoigner de l'effet d'hystérésis profond d'un transfuge culturel mal assumé. D'un choix difficile entre résister aux stéréotypes du Balkanisme en en faisant son originalité, sa vertu première, ou les reproduire pour y asseoir son statut d'intellectuel. Un dialogue à la limite de la schizophrénie d'autant plus visible chez Pentcho Slaveïkov dont le père, Petko Slaveïkov, a demeuré, jusqu'à la fin, fervent défenseur du traditionalisme culturel.

La position ambiguë de Pentcho Slaveïkov « vis-à-vis de l'« âme moderne » de l'artiste, qui devait suivre à la fois le mouvement esthétique européen et s'inspirer de l'art populaire,

est tout à fait représentative de la double nature des mouvements modernistes du début du XX^e siècle et des difficultés que rencontre la construction du modèle culturel national » (Moussakova, 2007, p. 66). Un autre exemple, aussi parlant à cet égard, est l'hésitation artistique de G. Milev, l'un des derniers grands modernistes, l'« idéologue » de la culture bulgare. Une hésitation entre la nécessité, exprimée dans les années 1910, de « sortir [...] de la tradition du national, du contemporain, du populaire, [pour] atteindre les rivages de l'art pur » (Milev, 1919, p. 17, *cit. in* Moussakova, 2007, p. 96), et le retour à la « source » folklorique annoncé dans les années 1920, dont témoigne son recueil *Les Icônes dorment. Cinq variations sur les chansons populaires. Dragon. Plainte. Croix. Tombe. Fin.* (1923). Inutile de multiplier les exemples : il est clair que le modernisme bulgare fut une période marquée par la confrontation entre spécificité nationale et culture européenne, mais avec une prédominance, cela dit, des tentatives d'« européanisation » de la littérature nationale. Au-delà du caractère extrêmement vague du concept d'« européanisation », qui a cruellement manqué d'un éclaircissement anthropologique parmi les chercheurs en lettres que nous tentons de lui apporter ici, ce sont les raisons explicatives de l'apparition, précisément à cette époque, d'une dichotomie « national/européen », qui ont souvent été incomplètes.

L'orientation culturelle de la littérature au XIX^e siècle a principalement été expliquée à travers la nécessité patriotique ressentie par les écrivains, de construire une conscience nationale (Igov, 1993). Mais une fois que l'Etat-nation bulgare a acquis, en pratique, son indépendance et que, au fur et à mesure, le sentiment d'appartenance nationale devenait monnaie courante dans l'imaginaire commun – à partir du début du XX^e siècle –, ce devoir moral commençait à se dissiper. Parallèlement, l'influence occidentale véhiculée par une intelligentsia bulgare de plus en plus formée en Europe de l'Ouest, menait au développement similaire d'une volonté d'ouverture européenne. De par les transferts culturels dont cette intelligentsia se faisait alors le principal médiateur, les jeunes poètes, écrivains, critiques littéraires, ont commencé à revendiquer une identification européenne, parfois opposée, parfois contradictoirement connectée à l'identification nationale. Sans rejeter complètement ce modèle explicatif, une question fondamentale resterait néanmoins sans réponse si nous nous y cantonnions. A savoir, quel est le fond même des codes culturels que l'intelligentsia bulgare transférait depuis l'Europe de l'Ouest ? Au-delà de la culture au sens très restreint – soit la production culturelle des classes dominantes bulgares de l'époque –, qu'est-ce que ces codes ont importé au niveau de la culture au sens complet d'une société (Tylor, 1873) ? Que

nous disent-ils à propos des interactions et des transactions entre domination culturelle, résistance, et indication identitaire des Bulgares sur la scène européenne ?

Afin de répondre à ces questions, le concept de « logique de problématisation » revient à notre rescousse. En particulier, la nécessité de penser l'histoire de la « vérité » en analysant « non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment » (Foucault, 1984, p. 11). Ainsi, pour comprendre le fond et la forme des manifestations « européennes » dans la littérature bulgare, en particulier, et dans l'imaginaire national, en général, il faut alors tenir compte, d'abord, des problématisations à travers lesquelles les Européens occidentaux se donnent comme pouvant et devant être pensés. Plus encore, celles par lesquelles ils posent l'euroanéité comme devant être pensée, puisque c'est bien la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » qui a le pouvoir de nomination symbolique en la matière. Autrement dit, nous visons ici les problématisations par lesquelles ils se posent comme Européens légitimes, et c'est bien à travers celle des Balkans que ce mécanisme de légitimation culturelle, de valorisation de soi de par la domination sur autrui, se fait en partie. C'est-à-dire que la stéréotypisation des « Balkaniques non civilisés », qui dote par ricochet les Occidentaux du label « Européens civilisés », représente à la fois la *problématisation* du Balkanisme et la *pratique* par laquelle elle se forme : celle de l'esquisse d'une frontière symbolique durable entre le monde civilisé et le monde non civilisé. Ce n'est qu'après avoir éclairci le fond de ce mécanisme de domination que l'on peut pleinement comprendre les transferts culturels des idées européennes en Bulgarie et les processus d'intériorisation et/ou de résistance à leur égard de la part des Bulgares eux-mêmes.

Chose que ni S. Moussakova (2007), ni S. Igov (1993), ni G. Tzanev (1978), pour ne citer qu'eux, n'ont su faire, car ils ont tous questionné les transferts des codes culturels occidentaux à l'aune de processus « neutres », sinon complètement dépourvus de rapports de domination, du moins trop partiellement questionnés sous cette lumière. C'est pourtant ce qu'ils sont : des codes culturels de domination, transférés d'une aire culturelle à une autre. Au-delà du transfert en soi, nous avons affaire, de facto, aux codes culturels qui ont socialement généré la sphère culturelle d'*importation*, c'est-à-dire les « Balkans », depuis les cercles intellectuels d'*exportation* de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats ». Ce sont les codes d'une domination vieille de plus de cinq siècles qui ont donné naissance aux Balkans bien avant de s'y introduire et d'y occuper l'une des places centrales non seulement dans la

définition des critères esthétiques et moraux de la littérature mais aussi, somme toute, dans l'indication culturelle de ce que veut dire « Européen » et « Balkanique ».

Ainsi, la majorité des chercheurs à avoir questionné les conjugaisons entre « national » et « européen » dans la littérature bulgare, se sont concentrés sur « les comportements », sur « les idées », sur « les sociétés », sur « leurs « idéologies » », et non pas sur « les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment ». Ils ont ignoré la *problématisation* même des Balkans, créés en l'Europe de l'Ouest et importés en Europe du Sud-Est de par des transferts culturels qu'ils ont trop souvent interrogés à travers le prisme limité des idées artistiques véhiculées, en oubliant que, somme toute, ce ne sont rien d'autre que des codes culturels de domination de par l'indication européenne inclusive ou exclusive vis-à-vis de certaines identifications ethniques et/ou nationales. Une domination, pour revenir à Lévi-Strauss, qui est procédée y compris de nos jours via le refroidissement de la température historique des sociétés, pour le coup balkaniques. Un code qui, une fois transféré, peut être repris comme tel, en guise de mécanisme de revalorisation employé par ceux ayant acquis un capital symbolique élevé dans le système d'indication occidental. Nous visons ici la haute bourgeoisie bulgare du début du XX^e siècle, qui a pu développer un sentiment de proximité avec les classes dominantes en Europe de l'Ouest : principaux producteurs du discours du Balkanisme. Plus particulièrement, nous visons la première génération d'intellectuels « modernistes », ayant fait des études en Europe de l'Ouest, et ayant procédé à une distanciation avec les masses populaires « balkaniques », à travers, entre autres, le rejet des « valeurs traditionnelles bulgares », celles du « romantisme national ». L'autre stratégie à l'issue du transfert culturel peut consister, au contraire, en la réappropriation du code et du stigmatisme qu'il importe de sorte à le transformer en vertu. C'est-à-dire accepter le présumé caractère rustre et non civilisé de la collectivité rurale privée de tout individualisme, et en faire, via la transaction identitaire engagée, la vertu première de la culture bulgare. Ce fut le cas de la plupart des littéraires bulgares du XIX^e siècle, qui ont voulu ainsi asseoir l'originalité culturelle bulgare afin de la légitimer aux yeux de l'Europe, afin de « se poser en s'opposant » (Doja, 1999a, p. 173). Ce fut une sorte de résistance pas vraiment cachée (Scott, 1990), puisque pas du tout anonyme, mais néanmoins rarement directe ; rarement adressée à l'Europe de l'Ouest en sa qualité de productrice de l'imaginaire du Balkanisme. Ce fut une sorte de « résistance de contournement » de la domination subie via la transformation de son

code en quelque chose de positif, de vertueux. Nous aurons l'occasion de revenir au concept de « résistance de contournement » au moment de traiter notre terrain circonscrit à Elena.

A présent, rappelons que nous avons démontré la *dynamique* du Balkanisme en sa qualité de construction flottante de divers contrastes culturels socialement mobilisables pour générer une altérité Ouest/Est. Nous avons aussi, cependant, mis en avant la *stabilité* de sa fonction de maintenance d'une frontière entre le monde « civilisé » européen et le monde « non civilisé » des Balkans. De même, nous avons pu observer – de par l'analyse des transferts culturels dans la littérature bulgare du milieu du XIX^e – début du XX^e siècle – un processus plus ou moins similaire au sein de la Bulgarie. En fonction des époques, des nécessités politiques ressenties et des stratégies mobilisables par les acteurs, la logique fut la même : la frontière tracée entre Occident et Balkans a demeuré stable mais elle a pu toutefois être mobilisée de manières multiples. Pour asseoir la légitimité de l'Etat-nation bulgare – dans ce cas une résistance face au discours du Balkanisme était nécessaire –, ou pour asseoir une légitimité au niveau individuel : la sienne, celle de son cercle intellectuel, de sa classe sociale. Dans ce cas de figure, la reproduction du code a alors été procédée. C'est bien cette réflexion qui a été ignorée par les chercheurs en lettres mais, bien évidemment, pas par M. Todorova (1997).

Cela dit, au vu de son terrain immensément plus vaste que le nôtre, elle n'a pas pu accorder la même attention aux nouveaux rapports de classes instaurés durant les premières années d'existence nationale bulgare et, surtout, à leurs effets informatifs sur la reproduction littéraire du discours du Balkanisme. Exercice que nous avons tenté de réaliser ici.

b.)-1 Européanité et bulgarité lors du « nationalisme classique » de 1923 à 1944 : un retour au traditionnel

Le schème des transferts culturels du Balkanisme et des réactions de résistance et/ou d'intériorisation que nous avons dessiné dans les pages précédentes, en nous intéressant au laps temporel 1850-1923, est valable non seulement pour la séquence suivante, 1923-1944, mais aussi, à des degrés divers, pour toute la littérature bulgare depuis le XIX^e siècle à nos jours. C'est ce pourquoi nous y avons consacré autant de temps et d'énergie : car c'est alors que la matrice même des modèles réactifs face à l'imaginaire du Balkanisme a été forgée dans la littérature bulgare, en particulier, et dans l'imaginaire national, en général.

Entre 1923 et 1944, la littérature bulgare a été marquée par une diversité de genres difficilement catégorisables sous un emblème précis. Post-modernisme, symbolisme,

expressionnisme, littérature prolétarienne s'entremêlaient pour sonner le déclin du modernisme classique des deux décennies précédentes, de sorte à donner un mélange de production littéraire témoignant de l'instabilité politique de l'époque et annonçant la transition idéologique à partir de 1944. Au-delà de la diversité des genres, cette période fut surtout marquée par des processus d'indication culturelle tout à fait similaires dans leur ambiguïté à ceux du modernisme littéraire précédent. L'entre-deux-guerres a ainsi oscillé entre un « avant-gardisme radical et le conservatisme immuable des maîtres de la prose réaliste » (Moussakova, 2007, p. 92). Ce qui cristallise derrière une telle affirmation, c'est la constante quête dichotomique d'une européanité légitime et d'une originalité nationale difficilement conciliables. Toutefois, ce qui différencie la séquence 1923-1944 du modernisme des deux premières décennies du XX^e siècle, c'est la prédominance de la variable nationale parmi les écrivains : le retour au traditionnel, au collectif, annoncé par G. Milev dès 1923.

En parallèle, et indépendamment des genres littéraires et des cercles intellectuels, avant-gardistes ou traditionalistes, révolutionnaires internationalistes ou nationalistes, cosmopolites ou folkloristes, le rapprochement avec la thématique de la révolution sociale était aussi de rigueur. Rien de plus parlant à cet égard que le poème *Septembre* de G. Milev (1924), qui témoigne de la volonté d'unification [internationale] de l'art, toujours saisissable chez Milev, mais désormais au travers du prisme de la classe sociale prenant de plus en plus d'importance dans l'imaginaire national ; au travers du prisme de la collectivité nationale approchée à la fois par ses caractéristiques culturelles traditionnelles, et par les rapports de production et les injustices sociales qu'ils trahissaient tant en Bulgarie qu'en Europe. Ainsi, la stratégie d'indication de la bulgarité au cosmopolite, synonyme de quête de la légitimité européenne, devenait davantage associée non pas à l'individuel caractéristique des classes dominantes, à l'abstrait, au surhomme de Nietzsche, mais au concret, à la collectivité de la classe sociale, à la révolutionnarisation des masses *indissociables* de leur folklore national. Ce virement en matière d'indication culturelle peut s'expliquer en grande partie par la conjoncture sociopolitique de la Bulgarie de l'entre-deux-guerres.

A ce propos, après la catastrophe nationale de la Première Guerre mondiale, arrivèrent les élections parlementaires de 1919 dans une Bulgarie encore majoritairement rurale. Elles furent largement remportées par l'Union agrarienne et son leader A. Stamboliïski (1879-1923). Deux autres élections furent remportées par l'Union agrarienne jusqu'en 1923 lorsque, le 9 juin, un coup d'Etat organisé par l'*Entente nationale* – organisation connue pour son orientation fasciste – destitua le gouvernement. Le leader de l'*Entente*, A. Tzankov, forma

alors un gouvernement qui mit fin à la période démocratique. Cinq jours plus tard, le 14 juin, A. Stamboliiski fut sauvagement torturé et assassiné. En septembre la même année éclata une guerre civile opposant le Parti communiste, à la tête d'un soulèvement de milliers de paysans bulgares très vite écrasés, au nouveau pouvoir incarnant une bourgeoisie à visage fasciste. L'Etat-nation avait été saigné, autant que ses citoyens au bout du gouffre économique. C'est dans ce contexte de confrontation entre la ville et la campagne, entre la figure du bourgeois capitaliste et le prolétaire souvent incarné, dans cette Bulgarie, par le paysan, que les thématiques folkloriques, métamorphosées en prolétaires, firent leur retour. C'est aussi dans ce contexte que la littérature révolutionnaire, connue en Bulgarie comme « littérature de septembre » en référence à la guerre civile de 1923, commença à s'emparer de la scène intellectuelle au point d'y occuper une place centrale.

Dans cet environnement de catastrophes nationales, d'autant plus renforcé par les exactions du pouvoir autoritaire et par le coup d'Etat de 1934, il n'y a rien d'étonnant que l'intelligentsia bulgare ait été fortement empreinte, dans les années 1930, par les idées de gauche. Plus encore, par le mouvement communiste, souvent extrémiste dans son mode opératoire. En témoigne l'activité de G. Dimitrov, figure centrale du Komintern – et aussi l'un des accusés dans le procès de l'incendie du Reichstag, en 1933. En sus de son action *pratique*, il représenta aussi l'une des principales figures *symboliques* de la littérature bulgare des années 1930 : celle du militant, du révolutionnaire progressiste. Mais cela revient-il à affirmer que l'idéologie du Balkanisme avait disparu de l'imaginaire national bulgare au profit des considérations progressistes du communisme international ? Pas vraiment puisque, comme le note S. Moussakova, dès la fin de la Grande Guerre, le « retour aux « forces primitives et primaires » n'était pas la projection imaginaire de quelques auteurs bulgares », mais « d'une tendance qui dépassait largement les cercles et les formations littéraires et englobait l'ensemble des intellectuels de l'époque » (2007, p. 104). Quoi de plus confirmatif de la conclusion d'E. Abazi et d'A. Doja quant au processus de « refroidissement » de la température historique des sociétés balkaniques ? Un refroidissement reproduit par l'intelligentsia bulgare elle-même, de par l'intériorisation de l'« aphorisme [...] utilisé [par la société imaginaire occidentale et internationale des Etats] pour donner l'illusion (il va sans dire à un niveau purement symbolique) que cette violence, ces atrocités de guerre, cette ancestrale haine ethno-religieuse, sont l'affaire de quelqu'un d'autre » (2016, p. 597). C'est-à-dire l'affaire des habitants de la péninsule balkanique.

Ainsi, et au mieux, nous pouvons dire que la séquence 1923-1944 a été marquée par un *déclin* de la reproduction littérale des images, des représentations, des discours et des idéologies qui composent l’imaginaire du Balkanisme, au profit d’une indication culturelle à l’européanité – et plus généralement au champ cosmopolite – passant davantage par la coordination dans les rapports de production et la domination qu’ils trahissaient. C’est-à-dire par une réactualisation de la conflictualité entre les paysans désormais métamorphosés en prolétaires et les bourgeois capitalistes métropolitains. Par un retour au folklore en guise de résistance à la dictature monarchique-bourgeoise en place, ce qui menait à un rapprochement vis-à-vis des paysans, et donc à la prise de la défense des opprimés et de leur folklore pittoresque. Bref, par un imaginaire d’appartenances différenciées à des classes sociales ambivalentes, qui fut alors avantageux à l’association du national bulgare, du traditionnel folklorique, aux indicateurs d’un européen, d’un international prolétarien, qui était censé tenir moins compte du « provincialisme balkanique » et plus du caractère prolétaire des Bulgares.

Dans ce contexte, l’imaginaire du Balkanisme était toujours présent dans la littérature bulgare ainsi que, de manière générale, dans l’imaginaire commun, puisque durablement posé et consolidé de par les transferts culturels antérieurs. Mais il demeurait davantage sous une forme pas complètement mentale, mais en tout cas moins visible à l’œil nu dans la production intellectuelle. C’est la conjoncture idéologique de la séquence suivante, 1944-1989, qui allait rapprocher encore plus le Balkanisme de la phase mentale de la culture, sans pour autant le dissiper complètement dans la pratique.

c.) Européanité et bulgarité lors du « dogmatisme idéologique » (1944-1980) et lors du « nationalisme socialiste » (1980-1990)

Européanité et bulgarité à l’aune du « réalisme socialiste » à visage stalinien

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la position de la Bulgarie au niveau géopolitique était pour le moins ambiguë. Alliée de l’Axe depuis 1941, elle s’était pourtant rangée du côté de l’Alliance – ou plutôt de l’URSS – après le coup d’Etat du 9 septembre 1944. Ce dernier a été organisé et procédé sous l’égide du Parti ouvrier bulgare (Parti communiste), inscrit dans une plus large coalition composée de l’aile gauche de l’Union agrarienne, du cercle politique *Zveno*, du Parti social-démocrate et, enfin, de certains intellectuels indépendants. Une offensive contre les positions de l’Allemagne nazie a conséquemment été menée dès octobre en Yougoslavie et, à partir de décembre, en Hongrie, pour finir en Autriche et en Bosnie en

mai 1945. Néanmoins, à l'issue de la conférence de Paris en 1947, l'Etat-nation bulgare a été contraint de payer des réparations de guerre à certains égards encore plus considérables que celles imposées par le traité de Neuilly en 1919. La Bulgarie était donc légalement considérée comme un Etat-nation vaincu. Plus encore, elle continuait à être rangée, au niveau symbolique, parmi les pays satellites de l'Allemagne nazie.

Dans cette conjoncture, dès 1945 – et encore plus après la consolidation du pouvoir communiste et la totalitarisation de l'appareil étatique en 1947 – la volonté du pouvoir politique en place était, en premier lieu, d'améliorer l'image internationale de la Bulgarie : de l'éloigner du passé associé à l'Allemagne nazie en la rapprochant de la résistance « antifasciste » ; en vantant « sa » résistance nationale. Dans le même état d'esprit, en concordance avec les procès politiques de « purification » idéologique (1945-1947),⁴³ le Parti communiste a su apprivoiser le réservoir intellectuel du pays, de sorte à en faire l'un des principaux instruments de propagande dans ses efforts de légitimation idéologique et dans les persécutions des opposants, intellectuels ou pas, identifiés comme non conformes aux préceptes léninistes. Plus largement, ce « réservoir » a été utilisé dans la lutte idéologique internationale qui s'intensifiait avec l'Occident capitaliste. En conséquence, le « réalisme socialiste » s'est alors imposé comme courant monopoliste dans la littérature bulgare et dans toutes les formes d'expression publique. En pratique, à partir de 1947 jusqu'à la fin des années 1980, le Parti communiste a eu la main mise sur l'ensemble des procédés d'indication culturelle : notamment sur les indicateurs européens et nationaux qui nous intéressent ici.

Ainsi, sans dénigrer la qualité littéraire de cette période – n'est-ce pas en 1951 et 1968 que deux des chefs d'œuvre de la littérature bulgare ont été publiés, à savoir *Tyutyun (Tabac)* de D. Dimov et *Vrémé razdelno* d'A. Dontchev –, faut-il néanmoins avouer que ce que nous appelons ici « réalisme socialiste à visage stalinien », perpétué en Bulgarie bien après la mort de Staline, s'est traduit de par un certain vide des manifestations « classiques » de l'imaginaire du Balkanisme. Ou plutôt par une transformation de celles-ci selon les nécessités de l'hégémonie idéologique du communisme qui, pour persister tel qu'il était incarné par l'appareil étatique bulgare et surtout soviétique, se devait de mettre en sourdine tous les indicateurs européens transférés pendant les époques précédentes : tout ce qui pouvait rappeler l'hégémonie, pour le coup bourgeoise/capitaliste. Le retard de la Bulgarie par rapport à l'Europe occidentale n'était donc plus reproduit dans la littérature à l'aune d'une déficience

⁴³ L'un des plus notoires étant celui de Nikola Petkov, leader historique de l'Union agrairienne dont le désaccord avec le Parti communiste à l'issue de 1945 lui coûta la vie. Il a été exécuté par pendaison en 1947.

culturelle – bien au contraire, la supériorité culturelle et idéologique de l'Etat socialiste ayant été au centre même du discours public –, mais via la nécessité d'industrialisation massive et rapide, apte à assurer la base matérielle nécessaire pour le triomphe socialiste. La conflictualité campagne/ville toujours présente, d'autant plus après la nationalisation à partir de 1947, se transformait progressivement en une conflictualité bourgeois/prolétaire, où le bourgeois se référait désormais au capitaliste occidental, et le prolétaire, au dominé bulgare dont une partie du texte caché de résistance (Scott, 1990) face au Balkanisme s'officialisait à travers la propagande communiste. Une telle configuration idéologique, le fait de pouvoir compter sur la puissance de l'URSS, permettait effectivement à l'élite politique et intellectuelle d'asseoir une identification nationale capable non seulement de s'émanciper partiellement du stéréotypage balkanique mais aussi de le concurrencer idéologiquement. De concurrencer l'idée même d'eupéanité jusque-là dominante, en se conformant à un nouveau modèle où la « bonne » eupéanité, et plus généralement la « bonne » identification cosmopolite, passaient par la prolétarisation mondiale. Ce mécanisme de résistance rappelle étrangement le XIX^e siècle, lorsque la Bulgarie a pu compter sur la reconnaissance de son appartenance culturelle slave par la Russie afin de résister à la domination grecque – via un panslavisme international conjugué à sa spécificité nationale –, au point de s'en émanciper et de devenir l'un des principaux concurrents culturels de la Grèce (revoir le chapitre I.).

Tout ceci n'équivaut cependant pas à affirmer que le stéréotypage balkanique avait disparu lors de la période du « dogmatisme idéologique », mais qu'il demeurait davantage sous une forme mentale de la culture, durablement intériorisée et consciemment refoulée par les individus, conscients des risques de représailles par le Parti. L'un menant à l'autre, l'imaginaire du Balkanisme était plus apte à se manifester au niveau microsocial, loin des yeux de l'Etat, que dans le discours public où le Parti se devait logiquement de le neutraliser. Nous avons déjà observé ce processus de « mentalisation », ou plutôt d'invisibilisation culturelle, au niveau international. Nous avons alors rappelé l'une des conclusions partielles de M. Todorova (1997) quant au dynamisme du Balkanisme, démontré justement à travers l'exemple de la guerre froide. Ce fut une période où les élites politiques occidentales mettaient davantage l'accent sur la menace soviétique que sur le provincialisme balkanique. Les Balkans étaient alors souvent métamorphosés en Europe du Sud-Est, de sorte à séduire les Balkaniques en portant un coup symbolique au camp soviétique. Par un jeu de miroir cassé, la stratégie de l'élite politique bulgare a été de mettre aussi de côté l'imaginaire du Balkanisme, de sorte à s'opposer à la domination culturelle occidentale.

Une autre nuance que nous devons apporter, concerne la dissidence vis-à-vis du nouvel ordre politique. Tout ce que nous venons d'avancer ne revient pas à affirmer qu'aucune dissidence bulgare, apte à reproduire à certains égards les indicateurs de l'euroanéité caractéristiques des décennies précédentes, n'a existé à cette époque. Mais là aussi, tout comme lors du « nationalisme populaire » du XIX^e siècle, la résistance était procédée depuis l'étranger. Et il n'y a rien d'étonnant à cela. Somme toute, les deux conjonctures politiques se ressemblent, au sens où dans les deux cas les instruments hégémoniques culturels étaient, à des degrés différents, sinon sous le contrôle total, du moins sous la surveillance minutieuse d'entités étrangères. De l'Empire ottoman dont la Bulgarie faisait partie au XIX^e siècle ; de l'URSS dont elle était pays satellitaire au XX^e. Ainsi, à l'instar des journaux édités par les migrants bulgares à Bucarest ou à Belgrade, une partie de l'intelligentsia bulgare avait émigré entre 1950 et 1970 à l'Ouest, et y menait une lutte à l'égard du régime communiste. La figure de G. Markov a été centrale dans ce mouvement (Moussakova, 2007, p. 201). Néanmoins, tout comme les dissidents du XIX^e siècle, ceux du XX^e n'ont pas eu les ressources de marquer suffisamment l'imaginaire national puisque eux non plus n'avaient pas les moyens de véhiculer leurs idées auprès du grand public national. La figure de G. Markov, « le plus célèbre des auteurs bulgares à l'étranger, qui a marqué le roman et le théâtre dans les années soixante » (p. 201), est tout aussi illustrative de la transformation de l'imaginaire du Balkanisme parmi la dissidence bulgare. A l'image de ses émanations dans les discours publics occidentaux, cet imaginaire faisait toujours cristalliser l'indication d'une non civilisation de l'Europe de l'Est, des Balkans, mais c'est le régime totalitaire – imposé par l'URSS, certes, mais accepté par l'élite politique bulgare – qui en était tenu pour responsable.

Telles étaient les manifestations de l'imaginaire du Balkanisme en Bulgarie pendant la période du « dogmatisme idéologique ». Majoritairement limitées à la phase mentale de la culture, et lorsque visibles, arrangées selon les modalités de l'idéologie hégémonique. L'entrée sur la scène politique de L. Jivkova en tant que ministre de la culture dans les années 1970, a marqué un certain tournant à cet égard, au travers de l'« ouverture » sur l'Europe.

Les années 1970, la réouverture vers l'Europe et l'amorce de l'« étape du nationalisme socialiste » des années 1980

Le « nationalisme socialiste » bulgare (Eldarov, Petrov, 2013) se démarque de par le nouveau nationaliste que l'Etat a expressément voulu. Généralement périodisé dans la

séquence 1980-1990, il a en réalité vu le jour une décennie plus tôt. Nous allons y revenir dans la deuxième partie de ce chapitre. A présent il convient de noter que, parallèlement, il y a aussi eu un renouveau de l'emploi des indicateurs classiques de l'euroanéité. Ils ont été réactualisés par inadvertance à travers, paradoxalement, l'intensification de la variable nationaliste dans les efforts de légitimation du pouvoir en place, pris alors dans le tourment d'une crise idéologique internationale. L. Jivkova a joué un rôle central dans ce processus.

Fille du président, T. Jivkov, elle a été nommée ministre de la culture (1975-1981) dans un contexte international de détente entre l'URSS et les Etats-Unis, où « la mission universelle de la création artistique fut défendue comme une solution pour la coexistence pacifique des deux côtés du rideau de fer » (Moussakova, 2007, p. 109). Ainsi, et d'autant plus après les événements de Prague de 1968, le régime bulgare s'est vu contraint d'autoriser une sorte de libéralisation des politiques culturelles. Celle-ci se devait d'être synonyme d'une relative ouverture vers l'Europe non socialiste, vers la littérature et l'art occidentaux. La nomination de L. Jivkova illustre bien cette démarche. Au-delà de ses liens de parenté avec T. Jivkov, cette spécialiste en art et histoire ancienne, ayant étudié à Oxford et à Moscou, devait incarner le médiateur parfait entre l'Est et l'Ouest. Mais très vite, elle s'est posée comme « porte-parole d'une intelligentsia érudite et protestataire [...] », en incarnant la « propension à une étrange subversion idéologique » (Moussakova, 2007, p. 148).

D'une part, son action a posé la problématique du rapprochement avec l'Ouest : combien pouvait-on s'en rapprocher sans que cela soit interprété comme une trahison idéologique vis-à-vis de Moscou, au même titre qu'une résistance ouverte vis-à-vis du régime de Sofia ? D'autre part, plus en lien avec notre problématique, s'ouvrir à l'Europe tout en voulant affirmer son originalité culturelle nationale, ne revenait-il pas, dans le cas bulgare, à accepter sa non acceptation en tant qu'Européen à part entière ?

Concernant la première question, le rapprochement avec l'Ouest a vite débouché sur l'élaboration d'une plateforme subversive de résistance vis-à-vis du Parti. Une résistance qui a compté sur la protection de la ministre de la culture, certes, mais qui ne pouvait tout de même pas se réaliser ouvertement. C'est ce pourquoi nous la catégorisons ici comme une « résistance cachée » (Scott, 1990), particulièrement bien incarnée par l'émanation du « nouveau roman social » au début des années 1980. Contre-courant discret du « réalisme socialiste », il a germé dans les années 1970. Ses auteurs, souvent des proches de Jivkova, pratiquaient une résistance codifiée au travers des allégories de la non acceptation des valeurs

du régime politique au pouvoir (Moutafov, 1993). La « résistance cachée » des intellectuels bulgares à partir des années 1970, nous reconforte dans notre démarche. Si une telle résistance a pu se manifester à l'égard du régime totalitaire, nous avons alors toutes les raisons de croire que des processus semblables auront lieu au niveau microsocial d'Elena, cette fois-ci vis-à-vis des imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme. Et ce d'autant plus après avoir passé en revue les formes de résistance à cet égard parmi les intellectuels du XIX^e et du XX^e siècles.

Quant à la deuxième question soulevée, l'action politique de Jivkova décrypte bien ce que signifie réactualisation « par inadvertance » de l'imaginaire du Balkanisme. Désireuse d'affermir les spécificités culturelles nationales, L. Jivkova a également voulu reposer la culture bulgare dans la famille européenne. En témoignent les expositions sur l'art bulgare, revendiquant l'ancienneté de sa civilisation, qui fleurissaient alors à l'étranger non communiste. Citons, entre autres, *L'Art des Thraces, 1000 ans d'icônes bulgares*, organisée à travers le monde entier, et *L'Or des Thraces*, exposition produite au Petit Palais à Paris en 1974, à New York en 1977, à Edimbourg en 1978 et à Tokyo en 1979 (Moussakova, 2007). Cet exercice périlleux d'ouverture vers l'Occident en revendiquant l'originalité nationale – via un accroissement des interactions et des transactions Ouest-Est –, a eu pour conséquence la « démentalisation » partielle des stéréotypes classiques du Balkanisme dans le discours public, occidental ou bulgare, généralisables de par l'aphorisme que « les Balkans produisent plus d'histoire qu'ils ne peuvent en consommer » (Abazi, Doja, 2016, p. 596).

Nous revenons ainsi à la dichotomie étranger/national ; celle entre la quête de l'originalité nationale et, simultanément, de la légitimation européenne de la culture bulgare. Entre la résistance face à la stéréotypisation du Balkanisme et son intériorisation. De facto, ce que le réalisme socialiste à visage stalinien avait pu mettre en sourdine pendant la période du dogmatisme idéologique, refaisait progressivement surface à partir des années 1970. Le roman *Vrémé razdelno* de Dontchev édité en 1968 et son adaptation au cinéma en 1988, sont deux des exemples illustratifs de ce renouveau. Ouvrage central dans la littérature bulgare toutes époques confondues et box-office cinématographique, ils trahissent le retour aux valeurs traditionnelles du folklore bulgare, à la *zadruga* patriarcale, à la collectivité pastorale, en guise d'indicateurs traditionnels de la bulgarité. Les héros, loin d'incarner le progressisme marxiste international, s'inscrivaient dans la tendance du romanisme national du XIX^e siècle, de sorte à asseoir l'originalité culturelle de la bulgarité sur la robustesse et la capacité de survivre dans les pires moments, certes, mais aussi de sorte à réactiver l'indication culturelle

du « rustre », du « non civilisé », du Balkanique en contraste avec l'Européen occidental, de même qu'avec le Soviétique progressiste et son aspiration à la société industrielle.

En d'autres termes, le retour au national procédé par le régime afin d'améliorer sa popularité auprès des majorités ethniques, conjugué à l'ouverture relative au-delà du rideau de fer qu'il a dû concéder aux intellectuels pour limiter les risques de dissidence, ont débouché sur une relecture de la société bulgare au travers de son balkanisme inné, longtemps refoulé dans le discours public. Prises ensemble, l'assimilation forcée des minorités ethniques musulmanes – dont l'épisode le plus criant est le « Processus de renaissance » entre 1984 et 1985 : le « rebaptême des Turcs de Bulgarie » (Valtchinova, 1996), lorsque les noms et prénoms islamiques furent remplacés de force par des équivalents chrétiens –, l'édification en série de monuments à la gloire pré-communiste de la Bulgarie,⁴⁴ en même temps que les interactions/transactions accrues avec l'intelligentsia de l'Europe de l'Ouest sous l'égide de L. Jivkova, ont eu pour conséquence la démentalisation partielle de l'imaginaire du Balkanisme.

L'imaginaire balkanique longtemps refoulé par le réalisme socialiste, a refait son apparition dès les années 1970 en tant que produit de la culture visible. Mais ce ne fut que l'annonce de son retour flamboyant dans les années 1990, à l'issue de l'implosion du Bloc de l'Est, lorsque sa mentalisation culturelle parmi les élites politiques occidentales, stratégique pour flirter avec l'Europe du Sud-Est et affaiblir l'URSS, prit logiquement fin. Lorsque l'imaginaire du Balkanisme est revenu en force, tant dans la littérature que dans toutes les autres formes d'expression publique, en Bulgarie et ailleurs.

d.) Européanité et bulgarité pendant l'« étape de transition » : de 1990 à nos jours

La dernière période du nationalisme officiel bulgare, l'« étape de transition », concerne le laps de temps des années 1990 à nos jours (Eldarov, Petrov, 2013). Elle est caractérisée par le retrait du nationalisme agressif d'assimilation des minorités musulmanes, sans que disparaisse le mécanisme de revalorisation symbolique, à leurs dépens, des majorités chrétiennes. De même, sans que disparaisse l'idéologie du Balkanisme de l'imaginaire national.

Concernant la production littéraire, la quantité des ouvrages édités à partir de 1990 a atteint des proportions incomparables par rapport aux périodes précédentes. Les sources d'édition se sont, elles aussi, exponentiellement diversifiées, l'Etat n'ayant plus le monopole

⁴⁴ Pour ne citer qu'un parmi les nombreux exemples, le monument *1300 ans de Bulgarie*, célébrant la gloire de l'un des plus anciens États européens, a été édité en 1981 dans le centre de Sofia et détruit en 2017, après une longue polémique autour de la symbolique du passé communiste : à sauvegarder ou à détruire ?

en la matière. Pour illustrer cela, en 1989 il y avait 30 maisons d'édition, toutes publiques, tandis qu'en 1993 elles étaient entre 700 et 1000, pour la plupart privées (Moussakova, 2007, p. 173). Ainsi, à l'image de la démocratisation du système politique entamée par la destitution de T. Jivkov en 1989 et les premières élections multipartites en 1990, au même titre que la libéralisation du marché économique marquée par les vagues consécutives de privatisation, le marché du livre a lui aussi fait l'objet d'une libéralisation massive rendant son étude peu efficace pour suivre la dynamique du stéréotypage balkanique. C'est ce pourquoi nous allons élucider la production contemporaine des indicateurs européens via un monitoring des journaux télévisés (voir le chapitre III.). Cela ne nous empêche cependant pas d'illustrer, dès maintenant, le retour de l'imaginaire du Balkanisme dans le discours public.

En état de cause, non seulement la guerre froide était finie, en laissant le champ libre pour une réactualisation discursive des stéréotypes balkaniques classiques, mais les guerres en ex-Yougoslavie ont été un terreau tout aussi fertile pour refroidir, de nouveau, la température historique des sociétés de la péninsule en les projetant dans une temporalité figée de haine interethnique (Abazi, Doja, 2018). Ce processus était pour une fois profitable aux Bulgares, non impliqués dans ces conflits. De fait, une nouvelle frontière symbolique pertinente est apparue : celle entre les Balkans de l'Ouest, *a priori* plus enclins à la violence et moins aptes à s'intégrer dans la « famille européenne », et les Balkans de l'Est, incarnant les élèves qui ont fait plus d'efforts. Cela dit, l'idée d'un « retour aux forces primitives » n'a pas complètement épargné la Bulgarie. Il ne faut pas oublier les plus de 300 000 Turcs bulgares, poussés à émigrer en Turquie en 1989. Ainsi, l'épithète *Balkans* s'appliquait aussi à la Bulgarie dans l'imaginaire international, que ce soit via la haine ethno-raciale en sa qualité d'indicateur du Balkanisme, ou via les autres indicateurs de « non civilisation ». Rien de plus parlant que les élections parlementaires de 2001 et la reproduction alors nationale de ces indicateurs.

Dans un contexte de crise économique prolongée, la droite au pouvoir a misé dès 1999 sur une opération de séduction nommée « Velikden » – soit le « grand jour », qui veut dire Pâques et se réfère donc à la symbolique de la résurrection, ici nationale (Moussakova, 2007). Le but était de faire revenir les jeunes Bulgares ayant réussi en Occident, de sorte à pouvoir compter sur leur expertise, ouvertement considérée comme davantage légitime que l'expertise des Bulgares résidant et travaillant en Bulgarie. Dans la continuité de la distinction entre le savoir occidental et le non savoir bulgare, entre le civilisé et le non civilisé, la campagne électorale de Siméon Saxe-Cobourg-Gotha, fils du dernier roi bulgare, Boris III (1918-1943), représente

l'exemple parfait de l'imaginaire du Balkanisme et de sa traduction publique en « sentiment national d'infériorité [des Bulgares] à l'égard de l'Europe » (Todorov, 1986).

Arrivé d'Espagne, incarnant l'homme d'affaire qui a réussi, il s'est présenté dès 2001 comme le sauveur de la Bulgarie, le messie, avec la promesse d'« arranger [la Bulgarie] en 800 jours ». Un slogan qui a fonctionné puisque le Mouvement national Siméon II, devenu ensuite le Mouvement national pour la stabilité et le progrès, a largement remporté ces élections. Pour cela, le « Roi » pouvait compter sur l'« aura » de l'identification européenne légitime, occidentale, d'autant plus renforcée par son appartenance à la dynastie des Saxe-Cobourg-Gotha et l'association à l'âge d'or bulgare pré-totalitaire. Il a compté sur le postulat que lui, il peut, car il porte en lui la civilisation européenne. Tout comme d'ailleurs les jeunes experts de l'« opération Velikden », dont il a su récupérer la symbolique en engageant dans son gouvernement certains Bulgares brillants de l'émigration à Londres, de sorte à mobiliser aussi la fierté nationale en nuanciant le stéréotype balkanique : les Bulgares « peuvent », à condition d'être « encadrés » par des Occidentaux. De fait, la campagne électorale de Siméon II et le succès incontestable dont elle s'est soldée, témoignent du retour de l'imaginaire du Balkanisme à partir des années 1990, reproduit dans le discours public et extériorisé sous une forme culturelle visible des pratiques individuelles, à commencer par le vote.

C'est sur ce point que se termine notre étude sociohistorique des indicateurs publics de l'euroanéité et de la bulgarité. Après avoir interrogé leurs va-et-vient depuis le XIX^e siècle, leurs conjugaisons inclusives et/ou exclusives, et les phases de résistance et d'intériorisation face à l'imaginaire du Balkanisme qu'elles trahissent, il est temps de nous demander ce qu'il en est des indicateurs de la turcité et de la romité, qui sont aussi au centre de notre problématique. Il est temps de questionner les interactions inclusives et exclusives à leurs égards. Chose que nous allons faire dans la deuxième partie de ce chapitre, en remisant sur la littérature, principal véhicule de l'imaginaire national au XIX^e et au XX^e siècles.

Deuxième partie du chapitre II.) : Indicateurs culturels de la turcité et de la romité ; interactions et transactions inclusives et/ou exclusives avec la bulgarité et l'euroanéité

« Si la mémoire est une interaction entre la répétition et le souvenir, tandis que l'histoire, selon P. Hutton, est une sorte d'art de la mémoire, quelles en seraient dès lors les marques reconnaissables permettant notamment la formation d'une mémoire collective ? Plus important encore, comment ces

marques sont-elles d'abord transmises et ensuite interprétées ? Les historiens qui s'occupent des processus commémoratifs estiment que ceux-ci représentent en réalité une « forme de mnémonique, propre à l'époque moderne et consciemment mise en place par les leaders des Etats nationaux dans le but de générer les souvenirs escomptés et, en ce faisant, d'éveiller une énergie émotionnelle latente » (Hutton, 1993). Mais est-ce que les intentions premières correspondent forcément aux résultats effectifs ? Autrement dit, y a-t-il quelque chose qui soit capable de faire en sorte que l'on se « souviennne » tous de la même manière ? »

– M. Todorova (2004, p. 129)

La question que M. Todorova pose en dernier lieu – à savoir celle ayant trait à l'hétérogénéité relative des interprétions de la mémoire collective – est centrale dans notre travail. C'est par ailleurs une autre manière de questionner ce que J. C. Scott appelle « texte caché » (1990) ainsi que, dans une moindre mesure, le concept de « nationalisme populaire » développé par B. Anderson (1983) : c'est-à-dire ces versions non officielles de lecture, d'interprétation et de reproduction « par le bas », de la réalité sociale officielle imposée « par le haut ». Dans notre cas, nous nous intéressons aux identifications ethniques, nationales et supranationales, telles qu'elles sont d'abord transmises dans le « texte public » bulgare (par le haut), et ensuite interprétées au sein des « textes cachés » des groupes ethniques dominants et dominés (par le bas). Pour le moment, nous continuons à nous concentrer sur le texte public. Les textes cachés seront questionnés en détail à partir du chapitre IV).

Et puisque nous avons déjà accordé une attention particulière à l'imaginaire du Balkanisme – à l'aune d'une stéréotypisation englobant, *a priori*, tous les nationaux bulgares –, il devient nécessaire d'interroger à présent l'imaginaire de l'Orientalisme en sa qualité d'instrument de différenciation ethnique interne. Cela équivaut à questionner les usages de l'Orientalisme dans la littérature bulgare et à suivre la dynamique historique des indicateurs ayant progressivement défini les appartenances culturelles de celles et ceux que nous appelons aujourd'hui Turcs ethniques et Roms ethniques de Bulgarie. Logiquement, nous allons suivre les mêmes périodisations du nationalisme et de la littérature bulgares.

a.) Les premières années de la construction nationale et l'absence relative des indicateurs de l'ethnicité turque et rom dans la littérature

Turcité et romité pendant la « phase transitoire » de la littérature bulgare (1830-1840)

Nous avons défini cette séquence d'abord à travers la lutte d'émancipation vis-à-vis du clergé grec et de l'enseignement hellénique, et ensuite de par les efforts de création d'une

langue nationale nécessaire à cette fin. L'indication culturelle des Turcs et des Roms ne faisait ainsi pas partie des préoccupations premières de l'intelligentsia bulgare, logiquement plus soucieuse de raffermir en priorité la frontière symbolique avec les Grecs qui incarnaient à ses yeux la menace principale. C'est ce pourquoi l'indication culturelle de la « menace hellénique » devançait alors celle de la « menace ottomane ». Cela ne revient pas à affirmer que l'Empire ottoman et la turcité, voire plus généralement l'islam, profitaient d'une indication neutre. La non conversion massive à l'islam des Bulgares tout au long de l'hégémonie ottomane atteste du contraire, puisque c'est via l'orthodoxie chrétienne et le panslavisme qu'ils ont cherché à se poser culturellement. Ils étaient conscients que pour construire une identification nationale distincte, il était nécessaire de miser sur une frontière symbolique stable avec les Turcs, jamais loin. Néanmoins, dans la conjoncture politique du début du XIX^e siècle, la priorité politique était l'émancipation de l'Eglise grecque via les mêmes procédés : l'orthodoxie et le (pan)slavisme. Ainsi, la « menace ottomane », loin d'être inexistante dans l'imaginaire collectif, demeurait alors sous une forme mentale de la culture, passée au second plan de l'action collective pour l'autonomie ethnique des Bulgares, en attente d'être réactivée au moment de la lutte pour l'indépendance nationale.

b.) La période du « romantisme national » (1850-1890) : genèse « moderne » des indicateurs de la turcité

La situation avant 1870

Ce n'est qu'en 1870, année de la création de l'Exarchat bulgare, que la lutte d'émancipation vis-à-vis du clergé grec a finalement porté ses fruits. Néanmoins, l'indication de la « menace turque/ottomane » avait commencé à se concrétiser à partir des années 1850. L'action politique du *Comité central révolutionnaire bulgare* en témoigne. Rappelons à cet égard que, dans la continuité de Rakovski, le fondateur de l'idéologie révolutionnaire de libération nationale, l'activité de ses disciples, V. Levski, L. Karavelov et Kh. Botev, entre autres, était orientée non pas vers la lutte pour l'émancipation vis-à-vis de l'Eglise grecque mais vers le pas ultime pour la création d'un Etat-nation bulgare, à savoir l'indépendance vis-à-vis de l'Empire ottoman. Mais en raison du capitalisme de l'imprimé et des infrastructures sous-développés dans la Bulgarie du XIX^e siècle, les idées nationales et les indicateurs de la turcité simultanément relayés dans les journaux édités à l'étranger, surtout à Bucarest, arrivaient rarement à destination en Bulgarie. Ainsi, malgré l'activité révolutionnaire du

Comité, le contexte avant 1870 était bien plus propice à la lutte pour l'émancipation vis-à-vis de l'Eglise grecque, car non seulement pensée par la majorité comme le premier pas nécessaire pour l'indépendance ultérieure, mais aussi car relativement moins persécutée par les autorités ottomanes. Logiquement, la menace culturelle principalement perçue a continué à être, avant 1870, celle de la Grèce. En guise d'illustration, revenons aux interprétations publiques de la chronique de Pop Methodiy Draguinov, à commencer par l'« adaptation littéraire » de S. Zakhariiev. Comme déjà évoqué, Zakhariiev n'a pas mis l'accent, en 1870, sur l'idée d'une conversion forcée à l'islam commanditée par Istanbul, mais sur celle de la trahison que le clergé grec aurait commise vis-à-vis du peuple bulgare en informant le sultan de la préparation d'une insurrection dans les Rhodopes. Ce n'est que dans les décennies après 1870 que l'interprétation a changé de prisme, et que le rôle de l'agresseur ottoman a devancé la trahison grecque. C'est-à-dire à partir du moment où les efforts de la lutte nationale bulgare ne pouvaient être que pleinement focalisés sur l'indépendance vis-à-vis de la Sublime Porte, qui devait alors être définie comme un occupant esclavagiste, sanguinaire, illégitime.

Les années 1870 : de la transition entre la « menace hellénique » à la « menace turque »

Une première chose que nous devons noter, c'est l'absence quasi-totale de la catégorie ethnique rom dans la littérature bulgare de la fin du XIX^e siècle. *A contrario*, l'imaginaire gravitant autour de la turcité y fut décidément abondant. Après l'émancipation vis-à-vis du clergé grec en 1870, l'idée nationale bulgare a commencé à se fonder presque exclusivement sur la répudiation vis-à-vis de la Sublime Porte. Par conséquent, la frontière symbolique avec l'empire considéré comme l'asservisseur illégitime, fut centrale tout au long de la construction ultérieure de l'imaginaire national. A l'instar des philosophes des Lumières qui décrivaient celles-ci comme l'antipode indiscutable de l'obscurantisme du Moyen Age, les écrivains de la « Renaissance bulgare » ont employé les mêmes procédés de légitimation, en opposant l'illumination de l'idéal national à l'obscurantisme de l'impérialisme ottoman. Et il faut dire que les autorités de l'au-delà du Bosphore ont grandement contribué dans ce processus d'indication culturelle, ne serait-ce que par l'écrasement sanguinaire de l'insurrection d'avril en 1876. Evénement central dans l'historiographie nationale, il a trahi l'incapacité des Bulgares de se libérer par leurs propres moyens. D'ailleurs, en suivant la rationalisation mythologique, nous pouvons dès maintenant éclaircir l'une des questions stellaires de notre problématique. A savoir pourquoi, à l'heure de l'ère nationale, les Turcs

ethniques de Bulgarie ont pu sauvegarder leur identification ethnoculturelle bien davantage que les Turcs ethniques des autres pays de la péninsule ?

En ce sens, pour périphraser encore une fois T. Todorov (1986), disons qu'à cette époque les Bulgares ont développé un « sentiment national d'infériorité » non seulement à l'égard de l'Europe, mais aussi à l'égard de l'Empire ottoman et des nations voisines en construction. Ils n'ont acquis leur autonomie et indépendance progressive qu'à partir de 1878 : une cinquantaine d'années plus tard que les Grecs, qui ont acquis leur indépendance après la guerre greco-turque de 1821-1829. Quant aux Serbes, malgré le rôle incontestable de la Russie dans l'établissement de leur autonomie après la guerre russo-turque de 1828-1829, et dans celle de l'indépendance, après la guerre de 1877-1878, ils pouvaient néanmoins asseoir leur imaginaire national sur le succès du soulèvement populaire de 1815. Les Bulgares, quant à eux, ont dû garder l'amer souvenir de l'échec de l'insurrection d'avril de 1876 et du massacre qui a suivi, ainsi que d'une lutte de libération qui a eu besoin de l'intervention russe pour se concrétiser. L'acquisition de l'indépendance vis-à-vis de l'Eglise grecque, en 1870, et le succès militaire incontestable de 1885 face à la Serbie, ont neutralisé le sentiment d'infériorité face aux Grecs et aux Serbes. C'est ce pourquoi la « menace grecque » en tant qu'indicateur culturel de la grécité, a progressivement disparu des annales de l'imaginaire national ; celle de la serbité n'y a jamais durablement vu le jour. Toutefois, malgré le rôle primordial de l'armée bulgare dans les succès face à l'Empire ottoman lors de la première phase des guerres balkaniques de 1912-1913, l'amer souvenir de la lutte nationale du XIX^e siècle a gardé son emprise sur l'imaginaire national, de sorte à se transformer en l'idée d'une « menace orientale » : indicateur, parmi d'autres, de la turcité. De fait, elle trahit occasionnellement une peur latente de la figure du Turc, seigneur dont on n'a pas pu se libérer seuls, qui explique aussi en partie pourquoi les autorités bulgares n'ont entrepris des politiques (indirectes) de déplacement massif des populations ethniques turques qu'en 1989, à la différence des Grecs qui, de par la légitimité symbolique accumulée au travers de la guerre déclenchée et somme toute remportée en 1829 – certes avec le soutien indispensable du Concert européen –, ont massivement déplacé les populations turques – et vice versa – dès la guerre greco-turque de 1919-1922. Et ce malgré leur défaite. De même, malgré les politiques d'assimilation des populations musulmanes – turcisées dans l'imaginaire collectif – entreprises dans les premières décennies du XX^e siècle (Todorova, 2004), leur amplification en Bulgarie ne se réalisa qu'à partir des années 1980 : encore l'un des résultats, à notre sens,

de la rationalisation mythologique de la « peur latente » du seigneur turc. Une rationalisation qui a muté en une variante spécifique de l'imaginaire de l'Orientalisme.

Stéréotypisation des Turcs via la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme : la « non civilisation » à l'aune de l'obscurantisme, de la cruauté et de la servitude sanglante

L'obscurantisme est l'une des caractéristiques les plus récurrentes de l'imaginaire de l'Orientalisme, tel qu'il a été mis en lumière par E. Said (1978). Sa variante bulgare ne déroge pas du tout à la règle. Pour s'en rendre compte il suffit de jeter un coup d'œil au champ lexical des œuvres littéraires typiques du Réveil national, à commencer par les *Notes sur les oubliettes de Constantinople* (Milarov, 1881), en passant par l'*Oubliette* (Velitchkov, 1899), sans oublier le roman clé du nationalisme officiel bulgare, *Sous le joug* (Vazov, 1893), à propos duquel S. Igov a rhétoriquement demandé : « Quel Bulgare n'a-t-il pas grandi en [le] lisant ? » (1993, p. 16). Il est évident que les titres mentionnés sont explicites et qu'ils se réfèrent tous à un passé aussi obscur⁴⁵ que tyrannique. Un regard croisé sur le contenu de ces œuvres, entre autres, ferait ressortir que les figures de l'obscurité et de la tyrannie représentaient aussi, dans la démarche des auteurs, la suprématie symbolique de la Sublime Porte. Ottomane ou plus souvent turque,⁴⁶ cette figure était alors physiquement caractérisée dans la littérature « par le turban (employé souvent avec une valeur de synecdoque), le pantalon bouffant, un revolver ou/et un couteau porté à la ceinture dans un fourreau de cuir, sans compter le funeste yatagan prompt à décapiter les chrétiens et, bien sûr, le tchibouk » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 279). Soit quelques-uns des fragments de l'indication de l'islam à l'aune de catégorie de différenciation culturelle, entre Turcs musulmans et Bulgares chrétiens, mais aussi à l'aune de menace tant culturelle que physique pour la survie des Bulgares. C'est tout du moins, nous semble-t-il, l'« énergie émotionnelle latente » (Hutton, 1993) qui en fut et qui continue toujours à être générée à travers l'imaginaire commun. En guise d'illustration supplémentaire, nous allons nous référer à une autre œuvre clé de l'époque : les trois tomes des *Notes sur les insurrections bulgares. 1870-1876. Les anecdotes d'un témoin* (Stoyanov, 1884, 1887, 1892). Fiction et ethnographie s'y entremêlant à tour de rôle, ce récit est tout ce

⁴⁵ Notons que « oubliette » se traduit en bulgare par « tamnitza », qui signifie littéralement « sombre » ou « salle sombre », et dans ce contexte se rapporte naturellement aux prisons ottomanes du XIX^{ème} siècle, certes, mais aussi à l'idée allégorique d'obscurantisme que représenterait l'Empire ottoman, en général.

⁴⁶ Rappelons que la notion de « Turc » était censée correspondre au concept de sujet du sultan – occupant certes le sommet symbolique de la pyramide hiérarchique des sujets non dynastiques –, tandis que « Ottoman » correspondait, en toute logique, au concept de dynaste (Igov, 1993 ; Todorova, 2004).

qu'il y a de plus anecdotique ici, au sens où il témoigne fidèlement des indicateurs de la turcité, tels qu'ils étaient conçus et véhiculés dans l'imaginaire collectif au lendemain de 1878. En ce sens, lorsque Z. Stoyanov raconte à son lecteur les tortures qu'il aurait subies de la part des « gendarmes » turcs lors de l'insurrection d'avril en 1876, l'image qu'il en dessine cristallise avec une clarté flamboyante. Forts de leur pouvoir, à la fois assoiffés de sang et habitués à le faire couler, les « gendarmes » sont décrits comme prenant leur café et discutant entre eux en toute tranquillité alors que, parallèlement à cela, ils prennent un plaisir malin à torturer sans retenue aucune un homme pourtant privé de toute capacité à s'en défendre.

A travers ce genre d'images récurrentes dans la littérature du romantisme national, a été procédée l'imputation symbolique d'une routine propre non seulement aux « gendarmes » dont il a été question mais aussi potentiellement, par extension interprétative, à tous les Turcs de l'Empire. Et si nous poursuivions la logique de montée en généralité, il irait sans dire que cette routine imaginaire a été étroitement associée et directement imputée au passé ottoman, dans sa globalité historique. Un passé où la Sublime Porte et ceux qui la représentent sont qualifiés d'« esclavagistes » capables des pires atrocités pour garder l'emprise sur leurs « esclaves ». Ainsi, en périphrasant S. Igov (1993), nous pourrions nous demander quel enfant bulgare n'a-t-il pas grandi à l'aune d'une littérature traçant clairement la frontière symbolique entre *nous* et *eux*, où les indicateurs des deux identifications se fondent sur une différenciation morale telle que le sentiment d'appartenance ethnique bulgare et le sentiment d'appartenance politique à la nation bulgare s'y confondent largement. En plus de s'y confondre, ils reposent sur un code d'honneur imaginé de sorte à renforcer sensiblement la frontière symbolique séparant les Bulgares ethniques des Turcs, y compris des Turcs ethniques de Bulgarie, puisque chaque transgression de cette frontière est susceptible d'être considérée comme une trahison symbolique, et non pas des moindres. Comment concevoir de telles transgressions, y compris à l'heure actuelle, alors même qu'on a été socialisé par une école – instrument hégémonique par excellence de l'Etat-nation – où une bonne partie de l'instruction gravite autour des indicateurs de la turcité tels que nous sommes en train de les identifier ? C'est-à-dire, en premier lieu, autour de l'obscurantisme oriental, décrit comme l'obstacle principal à la connaissance et à la conscience nationale jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Et clarifions qu'obscurantisme et barbarie vont de pair dans cet imaginaire puisque c'est au travers des *Oubliettes* de Constantinople (Milarov, 1881 ; Velitchkov, 1899), des tortures perpétuées par les « gendarmes » turcs (Stoyanov, 1884), du joug sanguinaire (Vazov, 1893), ou encore de la

pendaison de V. Levski, l'« apôtre de la liberté », que la littérature bulgare a émis sa vision du passé ottoman ainsi que, par extension, des indicateurs qui définissent la turcité en général.

Toutes choses étant égales par ailleurs, les conclusions que nous avons tirées ci-dessus pourraient paraître quelque peu hâtives à certains historiens de la littérature bulgare, ou aux lecteurs particulièrement avertis à son égard. Après une seconde lecture plus approfondie, une partie des œuvres citées précédemment pourraient tout à coup ne plus témoigner aussi catégoriquement des indicateurs de la turcité tels que nous venons de les prélever. C'est en ce sens que S. Igov (1993) souligne que dans les *Notes*, Z. Stoyanov accorde le rôle de traître à *dyado Välyou* : un grand-père bulgare qui, après avoir initialement aidé les révolutionnaires locaux lors de l'insurrection en 1876, aurait finalement renseigné les autorités ottomanes pour que le leader révolutionnaire G. Benkovski – figure centrale dans l'insurrection – soit retrouvé et tué le 25 mai de la même année. De facto, la culpabilité de la mort de Benkovski est partagée dans ce récit entre les Turcs qui l'ont assassiné et le Bulgare qui l'a trahi. Replacé dans la perspective de notre recherche, cela ne remet pas totalement en cause les indicateurs de la turcité que nous avons identifiés jusque-là, mais ils s'en retrouvent partiellement atténués dès lors que la force brute et sanglante des Turcs va de pair avec l'idée d'une trahison endogène venant de la part des Bulgares. Ce modèle d'interactions entre l'« obscurantisme sanguinaire oriental » des Turcs et le penchant présumé des Bulgares pour la trahison, revient par ailleurs très souvent tant dans la littérature que dans l'historiographie nationales. L'une des versions les plus connues et controversées de la capture et de la pendaison de V. Levski, pourrait décidément en témoigner. En effet, le personnage incarnant par excellence le symbole du « héros national », aurait été attrapé par les autorités ottomanes de nouveau suite à une histoire de trahison, et une fois de plus celle-ci aurait été commise par un Bulgare : l'un de ses compagnons révolutionnaires, à savoir le prêtre Krastyu (*pop Krastyu Nikiforov*). Cette version des faits demeurant controversée parmi les cercles des historiens, nous n'allons pas nous mêler de leur travail. Nous ne cherchons ni à réhabiliter ni à discréditer cette version historique. Ce qui nous importe, c'est d'y entrevoir un exemple supplémentaire de la manière dont la cruauté du dominant turc a été conjuguée au penchant présumé des Bulgares pour la trahison endogène, de sorte à nuancer quelque peu l'indication culturelle de la turcité.

Malgré cette nuance, la littérature du romantisme national a posé une frontière symbolique entre Bulgares et Turcs assez similaire, dans sa fonction de rationalisation mythologique, à la frontière entre Européens et Balkaniques tracée de par l'imaginaire du Balkanisme. Ici aussi nous avons affaire à une distinction de deux mondes via la hiérarchisation imaginaire de leur

« degré de civilisation ». Mais le monde (presque) civilisé est paradoxalement celui de la Bulgarie et des Balkans, en cours de réappropriation de l'idée nationale, tandis que l'autre monde, définitivement non civilisé, est celui de l'Orient ottoman, rétrograde de par son obstination pour l'impérialisme décadent et sanguinaire. Le penchant pour la trahison, symbole du « provincialisme balkanique » plus tard dénoncé par les modernistes, vient cependant rappeler que l'imaginaire du Balkanisme a toujours son emprise sur l'intelligentsia bulgare qui en reproduit certains des codes. Mais aussi qu'elle peut se les réapproprier pour tracer une frontière entre « sa » région (presque) européenne, et l'Orient qui ne pourra jamais le devenir selon l'indication qu'elle « bricole » via, somme toute, un exercice de transfert des codes d'un imaginaire à un autre : de celui du Balkanisme à celui de l'Orientalisme. Nous avons ainsi affaire à un processus qui n'est rien d'autre que l'une des nombreuses facettes de la dichotomie entre intériorisation et résistance vis-à-vis de l'imaginaire du Balkanisme. La résistance se fait désormais de par une stratégie de revalorisation de soi-même et de son groupe – c'est-à-dire du groupe bulgare stigmatisé par les stéréotypes balkaniques – au travers d'un déplacement allégorique du stigmaté subi, en direction d'un Orient imaginaire : celui des Turcs de l'Empire et, par extension, des Turcs ethniques de Bulgarie. De même que le Balkanisme, la variante bulgare de l'Orientalisme tend ainsi sinon « à refroidir l'histoire des horribles tragédies, guerres et autres fléaux ayant survenu dans sa propre société, en les projetant dans d'« autres » histoires » (Abazi, Doja, 2016, p. 597), du moins à les mettre sur le compte des asservisseurs illégitimes turcs. Ceux qui ont ravagé la société bulgare et qui sont pointés comme la raison de son mal-être, de son « retard » par rapport à l'Occident. Dans ce processus, les stéréotypes du Balkanisme ne sont alors pas ouvertement rejetés mais projetés de manière amplifiée sur les Turcs, de sorte à dépeindre les Bulgares, et par extension les Balkans ainsi que les Balkaniques, comme quelque peu « plus européens », plus civilisés, que l'Orient et les Orientaux turcs.

c.) Le nationalisme du XX^e siècle : turcité et romité pendant le « modernisme littéraire » (1903-1923) et pendant la « littérature de septembre » (1923-1944)

Les périodes suivantes de la littérature, le « modernisme » et la « littérature de septembre », sont caractérisées, du point de vue de l'indication culturelle des Turcs – les rares manifestations des Roms/Tsiganes étant procédées sous le dénominateur de la turcité –, de par une reproduction des indicateurs de la « non civilisation » orientale, certes, mais cependant

euphémisés, dans des proportions moindres par rapport à celles du romantisme national. Rappelons que dans le contexte du début du XX^e siècle jusqu'aux années 1940, les critères esthétiques de la littérature étaient recherchés premièrement à travers l'individu, l'Homme capable de tout et au centre de toute production culturelle, et ensuite via la prolétarianisation des rapports sociaux qui a mené, à partir de l'entre-deux-guerres, à une invisibilisation de l'individu au profit de la dichotomisation des classes sociales. Par ricochet, c'est l'indication de la bulgarité elle-même qui s'est retrouvée coordonnée et quelque part désemparée à travers ces concepts nouveaux pour une culture nationale jusque-là marquée par le spectre de la *zadruga* pastorale : c'est-à-dire la collectivité agricole et la paysannerie traditionnelle. Autrement dit, le collectivisme pastoral en sa qualité de matrice des valeurs nationales traditionnelles et de catalyseur de la « barbarie turque », a été mis en retrait dans la production culturelle des classes dominantes. Les auteurs modernistes qui se cherchaient dans la littérature de Nietzsche et de Pouchkine, se voulaient aussi les pionniers de l'euphémisation de la littérature bulgare, dont les thématiques ne pouvaient plus être exclusivement celles du romanisme national. Ainsi, l'intériorisation de l'imaginaire du Balkanisme que nous avons suivie à travers l'« hystérésis du transfuge culturel » de ces mêmes auteurs (revoir pp. 108-111), a aussi logiquement freiné la production de l'Orientalisme dans leurs écrits. La réappropriation culturelle de l'idéologie marxiste quelques décennies plus tard a fait de même, au sens où les paysans, métamorphosés en prolétaires, étaient au centre de la production intellectuelle, certes, mais ils étaient désormais posés en victimes non plus du passé ottoman mais de la bourgeoisie métropolitaine, capitaliste et fasciste, qui était au pouvoir. Dans un tel contexte, l'indication culturelle classique de la turcité n'a pu que faire place aux nouveaux axes de distinction dans un Etat-nation consolidé, légitimement reconnu, qui avait de nouveaux « démons sociaux » à combattre. Mais cela n'équivaut pas à affirmer qu'elle avait complètement disparu, loin de là. Somme toute, le modernisme et le prolétarisme des auteurs du XX^e siècle étaient incompatibles avec l'idéologie de l'impérialisme du XIX^e, d'autant moins avec celle d'un impérialisme « oriental », ni individualiste ni progressiste. Un impérialisme dépeint comme décadent par rapport aux idées nationales occidentales, désormais transférées dans une Bulgarie qui s'en voulait applicatrice. C'est en ce sens que nous mobilisons la notion d'euphémisation. Les indicateurs de la turcité, toujours présents dans la littérature, témoignaient de l'indignation du passé ottoman mais aussi, justement de par leur euphémisation, de la recherche d'un nouvel idéal national, « européenisé », où les vecteurs

moraux, esthétiques et cognitifs étaient autres que ceux que l'exclusive mise en contraste de la communauté pastorale bulgare avec la seigneurie turque pouvait catalyser.

A ce propos, le recueil de récits de I. Yovkov, *Légendes du Balkan* (1927), la trilogie *Moisson* de K. Petkanov (1930-1933) et, enfin, la nouvelle de L. Stoyanov, *Mehmed Sinap* (1936), sont trois des œuvres centrales d'une indication culturelle alors en déclin entre 1903 et 1944. Et malgré le thème central de l'occupation ottomane – ou de l'« esclavage turc », pour reprendre la catégorie pratique souvent employée pour désigner cette époque –, ces textes témoignent clairement de l'euphémisation dont il est question ici.

Comme le note M. Vrinat-Nikolov, ce que ces trois œuvres ont en commun, « c'est la nuance apportée à l'image des Turcs » (2008, p. 280). Et d'ajouter que « l'on retrouve [certes] les stéréotypes déjà rencontrés au siècle précédent : les Turcs sont des païens, des fauves, des paresseux habitués à tout recevoir du ciel, des parasites qui vivent et mangent sur le dos des chrétiens, des hommes lubriques qui enlèvent les chrétiennes [...] ». Mais au-delà de cette reproduction de l'imaginaire de l'Orientalisme, « ce tableau se nuance dans deux sens : d'une part, pour des motifs personnels (vengeance, amour contrarié), un Bulgare peut toujours se trouver dans la position du méchant traître qui dénonce les siens aux autorités turques⁴⁷ ; d'autre part, l'Ottoman peut se montrer naïf, sensible à la flatterie et à l'humilité du chrétien, compatissant et humain ». A la différence de la stéréotypisation dans les *Notes* de Z. Stoyanov (1884), et celle d'I. Vazov dans *Sous le joug* (1893), où l'humanité des personnages turcs est refoulée derrière leur barbarie – une barbarie rendue opératoire non pas à travers le paganisme, mais de par les symboles de l'islam –, ici nous avons affaire à des personnages qui sont justement humains. C'est par extension l'idée de tolérance qui se retrouve dans tout cela. Une tolérance qui est synonyme de la transition d'un ethnocentrisme qui ne se fonde plus exclusivement sur la tracée d'une frontière symbolique avec la « non civilisation » turque, exclusive vis-à-vis de *tous* les Turcs, mais sur des critères de plus en plus potentiellement inclusifs de *certaines*, à l'instar de la place occupée dans les rapports de production prolétariés. C'est-à-dire des critères ethnocentriques qui peuvent très bien inclure des Turcs, et par extension des Roms, dans un Etat-nation politique commun à tous.

Le personnage de Mehmed Sinap (Stoyanov, 1936) en est d'autant plus illustratif. Pomak qu'il est, il incarne pourtant le pont culturel entre les Bulgares chrétiens et les Turcs, Roms et Pomaks, déjà catégorisés comme « minorités ethniques » sous le dénominateur commun de

⁴⁷ Quoi qu'il faille compléter ce propos : le penchant pour la trahison en tant qu'indicateur de la bulgarité existait déjà lors du romantisme national, comme démontré dans les premiers points de ce chapitre.

l'islam. Et c'est justement à travers la prédominance de la variable des rapports de classes, de la « révolutionnarisation des masses » tant chérie par les écrivains de la littérature de septembre, que ce pont est bâti. Concrètement, le gagne-pain de Mehmed Sinap est de piller les riches, notamment les Turcs riches. Plus encore, il les pille surtout pour nourrir les pauvres paysans affamés, chrétiens *et* musulmans. C'est ce pourquoi Vrinat-Nikolov conclue que « dans cette nouvelle, l'opposition n'est pas tant ethnique ou religieuse que sociale : paysans musulmans (Pomaks ou Turcs) et chrétiens, c'est-à-dire le raya entier, sont tout autant la proie de la famine, de la sécheresse chronique et de la pauvreté » (2008, pp. 280-281). C'est ainsi un nouveau modèle d'indication culturelle qui cristallise ici au travers de « la solidarité, de la tolérance et de l'entente entre Bulgares et Turcs, chrétiens et musulmans, [qui] est poussée à un point rare et contraste fortement avec les stéréotypes habituels ». Des stéréotypes que nous retrouvons cependant, Vrinat-Nikolov le concède, tout au long du texte « lorsqu'il s'agit d'évoquer les fonctionnaires [turcs] de l'administration ».

En guise d'illustration supplémentaire de l'euphémisation allégorique de la turcité, tournons-nous à présent vers le personnage de Yovkov, Chibil (1927). Haïdouk, c'est-à-dire lui aussi vagabond dont l'activité se résume au pillage, on ne connaît pas vraiment son identification ethnique. Lorsqu'il se rend pour voir sa mère une dernière fois avant de mourir, celle-ci l'appelle Mustapha. « Est-il Turc ? Tsigane ? Pomak ? », se demande Vrinat-Nikolov. Ce que l'on sait, c'est qu'il n'est pas « véritablement » Bulgare puisque projeté dans l'islam, la religion ayant été l'un des principaux vecteurs d'affirmation culturelle de la bulgarité pendant l'hégémonie ottomane. Mais la question que se pose Vrinat-Nikolov est d'importance cruciale puisqu'elle trahit, de fait, le vide autour de l'indication culturelle des Tsiganes (Roms). Absente de la littérature bulgare jusque-là, elle commençait à se faire désormais au travers du partage partiel et flou de certains des indicateurs de la turcité, à commencer par l'islam. Quoi qu'il en soit, ce qui est plus intéressant ici, c'est le « caractère héroïque et généreux de Chibil » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 280), mis en contraste avec la fourberie du père de Rada, « la belle chrétienne [...], fille du chef du village », dont il est amoureux.

Ainsi, le musulman Chibil incarne une turcité à visage humain, romantique, pure et honorable. Plus encore, lui, Rada et le bey, naturellement musulman lui aussi, sont les personnages les plus positifs du récit, « le père [bulgare] de la jeune fille étant chargé des traits négatifs ». Au-delà de la reproduction des stéréotypes du Balkanisme, visible à travers le penchant pour la trahison du père de Rada, c'est ainsi l'imaginaire de l'Orientalisme qui diffère de ses émanations précédentes : celles de la période du romantisme national. Une

période où « l'Ottoman [faisait] preuve de cruauté gratuite (surtout les zaptiés, ou « policiers ») [...] » ; où les Turcs étaient décrits comme « des êtres malfaisants, des débauchés toujours prêts à violer les jeunes chrétiennes, avides d'or et d'argent [...] » ; où ils étaient tout simplement des « ennemis qu'il faut tuer le plus possible, [...] des monstres sanguinaires, des fauves, des bêtes, des païens, des tyrans » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 279).

Le retour de Yovkov et de Stoyanov aux thématiques traditionnelles et la manière dont ils les traitent, illustrent parfaitement l'euphémisation des indicateurs de la turcité et, par ricochet, de la romité et de l'islam qui s'y confondent. A la fois présente, la stéréotypisation des Turcs témoigne de la persistance de la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Toutefois, parallèlement à cela, sa forme, son contenu et sa quantité durant la période mise en cause ici, nous en disent long sur la dynamique d'un Etat-nation qui ne s'exprimait plus uniquement à travers la distinction avec le monde « non civilisé de l'Orient », mais commençait à en employer les stéréotypes plus indirectement et occasionnellement. Un Etat-nation qui, pris par les tourments de sa vie interne, tendait à se légitimer autrement ; à se poser non plus seulement en s'opposant mais aussi en intériorisant les vecteurs sociaux occidentaux : notamment ceux de la classe sociale. En ce faisant, c'est surtout le caractère opaque de la frontière symbolique entre Bulgares ethniques et minorités ethniques qui s'est alors vu nuancé, de sorte à ce qu'elle devienne *a priori* davantage perméable qu'auparavant, sans pour autant qu'il y ait, notons-le, de véritables incidences sur la frontière séparant, à des degrés divers et divergents, les uns et les autres de l'européanité légitime.

Ce processus a été simultanément accompagné par des politiques publiques en contraste idéologique évident. Nous visons les premières vagues d'assimilation des Pomaks, entreprises dès les années 1930 (Todorova, 2004). A l'image de la dichotomie entre intériorisation et résistance vis-à-vis du Balkanisme, une autre en a cristallisé avec force à cette époque. Celle entre dominer, purement et simplement, les minorités ethniques musulmanes, quitte à les assimiler de force en justifiant ce choix via les stéréotypes codifiés de par l'Orientalisme, ou les tolérer/intégrer au travers de l'euphémisation dont nous avons part. L'euphémisation de l'indication culturelle des Turcs/musulmans s'est ainsi traduite, dans le cadre des politiques publiques, par un dilemme entre action ethnocidaire et tolérance culturelle. C'est le dilemme entre modèle politique et ethnique de l'Etat-nation qui a alors commencé à émerger dans l'espace public. La conclusion de P.-A. Taguieff à cet égard, à savoir qu'« une nation purement civique, pure communauté de citoyens dénuée de tout héritage culturel et historique propre, est une chimère » (Devecchio, 2015), prend tout son sens ici.

d.) La littérature après 1944 : indicateurs de la turcité et de la romité

La période du « dogmatisme idéologique » (1944-1970)

Les changements politiques radicaux à l'issue de la Seconde Guerre mondiale ont bien sûr eu des conséquences sur l'indication culturelle des Turcs et des minorités ethniques musulmanes de Bulgarie, mais pas les mêmes que celles relatives à l'indication européenne. En effet, à la différence de l'imaginaire du Balkanisme, qui a demeuré sous une forme relativement mentale de la culture à partir de 1944 jusqu'aux années 1970, celui de l'Orientalisme n'a pas suivi la même trajectoire de mentalisation. Dans les faits, il a continué à être produit sous une forme assez visible de la culture, mis à part pendant la phase la plus stalinienne du réalisme socialiste bulgare, de 1944 jusqu'aux débuts des années 1950, lorsque l'indication culturelle de la turcité a été rangée au placard pour laisser place à l'imbrication de l'idéal communiste, dans une société alors en transition totalitaire. Ainsi, avec ses hauts et ses bas, la stéréotypisation des Turcs et des musulmans a occupé une place sinon centrale dans le réalisme socialiste, du moins pas aussi périphérique que celle concernant les Balkans et les Balkaniques. L'explication est à rechercher au niveau des craintes perpétuelles du régime quant à sa popularité et légitimité idéologique ainsi que, par extension, des stratégies qui se sont présentées à lui pour assurer son hégémonie politique.

Au-delà de la répression physique, il a aussi compté, pour ce faire, sur le réservoir symbolique du passé ottoman. C'est-à-dire sur la possibilité de mobiliser à tout moment le fantôme de l'« esclavage turc » afin d'absorber les accusations potentielles d'illégitimité idéologique à son égard. Concrètement, à l'instar des imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme, le régime a régulièrement voulu construire « un pont entre le passé et le futur, en créant ainsi un passé utilisable pour un présent changeant » (Abazi, Doja, 2017, p. 1014). Ici, c'est le passé des atrocités ottomanes qui a souvent été mobilisé pour invisibiliser celles du Parti, de sorte aussi à neutraliser les risques de contestation en légitimant son bien fondé : celui du progressisme matériel de la civilisation socialiste, en contraste avec l'obscurantisme de la non civilisation turque. Cette stratégie de « refroidissement » de la température historique n'a pas été utilisée de la même manière lorsqu'il était question des stéréotypes du Balkanisme qui, eux, se devaient d'être neutralisés dans les efforts de légitimation de la supériorité idéologique du communisme vis-à-vis du capitalisme décadent de l'Occident. En d'autres termes, le régime a entrevu une « rentabilité » idéologique de mobiliser les stéréotypes orientaux des Turcs – imputés aux Turcs ethniques de Bulgarie –, parallèlement à

la nécessité de mettre en sourdine ceux du Balkanisme. Cela a mené, selon toute logique, à une (re)production publique de l'imaginaire de l'Orientalisme et non pas à sa mentalisation. Le tout sans que se dissipe la dichotomie entre reproduction classique et euphémisation partielle que nous avons identifiée dans le point précédent. En témoignent les œuvres de D. Talev, dès les années 1950, et de V. Moutaftchieva, dans les années 1960.

Le Chandelier de fer (1952) et *Les cloches de Prespa* (1954) de Talev reprennent effectivement la thématique classique du joug ottoman. Sans aller dans le détail de la mise en scène – celle d'une famille bulgare de Macédoine prise dans le tourment des combats pour la libération –, disons que cette épopée romantique reproduit avec exactitude les codes culturels de l'Orientalisme du XIX^e siècle. Les Turcs sont décrits comme « des maîtres despotiques aux décisions arbitraires qui asservissent les chrétiens [...] » ; comme « des débauchés, paresseux, vénaux [...] » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 281). « Le Turc était un maître absolu, et lui, le paysan chrétien, un ghiaour⁴⁸ méprisé, un esclave silencieux qui devait lui obéir en tout. » (Talev, 1952, p. 9) Quel meilleur exemple du pont entre le passé obscurantiste ottoman qui fut alors mis en contraste, implicitement, avec le futur progressiste du communisme ?

Quant aux écrits de V. Moutaftchieva, ils représentent, *a contrario*, l'euphémisation partielle des indicateurs classiques de la turcité. Sa *Chronique des temps troublés* (1964-1965) en est l'illustration. Il est vrai que le thème des islamisations forcées y occupe une place importante. Néanmoins, cette œuvre traite plus spécifiquement de la révolte des Kardjalis et d'Osman Pazvantoglou à l'encontre du sultan Sélim III, qui a eu lieu à la fin du XVIII^e siècle en Bulgarie. La mise en scène des personnages s'avère intéressante de par ce que M. Vrinat-Nikolov appelle la focalisation zéro : c'est-à-dire la volonté de traiter le plus impartialement possible les indicateurs culturels classiques, au point de les nuancer, certes, mais aussi de les démythologiser dans un contexte où la rationalisation mythologique de la cruauté turque était d'importance primordiale pour le régime. Prenons en guise d'illustration le personnage de Kara Feïzi. Au départ simple paysan bulgare, il se convertit à l'islam non pas parce que forcé à le faire, mais pour des raisons matérielles, « dans l'espoir vain (car l'époque n'est plus aux janissaires⁴⁹ dont le pouvoir se méfie) d'être enrôlé dans le corps des janissaires et d'échapper

⁴⁸ Nous ajoutons cette note. *Ghiaour* signifie infidèle.

⁴⁹ Nous ajoutons cette note. Les janissaires ont été le corps militaire d'élite par excellence du Sultanat jusqu'au XIX^e siècle. Composés essentiellement de jeunes garçons en provenance des régions chrétiennes de l'Empire, enlevés par les autorités ottomanes pour en faire des soldats dévoués au sultan, certains finissaient par occuper les postes les plus élevés dans le corps militaire impérial. Les janissaires sont de nos jours l'un des symboles les plus criants de la domination ottomane sur la région bulgare et ses habitants, tout comme l'un des symboles les plus souvent mobilisés pour justifier la qualification historique de cette période comme « esclavagiste ».

ainsi à la famine et à la pauvreté de la vie du raya » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 283). L'indication culturelle des Turcs, au même titre que des Bulgares dont la mise en interaction mutuelle catalyse les représentations respectives, se fait ainsi au travers du passage de la frontière symbolique séparant les uns des autres ; de l'inversion ethnique procédée via la conversion religieuse du jeune paysan bulgare et, somme toute, via la transaction identitaire où il espérait que les ressources symboliques indexées à la turcité lui assurent une condition matérielle meilleure. La manière dont ce passage est traité dégage un modèle interprétatif « euphémisé » des conversions à l'islam. Un modèle qui n'en rejette plus la responsabilité uniquement sur la cruauté des Turcs, mais émet la possibilité que des Bulgares eux-mêmes aient pu choisir librement la voie de l'islam. Cependant, la mise en scène rappelle le prix à payer d'une telle transgression : « déçu, rejeté autant par les chrétiens que par les musulmans qui voient en lui un dionmé (apostat), il [Kara Feïzi] prend le chemin du brigandage et deviendra peu à peu, sous le nom de Kara Feïzi, l'un des chefs les plus redoutés des bandes des Kardjalis » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 284).

Moutaftchieva « dresse un portrait multiple des Turcs où stéréotypes anciens (tyrannie, paresse, cruauté, fanatisme) coexistent avec des images positives démythologisées » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 284). Cette coexistence fait cristalliser l'hésitation intellectuelle de l'auteure entre modèle culturel et politique de l'Etat-nation, à un moment où le régime avait pourtant fait son choix, rendu visible à travers les campagnes ethnocidaires qui ont suivi. Ainsi, au-delà du reste, cette œuvre témoigne aussi de la relative liberté d'initiative des intellectuels bulgares qui, ne pouvant pas faire face directement au régime et ses politiques d'assimilation forcée qui arrivaient à grands pas, se permettaient néanmoins de nuancer l'indication culturelle des minorités musulmanes en les dédiant et en atténuant la frontière symbolique avec les majorités chrétiennes. Moutaftchieva résiste ainsi au texte officiel du régime de par les nuances apportées à l'image du Turc, mais sans pour autant faire disparaître l'imaginaire de l'Orientalisme de son écrit et, de fait, sans contester ouvertement les décisions du Parti. Un autre exemple tout aussi parlant à cet égard est le roman de Dontchev, *Vrémé razdelno* (1964).

A ce propos, quand M. Todorova met l'accent sur les caractéristiques des personnages principaux de ce roman, elle prend le temps clarifier que, ne serait-ce qu'à travers une « lecture élémentaire du texte de la part d'une lectrice ordinaire et d'une historienne » (2004, p. 140), il en ressort que les malfaiteurs présents ne correspondent pas à l'image historiographique des Turcs ottomans « à proprement parler ». Le malfrat principal, celui qui regroupe tout ce qu'il y a de plus antipathique, n'est personne d'autre qu'un janissaire bulgare

du nom de Karaibrahim. Quant aux personnages turcs du roman, à commencer par Suleyman aga – le gouverneur de la vallée où se déroule l'intrigue – ainsi que le nomade Ismail – le seul « véritable » Turc anatolien –, notre attention est attirée sur l'« éducation, la sagesse, le sens de la justice et de l'humour » du premier, de même que sur le « caractère le plus avenant et humain du roman » du second (Todorova, 2004, p. 141). Enfin, quand il est question des personnages bulgares chrétiens, représentés par Manol, Srebra et Galouchko, l'accent est mis sur « la force, la cruauté, l'intransigeance, l'incapacité à s'intégrer [...] et la soif de vengeance » des deux premiers, ainsi que dans une moindre mesure, sur le « symbole du sacrifice de soi » (p. 141) de Galouchko – le père de Manol et de Srebra qui finit par se rebeller contre les autorités ottomanes et la campagne d'assimilation forcée qu'elles mènent. Une campagne qui est représentée à l'image de ce que la chronique du pop Methodiy Draguinov – ou plutôt la version de celle-ci reproduite par S. Zakhariiev (1870) – décrit.

Ainsi, nous avons ici aussi un modèle de représentation culturelle où les indicateurs de la « turcité dure », soit la domination via la violence obscurantiste et sanglante, sont relativisés. Ou devrait-on dire que la culpabilité de la violence cruelle qu'implique l'assimilation forcée en question, est partiellement partagée entre Turcs et Bulgares, notamment à travers l'idée de trahison endogène doublement perceptible via la transgression identitaire du janissaire bulgare, Karaibrahim, et de son rôle opératoire dans l'islamisation des Bulgares de la vallée. Le caractère cruel de la turcité est d'autant plus nuancé puisque les personnages turcs locaux sont dépeints comme humains, chaleureux et justes, en contraste avec la soif de vengeance de Manol et de Srebra, fragment de l'imaginaire du Balkanisme qui n'était plus mentalisé à cette époque. Mais quand bien même cette euphémisation tend à humaniser les personnages turcs de la littérature bulgare, ce n'est pas le cas quand il s'agit de la turcité elle-même. L'inversion ethnique de Karaibrahim n'est-elle pas, au fond, une illustration de ce que la turcité représente : la sauvagerie, la fauverie, la folie sanguinaire d'une non civilisation orientale ? Une boîte de pandore à ne pas ouvrir. Ainsi, malgré toutes les nuances apportées aux personnages Turcs ou turcisés, le fait est que ces personnages sont plus des exceptions qu'autre chose, qui confirment la règle du codage culturel de l'Orientalisme tel qu'il existe dans l'imaginaire national bulgare, indépendamment des nuances relatives.

En fonction des conjonctures macrosociales et des situations microsociales, les indicateurs employés pour définir la turcité changent, certes, mais il serait erroné de ne pas prendre en compte la stabilité d'un imaginaire national où la reproduction de la turcité à l'aune de l'obscurantisme oriental, de la cruauté et de la servitude sanglante, se perpétue.

La période du « nationalisme socialiste » (1970-1990)

Comme souligné dans la première partie de ce chapitre, le nationalisme socialiste⁵⁰ a en réalité vu le jour dans les années 1970. C'est ce pourquoi nous avons élargi la périodisation de S. Eldarov et de B. Petrov (2013) à la séquence 1970-1990. Ce qui différencie cette dernière des séquences précédentes, du point de vue de l'indication culturelle des minorités ethniques, ce n'est pas le contenu des indicateurs de la turcité et de l'islam, mais la politique ethnocidaire mise en place par les autorités. Cette même politique qui a été légitimée en amont via la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Elle a consisté, dès les années 1970, à assimiler de force les Pomaks ainsi que, au fur et à mesure, les populations musulmanes de Bulgarie, en changeant leurs prénoms et noms islamiques par des équivalents chrétiens – le point culminant étant entre 1984 et 1985, lorsque furent changés de force les noms des Turcs de Bulgarie. Une fois de plus, le substrat culturel de la religion a cristallisé en sa qualité de contraste socialement sélectionné pour tracer une frontière entre les « véritables » Bulgares et les « turcisés », regroupant tous les musulmans du pays. Pour ce faire, l'Etat a continué à puiser une légitimité symbolique via la littérature et désormais la cinématographie. A la suite de la *Chronique des temps troublés* et de *Vrémé Razdelno*, ces dernières ont suivi une trame presque identique en matière de stéréotypisation culturelle. Concernant le cinéma, il suffit de nous référer à deux des films historiques les plus populaires en Bulgarie : la trilogie *Mera spored mera* de G. Dyulguérov (1981) et l'adaptation cinématographique de *Vrémé razdelno* (*Time of violence*) de L. Staïkov (1988).

Mera spored mera, tiré du roman *Liturgie d'Illinden* de S. Batchvarova (1969), traite de l'insurrection d'Illinden-Préobrajénié (1903) en Macédoine : l'un des derniers bastions de l'Empire ottoman en Europe. Les insurgés ont été écrasés par les armées ottomanes dans une telle violence qu'elle représente encore l'un des mythes centraux dans l'historiographie bulgare. Le soulèvement est interprété par de nombreux historiens non seulement comme une tentative d'émancipation de l'Empire mais aussi comme le seul moyen d'éviter le génocide qu'Istanbul aurait été alors en train de préparer vis-à-vis de la population bulgare (Eldarov, 2003). Pas étonnant que le Turc soit dès lors décrit, tant dans la *Liturgie d'Illiden* que dans son adaptation cinématographique, comme l'asservisseur sanglant des Bulgares. Le tout à une époque où le régime au pouvoir avait besoin d'un regain des stéréotypes de la fauverie turque,

⁵⁰ En sa qualité de nationalisme procédé au travers des politiques ethnocidaire à partir des années 1970, et non pas de périodisation des recherches académiques portant sur les guerres balkaniques (Eldarov, Petrov, 2013).

capable d'aller jusqu'au génocide même des Bulgares, pour légitimer son ethnocide contemporain, à lui, vis-à-vis des minorités ethniques musulmanes de l'Etat-nation bulgare.

L'adaptation de *Vrémé razdelno*, quant à elle, sortie à peine quelques mois avant que le régime ne pousse à la porte pas moins de 300 000 Turcs bulgares, a su rester fidèle au roman de Dontchev. Ainsi, au-delà de la lecture d'une historienne telle que M. Todorova, faut-il avouer que le codage de la turcité a fusionné avec une interprétation publique conditionnée par la symbolique des politiques assimilationnistes. De par cette fusion a catalysé la stabilité du code culturel d'une non civilisation barbare, avec des exceptions par-ci et par-là qui confirment la règle ; une non civilisation qu'il faut assimiler, si nécessaire dans la violence, tout comme les Turcs l'ont auparavant fait vis-à-vis des Bulgares.

Enfin, la trilogie *Rodosto, Rodosto* de S. Sevan (1982) témoigne, de même, d'une littérature où les indicateurs de la turcité et de l'islam n'ont pas vraiment changé par rapport à la séquence précédente. C'est la vie d'une famille arménienne de Rodosto qui est au centre d'une intrigue située entre la fin du XIX^e siècle et le génocide des Arméniens. C'est une fois de plus la symbolique du Turc, bête génocidaire, qui est au centre des projecteurs. Malgré l'euphémisation de ce stéréotype de par la figure du « « Turc ordinaire », voisin avec lequel on entretient en temps de paix des relations de bon voisinage, de solidarité et d'entraide » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 278), l'indication de sa fauverie latente est vite réactivée via l'image des « autorités locales [...], les soldats, la police et le pouvoir présentés comme des monstres capables d'une cruauté aveugle ». Quant au passé ottoman de la Bulgarie, la manière dont il est évoqué synthétise la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Reprise par Vrinat-Nikolov, S. Sevan ne le décrit-elle pas comme : « [...] cinq siècles durant lesquels le peuple bulgare a dû subir le fouet, l'impôt du sang, le viol des femmes, l'islamisation forcée devant le billot ? Ces siècles qui freinèrent la Renaissance bulgare et reléguèrent le pays à la traîne du progrès européen, où toute tentative de rébellion, de revendication des droits de l'homme était réprimée par le feu et le yatagan ? » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 278).

Quel meilleur exemple du « refroidissement » de la température historique de la société protonationale bulgare et de la manière dont elle s'est faite et continue à se faire par les Bulgares eux-mêmes ? C'est-à-dire à travers la rationalisation du mythe de la non civilisation musulmane turque, de son obscurantisme oriental, de sa cruauté et de sa servitude sanglante. Ces indicateurs ont demeuré stables à travers toutes les phases du nationalisme bulgare depuis le XIX^e siècle. Indépendamment des périodes d'euphémisation, l'imaginaire de

l'Orientalisme, à la différence de celui du Balkanisme, n'a pas véritablement connu de phases de mentalisation, à part peut-être les premières années après 1944. La rationalisation mythologique des indicateurs de cet imaginaire a eu comme fonction première la revalorisation de la bulgarité via la stigmatisation de la turcité (et de la romité qui lui est associée). C'est ce que nous entendons par « refroidissement de la température historique » : une projection amplifiée des stéréotypes balkaniques sur les Turcs [ethniques]/Roms [ethniques], de sorte à indiquer les Bulgares [ethniques] comme quelque peu plus européens, plus civilisés, que l'Orient et les Orientaux. Nous interprétons ce mécanisme à l'aune d'une « résistance de contournement » de la part des élites intellectuelles bulgares face à l'imaginaire du Balkanisme. Le tout à travers l'emploi d'un autre texte public de domination : la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Pour compléter ce modèle théorique, il nous reste à interroger les textes cachés de résistance des Turcs ethniques, des Roms ethniques mais aussi des Bulgares ethniques, autres que les élites intellectuelles/politiques que nous avons déjà questionnées, et la place des inversions identitaires – ainsi que des transactions conjointes de la même nature – dans ces formes de résistance quotidienne aux stéréotypisations balkanique et orientale. Chose que nous allons faire à partir du chapitre IV.

La « phase de transition » du nationalisme bulgare : depuis les années 1990 à nos jours

Les indicateurs culturels de la turcité ont continué à être reproduits, à des degrés divers, dans la périodisation suivante du nationalisme bulgare : celle du contemporain. Période que nous allons traiter dans le chapitre suivant, via un monitoring des journaux télévisés les plus populaires en Bulgarie. Nous allons ainsi suivre la dynamique actuelle, dans le texte public, des imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme. C'est une étape nécessaire afin de comprendre ultérieurement les emplois qui en sont faits dans les textes cachés des différents groupes ethniques (Scott, 1990), et les stratégies de résistance au travers des recompositions identitaires qui s'offrent à eux. C'est une étape d'autant plus nécessaire puisque c'est durant cette phase du nationalisme bulgare que les Roms ethniques ont commencé à faire pleinement l'objet d'une stéréotypisation distincte, qui trace une frontière symbolique complémentaire qu'il faut interroger pour comprendre, de fait, la construction perpétuelle des identifications culturelles en Bulgarie et les mécanismes de transgression quotidienne qui les caractérisent.

Chapitre III.) Dynamiques contemporaines de l'indication identitaire publique

« Lorsque des moutons sont mis au pâturage dans un champ entouré de barrières électriques, ils commencent par se frotter à la barrière, et reçoivent alors de douloureuses décharges. Une fois qu'ils ont été conditionnés à la barrière, ils paissent à une distance respectable de celle-ci. Il m'arrive de temps en temps d'oublier pendant plusieurs jours de remettre en marche la barrière électrique après l'avoir arrêtée, et lors de ces périodes les moutons s'en tiennent toujours éloignés. La barrière garde pour eux les mêmes caractéristiques, bien que le pouvoir invisible ait été débranché. Il est difficile de dire pendant combien de temps la barrière garderait son pouvoir si le courant n'était pas remis – cela dépendrait sûrement de la ténacité du souvenir et du nombre de fois où les moutons s'y sont cognés. Et c'est là, je crois, que l'analogie se délite. Avec les moutons, nous ne pouvons que faire l'hypothèse d'un désir permanent d'avoir accès aux pâturages de l'autre côté de la barrière – l'herbe est plus verte de l'autre côté, puisqu'ils l'ont totalement broutée du leur. Avec les métayers et les paysans sans terre, on peut penser qu'ils tenteront constamment de tester les limites en braconnant, chapardant, ou en glanant et récoltant de manière illicite, et qu'ils développeront en même temps une capacité culturelle de colère et un sentiment collectif de revanche. Le simple désir humain de transgresser la règle, de faire ce qui est interdit parce que c'est interdit, compte aussi probablement ici. En tout cas, les symboles du pouvoir, si leur force a été par le passé ressentie, peuvent continuer à exercer une certaine influence même après qu'ils ont perdu la majeure partie, voire la totalité, de leur puissance effective. »

– J. C. Scott (1990, pp. 62-63)

La métaphore de la barrière électrique qui empêche les moutons de passer de l'autre côté du champ, rappelle étrangement les frontières symboliques qui séparent et régissent les groupes ethniques et nationaux que nous interrogeons. A la place du courant électrique, ces frontières sont alimentées pour leur part par les textes publics des dominations symboliques que nous avons passés en revue. Cependant là où l'analogie de Scott s'éloigne de la trame de notre économie de la démonstration, c'est au niveau de l'éventuelle perte de la force des symboles du pouvoir. Car l'imaginaire du Balkanisme – en sa qualité de texte public de la domination occidentale, qui marque la frontière symbolique entre Balkaniques et Européens – et la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme – c'est-à-dire le texte similaire, mais cette fois-ci propre à la domination symbolique des Bulgares ethniques sur les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie –, ne semblent pas avoir perdu de leur force en tant que symboles du pouvoir régissant l'organisation sociale de la différence. Au contraire, le contenu des stéréotypes – socialement sélectionnés comme pertinents – que ces textes publics

véhiculent, semble constant. Mis à part les périodes de « mentalisation culturelle » relativement courtes, les indicateurs publics ethniques, nationaux et européens n'ont que très peu évolué dans l'imaginaire national depuis le XIX^e siècle et tout au long du XX^e. A la question de savoir si la tendance publique contemporaine demeure la même – et avant de nous pencher sur les émanations au niveau du système micropolitique d'Elena –, la décision a été prise d'interroger les emplois respectifs qui en sont faits dans les journaux télévisés bulgares.

Comme annoncé dans l'introduction, le journal télévisé a pris en grande partie le relais du journal écrit dans le processus générant, sculptant et maintenant les imaginaires nationaux contemporains. De fait, il représente l'instrument hégémonique par excellence dans la stéréotypisation ethnique, nationale et européenne en Bulgarie. Cette idée risque de cristalliser encore davantage si l'on se penche sur les chiffres représentatifs de l'accessibilité matérielle de la télévision, devenue presque universelle. A ce propos, en 2016, 99,1 % des ménages en Bulgarie possédaient un récepteur de télévision, contre 51,9 % qui possédaient un ordinateur avec connexion à Internet (Institut national de la statistique (*Natsionalen statisticheski institut*), <http://www.nsi.bg/bg> (dernière visite : le 03 juin, 2020)).

S'il est vrai que la télévision demeure le mass-média le plus accessible matériellement parlant, elle devrait l'être aussi quand il s'agit de l'accessibilité structurelle et cognitive du contenu qui y est véhiculé, le langage oral ayant historiquement toujours été plus accessible aux masses que le langage écrit. La conséquence de l'accessibilité matérielle et cognitive de la télévision, en général, et du journal télévisé, en particulier, se concrétise à travers leur capacité à mobiliser quotidiennement un public extrêmement large devant les écrans. Selon les données des principales agences bulgares de « people-metering », les émissions centrales des journaux télévisés des trois plus grandes chaînes (BTV, Nova et BNT) ont mobilisé en moyenne, à elles seules, plus de 1,7 millions de téléspectateurs par soir lors des dix dernières années (voir les bulletins mensuels des agences *GARB* et *Nielsen Admosphere*, disponibles dans leurs archives, respectivement sur <http://prnew.info/tag/garb-audiens-risyrch-bylgariq/>, et sur <http://www.nielsen-admosphere.bg/>). Sur une population nationale d'environ 7 millions de personnes en 2020, il va de soi qu'une moyenne dépassant 1,7 million de téléspectateurs par soir, ne peut que confirmer le rôle central du journal télévisé dans le « modelage » de l'imaginaire national bulgare. C'est ce pourquoi nous estimons avoir affaire à l'instrument le plus efficace dans la (re)production des idées ethniques, nationales et européennes.

Première partie du chapitre III.) : Indications identitaires au niveau géopolitique national

a.) Le journal télévisé bulgare : un regard quantitatif des indications identitaires

Afin de questionner les stéréotypes contemporains ethniques, nationaux et européens, la démarche a consisté en un suivi quotidien, de 2015 à 2020, des émissions centrales des trois journaux télévisés les plus populaires en matière d'audience : ceux des chaînes de télévision BTV, Nova et BNT. A l'instar de ce qui a été fait quant à la littérature bulgare, une attention accrue a été portée aux indicateurs de la bulgarité et de la turcité, mais aussi de la romité – désormais bien davantage présente – que ces émissions sont susceptibles de porter, de même qu'aux diverses manières dont ces indicateurs sont conjugués avec ceux de l'euroanéité.

Sur le plan ethnographique, le suivi des JT a représenté, pour une bonne part, une activité routinière. En ce sens, lorsque je me trouvais en Bulgarie, sur le « terrain », je visionnais les JT en famille, essentiellement avec mon père et ma mère et, plus occasionnellement, avec ma sœur, mon beau-frère et mes deux neveux en bas âge. Le plus souvent à table, lors du dîner.⁵¹ Mon regard évaluateur posé sur le JT était ainsi conditionné par la présence de ma famille et le degré des bruits caractéristiques des repas en famille, de sorte à gêner le travail de l'œil et de l'ouïe dans la captation des messages véhiculés, et à passer certainement « à côté » d'aspects factuels qui auraient pu être heuristiques dans mon analyse. Sont à noter à cet égard les questions récurrentes de mes neveux quant à ce que j'écrivais dans mon cahier ethnographique. La captation de l'information était aussi conditionnée par les ambitions et capacités différenciées des individus présents d'imposer ou de recevoir des points de vue, à commencer par mon père. Figure d'autorité, ses interprétations « à chaud » des questions ethniques sensibles, ont eu un poids considérable sur la captation de l'information prodiguée et sur l'interprétation ultérieure que j'en ai faite. Je reviendrai plus tard sur quelques exemples quant aux effets des micro-contextes d'observation sur la captation des messages véhiculés.

D'autre part, lorsque je me trouvais en France, je regardais les émissions centrales des JT investigués seul, en face de mon ordinateur. Lorsque je prenais du « retard » dans le suivi médiatique, il m'arrivait de visionner, le week-end, les émissions centrales que je n'ai pas pu voir pendant la semaine, sur les sites Internet des télévisions respectives. L'avantage fut que

⁵¹ L'émission centrale du JT de BNT commence à 20h 00. Celles de Nova et de BTV commencent toutes les deux à 19h 00. Je pouvais ainsi visionner le JT de BNT, généralement sans problèmes. Quant aux deux autres, je devais choisir l'un ou l'autre, en concertation avec les individus présents, et « rattraper » l'autre JT, soit en regardant l'émission tardive à 23h 00, soit en visionnant, le lendemain, l'émission centrale sur le site respectif de la télévision. Ainsi, malgré les efforts consentis dans le suivi quotidien des trois émissions centrales, c'est celle du JT de BNT qui a profité d'une attention plus accrue, de sorte à limiter l'exhaustivité des résultats présentés.

le travail de l'œil et de l'ouïe dans la captation des messages n'était pas gêné par la présence d'autres personnes. Le désavantage, toutefois, fut que je me suis ainsi certainement focalisé encore plus sur les émanations contemporaines des principaux indicateurs identitaires de la bulgarité, de la romité, de la turcité et de l'euroanéité, identifiés à travers la littérature bulgare depuis le XIX^e siècle, de sorte à passer à côté, là aussi, de thèmes périphériques conjoints qui auraient pu améliorer la compréhension et l'analyse du sujet investigué.

L'un des premiers résultats de l'observation fut qu'en sus de jouer un rôle central dans le remaniement de l'imaginaire national, les JT reproduisent, avec une exactitude étonnante, les indicateurs culturels schématisés à travers l'étude sociohistorique de la littérature bulgare.

Un regard sur le « temps de parole » des indicateurs ethniques, nationaux et européens

Il ne s'agit nullement d'accorder une attention abusivement accrue au « temps de parole » des stéréotypes qui représentent en grande partie le noyau même de notre questionnement, puisque c'est via l'analyse de leur contenu, socialement sélectionnable et sélectionné, que nous allons faire avancer notre réflexion. Néanmoins, l'un mène inévitablement à l'autre, et donc s'y intéresser ne serait-ce que partiellement, en évoquant notamment les minutes accordées en moyenne, dans les journaux télévisés, aux thématiques susceptibles de réitérer ou de relativiser la perméabilité des frontières symboliques entre Roms ethniques et Turcs ethniques d'un côté, et Bulgares ethniques de l'autre, ou encore entre nationaux bulgares et Européens occidentaux, représente une façon de dessiner une première esquisse des indicateurs mentionnés tels qu'ils se manifestent dans le nationalisme bulgare contemporain. Mais c'est surtout un moyen pour illustrer l'importance effective que ceux-ci y occupent réellement. Ainsi, il ne peut être que bénéfique à notre travail de contextualiser l'importance en matière de « temps de parole » des thématiques relatives au Balkanisme et à l'Orientalisme ainsi que, de fait, aux dominations symboliques que ces imaginaires représentent.

Au travers de la quantification de l'espace-temps médiatique occupé par ces deux imaginaires, nous avons pu faire une première estimation de leurs effets sur les dépassements pratiques, au quotidien, des frontières symboliques qu'ils dessinent et redessinent tous les soirs, entre 19h 00 et 20h 30. De fait, les hypothèses prévoyant le caractère peu perméable de la frontière symbolique entre minorités ethniques et Bulgares ethniques, ou encore entre nationaux bulgares et Européens occidentaux, ont été faites en partie grâce au monitoring des journaux télévisés et des images spécifiques qu'ils véhiculent eu égard à tout cela. Ces images

peuvent être regroupées en deux grands ensembles thématiques. Tout d'abord les thématiques relatives à la frontière entre minorités ethniques et Bulgares ethniques, et ensuite les thématiques qui sont susceptibles de creuser ou bien d'atténuer la distance symbolique entre nationaux bulgares – tantôt indépendamment de leurs ethnicités respectives, tantôt non – et Européens occidentaux.

Le premier ensemble est composé de thématiques que nous avons relevées, *in fine*, à l'aune de la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Elles sont partagées entre l'idée d'une « déviance/arriération culturelle » imputée aux Roms ethniques et aux Turcs ethniques de Bulgarie, et celle de la « menace latente », tant culturelle que physique, que ces derniers représenteraient pour les Bulgares ethniques. La continuité sociohistorique avec les indicateurs culturels relevés dans la littérature et l'historiographie bulgares se manifeste ici, au sens où l'« obscurantisme oriental », la « cruauté » et la « servitude sanglante » retrouvent des équivalents dans le discours médiatique contemporain. Notamment à travers l'idée de la « déviance culturelle » par rapport aux Bulgares ethniques, qui est synonyme d'« arriération culturelle » – et qui s'inscrit dans la continuité de l'« obscurantisme oriental » – et celle de la « menace latente » – qui rejoint partiellement les indicateurs de la « cruauté » et de la « servitude sanglante ». Toutefois, la différence est que les Turcs ne sont plus coordonnés à la position de dominants qu'ils occupaient dans les écrits traitant de la période ottomane. C'est pour quoi nous employons la notion de « menace *latente* ». Une autre différence à noter, c'est que le groupe ethnique rom a droit désormais à une visibilité médiatique qu'il n'avait alors pas du tout dans la littérature bulgare des deux siècles précédents.

Mais ce qui nous intéresse à présent, c'est l'importance de ces thématiques/indicateurs en matière d'occupation de l'espace-temps dans le discours médiatique contemporain, de 2015 à 2020. C'est-à-dire dans une partie non négligeable du texte public propre au nationalisme bulgare du XXI^e siècle, et apte par là sinon à certifier catégoriquement, du moins à supposer une tendance rhétorique de longue durée dans les médias numériques.

A ce propos, l'occupation de l'espace-temps par des thématiques mettant en scène la déviance culturelle ou la menace latente des minorités ethniques, tournait autour d'une moyenne de 5 à 6 minutes dans les émissions centrales des journaux télévisés sanctionnés – leurs durées moyennes étant de 25 à 30 minutes par émission. En période de campagne électorale, ce temps montait à une moyenne de 7 à 9 minutes. Il s'agit d'une occupation qui représente un cinquième des durées moyennes des émissions centrales des journaux télévisés

les plus populaires en Bulgarie. Ne serait-ce qu'en évoquant ce fait nous validons partiellement l'hypothèse quant à la centralité du journal télévisé dans le modelage de l'imaginaire national bulgare et des idées ethniques qui le composent.

Concernant l'eupéanité, à l'instar de la bulgarité, de la turcité et de la romité, ses indicateurs publics n'ont que très peu évolué depuis le XIX^e siècle. En effet, l'imaginaire du Balkanisme continue à se faire entendre avec une force particulière dans les annales des émissions centrales que nous avons questionnées. Sans aller plus loin dans la démonstration – chose que nous allons faire dans les pages suivantes –, contentons-nous pour le moment de quantifier, ici aussi, le temps de parole accordé aux diverses thématiques susceptibles de renforcer la frontière symbolique entre les Balkaniques – ces « enfants illégitimes » (Sayad, 1979) d'Europe – et les Européens « authentiques » de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats ». Ce temps de parole s'élève également à une moyenne de 6 à 9 minutes par émission, ce qui s'avère être presque identique à la moyenne du temps de parole destiné aux indicateurs de la turcité et de la romité qui l'accompagnent au quotidien.

Cela étant dit, faut-il encore faire part d'une précision à l'égard de la distinction que nous faisons entre ces types d'indicateurs. L'eupéanité étant présentée comme ontologiquement antonyme aux ensembles imaginaires des Balkans et de l'Orient, ses indicateurs publics se retrouvent habituellement et logiquement dans une interaction de négation avec ceux de la bulgarité, de la turcité et de la romité. Ceci nous pousse à admettre que la quantification différenciée du temps de parole des indicateurs ethniques, nationaux et européens, ainsi isolés, ne peut être qu'artificielle puisque, à chaque fois qu'un des ensembles de ces indicateurs se manifeste, il fait forcément un appel cognitif, rétrospectif à des degrés divers, aux deux autres.

Concernant l'indication culturelle des Turcs ethniques et des Roms ethniques de Bulgarie, elle se faisait d'abord via une mise en contraste avec les Bulgares ethniques, de sorte à refuser la bulgarité légitime aux Turcs et aux Roms et à indiquer une relation de domination symbolique, où les Bulgares ethniques sont les dominants et les minorités ethniques : les dominés. Dans les situations où entrait en scène l'eupéanité, l'équation changeait, les Bulgares ethniques étant rétrogradés au rang de dominés par rapport aux Européens occidentaux, quoi que toujours dominants par rapport aux minorités ethniques. Ainsi, l'indication culturelle dépend du « système politique » invoqué (Leach, 1954), et de sa sélection sociale à l'aune de « communauté terminale » d'appartenance (Carey, 2002) : au niveau national, les Bulgares ethniques profitent d'une indication de groupe « civilisé » par

rapport aux Turcs ethniques et aux Roms ethniques « non civilisés », mais au niveau du système politique européen – qu’il s’agisse de l’UE ou de l’Europe, dans son ensemble –, ils sont rétrogradés au statut de « non civilisés » par rapport aux Européens « légitimes ». C’est-à-dire par rapport aux Européens occidentaux dont le monopole sur l’eupéanité légitime repose sur la toile idéologique du « système culturel » de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016).

b.) Les indicateurs culturels contemporains de l’imaginaire national, et leur capacité à maintenir l’ethnicité *intranationale*

Nous allons exposer les indicateurs sanctionnés en retranscrivant, premièrement, les images médiatiquement imputées aux Roms ethniques et aux Turcs ethniques de Bulgarie, en sachant que cela équivaut à nous pencher aussi sur les indicateurs de la bulgarité. Comme déjà noté, les catégories ethniques « Rom » et « Turc » n’existent dans l’imaginaire national bulgare que parce qu’elles sont mises en opposition avec les indicateurs de la bulgarité.

La première chose que nous pouvons affirmer à ce sujet, c’est que les images imputées aux Roms ethniques et aux Turcs ethniques ont été non seulement très présentes en termes quantitatifs, mais aussi particulièrement explicites dans les émissions centrales des journaux télévisés bulgares. Là où ladite explicité perdait quelque peu de sa forme et de son ampleur, c’est au niveau de la différenciation ethnique occasionnellement faite entre Roms et Turcs, au sens où les journaux mettaient les deux groupes tantôt à un pied d’égalité, tantôt dans une sorte de relation différenciée et différenciable en matière de frontières ethniques. Lorsqu’il s’agissait de les mettre à un pied d’égalité, la projection des Turcs et des Roms de Bulgarie au sein d’un même imaginaire s’est faite, au-delà de leur confession présumée à l’islam, via l’idée de la « déviance » et de la « déficience culturelle » dont ils feraient montre par rapport aux Bulgares ethniques. Nous avons ainsi observé un procédé d’essentialisation ethnique qui consiste à attribuer une image intrinsèque aux communautés rom et turque, en les coordonnant à des positions précises dans l’espace social bulgare, auxquelles sont associés des capitaux symboliques tout aussi précis. Ce positionnement leur ferme l’accès symbolique à la figure du « citoyen méritant » – notion que nous avons explicitée dans l’introduction (revoir pp. 14-15) – et, par ricochet, à l’appartenance nationale symboliquement légitimée via la lentille de la « culture bulgare ». Ce processus, tant de domination symbolique que de

différenciation ethnique, prenait forme via l'imputation, aux Roms ethniques et aux Turcs ethniques de Bulgarie, d'un capital symbolique décomposé en trois segments spécifiques.

Un capital culturel extrêmement bas

Il s'agit premièrement de l'imputation presque automatique d'un capital culturel extrêmement bas. Ainsi, la continuité sociohistorique de la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme – notamment de l'« obscurantisme oriental » présumé des Turcs ottomans et de l'islam – cristallisait au travers de la mise en avant hebdomadaire de l'une des caractéristiques centrales de la figure imaginaire du Turc ethnique de Bulgarie – et désormais du Rom ethnique –, telle qu'elle est véhiculée à travers les médias contemporains. A savoir l'incapacité présumée de magner la langue bulgare ainsi que, par un jeu de juxtaposition symbolique, le niveau très bas en termes de diplômes et donc de scolarisation dès le plus jeune âge, qui serait propre à l'ethnicité à la fois rom et – quoi que dans une mesure moindre – turque. C'est là l'une des façons les plus efficaces de démarquer la ligne symbolique entre Bulgares ethniques et minorités ethniques : via l'association de ces dernières à une forme particulière d'exogénéité culturelle. Cette démarcation symbolique se fait en grande partie de par la représentation des Bulgares ethniques à l'aune d'un *ici* socialement légitimé dans l'espace-temps culturel à travers, entre autres, leur socialisation via l'instrument hégémonique par excellence de l'Etat-nation : l'école. En effet, l'un des principaux outils de transmission des savoir-faire et des normes propres au savoir-vivre national, était presque exclusivement associé aux Bulgares ethniques, en particulier quand il était question de les comparer, et donc de comparer leur bulgarité réservée, à la turcité ou à la romité des minorités ethniques, qui s'en avéraient exclues car non porteuses de la culture légitime nationale. Par conséquent, ces dernières représentaient les *autres* ainsi que, toujours via la même logique de juxtaposition symbolique, un *ailleurs* se trouvant en marge de l'espace-temps culturel socialement légitimé, dans cet exemple précis, à travers l'école. Le tout sans toujours pouvoir, pour périphraser A. Hammouche, « afficher leur attachement à l'ici » (2016, pp. 96-97).

Cette représentation de différenciation ethnique est quotidiennement rendue possible dans l'imaginaire national au travers de la mise en avant médiatique de la présumée déscolarisation massive des minorités ethniques – surtout roms –, cette dernière étant présentée comme consciemment voulue par celles-ci. Ne pas scolariser « leurs » enfants est entrevu par les journaux télévisés et le discours public qu'ils rapportent, comme partie intégrante de « leur

culture ». En ce sens peuvent témoigner les rappels fréquents du problème social que représenterait la déscolarisation en question. De même, le problème de la déscolarisation est simultanément associé à l'assistantat social dont les Roms ethniques – et dans une moindre partie les Turcs ethniques – profiteraient, de par notamment le taux de natalité élevé de leurs ménages. Ce taux serait par ailleurs l'un des résultats de leur capital culturel naturellement plus bas. Toutes ces caractéristiques culturelles débouchent habituellement sur la représentation d'un travail infantile, qui serait imposé aux enfants déscolarisés dès leur plus jeune âge par leurs parents. En plus des aides sociales proportionnellement versées aux familles en raison du taux de natalité présumé comme *anormalement* élevé par rapport à celui des Bulgares ethniques, le travail infantile apporterait un surplus financier. Un surplus qui est décrit comme moralement condamnable et effectivement préjudiciable au groupe des Bulgares ethniques, mais aussi comme l'une des caractéristiques innées des Roms ethniques et des Turcs ethniques, à savoir leur penchant pour la malhonnêteté.

Capital culturel, malhonnêteté et participation politique

Nous allons nous tourner à présent vers les formes de participations politiques des minorités ethniques (Krasteva, Todorov, 2011), telles qu'elles sont médiatiquement rapportées. Un questionnement de leur engagement dans la vie politique bulgare – synonyme des représentations de leur ancrage symbolique dans la « nation politique » –, ne peut être que bénéfique au questionnement de leur ancrage dans la « nation culturelle ». En ce sens, les participations politiques des minorités ethniques se retrouvent délégitimées de par l'imputation du capital culturel extrêmement bas, qui leur serait intrinsèque.

En guise d'illustration, nous allons faire appel à la situation devenue classique en période électorale, lorsque tôt ou tard l'accent est presque inévitablement mis sur l'ignorance à la fois structurelle et sémantique présumée d'un ou plusieurs individus roms [ethniques] ou turcs [ethniques], simples électeurs ou alors assesseurs de bureaux de vote. De telles situations sont si souvent transmises par les journaux télévisés bulgares que le choix en matière de démonstration en est abondamment riche. Cela dit, les cas les plus parlants en la matière sont ceux où le choix de mise en scène des reportages télévisés concerne explicitement des citoyen-ne-s bulgares d'appartenance racisée rom ou turque, qui sont spécifiquement questionné-e-s sur les motivations politiques de leur vote. En complément, ces mises en scène débouchent, dans la majorité des situations recensées, sur la mise en avant de la

méconnaissance complète de l'interviewé-e des sujets politiques d'actualité, mais aussi du type d'élections dans le cadre desquelles il ou elle est en train d'exercer son droit de vote. C'est ainsi que lors des élections présidentielles de 2016, une femme potentiellement racisable et pour le coup racisée à travers le filtre de sa romité présumée, à première vue avoisinant la cinquantaine, a été questionnée par un journaliste de BNT qui voulait savoir si elle connaissait le type d'élections particulier qui était concerné par son vote ainsi que, simultanément, par celui de millions d'autres citoyens bulgares (émission centrale du JT de BNT, 06/11/2016). Notons à ce propos qu'à aucun autre moment de notre expérience des médias numériques bulgares, nous n'avons été témoins d'une question ainsi formulée et d'un tel rapport de domination symbolique à l'égard de Bulgares ethniques : c'est-à-dire des citoyens bulgares qui ne sont pas susceptibles d'être quotidiennement racisés. C'est une autre manière de mettre ici en avant le « tout uniforme » auquel sont associé-e-s celles et ceux ne profitant pas des « privilèges blancs » en matière de catégorisation ethno-raciale⁵² et de tout ce que ces privilèges impliquent au quotidien : soit, entre autres, le fait « d'être considéré-e comme un-e individu et non comme représentant-e de son supposé groupe d'appartenance » (Kebabza, 2006, p. 153). Ainsi que, en écho intime à notre travail et à son contexte particulier, la légitimation symbolique de l'éventuelle participation politique au niveau national [bulgare].

Le paroxysme de la stéréotypisation des Roms ethniques et des Turcs ethniques à l'aune de l'ignorance structurelle et sémantique a été atteint une fois de plus lors des élections présidentielles de 2016, lorsque les émissions centrales des journaux télévisés de BNT, BTV et Nova ont été consacrées à l'indignation qu'un assesseur de bureau de vote puisse être non seulement « ignorant », mais aussi analphabète. La gravité de la chose a été ainsi présentée comme largement supérieure par rapport aux cas où ce sont de simples électeurs qui sont visés par cette stéréotypisation.

C'est à nouveau une femme, cette fois-ci autour de la quarantaine, qui a été visée par le discours médiatique. Celle-ci était alors assesseure dans un bureau de vote de Kardjali, soit l'une des villes historiquement associées à la minorité turque, et l'un des fiefs du MDL : Le mouvement des droits et des libertés ayant été durablement inscrit dans l'imaginaire collectif comme le parti ethnique des Turcs et aussi, d'autant plus lors des deux dernières décennies,

⁵² Les processus quotidiens de racisation étant rendus encore davantage significatifs au travers de l'association vidéographique fréquente de certains traits phénotypiques, associés aux Roms ethniques et aux Turcs ethniques de Bulgarie, à des panels de traits culturels de fait essentialisés, comme par exemple l'expression et/ou l'accent linguistiques. Les formes de participation politique que nous rapportons, font partie de ces traits culturels socialement sélectionnés comme pertinents, certes, mais comme nous le verrons par la suite, la gamme de ceux-ci est bien plus vaste et comprend, entre autres, des formes complémentaires de déviances, voire de criminalités.

des Roms de Bulgarie (Ragaru, Capelle-Pogacean, 2011). Quant à son appartenance ethnique, présumée turque, elle a été tantôt directement nommée, tantôt indirectement dévoilée, notamment au travers de l'association au vaste ensemble des minorités ethniques, turques et roms. Un autre procédé de désignation ethnique a été incarné par son affiliation soulignée au MDL, dont elle faisait partie en tant qu'assesseure lors des élections, de sorte à renforcer le sentiment d'une « non bulgarité », extériorisé dans le micro-contexte de captation de ce message, lorsque mon beau-frère s'exclama devant le JT : « Comment veulent-ils [à entendre les Turcs ethniques] s'intégrer lorsqu'ils savent même pas écrire *notre* langue !? ». Nous étions à table, dans la maison familiale dans le village de *Miikovtzi*. Les enfants jouaient dehors, ce qui a dû pousser mon beau-frère à faire librement ce commentaire et moi, à entrer dans un débat quant à la nécessité d'éviter ce genre de stéréotypisations ethno-raciales, certainement conditionné par ma socialisation en France. La captation de l'information prodiguée a été ainsi entravée, tandis que mon interprétation « à chaud » du contenu véhiculé a été informée par ce débat, de sorte à orienter mon analyse ultérieure dans une direction teinte d'une approche « advocative » qui a dû limiter la qualité de l'analyse.

Quoi qu'il en soit, ce qui est intéressant ici, ce n'est pas l'accent mis sur l'analphabétisme présumé de l'assesseure de Kardjali, mais l'association fréquente de cet indicateur à des identifications ethniques précises. Les deux exemples rapportés de la stéréotypisation des formes de participations politiques et, de fait, du lien entre celles-ci et le capital culturel présumé *anormalement* bas des minorités ethniques, sont loin d'être des cas isolés. Il s'agit en réalité du principal modèle cognitif publiquement mobilisé afin de penser les Roms ethniques et les Turcs ethniques de Bulgarie à l'aune de leurs engagements politiques. L'une des nombreuses illustrations complémentaires de ce schème de représentation, est incarnée par le cas politique connu sous l'appellation notoire de « phénomène 15/15 ».

Lors des élections européennes de 2014, le candidat du Parti socialiste (BSP), M. Nenov, placé 15^e sur la liste électorale, a obtenu suffisamment de voix – dans un système électoral de type proportionnel avec l'option préférentielle –, afin de remporter une place de député dans le Parlement européen. Avec 34 000 voix préférentielles il a même devancé le premier sur la liste, Sergueï Stanichev, qui était alors président du Parti socialiste européen (PES).

Ce fut un succès invraisemblable au sens où dans ce type de systèmes électoraux, en général, et dans le système électoral bulgare, en particulier, ce sont les trois premiers des listes de chaque parti – notamment des partis les plus populaires – qui ont les meilleures chances de

remporter des places dans les parlements concernés par le vote. Sans rien exagérer à la chose, en sus d'être une sorte d'inconnu au bataillon, M. Nenov n'était pas non plus considéré par son parti comme un jeune politique qui pourrait briller dans un avenir proche. Bien au contraire, comme peut l'attester la 15^e place à laquelle il avait été placé dans la liste. Il est donc compréhensible pourquoi son succès a fait un tel bruit dans le discours public bulgare et pourquoi il a été jugé, de fait, comme un phénomène tout ce qu'il y a de plus intrigant. Mais ce qui est plus intéressant, c'est que le traitement médiatique de ce cas s'est avéré être porteur des mêmes indicateurs stéréotypés, à la fois ethnicisés et racisés, que nous avons recensés quant à la participation politique des minorités ethniques.

En effet, la réaction à chaud des médias a été tournée vers une interprétation du phénomène comme émanant forcément des minorités ethniques, dont les électeurs auraient voté pour le Parti socialiste car payés par les trafiquants de voix. Ceci équivaut à pointer le caractère présumé malhonnête des partis politiques, certes, mais aussi des minorités ethniques qui se laisseraient corrompre de par leur manipulabilité. En ce sens, les électeurs mis en cause auraient voté pour Nenov, en particulier, car la position chiffrée qu'il occupait dans la liste du BSP correspondait aussi au chiffre sous lequel le parti se présentait aux élections : le 15. D'où l'appellation notoire de « phénomène 15/15 ». Ainsi, en plus d'être malhonnêtes, il en découle que ces électeurs devaient également souffrir d'une déficience en matière de compréhension structurelle très élevée, puisque incapables de faire la différence entre les positions chiffrées des partis et celles des candidats figurant dans les listes préférentielles. Dans le langage courant des spectateurs du journal télévisé, cela se traduirait par l'illettrisme, la déscolarisation dès le plus jeune âge, voire, dans son extrême, la « stupidité » et la « bêtise » qui seraient propres aux électeurs en question et aux minorités ethniques, en général.

Nous n'entendons pas faire endosser l'entière responsabilité de ce type d'interprétations aux médias numériques, puisque c'est autant le discours des politiques, diffusé à grande échelle, qui pointe dans le même sens. Le résultat final demeure le même : une indexation des minorités ethniques les coordonnant tout en bas de l'espace social (Bourdieu, 1984), de même qu'une délégitimation de leur participation politique, rattachée à l'idée d'exogénéité dont nous avons fait part précédemment. Les minorités ethniques sont ainsi entrevues, plus ou moins tacitement, comme porteuses de traits culturels non bulgares, et comme incapables de maîtriser les traits de la bulgarité, indispensables pour pouvoir participer dans la vie politique du cadre national. De fait, elles sont symboliquement projetées en dehors de ce cadre, à l'aune

de leur représentation comme des citoyens culturellement « non méritants » ou, autrement dit, à l'aune de leur ethnicité socialement sanctionnée comme illégitime à cet égard.

Savoir si la lecture publique du « phénomène 15/15 » correspondait à ce qui s'est passé sur place, c'est-à-dire savoir si ce furent effectivement des électeurs rémunérés roms qui ont voté pour M. Nenov, ne nous intéresse pas. Ce qui nous intéresse, ce sont les effets du traitement médiatique de ce cas sur l'ethnicité intranationale. A ce propos, il est évident que la frontière symbolique séparant les minorités ethniques – dans ce cas, surtout les Roms – des Bulgares ethniques, s'en est retrouvée renforcée, comme presque à chaque fois que le sujet de la participation politique des minorités ethniques est mis sur la table du discours public.

Si nous devons poursuivre le questionnement du processus d'imputation d'un capital culturel extrêmement bas aux minorités ethniques, faudrait-il ajouter que la déscolarisation massive des enfants, davantage roms que turcs, est tout autant associée à l'engagement – ou au désengagement – politique des minorités ethniques. En témoignent les nombreuses tentatives de la coalition nationaliste⁵³ présente dans le gouvernement depuis 2017, d'intégrer l'exigence formelle d'un seuil minimal de scolarisation et donc de diplômes acquis dans le cycle d'études secondaires, nécessaire afin d'avoir le droit effectif de voter. En amont, les leaders de cette coalition ne se gênaient pas d'associer la question de la déscolarisation aux minorités ethniques, celles-ci étant tenues comme les principaux responsables du problème. « Quels droits pour des personnes qui ne parlent même pas le bulgare ? », s'interrogeait ainsi K. Karakatchanov (alors candidat à l'élection présidentielle), en marge d'une manifestation de Roms d'Assénovgrad en 2016, exigeant une meilleure « justice sociale ». Entre les lignes de cette phrase catalyse le postulat que « ces personnes » seraient à la fois non désireuses d'apprendre le bulgare et incapables de synthétiser les catégories d'entendement et de connaissance (Durkheim, 1912), nécessaires à l'organisation sociale [bulgare].

En poussant notre analyse, on pourrait dire que dans le discours public bulgare, classe sociale – entrevue ici à travers la caractéristique du bas niveau de diplômes, habituellement associée aux classes ouvrières – et appartenance(s) ethnique(s), ne font qu'un. Ceci équivaut à affirmer que les modèles de lecture classiste et culturelle de la société bulgare se chevauchent, les classes scotchées tout en bas de l'espace social étant imputées aux groupes ethniques rom et turc. Par un jeu de différenciation logique, celles-ci se retrouvent à l'antipode des classes sociales moyennes et supérieures, qui sont cette fois-ci presque exclusivement attribuées au

⁵³ La coalition des Patriotes unis fut composée, à ce moment, par le Front national pour le salut de la Bulgarie, par VMRO – Mouvement national bulgare, et par ATAKA – Union nationale Attaque.

groupe dominant des Bulgares ethniques. En effet, dans cette constellation des rapports de pouvoir et dans la rhétorique qui la légitime, les Bulgares ethniques sont les détenteurs des capitaux symboliques les plus élevés – qui leur assurent, de fait, la position de dominants –, tout simplement parce qu'ils seraient *naturellement* plus doués que les minorités ethniques. Somme toute, et toujours dans la constellation des rapports de pouvoir au niveau national, l'indication culturelle des minorités ethniques fait indirectement cristalliser les indicateurs socialement sélectionnés de la bulgarité. L'analphabétisme, l'illettrisme, la manipulabilité et l'« arriération culturelle » des minorités – en particulier des Roms ethniques – laissent place, en contraste, au capital culturel naturellement plus élevé des Bulgares ethniques.

La traduction de tout ceci en matière de participation politique, serait l'idée que les Roms et les Turcs ethniques de Bulgarie ne font pas les efforts démocratiques auxquels les Bulgares ethniques ont décidé de se livrer, tant bien que mal, après les années totalitaires. Au contraire, ils seraient l'un des principaux obstacles au développement de la vie démocratique, en raison à la fois de leur capital culturel bas ainsi que, par ricochet, de leur penchant pour la malhonnêteté. C'est aussi l'une des traductions de la continuité historique de l'indication culturelle de l'« obscurantisme oriental ». Ce même obscurantisme qui freina « la Renaissance bulgare » et relégua « le pays à la traîne du progrès européen » (Sevan, 1982). Le spectre des rapports de domination est désormais renversé, les Turcs étant dans la position de dominés, sans qu'ils ne cessent pour autant d'être définis comme un « fardeau » pour la bulgarité. Un fardeau qui est la conséquence de leur ethnicité biologiquement transmise, et qui débouche sur la forme particulière d'exogénéité que nous avons invoquée à plusieurs reprises jusque-là.

Pour reprendre l'exemple de l'assesseure du bureau de vote de Kardjali, il ressort que son incapacité présumée de magner la langue bulgare serait la conséquence d'une probable déscolarisation dès le plus jeune âge. Mais ce serait aussi et surtout, selon la rhétorique du discours public, son appartenance ethnique qui l'aurait presque inévitablement menée à cette situation. Une situation moralement dénoncée dans le registre de l'imaginaire national, puisque le maniement de la langue bulgare est l'une des parties intégrantes de l'*honneur du groupe* ethnique et national (Weber, 1923). De fait, sa participation et sa projection dans le système politique national (Leach, 1954), se retrouvent délégitimées à l'aune d'une représentation particulière de l'*ici* et de l'*ailleurs*, où la légitimité politique n'est accordée qu'à ceux qui représentent les caractéristiques légitimes de l'*ici* – soit les marqueurs culturels transmis par l'école, dont la langue bulgare –, et symboliquement refusée à ceux qui représentent les caractéristiques de l'*ailleurs* – la langue turque maîtrisée par cette dame au

dépend du bulgare, étant l'un des principaux mythes de l'orientalisme des Turcs ethniques et des Roms ethniques de Bulgarie. C'est aussi l'un des principaux mythes mobilisés pour mettre en avant leur exogénéité culturelle, socialement sanctionnée à travers la lentille de citoyens bulgares « non méritants ».

Pour sortir brièvement des journaux télévisés et jeter un regard aux émissions humoristiques

L'humour représente l'une des fibres les plus efficaces pour véhiculer des stéréotypes culturels à grande échelle. Les blagues racistes, abondantes dans le quotidien bulgare, à propos des Roms ethniques et des Turcs ethniques, représentent l'une des preuves à cet égard. Lorsqu'en complément, ce genre d'humour trouve une place centrale dans l'une des émissions satiriques ayant le plus de succès auprès du grand public depuis plus d'une décennie, à savoir *Gospodari na efira* (*Les maîtres des ondes*, Nova TV), l'on peut parler d'une sorte d'institutionnalisation de l'humour raciste dans le discours médiatique bulgare. L'émission télévisée a pour habitude de traiter le fil rouge de l'actualité politique, et ce de manière sensiblement plus intense lorsqu'elle implique les minorités ethniques. En d'autres termes, tous les cas médiatiques dont il a été question dans les pages précédentes ont été repris par les *Maîtres des ondes* à leur propre manière. Une manière où la mise en scène rappelle étrangement celle des reporters qui persécutent vivement une ou plusieurs personnes jugées au tribunal – très probablement coupables du crime dont on les accuse –, c'est-à-dire où la dynamique de la caméra transmet un reporter bombardant l'accusé de questions quant à sa culpabilité. L'élément satirique dans tout cela est introduit à la fois au travers du ton moqueur des questions posées à l'« accusé » et des voix de rires en arrière fond, qui sont là pour rappeler au téléspectateur à quel point le bas capital culturel présumé de la personne ethnicisée et racisée en face, est susceptible de lui apporter bonne humeur et joie.

Rares sont les citoyens bulgares qui ne sont jamais tombés sur le contenu moqueur de ces reportages où les Roms ethniques, et dans une moindre mesure les Turcs ethniques, sont présentés comme totalement inconscients des normes du « bon vivre » bulgare. Plus encore, ils sont dépeints comme incapables d'assimiler la « bonne » façon de vivre ou, pour reprendre le travail lointain de Durkheim (1912), les « bonnes » catégories d'entendement.

Le cas devenu fameux en 2014 du « Bloc 20 », dans la ville de Yambol, en est illustratif, au sens où a été mise en relief l'idée d'incapacité innée des Roms de s'approprier les segments les plus basiques du style de vie des Bulgares ethniques. Le « Bloc 20 » fut une

résidence de type HLM, mise à la disposition de familles roms modestes. Selon l'information des *Maîtres des ondes*, la résidence offerte aurait été mise en pièces par les familles roms pour revendre les matériaux démontés – chaudières, lavabos, briques, etc. La mise en scène a dépeint ces familles à l'aune du personnage « non civilisé », pour ne pas dire « sauvage », qui ne sait ni se servir d'un lavabo ni d'une douche. La culture a été alors socialement sanctionnée à travers l'habitus sanitaire. Ainsi, parallèlement aux journaux télévisés, l'émission humoristique a conforté l'idée largement ancrée dans l'imaginaire national, que les Roms sont conducteurs d'une culture du laisser-aller sanitaire, du manque d'hygiène, pour ne pas dire de la saleté répandue. Être sale équivaut dans cet imaginaire à être Rom et vice versa. La formule répandue « tu es habillé comme un Tsigane » est l'émanation dans le discours quotidien de cet indicateur véhiculé non seulement dans les médias, mais aussi au niveau restreint « politico-administratif » (Haller, Ressler, 2006). Pour s'en rendre compte, il suffit de jeter un coup d'œil au « Plan de la municipalité d'Elena pour les politiques d'intégration de 2015-2017 » (2015). Dès la troisième page il est indiqué que « le problème avec les mariages précoces et le taux de natalité élevé d'enfants roms dans des familles n'ayant pas les moyens de les éduquer et de s'en occuper, est un obstacle à la socialisation ultérieure de ces enfants [...] Les principales raisons de ce problème sont : une basse ou inexistante culture de l'hygiène, la non-maîtrise ou la non-utilisation de la langue bulgare, le chômage ou encore l'isolement ». Soit, en grande partie, les indicateurs que nous avons recensés dans le discours médiatique, reproduits presque comme tels dans ce document administratif.

Ainsi, tout comme dans le cadre de la littérature des siècles précédents, nous avons affaire ici à une stratégie de revalorisation de soi-même et de son groupe ethnique au travers d'un déplacement allégorique du stigmaté subi de par l'imaginaire du Balkanisme. C'est-à-dire de par la domination symbolique occidentale refusant aux Balkans l'accès symbolique à l'euroanéité légitime, via l'imputation d'une série d'indicateurs aux Balkaniques, en général, et aux Bulgares, en particulier, à commencer par leur caractère présumé non civilisé en comparaison avec les Européens occidentaux. Le déplacement allégorique de ce stigmaté est rendu possible grâce à la variante contemporaine de l'imaginaire de l'Orientalisme et, par ricochet, il se fait en direction d'un Orient imaginaire où sont projetées les minorités ethniques musulmanes en contraste avec les Balkans et les Balkaniques, indirectement dépeints comme quelque peu « plus européens » et donc « plus civilisés » que l'Orient et les Orientaux. Dans la continuité historique des siècles précédents, ce déplacement est accompagné de l'imputation aux minorités d'indicateurs « non européens » exponentiellement

amplifiés par rapport à ceux qui sont attribués aux Bulgares ethniques via l’imaginaire du Balkanisme. Dans la perspective de légitimation et, surtout, de délégitimation de l’eupéanité des uns et des autres, ces indicateurs sont ainsi censés témoigner du caractère présumé encore moins civilisé et non européen des Roms et des Turcs de Bulgarie que celui réservé aux Bulgares ethniques. L’idée du décalage en matière d’hygiène de vie des Roms du « Bloc 20 » que nous venons de traiter, représente un exemple parlant de l’amplification exponentielle des indicateurs non européens imputés, dans ce cas exclusivement aux Roms ethniques. Au même titre que les capitaux culturels présumés pauvres à la fois des Roms ethniques et des Turcs ethniques – quoi que *a priori* plus pauvres des premiers –, et ce toujours en comparaison avec le groupe dominant des Bulgares ethniques.

Via ce mécanisme cristallise un « sentiment national d’infériorité » (Todorov, 1986) des Bulgares ethniques vis-à-vis des Européens occidentaux. Ce sentiment trouve une sorte d’échappatoire à travers la domination symbolique qu’ils exercent – en tant que détenteurs du pouvoir symbolique de nomination légitime (Bourdieu, 1984) au niveau du « système politique » national (Leach, 1954) – sur les minorités ethniques. Le texte de cette échappatoire équivaut à affirmer, du point de vue des Bulgares ethniques, que « si *nous* sommes Balkaniques et donc pas Européens, *eux* le sont encore moins car Orientaux ». La frontière symbolique entre Bulgares ethniques et minorités ethniques s’en retrouve renforcée, une fois de plus. C’est aussi une autre manière de confirmer partiellement l’une des hypothèses formulées dans l’introduction. A savoir que les Bulgares ethniques accepteraient le label « balkanique » qui leur est imposé par la domination occidentale, et ne chercheraient pas forcément la légitimation d’une identification européenne pour le « neutraliser », tout simplement parce que – à la différence des Turcs ethniques et des Roms ethniques – ils ont la possibilité de revendiquer une appartenance à un système politique légitime, socialement sélectionnable à l’aune de « communauté terminale » (Carey, 2002) – à savoir le cadre national bulgare –, où ils sont eux-mêmes dominants (revoir pp. 27-31). Si nous disons que cette hypothèse est *partiellement* confirmée, c’est parce que pour le moment nous n’avons questionné que le discours public ou, autrement dit, le texte public de la domination symbolique des Bulgares ethniques vis-à-vis des minorités ethniques. Un texte où ils ont le monopole de la domination symbolique, ce qui nous amène à considérer encore davantage la possibilité qu’ils se contentent d’exercer cette domination, en acceptant simultanément celle du Balkanisme. Chose que nous allons vérifier dans les chapitres suivants.

De la pertinence d'employer la catégorie des « minorités ethniques »

Pour les commodités du raisonnement, nous avons décidé de traiter les divers indicateurs de la romité et de la turcité comme désignant et faisant partie d'un même ensemble imaginaire, celui des « minorités ethniques », mais l'uniformité de cet ensemble peut perdre de sa forme et de son ampleur dans les situations où une différenciation ethnique est faite entre Roms et Turcs. L'explicité de cette différenciation est dépendante des scénarios situationnels qui constituent le discours public. Ainsi, les journaux télévisés que nous avons questionnés et le discours public bulgare, en général, mettent les deux groupes imaginaires tantôt à un pied d'égalité, tantôt dans une sorte de relation différenciable en matière de frontières symboliques, comme vient en témoigner l'exemple de leurs capitaux culturels présumés. Ceux-ci sont pensés, dans certains scénarios, comme indifféremment propres aux deux groupes, tandis que dans d'autres – soit la majorité des scénarios –, une distribution différenciée est faite en faveur des Turcs ethniques et de leur prestige ethno-social.

Nous avons tout de même décidé d'employer la catégorie *pratique* des minorités ethniques – en l'interrogeant via un prisme *analytique* –, tout simplement parce qu'elle raisonne avec une cohérence saisissable dans l'imaginaire national bulgare. En effet, même s'il est vrai que dans la majorité des situations médiatiques, les Turcs ethniques sont visés par une stéréotypisation leur profitant vis-à-vis des Roms ethniques, il est aussi vrai que les situations où les deux groupes sont associés à une ethnicité subalterne partagée et indiquée au travers de l'indexation de leurs capitaux culturels aux mêmes positions sociales, s'avèrent suffisamment nombreuses pour que l'ensemble des minorités ethniques incluant à la fois Roms et Turcs ait une résonance elle aussi suffisante dans l'imaginaire collectif. C'est la religion en sa qualité de vecteur de l'organisation sociale de l'altérité qui est au centre de cette homogénéisation situationnelle. L'islamisation d'une partie considérable des Roms de Bulgarie est ainsi perçue comme une sorte de trahison et, à l'image des Pomaks, ils sont symboliquement exclus de la bulgarité. C'est aussi un procédé supplémentaire de domination vis-à-vis des Turcs de Bulgarie, d'autant plus pénalisés par la stéréotypisation d'un ensemble culturel où les indicateurs de la romité viennent situationnellement percuter ceux de la turcité, de sorte à creuser la frontière symbolique avec la bulgarité et, par extension, revaloriser cette dernière ; vanter sa civilisation, mise en contraste avec la non civilisation des minorités ethniques.

Au fur et à mesure que notre démonstration avance, nous allons recenser les situations types de convocation et de superposition des indicateurs de la romité, de la turcité et de la

bulgarité, ainsi que les possibilités de conjugaison inclusive ou exclusive avec ceux de l'euroanéité. Cela reviendra à nous demander quels indicateurs précis sont appelés en fonction du scénario [du discours public]. Concernant les identifications turques et roms, ainsi que les superpositions qui existent à ce niveau, l'ensemble culturel des « minorités ethniques turco-roms » raisonne dans le discours public surtout dans les situations où le positionnement vis-à-vis des Bulgares ethniques est pensé d'une manière binaire. C'est-à-dire lorsque les rapports de domination sont départagés entre deux parties prenantes : les Bulgares ethniques chrétiens, et les minorités ethniques turques et roms potentiellement musulmanes. Ce n'est qu'une fois après s'être penché de manière plus détaillée sur l'aspect situationnel de ces rapports de pouvoir, que l'on peut y voir un triptyque relationnel qui cristallise en matière de domination symbolique. En particulier dans les situations où la domination symbolique des Bulgares ethniques n'est pas indifféremment adressée à l'ensemble des minorités ethniques, mais différemment distribuée entre Roms ethniques, d'un côté, et Turcs ethniques, de l'autre. Dans ces situations les Turcs ethniques continuent à occuper une position subalterne par rapport aux Bulgares ethniques, certes, mais nous pouvons toutefois les qualifier de groupe « intermédiaire » quand il est question de la domination symbolique adressée vis-à-vis des minorités ethniques dans leur ensemble.

Nous avons déjà fait part de quelques-uns des scénarios de conjugaison et de superposition des indicateurs discutés ci-dessus, à commencer par ceux où les indicateurs invoqués sont socialement sanctionnés comme inclusifs à la fois des Turcs ethniques et des Roms ethniques. Tels semblent être les cas où est mobilisée la notion de participation politique. L'assesseure de Kardjali a ainsi été tantôt catégorisée comme Turque, tantôt comme « représentante des minorités » car dans ce cas de figure, la « malhonnêteté », la « manipulabilité » et la « menace » s'entremêlent en leur qualité d'indicateurs socialement sanctionnés comme propres à la fois aux Roms et aux Turcs, en raison notamment de leur soutien présumé à des forces politiques qui sont autant imaginées comme des menaces latentes pour la bulgarité. Turcs et Roms sont ainsi indifféremment projetés dans un même espace-temps politique, où le MDL concurrence les partis politiques des « Bulgares », ses membres oeuvrant pour les minorités ethniques, au sens large.

Cependant, comme mentionné, il est plus fréquent que les indicateurs culturels invoqués soient moins inclusifs, voire qu'ils soient exclusifs vis-à-vis des Turcs ethniques quand il s'agit de les inclure, au même titre culturel que les Roms, dans l'ensemble des minorités ethniques. Cela équivaut à tracer, dans ces scénarios du discours public, une frontière

symbolique entre le groupe turc et le groupe rom, de sorte à les séparer ethniquement et, aussi, de sorte à ce que le stigmate de faire partie des minorités ethniques ne les atteigne pas de la même façon.

Somme toute, c'est en fonction du positionnement politique situationnel des minorités ethniques vis-à-vis des Bulgares ethniques, et des types ainsi que de la somme des capitaux symboliques que ce positionnement appelle à convoquer, qu'une différenciation entre Roms et Turcs se fait ou pas. Si nous isolions, par exemple, les scénarios du discours public où sont convoquées la confession religieuse, la participation politique des minorités ethniques et la menace symbolique des « partis ethniques » – qui sont en réalité des traductions de la continuité historique de la menace de l'islam en sa qualité d'indicateur culturel socialement sanctionné de la turcité –, nous nous rendrions compte de deux choses. D'abord d'un positionnement vis-à-vis des Bulgares ethniques qui est binaire – c'est-à-dire les Bulgares ethniques, d'un côté, et les minorités ethniques, de l'autre, sans qu'une différenciation entre Turcs et Roms en soit faite. Et ensuite, de l'idée d'une déficience culturelle générale des minorités ethniques en matière d'éducation et de compréhension structurelle des institutions bulgares⁵⁴ – idée que ledit positionnement appelle, de facto, à convoquer. En guise d'illustration de ce procédé d'assimilation ethnique des Roms et des Turcs dans un même ensemble diffus, le cas de l'assesseure illettrée turque de Kardjali est transposable sur le cas de la dame rom interrogée à propos des élections présidentielles de 2016 (revoir p. 155). En effet, dans ce contexte particulier d'élections, ces deux personnes se sont ainsi retrouvées médiatiquement dépeintes à travers le filtre de leur déficience en matière de compréhension structurelle, voire de leur déficience supposée en matière de capacités et de potentiel intellectuels, tout court. Qui plus est, rappelons que ce processus a eu lieu non seulement dans un contexte électoral, mais aussi dans le cadre d'un imaginaire collectif où les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie sont associés au MDL : le principal représentant institutionnel des minorités ethniques musulmanes.

⁵⁴ Une remarque importante à noter, concerne la portée et l'ampleur des idées véhiculées vis-à-vis des Turcs ethniques et des Roms ethniques de Bulgarie, en particulier quand il est question de leurs capacités intellectuelles présumées déficientes par rapport aux Bulgares ethniques. Ces représentations, telles qu'elles sont adressées aux Turcs, concernent les masses du groupe ethnique, tout en reconnaissant à celui-ci le droit et le fait même d'avoir une intelligentsia parmi ses rangs. Certes très peu nombreuse, mais publiquement reconnue. Cette intelligentsia est représentée, en grande partie, par l'élite politique du MDL – l'un des partis politiques les plus visibles dans le discours public. Les avant-gardes du parti ont ainsi consolidé l'idée qu'une intelligentsia existe parmi les Turcs de Bulgarie, et que c'est une intelligentsia qui a tout des caractéristiques de son équivalent chez les Bulgares ethniques. Il en va différemment quand il devient question des Roms qui, quoi que politiquement représentés par le MDL, sont complètement dépourvus d'une intelligentsia au sein et en dehors du parti, tout du moins dans les idées que l'on s'en fait à travers l'imaginaire national.

Sans aller plus loin dans l'économie de la démonstration à cet égard – c'est-à-dire à l'égard de la composante « culturelle » des indicateurs des minorités ethniques –, il est temps de voir de près les indicateurs ethniques de nature cette fois-ci économique.

c.) L'indication culturelle via le prisme des capitaux socio-économiques

Le patrimoine économique accumulé – ou l'idée générale que l'on se fait de sa valeur effective – occupe une position centrale dans les représentations relatives aux minorités ethniques, et dans le maintien des frontières symboliques qui les séparent durablement du groupe des Bulgares ethniques. Généralement au centre des rapports de pouvoir, où elle joue le rôle de levier hégémonique de la domination symbolique, la variable économique ne pouvait que se retrouver dans les interprétations publiques de l'ethnicité. Ainsi, situer publiquement les richesses matérielles dans l'espace social revient simultanément à les indiquer aux groupes ethniques qui le constituent. En effet, dans la majorité des situations où les appartenances ethniques rom et/ou turque sont convoquées dans les journaux télévisés, elles sont associées tant à une pauvreté – extrême quand il s'agit des Roms ethniques et moindre concernant les Turcs ethniques – qu'à un capital culturel présumé déficient. Une bonne part des procédés via lesquels cet imaginaire de pauvreté est esquissé, passe par la projection récurrente d'images de bidonvilles insalubres, associés à des personnes ouvertement désignées comme étant des Roms et, plus occasionnellement, comme des Turcs. Les situations où l'appartenance ethnique présumée des individus n'est pas explicitement pointée du doigt, sont rares, comme en témoignent les nombreux reportages investiguant la pauvreté, la délinquance, voire la criminalité généralisée dans les quartiers roms. Et même dans ces situations les individus affichés à l'écran sont potentiellement racisés de par la couleur de leur peau,⁵⁵ ou ethnicisés, de par leurs noms et prénoms islamiques, ou encore via les langages qu'ils emploient, synonymes ici de dialectes rattachés aux minorités ethniques.

De fait, l'espace médiatique bulgare se retrouve parfois presque saturé de la thématique de la pauvreté économique quand il s'agit de l'associer aux minorités ethniques. Cela dit, dans presque la totalité des situations relevées qui traitaient des capitaux économiques des minorités ethniques, les Roms étaient désignés comme bien plus pauvres que les Turcs.

⁵⁵ En guise d'exemple des caractéristiques phénotypiques fréquemment associées à la bulgarité, il suffirait de jeter un coup d'œil aux représentations visuelles – les peintures – de l'« Apôtre de la liberté », Vasil Levski. La peau très claire, les yeux étincellement bleus et la chevelure châtain à nuances dorées, sont des métaphores de l'idéal de ce que les Bulgares ethniques devraient physiquement représenter, en contraste avec la peau à teneur sombre, les cheveux bruns et les yeux noirs, représentant les traits idéaltypiques du phénotype rom et turc.

L'inacceptable richesse des Roms

C'est ce pourquoi nous allons démarrer notre démonstration, paradoxalement peut-être, par un cas polémique où ce fut la richesse matérielle de l'une des familles roms les plus éminentes du pays, qui a été implicitement mise au centre des projecteurs. Implicitement, car l'affaire en question concernait, avant tout, une histoire de « meurtre ethnique ». C'est tout du moins ainsi que ce dernier a été décrit et parallèlement perçu dans l'opinion publique.

Les faits se sont déroulés en 2011 dans l'un des quartiers roms (*romska mahala*) les plus notoires dans l'imaginaire national – dont le statut administratif est en réalité celui d'un village –, à savoir la *mahala* de Katounitsa,⁵⁶ située dans les alentours de la ville de Plovdiv. Un jeune homme, Anguél Petrov, Bulgare ethnique originaire du quartier et l'habitant au moment des faits, a alors été écrasé par une camionnette conduite par un Rom ethnique de la *mahala* – S. Yossifov. Sur le siège du passager se trouvait un ami de ce dernier, lui aussi profitant de la même catégorisation ethnique. Qui plus est – et ce fut l'un des points centraux de l'affaire –, les deux individus se sont par la suite avérés être des proches de la famille de Kiril Rashkov, alias Tzar Kiro. Il s'agit de l'un des bosses roms les plus emblématiques du pays, depuis les temps du régime communiste à nos jours. Il s'est entre-temps lui-même proclamé Tzar (Roi) des Roms de Bulgarie et installé dans la *mahala* de Katounitsa. Notons que cette proclamation et sa résonance dans les représentations communes témoignent d'un caractère tellement solide de la frontière symbolique entre Roms ethniques et Bulgares ethniques, au point même qu'une alternative d'identification non seulement ethnique mais aussi politico-civique puisse se faufiler, de sorte à concevoir les Roms comme de potentiels sujets d'une sorte de vassal symbolique de l'Etat-nation – le « Roi » Kiro –, tandis que les Bulgares ethniques demeureraient, dans ce scénario, des citoyens à part.

A propos dudit « vassal », Tzar Kiro est connu pour son rôle autrefois central dans la mafia rom de Bulgarie. C'est ainsi que son statut et celui du clan Rashkov en matière de leadership ethnique, ont été légitimés, ce qui ne revient pas à affirmer que la famille a effectivement été reconnue comme une sorte de « royauté » par la majorité des Roms du pays. Quand bien même seraient-ils peu nombreux à voir en la figure de Rashkov une sorte de Roi et à s'en reconnaître comme des sujets, le fait qu'il profite d'une telle appellation, aussi répandue dans le discours public, a gravé la bannière d'une romité potentiellement revalorisée dans certains scénarios par la figure « dynastique » d'un homme riche et puissant.

⁵⁶ Même le nom de ce village est symptomatique de l'ethnisation dont il fait l'objet via le discours public, puisque « katoun » signifie, ou en tout cas a épousé la signification dans le langage courant, de bidonville rom.

Pour revenir à la carrière criminelle de Tzar Kiro, qui lui a en grande partie assuré le statut de « Roi des Roms », disons que ses entreprenariats – se situant, entre autres, dans la sphère du racket et la distillation/distribution illégale d'alcool – lui ont coûté des sentences accumulées s'élevant à plus de 30 ans de prison entre 1984 et 2011. Après 1990 et le début de la « transition démocratique », il a profité d'une amnistie générale mais suite à l'affaire de Katounitsa, il a écopé de deux ans supplémentaires de prison ferme, du fait de son implication dans la mort d'A. Petrov. En effet, en raison d'un litige personnel avec la famille de ce dernier, K. Rashkov a incité ses hommes à intimider A. Petrov. Cette intimidation s'est soldée par le meurtre que nous mettons en relief, indépendamment si celui-ci a été intentionnellement commandité par Rashkov ou s'il s'agit d'un acte d'intimidation qui a mal tourné. Quoi qu'il en soit, le résultat final a été jugé comme particulièrement cynique et sanglant, et ce jugement de valeur a été d'autant plus amplifié par l'interprétation presque instantanée de l'événement comme un meurtre à motivation ethnique.

Suite à l'homicide volontaire commis par S. Yossifov – ce fut finalement la conclusion de la justice bulgare –, Katounitsa, en général, et les propriétés immobilières et mobilières de la famille de Tzar Kiro et de ses proches, en particulier, ont été littéralement assiégées par des Bulgares ethniques venus exiger que « justice soit faite », ou venus plutôt faire justice populaire eux-mêmes. En effet, entre le 24 septembre et le 07 octobre 2011, les médias bulgares ne se sont pas lassés de faire suivre au grand public, via une série de reportages imagés très explicites, le saccage de la résidence familiale du clan Rashkov – très luxueux palais, à ce propos, se détachant complètement de l'image des taudis généralement associés aux Roms. En ce sens, si on reprenait la rhétorique allégorique de la « royauté rom », on pourrait alors affirmer que le « siège » de Katounitsa avait tout d'une révolte populaire. Des personnes affreusement plus riches que les masses aux alentours, faisaient l'objet, somme toute, d'un assaut organisé par ces dernières. Mais le fait paradoxal, c'est que les masses populaires mobilisées étaient censées occuper le rôle de dominants dans la constellation nationale des rapports de pouvoir. Ce dynamisme de mobilisation ethnique locale semblait ainsi, de prima vista, discréditer le statu quo officiel de ces rapports. Car si nous considérons l'acte de révolte des Bulgares ethniques isolément au niveau microrégional de Katounitsa, il en découlerait pourtant qu'ils y occupaient le rôle de dominés face à la famille de K. Rashkov au niveau économique, cette dernière détenant un capital économique largement plus élevé que la moyenne de ses voisins, Bulgares ethniques. Cette domination économique s'étendait naturellement aux dimensions sociales et culturelles des rapports de force microsociaux

ethniquement distribués dans la *mahala*. En effet, les moyens financiers des Rashkov leur offraient, logiquement, l'accès à un réseau social proportionnellement étendu parmi les classes dominantes. En accumulant ainsi, *a priori*, un capital à la fois culturel (en termes de connaissances et de codes comportementaux) et social (en termes de réseau), ils pouvaient maintenir un positionnement plus élevé dans la pyramide de l'espace social que leurs voisins.

Si nous en restions là, la mobilisation ethnique localement ancrée à Katounitsa devrait effectivement discréditer le statu quo des rapports de pouvoir en Bulgarie, où les Bulgares ethniques ont le monopole en matière de domination symbolique depuis environ un siècle et demi. Un cadre, soit-il aussi microsocial que le système (micro)politique de Katounitsa, où les choses se passent à l'envers, ne peut que mettre le doute sur ce schème hiérarchique. Toutefois, si nous sortions du cadre micropolitique des rapports de force ethniques de Katounitsa en 2011, au profit du cadre macropolitique de l'Etat-nation bulgare, le cas de Katounitsa ne fait que conforter la domination symbolique telle qu'elle est ethniquement stéréotypée via les indicateurs que nous avons questionnés jusque-là. En particulier, le cas isolé de Katounitsa conforte la stéréotypisation ethnique via la variable économique.

En effet, les événements de 2011 et la manière dont ils ont été documentés mettent en relief une sorte de refus symbolique d'accepter – tant au niveau du discours public que des pratiques individuelles – une réalité sociale alternative où des Roms ethniques puissent s'émanciper économiquement au point de devancer et même de dominer des Bulgares ethniques. Et ce quand bien même au niveau microsocial d'une *mahala* de l'ampleur aussi modeste que celle de Katounitsa. De facto, sortir de l'image du Rom rustre, non civilisé, analphabète et surtout, dans ce cas précis, pauvre *par nature*, semble déranger les partis pris de l'imaginaire commun, car cela revient à refuser d'admettre l'omnipotence du registre qui avance haut et fort que la nature fait ce qu'elle a à faire dans son agenda, y compris dans l'agenda du monde social qu'elle régit. C'est une autre manière de nous référer aux approches primordialistes de l'ethnicité qui puisent leurs réparties dans le réservoir cognitif de la nature et dérivent sur un procédé de naturalisation des rapports sociaux au travers du prisme essentialiste du registre ethnique et racial. Ces procédés, registres ou discours n'ont rien d'inédit et ont été conceptualisés à de nombreuses reprises dans des contextes sociaux aussi divers les uns que les autres. Si nous nous livrons à un exercice de recension des procédés d'essentialisation des minorités ethniques ainsi que, l'un menant à l'autre, des procédés de domination symbolique à leur égard, c'est en gardant en tête que l'idée derrière est de questionner ultérieurement les effets de ces procédés sur les identifications ethniques,

nationales et européennes vécues au quotidien, ainsi que sur les politiques identitaires – de flux ou de raffermissement identitaire – qui en sont inhérentes. L'un de ces potentiels effets cristallise dès maintenant, à travers le cas médiatique de Katounitsa, au sens où les rapports de pouvoir localement inscrits dans ce village ont ouvertement mis au défi la stéréotypisation économique de la romité. Cette mise au défi a généré un rappel à l'ordre immédiat et très violent des « fautifs ethniques », au travers du saccage de leurs biens matériels. Le déclencheur de ce rappel à l'ordre n'a pas été la prospérité économique du clan Rashkov en soi, certes, mais le meurtre interprété comme ethnique d'A. Petrov. Cependant, derrière ce déclencheur évident se cache la couche moins évidente des motivations des « passions anti-tsiganes » de 2011 – c'est ainsi que les événements ont été appelés. A savoir la dichotomie cognitive profonde entre le statut économique naturalisé des Roms de Bulgarie et le statut économique antagoniste des Rashkov – statut visibilité à travers la transaction identitaire inhérente que ces derniers ont mobilisée, consistant à refuser l'indicateur de la pauvreté rom, via l'accumulation et la manifestation d'une importante richesse matérielle. Ce manque d'harmonie entre imaginaire national et pratique locale a été l'une des raisons centrales ayant motivé la transaction identitaire consécutive, de violence ethnique, à Katounitsa.

Le cas de Katounitsa est parlant d'un autre processus visible dans le discours public, ayant également trait à la variable économique de la stéréotypisation rom. Nous faisons référence au refus symbolique de reconnaître aux Roms le droit et la capacité légitime d'accumuler, de manière honnête et licite, de grosses fortunes économiques. C'est une autre façon de dire que les Roms de Bulgarie, dans ce cas de figure les Roms très riches, sont généralement associés au crime organisé lorsque sont mis en avant leurs capitaux économiques jugés *anormalement* élevés par rapport à la moyenne non seulement de la romité, mais aussi par rapport à la moyenne nationale. Cela dit, ce ne sont pas uniquement les plus riches qui sont visés par ce procédé mais, au contraire, les Roms dans leur ensemble, présumés *naturellement* pauvres.

En effet, l'esquisse de la pauvreté et de la délinquance/criminalité présumées inhérentes à la romité, est accompagnée de l'image d'un groupe ethnique endogène, non désireux et même incapable de vivre au-delà des frontières symboliques qui le séparent des Bulgares ethniques et de leurs normes culturelles présumées. Les exemples les plus récurrents à ce propos sont les faits divers fréquemment rapportés, mentionnant des délits banalisés tel que le détournement d'électricité ou d'eau, et ce en mettant l'accent sur l'appartenance ethnique des auteurs lorsqu'ils sont catégorisables de Roms et – plus rarement – de Turcs. Même dans les situations où la catégorisation ethnique rom n'est pas directement explicitée, un procédé de

désignation indirecte voit le jour. Il s'agit de la formule notoire « dans une *mahala rom* », en guise de préfixe, suivie du suffixe qui explicite le délit commis – détournement d'électricité ou d'eau, squattage de propriétés privées ou publiques, construction d'immobilier sans autorisation administrative, etc. Dans certains cas plus rares, pouvant générer de la violence ethnique, comme dans le cas de Katounitsa, les reportages mettent en avant des agressions commises sur les forces de l'ordre ou sur de simples citoyens, Bulgares ethniques. Le capital économique présumé naturellement bas des Roms est, dans toutes ces situations, partie intégrante de la description de leurs caractéristiques ethniques, de sorte à rejoindre les conclusions quant au traitement public des populations roms en Europe occidentale (Legros, Vitale, 2011 ; Vitale, 2019). En Bulgarie aussi « le travail de catégorisation réalisé par les institutions, les médias, la société dite civile sans omettre les chercheurs et les intellectuels [...] donne lieu à un double processus de dénationalisation [...] et d'ethnisation de la pauvreté [...] qui se trouve alors érigée en problème public » (Legros, Vitale, 2011, p. 10).

Ainsi, lorsqu'il est question de la pauvreté extrême, et encore plus de la délinquance et de la petite criminalité peu « qualifiées », le groupe rom se retrouve coordonné à une position loin de la bulgarité et de l'euroanéité, mais aussi de la turcité. Cette stéréotypisation est si ample que, somme toute, les délits mineurs de détournement de ressources primaires – tels que ceux d'eau ou d'électricité –, au même titre que les autres délits entrant dans la catégorie de la délinquance peu qualifiée, sont quotidiennement ethniciés dans l'espace médiatique de sorte à y être imaginés à l'aune presque exclusive de la romité. Mais cela ne revient pas pour autant à exclure la turcité du schème imaginaire où l'indicateur de la malhonnêteté est imputé aux minorités ethniques. C'est juste que l'existence d'une intelligentsia turque, identifiable surtout à travers la direction politique du MDL et des capitaux symboliques manifestement détenus par ses membres, appelle à identifier et à associer à la turcité des délits bien plus « qualifiés ». Nous faisons référence, entre autres, aux « magouilles » du MDL, telles qu'elles sont soupçonnées via les médias. Le MDL joue à cet égard un rôle de marginalisation vis-à-vis des Turcs de Bulgarie, car s'il est inacceptable de voir l'*exception* d'un Tzar Kiro rom, riche et possédant un statut de dominant vis-à-vis des Bulgares ethniques, il en est de même concernant le MDL et les Turcs ethniques à sa tête. Il est tout aussi inacceptable, dans la conjoncture de stéréotypisation ethnique en Bulgarie, de voir des Turcs ethniques voler l'argent du contribuable bulgare. C'est en tout cas moins acceptable que lorsque ce sont des Bulgares ethniques qui sont visés par ce genre d'accusations.

Cette remarque étant faite, retournons à la question de la romité et à l'idée générale que l'on se fait de son potentiel économique, en nous penchant sur un autre épisode qui s'inscrit dans la périodicité cyclique des « passions anti-tsiganes » en Bulgarie, à savoir le « problème rom » d'Assénovgrad : un cas qui a fait du bruit dans les médias en 2017.

Le cas d'Assénovgrad diffère de celui de Katounitsa, non pas parce que le fond en était différent – il s'agissait d'une série semblable de manifestations anti-roms –, mais parce que les manifestations ont eu lieu aux alentours d'une *mahala* rom caractérisée de par la pauvreté extrême de ses habitants, et non pas par une richesse économique supposée « non méritée ».

Pour résumer les faits, des manifestations ont survécu à la suite du « passage à tabac » des enfants de l'équipe de canoë-kayak de la ville « par des Roms ». Elles ont duré environ deux mois et avaient pour revendication, selon la formulation des manifestants, de « mettre fin à la criminalité tsigane » : formule qui témoigne de la tension des événements. Tout comme en témoigne leur traitement médiatique, à l'image du questionnement, sous forme de texte en arrière plan de l'émission matinale de BTV du 28/06/2017, le jour de l'accident : « Pourquoi des Roms ont attaqué des adolescents de l'équipe de canoë-kayak ? » Ou encore le titre du reportage de l'émission centrale du JT de BNT deux mois plus tard, le 29/08/2017 : « La tension entre Bulgares et Roms à Assénovgrad ». Ainsi, tout au long de ces deux mois, BTV, BNT et Nova ont raconté une histoire de personnes visiblement furieuses, identifiées à l'aune de leur ethnicité bulgare et de leurs revendications de « mettre fin à la criminalité tsigane ». Des revendications qui sont parties de l'exigence d'un procès « juste » pour les onze assaillants roms qui avaient été inculpés pour l'incident, mais qui ont vite basculé vers l'exigence que les autorités détruisent le bâti illégal dans la *mahala*, ou encore qu'un poste de police permanent y soit installé. Deux exigences qui ont été satisfaites. Des images de la destruction des bâtis non réglementaires sont très vite arrivées sur les écrans de télévision, de sorte à mettre en lumière l'état de taudis du quartier rom et à faire l'association entre capital socioéconomique déficient et penchant vers la délinquance/criminalité [rom] intrinsèque.

Ainsi, lorsque la pauvreté extrême et la délinquance supposée ethniquement innée, sont convoquées dans le discours public bulgare, ce sont presque exclusivement les Roms ethniques qui en sont concernés. Dans ces scénarios, l'ensemble homogène des minorités ethniques perd sa pertinence au profit de deux groupes ethniquement distingués. Celui des Roms ethniques : pauvres *par nature*, privés d'une intelligentsia ethnique et ayant un penchant, là aussi entrevu comme *naturel*, pour la délinquance et la criminalité des « bas

étages » caractéristiques des groupes les plus ostensiblement dominés, dont les textes de résistance ne peuvent pas compter sur une légitimité aux yeux des dominants (Scott, 1990). Et les Turcs ethniques : possédant un capital économique plus élevé, régulièrement mis en valeur via l'intelligentsia du MDL, qui aboutirait à un penchant pour une délinquance et une criminalité bien plus « qualifiées », loin de la violence quotidienne de rue.

Les exceptions à la règle : quand l'indication d'un capital économique et social « déficient » redonne vie à l'ensemble homogène des « minorités ethniques »

Il existe bien sûr des exceptions à la règle où la catégorie homogène des minorités ethniques, inclusives à la fois des Roms et des Turcs de Bulgarie, reprend vie. De fait, ces exceptions laissent un doute latent derrière elles quant à ce que l'ensemble des minorités ethniques comprend réellement en son sein ainsi que, par extension, quant à l'idée même que l'on se fait de la frontière symbolique entre Roms et Turcs. C'est ce doute et cette ambiguïté occasionnellement manifestes, qui font en sorte que la catégorie des minorités ethniques homogènes occupe une place centrale dans l'imaginaire national bulgare. L'exemple du meurtre sordide – d'autant plus car accompagné d'un viol initialement envisagé comme ethnique – de la journaliste Victoria Marinova, à Roussé, en est très parlant. A ce propos, dès le matin du 10/10/2018, une nouvelle révoltante a rassemblé les citoyens bulgares devant les écrans de télévision. La nouvelle en question, c'était celle d'un viol et d'un meurtre qui auraient été commis par un jeune homme catégorisé comme membre des minorités ethniques. L'indication publiquement faite de ces minorités penchait, dans ce cas, vers une homogénéité culturelle partagée par la romité et la turcité. En témoignent les multiples filtres à travers lesquels Sévérine Krassimirov, alors suspect principal, a été publiquement identifié.

Le caractère confus des minorités ethniques turco-roms pouvait être saisi de par la simple nomination du quartier de Roussé – à savoir *Traktsiyata* – où une partie de la famille de Sévérine – en particulier sa tente – vivait au moment des faits. Il s'agit là d'un quartier/*mahala* à population ethnique majoritairement rom, avoisinant d'autres quartiers connus davantage à travers la catégorisation ethnique turque. Dans ce deuxième cas de figure, nous faisons référence au quartier de *Sélémetya*, dont la mère du jeune homme et lui-même sont originaires. Ainsi, ne serait-ce que situer le trajet symbolique entre, d'un côté, le quartier ethnique turc de *Sélémetya* dont S. Krassimirov est originaire et, de l'autre, les liens familiaux de « sang » qui le lient durablement au quartier rom de *Traktsiyata*, représente un premier

élément témoignant de la confusion catégorielle qui a régné dès qu'il s'agissait de lui imputer publiquement une identification ethnique *précise*. C'est une autre manière de pointer le jonglage entre les indicateurs de la romité, de la turcité et, enfin, de la turco-romité qui a catalysé dans ce scénario du discours public bulgare. Toutefois, l'indication via les quartiers ne fut qu'un premier élément d'identification ethnique, principalement déchiffrable par celles et ceux ayant une connaissance pointue de la ville de Roussé et de sa répartition en matière de ségrégation ethno-raciale. Ce n'est évidemment pas le cas de la majorité des citoyens bulgares. Il a été cependant tout aussi directement qu'indirectement indiqué à ces derniers, à travers plusieurs autres voies, que les quartiers concernés sont des quartiers roms et/ou turcs.

En ce qui concerne les procédés d'indication indirecte, ils ont été principalement portés par la projection récurrente d'un environnement délabré et insalubre. Cette mise en scène appelait ainsi à faire un raccourci cognitif qui associe l'environnement insalubre des quartiers filmés – essentiellement *Traktsiyata* – à l'ethnicité rom, indiquée et coordonnée via la pauvreté, la saleté et le délabrement quotidiens. Ceci m'a poussé, il faut l'admettre, à faire le même raccourci en compagnie de mon père au moment de captation de ces images devant l'écran de télévision. En effet, nous avons premièrement présumé, dans le carambolage d'indication identitaire proposé, que S. Krassimirov était Rom, avant d'entrer dans un débat théorique autour de la perméabilité des frontières symboliques au niveau ethnique, et de la négociabilité identitaire conjointe. C'est par ailleurs à ce moment, en (re)présentant les grandes lignes de ma thèse et l'approche transactionnelle de Barth à mon père – qui n'est pas sociologue mais physicien –, que j'ai été poussé par ce dernier à questionner encore davantage l'employabilité de la catégorie des « minorités ethniques turco-roms ». J'ai ainsi fini par estimer nécessaire d'apporter les éclaircissements et la justification théorique – précédemment proposés dans ce manuscrit – d'employer cette catégorie.

Une autre voie indirecte de l'indication ethnique de S. Krassimirov a été le rappel constant de ses antécédents judiciaires, en particulier le vol de métaux pour lequel il avait auparavant écopé d'une peine mineure. Il s'agit là de l'une des identifications socioprofessionnelles subalternes – à savoir la collecte ou, dans ce cas précis, le vol de matières premières – presque automatiquement associées à la romité, et constituant ainsi l'un de ses indicateurs socialement sélectionnés comme pertinents.

Quant aux indications directes de la ou plutôt des appartenances ethniques de S. Krassimirov, revenons au caractère présumé rom du quartier *Traktsiyata*, où vivait sa tente et

lui-même occasionnellement. Ce caractère a été indirectement indiqué de par les images d'un bâti délabré et insalubre tacitement associable à la romité, certes, mais le quartier a été aussi nominaleme nt catégorisé comme rom par les reporters de BNT, de BTV et de Nova. Quant à la *mahala* voisine dont S. Krassimirov et sa famille sont originaires, à savoir *Sélémetya*, les procédés de catégorisation ethnique ont été bien plus flottants. En effet, si *Sélémetya* a été d'abord catégorisée comme un quartier turc, le tranchant de cette catégorisation a très vite perdu de sa clarté, au point où dans les jours suivant l'arrestation de S. Krassimirov, *Sélémetya* a été rangée par les médias tantôt dans la catégorie des quartiers roms, tantôt sous le label turc. Les reportages « à chaud » de BNT – pour ne citer que cette chaîne de télévision – ont ainsi commencé par différencier *Traktsiyata* et *Sélémetya* comme respectivement un quartier rom et un quartier turc, certes, mais ont émis par la suite des jugements de valeurs quant aux relations interethniques inhérentes. Nous allons en recenser un seul ici, qui va jouer le rôle d'illustrateur général du propos. Il s'agit d'un commentaire fait dans l'émission centrale du JT de BNT (12/10/2018), affirmant que « jusque hier à peine, Bulgares, Turcs et Roms vivaient en parfaite harmonie dans ces quartiers [...] ». Cette diversité culturelle disparaissait et revenait dès les émissions suivantes, soit pour laisser place à l'homogénéité ethnique supposée rom des deux quartiers, soit pour sous-entendre une diversité turco-rom, incluant même des Bulgares [ethniques]. Ce va-et-vient en matière de catégorisation ethnique vient conforter l'idée du carambolage des identifications ethniques imputées à S. Krassimirov. Un carambolage au bout duquel il s'est retrouvé rangé dans l'ensemble flou des minorités ethniques turco-roms, indépendamment du fait qu'il ait été, en soi, ponctuellement catégorisé comme Turc [ethnique], et qu'il s'auto-comprend comme tel.

En effet, dans les rares situations où une appartenance ethnique a été nominaleme nt attribuée à S. Krassimirov, c'est bien celle de la turcité qui a été mobilisée par les journaux télévisés. Mais malgré cette nomination explicite, le fait est que son identification ethnique a été rendue bien plus floue de par l'interaction entre les variables de son quartier d'origine et de ses fréquentations résidentielles, de son capital symbolique au niveau économique, culturel et social et, enfin, du crime dont il fut accusé et qu'il a très vite avoué. Cette interaction a ainsi mené à la conjugaison discursive et à la transaction identitaire imagée entre, d'un côté, certains des principaux indicateurs qui sont imputés à la romité – à savoir les capitaux symboliques coordonnés en bas de l'espace social, qui mèneraient à un style de vie caractérisé par la pauvreté, le délabrement et la délinquance – et, de l'autre, l'identification turque, dont le viol ethnique vient raviver un modèle d'indication culturelle vieux de plus d'un siècle.

Cette revivification risque de cristalliser encore davantage si l'on fait appel au travail d'A. Doja sur les viols de masse lors des conflits militaires en ex-Yougoslavie, entrevus à l'aune d'une « arme de génocide employé contre les femmes à la fois en tant qu'individus et membres d'un groupe ethnique en particulier » (Doja, 2019, p. 551). Doja explicite la concrétisation sociale de ces viols, sinistrement efficaces en tant que stratégies militaires dont le but est de « détruire toute alliance politique et signifier une purification ethnique définitive du territoire et de la communauté » (2019, p. 557), à travers la distinction qu'il fait entre les « normes et les règles comportementales qui régissent ce que la plupart des gens font et disent en pratique, ceci pouvant être observé ethnographiquement, et les normes et les règles idéales de ce que les gens pourraient faire et comment ils pourraient agir » (p. 542). Les normes et les règles idéales ne peuvent être observées ethnographiquement et peuvent seulement être inférées à un « activisme culturel » qui, dans le cas des guerres en ex-Yougoslavie, a activé l'« idéologie culturelle de l'honneur de famille et de la pureté du sang » (p. 545). C'est à travers un modèle néo-structurel de la formalisation canonique, inspiré des « opérations mathématiques abstraites et des transformations canoniques suggérées par Lévi-Strauss dans l'étude structurelle du mythe » (p. 541), que Doja a dévoilé l'« activation discursive des politiques instrumentales de [cet] activisme culturel » (p. 545), où « la signification politique du viol vise à substituer l'arbre de sang légitimé par le mariage, par un autre arbre de sang qui, bien qu'illégitime, est construit en suivant le même modèle structurel [...] ». C'est-à-dire que, du point de vue d'une logique structurelle, « le mariage devient possible au travers d'une alliance matrimoniale qui est supposée amener de l'amour, de l'amitié et de la solidarité », tandis que le viol « peut être défini comme une *mésalliance* confrontationnelle qui devient possible via la guerre et qui induit nécessairement de la haine, de l'hostilité et de la désintégration » (p. 557). Le cas du viol commis par S. Krassimirov s'inscrit évidemment dans un contexte social différent des guerres en ex-Yougoslavie, ce qui ne nous empêche pas de nous réapproprier le concept d'« activisme culturel », afin de mettre en lumière une indication culturelle susceptible d'induire de la haine et de l'hostilité à l'égard des Turcs et, dans ce cas, des Turco-roms. Cette haine et cette hostilité sont activées non seulement par le viol en soi, mais aussi et surtout par la réactivation conjointe de l'image intemporelle des Turcs, historiquement décrits comme « des débauchés toujours prêts à violer les jeunes chrétiennes [...] » (Vrinat-Nikolov, 2008, p. 279).

Ainsi, un autre processus par lequel l'ensemble des minorités ethniques apparaît occasionnellement comme une identification culturelle homogène, est palpable dans cette situation. Autre, à première vue, que les situations où Roms ethniques et Turcs ethniques sont présentés comme des partisans du MDL et par extension, comme des menaces potentielles vis-à-vis des Bulgares ethniques. Mais après relecture analytique, la différence est mince, au sens où ici aussi l'idée de menace redonne vie à l'ensemble des minorités ethniques incluant à la fois Roms et Turcs. En effet, l'idée de persécution et donc de menace physique, a manifestement eu une signification, dans ce scénario médiatique, susceptible de les regrouper ethniquement. Le mythe du « Turc sanglant », d'autant plus rationalisé par la confession musulmane de S. Krassimirov, a refait surface au travers du viol et le meurtre sordides de V. Marinova. Et malgré les autres indicateurs ethniques invoqués, identifiant le meurtrier comme Rom, la réactualisation de la « menace physique » a eu comme effet de semer le doute quant à sa catégorisation ethnique, de sorte à le projeter tantôt dans la romité, tantôt dans la turcité, mais toujours en opposition avec la bulgarité et l'euroanéité. C'est ainsi l'éventail même des transactions identitaires – et des ressources symboliques conjointes – entre majorités et minorités ethniques, qui s'est retrouvé d'autant plus limité, en même temps que l'éventail des transactions identitaires entre Roms ethniques et Turcs ethniques en a été consolidé, voire élargi. Ce sont ces situations du discours public, mettant en avant l'idée de menace turque et/ou rom à l'aune de l'Orientalisme, que nous allons questionner encore davantage à présent.

Deuxième partie du chapitre III.) : Indications identitaires via la lecture publique des relations internationales

Nous allons nous pencher à présent sur le rôle symbolique que l'interprétation publique de la politique internationale joue dans la distribution quotidienne des identifications ethniques, nationales et européennes. Dans ce processus d'analyse, nous allons prêter une attention aigüe aux façons dont sont appréhendés les sujets ayant trait, de près ou de loin, à l'Etat-nation turc. Cette décision s'impose à nous eu égard au fait que la Turquie représente l'un des acteurs institutionnels centraux dans les manières plurielles de se représenter la turcité ethnique en Bulgarie, voire dans les manières de se représenter l'ensemble des minorités ethniques potentiellement musulmanes. Aussi, en nous intéressant à la lecture publique des relations

internationales et à la place que la Turquie y occupe, nous allons élargir notre réflexion à la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Y jeter un regard croisé reviendra ainsi à questionner la domination symbolique que cet imaginaire véhicule – par un jeu d'extension et de superposition symboliques – vis-à-vis des Turcs ethniques et des minorités ethniques musulmanes de Bulgarie, et les effets qui en découlent en matière de régulation identitaire.

a.) La variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme à l'aune de la lecture des relations internationales impliquant la Turquie et la « menace orientale »

Pour approfondir la question de l'imaginaire de l'Orientalisme et de sa variante bulgare, surlignons la continuité sociohistorique évidente, depuis le XIX^e siècle, de l'une des principales variables publiques de l'indication turque. A savoir la potentialité de « menace » symbolique tant au niveau culturel que social et – quoi que dans une mesure moindre – économique, que la turcité et les Turcs représenteraient pour les Bulgares [ethniques].

Notre ambition est de nous pencher sur les interactions entre ces trois segments, qui composent et donnent vie au mythe de la « menace turque », tout comme la partition de la tonalité d'une œuvre musicale lui donne vie et un sens concret. Cela dit, pour que l'œuvre musicale acquière un tel sens, plus ou moins communément accepté, elle doit s'inscrire dans un contexte précis, où les mythes et les croyances communes en soient les porteurs premiers : c'est-à-dire les vecteurs sociaux de lecture et d'interprétation de l'œuvre. En fonction des contextes pluriels, le sens que celle-ci a aux yeux du public va varier. Il en est de même quant à la « menace turque/orientale » qui nous intéresse ici : en fonction des contextes et des situations, le sens qu'elle a aux yeux du public varie également, mais sans pour autant que la frontière symbolique qu'elle dessine s'en dissipe. En effet, indépendamment de l'époque, le mythe de la « menace turque » a su garder une place centrale en sa qualité d'indicateur ethnique de la turcité, en enregistrant des variations minimales. Ceci est tout du moins valable concernant les idées véhiculées, de la fin du XIX^e siècle à nos jours, via la littérature et la cinématographie bulgares. La question de savoir si, et éventuellement *pourquoi*, la tendance demeure la même dans le traitement médiatique contemporain, reste à être éclaircie.

L'exemple de la « crise migratoire »

L'idée de menace imputée aux Turcs ethniques de Bulgarie via leur association tacite ou directe à la Turquie, est tout aussi récurrente dans le discours public contemporain que l'a été

son équivalent dans la littérature et la cinématographie bulgares avant les changements démocratiques à partir de 1990. Le traitement public de la crise migratoire en est un parmi les exemples illustratifs. A cet égard témoignent les projecteurs quotidiennement brigüés sur la frontière bulgaro-turque depuis 2013-2014, soit depuis l'intensification sensible des flux migratoires en provenance du Proche-Orient, entre autres, et en direction de l'Europe, essentiellement occidentale. Et même si une accalmie médiatique s'est faite ressentir en Bulgarie, depuis 2017, dans les manières de traiter le problème social de la crise migratoire, cette dernière demeure, depuis 2013, l'un des sujets centraux du discours public.

Le cas bulgare et la place de l'islam : une exception ?

Le thème de l'immigration (clandestine) occupe une place centrale dans les discours publics des pays européens, d'autant plus depuis l'émanation publique de la « crise des réfugiés », à partir de 2013. Néanmoins la situation de la Bulgarie et des Bulgares ethniques dans cette crise est particulière. La particularité que nous visons ici a trait aux rapports interethniques de domination symbolique et à leurs dynamiques de « rotation » au sein de l'espace social bulgare. C'est-à-dire les dynamiques, dans le temps, de la constellation même des rapports de pouvoir, et celles des positionnements des groupes ethniques, nationaux et supranationaux impliqués. Afin d'illustrer notre propos, nous allons prendre le cas français en guise de contre-exemple. Il se présente comme une illustration parlante à plusieurs niveaux.

Tout d'abord, le rôle de colon a autrefois assuré à la France une domination complète sur les peuples alors colonisés ; notamment sur les peuples orientaux, créés comme tels par les colons occidentaux (Said, 1978). L'inertie contemporaine de ce fait historique se traduit de par l'idée, gravée dans les représentations communes, que la France et les Français incarnent les dominants à tous les niveaux face à la catégorie pratique de l'Orient. Tout du moins les « Français de souche », pour reprendre cette catégorie tout aussi pratique, dont l'appartenance à la nation est légitimée de par la lentille culturelle, socialement sanctionnée comme telle, de leur nationalité. Il est dès lors légitime de se demander ce qu'il en est, dans cette équation, des immigrés/émigrés – la condition de l'émigré devant être prise en compte pour comprendre celle de l'immigré (Sayad, 1979 ; 1999 ; Hammouche, 1994 ; Loch, Barou, 2012) –, ou des enfants d'immigrés/émigrés, à qui on impute une appartenance « orientale », de sorte à les assigner à l'« ailleurs » sans qu'ils puissent toujours « afficher leur attachement à l'ici » (Hammouche, 2016, pp. 96-97). Un « ici » où leur « expérience de la contradiction entre, d'un

côté, les valeurs républicaines intériorisées et, de l'autre, l'exclusion sociale et le racisme post-colonial, mène à une frustration et à une indignation morale » (Loch, 2009, p. 795). A ce propos, pour périphraser E. Préteceille à notre compte, qui s'est inspiré de C. Lévi-Strauss à son tour, il est bien sûr vrai que « les races n'existent pas comme différences biologiques qui seraient des causes de différences sociales », mais il est aussi vrai que « si les racistes sont assez nombreux à penser que la race noire ou la race arabe existent et à exercer des discriminations en conséquence, ils produisent une catégorisation qui a une existence de fait par ses effets pratiques » (Préteceille, 2009, p. 492). Des effets qui puisent, somme toute, leurs racines dans les interprétations particulières de l'historiographie coloniale française et qui sont souvent interprétés à travers une lecture néo-coloniale des rapports de pouvoir. Une lecture qui se penche sur l'époque coloniale dans des pays fichés comme orientaux et musulmans, où la France a eu l'incontestable rôle/statut de dominant.

Quand il devient question de la Bulgarie, la situation à l'égard des rapports historiques de domination symbolique impliquant l'« Orient », change drastiquement. En effet, c'est au contraire l'Empire ottoman, les Turcs et l'islam – soit les représentants de ce fameux Orient – qui ont représenté la figure des colons [pendant l'époque hégémonique ottomane]. C'est ce pourquoi nous avons estimé, en tenant compte de ces deux équations dichotomiques des rapports de pouvoir coloniaux, que la rhétorique autour de l'immigration illégale en provenance de pays musulmans catégorisés comme orientaux, aurait des interprétations et des effets différents en Bulgarie si nous les comparions à ceux en France. Tout simplement parce que ceux qui sont considérés en France comme des dominés « traditionnels » à la fois sur le plan historique et contemporain, ne le sont en Bulgarie que sur le plan contemporain, ou du moins « moderne ». Les rapports interethniques de domination inversés au niveau historique, nous poussent ainsi à considérer que l'idée de menace publiquement associée aux pays orientaux – dans le cas bulgare, à la Turquie –, a une résonance symbolique bien plus tranchante en Bulgarie qu'en France. Cette résonance de la « menace orientale » y aurait, en particulier, un effet davantage performant dans le maintien des frontières symboliques séparant et régissant les groupes ethniques impliqués dans les rapports de domination.

Avant de continuer notre réflexion à cet égard, une autre précision doit être faite afin d'éviter toute confusion dans notre analyse présente et ultérieure. Il faut rappeler que dans le cas bulgare, les Turcs et les Roms – dans leur écrasante majorité – n'ont rien d'immigrés : leur présence dans la péninsule balkanique, en général, et en particulier en Bulgarie, date de l'invasion ottomane. La situation des Maghrébins en France est décidément différente puisque

même si, pour une bonne part d'entre eux, le statut d'immigré n'est théoriquement plus applicable au vu du fait qu'ils ou elles sont né-e-s en France, le fait est qu'en pratique, nous avons affaire à des trajectoires migratoires qui légitiment, dans les représentations communes, leur catégorisation en tant qu'immigrés. Indépendamment de leur âge migratoire (Sayad, 2006), ou de leur situation migratoire, cette catégorisation raisonne dans le discours public français et cristallise via la catégorie des « générations d'immigrés ». Sans entrer dans un débat à propos de la validité théorique de cette catégorie, martelons qu'elle a un sens pratique aux yeux des acteurs, de sorte à sculpter et à distribuer les identifications ethniques, voire nationales et supranationales, à travers le prisme de l'immigration/émigration et l'ancienneté migratoire. La situation historique des minorités ethniques de Bulgarie étant très différente, on ne devrait en aucun cas catégoriser leurs membres comme des immigrés, comme on le fait souvent avec les Maghrébins de France. Néanmoins, cela n'empêche pas l'association, faite en pratique, des Turcs ethniques et/ou des Roms ethniques à l'Orient, comme nous l'avons démontré au travers de l'idée d'exogénéité culturelle et comme nous allons le faire en questionnant leur association à la catégorie des réfugiés musulmans s'étant introduits en Bulgarie en dépassant légalement ou illégalement la frontière bulgaro-turque.

Somme toute, après ce que nous venons tout juste d'énoncer, nous pouvons nous demander si l'association tacite des Turcs ethniques et des Roms ethniques à la catégorie des immigrés/réfugiés orientaux, est si différente de la situation des Maghrébins catégorisés comme immigrés. De nature provocatrice, nous allons laisser de côté cette question dont la réponse ne peut être que, elle aussi, provocatrice. Ce que nous pouvons par contre présumer, c'est que les rapports historiques de domination interethnique inversés, devraient avoir des effets différents sur l'interprétation et sur la perméabilité des frontières ethniques, rétrospectivement en France et en Bulgarie.

A cet égard, et toujours dans un sens plutôt hypothétique à première vue, quoi que l'idée a déjà été validée par certains travaux ayant porté plus ou moins directement sur l'ethnicité en France (Mohammed, 2011), disons que les inversions ethniques et les transactions identitaires conjointes semblent être davantage aptes à suivre des directions descendantes en France, tandis qu'en Bulgarie elles devraient être ascendantes, dans les rares cas où elles sont possibles. En effet, les identifications maghrébine et/ou arabe semblent séduire certains individus qui profitent pourtant d'une catégorisation externe légitimant à la fois leur appartenance culturelle à la nation française et une part considérable des ressources symboliques inhérentes. Cela s'explique en partie de par un possible processus de

reconnaissance commune d'un même dominant, à la fois par certains « Français de souche » coordonnés en bas de l'espace social, et par les Maghrébins/Arabes, au centre même de la domination symbolique en France. Ce dominant commun serait la bourgeoisie et l'aristocratie françaises qui ont été en tête de la colonisation historique, la bourgeoisie continuant à être en tête de la domination économique, sociale et culturelle contemporaine. Nous pourrions aller jusqu'à dire que nous avons affaire ici, une fois de plus, à une étroite corrélation entre groupe ethnique racisé et classe sociale, où la transaction identitaire conjointe, de contestation et de résistance vis-à-vis du dominant commun, aboutit à une inversion identitaire de certains « Français de souche » vers l'identification maghrébine/arabe. Les deux catégories – classe sociale et groupe ethnique – semblent effectivement aptes à se superposer en France de par les transactions et les inversions identitaires dont il vient d'être question. La situation en Bulgarie est différente à ce niveau. De par l'historiographie qui identifie catégoriquement les Turcs comme les dominants, les colons et même les esclavagistes d'hier, nous pouvons présumer – et c'est ce que nous avons fait – que le passage de la frontière séparant les Bulgares ethniques des Turcs ethniques de Bulgarie, est bien moins probable. L'interposition entre classe sociale et ethnicité au sens que nous venons de lui donner, c'est-à-dire à l'aune de transactions identitaires aboutissant à des inversions descendantes dans la hiérarchie ethno-symbolique, n'est donc que très peu probable dans la conjoncture nationale bulgare. Inversement, les inversions ethniques ascendantes des Roms vers la turcité sont de plus en plus probables, non seulement parce que la frontière symbolique séparant les Roms des Turcs est bien plus poreuse dans le discours public, mais aussi parce que la menace de la turcité peut assurer un prestige social neutralisant partiellement la domination symbolique des Bulgares ethniques. Et ce même dans les situations où la menace symbolique en question n'est associée ni à la figure du seigneur ottoman, ni à la puissance politique de l'Etat-nation turc, mais à la menace des réfugiés. Cette menace étant elle aussi associée à la Turquie, nous pouvons présumer que, en dépit de l'exogénéité culturelle qui découle de cette rhétorique, une partie des Roms de Bulgarie décideraient tout de même de se tourner vers l'identification ethnique turque, y compris dans les situations de transaction identitaire où la turcité est associée à la menace des réfugiés. Les effets de cette association publique vont être ainsi encore plus réducteurs vis-à-vis des chances d'un flux identitaire de Turcs ethniques ou de Roms ethniques vers l'identification ethnique bulgare, d'autant plus depuis 2012-2013, lorsque la « menace orientale » a été élargie à la notion contemporaine d'immigration/émigration, en particulier à la crise des réfugiés orientaux s'étant introduits en Bulgarie depuis la Turquie.

La symbolique de la frontière bulgare-turque

Entre 2013 et 2017, la crise des réfugiés a occupé une place prépondérante dans le discours public bulgare. Il a été ainsi coutumier de voir, en première ligne des émissions centrales des journaux télévisés, des reportages détaillés portant explicitement sur ce qui a été présenté comme des intrusions de la frontière bulgare depuis la Turquie. Plus spécifiquement encore, il a été monnaie courante de voir inscrit en grand, dès le début des émissions, le nombre exact de migrants clandestins qui ont traversé la frontière, et ce la veille même. Il a été tout aussi coutumier de voir des images récurrentes de la grille barbelée en cours de construction au long de la frontière bulgare-turque, terminée en 2017.⁵⁷

Ce dernier point est d'importance cruciale dans la démonstration de ce que la « menace turque » représente dans l'imaginaire commun : somme toute, si l'Etat bulgare a décidé de construire un véritable rempart, c'est pour se protéger de quelque chose, à l'instar des tranchées que les militaires creusent pour se protéger de l'ennemi. Ou encore, davantage en harmonie avec la symbolique mise en cause ici, à l'instar du mur barbelé qui a séparé l'Europe de l'Ouest de l'Europe de l'Est pendant un demi siècle. Car les tranchées avaient pour fonction lors de la Grande Guerre, pour prendre cet exemple, non seulement de servir de protection physique, mais aussi de point de départ offensif des opérations militaires. Dans le cas de la grille barbelée au long de la frontière bulgare-turque, la fonction première semble être la protection du territoire national de l'intrusion exogène – tant en termes objectivant la politique publique de construction qu'en termes subjectifs du message envoyé et de son interprétation par les citoyens bulgares. Si nous allions encore plus loin dans l'analyse de la symbolique, nous pourrions même parler de protection contre une possible « invasion ».

Quoi qu'il en soit, les images récurrentes de grilles barbelées séparant la Bulgarie de la Turquie ont réitéré la frontière symbolique séparant les Bulgares ethniques des Turcs ethniques de Bulgarie et des minorités ethniques. Nous avançons ici, en nous inspirant clairement de F. Barth (1969b), qu'une frontière symbolique séparant des groupes ethniques est réitérée de par une rhétorique qui concerne *a priori* uniquement une autre frontière, de caractère cette fois-ci physique : celle entre la Bulgarie et la Turquie. En soi, cette affirmation soulève des interrogations, d'autant plus quand on sait que les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie ne sont ni des citoyens turcs ni des réfugiés. Néanmoins, l'association

⁵⁷ Les raccourcis et superpositions avec la situation sur cette frontière lors de la Guerre froide, que mon père a livrés à plusieurs occasions lors des nombreux JT que nous avons visionnés ensemble, m'ont inspiré dans le développement de la réflexion proposée ici.

symbolique avec les passages réguliers de la frontière bulgare-turque de citoyens à la fois turcs et bulgares venus exercer leur droit de vote à chaque élection – pour la plupart des Turcs ethniques de Bulgarie, exilés en Turquie par le régime de Jivkov en 1989 –, se fait potentiellement dans chaque scénario médiatique où est invoqué le thème des réfugiés clandestins traversant cette même frontière. En d'autres termes, un proxy cognitif est potentiellement fait entre la menace orientale des réfugiés du Proche-Orient et la menace des électeurs exogènes, venus de Turquie afin de voter pour les partis politiques des Turcs ethniques de Bulgarie. Le tout de sorte à imputer aux uns et aux autres un même mythe : celui du « danger turc ». Les cars transportant des électeurs de Turquie – un thème classique des journaux télévisés bulgares à chaque élection – peuvent ainsi être métaphoriquement transposés aux convois de réfugiés illégaux, là aussi de sorte à réitérer le mythe de la menace anciennement ottomane/musulmane ravivée ici via l'idée d'une ingérence turque.

Ainsi, à travers l'association des Turcs ethniques de Bulgarie, et plus généralement des minorités ethniques, à la fois à la Turquie et à la catégorie des réfugiés, c'est la frontière symbolique entre minorités ethniques et Bulgares ethniques qui se retrouve inévitablement renforcée. Ce procédé catalyse aussi la continuité sociohistorique de l'indication culturelle des Turcs. La ressemblance est évidente entre, d'un côté, la rhétorique du danger de la crise migratoire et de la politique de R. Erdogan⁵⁸ à l'égard de celle-ci et, de l'autre, le danger du seigneur ottoman tel qu'il a été projeté dans l'imaginaire commun dès la fin du XIX^e siècle.

En effet, la transposition symbolique entre, d'un côté, Turcs ethniques de Bulgarie et minorités ethniques et, de l'autre, turcité supranationale et orientalisme « chapotés » par l'Etat-nation turc, s'étend à la rhétorique du danger et/ou de la menace. Les minorités ethniques sont ainsi associées à l'idée d'un danger et d'une menace qui sont exogènes à la Bulgarie : ceux de l'« Orient ». Celui-ci comprend situationnellement, dans le discours public bulgare, à la fois les minorités ethniques d'*ici* et les réfugiés musulmans d'*ailleurs*.

b.) Une européanité rendue partiellement inclusive vis-à-vis des Bulgares ethniques au travers de la rationalisation mythologique de l'islam des Turcs/Roms d'*ici* et d'*ailleurs*

La transposition de l'islam des réfugiés sur l'islam des minorités ethniques de Bulgarie

A l'image de l'analyse faite dans le chapitre I.), nous allons entrevoir ici la religion comme fondement de l'organisation sociale ou, pour reprendre E. Durkheim, comme

⁵⁸ Les avertissements récurrents d'Erdogan à propos de la possibilité qu'il a de « lâcher la vague des réfugiés » en direction de l'Europe, sont illustratifs de la rhétorique de la menace dont il est question ici.

générateur des « catégories d'entendement » (1912) nécessaires pour s'organiser socialement et pour interpréter l'activité sociale organisée. En ce sens, l'islam se présente dans le cas bulgare comme une catégorie d'entendement synonyme de catalyseur de longue haleine, indiquant qui est Bulgare authentique et qui ne l'est pas, et indiquant par là qui est potentiellement Turc et/ou Rom ethnique. A travers cette catalyse, et d'autant plus depuis l'émanation de la crise des réfugiés, une transposition métaphorique de l'islam bulgare sur l'islam du Proche-Orient, et vice versa, se fait de plus en plus souvent dans le discours public.

Une illustration de la transposition de l'islam des migrants/réfugiés sur l'islam des minorités ethniques de Bulgarie, est à rechercher au niveau du traitement public des arrestations illégales et criminalisées de migrants en 2015-2016. Des arrestations réalisées par certains « volontaires » bulgares, devenus connus de par leurs activités sur la frontière bulgare-turque. L'un de ces « volontaires » – au sens où il n'a aucune habilitation pour procéder à de quelconques arrestations – est connu sous le nom de Dinko Valev. Sans entrer dans le détail de ses motivations pour devenir « chasseur » de migrants, nous allons nous concentrer sur les manières dont ont été commentées lesdites arrestations illégales, certes, mais aussi et surtout sur l'aspect de l'islam dans les manières de les interpréter publiquement.

A ce propos, il est utile de mentionner le cas des « queues de porc ». Il s'agit en réalité des bracelets/menottes plastiques, qui ont été utilisés pour attacher les migrants par D. Valev et ses complices. Ces bracelets sont appelés ainsi dans le folklore bulgare, de par leur forme pouvant rappeler une queue de porc. Mais ce qui est important ici, c'est la transposition symbolique qui en a été ainsi faite entre les musulmans du Proche-Orient et ceux de Bulgarie.

En effet, le terme « queue de porc » fut associé aux minorités musulmanes, de sorte à réactualiser la religion musulmane à l'aune de menace potentielle. Une religion historiquement associée à l'Empire ottoman et symboliquement représentée de nos jours par l'Etat-nation turc. Mais une religion également partagée par les minorités musulmanes de Bulgarie, pouvant être parfois soupçonnées de n'en faire qu'un avec la Turquie et l'Orient, au sein d'une seule et même identification supranationale turco-orientale, dont la caractéristique culturelle première, socialement sanctionnée comme telle, est l'islam. Les réfugiés en provenance de Turquie ont ainsi été indirectement associés aux Turcs ethniques et aux Roms ethniques de Bulgarie, au travers de la rhétorique d'une menace musulmane envahissante, visibilisée via le symbole polémique du porc et accompagnée par la mythologie latente du

passé ottoman. Les frontières ethniques intranationales ont ainsi été réactualisées via la projection implicite des minorités ethniques dans l'exogénéité turque et orientale.

Les exemples des procédés d'« excitation » de la « menace orientale » sont très nombreux. Citons à ce propos le premier ministre B. Borissov. En tant que première figure politique, il a évidemment pris position dans la crise des réfugiés. Une position qui s'inscrit dans la réflexion développée en amont, en venant illustrer la projection publiquement faite de certains citoyens bulgares – fichés de par leurs appartenances ethniques et religion présumées – dans un ensemble culturel menaçant, situé *a priori* au-delà des frontières nationales bulgares.

Effectivement, au cours de l'une des nombreuses interventions publiques à ce sujet, réalisée le 10/05/2016 – et ayant fait immédiatement le tour de la totalité des médias hégémoniques –, B. Borissov a qualifié la Bulgarie, dans un ton qui se veut à la fois alarmant et consolidateur, de « protectrice de l'Europe contre une vague de réfugiés », qu'il est allé même jusqu'à comparer aux « Huns d'Attila ». De fait, la frontière symbolique entre un « nous » et un « eux » ressort clairement de ce bout de phrase, et ce encore plus quand on prend en considération la légitimité symbolique qu'un tel commentaire est apte à acquérir aux yeux des spectateurs, grâce notamment à la position symbolique de l'homme qui le prononce.

Aussi provocatrice que puisse être une citation de cette ampleur, faut-il encore admettre que nous sommes loin du discours de S. Milosevic, devenu historiquement notoire, prononcé au Kosovo en 1987. Dans ce discours, le « nous » rhétorique que le politique serbe a employé, représentait une sorte de référent culturel qui englobait catégoriquement (tous) les Serbes de Yougoslavie, tandis que le « eux » se référait directement aux Albanais de Kosovo. Il s'agit là de deux parties intégrantes de la nation yougoslave, qui ont été pourtant publiquement confrontées dans une situation de conflit ethnique ouvert. C'est ce pourquoi il serait exagéré de prendre l'exemple du discours de Milosevic à l'aune d'un synonyme de l'intervention de Borissov. L'altérité culturelle est définie et mise en relief dans ces deux cas pratiques, de deux manières évidemment différentes, puisque ces cas s'inscrivent dans deux conjonctures politiques, sociales et économiques, elles aussi éminemment différentes. Ils ont mené en conséquence à deux types différents de distribution de l'altérité.

Ainsi, la fracture culturelle qui a émané suite aux mots prononcés par B. Borissov a été bien sûr moindre que celle qui s'est emparée du Kosovo en 1987. En témoigne la panique sécuritaire qui est alors montée d'échelle dans toute la Yougoslavie, et qui a été employée par les entrepreneurs ethniques – les politiques des différentes républiques de la fédération – de

sorte à générer un sentiment subjectif d'insécurité générale et à l'objectiver via une rhétorique visant à instaurer une peur quant à la survie de certains groupes ethniques. Celle-ci a été alors mise à profit pour que des conflits militaires voient le jour. Une telle conflictualité n'a pas pu résulter du discours de Borissov, car la conjoncture sociopolitique et l'imaginaire national bulgare ne s'y prêtaient pas à ce moment, tout simplement.

Cela étant dit, après une deuxième lecture qui se veut plus approfondie, nous sommes arrivés à une conclusion moins catégorique, au sens où il serait tout aussi exagéré d'affirmer que le discours de S. Milosevic est l'antipode complet de l'intervention médiatique de B. Borissov. Quelques similitudes doivent être notées.

Même si la conflictualité et la fracture ethniques sont d'une ampleur bien moindre dans le cas bulgare, un contraste culturel évident est toutefois à noter dans la formule de B. Borissov. Il s'agit d'un contraste à interpréter en deux temps : d'abord entre les Balkans et les Bulgares nationaux, d'un côté, et l'Orient représenté par la Turquie et les migrants musulmans, de l'autre. Notons que dans cette configuration un rapprochement entre les Bulgares et l'euroanéité est visiblement procédé de par le rôle de « protectrice » de l'Europe qui est imputé à la Bulgarie. Cela nous amène à considérer dès maintenant la probabilité que dans les scénarios médiatiques où la frontière symbolique entre Balkans et Orient est de rigueur, il devrait en suivre une légitimation tacite de l'euroanéité des Bulgares, notamment ethniques. Le deuxième aspect du contraste culturel en question est à rechercher au niveau national, entre les Bulgares ethniques référés à l'« ici » culturel, et les minorités ethniques potentiellement projetées, dans cette situation du discours public, vers l'exogénéité culturelle d'un « ailleurs » transcendant les frontières nationales de l'Etat-nation bulgare. Cet « ailleurs » dont viennent non seulement les migrants et réfugiés, mais aussi les électeurs turcs que feraient venir le MDL. De qui se protège-t-on, on pourrait se demander ? Qui sont alors les « Huns » ?

De l'euroanéité situationnelle des Bulgares ethniques

De par la rhétorique que Borissov a développée vis-à-vis des réfugiés musulmans aux portes de la Bulgarie et de l'Europe, il a aussi développé l'idée d'un Etat-nation bulgare européen et protecteur de l'Europe. Il n'est effectivement pas anodin que Borissov puise sa rhétorique discursive à travers l'exemple des « Huns d'Attila », souvent considérés comme les destructeurs de l'Empire romain. Les réfugiés musulmans sont ainsi comparés à la menace des Huns, de sorte à dégager le danger potentiel qu'ils pourraient représenter pour l'Europe et

pour l'UE. Mais ce danger est justement potentiel, contrôlable et contrôlé dans les dires de Borissov par la Bulgarie et les Bulgares ethniques, projetés dans le rôle de gardiens, tout du moins en termes physiques, de l'Europe et de l'UE.

De fait, la stéréotypisation qui cristallise au travers de cette intervention médiatique ajoute un aspect nouveau dans l'indication de la bulgarité, puisqu'on a paradoxalement affaire à une européanité inclusive des Bulgares ethniques. C'est, encore plus paradoxalement, grâce à l'indication balkanique que ces derniers se retrouvent rapprochés de l'identification européenne dans ce scénario médiatique, et dans tous les autres où est convoquée la menace exogène des réfugiés musulmans. Face à cette menace potentielle, les Bulgares ethniques se voient attribuer le rôle de gardiens physiques des frontières de l'Europe et de l'UE, et c'est justement en harmonie logique avec l'image du Balkanique « rustre » que ce rôle leur est attribué. En effet, en bon gardien de la frontière, tel le garde du corps d'une personnalité publique ou encore le videur d'une boîte de nuit, le Balkanique non civilisé qui protège l'UE se retrouve à mi-chemin entre le mercenaire et le membre légitime de la famille européenne. Quoi que, dans ce scénario médiatique, il est plus proche du membre légitime : à la fois membre légal, somme toute, de l'UE, et protecteur fidèle de ses frontières. Sans que tout cela n'enlève le rapport de domination symbolique entre l'indication pleinement légitimée de l'européanité, relative à l'idée que l'on se fait des Européens occidentaux, et l'idée que l'on se fait des Balkaniques. En témoignent les nombreuses notations et félicitations publiques qui ont été faites aux gouvernements bulgares consécutifs depuis le début de la crise migratoire, notamment par les représentants de la Commission européenne, et en particulier par Juncker. Des notations qui placent la Bulgarie dans le rôle symbolique de l'élève, de l'« apprenti européen », et la Commission – représentante légitime de l'européanité –, dans le rôle du professeur parfois sévère, parfois indulgent.

Au-delà du rapprochement situationnel entre la Bulgarie et l'Europe dans les scénarios où une menace symbolique pour l'européanité est projetée sur la Turquie, faut-il avouer que dans l'écrasante majorité des cas, la Bulgarie demeure dépeinte à l'aune de son présumé balkanisme non civilisé et non européen. Un exemple à cet égard, parmi tant d'autres, est à rechercher au niveau de la panique publique qui a envahi les médias bulgares lors de la présidence du Conseil européen, entre janvier et juin 2017. Le discours médiatique doutait alors constamment de la qualité de l'organisation bulgare et de l'aptitude à recevoir des invités du rang symbolique d'Européens légitimes, d'autant plus des dirigeants politiques. Le souci de l'hospitalité a catalysé ici la peur de décevoir les dominants. C'est ainsi l'indicateur

du « provincialisme balkanique » intériorisé par P. Slaveïkov (fils) et les modernistes bulgares il y a siècle, qui a alors refait surface. *In fine*, c'est la peur constante que le Baï Ganio d'A. Konstantinov (1894-1895) refasse lui aussi surface, de sorte à trahir le caractère non civilisé du rustre Balkanique. Combinée à toutes les autres manifestations d'infériorité intériorisée, à l'instar des notations récurrentes de la Commission européenne émises via le Mécanisme de coopération et de vérification pour la Bulgarie et la Roumanie, la présidence du Conseil européen s'est avérée être un exemple très parlant de la rationalisation mythologique de l'idée de non civilisation bulgare. Car, au-delà de la fonction de jauger la capacité des deux pays à rejoindre l'espace Schengen, ledit mécanisme – au même titre que la présidence du Conseil européen – jauge symboliquement leur degré d'européanité, de civilisation. Et de par son statut structurel d'ordre primordial pour la Bulgarie, il trouve aussi une présence médiatique prépondérante à émanations symboliques multiples. A l'instar de la fameuse « tape amicale » de Juncker sur la tête de Borissov, le 23/02/2018, en marge de l'une des interventions médiatiques du premier ministre bulgare devant le parlement européen. Si nous en poussions l'analyse, c'est là l'émanation même de ce que P.-J. Simon a appelé la « matrice des rapports de domination » (1998), celle sur laquelle reposent toutes les autres par extension cognitive : à savoir les rapports de dépendance biologique entre parent et nourrisson. Ici, le geste de Juncker témoigne symboliquement de la dépendance de la Bulgarie de l'UE – ou plutôt de l'extériorisation émotionnelle de cette idée –, la Bulgarie étant l'« enfant illégitime » (Sayad, 1979), devant sans cesse se prouver pour faire partie de la famille européenne.

A présent, nous allons finir cette première partie de notre thèse doctorale, qui traite du texte public des indications ethniques, nationales et européennes, comme nous l'avons commencée : via une mise en perspective au niveau de la péninsule balkanique. Cette fois-ci c'est l'histoire de la Yougoslavie que nous allons interroger, en essayant de faire cristalliser l'une des variables potentiellement explicatives de notre problématique : la violence ethnique en sa qualité de distributeur des identifications collectives, et donc de véhicule de transgression des frontières symboliques qui les régissent.

c.) La violence ethnique [physique] comme vecteur de régulation identitaire

Revenons au discours que S. Milosevic a prononcé en sa qualité d'apparatchik haut placé du Parti communiste, alors en visite des manifestants serbes au Kosovo. Une visite qui s'est

tenue suite aux affrontements survenus entre ces derniers et les Albanais en 1987. La partie devenue notoire de ce discours – tant dans le domaine scientifique que profane –, à savoir « personne ne devrait oser *vous* frapper », est celle qui mérite le plus notre attention, au sens où elle nous rappelle la nécessité de prendre certaines précautions dans la démarche de mise en perspective. Car, somme toute, nous ne pouvons évidemment pas aller aussi loin dans notre analyse du cas bulgare que l’a fait J. Marko lorsque, en périphrase à son compte A. Mujkić et en s’inspirant de P. Bourdieu, il est allé jusqu’à réaffirmer qu’en « ce jour même une nation est née au Kosovo » (2011, p. 10). C’est-à-dire que « S. Milosevic a non seulement commenté et interprété des événements du passé, mais il est également allé au-delà de l’aliénation entre le Parti communiste et les manifestants serbes au travers de cette phrase, en constituant ainsi une nouvelle « groupalité organique » sur la base de valeurs et attitudes paroissiales, enracinées dans la longue durée et se démarquant des grandes villes multiethniques et même séculaires [de Yougoslavie] [...] En ce faisant, il a préparé la scène publique pour entamer sa politique d’homogénéisation ethnique et de mobilisation politique [...] dans le but d’ethniser les espaces publics et, par là, de mettre l’accent sur les enjeux de sécurité relatifs qui requièrent un état de crise permanent. » (Marko, 2011, p. 14) Nous ne pouvons affirmer la même chose concernant les conséquences pratiques des dires de B. Borissov quant à la crise des réfugiés et, de fait, concernant la conjugaison métaphorique entre minorités ethniques et Orient que ces dires dégagent tacitement dans l’imaginaire commun. Ni d’ailleurs de toutes les autres allusions bien plus directes au passé ottoman et à la « cruauté turque », susceptibles à première vue de générer de la violence physique, à l’instar des propos d’A. Todorov (député du parti politique GERB), affirmant que le Parti communiste bulgare aurait « égorgé les Bulgares comme même les Turcs ne l’ont pas fait » (JT central de BNT, 25/05/2017).

L’explication principale de cela se trouve au niveau des différences politiquement conjoncturelles entre les procédés de domination culturelle en Bulgarie et en Yougoslavie. Au même titre, il est nécessaire de se pencher sur la configuration des possibilités et/ou des opportunités permettant l’éclatement, ou pas, de potentiels conflits ethniques en Bulgarie et en Yougoslavie. Cette configuration découle elle-même desdits procédés de domination. Un tel exercice est nécessaire, car c’est la configuration en question qui permet d’expliquer pourquoi en Yougoslavie des conflits ethniques ont éclaté, tandis que la Bulgarie en fut épargnée. Questionner cette configuration va nous permettre d’expliquer les divergences en matière de distribution identitaire dans les deux cas, et par là de mieux conceptualiser le cas bulgare.

A cet égard, S. Kaufman a recensé trois conditions nécessaires pour qu'une violence physique basée sur l'imaginaire ethnique ait lieu (2001). La première condition serait l'existence de mythes justifiant l'hostilité ethnique. En deuxième lieu arrive la nécessité qu'une crainte quant à la survie d'un ou plusieurs groupes, soit formulée et pertinente dans l'imaginaire collectif. Enfin arrive – et c'est un facteur central pour qu'une violence *institutionnalisée* voie le jour – l'opportunité pour un ou plusieurs groupes de se mobiliser et de se battre.

Cette approche en soi structuraliste de la violence ethnique n'est pas complète dans ses efforts de recenser pleinement les déterminants qui génèrent et informent cette dernière. Si c'était uniquement la violence ethnique qui nous intéressait, nous devrions dès lors intégrer le travail clé de R. Collins (2009) sur le concept de violence [physique]. Un travail dont l'approche clamée par l'auteur est microsociologique : c'est en fonction de la configuration de la situation microsociale que l'éclatement de la violence y est expliqué. Ainsi, pour comprendre pleinement les processus et les déterminants de la violence ethnique, il est nécessaire de combiner ces deux approches. Cela dit, notre démarche ne vise pas à interroger les situations microsociales en leur qualité de variables explicatives de la violence ethnique, en soi, mais en leur qualité de variables explicatives de la politique identitaire : en particulier du flux identitaire. Ainsi, avant de pouvoir questionner le rôle de la violence ethnique dans ce flux à Elena, notamment sous le prisme situationnel, faut-il éclaircir la régulation des identifications collectives et de la violence rétrospective, à travers une lecture structuraliste au niveau macro-national bulgare, en prenant le cas yougoslave comme contre-exemple.

A ce propos, le background yougoslave et la conjoncture sociopolitique de la fin des années 1980, regroupaient les trois conditions nécessaires pour qu'une violence physique basée sur l'imaginaire ethnique, voie le jour. A commencer par l'existence de mythes justifiant l'hostilité ethnique, en Bosnie, au Kosovo, en Serbie ou en Croatie.

La deuxième condition pour que des violences ethniques – c'est-à-dire des conflits militaires institutionnellement organisés – aient vu le jour en ex-Yougoslavie, à savoir la nécessité qu'une crainte quant à la survie d'un ou plusieurs groupes ethniques soit formulée et pertinente dans l'imaginaire collectif, a également été de mise. L'exemple du conflit entre Albanais et Serbes de Kosovo en est tout à fait illustratif, de par le simple fait que S. Milosevic a lui-même mis « l'accent sur les enjeux de sécurité relatifs qui requièrent un état de crise permanent » (Marko, 2011, p. 14), de sorte à générer une crainte quant à la survie des

Serbes et, l'un menant à l'autre, à raviver la même crainte parmi les Albanais. Il en a été de même en Croatie et en Bosnie, comme peut en témoigner la politique de F. Tudjman. Premier président de la Croatie à l'issue des élections de 1990, il est également celui qui a proclamé l'indépendance nationale en 1991. En amont de cette déclaration et de la politique nationaliste qui l'a accompagnée, Tudjman a renommé de nombreux lieux publics du pays en hommage au régime des Oustachis, connu pour avoir exterminé, lors de la Seconde Guerre mondiale, des centaines de milliers de Serbes, entre autres. Une telle décision a eu un effet de réactualisation de l'idée de « menace croate » vis-à-vis des Serbes et de leur survie physique.

Enfin arrive l'opportunité pour un ou plusieurs groupes de se mobiliser, dans un premier temps, et de pouvoir se confronter physiquement, dans un second. C'est-à-dire l'opportunité pour un ou plusieurs groupes s'auto-comprenant et étant catégorisés à l'aune d'une même identification ethnique, d'accumuler une certaine somme de capitaux politiques, économiques, culturels et sociaux, cette somme devant être suffisante pour permettre la concrétisation d'une violence institutionnellement organisée vis-à-vis d'autres groupes ethniques, identifiés comme de potentielles menaces. Cette opportunité de mobilisation s'est présentée aux divers groupes ethniques de la Yougoslavie et cela a abouti aux conflits armés dans les républiques de l'ex-fédération. En effet, au vu de la structure politique yougoslave, à savoir un système de nations reconnues⁵⁹ ayant le statut de « républiques titulaires » – au même titre que de leur autonomie administrative quant à certains des instruments de la violence légitime de l'Etat –, les opportunités de mobilisation en étaient d'autant plus probables pour les groupes ethniques désireux d'obtenir l'indépendance nationale. Ainsi, en sus des entrepreneurs ethniques de S. Milosevic et de F. Tudjman, nous devons également nous tourner vers la structure politico-administrative de la Yougoslavie, en général, et à celle de la Croatie, en particulier, pour comprendre l'éclatement de la guerre serbo-croate.

A ce propos, la relative autonomie croate jusqu'en 1990 a été un facteur central dans le déclenchement de la guerre, tout autant que l'auto-proclamation, la même année, d'un « Conseil national serbe » en Croatie. Ce conseil a été transformé en la République serbe de Krajina : une entité territoriale dont l'auto-proclamation, soutenue par Belgrade, a été justifiée au travers de la nécessité d'une « autonomie du peuple serbe sur les territoires ethniques et historiques sur lesquels il vit et qui se trouvent actuellement, pour certains, sur le territoire de

⁵⁹ Le Kosovo et la Bosnie ayant été exclus de cette équation.

la République croate, en sa qualité d'unité fédérale de la République socialiste fédérale de Yougoslavie » (Marko, 2011, p. 16).

Somme toute, la Croatie et la Serbie se sont retrouvées dans un conflit militaire ayant duré quatre ans (1991-1995), et ayant englobé aussi la Bosnie-Herzégovine. Pour illustrer en pratique la théorie de S. Kaufman, disons que l'opportunité de se mobiliser et de se battre a cristallisé dès les premiers affrontements entre les paramilitaires serbes de Krajina – épaulés par Belgrade et l'Armée du peuple yougoslave, envoyée par la suite – et la police croate. C'est en ce sens que J. Marko a affirmé que la condition dont il est question à présent – à savoir l'opportunité de se mobiliser et de se battre – n'a été remplie que grâce aux « forces paramilitaires et l'Armée du peuple yougoslave (JNA) sous la direction de Belgrade » (Marko, 2011, p. 16), qui ont donc été l'avant-garde armée du côté des Serbes. Toutefois, faut-il ajouter que du côté croate, la mobilisation ethnique ayant mené à la guerre n'a été possible que parce que les entrepreneurs ethniques – les politiques à Zagreb – ont pu compter sur une structure politique relativement autonome par rapport à la Yougoslavie bien avant la proclamation de l'indépendance. L'émanation de cela est incarnée par les affrontements entre la police croate – l'un des principaux instruments de la violence légitime de l'Etat – et l'Armée yougoslave sous la direction de Belgrade.

Ainsi, les trois conditions nécessaires pour l'éclatement d'une violence physique sur fondements ethniques, ont été de mise en Yougoslavie, et c'est ce qui a mené à l'implosion de la fédération, suite aux guerres en Croatie, en Bosnie-Herzégovine et au Kosovo. C'est ce qui a aussi mené, pour revenir au point de départ de cette réflexion, aux effets différenciés que les discours de Milosevic et de Borissov ont respectivement eus au Kosovo et en Bulgarie. En Yougoslavie, y compris au moment des affrontements au Kosovo, les dynamiques rhétoriques et structurelles de l'entrepreneuriat ethnique permettaient de rassembler les trois conditions nécessaires pour l'émanation de violences ethniques internes et institutionnellement organisées entre Serbes et Albanais. En Bulgarie, seulement deux de ces trois conditions sont présentes du côté des minorités ethniques. C'est la raison pour laquelle malgré les similitudes entre les deux discours visés, la principale conséquence en Bulgarie fut un renforcement de la frontière ethnique, sans que cela implique des conflits physiques généralisés, et encore moins militairement institutionnalisés, entre minorités ethniques et Bulgares ethniques.

A cet égard, il est vrai que l'indicateur de la « menace turque » fait cristalliser l'existence de mythes justifiant l'hostilité ethnique vis-à-vis des minorités ethniques ainsi que, dans une

mesure moindre, la crainte quant à la survie ethnique [bulgare]. Cette crainte a résonné dans l'imaginaire national bulgare avec une pertinence tranchante, mais elle est moins saisissable depuis le début du XXI^e siècle, malgré les rappels politiques de la « cruauté ottomane ». En effet, à partir de 1878 et durant les combats politiques et militaires pour l'indépendance nationale, l'idée que l'Empire ottoman et la turcité qui lui est associée représentent une menace physique pour les Bulgares, fut l'une des forces motrices des actions anti-turques et anti-musulmanes en Bulgarie. Ces actions, procédées sous la direction de Sofia, ont atteint leur summum lors des politiques ethnocidaires des années 1980.

Ce que nous pouvons tirer de ce rappel historique, c'est que les trois conditions pour qu'une violence ethnique institutionnalisée se concrétise physiquement – tant dans les premières décennies du XX^e siècle que dans les années 1980 –, étaient réunies du côté du groupe ethnique bulgare. Les mythes justifiant l'hostilité ethnique et l'idée d'une crainte quant à la survie de la bulgarité – crainte ravivée par le mythe de l'« esclavage turc » et par des spéculations autour de la croissance démographique des minorités ethniques musulmanes – ont effectivement été combinés à l'opportunité de se mobiliser, non pas pour se battre, mais pour imposer la volonté d'assimilation culturelle émise par les élites bulgares au pouvoir. Seulement deux de ces conditions étaient réunies du côté des minorités ethniques. Il s'agit des mythes justifiant l'hostilité vis-à-vis des Bulgares ethniques – dominants hégémoniques depuis 1878 –, et la crainte, cette fois-ci bien plus réelle, quant à la survie du groupe ethnique turc et des minorités ethniques roms qui s'y sont retrouvées. La troisième condition, à savoir l'opportunité de se mobiliser et de se battre, n'a pas été remplie. A la différence des Croates en Yougoslavie, les Turcs ethniques de Bulgarie n'étaient en possession d'aucun-e instrument/institution hégémonique de la violence légitime, puisque la structure politique de l'Etat-nation avait centralisé le pouvoir entre les mains d'un seul et même groupe ethnique : celui des Bulgares ethniques. Qui plus est, au vu de la conjoncture internationale – le Bloc communiste étant vivant et sous la tutelle de l'URSS –, les Turcs ethniques ne pouvaient pas non plus compter sur une aide de la part d'Ankara, comme ont pu bénéficier les Serbes de Krajina de la part de Belgrade, ou les Albanais de Kosovo de la part de Tirana.

Ainsi, malgré des diversités ethno-culturelles sinon comparables dans leur ampleur physique, du moins bel et bien présentes dans les imaginaires nationaux respectifs, la Bulgarie n'a pourtant pas connu de conflits ethniques de l'envergure de ceux en Yougoslavie. En expliquant les raisons structurelles et conjoncturelles de cela, nous avons aussi expliqué pourquoi les discours de S. Milosevic et de B. Borissov ont résonné différemment dans lesdits

imaginaires, et donc pourquoi ils ont eu des effets pratiques tout aussi différents : entre la violence physique institutionnalisée ayant muté en guerre au Kosovo, entre autres, et l'absence d'un tel dénouement en Bulgarie.

Toutefois, cela ne revient pas à affirmer qu'en Bulgarie des violences ethniques n'ont pas eu lieu suite aux politiques assimilationnistes du Parti communiste, notamment lors des années 1980, bien au contraire. Cela ne revient pas non plus à affirmer que des violences ethniques n'ont pas vu le jour au XXI^e siècle. Il suffit de se tourner vers ce que nous avons appelé les « passions anti-tsiganes », à commencer par l'épisode de Katounitsa. La majeure différence cependant, c'est que la « menace » symbolique qui est imputée aux minorités ethniques de Bulgarie – turques, roms et musulmanes – n'a actuellement pas la connotation de menace physique pour la survie des Bulgares ethniques. Dans le même état d'esprit, la structure politique de l'Etat-nation bulgare actuel ne permet pas non plus l'alimentation d'opportunités de mobilisation ethnique avec une finalité, somme toute, de lutte armée. C'est encore moins le cas de la conjoncture internationale contemporaine : comme on a déjà mentionné le rôle finalement peu actif de la Turquie lors du « processus de renaissance » des années 1980 – Ankara n'a pas procédé à une politique d'alimentation d'une guérilla ethnique en Bulgarie –, faut-il aussi ajouter que le rôle de la Turquie demeure toujours relativement peu actif, en termes d'agressivité en tout cas. Certes, la reconstruction des lieux de culte musulmans en Bulgarie par la Direction des affaires religieuses, la Diyanet, n'est un secret pour personne, tout comme d'ailleurs les investissements dans le monde privé à travers notamment l'implémentation d'éminentes entreprises turques sur le sol bulgare. Parallèlement, les doutes fondés ou pas quant au financement d'Ankara des partis politiques dits ethniques – soit le MDL et le DOST –, font partie intégrante de la rhétorique d'ingérence turque dans la vie politique bulgare. Au même titre que les Turcs ayant une double nationalité turco-bulgare, vivant en Turquie, qui se déplacent en masse lors des élections, surtout parlementaires, afin d'exercer leur droit de vote. Mais malgré ces exemples, le fait est que la politique turque vis-à-vis des minorités ethniques musulmanes en Bulgarie, ne peut déboucher à des politiques publiques agressives permettant la mobilisation ethnique et la violence inhérente. En tout cas pas dans une conjoncture où la posture de l'Etat-nation turc reste, dans un scénario certes optimiste, d'intégrer un jour l'Union européenne.

Du côté de la Bulgarie, la situation n'est guère si différente que cela. En tant que membre de l'UE, l'Etat-nation ne peut se permettre de mettre en place des politiques de purification ethnique telles que la structure, la conjoncture et les entrepreneurs ethniques en ex-

Yougoslavie ont finalement générées. Par ricochet, l'on peut dire que la politique vis-à-vis des minorités ethniques ne permet pas l'émanation de violences ethniques qualifiables de conflits physiques institutionnalisés, mais plutôt des épisodes situationnels de violence, localement limités, à l'instar des passions « anti-tsiganes » de Katounitsa.

En d'autres termes, le réacteur de l'Etat-nation bulgare n'est pas enclin à générer une violence ethnique en Bulgarie comparable à celle en ex-Yougoslavie. La violence physique institutionnalisée à ce niveau, ne semble donc pas faire partie des variables susceptibles d'éclaircir notre problématique – tout du moins en ce qui concerne le flux identitaire à *l'heure actuelle* –, au sens où elle n'est pas apte à se reproduire dans le cadre national bulgare tel qu'il est structuré politiquement et administrativement à *l'heure actuelle*. Toutefois, la structure en question, au même titre que la conjoncture internationale inhérente, se retrouvent dans le panel desdites variables. Car c'est en fonction de cette structure et de cette conjoncture que se concrétisent les rapports de domination symbolique – au-delà de la violence physique – et leurs effets structurants sur les politiques identitaires. C'est ce que nous avons tenté de démontrer depuis l'ère ottomane à nos jours : que c'est en fonction de la dynamique structurelle de l'entité bulgare et de la conjoncture internationale où elle s'inscrit, que les imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme – principaux vecteurs dans la distribution identitaire en Bulgarie – ont été perpétuellement recyclés. Pour nous inspirer encore une fois d'E. Leach (1954), disons que c'est en fonction des interactions et des transactions entre le système *politique* national [bulgare], et les systèmes *politiques* et *culturels* internationaux, que les imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme ont été recyclés en Bulgarie, de sorte à y recycler aussi les identifications ethniques, nationales et européennes.

En ce sens, pour revenir à la rhétorique contemporaine autour des minorités ethniques, s'il est vrai qu'elle n'a pas mené à des conflits physiques généralisés, elle a toutefois eu des effets de régulation très rigides quant aux identifications ethniques, nationales et européennes, de par l'association mythologique des minorités ethniques à un espace-temps oriental dissocié de l'espace-temps bulgare. Somme toute, c'est la continuité historique du mécanisme de revalorisation symbolique du groupe ethnique bulgare, qui cristallise ici. En effet, de par l'imputation d'un caractère oriental aux minorités ethniques, en les projetant dans l'exogénéité culturelle de la Turquie et/ou du Proche-Orient, les Bulgares ethniques se retrouvent rétrospectivement rapprochés de l'idée d'une civilisation européenne partagée avec les Européens occidentaux. C'est là, à l'image du processus de « refroidissement » de la température historique des sociétés balkaniques via l'imaginaire du Balkanisme (Abazi, Doja,

2016), son équivalent bulgare qui se manifeste : le « refroidissement » de la température historique des minorités ethniques musulmanes, au travers de la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Dans les deux cas, au-delà du contenu culturel dynamique socialement sélectionné de ces deux imaginaires, c'est ce refroidissement et la frontière symbolique entre le civilisé et le non civilisé qui ont demeuré stables à travers le temps et qui constituent, en soi, la matrice de ces deux imaginaires et de leur durabilité à travers le temps.

Comment les minorités ethniques résistent à cette domination symbolique accumulée ? La frontière avec la bulgarité étant tout aussi renforcée que celle avec l'euroanéité, quel chemin identitaire choisissent-elles en guise de résistance ? Celui d'une inversion périlleuse vers l'identification bulgare politique/civique ? Ou bien le choix de porter avec fierté la bannière orientale qui leur est imputée via l'islam, entre autres, à l'instar de ce que la majorité des Albanais ont fait dès le XVI^e siècle pour survivre culturellement ? Ou, enfin, en prenant le chemin tout aussi périlleux de l'inversion vers l'euroanéité ? Qu'en est-il des Bulgares ethniques ? Ce sont les questions qu'il nous reste à éclaircir dans les chapitres suivants.

Chapitre IV.) Des interactions « faibles » au niveau d'analyse « individuelle ». *Rapports de domination, possibilités de résistance et politique identitaire*

Jusque-là nous nous sommes principalement penchés sur les processus de différenciations interethniques, nationales et européennes en n'interrogeant que le « texte officiel » du nationalisme bulgare. C'est-à-dire le discours ou encore les « textes » publics (Scott, 1990) des imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme (Todorova, 1997 ; Said, 1978), principaux véhicules des indicateurs ethniques, nationaux et européens en Bulgarie. Nous avons approché ces textes de par leurs expressions littéraires et émanations médiatiquement rapportées, émanant des classes dominantes habituellement apparentées, dans l'idéal cognitif commun, à la figure du Bulgare ethnique.⁶⁰ Par ailleurs, cet exercice nous a certainement poussés à ne faire catalyser qu'une seule sphère politique à part, pas suffisamment représentative ni de la complexité des divers systèmes politiques de la Bulgarie dans son ensemble, ni du cadre microsocial d'Elena et de ses alentours. Et lorsque nous parlons de « systèmes politiques », c'est bien évidemment au sens d'E. Leach qu'il faut interpréter le terme. En effet, son analyse des systèmes politiques des hautes terres de Birmanie (1954), devenue l'un des classiques de l'anthropologie, nous a permis de conceptualiser l'une des variables aptes à expliquer les transgressions ou, au contraire, le respect rigoureux des frontières symboliques au niveau ethnique, national et européen.

Sans surprise aucune, nous reviendrons sur le concept de « systèmes », ou de « modèles politiques » *interactifs*, entrevus ici à l'aune de variables ou d'indicateurs aptes à mettre en lumière les logiques inhérentes d'un flux identitaire qui, autrement, resterait opaque. Et qui dit flux identitaire, dit également flux *inter-identitaire*. Ou pour être encore plus précis : *inter-dimensionnel*, au sens où sont questionnées ici plusieurs dimensions de l'identification collective. Au sens où sont questionnées non seulement les transgressions de frontières symboliques au sein des *dimensions identitaires* exclusivement ethniques, nationales ou supranationales (européennes),⁶¹ mais aussi le flux identitaire à l'intersection de ces dimensions. C'est-à-dire *entre* ces dimensions ; *entre* ces frontières et les dimensions identitaires qu'elles régissent.

⁶⁰ A la figure du Bulgare ethnique, pouvons-nous dire, racialement idéalisée à l'image d'un Kh. Botev ou encore d'un V. Levski (à ce propos, revoir la note 55, p. 166).

⁶¹ C'est-à-dire les passages situationnels d'une identification ethnique à une autre identification ethnique, d'une identification nationale à une autre identification nationale, ou encore d'une identification supranationale à une autre identification supranationale.

Poursuivons, après ce rappel partiel de notre problématique, avec ce que ce début de chapitre est censé être : une « boussole » analytique. En effet, c'est l'occasion d'orienter étroitement notre réflexion autour des « niveaux d'analyse » des identifications collectives (Haller, Ressler, 2006). L'un menant à l'autre, c'est aussi le moment de réfléchir à la grandeur d'échelle de notre analyse : aux dimensions politiques que nous avons invoquées ; aux systèmes politiques – pour reprendre la pensée d'E. Leach que nous allons associer à celle de M. Foucault – qui constituent notre échantillon d'étude même.

A ce propos, rappelons qu'à travers les trois premiers chapitres nous avons convoqué la lecture publique des sujets propres au niveau national bulgare, au même titre que l'interprétation publiquement faite des relations internationales – notamment tout ce qui touche de près ou de loin à la Turquie. C'est une autre manière de dire que nous avons commencé par convoquer *la* politique nationale et internationale afin d'y recenser la forme et le contenu des identifications ethniques, nationales et européennes, en particulier à travers un questionnement des discours du Balkanisme et de l'Orientalisme. Il est ainsi temps de nous pencher aux emplois qui en sont quotidiennement faits au niveau *du* politique circonscrit de la microrégion d'Elena. C'est là une fois de plus le débat éternel entre *la* et *le* politique qui refait surface, et ce au travers d'une problématique qui ne porte pourtant pas sur les questions généralement réservées aux politistes. Cela dit, le politique est un champ d'étude si vaste qu'il englobe toute problématique en sciences sociales, au sens où toute problématique s'intéresse, forcément, à des phénomènes à « charges » politiques multiples. Quoi qu'il en soit, ce débat, conjugué à notre problématique et à la démarche que nous avons décidé d'employer ici, mérite quelques clarifications supplémentaires.

Tout un chacun pourrait se demander pourquoi nous n'avons pas étayé les catégories géopolitiques de notre analyse dans un ordre physiquement croissant, allant du niveau géographique d'activité sociale le plus restreint, à savoir *le* politique local d'Elena – ou le niveau d'analyse « individuelle » (Haller, Ressler, 2006) – vers le plus étendu, soit les représentations véhiculées via le champ de *la* politique nationale bulgare et, ensuite, de par *la* politique internationale. C'est-à-dire ce que R. Ressler et M. Haller appelleraient, dans ce deuxième cas de figure, les niveaux d'analyse « politico-administrative » et « idéologique ». Somme toute, il est vrai qu'une telle approche, de type « bottom-up », aurait pu être tout à fait légitime scientifiquement parlant, si nos ambitions de recherche étaient quelque peu différentes. Mais nous avons déjà eu l'occasion de réfléchir sur la question, et en ce faisant nous avons justifié en quoi l'emploi exclusif d'une démarche de type « bottom-up » ne

correspondait justement pas à nos objectifs de recherche. En guise de rappel – ce rappel jouant aussi le rôle de boussole à la fois épistémologique et conceptuelle, qu’il convient de consulter de temps à autre pour garder la direction souhaitée de notre recherche et ne pas se perdre dans l’écrit –, nous avons éclairci la question posée au début du chapitre II). Nous avons notamment mis l’accent, en faisant écho à la pensée de J. C. Scott (1990), sur l’importance d’interroger premièrement le « texte public » de domination symbolique vis-à-vis des minorités ethniques turques et roms de Bulgarie – soit la variante bulgare de l’imaginaire de l’Orientalisme –, au même titre que le « texte public » de domination symbolique vis-à-vis des Balkaniques, en général, et des Bulgares, en particulier – c’est-à-dire l’imaginaire du Balkanisme. Ce n’est qu’après avoir mis en lumière ces textes publics que l’on pourra en interroger les effets informatifs sur l’*infrapolitique* de résistance située au niveau *du* politique d’Elena, et la place du flux identitaire, ethnique, national et européen, à ce niveau. C’est-à-dire que ce n’est qu’après avoir éclairci *la* politique des rapports de pouvoir administrés par les institutions étatiques ou, en tout cas, légitimés à travers les instruments hégémoniques de domination légitime (Gramsci, 1978), que nous serons capables d’en comprendre les interactions avec *le* politique au sens de M. Foucault, qui élargit son activité à toute forme de distribution du pouvoir (1975), indépendamment si celui-ci est régalien ou pas – dans notre cas, c’est le politique quotidien d’Elena qui en est visé.

Ainsi, nous avons jusque-là orienté notre analyse à un niveau macrosocial où les diverses interactions « faibles » – celles dont le degré d’amplitude est presque nul, de sorte à représenter la routine normée de l’organisation sociale – ou « fortes » – soit celles qui « se font sentir par intermittence, sous forme de secousses profondes dont les effets sont amples et durables [...] » (Lévi-Strauss, 1971, p. 539) –, se trouvaient au sommet de la pyramide sociale en matière d’ampleur physique. Ce que nous entendons par là, c’est que la lecture du texte public de domination – que ce soit la variante bulgare de l’imaginaire de l’Orientalisme ou les nombreuses manifestations de l’imaginaire du Balkanisme –, au même titre que la lecture du texte public de résistance – en particulier celle des écrivains bulgares vis-à-vis des stéréotypes balkaniques –, nous ont amenés à considérer des interactions *a priori* vastes. Des interactions et des transactions étalées à travers un imaginaire national dans toute son étendue, et ayant souvent été la conséquence d’événements chamboulant – à des degrés divers – l’ordre social. A l’instar de la guerre de Libération (1877-1878) ou de la naissance et de l’implosion du Bloc de l’Est au XX^e siècle.

Que ces événements furent ancrés à un niveau géopolitique plus large, ou national plus circonscrit, il est un fait que leurs interprétations publiques et donc, somme toute, les interprétations publiques de l'activité sociale elle-même, ne peuvent – indépendamment de l'analyse qui en est faite – rendre compte du système politique de la microrégion d'Elena tel qu'il se manifeste via les « interactions faibles » au quotidien. C'est-à-dire au niveau d'analyse « individuelle ». C'est une autre manière de dire que nous n'avons pas pu jusque-là rendre compte de la négociabilité du système politique officiel, et publiquement légitimé, par les populations qu'il vise même. En ce même sens, disons que lesdites interprétations publiques ne peuvent pas rendre compte du « comme si » que Leach a observé dans les hautes terres de Birmanie et que nous, de notre côté, nous observons dans la microrégion d'Elena. Du « comme si », pour le périphraser à notre compte, ils [les Roms ethniques, les Turcs ethniques ou encore les Bulgares ethniques] étaient en train de se conformer aux principes fondamentaux de ce système, « tandis qu'ils sont en train de se comporter de manière différente » (Leach, 1954, p. 76).

Ainsi, tout ce que nous avons pu dire à propos de la distinction entre *la* et *le* politique, ou entre les divers niveaux d'analyse de l'activité sociale – soit l'analyse « idéologique », « politico-administrative » ou « individuelle » (Haller, Ressler, 2006) – ne se résume en réalité qu'à travers une seule et unique nécessité, à la fois théorique et épistémologique. Il s'agit de la nécessité de faire cristalliser les interactions et les transactions entre plusieurs systèmes politiques – à savoir le système politique européen, le système politique national [bulgare] et le système politique de la microrégion d'Elena, qui inclut le système infrapolitique des minorités ethniques qui y vivent – ainsi que, l'un menant à l'autre, entre les systèmes culturels inhérents (Doja, Abazi, 2016). Dans notre démarche, le système culturel correspond en grande partie à la notion de « système des idées » (Leach, 1954), au sens où nous l'entrevoyons à l'aune d'une toile idéologique cousue d'une multitude variable de représentations, de discours et d'idéologies, qui régissent les identifications collectives et les rapports de pouvoir. Cette « toile » (Geertz, 1960 ; 1973) et les représentations inhérentes sont ainsi aptes à se traduire en pratique au niveau des systèmes politiques « réels » (Leach, 1954), c'est-à-dire à y être socialement sélectionnées comme culturellement valables, ou pas.

Quoi qu'il en soit, il nous importe, surtout, de rendre compte de la place du flux identitaire dans le dynamisme de ces systèmes et des interactions/transactions mutuelles qui les maintiennent en vie. Car c'est bien la place inhérente des jonglages identitaires quotidiens qui nous intéresse dans tout cela. Leur place dans ce « comme si » d'un système d'indication

ethnique, nationale et européenne, *a priori* communément souscrit par tous ; dans ce « comme si » d'un système de *prima vista* accepté par les habitants de la microrégion mais qui s'avère, après relecture, recyclé par ces derniers. Ce recyclage culturel – synonyme, entre autres, d'une politique de flux identitaire procédée via l'éventail des transactions identitaires quotidiennes – n'est-il pas, somme toute, la matrice même des formes de résistance face aux imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme ? C'est l'une des pistes hypothétiques que nous avons privilégiées jusque-là et qui, au bout de trois chapitres d'analyse aux niveaux « politico-administratif » et « idéologique », semble d'autant plus probable au niveau cette fois-ci « individuel ».

Plus qu'une piste hypothétique, c'est le centre même de notre modèle théorique, qui entrevoit ainsi une corrélation étroite entre résistance et inversions identitaires. Et compte tenu de cette idée inhérente, avançant haut et fort que c'est au travers du flux identitaire, entre autres, que le concept de « résistance cachée » (Scott, 1990) doit être interprété et que, par ricochet, le flux identitaire lui-même devrait être, bien plus souvent, interprété à l'aune des processus de résistance culturelle, il nous semble d'autant plus nécessaire de contextualiser davantage le terrain circonscrit qui nous sert de laboratoire pour tester la validité empirique d'une telle présomption théorique. Il s'agit de livrer une contextualisation historique et géographique de la microrégion d'Elena, susceptible de légitimer la pertinence de notre choix en la matière ; du choix de ce « laboratoire », appliqué à notre problématique.

Un point principal en ce sens, au-delà de la diversité ethnique qui caractérise les lieux, tient au fait que Elena, comme de nombreuses autres régions montagneuses en Europe du Sud-Est, a une longue histoire de résistance face à l'Etat. A ce propos, en nous appropriant le travail de J. C. Scott (2009) qui a porté sur la « Zomia » – région montagneuse de haute/moyenne altitude d'Asie du Sud-Est, que Scott, entre autres, a entrevue à l'aune d'un espace de résistance face à l'Etat classique, moderne et contemporain –, nous allons livrer une réflexion en la matière, concernant cette fois-ci Elena. Nous allons commencer par contextualiser la ville et les villages qui en composent le système socioécologique qui la constitue, tout d'abord en considérant les leviers de résistance face à l'Empire ottoman qu'ils ont historiquement offerts aux habitants de cette région, avant de nous pencher sur les formes de résistance, en soi politiques mais pas forcément dirigées à l'encontre de l'Etat, que la région présente de nos jours. C'est bien sûr la place du flux identitaire – et donc des transgressions des frontières symboliques via les transactions identitaires – qui nous intéresse en priorité dans ce dynamisme de résistance.

a.) La microrégion d'Elena : une « Zomia » à sa manière ? Réflexions croisées autour d'un espace de résistance historique et contemporaine

« Le Balkan fait naître des Hommes, la vallée fait naître des citrouilles. »
– Dictionnaire populaire bulgare.

A l'instar des régions montagneuses du nord de l'Albanie dont il a été question dans le premier chapitre, tout comme de la Bosnie dont le cas historique a été aussi discuté, ou encore de la région d'Asie du Sud-Est que l'on a fini par nommer « Zomia » dans le vocabulaire des sciences sociales, disons que la microrégion d'Elena se trouve dans un espace dont la friction du terrain la situe, de même, dans la catégorie des régions dites montagneuses. En ce sens, les altitudes, variant des modestes 293 m propres à la ville d'Elena aux plus conséquents 1536 m qui font flotter le mont notoire de *Tchoumerna*,⁶² témoignent d'un terrain peut-être pas des plus accidentés, mais qui a néanmoins représenté un espace historiquement difficile à coloniser. Et ce d'autant plus avant le développement des technologies de réduction de la distance (Scott, 2009), à l'instar des routes goudronnées, du télégraphe, du téléphone, de la télévision ou encore, plus récemment, de la toile d'Internet. Ainsi, c'est cette même friction d'un terrain relativement accidenté qui a valu à la microrégion d'Elena, comme à bien d'autres régions similaires en Bulgarie, le label de « Balkan » – c'est-à-dire montagne, en langue turque. Par ricochet, c'est cette même caractéristique qui en a fait une région historiquement peu convoitée par l'administration ottomane, au sens où, tout comme les régions reculées dans les montagnes de la Zomia, la friction du terrain et le climat de la microrégion d'Elena rendaient d'autant plus difficile une agriculture sédentaire rentable, à l'inverse des vallées plates où les cultures céréalières, entre autres, étaient bien plus faciles à cultiver et à récolter. En conséquence, ce fut une région où la concentration de la population était pour le moins délicate à procéder par les autorités de la Sublime Porte.

La population de la microrégion a ainsi été historiquement dispersée à travers un réseau de hameaux accidentés et peu accessibles, dont la terre a toujours été difficilement arable. Cette terre exigeait, logiquement, des cultures et des techniques de subsistance appliquées à cette difficulté écologique. Parallèlement, la friction du terrain – combinée au fait que la dispersion et la faible rentabilité des cultures agricoles rendaient la région peu attrayante pour les autorités ottomanes – faisait de la microrégion un relatif « espace de refuge » au sens que J. C.

⁶² Le mont Tchoumerna est par ailleurs l'un des symboles les plus significatifs de cette microrégion.

Scott donne à ce terme (2009). Viennent en témoigner les bandes de vagabonds, les fameux haïdouks qui venaient y trouver refuge. Ou, tout simplement, tous ceux qui voulaient fuir l'« Etat de la vallée » pour une raison ou pour une autre – pour se dispenser le plus possible des impôts, de la circonscription, du recrutement dans le corps des janissaires pouvant s'apparenter à une forme d'esclavage ; pour fuir les massacres procédés par les autorités ottomanes,⁶³ ou encore pour fuir les épidémies des villes denses de la vallée. Tous pouvaient *a priori* y trouver refuge. Mais plus encore, en ce faisant, ils pouvaient aspirer à être des « Hommes » à part entière – à entendre à la fois des hommes et des femmes courageux et courageuses, libres et émancipé-e-s non seulement vis-à-vis de l'empire oppresseur mais aussi capables de surmonter les difficultés de subsistance que la nature fait peser sur eux/elles – et non pas des « citrouilles », c'est-à-dire des hommes et des femmes qui, tenté-e-s par la facilité de subsistance que la vallée et son environnement écologique offrent, perdraient par conséquent leur honneur.

L'on peut ainsi dire que la microrégion d'Elena est un espace de résistance historique, un espace « zomiaque » au sens de J. C. Scott, même s'il serait superflu de pousser la similitude entre la « Zomia » théorisée par Scott et la microrégion d'Elena jusqu'à affirmer l'absence historique d'Etat moderne et pré-moderne dans cette dernière (une lecture que les sources et les documents de la microrégion d'Elena au XVIII^e-XIX^e siècles ne confirmeraient pas). Il s'agit là pourtant de l'un des fragments de lecture, de perception et d'interprétation collectives de l'histoire, que nous avons pu identifier parmi les croyances communes des habitants de la microrégion d'Elena.

L'honneur du groupe des Hommes, en contraste avec les citrouilles. Réflexion sur le système culturel du Balkan et la catégorie pratique, de résistance culturelle, du « Balkandjiya »

« Le Balkan fait naître des Hommes, et la vallée : des citrouilles. C'est pas un hasard que les gens disent ça. Dans le Balkan, on a toujours su se débrouiller. Dans le froid, dans la neige, lors des disettes, pendant l'esclavage turc, pendant le communisme... Ce sont ces difficultés là qui font de nous des Balkandjii [le pluriel de Balkandjiya]. »

– Stoyan (90 ans), retraité, ancien gérant de commerces d'alimentation.

⁶³ La liste étant longue, d'autant plus vers la fin du XVIII^e siècle. Mentionnons juste, entre autres, les massacres d'Elena en 1793, de Jérvavna en 1794 et de Veliko Tarnovo en 1796, ayant été à l'origine de migrations d'ampleur vers les hameaux peu accessibles autour d'Elena.

Nous avons rencontré *dyado* Stoyan (grand-père Stoyan), l'un des doyens du village de *Bouinovtzi*,⁶⁴ peu avant son décès. Un matin frais d'août, il était assis sur le banc devant sa maison, au centre du village, un bâton à la main, et guettait les rares passants en espérant pouvoir partager avec eux ses histoires riches de trois régimes politiques. C'est d'ailleurs à partir d'une discussion banale à propos du communisme en Bulgarie – sujet qui lui tenait visiblement à cœur – et le manque de produits alimentaires pendant ce régime, notamment à Sofia, où il avait vécu de 1936 à 1990, que nous en sommes venus à parler du Balkan d'Elena. Le tout lors d'une discussion informelle, sans que *dyado* Stoyan soit informé de la thèse doctorale en cours de réalisation.

Quoi qu'il en soit, ses dires viennent illustrer ici le mythe du *Balkandjiya* et l'idée d'honneur qui lui est associée dans la microrégion. Cette idée rappelle étrangement le concept d'« honneur du groupe ethnique » développé par M. Weber il y a un siècle (1921), au sens où l'on n'a évidemment pas affaire à un groupe ethnique symboliquement et distinctement délimité dans le Balkan d'Elena mais, cependant, l'on a affaire à un modèle d'honneur du groupe inclusif de tous ceux qui y ont des racines ou qui y ont vécu suffisamment longtemps. Un modèle d'honneur du groupe qui, à défaut de tracer une frontière symbolique qui soit générative d'un groupe ethnique, fait néanmoins cristalliser une distinction culturelle d'envergure imposante. Celle entre les « Hommes », les Hommes fiers, les Bulgares fiers de l'être, fiers de leur constance dans la débrouillardise face aux pires conditions écologiques et politiques, fiers aussi de l'ingénierie humaine que ces conditions encouragent à faire naître chez eux, et, de l'autre côté, les « citrouilles », entrevues comme le parfait contraire. C'est-à-dire à l'aune d'incapables de se débrouiller dans des conditions autres que celles de la vallée ; autres que celles de la facilité de la terre plate, arable, facilement accessible et, qui plus est, dans des conditions à la fois météorologiques et politiques bonnes pour ce faire (les habitants des vallées ayant toujours collaboré, selon ce discours, avec les centres politiques impériaux). Ainsi, dans cette croyance folklorique, la terre du Balkan fait naître des Hommes à part entière. Des Hommes résistant à toute épreuve. Des Hommes libres, ingénieux, généreux et larges d'esprit car, face à la difficulté de survivre, ils développent un esprit hautement humain que la facilité de vie dans la vallée, dans la ville, empêche de voir le jour.

⁶⁴ Village à population ethnique bulgare, d'environ 150 habitants, situé à 10 km au sud d'Elena. L'altitude du village varie de 500 m à 600 m.

C'est là une réminiscence supplémentaire du modèle théorique de *gemeinschaft* et de *gesellschaft*⁶⁵ introduit par F. Tönnies, et ce non pas dans le but de confirmer ou de réfuter sa pertinence théorique, mais pour rendre compte de sa concordance pratique dans les croyances communes. Au-delà du modèle théorique de Tönnies, ce tableau d'indication culturelle fait indirectement cristalliser – et c'est d'autant plus important – la différence faite en pratique entre la catégorie *Balkanski*, désignant tout ce qui est propre à l'ensemble « non civilisé » des Balkans, et celle de *Balkandjiya*, qui désigne cette fois-ci la pureté de l'Homme vertueux de la montagne, de l'Homme non pas *des* Balkans, mais *du* Balkan. Comme si le fait de passer du pluriel au singulier traduisait le passage simultané d'un code culturel à un autre : du code de l'imaginaire du Balkanisme, soit la honte d'appartenir aux Balkans, au code culturel de résistance vis-à-vis de cet imaginaire : celui qui retourne le stigmate en vertu. Plus que deux codes culturels, ce sont plus largement deux systèmes culturels qui cristallisent ainsi : à savoir le système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016) – principal producteur de l'imaginaire du Balkanisme : celui *des* Balkans – et le système culturel *du* Balkan, dont les représentations, les images, les idéologies et les discours prennent quotidiennement forme, et sont donc socialement sélectionnés comme culturellement valables, au niveau du système politique de la microrégion d'Elena, celui-ci étant institutionnellement légitimé via la municipalité d'Elena. De fait, le système culturel du Balkan – au sens large, pouvant inclure tout autre Balkan bulgare – et le système politique du Balkan d'Elena, en particulier, sont aptes à entrer en symbiose parfaite, de sorte à ne faire qu'un dans les représentations locales communément acceptées.

Ainsi, le passage du pluriel au singulier donne une signification différente, une signification justement singulière des caractéristiques culturelles, socialement sélectionnées comme telles dans cette situation, de l'authentique bulgarité : celle des Bulgares – ethniques, comme on le verra – des montagnes ; *du* Balkan et non pas *des* Balkans. Nous revenons ici à l'une des conclusions centrales, faites lorsque nous investiguons la littérature bulgare. A savoir que tout comme les Albanais,⁶⁶ les Bulgares, « face à l'emprise croissante d'États successifs qui les rejetaient et dans lesquels ils ne pouvaient se reconnaître », n'ont pu « s'affirmer [qu']en mettant l'accent sur les aspects les plus traditionnels de leur culture », en revendiquant ainsi « l'exclusivité ethnique de ce qui pouvait n'être que le signe d'un décalage, l'effet d'une entrave à un besoin refoulé d'affirmation, vers l'extérieur, des formes

⁶⁵ Revoir, à ce propos, notre analyse de ce modèle dans le cadre de la littérature bulgare (p. 106).

⁶⁶ A propos de la comparaison des cas protonationaux albanais et bulgare, revoir le chapitre I.)

idéologiques, religieuses ou nationales, de leurs valeurs culturelles » (Doja, 1999b, pp. 37-38). Vraie dans le cadre de la littérature, cette affirmation semble se confirmer aussi au niveau du quotidien de la microrégion d'Elena, où l'honneur du groupe des locaux se base partiellement sur l'image du *Balkandjiya* et ses caractéristiques traditionnelles. Mais qu'en est-il, dans cette équation, des minorités ethniques ? Leurs membres sont-ils aussi catégorisés comme des *Balkandjii* [le pluriel de *Balkandjiya*] ? Ou bien une autre des conclusions que nous avons tirées quant au texte public du nationalisme bulgare va se confirmer au niveau de la routine quotidienne plus ou moins « cachée » de la microrégion d'Elena ? A savoir la conclusion concernant le processus de « refroidissement » de la température historique des sociétés dites balkaniques.

Un « refroidissement » qui, comme on l'a vu, a parfois été intériorisé et reproduit par l'intelligentsia bulgare elle-même. De fait, c'est l'imaginaire du Balkanisme qui a été – et continue à être – reproduit par celle-ci. Mais à d'autres occasions nous avons constaté une sorte de résistance vis-à-vis de cet imaginaire. Une résistance que nous n'avons pas qualifiée de « cachée » (Scott, 1990), au sens où, quoi que codée, elle fut néanmoins publique. C'est ce pourquoi nous avons parlé d'une « résistance de contournement », procédée tantôt de par le transfert culturel du code de stigmatisme en code de vertu, tantôt – ou parallèlement – via un « refroidissement » alternatif de la « température historique », qui se fait au travers de la projection de tout ce qui peut être qualifié de non civilisé par le texte de stéréotypisation du Balkanisme, en direction de l'« Orient ». En direction d'un Orient fantasmé de sorte à ce que les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie en soient des parties intégrantes. De sorte donc, par la même occasion, à leur refuser l'accès à la bulgarité légitime, certes, mais aussi à l'européanité potentielle, de fait potentiellement davantage rattachable dans un tel scénario aux Bulgares ethniques. Pour le moment, cette conclusion semble se confirmer au niveau du système politique de la microrégion d'Elena, au sens où le premier élément, à savoir le transfert culturel du code du stigmatisme – *des Balkans* – en code de la vertu – *du Balkan* – est bel et bien présent. Il reste à découvrir ce qu'il en est de la seconde partie de l'équation : celle du « refroidissement » alternatif de la « température historique » via la projection des Turcs ethniques et/ou des Roms ethniques vers un Orient imaginaire, de sorte à projeter aussi sur eux les stigmates du Balkanisme, en les amplifiant encore davantage. Afin d'éclaircir cette question, revenons au cadre historique de la microrégion d'Elena et, en particulier, à la potentialité de traiter cette microrégion comme une sorte de « Zomia » (Scott, 2009).

En ce sens, faute de temps, mais aussi pour limiter la dispersion intellectuelle, nous n'allons pas développer davantage l'histoire de la microrégion en sa qualité d'« espace de refuge », de « morcellement de l'Etat » (Scott, 2009), ou encore d'« espace de résistance » vis-à-vis de ce dernier. Ce qui nous intéresse en particulier, toutefois, ce sont les effets de cette représentation communément acceptée sur les technologies sociales de régulation identitaire – ethnique, nationale et supranationale –, observables à l'heure actuelle. En guise d'illustration synthétisée de ces effets, les dires de *baba Dana* (grand-mère Dana) viennent à notre rescousse.

Baba Dana habite, depuis sa naissance, l'un des villages pittoresques de la microrégion, *Miikovtzi* – un village à population ethnique bulgare. Connu pour son rôle pionnier dans le tourisme des vingt dernières années, en raison des deux rivières qui le traversent et de la proximité du mont *Tchoumerna* (à 8 km de marche), *Miikovtzi* se trouve à environ 13 km de la ville d'Elena. Quant à la maison de *baba Dana*, elle se trouve à seulement quelques mètres de la nôtre. Nous avons ainsi pu la questionner, à de très nombreuses occasions – seuls ou en compagnie d'autres villageois alors présents –, à propos de ses représentations du Balkan d'Elena. Les rencontres, informelles, se déroulaient généralement devant sa maison où, assise sur le banc traditionnellement placé en face d'un bon nombre des foyers locaux – un banc qui représente ainsi un espace privilégié de sociabilité –, elle laisse paître, pendant l'été, ses poules dans les espaces verts aux alentours, à l'intersection avec la rue centrale du village. Cette [petite] paysanne traditionnelle n'a jamais hésité, dès lors que le sujet de la turcité était posé en « milieu ethnique » bulgare, c'est-à-dire uniquement en la présence de Bulgares ethniques, à pointer que « ici [à *Miikovtzi* et dans les villages voisins], il n'y a jamais eu de Turcs. Nous sommes des villages bulgares et nous l'avons toujours été [...] ». ⁶⁷

Née dans les années 1930, cette dame n'a en réalité jamais connu l'ordre sociopolitique ottoman, ce qui ne l'empêche pas de véhiculer, auprès des nouvelles générations, l'idée d'une réalité locale de résistance historique continue. C'est, qui plus est, une réalité de « pureté », pour reprendre ses termes, à entendre de « pureté ethno- raciale » bulgare, qui est ressortie de la plupart de nos échanges à propos de l'histoire de *Miikovtzi* et des autres villages situés aux

⁶⁷ Comme ce fut le cas ce jour d'été, en 2016, où nous étions partis, en famille, lui acheter quelques œufs. Elle en a profité pour nous demander si les travailleurs du bâtiment turco-roms, que nous engageons depuis des années pour de divers travaux, seraient disponibles pour réparer les fuites du toit de sa grange. De fil en aiguille, intriguée par la qualité présumée de leur travail en contraste avec celle des travailleurs « bulgares », mais aussi par le fait qu'ils s'auto-définissent comme Turcs et non pas comme Roms (ou Tsiganes), elle décida de marteler une position revendiquée à de nombreuses autres occasions auparavant : celle de l'inexistence historique de Turcs ethniques dans la microrégion d'Elena.

alentours et plus ou moins à la même altitude, entre 500 m et 700 m. Une « pureté ethnographique » payée au prix du sang à en croire ses récits romantiques mettant en scène la bravoure des Bulgares ethniques de la microrégion face aux Turcs qui, « lorsqu'ils venaient, c'était pour [nous] égorger [...] Ils sont venus ici, à *Miikovtzi*, à *Ralinovtzi*, à *Draganovtzi*, à *Bouinovtzi*. Ils ont rempli nos cimetières, mais ils n'ont jamais réussi à nous briser [...] ». ⁶⁸ Il est à présumer qu'en milieu ethnique « hétérogène », en présence de Roms et/ou Turcs ethniques, la position de *baba* Dana ne serait pas aussi catégorique ; vraisemblablement, le sujet devrait même être évité.

Quoi qu'il en soit, ce qui est ressorti de nos échanges, en somme, c'est la conviction qu'une résistance ethnique a été propre à la microrégion d'Elena à l'époque ottomane, et que l'héritage de cette résistance continue à alimenter l'authenticité du code d'honneur local. Mais c'est l'idée d'une résistance historique procédée au travers du *raffermissement* d'une frontière symbolique – celle séparant la bulgarité de la turcité, et ce même au prix du sang – qui est revendiquée ici ; qui est revendiquée, au niveau pratique du discours quotidien, comme partie intégrante de l'honneur du *Balkandjiya* et du système politique de la microrégion d'Elena. Nous avons cependant privilégié, au niveau analytique, une autre piste : celle d'une résistance contemporaine procédée non seulement au travers d'une politique de *raffermissement* identitaire, mais aussi via une politique de *flux* identitaire.

En effet, au fur et à mesure de cet écrit, nous avons progressivement, de plus en plus, privilégié l'hypothèse d'une corrélation sociale en particulier. Une corrélation que nous avons fini par poser au centre de notre modèle théorique d'explication des processus, interactifs, d'identifications ethniques, nationales et européennes. Au risque de nous répéter, il s'agit de la corrélation entre résistance et flux identitaire. Et alors que nous n'avons pas vraiment ressenti, jusque-là, le besoin intellectuel de faire un point approfondi autour de la validité théorique même du concept de résistance, de son employabilité en tant que catégorie analytique sur notre terrain, le moment présent semble opportun pour ce faire. Car lorsqu'il était question de limiter notre réflexion au niveau de la sphère publique et, qui plus est, au niveau de l'intelligentsia bulgare, les manifestations de résistance culturelle semblaient alors plus accessibles au décodage, en ce sens où leurs codifications diverses suivent des logiques d'expression intellectuelle certainement plus conventionnelles d'un point de vue de lecture

⁶⁸ Face aux quelques doutes que j'ai pu émettre « à chaud » quant à l'absence historique présumée de Turcs ethniques dans la microrégion, la réaction de *baba* Dana a été instantanée et, comme il en ressort, émotionnellement intensive, sans qu'il y ait eu cependant de « conflit » à proprement parler.

analytique. Certainement moins « furtives » pour ainsi dire, que celles répertoriées au travers des interactions et des transactions microsociales des populations subalternes. C'est ce pourquoi nous nous sommes contentés d'un bref vol d'oiseau au-dessus de la distinction à faire, en matière d'interprétation des rapports de subordination, entre P. Bourdieu et J. C. Scott. Nous nous sommes contentés d'une synthétique revue de l'état des lieux à cet égard, pour ainsi dire. Maintenant que nous devons descendre au niveau d'analyse « individuelle », les choses changent en conséquence. Maintenant que nous devons prouver la validité analytique de la corrélation entre résistance culturelle et flux identitaire, le besoin de faire un point approfondi sur le concept même de résistance se fait entendre avec force puisque cette dernière devrait être bien plus furtive, bien plus problématique à saisir et, par ricochet, bien plus difficile à interpréter et à conceptualiser comme, justement, de la résistance.

In fine, supposer que l'on puisse résister au travers du flux identitaire – soit au travers des transgressions quotidiennes de certaines frontières symboliques, procédées via les transactions identitaires conjointes des ressources symboliques indexées aux identifications ainsi négociées –, sans définir au préalable – et bien plus en détail que nous ne l'avons fait jusque-là – les paramètres théoriques du concept de résistance [culturelle], n'aurait tout simplement pas de sens. Le moment est ainsi venu de mettre à l'épreuve ce concept. Le moment est venu de tester sa pertinence analytique avant de le déployer pleinement dans notre analyse du système politique de la microrégion d'Elena ; de lui faire passer une sorte de « crash-test », tout comme on fait passer des « crash-test » à un véhicule lambda avant de pouvoir le placer sur le marché.

a.)-1 Résistance et « résistance cachée » : crash-test théorique

La « résistance cachée » : un concept problématique

Ce n'est pas tant la résistance, en soi, qui pose problème en tant que concept ; c'est la résistance des subalternes qui divise les chercheurs en sciences sociales. En particulier : la décision d'interpréter une partie de l'activité sociale des populations subalternes comme de la résistance, ou pas. Si certains font le choix de n'interpréter aucun segment de cette activité comme de la résistance, d'autres ont décidé d'y entrevoir une sorte de résistance à part : la « résistance cachée ». Et celle-ci pose problème essentiellement au niveau de l'interprétation des actes et des activités qui lui sont associés.

En effet, si J. C. Scott considère les ragots, les rumeurs ou tout simplement les insultes envers les dominants, perpétuées dans leur dos par les dominés, comme des tentatives délibérées de dégrader la réputation des premiers et, par ricochet, comme une résistance culturelle enfouie dans l'*infrapolitique* des seconds, faut-il encore rappeler que bien des auteurs avant et après lui n'ont pas fait part d'une telle interprétation. Aux yeux de P. Bourdieu – l'un des sociologues les plus imminents dans l'étude des rapports de domination – il ne s'agit pas là d'actes de résistance car l'ordre des rapports de force ne semble pas être contesté, par les dominés, dans le texte public de leur domination. C'est-à-dire dans les rapports publics entre dominants et dominés ou, en d'autres termes, dans la version publiquement visible et, de ce pas, publiquement légitimée de la domination des uns sur les autres.

De fait, Bourdieu a proposé une théorie de la domination qui ne prend pas en compte la possibilité d'une résistance systématique de la part des populations subalternes. Son approche consiste à affirmer que, dans la mesure où la domination n'est pas véritablement remise en cause via le texte public qui la légitime, il ne peut y avoir de résistance, ni en pratique ni en théorie. Bien au contraire d'ailleurs. Selon la théorisation opératoire bourdieusienne, on aurait dès lors affaire, dans le cadre de ce texte, à une naturalisation par les dominés du caractère arbitraire de la domination qui s'abat sur eux (Bourdieu, 1972 ; 1976). Il devrait en être de même, selon cette logique, du reste de l'inventaire d'activités que J. C. Scott a associées plus tard à la « résistance cachée » (1990), à l'instar de l'appropriation ou du sabotage [anonyme] des biens administrés et/ou possédés par les dominants, ou encore du « tirage au flanc » – c'est-à-dire le bâclage de certaines tâches professionnelles en tirant profit des stéréotypes véhiculés vis-à-vis du groupe subalterne auquel on est affilié. En somme, la logique inhérente ici est que, tant qu'il n'y a pas une contestation revendiquée des rapports de domination qui soit visible et identifiable par les dominants, il ne peut y avoir de la résistance. De surcroît, selon une telle interprétation des rapports de domination, tout l'inventaire de la « résistance cachée » de J. C. Scott ne serait alors rien d'autre qu'une naturalisation du caractère arbitraire des rapports de domination, et non pas une sorte de résistance à leur égard.

Cette remarque étant (re)faite, disons que celles et ceux qui ont, malgré tout, opté pour une interprétation des rapports de force où résistance des subalternes il y a, ont également opté pour une place centrale dans celle-ci de la réappropriation intéressée du registre de domination. En effet, le fait de tirer profit des stéréotypes qui s'abattent sur nous, les subalternes, est certainement l'un des instruments *infrapolitiques* le plus couramment pris en

compte par les chercheurs lorsqu'il s'agit de penser le concept de « résistance cachée », et c'est certainement l'instrument le plus souvent employé par les subalternes eux-mêmes, en pratique. Accepter à première vue, tel un rituel séculier, la position de subalterne devant celui qui nous subalternise, et ce tout à fait consciemment afin d'échapper – pour reprendre l'exemple du tirage au flanc – à une tâche vis-à-vis de laquelle nos compétences sont justement jugées intrinsèquement insuffisantes, ou encore afin d'obtenir une sorte d'excuse pour pouvoir bâcler cette même tâche – aussi diverse que possible soit-elle –, représente effectivement une arme ; une parmi les « armes des faibles » (Scott, 1985).

« Réappropriation intéressée » du registre de domination ou « résistance » ?

Cela étant dit, employer le registre d'une domination symbolique donnée, y compris pour se l'approprier d'une manière *a priori* intéressée, voire contestataire – comme de nombreux Roms ethniques, Turcs ethniques, ou Bulgares ethniques d'Elena ont semblé le faire en recyclant les imaginaires de l'Orientalisme et du Balkanisme et donc les stéréotypes qui vont avec –, n'est-il pas, somme toute, une forme de reproduction et d'intériorisation de la domination symbolique en question, plus qu'un acte de résistance ? Par ailleurs, cette question peut être posée à propos de tout l'inventaire de la « résistance cachée », en partant des cas les plus « simples », comme pointer du doigt l'illégitimité, l'injustice ou l'hypocrisie des stéréotypes balkaniques et/ou orientaux, au travers de métaphores, de fragments de texte caché, de ragots ou de rumeurs racontées dans le dos des dominants afin de délégitimer leur réputation, justement de dominants. Est-ce une sorte de résistance vis-à-vis de ces imaginaires et des acteurs qui leur sont associés ? Ou s'agit-il plutôt d'une simple reproduction – et par ricochet d'une intériorisation – du registre de ces deux dominations ? Dans la même veine, tirer profit desdits stéréotypes afin de gagner des avantages pratiques – à travers le tirage au flanc, entre autres – est-il une forme de résistance ou, là aussi, une reproduction des stéréotypes véhiculés à l'égard des uns et des autres ? A l'égard du statu quo des rapports de subordination.

C'est là une question conceptuelle qui continue à alimenter les débats scientifiques laissés par l'héritage des travaux de P. Bourdieu (1976 ; 1998) et de A. Gramsci (1978), qui tendent à confirmer clairement l'idée de la reproduction et de l'intériorisation de la domination – synonyme de non résistance –, pourtant remise en cause par J. C. Scott et sa théorie de la « résistance cachée » difficilement détectable par les dominants car enfouie dans

l'infrapolitique des dominés (1990). Mais peut-on vraiment résister en reproduisant le texte de la domination qui s'abat sur nous ? Reproduire les stéréotypes qui pèsent sur nous, même si c'est pour tirer au flanc, est-ce vraiment résister ? Au lieu de parler de « résistance », ne serait-il pas plus cohérent de parler de « réappropriation intéressée » de la domination ?

A ce propos, au vu des observations faites à Elena et dans ses alentours, et malgré toutes les nuances théoriques apportées, nous avons tout de même fait le choix d'interpréter une partie du comportement des dominés comme une variante spécifique de la « résistance cachée ». En effet, même si l'ordre des rapports de domination est rarement remis en cause par les Roms ethniques et les Turcs ethniques à travers le texte public, faut-il encore noter qu'en jetant un regard sur leur texte caché, une série d'instruments semblent être effectivement mobilisés de sorte à résister à la domination des Bulgares ethniques.⁶⁹ Et s'il est vrai que cette résistance ne vise pas à modifier complètement les rapports de force, elle a quand même pour but de les « amadouer » au maximum en usant des armes que l'on possède : soit, dans ce cas, des « armes des faibles ».⁷⁰

En ce sens, le texte caché des minorités ethniques d'Elena et de ses alentours, était souvent perceptible à travers les moqueries et les ragots racontés discrètement sur les Bulgares ethniques. Mais il pouvait aussi, toujours en lien avec la théorie de J. C. Scott, transcender les frontières endogènes du groupe dominé et investir, sous une forme codée, le texte public des interactions et des transactions avec le groupe dominant des Bulgares ethniques. Ce fut justement en observant les rapports publics entre certains ouvriers turco-roms dans le bâtiment et les Bulgares ethniques,⁷¹ que nous avons dessiné notre modèle d'interprétation générale des activités de résistance culturelle des minorités ethnicisées. En effet, c'est en observant ces mêmes rapports que nous avons relevé les exemples les plus pertinents des tentatives de résister aux Bulgares ethniques, certes, mais aussi d'« amadouer » – ou, en tout cas, de tirer profit au maximum de – l'ordre des rapports de force. Ces exemples sont à rechercher, en premier lieu, au niveau de ce que J. C. Scott a appelé le « tirage au

⁶⁹ La même remarque étant valable pour les Bulgares ethniques vis-à-vis de l'imaginaire du Balkanisme.

⁷⁰ Au-delà de l'analyse du « texte caché » et enfoui au niveau de *l'infrapolitique*, pour laquelle nous optons ici, faut-il ajouter que certain-e-s chercheur-e-s ont pensé et questionné la résistance des populations subalternes roms au niveau du lobbying juridique et politique, en se penchant notamment sur l'action du Forum européen des Roms et des Gens du voyage (FERV) : principale structure de lobbying des intérêts transnationaux des Roms au niveau institutionnel de l'UE. Tel est le cas de S. Jacquot et de T. Vitale (2014a ; 2014b), qui ont fini par conclure que la « loi peut aussi être pensée comme une sorte d'arme des faibles (Scheingold, 2004), le FERV ayant mobilisé le litige stratégique [...] afin de faire pression sur les Etats membres [de l'UE] pour qu'ils modifient leurs politiques sociales et urbaines [...] » (Jacquot, Vitale, 2014b, p. 600). Le tout « de sorte à améliorer l'efficacité politique [du FERV] » dans la « compétition pour les ressources et la visibilité » (p. 600).

⁷¹ Revoir l'appareil méthodologique (pp. 38-39).

flanc » : soit, dans le cas présent, un bâclage des tâches professionnelles, procédé de par la réappropriation des stéréotypes publics.

Un exemple concret : le « tirage au flanc »

Face à la domination symbolique accumulée, les travailleurs observés – à auto-compréhension ethnique majoritairement turque, certes, mais catégorisés comme Roms – employaient consciemment les stigmates qui pèsent sur eux de sorte à minimiser leurs efforts de travail. Si le texte de domination les décrit comme fainéants et incompetents par nature,⁷² comment pourraient-ils alors réaliser un travail de qualité ? C'est en tirant profit de cette logique qu'ils bâclaient consciemment certains types de chantiers qui leur sont systématiquement confiés en raison de leur pénibilité physique et, par ricochet, en raison du manque de volontaires « bulgares » pour les réaliser.⁷³ Il pouvait s'agir de chantiers publics – à l'instar de la réparation de routes ou de ponts endommagés – ou de chantiers privés. Et si nous affirmons qu'ils les bâclaient consciemment – fissures, vie courte des réalisations, standards esthétiques laissés de côté, etc. –, c'est parce qu'en plus de l'observation, nous nous appuyons aussi sur les entretiens réalisés avec eux. Lors de ceux-ci, les travailleurs turco-roms dans le bâtiment appuyaient sur le ressenti que les tâches professionnelles pénibles – dans les chantiers de construction, entre autres – sont toujours confiées aux minorités ethniques. De fait, la corrélation entre les stéréotypes qui leur sont imputés et la résistance au travers du bâclage professionnel, était évidente à faire. Et ce d'autant plus lorsqu'ils nous confiaient eux-mêmes qu'ils sont las de faire « le travail sale des Bulgares » : formule qui est revenue dans la majorité des entretiens que nous avons réalisés avec des Turco-roms travaillant dans le

⁷² Comme démontré dans les deux chapitres précédents, ce sont deux parmi les nombreux indicateurs stéréotypés de la romité, telle qu'elle est véhiculée dans le texte public de la domination symbolique bulgare.

⁷³ Il est à noter ici que le « bâclage » des tâches professionnelles représente une stratégie de résistance infrapolitique qui, en fonction du contexte macropolitique et des situations microsociales, peut aussi très bien voir le jour et se développer parmi les Bulgares ethniques. Ceci a notamment pu être le cas dans le contexte du « socialisme d'Etat » en Bulgarie, lorsque les stratégies de « domestication » de l'Etat communiste bulgare (Creed, 1998) par de nombreux travailleurs, Bulgares ethniques, passaient justement par le bâclage des tâches professionnelles à réaliser « pour l'Etat » (qui a joué le rôle de dominant structurel, effectif et perçu tel), au profit d'ajustements intéressés « pour soi ». Le bâclage des tâches professionnelles peut donc être une stratégie de résistance tout à fait disponible aux Bulgares ethniques. Ceci est par ailleurs valable non seulement pour le contexte du « socialisme d'Etat », mais également dans certaines situations du temps présent, dès lors que les rapports de domination cantonnent les Bulgares ethniques dans une position subalterne suffisamment ample pour leur fermer la porte à une résistance ouverte (les situations migratoires de précarité, en Europe occidentale ou ailleurs, pourraient représenter un exemple très parlant à cet égard). Au vu de la problématique de notre travail et du contexte politique investigué ici, nous avons toutefois principalement limité notre réflexion relative au bâclage des tâches professionnelles (et aux autres instruments de résistance infrapolitique), au cas des minorités ethniques turco-roms de la microrégion d'Elena.

bâtiment, et également dans un nombre conséquent des entretiens avec des membres des minorités ethniques, tout court. Toutefois, les uns comme les autres connaissant l'ampleur de la discrimination ethno- raciale en Bulgarie et le peu de débouchés qui se présentent à eux, ils se montraient tout aussi pragmatiques, conscients que les chantiers et les « boulots pénibles » sont les seuls qui leur sont à la fois assurés et imposés en pratique. Pourquoi alors ne pas en tirer profit en faisant le moins d'efforts ? Ce fut là, en sus des rumeurs et des ragots, une autre forme de résistance répertoriale dans l'*infrapolitique* subalterne à Elena. Une autre stratégie consciemment mobilisée pour « amadouer » le plus possible les rapports de force. Mais même consciemment mobilisées, de telles stratégies sont tout aussi interprétables non pas à l'aune de la résistance, mais à celle de l'intériorisation de la domination – ou de sa réappropriation intéressée – puisque le contenu de la domination, le texte des stigmates qu'elle véhicule, est, somme toute, reproduit par les subalternes eux-mêmes. Qu'est-ce qui nous fait conclure alors que ces stratégies sont apparentables à de la résistance ?

Afin de répondre à cette question, ou plutôt afin de compléter la réponse entamée, il faut souligner le caractère « bricoleur » (Lévi-Strauss, 1962) de ces stratégies. Ce que nous entendons par là, c'est qu'au-delà de leur emploi tout à fait conscient, il faut aussi ajouter, pour plaider en faveur de leur interprétation à l'aune de stratégies de résistance, qu'elles ne consistent pas uniquement en la réappropriation intéressée du registre de la domination subie. Il ne s'agit pas seulement de reproduire la stéréotypisation stigmatisant les minorités ethniques – en particulier les Roms –, mais aussi, très souvent, à la recycler parallèlement et publiquement à travers une transaction identitaire, qui consiste à accepter le stigmate imputé, de sorte cependant, tout comme nous avons pu l'observer dans la littérature bulgare vis-à-vis de l'imaginaire du Balkanisme, à transformer le code du stigmate en code de la vertu. De sorte à générer, ou à donner l'impression de générer, un nouveau code. De sorte à ce que certains membres des minorités ethniques génèrent sinon un nouveau code culturel, du moins en bricolent une composante inédite redonnant un sens nouveau aux particules de l'ancien code, si bien que le sens de cette nouvelle composante est métamorphosé en quelque chose de vertueux. Si bien que le sens de cette nouvelle composante renvoie à l'« expérience subjective d'un rapport social éprouvé prenant la forme de représentations sociales qui peuvent exprimer un sentiment d'injustice, de malaise ou d'attente de reconnaissance sociale des individus, au nom de principes implicites (Boltanski, Thévenot, 1987 ; Boltanski, 1990) » (Stoessel-Ritz, Blanc, 2020, p. 456).

Le flux identitaire : convertisseur du code du stigmaté en code de la vertu

Ce processus est d'autant plus visible quand il devient question du flux identitaire en sa qualité d'instrument de résistance. En particulier quand il devient question des inversions ethniques, voire nationales et supranationales, susceptibles d'accompagner toutes les autres formes de « résistance cachée » que nous avons mises en exergue. Un exemple à cet égard, ce sont les transgressions de la frontière poreuse entre une bulgarité juridiquement assurée aux minorités ethniques mais culturellement refusée dans la plupart des situations quotidiennes, et une turcité ambiguë, certes, mais toujours à portée de main afin d'offrir un moyen de s'adapter à ces situations. Afin de donner une réponse au refus culturel socialement sanctionné de l'accès à la bulgarité. Ce mouvement vers la turcité se fait depuis le groupe le plus dominé dans l'espace social bulgare, celui des Roms ethniques, majoritairement via la mobilisation de l'islam et, en définitive, via une transaction identitaire consistant à abandonner l'identification rom au profit de l'identification ethnique turque et des ressources symboliques associées, à commencer par le passé glorieux de l'Empire ottoman ainsi que le présent et le futur estimé prometteur d'une Turquie économiquement et militairement bien plus puissante que la Bulgarie.

Et, justement, il est bien là le passage – ou la transaction identitaire – du code du stigmaté, celui de la romité, au code de la vertu : celle d'une turcité tantôt romantique, rappelant la figure du seigneur ottoman propre à l'ordre politique de l'Empire ottoman, tantôt contemporaine et faisant alors référence à la puissance de l'Etat-nation turc. Le tout de sorte à ce que romité et turcité soient en parfait déséquilibre à travers l'« ensemble des séquences intermédiaires (doutes, ajustements, arbitrage) [...] » (Stoessel-Ritz, Blanc, 2020, p. 458) et, *in fine*, à travers les jonglages identitaires quotidiens et la résistance culturelle qu'ils trahissent.

De la « résistance cachée » à la « résistance de contournement »

Il en ressort ainsi que les inversions ethniques occupent une place centrale dans la résistance des (plus) dominés à Elena. Mais plus encore, elles représentent en quelque sorte la transition entre le texte caché et le texte public de cette résistance. Le premier texte est composé, on l'a vu, des ragots racontés sur les classes dominantes bulgares, de certaines formes de sabotage ou de réappropriation des biens publics que l'on n'a pas recensées ici, ou encore du bâclage des tâches professionnelles. Les inversions en direction du groupe ethnique

turc sont, dans cette configuration, interprétées comme un instrument employable et situationnellement employé par certains Roms afin de convertir partiellement le texte caché de leur résistance en un texte sinon clairement explicite, du moins plus à l'aise à décrypter par les dominants – somme toute, la revendication de la turcité est publiquement faite. Effectivement, il n'exprime ni une rébellion où les dominés disent ouvertement leurs désirs révolutionnaires, ni une « résistance cachée », cantonnée et particulièrement difficile à décrypter. C'est un acte de résistance symbolique, une volonté de renégociation de la place occupée dans l'espace (ethno)social, mais sans pour autant que cela invoque inévitablement une confrontation directe avec le groupe dominant des Bulgares ethniques – en définitive, les transactions identitaires à travers lesquelles sont procédées les inversions ethniques en question, n'invoquent pas directement les Bulgares ethniques. C'est en ce sens que nous avons introduit le concept de « résistance de contournement », celle-ci étant l'étape intermédiaire entre la « résistance cachée » et la rébellion ouverte. Les inversions ethniques, mais aussi nationales et supranationales, sont l'instrument principal dans l'inventaire de cette résistance.

Comprendre pourquoi dans certaines situations la réappropriation intéressée des stéréotypes de la romité⁷⁴ est préférée à l'inversion identitaire dans l'inventaire des stratégies d'adaptation sociale, et vice versa, c'est esquisser aussi les indicateurs que nous recherchons. C'est-à-dire les indicateurs aptes à expliquer les transgressions des frontières identitaires au niveau ethnique, mais aussi national et européen, puisque comme nous le verrons, l'euroanéité, quoi que pas automatiquement convoquée par les acteurs observés, a toujours été au centre de leurs stratégies d'adaptation face à la domination exercée sur eux.

Il revient à présent de nous pencher sur l'inventaire complet de résistance des habitants de la microrégion d'Elena, et sur la place inhérente du flux identitaire, indépendamment s'il s'agit des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques résistant à la domination bulgare, ou des Bulgares ethniques se retrouvant dans une position d'adaptation sociale de par la résistance [culturelle] face au poids de l'imaginaire du Balkanisme. Ou encore face au poids des administrations locales et nationales à physionomies dynamiques, témoins de trois régimes politiques en à peine un siècle. Le tout dans une microrégion propice pour résister à tout centre externe de domination symbolique.

⁷⁴ Ou encore les ragots, les rumeurs et les autres instruments employés par les dominés afin de dégrader le prestige symbolique des dominants et/ou de transformer le code du stigmatisme de la romité en vertu.

De la résistance contemporaine : des fragments de l'adaptation écologique du passé ?

Au-delà de la distinction tout juste faite au niveau des inventaires d'expression politique et des technologies sociales de leurs mises en place, les procédés de résistance dans la microrégion d'Elena, auxquels ces inventaires et technologies sociales correspondent, peuvent être catalogués au nombre de deux ensembles idéaltypiques.

Le premier s'apparente à une forme de résistance, que nous allons appeler « pratique », face aux administrations locales – municipales et/ou régionales – ou étatiques, de sorte à éviter l'omniprésence ainsi que l'efficacité de ces administrations en matière d'inventorisation fiscale de l'activité économique. Tout comme les autorités ottomanes, et plus tard communistes, ont été fuies dans le passé, celles de l'Etat démocratique contemporain ne le sont pas moins à présent. Nous pouvons ainsi aller jusqu'à dire que l'adaptation écologique dans la microrégion est allée historiquement de pair avec une méfiance généralisée vis-à-vis des centres politiques légitimes, indépendamment des époques. Plus qu'une méfiance, ce sont des tentatives généralisées de « duper » ces centres qui cristallisent au travers de la lecture que l'on fait. Et, ne serait-ce que mentionner la « duperie » laisse entendre que l'on a affaire ici à un procédé de résistance qui correspond – en matière d'instruments employables et de technologies sociales opératoires – à de la « résistance cachée ».

En effet, les Bulgares ethniques, tout autant que les Turcs ethniques et les Roms ethniques d'ailleurs, ont, au fur et à mesure, mis au point des inventaires d'« illisibilité fiscale » (Scott, 2009), afin de maximiser les profits matériels de leurs diverses activités économiques. A noter qu'il ne s'agit pas là d'une caractéristique exclusive de cette région, le « secteur gris » de l'économie en Bulgarie ne se limitant pas à Elena, bien évidemment. Cependant, force est d'admettre que la friction du terrain et la distance relativement importante des grandes villes historiques – Veliko Tarnovo se trouvant à 45 km, tandis que Sliven à 70 km – ont rendu possible, dans le passé, la mise au point d'une technologie sociale durable d'évitement de l'inventorisation administrative des biens et des services produits. L'exemple contemporain des éleveurs de bêtes, notamment les éleveurs d'agneaux sédentarisés depuis longtemps dans la région, représente une illustration convaincante des fragments de cette technologie dans le présent.

b.) De la « résistance pratique » à la « résistance symbolique » : réflexions sur le filtrage de l'eupéanité et du balkanisme à travers le flux identitaire quotidien

A cet égard, disons que plus la distance d'Elena – première ville à proximité ainsi que capitale de la microrégion – et la friction du terrain des hameaux que les éleveurs habitent et où ils élèvent leurs bêtes, s'accroissent, plus les techniques d'évitement de l'œil omniprésent de l'administration municipale, voire étatique, se font entendre. A l'instar, tout simplement, de la non déclaration fiscale des bêtes élevées. Dans d'autres cas, ce n'est pas tant un évitement qui est visé, mais plutôt une tentative de duperie, comme a pu nous l'affirmer, dans la confiance, Sacho – Bulgare ethnique de 70 ans, éleveur d'agneaux,⁷⁵ habitant les hautes terres de *Miikovtzi* qui sont situées à environ 700 m d'altitude et qui sont particulièrement difficiles d'accès : seuls des véhicules de type 4x4 et des tracteurs peuvent y accéder, hormis bien sûr la marche à pied des randonneurs les plus motivés. C'est par ailleurs avec le tracteur familial – un petit engin orange de 15 chevaux que l'on entend « ronronner » à des kilomètres – que nous sommes montés, l'été de 2017, dans le hameau de Sacho et de son épouse, Ivélina,⁷⁶ pour leur acheter un agneau et un peu de lait ainsi que de fromage.⁷⁷ En préparant notre commande, Sacho – se sentant visiblement en confiance, en face de clients « fidèles » – nous a alors confié, sur un ton moqueur vis-à-vis de certains éleveurs « malhonnêtes », que « *déclarer davantage de bêtes femelles [...] est plus avantageux : on reçoit, pour chaque tête, une subvention européenne. Beaucoup font l'âne pour avoir cette subvention* ». C'est là une technique assez répandue dans les hameaux autour d'Elena et qui, au-delà de s'apparenter visiblement à la technologie sociale de la « résistance cachée », constitue aussi l'une des pistes privilégiées de moquerie entre les éleveurs et les paysans eux-mêmes.

En effet, nous avons relevé de très nombreuses situations, à *Miikovtzi*, à *Bouinovtzi*, mais aussi à Elena, où l'une des principales caractéristiques de l'honneur du *Balkandjiya* – l'habitant *du* Balkan –, à savoir la largesse d'esprit et par ricochet l'honnêteté, se trouvait alors confrontée à la fourberie, au malin du renard, à l'étroitesse d'esprit et à l'envie de dissimuler pour gagner plus. Ces stéréotypes – pouvant déboucher sur des moqueries parmi

⁷⁵ Sacho était, jusqu'à la prise de sa retraite, électricien dans une usine de la ville de Gorna Oryahovitza, connue pour être le centre industriel de la région de Veliko Tarnovo. Gorna Oryahovitza se trouve à environ 40 km d'Elena et à 50 km de *Miikovtzi*. Il est à noter qu'une partie très considérable de ce village a migré, dès les années 1950, dans cette ville. Tout un quartier y existe d'ailleurs, aux alentours du stade. Les villageois l'appellent, sans grande surprise, le « quartier de *Miikovtzi* ».

⁷⁶ Ivélina était, jusqu'à la prise de sa retraite, factrice dans la poste nationale, également dans la ville de Gorna Oryahovitza.

⁷⁷ Il s'agit là d'une activité qui est devenue fréquente pour la famille, réalisée une à deux fois chaque été, en compagnie de mon père (comme ce jour-là).

les éleveurs et/ou les paysans locaux – venaient ainsi concurrencer l’image positive du *Balkandjiya*.

Analyse à l’intersection des procédés de résistance et du flux identitaire inhérent

En quelque sorte, c’est là un procédé spécifique de résistance – la résistance fiscale et donc tout à fait « pratique » que nous avons introduite dans les pages précédentes – qui venait en concurrencer un autre. Qui venait concurrencer le deuxième procédé de résistance observable dans la microrégion d’Elena, celui de la résistance que nous allons appeler « symbolique », consistant à métamorphoser le code balkanique de stigmatisation en code de vertu et donc de fierté. Autrement dit, nous revenons ici au « transfert » – synonyme de transaction de négociation –, tout aussi culturel qu’identitaire, du stéréotype du Balkanique rustre en *Balkandjiya* peut-être rustre, mais honnête, ingénieux, large d’esprit et capable de s’adapter et de survivre dans les conditions les plus difficiles.

Ainsi, si le procédé de « résistance pratique » invoque l’emploi de technologies furtives et/ou infrapolitiques – « jouer à l’âne » afin de tirer profit économique du stéréotype du « paysan arriéré » n’est-il pas un instrument par excellence de la « résistance cachée » ? –, le procédé de « résistance symbolique », lui, s’apparente davantage aux technologies sociales de « contournement ». En effet, la transaction de négociation identitaire permettant le passage du Balkanique au *Balkandjiya*, n’aboutit-elle pas, somme toute, à une inversion identitaire similaire à celles entre romité et turcité que nous avons en partie traitées ?

Cela étant dit, notons que le *Balkandjiya* est aussi capable, selon les termes de la mythologie populaire bulgare, de transformer ladite capacité de survie, de fait dans les pires écosystèmes, en sagesse et en intelligence employables dans d’autres. Mais surtout, en la capacité de diriger un écosystème extrêmement large : celui de la nation bulgare. Une capacité qui est traditionnellement propre aux classes dirigeantes supérieures. Ces mêmes classes dirigeantes qui, dans le cas bulgare, ont été issues *du* Balkan – *du* Balkan d’Elena,⁷⁸ entre autres –, dès la fin du XIX^e siècle, comme nous avons pu le voir dans le deuxième chapitre.

C’est par ailleurs certainement ce pourquoi la moquerie se manifeste entre paysans et/ou éleveurs presque à chaque fois que le sujet de la duperie vis-à-vis de la municipalité, des autorités de la région, ou encore de l’Etat, est mis sur la table : *parce que cela pose problème* ;

⁷⁸ Voir le cas, entre autres, d’I. Makariopolski, figure centrale dans la lutte d’émancipation de l’Eglise bulgare, ou encore celui de S. Mihailovski, l’un des plus grands écrivains après la libération, tous deux originaires d’Elena.

un problème d'ordre moral. Et c'est surtout au travers des interactions entre les procédés de résistance – à savoir la résistance « pratique/fiscale » face aux autorités fiscales bulgares, et la résistance « symbolique » face à l'imaginaire du Balkanisme –, que la moralité et l'immoralité sont définies et socialement sélectionnées, dans cette configuration, comme des propriétés culturelles à part. C'est également ainsi qu'elles sont sélectionnées, dans le jeu de l'*organisation sociale de la différence* (Barth, 1969a), comme des traits/contrastes culturels pouvant à la fois maintenir, fortifier mais aussi atténuer une frontière symbolique préexistante : celle entre la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016) et les Balkans. Celle entre le monde civilisé et le monde non civilisé. Osciller entre les deux mondes et marquer ces oscillations au travers de moqueries n'a rien d'anodin et trahit ici une technologie sociale d'adaptation à la situation, au sens où, comme nous allons le démontrer en détail, c'est en fonction des paramètres de la situation que l'un ou l'autre « monde » prime. C'est-à-dire que c'est aussi en fonction de ces paramètres que l'un ou l'autre procédé de résistance et de flux identitaire prime dans l'adaptation à la situation et à l'environnement inhérent. Avant d'en arriver là, soulignons que, en somme, nous n'avons pas affaire à deux procédés de résistance via l'indication culturelle, incompatibles l'un avec l'autre. Pas en pratique en tout cas.

Ceci cristallise à travers les emplois de l'un des mythes d'indication culturelle de la bulgarité les plus significatifs dans la mythologie populaire : celui de Baï Ganio (Konstantinov, 1894 ; 1895), passé en revue dans le deuxième chapitre. Un mythe quotidiennement mobilisé dans la microrégion, à la fois pour légitimer la « résistance pratique » – « tout compte fait, nous sommes tous des Baï Ganio et il faut l'accepter » : telle est la logique inhérente de légitimation et/ou d'excuse des pratiques d'évasion fiscale –, mais aussi pour dénoncer cette résistance qui se résume au jeu de la duperie, au « petit jeu » incompatible, logiquement en tout cas, avec l'honneur du vrai et fier *Balkandjiya*. Parallèlement, dénoncer l'« aspect Baï Ganio » d'un tel ou tel comportement, dans une telle ou telle situation, équivaut à revendiquer, via une transaction de négociation identitaire, un positionnement autre dans l'espace social européen. Un positionnement situationnel rapproché de celui de la figure de l'Européen occidental, de par notamment l'indication culturelle et la coordination sociale de la figure du *Balkandjiya* ; de par les caractéristiques « nobles » qui lui seraient propres et qui seraient pareillement, du moins en partie, propres à l'image que l'on se fait de l'Européen occidental. Du bourgeois, voire du noble qu'il est.

De fait – et paradoxalement, mais la réalité sociale n’est-elle pas justement paradoxale et ambiguë ? –, tout cela revient à confirmer la cohabitation, en déséquilibre parfait, des deux procédés idéaltypiques de résistance – « pratique » et « symbolique » –, qui s’expriment de par une indication européenne clivée, tantôt en contraste profond avec l’indication de la bulgarité, tantôt via un rapprochement voulu avec celle-ci. Cette cohabitation, à la limite de la schizophrénie sociale, rappelle étrangement les dialogues pas moins schizophrènes de certains écrivains bulgares modernistes confrontés aux idéaux d’un passé romantique, à commencer par P. Slaveïkov – fils (revoir pp. 108-110). Mais au fond, nous avons affaire ici à une cohabitation schizophrénique mettant simultanément en interaction plusieurs systèmes politiques et culturels : d’une part, le système politique de la microrégion d’Elena et le système culturel *du* Balkan et, de l’autre, le système culturel de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats, principal producteur de l’imaginaire du Balkanisme : celui *des* Balkans. Somme toute, ce sont deux des registres les plus tranchants quant aux indications européenne, balkanique et bulgare, qui cristallisent ici, de sorte à se retrouver eux-mêmes en interaction et à favoriser ainsi les transactions identitaires – de négociation, de contestation et d’affirmation identitaires – inhérentes.

Analyse à l’intersection des systèmes politiques bulgares et des registres d’indication culturelle de la bulgarité

De fait, comme déjà constaté, il a été plutôt aisé de déchiffrer le codage balkanique de l’indication culturelle de la bulgarité. Ce codage, socialement sanctionné comme pertinent, nous l’avons d’abord déduit à partir des « fréquences communicatives » de ce que nous avons tantôt appelé « nationalisme officiel » (Anderson, 1983), tantôt « texte public de domination » (Scott, 1990), tantôt « niveau d’analyse politico-administrative » et/ou « idéologique » (Haller, Ressler, 2006). Mais en manipulant légèrement le bouton des « fréquences » de notre « émetteur radio », sans pour autant changer de « station » – c’est-à-dire en restant toujours à un niveau d’analyse macrosociale –, nous avons pu déduire une variété de registres de ce codage culturel. Des registres ayant donné, somme toute, une variété de vies au mythe de Baï Ganio avant même que Konstantinov ne le couche sur une feuille en 1894. Avant même que le personnage de Baï Ganio ne voie le jour et n’attire sous son anneau, tel un aimant géant, l’essentiel du registre stéréotypique de l’imaginaire du Balkanisme, à commencer par la

frontière symbolique entre ce qui est censé être civilisé, et ce qui ne l'est pas, à savoir l'*Homo Balkanicus* que représente Baï Ganio.

L'un des registres idéaltypiques de ce codage culturel, le registre du *Balkandjiya*, fut le mieux incarné par la tendance, en matière d'indication culturelle de la bulgarité, qui a primé lors de la période du « romantisme national » de la littérature bulgare, du milieu du XIX^e au début du XX^e siècle. Une tendance où les indicateurs de l'identification de Baï Ganio – ou plutôt de l'idée de non civilisation des Balkans, puisque le personnage de Baï Ganio n'a été publié que dans les dernières années du « romantisme national » – étaient consciemment recyclés, de sorte à ce que le provincialisme du *Balkanique* – ce même *Balkanique* que Baï Ganio en est venu à représenter l'archétype – devienne, par un jeu de recyclage culturel, la vertu du *Balkandjiya*. Une vertu dont l'œuvre et les personnages de I. Vazov, à commencer par le grand-père *Yotzo*, incarnent parfaitement (revoir pp. 104-105).

L'autre grand registre du codage balkanique, le registre du *Balkanique*, a été incarné par les tendances de stéréotypisation contrastée entre bulgarité et européanité lors de l'époque du « modernisme littéraire » (1903-1923). Sans revenir sur le détail, rappelons juste que cette époque fut marquée par une reproduction, tout simplement littérale, de la grille des indicateurs traditionnels de l'imaginaire du Balkanisme. Une reproduction via la sanction sociale du balkanisme provincialiste comme trait culturel pertinent, au même titre qu'intrinsèque aux Bulgares, dont la représentation imagée la plus parlante a historiquement été incarnée par la figure notoire de Baï Ganio. Par *Ganio Balkanski : Ganio des Balkans*, justement (Konstantinov, 1894 ; 1895).

De fait, l'on peut dire, toujours en guise de rappel, que dans le cas du « romantisme national » le discours public bulgare a été marqué par une sorte de résistance face à l'imaginaire du Balkanisme. Une résistance qui passait par une transaction de négociation et de contestation identitaire aboutissant, en soi, à une transformation du code du stigmaté en code de la vertu et qui, en ce faisant, s'apparente à la théorie des rapports de domination de J. C. Scott (1990). En sus de s'apparenter, ladite transaction oriente nos possibles conclusions relatives au flux identitaire – ethnique, national et européen – en cette direction théorique. La période du « modernisme littéraire » vient compliquer les choses en ce sens où elle a été marquée par une stéréotypisation de la bulgarité – mise en contraste avec l'européanité – qui était ouvertement déployée, cette fois-ci, de sorte à naturaliser le caractère arbitraire de la domination occidentale. De sorte à ce que l'écrivain bulgare – entre autres figures publiques –

, en sa qualité de dominé dans l’imaginaire du Balkanisme, « pense sa situation avec des catégories qui l’enferment dans sa soumission » (Hammouche, 2016, p. 89). Il s’agit donc d’une interprétation en faveur de la théorie de P. Bourdieu : soit une interprétation qui entrevoit l’intériorisation, par les dominés, de l’ordre établi en place qui tendrait en ce sens « à produire (à des degrés très divers et avec des significations très différentes) la naturalisation de son propre caractère arbitraire » (Bourdieu, 1972, p. 164).

Cela étant dit, il ne s’agit pas là d’affirmer que les deux grands registres de l’indication culturelle de la bulgarité – celui du *Balkanique* et celui du *Balkandjiya* – sont parfaitement distincts l’un de l’autre dans le discours public. Au contraire, étant des archétypes, ils sont ce qu’ils sont : des catégories de l’activité sociale que nous avons faites entrer dans des cases artificiellement élargies, de sorte à pouvoir les magner sociologiquement. Or il est évident que, au vu de la complexité de toute activité sociale et en particulier de celle de la politique identitaire, ils se chevauchent au quotidien. Cependant, une continuité logique, répondant souvent aux impératives des conjonctures géopolitiques, a pu être décelée au niveau d’analyse du discours public. Une continuité qui cristallise via les périodes que nous avons identifiées et où, somme toute, l’un des deux registres a primé sur l’autre, malgré les chevauchements inévitables. Quand il devient question des « interactions faibles » de la microrégion d’Elena, entrevues au niveau d’analyse « individuelle », les choses changent au sens où les chevauchements en question deviennent d’autant plus récurrents ; d’autant plus intempestifs.

En effet, pour revenir à la métaphore entamée, disons qu’en manipulant encore une fois le bouton des « fréquences » de notre « émetteur radio », pour changer cette fois-ci de « station » – c’est-à-dire de niveau d’analyse et, par ricochet, de système politique analysé (Leach, 1954) –, nous avons pu nous rendre compte que les deux grands registres d’indication culturelle de la bulgarité se chevauchent encore davantage dans le quotidien de la microrégion d’Elena, qu’ils ne le font à travers le discours public transmis au niveau du système politique national.

Les deux registres d’indication culturelle étaient effectivement parties intégrantes du quotidien de tous ceux que nous avons rencontrés dans la microrégion. Ils se chevauchaient sans cesse et en fonction des situations l’un ou l’autre prenait le pas. Le tout, sachant que les transitions entre les deux, chaotiques qu’elles sont, pouvaient se faire en l’espace de quelques instants. En l’espace de quelques instants un Homme pouvait être *Bai Ganio* et devenir *Balkandjiya*, puis redevenir le *Bai Ganio (Balkanique)* parfait, et ainsi de suite. Nous avons pu relever de nombreuses situations illustratives de ce mécanisme, impliquant, entre autres,

Sacho – l'éleveur dont il a été question auparavant. Confronté à la collision, en pratique, entre l'idée de l'honnêteté du *Balkandjiya*, force motrice de son code d'honneur, et les impératives économiques immédiates d'une zone rurale pauvre, Sacho se projetait simultanément dans la position du *Baï Ganio balkanique*, pragmatique et prêt à tirer la plus-value économique de toute situation – même si c'est au prix de « petites magouilles » –, et dans celle du *Balkandjiya* fier, honnête et honorable. En témoigne cet extrait de l'entretien réalisé avec Sacho en juillet 2017, autour d'un café dans notre maison familiale à *Miikovtzi*. Son épouse, Ivélina, devait s'occuper des bêtes et a par conséquent décliné notre invitation. Il est à noter que l'entretien a été mené quelques jours après que Sacho nous ait confié, sur un ton moqueur, la technique de duperie fiscale pratiquée par certains éleveurs d'agneaux, qui consiste à déclarer plus de bêtes femelles.

« Tu sais, quelques petites magouilles de haïdouks par-ci, par-là, quand nous, les petits paysans d'ici, on galère tellement... ce n'est pas cher payé. Nous sommes des *Balkandjii*, tous, des descendants du *Balkan*, mais il faut bien qu'on mange ici... Alors déclarer quelques bêtes femelles en plus... ce n'est pas pour devenir riche qu'on le fait, c'est pour survivre qu'on fait l'âne. »

– Sacho (70 ans), Bulgare ethnique, éleveur d'agneaux.

Après s'être premièrement moqué, depuis une position de *Balkandjiya* qu'il a lui-même revendiquée, des éleveurs et/ou des paysans qui « font l'âne » pour obtenir plus de subventions européennes (revoir p. 220) – moquerie par ailleurs réitérée plus tôt dans cet entretien –, Sacho se replace ici soudainement de leur côté, de *Baï Ganio balkanique*, en gardant néanmoins un pied à terre sur les coordonnées de la figure du *Balkandjiya*. C'est bien cela que nous entendons par « cohabitation en déséquilibre parfait » des deux registres d'indication culturelle de la bulgarité, mais aussi des deux procédés de résistance, « pratique » et « symbolique », et des technologies sociales qu'elles invoquent. « Furtives » en ce qui concerne le premier procédé, au sens où c'est via le jeu de la duperie en sa qualité d'« arme des faibles » que les éleveurs et/ou paysans tentent de résister à la domination des centres politiques, nationaux et européens, pour en tirer un profit économique. De « contournement » quant au second procédé, puisque c'est à travers un flux identitaire, soit les transactions identitaires énumérées, qui permettent l'inversion vers l'identification de *Balkandjiya* – synonyme ici de transfert du code du stigmatisme du *Balkanique* en code de la vertu du *Balkandjiya* –, que la résistance est procédée, en particulier vis-à-vis de l'imaginaire du Balkanisme. Les transitions entre les deux registres d'indication culturelle de la bulgarité et entre les deux procédés de résistance qui se font via les manipulations diverses de ces registres, font ainsi partie intégrante de l'activité sociale de la microrégion d'Elena.

Mais plus encore, au-delà des transitions, ces deux modèles d'indication et de résistance culturelles peuvent coexister au même moment. Bourdieu disait, à propos des possibilités d'occupation de l'espace social, que tout un chacun est cantonné « dans une position ou une classe précise de positions voisines (c'est-à-dire dans une région déterminée de l'espace) ». Et d'ajouter que « l'on ne peut occuper réellement, même si on peut le faire en pensée, deux régions opposées de l'espace » (1984, p. 3). Or c'est justement au travers de la pensée que se fait, ici, l'occupation simultanée de deux régions opposées, synonymes de deux registres opposés, de l'espace social d'indication culturelle bulgare/européenne. Cette occupation mentale-spatiale permet, de facto, l'emploi simultané de deux possibles procédés de résistance vis-à-vis des centres politiques détenteurs du pouvoir symbolique de nomination et de classement légitimes dans l'espace social. Un procédé de résistance « pratique », qui consiste à accepter volontairement la figure de *Baï Ganio* et d'en tirer profit : c'est pour cela que nous l'avons apparenté, dès le début de ce point, aux technologies sociales de la « résistance cachée ». Et un procédé de résistance « symbolique », qui consiste en une inversion identitaire vers la figure du *Balkandjiya*, dans le but de contourner les stigmates du *Balkanique* et, même, de les métamorphoser en vertus. C'est ce pourquoi nous avons apparenté ce deuxième procédé aux technologies de la « résistance de contournement ».

Pour résumer tout ceci, disons que nous avons commencé par identifier les registres des identifications ethniques, nationales et européennes à partir des « fréquences communicatives » de ce que nous avons tantôt appelé « nationalisme officiel » (Anderson, 1983), tantôt « texte public de domination » (Scott, 1990), tantôt « niveau d'analyse politico-administrative » et/ou « idéologique » (Haller, Ressler, 2006). Nous avons ensuite changé de « station » et de « fréquence », pour en rechercher les émanations quotidiennes au niveau de ce que nous avons appelé, cette fois-ci, tantôt « nationalisme populaire », ⁷⁹ tantôt « texte caché » des rapports de domination, tantôt « niveau d'analyse individuelle ». Afin de synthétiser ce tableau analytique, il faut convenir qu'il s'agit ici surtout des interactions et des transactions simultanées entre deux *systèmes politiques* (Leach, 1954), certes, mais aussi entre deux *systèmes culturels* (Abazi, Doja, 2016).

Nous visons, d'une part, le système politique de l'Etat-nation bulgare – dans son ensemble – et celui de la microrégion d'Elena et, de l'autre, le système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats », principal producteur de l'imaginaire *des*

⁷⁹ De fait, nous avons fini par recycler les concepts de nationalisme « populaire » et « officiel » à notre compte, de sorte à les employer pour désigner des processus sociaux contemporains.

Balkans, et le système culturel *du* Balkan bulgare. De facto, ces systèmes culturels, entrevus à l'aune de toiles idéologiques régissant les identifications collectives et les rapports de pouvoir inhérents, sont aptes à être socialement sélectionnés comme culturellement valables au sein des systèmes politiques en question. Cette sélection dépend des conjonctures macrosociales, certes, mais aussi des situations microsociales. C'est justement à ce moment que la démarche transactionnelle de F. Barth (1969a) prend tout son sens. Démarche qui est, somme toute, au cœur de notre travail.

En effet, nous avons dans notre ligne de mire les interactions et surtout les transactions entre les Hommes – à travers l'intégralité des systèmes politiques –, mais aussi les interactions et les transactions entre les institutions, les idéologies et, *in fine*, entre les systèmes politiques *et* culturels eux-mêmes. Cela équivaut à pointer la nécessité tant épistémologique que théorique de questionner de près les interactions/transactions entre les différents niveaux d'analyse – « individuelle », « politico-administrative » et « idéologique » – et donc, encore une fois, entre les différents systèmes politiques, certes, mais aussi culturels. C'est bien cette nécessité qui fait du transactionnalisme, que l'on se penche dessus du point de vue sociologique ou anthropologique, l'une des approches les plus aptes à « démêler les contradictions et les apories des sociétés contemporaines » (Stoessel-Ritz, Blanc, 2020, p. 436). C'est aussi cette nécessité qui fait du transactionnalisme, de *ce* transactionnalisme ainsi mis en avant, la démarche la plus apte à éclaircir des problématiques semblables à la nôtre. Cette démarche est effectivement la plus à même de faire cristalliser le tableau complet des possibles interactions et, surtout, des possibles transactions « stabilisatrices », « transgressives » ou voire même « génératrices » des frontières symboliques ethniques, nationales et européennes.

En d'autres termes, ce sont à la fois le « refroidissement » et l'« ébullition » identitaires, la stabilité et l'instabilité, le maintien et les transgressions – à travers le temps et l'espace – des dites frontières, tout autant d'ailleurs que leurs convertibilités internes – c'est-à-dire les transgressions quotidiennes *entre* ces frontières –, qui sont susceptibles de cristalliser au travers de cette démarche et du transactionnalisme « intermodal » qui lui est inhérent. C'est ce pourquoi nous l'avons adoptée et continuerons à la développer dans les pages suivantes de ce travail.

c.) Au-delà du filtrage de l'eupéanité et du balkanisme, quid de l'orientalisme ?

Pour revenir au concept de « résistance pratique », faut-il clairement souligner que l'évasion fiscale des éleveurs d'agneaux est loin d'avoir le monopole en la matière. Dans le même état d'esprit vont les autres formes d'évitement ou de duperie de l'inventorisation administrative, municipale ou étatique, à l'instar, entre autres, de la distillation d'alcool.

A ce propos, nous allons faire appel à une observation – quoi que, pour être tout à fait honnêtes, nous n'étions pas partis pour faire du « terrain » – qui a trait au *sbor* du village de *Bouinovtzi* de 2018 : à entendre la fête annuelle de ce village, qui a lieu le premier samedi d'août et qui, au vu de la date, a tendance à rassembler des centaines de personnes, parfois plus de mille, (re)venues dans le village depuis les quatre coins de la Bulgarie. A cette occasion, nous étions sur la terrasse de la taverne du village, en compagnie d'une dizaine d'ami-e-s d'enfance, venu-e-s de Veliko Tarnovo, de Gorna Oryahovitza, de Varna ou encore de Sofia. Vassil, petit paysan de *Bouinovtzi*⁸⁰ qui se trouvait alors à la table à côté de la nôtre, a tenu à souligner, après avoir pris un ou deux verres de plus, ou peut-être même de trop d'ailleurs, que personne « *n'a jamais réussi à [les] empêcher de produire [leur] rakia [eau de vie]. Et ce n'est pas maintenant que ça va arriver !* ». Se référant aux lois contraignant les producteurs artisanaux de boissons distillées, destinées à la consommation personnelle, à payer une accise et, de fait, à se rendre dans des distilleries autorisées par l'Agence des douanes, Vassil est catégorique : « *C'est notre style de vie et on ne va pas leur payer un impôt pour ça ! Ni pour l'alcool propre qu'on produit pour nous-mêmes.* » Réitérant la frontière entre un « nous », correspondant au Balkan d'Elena, et un « eux » se référant au centre politique national incarné par Sofia, il dévoile par la même occasion une facette supplémentaire de la technologie sociale d'évitement de l'inventorisation administrative et de la taxation fiscale de l'activité socioéconomique. Une facette qui cristallise à chaque fois que la méfiance générale s'empare de la microrégion, entre septembre et décembre : moment de l'année où les fruits fermentés sont distillés et où, le soir, des bidons circulent discrètement dans les villages, entre les maisons, en direction ou en provenance des distilleries artisanales que certains possèdent. Ne pas être vu, faire cela entre soi, garder cette activité enfouie dans

⁸⁰ A l'instar de Sacho, l'éleveur d'agneaux de *Miikovtzi* dont il a été précédemment question, Vassil a également été électricien dans une usine de la ville de Gorna Oryahovitza, jusqu'à son licenciement technique il y a une dizaine d'années. Il a alors décidé de retourner dans son village natal, *Bouinovtzi*, où il vit désormais (ou plutôt, survit) grâce à son activité de [petit] paysan, qui se résume à son potager et à l'élevage annuel de plusieurs porcs, d'une dizaine de poules et de dindes ainsi que, quoi que plus occasionnellement, d'un bœuf. Les petits boulots, plutôt rares, notamment dans le domaine du bâtiment, lui permettent d'investir l'argent gagné dans les produits agroalimentaires, nécessaires à l'élevage des bêtes en question.

l'*infrapolitique* locale : telles sont les règles d'or et les pratiques nécessaires pour se protéger de l'œil gênant de l'appareil administratif étatique, et ce à tous les niveaux de l'organisation de l'activité socioéconomique, dont nous n'avons donné que quelques exemples tirés de la production agroalimentaire.

Ce qui est toutefois important ici, ce n'est pas le recensement de ces pratiques, longuement décortiquées par J. C. Scott dans ses travaux portant sur la subordination et la résistance (1985 ; 1990 ; 2009). C'est le fait qu'il s'agit de stratégies pratiquées *indépendamment* des identifications ethniques imputées. Des stratégies dont la finalité est, somme toute, l'amélioration, ou en tout cas la non dégradation, d'une situation économique déjà précaire en ce qui concerne une partie considérable des habitants de la microrégion. Mais s'il est vrai que cette technologie sociale de maximisation de l'épargne disponible, cette « résistance pratique », a été exercée indépendamment des affiliations ethniques, notons que c'est moins le cas concernant l'autre grand procédé de résistance, celui de la « résistance symbolique », tout du moins tel que nous l'avons défini à travers la dichotomie dynamique bulgarité/européanité.

Ce sont majoritairement les Bulgares ethniques qui pratiquaient *cette* résistance *ainsi définie*. En somme, comme démontré précédemment via la distinction faite en pratique entre les « citoyens méritants » et les « citoyens non méritants », une distinction est également faite entre les Bulgares légitimes et les Bulgares non légitimes. Cette logique s'applique aussi à la distinction entre les *Balkandjii* – forcément des Bulgares ethniques dans l'imaginaire commun – et les non *Balkandjii*. Les non *Balkandjii* peuvent aussi être des Bulgares ethniques, évidemment, mais il faut noter que lorsque les identifications ethniques rom et/ou turque étaient invoquées, leur accès symbolique à la catégorie du *Balkandjiya* – la fierté *du* Balkan bulgare – était alors catégoriquement refusé. Telle fut l'organisation sociale, à ce niveau, de la différence culturelle. En témoigne l'extrait suivant de notre entretien avec Vénko, habitant de *Miikovtzi*. L'entretien s'est déroulé dans la maison de Vénko, à l'hiver 2017, autour d'un repas délicieux et d'un vin fait maison, qui ont certes témoigné de l'hospitalité et du savoir-faire de cet ancien gérant de restaurant qui a fait carrière dans la ville de Gorna Oryahovitza, mais tout ceci a par la même occasion, faut-il l'admettre, entravé le « sérieux » de l'entretien.

« Ici il n'y a jamais eu de Turcs, ni de musulmans, ou très peu. Pendant l'esclavage turc, les Bulgares venaient se réfugier. C'est ce qui a fait du *Balkandjiya* ce qu'il est : l'amour pour la liberté. Mais aussi l'amour pour la labeur et pour l'honneur... pour la propreté de l'âme. »

– Vénko (75 ans), Bulgare ethnique, retraité, ancien gérant de restaurant.

Loin d'être un cas isolé, Vénko synthétise ici une représentation communément partagée, traçant la frontière symbolique entre la figure du *Balkandjiya*, exclusivement réservée aux Bulgares ethniques, et la figure des Turcs ethniques, certes, mais aussi de toute minorité ethnique potentiellement musulmane, en particulier les Roms.⁸¹ Il est ainsi logique, au vu de l'accès symboliquement refusé aux Turcs ethniques et/ou aux Roms ethniques à la figure du *Balkandjiya*, de ne pas les voir mobiliser un procédé de « résistance symbolique » dont les technologies sociales se fondent, en somme, sur les louanges des vertus de cette même figure ; de ce même mythe du *Balkandjiya*. Cela n'équivaut pourtant pas à affirmer que les minorités ethniques sont privées d'un équivalent de « résistance symbolique », bien au contraire.

Leur « résistance symbolique » est tout aussi sophistiquée, voire plus, au sens où en leur qualité de dominés à la fois par l'imaginaire du Balkanisme et celui de l'Orientalisme, ils sont devenus des maîtres dans les stratégies de résistance furtive. En effet, non seulement ils sont doublement exposés à deux textes/codages de domination particulièrement pesants sur le plan qualitatif – soit sur le plan des contenus respectifs de ces textes/codages –, mais ils y sont aussi bien plus souvent exposés sur le plan quantitatif – soit en termes de scénarios et de nombre potentiels de situations où ces contenus peuvent faire sens aux yeux des acteurs impliqués dans la situation.

L'environnement social est tel que les interactions quotidiennes avec des Bulgares ethniques exposent forcément les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques à la répétition routinière d'un texte de domination les orientalisant, en sus de l'imaginaire du Balkanisme qui ne les épargne pas pour autant, puisqu'il s'applique *a priori* à tous les indigènes de la péninsule.

Du concept de « double domination » : vecteur de la régulation identitaire – ethnique/nationale et européenne – parmi les minorités ethniques

Ainsi, à la différence des Bulgares ethniques qui occupent une position de dominants à la fois au niveau du système (micro)politique d'Elena et au niveau élargi du système

⁸¹ S'il est vrai qu'« une transaction impossible à « l'instant » peut se réaliser par la suite, « en donnant du temps au temps » » (Stoessel-Ritz, Blanc, 2020, p. 438), à entendre ici une transaction qui permette un flux identitaire depuis l'identification musulmane vers la figure du *Balkandjiya*, il est aussi vrai que la frontière symbolique entre les deux s'est avérée particulièrement épaisse à Elena. Afin de nuancer cependant l'assertion sur l'incompatibilité entre identification de « montagnard » et « minorité musulmane », partie intégrante de l'imaginaire de la montagne et du *Balkandjiya* dans la microrégion d'Elena, voir les travaux de K. Kaser (1998) et de U. Brunnbauer et R. Pichler (2002), qui ont porté sur des imaginaires similaires, cette fois-ci dans les Balkans de l'Ouest.

(macro)politique national [bulgare], le cas des Roms/Turcs ethniques en est tout à fait antonymique.

L'une des émanations de tout ceci sur notre terrain fut que les emplois quotidiens du codage culturel du Balkanisme, procédés par les Bulgares ethniques, ont eu pour caractéristique commune d'être endogènes dans une part considérable des situations : ils étaient alors destinés aux Bulgares ethniques eux-mêmes et non pas aux Roms ethniques et/ou aux Turcs ethniques, puisque être Balkanique implique que l'on peut aussi être, parfois au même moment comme déjà démontré, *Balkandjiya*. C'est justement dans ces situations microsociales, où derrière la notion de Balkanique se cachait aussi celle de *Balkandjiya*, que le stéréotypage du Balkanisme était réservé aux Bulgares ethniques, de sorte à priver les minorités ethniques d'une potentielle revalorisation symbolique. Dès lors que la vertu du *Balkandjiya* n'était plus susceptible d'être mobilisée, le stigmate du Balkanisme pouvait s'appliquer aussi aux minorités ethniques. Sans oublier, toutefois, que le stigmate amplifié de l'Orientalisme venait presque toujours compléter le tableau de leur indication culturelle et, en ce faisant, marquer la frontière avec les Bulgares ethniques, tout en confirmant la domination de ces derniers. En guise d'illustration, nous allons faire appel à l'entretien réalisé avec Nikola. La famille de ce dernier, du côté de son père, est originaire de la microrégion d'Elena, plus particulièrement du village *Draganovtzi* (à environ 10 km de la ville d'Elena), désormais abandonné, complètement vidé de ses habitants, mais aussi de potentiels vacanciers, en raison notamment de l'inexistence d'un réseau électrique et d'un réseau de distribution d'eau. Ce village a connu ses heures de gloire au XIX^e siècle, lorsque ses habitants étaient connus pour leur savoir-faire artisanal et pour la richesse qu'ils avaient alors accumulée. Plus encore, *Draganovtzi* est connu pour avoir été habité, au XX^e siècle, par une partie des descendants de la famille élargie des célèbres « éveilleurs » bulgares du XIX^e siècle, I. Makariopolski et S. Mihailovski. Nikola, l'interviewé, est d'ailleurs un parent éloigné de ces derniers. Fort de cet héritage, il n'a pas manqué de le mentionner. Ainsi, même si Nikola aurait « voulu faire l'entretien à *Draganovtzi* », la maison qu'il y possède toujours est en état de ruines.⁸² L'entretien s'est par conséquent déroulé à Gorna Oryahovitza, en 2018, dans la maison de Nikola qui se trouve aux alentours de la gare, connus pour être un quartier « tsigane » depuis la « transition démocratique » en Bulgarie.

⁸² Il garde néanmoins des liens forts avec le Balkan d'Elena, où il se rend pour plusieurs semaines par an, dans la maison de ses cousins, à *Hanevtzi* : un village qui se trouve à 3 km à peine de *Draganovtzi*.

Quoi qu'il en soit, pour revenir à notre réflexion quant aux imaginaires du Balkanisme, du *Balkandjiya* et des minorités ethniques, voici ce que Nikola nous a dit :

« *Les musulmans, ces Mangals, et Baï Ganio : ça fait qu'un. T'inquiète pas que dès qu'il y a des magouilles à faire, c'est les premiers à les faire.* »⁸³

– Nikola (47 ans), Bulgare ethnique, commerçant alimentaire.

Interrogé à propos de ses représentations du Balkan, Nikola a longtemps oscillé entre le mythe de Baï Ganio et le mythe du *Balkandjiya* lorsqu'il invoquait les Bulgares ethniques de la microrégion, de sorte à ce que le second mythe puisse neutraliser à tout moment le premier. De sorte à ce qu'il puisse métamorphoser le stigmate en vertu. Néanmoins, dès qu'il devenait question des Turcs ethniques et des Roms ethniques, qu'il range ici derrière le label de « Mangal » – label racisé le plus rabaissant dans l'imaginaire collectif, habituellement employé pour désigner les Roms –, les choses changeaient, au sens où le mythe de Baï Ganio leur était certes attribué tout autant qu'aux Bulgares ethniques, mais sans qu'il y ait pour autant le « garde-fou » du *Balkandjiya* derrière. Sans qu'il y ait à disposition ce levier de revalorisation identitaire constamment mobilisable. La frontière symbolique est ainsi raffermie – de sorte aussi à entraver les transactions identitaires de ressources symboliques – entre les Balkaniques potentiellement *Balkandjii*, voire même européens, à savoir les Bulgares ethniques, et les Orientaux définitivement non *Balkandjii*, et donc encore moins européens, soit les Turcs/Roms ethniques. En soi, le flux identitaire vers l'identification de *Balkandjiya* et d'Européen leur est ainsi refusé, au même temps que leur présumée exogénéité orientale et non civilisée est renforcée via l'emploi inclusif de l'islam et du label rabaissant de « Mangal ». Pour reprendre la pensée de C. Lévi-Strauss encore une fois, nous avons affaire ici à un « refroidissement de la température historique » (Doja, Abazi, 2016), synonyme de technologie sociale de revalorisation symbolique, qui se fait au travers de la projection de tout ce qui peut être qualifié de non civilisé par le discours du Balkanisme, en direction de l'Orient. En direction d'un Orient fantasmé où sont projetés les Turcs et les Roms de

⁸³ Il est à noter que le deuxième étage de la maison familiale de Nikola, à Gorna Oryahovitza, a été vendu par sa tante, dans les années 1990, à une famille rom. Les relations de voisinage entre, d'un côté, Nikola, son défunt père et sa mère – qui vivaient au premier étage – et, de l'autre, ses voisins roms de l'étage supérieur, ont été pour le moins tendues, jusqu'à très récemment, lorsque Nikola a pu racheter le deuxième étage. De fait, ses représentations [hautement négatives et racistes] relatives aux Roms (mais aussi aux Turcs), ont ainsi été amplifiées par plus de 25 ans de voisinage avec une famille qu'il a jugée « non civilisée » à tous les égards, à commencer par la pollution sonore et les standards d'hygiène « inexistantes » qu'il leur a imputés, et dont il s'est plaint à plusieurs reprises lors de l'entretien. Nikola représente donc un cas particulier, dont les représentations ethniques, que nous avons décidé de mobiliser dans notre réflexion, sont à prendre avec une certaine précaution en raison de sa « socialisation résidentielle » particulière.

Bulgarie, de sorte à projeter aussi sur eux les stigmates du Balkanisme, en les amplifiant encore davantage ; en les transformant en stigmates de l'Orientalisme.

Somme toute, c'est bien là le point à retenir ici : à savoir le fait que les Roms ethniques et les Turcs ethniques, en contraste avec les Bulgares ethniques, ont conséquemment plus de chances – dans un nombre tout aussi conséquent des situations microsociales du quotidien – d'être touchés par les ondes d'une domination qui les décrit comme intrinsèquement non civilisés. Plus encore, ils ont davantage de chances d'être touchés non pas par un, mais par deux textes de domination de la sorte : c'est-à-dire par deux textes les caractérisant comme non civilisés. Celui de l'imaginaire du Balkanisme et celui de l'imaginaire de l'Orientalisme (ou tout du moins sa variante bulgare). Tels sont les jeux des probabilités, à cet égard, dans le quotidien multiethnique de la microrégion d'Elena, et ce sont justement ces jeux qui font cristalliser l'un des contrastes culturels les plus importants entre Bulgares ethniques et minorités ethniques : la probabilité d'être exposé simultanément à plusieurs textes/codages de domination au travers du « refroidissement de la température historique ».

Face à une telle quantité de situations aptes à réitérer les stéréotypes de la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme, en sus de celui du Balkanisme, quelles sont les possibilités pour les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques d'atténuer – ou de retourner le plus possible à leur avantage les paramètres – de la domination subie ? Quels sont les choix faits en conséquence ? Quels sont les instruments mobilisés et comment les mobilisent-ils ?

Répondre à ces questions dans les pages suivantes va constituer un pas important vers l'éclaircissement de notre problématique puisque dans un tel paramétrage de composition des groupes observés, nous avons plus de chances d'identifier les principales différences de réappropriation des dominations inhérentes – ou de résistance vis-à-vis de celles-ci – entre Bulgares ethniques et minorités ethniques. Cela va nous aider à éclaircir un point théorique d'importance première : la corrélation entre les formes de résistance manifestées et le flux identitaire au niveau des – et entre les – identifications ethniques, nationales et européennes.

Les minorités ethniques musulmanes représentent le terreau le plus propice à nous éclairer à cet égard. Etant dominées sur tous les tableaux et sur tous les niveaux géopolitiques d'analyse, indépendamment où l'on met l'accent pour délimiter la « communauté terminale » (Deutsch, 1966 ; Carey, 2002) et le « système politique » (Leach, 1954), elles sont aussi les plus à même à développer des stratégies de résistance « furtives » (Scott, 1990) ainsi que, tout porte à le croire, des stratégies de résistance « de contournement » en guise de réaction.

Néanmoins, la question qui se pose inévitablement à présent, c'est celle concernant la place des négociations identitaires (Goffman 1959), au sens où la marge de manœuvre à cet égard n'est pas des plus grandes parmi les minorités ethniques.

d.) La résistance culturelle au prisme des « jonglages » ethniques microsociaux

Lorsqu'il était question de la pertinence analytique du concept même de résistance, et de son employabilité dans l'interprétation socioanthropologique de l'activité sociale des populations subalternes, nous avons introduit l'un des instruments de « résistance cachée », par excellence, des minorités ethniques de la microrégion. En sus de l'introduire, nous avons livré une économie de la démonstration suffisamment étoffée pour, somme toute, attester du bien fondé de notre interprétation qui entrevoit en la réappropriation intéressée, par les groupes subalternes, des stéréotypes perpétués à leur encontre, une technologie sociale de résistance furtive.

Sans revenir sur le détail de ce que nous avons appelé tantôt « tirage au flanc », tantôt « bâclage » des tâches professionnelles (revoir pp. 215-216), martelons néanmoins l'aspect « pratique » de cet instrument de résistance. Martelons, aussi, la proximité entre *cette* « résistance pratique », propre aux minorités ethniques, et celle des Bulgares ethniques, que nous avons dévoilée au travers des mobilisations quotidiennement faites du mythe de Baï Ganio. Des mobilisations visant à naturaliser, tout en « excusant », certaines conduites sociales contraires à l'imaginaire de l'euroanéité – l'exemple de la non déclaration fiscale des bêtes élevées en étant très parlant –, tout comme les mobilisations par les Roms ethniques du mythe de la fainéantise tsigane, visent à excuser une qualité de travail moindre – par rapport aux standards présumés de la bulgarité –, due en réalité à un investissement d'efforts proportionnellement moindre. Dans les deux cas, nous avons affaire à des stratégies qui ont pour finalité commune l'amélioration, ou en tout cas la non dégradation, d'une situation économique déjà particulièrement précaire en ce qui concerne une partie considérable de la microrégion d'Elena. Bulgares ethniques, Roms ethniques et Turcs ethniques, font ce qu'ils peuvent en ce sens, avec les instruments qu'ils ont à leur disposition.

Mais alors que, au-delà des stratégies de « résistance pratique » des Bulgares ethniques, nous nous sommes aussi penchés sur leurs stratégies de « résistance symbolique », en questionnant le flux identitaire à l'intersection des figures du Balkanique et du *Balkandjiya*, il est temps de nous pencher à présent sur l'équivalent parmi les minorités ethniques. Et ce

d'autant plus quand on sait que ledit flux, soit l'inversion vers la figure du *Balkandjiya*, leur est symboliquement interdit dans les représentations communément acceptées. Leur « résistance symbolique » a pourtant consisté en une politique identitaire assez semblable. Les « parfois Roms » peuvent tout aussi bien devenir « parfois Turcs » dans le but de s'adapter à un environnement hostile, tout en résistant à la stéréotypisation rom, mais cette fois-ci en n'en tirant pas profit, mais en la refusant, tout simplement.

Constitution et auto-constitution du sujet au prisme du flux identitaire ethnique

« *Les Bulgares, quand ils mettent du sucre dans leur café, ils tournent la cuillère à droite. Les Turcs : à gauche. Et les Roms : ils font des mouvements vers l'avant et l'arrière, au milieu de la tasse [tourne sa cuillère à gauche, tout en souriant].* »

– Adem (29 ans), « parfois Rom, parfois Turc », ouvrier peu qualifié dans le domaine du bâtiment.⁸⁴

C'est sur un ton humoristique que ce jeune homme, à auto-compréhension ethnique turque, met l'accent sur une pluralité ethnique ressentie. Il met l'accent, via la métaphore de la cuillère et de la tasse de café, sur des frontières symboliques séparant trois groupes ethniques : celui des Bulgares, celui des Turcs et celui des Roms. Au-delà de la perméabilité de ces frontières ou pas, Adem laisse entendre l'existence d'une frontière distincte séparant les Roms ethniques des Turcs ethniques. Ce postulat est pourtant loin de faire l'unanimité.

En effet, martelons que s'il nous est arrivé de parler, parfois, des Roms ethniques et des Turcs ethniques de la microrégion d'Elena comme s'il s'agissait de deux groupes dissociables aux yeux de tous, il doit être évident à présent que ce n'est pas le cas. La majorité des

⁸⁴ Adem est originaire d'Elena, mais possède aussi une maison dans le village majoritairement turc de *Konstantine*, qui est situé à une vingtaine de kilomètres d'Elena. Une partie de sa famille en est d'ailleurs originaire. Nous allons revenir en détail sur le cas d'Adem dans le chapitre V.). Pour le moment, notons juste que cette citation est tirée d'une discussion informelle que nous avons eue avec lui, l'été de 2016. Adem, en compagnie de son père, Deniz, de son oncle, Khaled, et d'un ami de famille, Elman, avaient été engagés pour réaliser les travaux « brutes » – à savoir réaliser le coffrage pour le béton et couler la dalle – de la construction d'une piscine dans le jardin de la maison familiale, à *Mikovtzi*. Ils sont venus très tôt le matin pour éviter les chaleurs estivales. Nous avons décidé de prendre le café tous ensemble, assis à l'ombre à côté du chantier. Adem a alors fait ce commentaire, sorti de « nulle part » au sens où la discussion ne gravitait nullement autour des représentations ethniques des uns et des autres, mais de la journée de juin très chaude qui s'annonçait. Il est à noter que Adem était au courant de la thèse doctorale entamée. Nous avions d'ailleurs prévu un entretien dans les semaines à venir. Plus encore, il avait accepté de jouer le rôle de médiateur, de « recruteur » en quelques sortes des autres individus à auto-conscience ethnique turque, rom ou turco-rom, qu'il était nécessaire de rencontrer et d'interviewer. Croyant à ce moment que la thèse porte sur l'« intégration des minorités ethniques » – telle fut son interprétation du sujet, et il faut dire que la problématique du travail n'était pas encore très claire –, il est à se demander si le commentaire qu'il a fait ce jour-là était anodin. Voulait-il légitimer et marteler, bien avant l'entretien prévu, son identification ethnique turque ? Voulait-il être pris « au sérieux » par les Bulgares ethniques présents dans cette situation – à savoir mon père, le « patron », et moi-même –, éventuellement tentés de voir en lui un Rom, un « Tsigane », et non pas un Turc ethnique dont l'authenticité culturelle n'est pas du tout à contester ?

Bulgares ethniques n'en voit qu'un seul et unique groupe, celui des Roms – ou plutôt des Tsiganes, voire des *Mangals* dans sa version la plus stigmatisante –, où est projetée toute personne racisable et orientalisable, tandis qu'une partie de ce groupe se tourne, souvent, vers l'auto-compréhension ethnique turque. C'est là toute l'ambiguïté de l'ensemble flou des minorités ethniques. C'est aussi à travers cette politique de flux identitaire que cristallise la corrélation entre résistance et inversions ethniques, et ce d'autant plus si on relie cette corrélation au concept de « subjectivité politique », tel que l'entend M. Foucault (2001). A savoir « la problématique de la constitution et même de l'auto-constitution du sujet » de sorte que « le sujet est mobile, divers et multiple : il se constitue en fonction de ses rapports à lui-même et aux autres [...] Le sujet n'est pas à l'origine : il apparaît à l'issue d'un travail sur soi pour s'atteindre soi-même » (Zarka, 2002, pp. 259-260). Ce « travail sur soi » renvoie finalement à un processus transactionnel qui « débouche sur un apprentissage au cours duquel se structurent les liens de soi aux autres et, de manière plus globale, à la société » (Stoessel-Ritz, Blanc, 2020, p. 458).

Par extension, nous pouvons dire que c'est en fonction de ses rapports à lui-même et aux Bulgares ethniques, que le groupe catégorisé comme rom/tsigane apparaît à l'issue d'un travail sur soi pour s'atteindre soi-même au travers d'une inversion vers l'auto-compréhension ethnique turque, ce mouvement étant rendu possible par les transactions identitaires socialement sanctionnées comme réalisables entre les deux groupes. C'est une autre manière de pointer le nombre d'inversions situationnelles très élevé en provenance du groupe rom, vers l'auto-conscience ethnique turque, plus valorisante, faisant allusion à un ancien ordre politique au sein de l'Empire ottoman, où elle représentait le prestige du seigneur. Mais aussi, au-delà de l'interprétation du passé ottoman, rappelons que c'est le présent géopolitique de l'Etat-nation turc qui joue le rôle d'aimant magnétique, apte à attirer certains Roms en quête de prestige ethno-symbolique.

Nous voyons en cette dynamique un moyen mobilisé par les Roms ethniques afin de fuir le stigmatisme de la romité à travers le seul choix d'inversion ascendante dans la hiérarchie symbolique qui s'offre à eux, la frontière avec le groupe ethnique bulgare, au même titre que celle avec l'identification européenne, étant très peu, voire pas du tout perméables. C'est là un mécanisme qui rappelle étrangement, somme toute, celui des inversions identitaires depuis la figure du Balkanique vers celle du *Balkandjiya*, procédées par les Bulgares ethniques afin de résister, dans le même état d'esprit, au stigmatisme balkanique. Ceci équivaut à remettre en relief la proximité entre les procédés de résistance à la fois « pratique » et « symbolique » parmi les

Bulgares ethniques et les minorités ethniques, consistant tantôt à accepter le stigmatisme pour en tirer profit pratique, et tantôt à le refuser via un contournement symbolique. Néanmoins, il est à noter que ces deux procédés sont encore davantage conjugués dans les pratiques quotidiennes des minorités ethniques de la microrégion d'Elena. Le champ socioprofessionnel en représente la meilleure illustration, et c'est ce pourquoi nous allons entamer le chapitre suivant par questionner la corrélation entre identifications socioprofessionnelles, flux identitaire – mais aussi, rétrospectivement, raffermissement identitaire – et processus de résistance plus ou moins furtive. Cet exercice va nous permettre de compléter le tableau des variables, au-delà des rapports de domination et des possibilités de résistance, aptes à permettre un flux identitaire au sein ou à l'intersection des identifications ethniques, nationales et européennes.

Chapitre V.) Au-delà des rapports de domination et des possibilités de résistance. A la quête des « variables de contrôle » de la politique identitaire

Jusque-là nous n'avons identifié qu'une seule parmi les variables recherchées dans la problématique, et il s'agit du paramétrage social des rapports de domination culturelle et des possibilités de résistance qui en découlent. Variable, ou indicateur central – les deux étant synonymes – des possibilités de « jonglages » identitaires, les rapports de domination et les possibilités de résistance ont ainsi fait cristalliser plusieurs possibilités et impossibilités de se déplacer à travers l'espace social de classification ethnique, nationale et européenne. Notamment la possibilité, quoi que extrêmement limitée, de se rapprocher partiellement d'une identification européenne à travers le mythe du *Balkandjiya*, disponible pour les Bulgares ethniques, et l'indisponibilité d'une telle stratégie pour les minorités ethniques, synonyme d'impossibilité de transiter librement entre romité/turcité, d'un côté, et européanité, de l'autre. De facto, c'est l'une des hypothèses centrales que nous avons formulées dans l'introduction, à savoir celle prévoyant un flux identitaire en provenance du groupe ethnique rom et/ou turc vers l'européanité – en guise de « résistance de contournement » de la domination bulgare –, qui a été ainsi réfutée en très grande partie.

Mais si l'européanité se présente à l'aune d'un « fruit exogène défendu » pour les minorités ethniques en quête de prestige symbolique, la politique de flux identitaire « endogène » entre romité et turcité, elle, est consciemment mobilisée pour combler ce manque. Questionner encore davantage cette politique va nous permettre de compléter le tableau des variables explicatives des transgressions, ou pas, des frontières symboliques au niveau ethnique, certes, mais aussi national et supranational (européen). A commencer par la variable socioprofessionnelle.

a.) Le statut socioprofessionnel et la valeur accumulée du capital symbolique : indicateurs des possibilités d'inversions identitaires

Avant de poursuivre notre réflexion, il est nécessaire d'explicitier ce que nous entendons par « capital », en particulier par « capital » ou « capitaux symboliques ».

C'est en reprenant et en nous appropriant la pensée de P. Bourdieu (1984) que nous avons rangé, derrière cette notion, la valeur accumulée ou segmentée des capitaux culturels (en termes de connaissances et de codes comportementaux), sociaux (en termes de réseaux) et

économiques (en termes de ressources économiques), qu'un individu ou un groupe d'individus ont à leur disposition. De facto, le capital symbolique est à entendre ici à l'aune d'une propriété isolée, ou d'une constellation de propriétés interactives, socialement sanctionnées comme symbolisant la culture légitime que tout un chacun devrait vouloir, à terme, acquérir. Le statut socioprofessionnel en est l'une des émanations pratiques, et c'est ce pourquoi nous lui avons accordé une attention particulière, en mobilisant les données recueillies lors de l'observation participante que nous avons réalisée dans la microrégion d'Elena.

La corrélation entre identifications socioprofessionnelles, flux identitaire et processus de résistance culturelle, est un élément central de l'activité sociale des minorités ethniques de la microrégion d'Elena. En ce sens, disons d'abord que vouloir occuper une place plus élevée dans la hiérarchie socioéconomique, ce qui revient, entre autres, à vouloir occuper un poste socioprofessionnel plus prestigieux et mieux rémunéré, implique deux choix pouvant être faits par celles et ceux à qui l'on refuse la légitimité symbolique d'occuper un tel poste.

Premièrement, ils ou elles peuvent tout simplement étouffer le désir d'ascension sociale, ou en tout cas la volonté d'entendre légitimée la possibilité d'ascension sociale, en décidant de profiter de leur position de subalternes pour minimiser les efforts de travail qui leur sont demandés. C'est une stratégie occasionnellement mobilisée par les « parfois Roms », « parfois Turcs » de la microrégion d'Elena, certes, mais ce sont surtout les Roms qui sont visés par le stéréotype de l'incompétence et de la fainéantise intrinsèques. C'est donc davantage l'identification ethnique rom qui est alors mobilisée pour résister : accepter le label rom, dans ce scénario, revient à résister en tirant profit de la domination symbolique des Bulgares ethniques.

La deuxième possible stratégie est celle de l'inversion vers l'identification ethnique turque. A ce propos, il faut garder à l'esprit que ce n'est pas l'intégralité du groupe ethnique [rom] qui procède inconditionnellement à cette inversion, mais surtout celles et ceux ayant accumulé un capital symbolique – notamment culturel et socioprofessionnel – élevé par rapport à la moyenne de la microrégion, en particulier par rapport à la moyenne des minorités ethniques. Plus ce capital est élevé, plus les chances d'épouser une auto-conscience ethnique turque le sont aussi à leur tour. Et ce non seulement en raison de la figure fantasmée du « seigneur ottoman » – au même titre que celle se référant à une Turquie contemporaine caractérisée de par sa puissance politique – mais aussi, l'un menant à l'autre, parce que les

Turcs ethniques profitent d'un ensemble d'indicateurs culturels – c'est-à-dire des ressources symboliques indexées à l'identification turque – bien plus « souhaitables » que ceux qui sont imputés aux Roms ethniques, en particulier quand il s'agit de penser les deux groupes séparément. Des indicateurs qui font en sorte que la turcité soit publiquement associée à un capital symbolique largement plus élevé que celui présumé des Roms ethniques ainsi que, de fait, qu'elle soit associée à des postes professionnels coordonnés plus haut dans l'espace social. Pour dire les choses autrement, plus le capital symbolique des Roms est élevé, plus amples sont les chances qu'ils procèdent à une transaction identitaire consistant à abandonner leur identification ethnique rom pour épouser l'identification ethnique turque et, ainsi, puiser dans les ressources symboliques indexées à la turcité, de sorte à légitimer le capital symbolique qu'ils ont accumulé et l'ascension sociale inhérente. En guise d'illustration, reprenons le cas d'Adem – 29 ans, titulaire d'une licence en pédagogie, ouvrier peu qualifié dans le bâtiment et enseignant de sport dans le secondaire – notons qu'il a obtenu ce poste, d'enseignant vacataire dans un collège de la microrégion, en 2017, un an après notre premier entretien.

Catégorisé comme Rom – ou plus souvent, en langage courant, comme Tsigane – et confronté quotidiennement aux indicateurs publiquement véhiculés de la romité, il a pourtant revendiqué une identification ethnique turque dans la plupart des situations que nous avons recensées. Adem connaît d'ailleurs très bien ces indicateurs puisqu'il les reproduit avec exactitude lorsqu'il affirme que, pour lui, être Rom c'est être « *sale, illettré... fainéant [...]* Bref, être bon à rien ». ⁸⁵ A noter qu'il n'a pas été le seul à reproduire ce contenu culturel stéréotypé, de sorte à attester de sa validité sociale dans les croyances communément acceptées dans la microrégion d'Elena, entre autres. Khaled, autre « parfois Rom, parfois Turc » vivant à Elena, ⁸⁶ n'a pas hésité à nous donner une description de la romité relativement identique.

Au-delà des individus quotidiennement projetés dans l'ensemble diffus des minorités ethniques, les Bulgares ethniques, à l'instar de Vénko, entre autres, dont nous allons mobiliser encore une fois les dires recensés lors de notre entretien, ont logiquement partagé plus ou moins la même définition.

⁸⁵ Cette citation est tirée de notre entretien, réalisé en « face à face » lors de l'été de 2016, dans la maison familiale à *Miikovtzi*.

⁸⁶ Il s'agit de l'oncle d'Adem (du frère de sa mère, pour être plus précis).

« Les Turcs sont quand même des personnes honnêtes et propres. Par rapport aux Roms, ce sont des travailleurs. Ils ont de l'honneur... ils ne sont pas tout le temps dans les magouilles et l'assistanat comme les Tsiganes. »

– Vénko (75 ans), Bulgare ethnique, retraité, ancien gérant de restaurant.

Face à ce tableau d'indicateurs stéréotypés de la romité, occasionnellement métamorphosés en contrastes culturels avec la turcité, et en prenant en considération le capital symbolique d'Adem, élevé par rapport à la moyenne de la microrégion, l'option la plus efficace pour lui afin de fuir le stigmatisme de la romité ou, en tout cas, afin de résister en le refusant le plus souvent possible, c'est de se tourner vers l'identification ethnique turque, via une transaction identitaire consistant effectivement à puiser partiellement dans le réservoir cognitif des ressources symboliques indexées à la turcité. Son oncle, Khaled, possédant de son côté un capital symbolique dont la valeur accumulée est bien moindre, a pourtant lui aussi revendiqué une identification ethnique turque dans la plupart des situations recensées. Tout comme d'ailleurs la majeure partie non seulement de la famille d'Adem mais aussi de son entourage plus ou moins restreint. A l'instar, bien sûr, de ses parents, Deniz et Aïché, mais aussi de nombreux amis de famille comme, entre autres, Elman et son épouse, Ela.⁸⁷ Comment expliquer cette tendance en matière de politique identitaire ? Comment expliquer que ces familles reliées les unes aux autres, au même titre que le réseau d'amis qui gravite autour, aient décidé de se tourner collectivement vers la turcité dans la plupart des situations au quotidien, et ce malgré des écarts considérables au niveau des capitaux accumulés par les uns et les autres ? Comment expliquer, malgré ces écarts, qu'une telle transaction identitaire se soit progressivement mise en place « autour d'une dynamique d'échange social [...] », où « l'expérimentation individuelle [...] », mais aussi collective, « de nouveaux repères donne accès à une communauté potentielle dont les membres sont reliés par un mode de coexistence » (Stoessel-Ritz, Blanc, 2020, p. 457) ?

« Aimant symbolique » et parties élémentaires de l'organisation sociale

La principale piste d'explication à cet égard est à rechercher au niveau du statut symbolique, tel qu'il est légitimé par les habitants de la microrégion d'Elena, de la famille d'Adem. Son père, Deniz, détenteur d'un simple baccalauréat professionnel, est pourtant un

⁸⁷ Elman est ouvrier dans le domaine du bâtiment et ne possède que l'équivalent bulgare du brevet des collèges, de même que son épouse Ela, femme au foyer, ou encore Khaled, collègue infailible sur les chantiers de construction.

maçon respecté dans son milieu et profite du statut emblématique de *maïstor* – c'est-à-dire *maître* dans le domaine du bâtiment. Ainsi, en sus d'être à la tête de sa famille nucléaire – partie la plus élémentaire de l'organisation sociale –, il joue aussi le rôle d'« aimant symbolique » vis-à-vis de plusieurs autres parties élémentaires de cette organisation. Nous voyons ici d'autres familles nucléaires – la plupart, mais pas toutes, entretenant des liens de parenté avec la famille de Deniz. En ce sens, le statut symbolique de Deniz, indiqué essentiellement de par sa notoriété socioprofessionnelle, a été non seulement attirant pour les autres, mais aussi structurant, de par justement cette attirance, vis-à-vis de leurs auto-compréhensions ethniques respectivement revendiquées.

De facto, le lien conceptuel que nous faisons entre identifications socioprofessionnelles et identifications ethniques cristallise ici à l'aune des opportunités et avantages que les premières sont susceptibles d'offrir en matière de reconnaissance symbolique, en même temps qu'elles permettent une ascension, dans l'espace social, des secondes. Une ascension qui se fait au niveau de l'identification de classe *et* de l'identification ethnique, *parallèlement*, les coordonnées des deux allant souvent de pair dans l'imaginaire collectif bulgare. Modifier les paramètres de la première, via l'accès à un statut socioprofessionnel plus valorisant, peut permettre de modifier occasionnellement ceux de la seconde, au travers d'un déplacement – c'est-à-dire au travers d'une transaction identitaire – vers une identification ethnique elle-même plus valorisée (c'est tout du moins la volonté inhérente). Et ce paradoxalement, sans forcément disposer d'un capital symbolique – à entendre comme la somme des capitaux accumulés socialement sanctionnés comme prestigieux – suffisamment élevé pour accéder réellement audit statut socioprofessionnel.

En guise d'exemple de ce processus, *in fine* d'auto-valorisation, tournons-nous vers les nombreux chantiers qui sont offerts à Deniz grâce au capital symbolique qu'il a étoffé au fil des années. Des chantiers qu'il partage volontiers avec les membres de sa famille nucléaire – avec son fils, Adem –, avec des membres d'autres familles liées via des liens de parenté – comme Khaled, son beau-frère – et, enfin, avec des amis particulièrement proches, à l'instar d'Elman. Tous travaillaient dans le bâtiment et c'est dans ce champ de l'activité sociale que nous avons pu suivre un flux identitaire particulier, grandement stimulé par le statut socioprofessionnel de Deniz, variable de premier ordre de son capital et, par extension, de son statut symboliques.

En effet, la reconnaissance symbolique dont il dispose, *maïstor* reconnu qu'il est à Elena, a stimulé un flux identitaire où, au-delà de sa famille nucléaire, les autres parties élémentaires de l'organisation sociale que nous avons identifiées et qui gravitent autour, s'en rapprochaient le plus possible et, en ce faisant, « imitaient » Deniz. Les membres de ces parties élémentaires imitaient celui qui s'est rapproché le plus possible d'un prestige social légitimé ne serait-ce que partiellement par les Bulgares ethniques, tout en étant catégorisé comme Rom/Tsigane par ces derniers : par les détenteurs du pouvoir légitime de nomination symbolique (Bourdieu, 1984). Tout en étant, aussi, catégorisé comme quelque peu moins *maïstor* que ses collègues bulgares [ethniques] – comme quelque peu moins compétent qu'eux pour ainsi dire –, ce qui s'explique à la fois par les procédés quotidiens de discrimination ethno-raciale, inhérents à l'activité sociale locale, et par le fait que Deniz et les autres Turco-roms avec qui il travaille bâclent certains chantiers en tirant profit des stéréotypes véhiculés à l'égard de la romité (revoir pp. 215-216).

Cela étant dit, c'est surtout l'auto-compréhension ethnique de Deniz, celle qu'il déclare en face des cercles sociaux exogènes – c'est-à-dire une auto-compréhension ethnique de Turc –, qui se retrouvait sensiblement démultipliée dans les cercles endogènes. De fait, le prestige social partiellement reconnu de Deniz était associé par ce dernier non plus à la romité – tellement décrédibilisée dans le discours public – mais à une turcité revendiquée ; à une turcité nouvelle, recyclée, porteuse d'un sens nouveau. Un sens de légitimation symbolique du prestige social au travers des moyens dont il dispose, c'est-à-dire les moyens ou les « armes des faibles » (Scott, 1985), dont les jonglages identitaires font visiblement partie et sont employés ici pour tenter de légitimer davantage sa réussite socioprofessionnelle, en catalysant ainsi un profond désir d'être « pris au sérieux », respecté et estimé « à sa juste valeur ». Pour ce faire, le moyen le plus sûr pour Deniz, c'est de revendiquer une identification ethnique qui soit reconnue comme capable de produire un tel travail socioprofessionnel – à savoir le travail d'un vrai et authentique *maïstor*. Comme potentiellement respectable, quoi que dans certaines limites, pour les ressources symboliques qui lui sont indexées : pour son savoir-faire, pour certaines vertus, pour son passé glorieux et pour la menace latente qui y est associée. À savoir l'identification de la turcité, que Deniz tente de se réapproprier via une transaction de négociation, de contestation et, somme toute, d'affirmation identitaire, qui consiste à délaisser l'identification ethnique rom qui lui est imputée, et les indicateurs culturels qui lui sont associés, pour embrasser l'identification ethnique turque et, surtout, les ressources symboliques conjointes.

Les parents de Deniz plus ou moins éloignés ou ses amis les plus proches se sont manifestés, à son image, désireux d'occuper une place dans l'espace social plus élevée que celle que leur romité présumée ne les laisse occuper. Plus encore, ils se sont manifestés désireux de légitimer le capital symbolique de Deniz – capital qui garantit, en somme, l'accès aux chantiers de construction où ils travaillent –, mais aussi et surtout son identification ethnique, gage de reconnaissance symbolique pour tous. Enfin, en ce faisant, ils réclamaient aussi la leur : leur identification ethnique de Turcs à part entière, au même titre que celle de travailleurs dans le bâtiment compétents et aspirant au statut de *maïstor* de Deniz, sans pour autant disposer du même capital symbolique que lui. C'est-à-dire sans disposer des capitaux sociaux, culturels, économiques et pratiques, symboliquement légitimés et socialement sanctionnés comme nécessaires pour accéder à un tel statut.

C'est là où se délite la corrélation entre identifications ethniques et identifications socioprofessionnelles : plus la valeur accumulée de notre capital symbolique est élevée, de sorte à légitimer un statut socioprofessionnel équivalent, plus les chances de se rapprocher – via les transactions identitaires quotidiennes – d'une identification ethnique associée à cette valeur et donc à ce statut, le sont aussi – du moins lorsque la frontière identitaire est suffisamment poreuse, à l'instar de celle entre romité et turcité. Tels furent les cas de Deniz et de son fils, Adem. Mais même lorsque la valeur accumulée du capital symbolique possédé n'était pas aussi élevée – ni en ce qui concerne sa variante culturelle mesurée en termes de diplômes, ni en ce qui concerne les savoir-faire manuels de *maïstor* collectivement reconnus –, comme chez Khaled et Elman, le rôle d'« aimant symbolique » joué par Deniz, figure endogène de référence, a fait en sorte d'attirer ces derniers. De les attirer dans le processus de transgression de la frontière séparant la romité de la turcité, afin de tenter d'échapper, le plus possible, au stigmatisme de la romité.

Cela ne nous a pas tellement surpris. Tout chercheur arrive sur son terrain d'observation avec une paire de lunettes théoriques lui offrant une lecture interprétative de l'activité sociale pas complètement arrêtée, certes, mais jamais vierge en soi (Jakoubek, 2019). Il en est de même en ce qui nous concerne. De fait, cette recherche n'étant pas la première que nous réalisons sur les questions liées aux identifications collectives, d'autant plus quand il est question des identifications ethniques, il est logique que nous soyons arrivés à Elena avec une paire de lunettes théoriques d'ores et déjà assemblée, nous offrant des modes d'interprétation de l'activité sociale partiellement préexistants.

En effet, après avoir réalisé une précédente recherche portant sur les communautés arméniennes de Lille et de Bruxelles (Nikov, 2015) – exercice lors duquel nous avons pris partie théoriquement dans les questions liées à l’ethnicité –, il est évident que nous en avons été informés, à des degrés divers, dans la recherche actuelle. En particulier quand il devient question de la corrélation que nous faisons entre identifications socioprofessionnelles et identifications ethniques.

Lorsque nous nous sommes penchés, en 2015, sur les politiques identitaires des Arméniens de Lille et de Bruxelles, l’une de nos conclusions principales, sinon la principale, fut justement l’existence d’une telle corrélation, que nous avons fini par entrevoir à l’aune de générateur ethnique : de véritable variable d’ethnogenèse. Pour dire les choses de manière très schématique, nous avons concentré nos efforts sur l’étude d’une frontière symbolique historiquement bien connue : celle qui sépare les Arméniens « occidentaux » des Arméniens « orientaux ». C’est-à-dire, en termes historiques, la différenciation entre les Arméniens de l’Empire ottoman, dits « occidentaux », ayant subi de plein fouet le génocide entrepris à partir de la fin du XIX^e – début du XX^e siècle (dont l’apogée a été atteinte à partir de 1915), et les Arméniens dits « orientaux » : celles et ceux ayant successivement vécu sous les régimes tsaristes et soviétique à partir du début du XIX^e siècle jusqu’en 1991 : année de l’indépendance contemporaine de l’Arménie (Payaslian, 2007).

Cela étant dit, la frontière symbolique entre Arméniens « occidentaux » et Arméniens « orientaux » à Lille, et surtout à Bruxelles, répondait logiquement à des critères de différenciation culturelle fortement informés par les systèmes politiques où les individus étaient inscrits. Soit par les conjonctures nationales, sociopolitiques et économiques, des Etats-nations français et belge. Ainsi, la différenciation culturelle a été recyclée, de sorte à ce que la frontière symbolique entre les uns et les autres repose sur des critères spécifiques « dont la continuité dans le temps », pour reprendre encore une fois Barth, « peut aussi être spécifiée à travers les changements que connaît l’unité du fait de modifications dans les traits culturels différenciateurs définissant la frontière » (Barth, 1969b, p. 18). Dans les systèmes politiques français et belge, ces traits/contrastes culturels ont fini par épouser la forme classique de la langue – les arméniens « occidental » et « oriental » étant sensiblement différents, au point d’être (presque) incompréhensibles pour les uns et les autres. De même, l’interprétation du passé est partie intégrante de l’organisation sociale de *cette* différence : une interprétation qui repose, du point de vue de l’« ancienne » diaspora, sur la différenciation entre les Arméniens authentiques ayant dû fuir leurs terres à partir du génocide, et les

Arméniens « russifiés » et « soviétiques ». Mais une autre variable moins classique dans les théories de l'ethnicité, à part pour les chercheurs néo-marxistes (Bonacich, 1972 ; Szymanski, 1976), pour ceux du colonialisme interne (Blauner, 1969 ; Hechter, 1974), voire pour les instrumentalistes (Gordon, 1964 ; Gellner, 1983), est venue se glisser dans ce tableau. Il s'agit du statut socioprofessionnel des individus. Dans ce cas précis, ce statut était parallèlement vecteur de différenciation *et* de rapprochement entre Arméniens « occidentaux » et Arméniens « orientaux ». Dans le deuxième cas de figure, celui du rapprochement, il jouait le rôle de générateur d'une nouvelle identification hybride, situationnelle, regroupant les uns et les autres dans un ensemble supraethnique communément partagé, à condition que l'on considère tout du moins que les identifications d'Arménien « occidental » et « oriental » se manifestent, *in fine*, à l'aune de différenciations ethniques. Chose que nous avons faite et sur laquelle nous avons misé une partie considérable de cette recherche.

Le mécanisme d'atténuation de la frontière symbolique entre Arméniens « occidentaux » et Arméniens « orientaux » était tel : plus le statut socioprofessionnel des Arméniens « orientaux » – résultant de la somme des divers capitaux accumulés par les nouveaux arrivants, émigrés d'Arménie, ou plutôt par leurs enfants – grimpait dans l'espace social au fil du temps, plus la frontière les séparant des Arméniens « occidentaux » – la diaspora arménienne « légitime », présente en Europe de l'Ouest depuis plusieurs générations – se retrouvait alors pâle dans les représentations des uns et des autres. Tout cela revient à dire que plus le capital culturel, social et dans une moindre mesure économique des uns – des Arméniens « orientaux » –, était apte à leur assurer un statut socioprofessionnel répondant à la représentation que l'on se fait des autres – des Arméniens « occidentaux » –, plus amples étaient les chances d'aboutir à une identification partagée par tous, dépassant la frontière ethnique précédente à travers une transaction de mutualisation identitaire, pour se fondre dans une identification commune.

Ainsi, nous avons fini par conclure qu'il y a une corrélation évidente entre identifications socioprofessionnelles et identifications ethniques, mais aussi et surtout que les premières peuvent, dans de nombreuses situations microsociales, jouer le rôle à la fois de dégénérateur ethnique – en atténuant une frontière symbolique – et de générateur ethnique – en faisant en sorte qu'elle soit partiellement transgressée, de sorte à en tracer une nouvelle. Une nouvelle frontière symbolique encadrant une identification où ni les uns ne seraient particulièrement « occidentaux » ni les autres particulièrement « orientaux », mais tous Arméniens au travers

d'une arménité nouvelle dans la configuration des rapports sociaux quotidiens à Lille et à Bruxelles.

L'expérience de recherche à Lille et à Bruxelles a, de fait, informé notre manière d'appréhender les résultats d'observation à Elena : la manière de créer ces résultats de par nos efforts d'interprétation. Ainsi, c'est certainement ce pourquoi nous avons décidé de creuser la piste hypothétique où les identifications socioprofessionnelles seraient des variables d'atténuation des frontières symboliques, d'abord ethniques, qui nous intéressent. Selon une telle piste, les transgressions de ces frontières devraient se retrouver informées, générées même, par la dynamique des identifications socioprofessionnelles.

Et, en effet, les transactions identitaires permettant le passage depuis l'identification ethnique rom vers l'identification ethnique turque, étaient souvent rendues possibles ainsi que procédées, tout comme dans le cas arménien, par l'accumulation d'un capital symbolique permettant une ascension socioprofessionnelle et, par extension, une position plus élevée dans la pyramide du prestige (ethno)social. Si l'on s'arrêtait là, les choses seraient très simples : la variable socioprofessionnelle serait l'indicateur principal que nous recherchons dans notre problématique. Cela équivaldrait à répéter la conclusion de notre recherche à Lille et à Bruxelles (Nikov, 2015). Et ce ne serait pas complètement une erreur théorique d'en dire autant : il est vrai que le statut socioprofessionnel symboliquement légitimé s'est manifesté comme très important dans le flux identitaire ethnique, entre autres. Cependant, en élargissant la portée de notre observation au-delà de la ville d'Elena, pour aller jeter un coup d'œil aux villages et hameaux avoisinants qui font partie de la municipalité et qui sont relativement bien connectés à la ville d'Elena – via des transports en commun au quotidien –, nous avons rapidement compris le caractère limité d'une telle conclusion, sans pour autant la réfuter complètement. Nous visons en particulier le village de Maïsko, situé à une vingtaine de kilomètres d'Elena, qui se caractérise, à la différence des parties élémentaires de l'organisation sociale que nous avons passées en revue à Elena, de par le fait que les catégorisés comme Roms ne cherchent pas à fuir le stigmate de la romité via un transfert identitaire vers la turcité.

Bien au contraire, les habitants de ce village d'environ 800 personnes ont revendiqué une identification ethnique rom avec une persistance remarquable, et ce non seulement au moment des recensements nationaux, mais aussi dans la plupart des situations quotidiennes. A cet égard, c'est justement en épluchant le dernier recensement national, réalisé en 2011, que nous

avons pu établir une particularité propre à Maïsko, certes, mais aussi à Konstantine – village avoisinant d'environ 1000 habitants – par rapport à la ville d'Elena.

En effet, si la panoplie des personnes ethnicisées d'Elena a fait montre, lors des derniers recensements nationaux de la population, d'une diversité entre ceux qui se déclarent Roms ethniques et ceux qui se déclarent Turcs ethniques, il faut dire qu'en ce qui concerne Maïsko et Konstantine, cette diversité apparente en matière d'auto-compréhension a laissé place à l'homogénéité ethnique. D'un côté, les habitants de Konstantine⁸⁸ ont déclaré, lors de ces recensements, être des Turcs ethniques. De l'autre, les habitants de Maïsko ont revendiqué, dans leur écrasante majorité, une auto-compréhension ethnique de Roms. Et tous ceux que nous avons pu observer ont manifesté la même auto-compréhension au quotidien, en même temps qu'ils étaient catégorisés comme Roms/Tsiganes par les Bulgares ethniques des alentours, certes, mais aussi par les Turcs ethniques de Konstantine et d'Elena.

Ainsi, une question revient avec persistance : comment se fait-il qu'à Konstantine, l'écrasante majorité de la population se dit turque, tandis qu'à Maïsko, c'est bien au contraire l'identification rom qui est revendiquée ? Où faut-il chercher les raisons de cette différence en matière d'auto-compréhension ethnique ? Si ce n'était qu'au niveau de la moyenne des capitaux sociaux et culturels des uns et des autres, nous serions alors confrontés à une difficulté supplémentaire, au sens où il n'est pas possible de tracer une frontière tranchante à ce niveau. C'est-à-dire que les habitants de Konstantine et ceux de Maïsko ne peuvent être fondamentalement différenciés au niveau des capitaux sociaux et culturels qu'ils possèdent. La frontière à cet égard étant inexistante, il en existe pourtant une en ce qui concerne leurs auto-compréhensions ethniques respectives. Comment cela se fait-il ?

Jusque-là nous avons présumé que plus la somme des capitaux symboliquement légitimés d'un individu catégorisé comme Rom [ethnique], était élevée – à commencer par le capital culturel et social, et surtout le statut socioprofessionnel qui en émane –, plus le serait aussi la probabilité qu'il refuse le stigmate de la romité et se tourne, via une transaction identitaire conjointe, vers l'identification ethnique turque, de sorte à profiter partiellement des ressources symboliques socialement sanctionnées comme propres à la turcité. C'est là un mécanisme qui a été effectivement opéré par une partie des catégorisés comme Roms ethniques, mais se revendiquant Turcs ethniques, à Elena. Les cas d'Adem et de Deniz sont deux parmi les plus parlants à cet égard. Cela dit, nous avons pu constater une autre tendance en matière de flux

⁸⁸ Dont est originaire une partie considérable des travailleurs que nous avons suivis, même s'ils vivent désormais à Elena.

identitaire, à la fois connexe et contradictoire à la première. A savoir les cas où, sans que la somme des capitaux possédés soit particulièrement élevée, certains décident toutefois de se tourner vers une identification ethnique turque. Les cas de Khaled et d'Elman en sont illustratifs. Nous avons expliqué ce processus au travers du concept d'« aimant symbolique » ; au travers du rôle de centre de « gravité symbolique » si l'on veut, que certains membres de la famille ou de l'entourage restreint, en leur qualité de particules élémentaires de l'organisation sociale, exercent vis-à-vis d'autres. Le cas pratique de Maïsko vient désormais compliquer ce schème conceptuel, en ce sens où jusque-là nous avons consciemment isolé le capital économique, en particulier celui des individus racisés des minorités ethniques. Néanmoins faut-il admettre que le capital économique, tant réel que l'idée que l'on s'en fait, joue un rôle crucial dans les politiques identitaires de transgression, ou de raffermissement, des frontières symboliques au niveau ethnique.

Dans le cas de Maïsko, le capital économique – à entendre les richesses matérielles accumulées par les habitants de ce village – fut sensiblement plus abondant que celui des habitants de Konstantine et, de manière générale, des minorités ethniques de la microrégion d'Elena, voire, plus largement, de toute la Bulgarie.⁸⁹ Mais qu'arrive-t-il, justement, lorsque des Roms un peu « trop riches » sont confrontés à cet imaginaire stéréotypique ? Que se passe-t-il, pour paraphraser J. C. Scott (1990), « lorsque des inférieurs » – dans ce cas, des Roms ethniques quotidiennement maintenus dans une position symboliquement légitimée comme inférieure vis-à-vis des Bulgares ethniques – « gâchent la représentation ? ». La représentation d'une pauvreté et d'une délinquance extrêmes, culturellement codées comme intrinsèques à la romité.

Nous avons pu donner, dans le chapitre III.), l'une des réponses possibles à cette question, au travers de l'un des scénarios possibles de l'action collective sous sa forme la plus extrême : les « passions anti-tsiganes » de 2011 et les saccages des propriétés de Tzar Kiro, personnage un peu « trop riche » pour correspondre au mythe de la pauvreté rom (revoir pp. 167-171). Néanmoins, ce cas étant isolé de par le meurtre publiquement qualifié d'ethnique qui y a eu lieu, il est d'autant plus nécessaire de revenir à notre questionnement présent. Celui concernant un village rom, Maïsko, lui aussi un peu « trop riche » pour correspondre au mythe de la pauvreté rom, certes, mais sans pour autant qu'il y ait en jeu une conflictualité

⁸⁹ Ceci est d'autant plus vrai quand il devient question des représentations véhiculées spécifiquement à l'égard des Roms ethniques.

interethnique aigue entre Roms ethniques et Bulgares ethniques, à l'instar de celle de Katounitsa en 2011.

In fine, nous voulons éclaircir ce qui se passe au niveau des « va-et-vient » entre romité et turcité à Maïsko. Pourquoi le flux identitaire à ce niveau y est-il si faible comparé à Elena et à Konstantine ? Quel est le rôle du capital économique dans tout cela ? Les Roms ethniques de ce village ne résistent-ils pas à la domination bulgare comme le fait la majorité de ceux de Konstantine et une partie considérable de ceux d'Elena ? Quelles conclusions pouvons-nous en tirer quant aux corrélations entre capital économique et résistance culturelle ?

Capital économique et politique identitaire : les cas instructifs de Maïsko et de Konstantine

A cet égard, commençons par expliquer ce qui a fait et continue à faire la richesse matérielle « anormalement » élevée des Roms ethniques de Maïsko.

Migrants saisonniers par excellence, ils et elles – ou en tout cas une partie considérable du village – ont « fait fortune » ou « sont devenus riches » – pour reprendre deux expressions communément employées pour s'y référer – en travaillant, essentiellement lors de la saison estivale et le plus souvent en Grèce, dans le domaine de la restauration et de l'hôtellerie. Les postes qu'ils y occupent habituellement sont les moins valorisés : serveurs/serveuses, agent de propreté et d'hygiène, valets de chambres, etc. Néanmoins, en dépit de l'estime symbolique dérisoire de ces professions, et donc du niveau de rémunération qui ne devrait pas être, selon toute logique, particulièrement élevé, les principaux concernés ont tout de même réussi à économiser suffisamment de fonds pour pouvoir investir, à leurs retours de saisons, dans l'immobilier du village natal. Suffisamment aussi pour pouvoir envoyer régulièrement des sommes d'argent afin d'entretenir leurs familles restées sur place ; afin de leur assurer un standard de vie supérieur à la moyenne non seulement parmi les minorités ethniques mais aussi parmi les Bulgares ethniques de la microrégion d'Elena. Le tout donc de sorte – ou en guise de résultat visibilisé dans les représentations communes – à être considérés comme *anormalement* riches pour des Roms ethniques. Pour des Tsiganes censés être pauvres par nature.

Les habitants de Konstantine sont tout autant, pour une part considérable, des migrants saisonniers, pour qui l'Europe occidentale – surtout l'Allemagne et la Belgique – représente la destination la plus prisée. Cependant, malgré qu'il s'agisse de l'Europe occidentale, les branches socioprofessionnelles investies – essentiellement celle du bâtiment – semblent leur

apporter, paradoxalement, des rémunérations bien moindres par rapport à celles de leurs voisins de Maïsko. De fait, c'est l'idée d'une capacité moindre des Turco-roms de Konstantine à économiser, voire à générer et à accumuler de la richesse matérielle, qui en ressort dans les représentations communes, en même temps que s'y installe le doute latent quant aux potentielles affaires illicites des Roms de Maïsko en Grèce, qui expliqueraient leur richesse anormale. Sans avoir pu recueillir des données tranchantes à l'égard du caractère illicite ou non de leurs entrepreneuriats, nous ne pouvons que faire la supposition, en reprenant le travail de G. Valtchinova à Tran (2013), ville limitrophe avec la Serbie, que les Roms de Maïsko ont su montrer une « adaptabilité remarquable dans le nouveau système de marché [...] » (p. 78). Plus encore, en mobilisant leurs « réseaux informels de parenté ou ethniques [...] » [en Grèce], et en mettant à profit leurs « compétences en matière d'improvisation ainsi que les pratiques informelles pour lesquelles ils ont été stigmatisés auparavant [...] » (p. 78), et le sont d'ailleurs toujours, ils ont néanmoins réussi, sinon à renverser les « hiérarchies ethniques et sociales entre Roms et Bulgares » (p. 78), tout du moins à accumuler une richesse matérielle importante, estimée comme anormale par les Bulgares ethniques de la microrégion d'Elena. L'idée d'*anormalité* était, à cet égard, effectivement omniprésente dans les représentations et les croyances communément acceptées.

En ce sens, plus ou moins à chaque fois que la question de Maïsko a été posée sur la table, la qualité de l'immobilier inhérent – celle des maisons appartenant aux Roms ethniques de ce village – revenait avec persistance. Ce fut, presque toujours, la première impression témoignée, indépendamment si nous en discutons avec des Roms ethniques, avec des Turcs ethniques ou bien avec des Bulgares ethniques. De même, indépendamment de la diversité des situations microsociales ou encore de la somme des capitaux possédés par les personnes avec qui nous en discutons.

Faire part d'une telle tendance revient à marteler le sentiment d'« anormalité » qui règne à Elena quand il s'agit de se pencher sur le cas des Roms ethniques de Maïsko. Un sentiment partagé, d'une part, entre une profonde incompréhension, synonyme de désespacement moral face à une situation où les symboles de la romité officiellement codés ne se reproduisent visiblement pas.

D'autre part, c'est une certaine fierté qui pouvait en être interprétée. Une sorte de fierté d'avoir « ce genre » de Roms à proximité de sa ville. Des Roms qui sortent de l'image stéréotypique officielle. Des Roms « intégrés » : des bons élèves. En témoigne l'extrait

suyvant de l'entretien que nous avous mené avec l'un des conseillers municipaux de la ville d'Elena. L'entretien a eu lieu en plein hiver de 2017, dans le bureau du conseiller, situé au dernier étage de la mairie : un bâtiment de quatre étages, à architecture visiblement « rustique », symbole esthétique de l'« authenticité » du Balkan d'Elena. A noter que la secrétaire du conseiller municipal était également présente au moment de l'entretien, et prenait la parole de temps à autre lors de cette courte mais intense discussion (d'environ 45 minutes), surtout pour confirmer les dires de sa « hiérarchie ». Néanmoins, dès qu'il s'agissait des interprétations relatives aux Roms de Maïsko, entrevus à l'aune de « bons élèves », faut-il noter que les réactions de la secrétaire, que nous allons appeler ici Margarita, semblaient particulièrement sincères.

« Va faire un tour du côté de Maïsko. Tu vas voir les palais qu'il y a là-bas. Les jardins devant, les maisons, tout est incroyable ! On ne dirait pas du tout un village tsigane ! »

– Stéphane (40 ans), Bulgare ethnique, membre du conseil municipal de la ville d'Elena.

L'exclamation de ce conseiller municipal synthétise parfaitement l'ambiguïté entre, d'un côté, le désarmement moral face à un village rom *anormalement* riche et, de l'autre, la fierté locale d'avoir de « bons élèves » roms dans sa municipalité. Des élèves d'autant plus bons, au sens où ils demeurent malgré tout des Roms, à la différence des habitants de Konstantine qui se revendiquent Turcs ethniques et, en ce faisant, génèrent un scénario où le pouvoir légitime de nomination symbolique des Bulgares ethniques, s'en retrouve défié. Qui plus est, c'est un scénario où l'indicateur historique de la menace turque reprend soudainement sens. En effet, les Turcs ethniques de Konstantine, en se revendiquant justement Turcs ethniques, contestent non seulement la catégorisation qui leur est imputée par les Bulgares ethniques mais, en se projetant dans le passé glorieux de la Sublime Porte, ils contestent aussi les rapports de force légitimés de par l'interprétation officielle de l'histoire. Des rapports où les Bulgares ethniques occupent, à présent, le sommet de la pyramide sociale au niveau du système politique national. Vouloir « chambouler » ce tableau en ravivant un passé alternatif, a semblé gêner de nombreux Bulgares ethniques de la microrégion d'Elena, à commencer par Stéphane et sa secrétaire, Margarita.⁹⁰ Et ce non seulement parce que l'imaginaire d'un passé douloureux est réactualisé ; non seulement parce que le pouvoir

⁹⁰ Bien que l'on puisse faire l'hypothèse que dans les situations microsociales du quotidien où des Turcs ethniques de Konstantine ou d'Elena sont présents, Stéphane, au même titre que sa secrétaire, Margarita, entre autres, consentiraient probablement à « des processus de transaction sociale, discrets et souvent informels [...] », qui déboucheraient « sur un bricolage de compromis [...] » et qui permettraient ainsi, « au moins temporairement, d'éviter le chaos et de cohabiter malgré les désaccords » (Blanc, 2017, p. 7). C'est-à-dire des transactions sociales où la revendication de la turcité en face n'est pas forcément remise en question pour éviter un affrontement émotionnel potentiellement trop violent.

légitime de nomination symbolique est partiellement contesté, mais aussi parce que la matrice routinière de se penser, de sentir, de se représenter l'activité sociale, s'en est retrouvée « chamboulée ». En témoigne cet autre extrait de notre discussion avec Stéphane, le même conseiller municipal :

« Nos Turcs, ceux dans ce coin, c'est pas vraiment des Turcs. Ce sont des Tsiganes qui se turcisent. Ils se présentent comme des Turcs mais, au fond, ce sont des Tsiganes [...] Et ce qui est drôle, c'est que ceux qui se disent Turcs, ce sont ceux qui sont les plus fainéants. Regarde la différence entre les jardins des maisons de Maïsko et ceux de Konstantine. A Maïsko, ce sont des travailleurs, et tu le vois tout de suite à la manière dont ils prennent soin de leurs maisons. A Konstantine, ce sont juste des flémards qui font du bruit, qui veulent de l'attention en disant qu'ils sont Turcs. »⁹¹

Cela étant dit, pour revenir aux habitants de Maïsko, pour replacer l'angle d'analyse du point de vue de *leurs* choix, de leurs stratégies et de leur(s) auto-compréhension(s), disons que nous n'avons toujours pas répondu à la question qui constitue le fond même de cette sous-partie. A savoir pourquoi ne se revendiquent-ils pas Turcs [ethniques] ? Pourquoi acceptent-ils consciemment l'identification rom qui leur est quotidiennement imputée ? Le débat conceptuel autour des stratégies de résistance s'impose alors à nouveau et mérite logiquement une relecture.

Au vu de la réflexion jusque-là développée, tout porte à croire que les Roms ethniques de Maïsko devraient être, à l'instar des Turcs ethniques de Konstantine et d'Elena, sinon automatiquement en colère et facétieux de sorte à ce que ce soit visible dans le texte public, du moins enclins à résister de manière codée, en mettant à profit les activités de « résistance cachée ». De même, ils devraient être enclins à contourner la domination qui pèse sur eux via le flux identitaire, notamment via les inversions vers la turcité procédées à travers une transaction identitaire, où ils abandonnent l'identification ethnique rom afin de s'appropriier en partie les ressources symboliques indexées à la turcité. De telles transactions n'ont pourtant pas été observées.

Afin d'éclaircir ce point, commençons par pointer que la somme approximative des capitaux possédés par ces Roms ethniques, hormis le capital économique, ne s'éloigne pas vraiment de celle des capitaux similaires possédés par les Turcs ethniques de Konstantine. Si l'on devait se lancer dans une sorte de recensement à cet égard, l'on se rendrait vite compte

⁹¹ Margarita, la secrétaire de Stéphane dont il a été question auparavant, a alors vivement salué cette interprétation depuis son bureau, où elle semblait rédiger un texte sur son ordinateur. « C'est vrai », dit-elle avec un ton exclamatif, avant d'ajouter : « Tu n'as qu'à aller voir les fleurs devant les maisons, celles des Tsiganes à Maïsko, et le bordel devant les maisons des Turcs... à Konstantine. Enfin, des soi-disant « Turcs »... C'est un bordel pas possible ! »

que les mêmes modèles de capital culturel et social symboliquement légitimés reviennent, et ce dans les mêmes proportions. Inversement, comme souligné et explicité dans les paragraphes précédents, le capital économique des habitants de Maïsko, dans leur ensemble, est sensiblement plus élevé que celui des habitants de Konstantine. Ne serait-il pas alors d'autant plus logique qu'ils se tournent vers la turcité puisque le capital économique qu'ils possèdent s'éloigne très largement des indicateurs publiquement codés de la romité ? Certainement. Pourtant la décision collective de demeurer Roms a été prise.

Cela veut-il dire pour autant que les Roms ethniques de Maïsko ne résistent pas face à la domination des Bulgares ethniques ? Ou bien que l'on a affaire à une autre modalité de résistance culturelle, différente de celle procédée par les Turcs ethniques de Konstantine, qui n'est pas à rechercher au niveau d'une politique identitaire de flux ethnique mais, bien au contraire, de raffermissement ethnique ; qui n'est pas constituée d'inversions ethniques, mais d'une volonté de demeurer tel que l'on est catégorisé par les dominants ? Et ce y compris si cette catégorisation est aussi dévalorisante que la romité et son indication culturelle socialement sélectionnée comme telle.

Dans le deuxième cas de figure, celui de la politique identitaire de raffermissement, nous aurions affaire à une sorte de résistance partiellement comparable à la résistance culturelle des Albanais au XVI^e siècle, au sens où c'est à travers l'affirmation, la confirmation et l'affermissement même d'une identification collective préalable, qu'est procédé le refus d'acceptation d'une domination extérieure : celle des Serbes dans le cas des Albanais (revoir pp. 54-60) ; celle des Bulgares ethniques dans celui des Roms de Maïsko. Cependant, malgré les similarités apparentes, au niveau théorique, entre ces deux cas d'affirmation ethnique collective, des différences majeures sont à noter et, en les notant, nous allons mieux comprendre les variables qui expliquent le choix des habitants de Maïsko de maintenir une frontière entre eux et les Turcs ethniques – tous les Turcs ethniques de Bulgarie, de manière générale, et ceux de Konstantine, en particulier. Nous allons compléter, en d'autres termes, la liste des indicateurs qui font que cette frontière ethnique soit maintenue et, par ricochet, ceux qui font en sorte qu'elle soit transgressée.

Concernant les similarités entre les deux cas, voire entre les trois – celui des Albanais au XVI^e siècle et ceux des Roms de Maïsko et des Turcs de Konstantine à l'heure actuelle –, la première se situe au niveau de l'emploi intéressé de la religion. Notamment de l'islam en sa qualité d'instrument d'affirmation collective et, par là, de résistance culturelle collective.

En effet, les Roms de Maïsko misent une partie considérable de la légitimité de leur identification ethnique, de Roms, sur l'islam. Pas vraiment sur la pratique de l'islam, mais sur l'affirmation de leur auto-compréhension de musulmans et sur l'exigence d'être pris au sérieux comme tels. Pour l'instant, pas de différence avec leurs voisins de Konstantine qui, pareillement, légitiment en grande partie leur identification ethnique de Turcs au travers de l'allégeance prêtée à l'islam. Pas une très grande différence non plus, de *prima vista*, avec le cas historique des Albanais puisque, là aussi une allégeance a été prêtée à l'islam afin de résister à la domination slave depuis l'Est. Néanmoins, en se penchant de plus près, il en ressort très vite que le sens même de résistance diffère dans ces trois cas pratiques.

Chez les Albanais, la résistance consistait en la fortification d'une frontière symbolique – celle avec les Serbes –, de sorte à limiter le nombre des transgressions potentielles et, en ce faisant, sauvegarder une identification ethnique commune, plus tard devenue nationale (Doja, 1999a ; 1999b ; 2000a ; 2000b). Chez les Roms ethniques et les Turcs ethniques de la microrégion d'Elena, la résistance est procédée non pas dans le but de raffermir la frontière symbolique avec les Bulgares ethniques, mais en raison justement de son imperméabilité.

Pour dire les choses autrement, les Roms ethniques et/ou Turcs ethniques, en fonction des situations, n'ont pas manifesté une volonté ferme de se maintenir en tant qu'entités collectives différentes des Bulgares ethniques. Bien au contraire, ils semblaient, dans une part considérable des situations microsociales, vouloir en faire partie ; vouloir y être intégrés.⁹² Mais puisque, dans presque la totalité de ces situations, cela semblât impossible, la revendication de la turcité par les habitants de Konstantine est à interpréter comme une résistance visant non pas la sauvegarde d'une identification collective distincte de celle de la majorité bulgare mais, au contraire, comme une réponse à l'imperméabilité de la frontière symbolique qui les en sépare, et ce via la seule possibilité d'inversion ethnique ascendante. La revendication de la turcité par les habitants de Konstantine est ainsi à interpréter comme une stratégie de revalorisation identitaire, de « bricolage » culturel, de transformation du code du stigmaté en code de la vertu. Quant aux Roms ethniques de Maïsko, ils sont dans la même position que les Turcs ethniques de Konstantine, celle de dominés par les Bulgares ethniques, mais au lieu de rechercher une revalorisation au travers de la turcité, ils ont décidé d'accepter le label de Roms/Tsiganes. Le point paradoxal, martelons-le, c'est qu'en sus des autres capitaux similaires à ceux des habitants de Konstantine, ils possèdent l'avantage économique

⁹² En témoigne la formule récurrente « Nous sommes tous Bulgares ! », qui revenait avec persistance dans nos échanges.

et donc, selon toute logique, ils devraient être encore plus enclins à se revendiquer Turcs [ethniques], puisque la somme des capitaux possédés sous-tend qu'ils répondent encore moins aux indicateurs publics de la romité. Mais paradoxalement, ils préfèrent demeurer Roms, ce qui ne revient pas à dire qu'ils ne résistent pas. En réalité, c'est justement en clamant haut et fort leur romité qu'ils résistent au texte public de domination qui s'abat sur eux. Cela s'explique de par le capital économique « anormalement » élevé qu'ils possèdent.

En effet, accepter une catégorisation ethnique de Rom, tout en étant matériellement plus riche que la majorité des Bulgares ethniques, c'est en quelque sorte tenter de reconfigurer symboliquement l'idée même de ce que c'est que d'être Rom. C'est résister au stigmatisme de la romité, tout en acceptant d'être catégorisé comme Rom ; c'est résister au bien fondé du texte du stigmatisme, non pas en essayant d'esquiver ses directives, mais en les remettant en question. En remettant en question le contenu même de ce texte et en générant ainsi un doute à l'égard des codifications culturelles qu'il véhicule et légitime socialement.

Ajoutons en ce sens que, somme toute, que ce soit à Konstantine, à Maïsko ou à Elena, l'ethnicité n'est jamais une question statique. En fonction des situations, l'on assiste à des ajustements de l'auto-compréhension ethnique et de sa subjectivité politique. Ce sont, *in fine*, des ajustements à la position occupée dans la hiérarchie des rapports de force. Si le capital culturel et social – exprimé souvent de par le statut socioprofessionnel – et le capital économique, sont des variables – à la fois « stabilisatrices » et « transgressives » de la frontière symbolique – expliquant, tantôt, le passage de la romité à la turcité, tantôt le maintien d'une auto-compréhension de Rom, c'est surtout en fonction de la configuration de la situation que la décision est prise d'employer l'une ou l'autre variable pour légitimer le choix de maintien ou de transgression de la frontière ethnique. Nous nous pencherons en détail, dans quelques pages, sur la configuration situationnelle en sa qualité de variable explicative de la politique identitaire. Pour le moment martelons juste qu'un capital économique élevé⁹³ est, en soi, potentiellement apte à permettre aux Roms ethniques de Bulgarie de résister non pas en contournant le texte de domination via une fuite identitaire vers la turcité mais, au contraire, en remettant en question les codes culturels via un raffermissement identitaire de la romité.

Pour rester dans le même « super champ » de l'activité sociale, à savoir la dimension économique de celle-ci, la logique des dons échangés entre minorités ethniques et Bulgares

⁹³ Indépendamment si celui-ci est associable à un capital socioprofessionnel ou culturel élevé.

ethniques se manifeste ici à l'aune de variable explicative complémentaire de la politique, ou des politiques identitaires dans la microrégion d'Elena.

b.) Les dons échangés : de l'obligation de donner, de recevoir et de rendre. Une vue microsociale de la politique identitaire à travers quelques types de dons échangés

Depuis l'un des ouvrages classiques de l'anthropologie – l'*Essai sur le don* de M. Mauss (1993 [1925]) – et par la même occasion l'un des ouvrages qui a fait de l'anthropologie classique ce qu'elle est, la notion de « don échangé » est devenue elle aussi classique et a servi de pont interdisciplinaire entre anthropologues, sociologues et économistes.

L'idée centrale de Mauss est que, en amont et en aval de la monétarisation de l'activité économique, nous – les Humains – sommes tous passés à un moment ou à un autre par des périodes où cette activité était régie via des systèmes de « prestations totales ». Des systèmes où l'obligation de donner, de recevoir et de rendre était au centre non seulement des échanges économiques mais aussi de toutes les autres transactions régissant l'organisation sociale et, partant, régissant la hiérarchisation des rapports de force, de prestige symbolique et, *in fine*, de domination et de résistance. Mais plus encore, Mauss a estimé, dès le début du XX^e siècle, que des fragments de ces modèles d'organisation sociale et économique sont à rechercher dans son monde contemporain immédiat. C'est-à-dire dans les sociétés capitalistes par excellence. La société bulgare, en plein processus de « capitalisation » à l'époque, s'apparente depuis, malgré les années totalitaires, à une société tout ce qu'il y a de capitaliste. Autrement dit, la piste théorique admettant que les grandes villes cosmopolites contemporaines de Bulgarie sont des endroits où il est possible d'observer des fragments du système des dons échangés, tient debout. Mais il est d'autant plus probable d'observer de tels fragments dans les campagnes reculées qui, traditionnellement, sont plus enclines à maintenir un ordre des rapports sociaux où les échanges démonétarisés, ou en tout cas moins monétarisés – sans pour autant être désintéressés – demeurent d'importance première.

La microrégion d'Elena étant ce qu'elle est – un espace rural où les traditions ont la vie longue –, elle représente, de fait, un terrain où l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, demeure tout à fait palpable. Qui plus est, la corrélation entre *devoir* donner, recevoir ainsi que rendre par la suite, et identifications ethniques, a souvent été faite.

A cet égard, en partant du postulat de Mauss, à savoir que les Hommes – leurs coordonnées sociales – et les biens ont longtemps circulé parallèlement dans l'espace social,

indexés les uns aux autres, nous avons fini par nous demander si, et éventuellement en quoi, cette même logique pourrait être appliquée à la circulation des identifications ethniques et des Hommes dans l'espace social contemporain. En d'autres termes, s'il est vrai que faire un don a généralement assuré – et continue à le faire à des degrés divers – une position de dominant à celui qui l'offre vis-à-vis de celui qui n'arrive pas à rendre un don d'une valeur au moins égale, mais surtout supérieure – tel est le contrat tacite que la théorie de Mauss stipule –, ne devrait-il pas y avoir une corrélation à faire au niveau des biens et/ou des services échangés et la dynamique des transactions identitaires qui nous intéressent ? Ne devrait-il pas y avoir un lien entre la trajectoire des biens et des services échangés, d'un côté, et celle des identifications situationnelles – d'abord ethniques, mais aussi nationales et européennes –, de l'autre ? Echanger *dans* un groupe ethnique/national ou supranational donné et échanger *entre* plusieurs entités de la sorte, n'a-t-il pas des conséquences sur les identifications situationnelles de leurs membres ? En retournant la question, l'on peut se demander si les dons échangés ne sont pas l'une des variables même que nous recherchons dans notre problématique. C'est-à-dire si la technologie sociale de don/contre-don obligatoire n'est pas, dans certains cas, une technologie de différenciation identitaire : de renforcement de la frontière symbolique. Tandis que dans d'autres : d'atténuation de celle-ci via les transactions identitaires quotidiennes.

A ce propos, nous avons conclu que, en effet, les normes sociales réglant tacitement les connexions entre ceux qui donnent, reçoivent et rendent – à savoir les normes de réciprocité sociale, déterminant à qui on a l'*obligation* symbolique de donner et de rendre pour maintenir, élever, voire même contester sa position dans la hiérarchie des rapports de force via, somme toute, les transactions identitaires conjointes –, sont des variables qui trahissent et informent les scénarios d'identifications ethniques, nationales et européennes. Notons, néanmoins, que c'est en fonction de la place préalablement occupée dans les rapports de domination que les stratégies de dons prennent, ou pas, la forme d'*obligations* symboliques.

Faute de temps, seulement quelques types d'échanges particuliers seront discutés en ce sens, à commencer par les repas quotidiens mais aussi et surtout les fêtes populaires et religieuses : cas de figure de don de nourriture et d'alcool par excellence. Cas de figure par excellence, aussi, du prestige que celui qui « donne » la fête peut acquérir auprès de ceux à qui il la « donne ».

De l'organisation sociale de la différence culturelle à l'heure des repas quotidiens

Rappelons que les identifications collectives invoquées dans notre problématique sont autant les produits d'un texte public de stéréotypisation culturelle, essentiellement identifiable au niveau macrosocial, que d'un texte *infrapolitique* à rechercher, cette fois-ci, au niveau microsociale où le texte public est recyclé. Où les codes culturels sont réappropriés et bricolés par les principaux concernés au travers de la multitude des « interactions faibles » qui s'enchaînent au quotidien. L'action de se nourrir représente sans doute l'une de ces interactions, et transactions, par excellence. Mais plus que l'action en soi, c'est la *manière* de partager la nourriture qui nous intéresse en particulier. La logique et la manière de l'offrir et de rendre ce don par la suite. La manière même de se *tenir* à table lors des repas quotidiens ou lors de certaines fêtes populaires et religieuses aptes à rassembler une relative diversité ethnique.

Concernant les repas quotidiens, il est difficile de tirer des conclusions tranchées puisque malgré le laps de temps relativement long que nous avons partagé avec certains travailleurs turco-roms, le fait est que ce fut justement le cadre professionnel – et d'autant plus un cadre ethniquement endogène –, qui a été investi par cette démarche. En d'autres termes, l'équipe de travailleurs étant composée presque exclusivement de travailleurs à auto-compréhension ethnique turque – jonglant parfois avec une auto-compréhension ethnique rom –, il a été logique de ne pas les voir partager les repas de midi avec des Bulgares ethniques autres que nous, puisque il n'y avait pas de Bulgares ethniques, autres que nous, investis dans le processus de travail. De fait, nous n'avons pas pu observer des situations où la nourriture était partagée entre minorités ethniques et Bulgares ethniques, de sorte à pouvoir en interpréter les effets sur les auto-compréhensions des uns et des autres. Qui plus est, quand nous sortions de ce champ strictement professionnel de l'activité sociale pour en investir d'autres, à l'instar de la vie quotidienne dans les marchés et les divers commerces de restauration de la ville d'Elena, nous nous sommes rendus compte que malgré l'absence d'une ségrégation ethnique prononcée, le marqueur ethno-racial semblait toutefois décisif dans les compositions sociales des repas pris en ville. Et ce indépendamment s'il s'agissait des cafés et des pâtisseries modestes du centre-ville, ou des restaurants plus prisés en périphérie.

A l'issue de ces échanges monétarisés – argent en contrepartie de nourriture –, les individus catégorisés comme parties intégrantes des minorités ethniques mangeaient presque toujours sur des tables à part de celles des Bulgares ethniques, de sorte à faire cristalliser, de

prima vista, une norme de conduite socialement acceptable : celle de la séparation ethnique en matière de mœurs de ravitaillement, synonyme, par extension, de limitation drastique des transactions identitaires conjointes. Le raccourci analytique à faire ici, aussi de prima vista, serait que la survie écologique – et quel meilleur exemple que le fait de se nourrir ? – des uns et des autres, telle qu'elle est perçue par ces derniers, passe par des voies distinctement séparées. L'on pourrait presque dire que cette survie – aussi fort que puisse paraître le terme – est conditionnée, dans leur lecture cognitive de l'activité sociale, par la nécessité ressentie de se nourrir séparément. Au-delà des échanges monétarisés dont il vient d'être question, l'un des repas que nous avons pris, entre amis, dans le village de *Miikovtzi*, vient jouer ici le rôle d'anecdote complémentaire, tout aussi illustrative à l'égard de la réflexion entamée.

La table lors de ce repas était composée, au départ, exclusivement de Bulgares ethniques, dont une partie considérable étaient des vacanciers venus faire du camping, en plein été de 2018, au long de la rivière à proximité du village. C'est dans le camping de l'une des familles de vacanciers que le repas a eu lieu. Au bout d'une demi-heure, un jeune homme est venu leur demander de lui dépanner un peu de café. Un jeune homme rom, bûcheron saisonnier, campant avec sa mère, sa femme et leurs deux enfants dans une tente à une centaine de mètres du camping, dans la forêt. Invité par les vacanciers – qui le connaissaient visiblement – à se joindre à nous, la gêne qu'il ressentait trahissait ses faits et gestes. Il a fini par accepter et prit place à table, sans pour autant que la gêne s'en dissipe. Il refusa d'ailleurs de manger, tout comme de boire, sauf de sa propre bouteille de *rakia* qu'il avait ramenée et qu'il nous proposa à plusieurs reprises de goûter. Bref, le jeune homme, d'environ 25 ans, laissa ainsi entendre qu'il avait l'impression d'enfreindre une règle de conduite sociale : celle de la séparation ethnique en matière de mœurs de ravitaillement corporel. Mais ce sont autant *ses* manières de table que celles des *autres* qui trahissaient cette règle *a priori* tacite. Des manières passant par le refus de manger du jeune homme, mais aussi par les questions tant envahissantes que récurrentes à propos de sa vie, de nomade partiel,⁹⁴ que les Bulgares ethniques lui posaient, de sorte ainsi à sanctionner socialement l'anormalité culturelle ressentie de ce repas multiethnique.

Une analyse aussi tranchée – à la fois des « repas monétarisés » pris en ville et du dîner entre amis dont il vient d'être question – semble toutefois exagérée au sens où, comme déjà

⁹⁴ Des questions gravitant autour des pratiques d'éducation de ses enfants, à l'instar, entre autres, de : « Est-ce que tu les ramènes avec toi dans la forêt lorsque tu travailles ? » ; « Vont-ils à l'école ? » ; « Que fait leur mère ? ». Des questions qui renforcent, de fait, la frontière symbolique qui le sépare des Bulgares ethniques, en même temps qu'elles le placent dans une situation d'« étranger exotique » par rapport à ces derniers.

démontré, il existe une corrélation entre statut socioprofessionnel et identification ethnique. A l'instar des biens/objets et des Hommes qui ont longtemps circulé main dans la main – sans en être cognitivement dissociés – dans les systèmes de « prestations totales »,⁹⁵ les identifications socioprofessionnelles et ethniques en font de même aujourd'hui dans une certaine mesure. Les uns et les autres circulent souvent conjointement dans l'espace social, et le prestige symbolique d'une identification socioprofessionnelle donnée peut parfois générer – lorsque la frontière symbolique en matière de transactions identitaires est perméable, à l'instar de celle entre romité et turcité – un transfert identitaire vers un groupe ethnique indexé à cette identification et, de ce fait, vers un groupe ethnique lui-même plus valorisé dans l'espace social. Mais, en même temps que la proximité entre identifications socioprofessionnelles et identifications ethniques peut générer des transferts identitaires, depuis la romité vers la turcité, elle peut aussi être favorable au maintien de la frontière séparant les minorités ethniques des Bulgares ethniques. Une frontière préalablement conditionnée via la position subalterne occupée par les premières vis-à-vis des seconds. C'est à l'aune de ce mécanisme social, de renforcement de la frontière symbolique, que l'on peut interpréter les manières de table du jeune homme rom dont il a été question, en particulier sa gêne et le refus de manger qui s'en est suivi. En effet, non seulement rom, il est aussi bûcheron peu qualifié, en contraste évident avec le couple de médecins hôtes de la soirée, avec l'entrepreneur et propriétaire d'une agence de vente de voitures d'occasion, ou encore avec le doctorant que je suis. De fait, c'est autant l'identification socioprofessionnelle du jeune homme que son identification ethnique – la première indiquant en grande partie la seconde, et vice versa – qui a tracé une frontière symbolique si épaisse qu'elle a rendu cette soirée « anormale » dans les représentations des uns et des autres. Tout ceci revient à mettre en avant, aussi, le fait que l'identification socioprofessionnelle de ce jeune homme l'a forcément amené à côtoyer plus de personnes dont les coordonnées dans l'espace social gravitent autour d'identifications socioprofessionnelles proches de la sienne. C'est-à-dire plus de bûcherons que de médecins et, de fait, plus de Roms ethniques et/ou de Turcs ethniques que de Bulgares ethniques, puisque les bûcherons – au même titre que toutes les autres professions à faibles capitaux symboliques – ont plus de chances d'être des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques, et vice versa.

⁹⁵ Etape par laquelle toute l'humanité serait passée à un moment ou à un autre de son histoire, selon la théorie certes quelque peu spéculative de Mauss.

L'on peut ainsi souligner que l'existence, sur notre terrain, d'un parallélisme aussi intense entre identifications socioprofessionnelles et identifications ethniques, a forcément fait en sorte que certaines interactions et transactions endogènes, visibles à l'œil nu et *a priori* ethniques, semblent elles aussi d'autant plus intenses. Nous visons, entre autres, les Turcs ethniques et/ou les Roms ethniques d'Elena et leurs repas quotidiens pris en ville, endogènes au niveau tant ethnique que – martelons-le – socioprofessionnel. C'est en ce sens que s'inscrit aussi l'exemple du jeune bûcheron de *Miikovtzi* : il est probable que les repas quotidiens qu'il prend avec d'autres bûcherons, probablement Roms ethniques et/ou Turcs ethniques, ne le gênent pas comme celui, sinon exceptionnel du moins événementiel, qu'il a pris avec des Bulgares ethniques, car les premiers repas, quotidiens qu'ils sont, représentent la norme en la matière, tout simplement.

Pour finir sur ce point, disons que lorsque classe sociale et groupe ethnique se confondent, lorsque rapports de proximité dans le champ socioprofessionnel que l'on investit et auto-compréhension ethnique se complètent à travers une sorte de jonction symbiotique, cela aboutit forcément à des rapports de proximité dans le champ, entre autres, de l'échange de nourriture : instrument par excellence de la survie écologique et, aussi, instrument très efficace dans le maintien des frontières symboliques régissant les identifications collectives ainsi que, par ricochet, dans la limitation des transactions inter-identitaires. Mais s'arrêter à ce constat, à cet entre-soi à la fois socioprofessionnel et ethnique régi par une épaisse frontière symbolique, ce serait passer à côté de l'ambition même de cette recherche : identifier les variables qui font que cette frontière symbolique, entre autres, soit transgressée dans certaines situations particulières.

En ce sens, nous allons nous intéresser à présent aux éventuelles conditions sociales permettant que des dons échangés de nourriture, tout autant que d'alcool d'ailleurs, soient procédés – et soient, par la même occasion, socialement sanctionnés comme acceptables – entre Bulgares ethniques et minorités ethniques roms et/ou turques. Pour ce faire, il est nécessaire de sortir des situations les plus « banales » du quotidien propre à la microrégion d'Elena, et aller investiguer un autre niveau de l'activité sociale qui lui est inhérente : un niveau dont la fréquence symbolique est bien plus occasionnelle, quoi que pas exceptionnelle. Il s'agit des fêtes cycliques annuelles, potentiellement aptes à rassembler une diversité culturelle pas des moindres. A cet égard, le *Kourbane* – rite religieux procédé généralement au travers du sacrifice d'un agneau, particulièrement significatif dans le folklore bulgare, et

censé attirer les bonnes grâces pour la santé d'une ou de plusieurs personnes en particulier – sera prioritairement traité en guise de cas idéaltypique.

Le Kourbane : un rite sacrificiel traditionnel. Donner à manger, donner à boire

Commençons par souligner que le Kourbane (le rite sacrificiel) est une célébration sinon léguée de par l'héritage ottoman – nous n'entrerons pas dans un débat à propos de la longévité historique du rite sacrificiel antique, depuis l'ancien testament où il est effectivement présent, à nos jours –, tout du moins une fête à connotation éminemment religieuse, historiquement ancrée dans les célébrations populaires bulgares. En d'autres termes, le Kourbane a été longtemps partie prenante de la religion populaire des musulmans de l'Empire ottoman, mais aussi de nombreux chrétiens qui, une fois les émancipations nationales acquises – d'autant plus dans le cas bulgare – ont continué à le pratiquer. Y compris de nos jours, ce rite est célébré et largement pensé comme traditionnellement légitime en Bulgarie, en général, et dans la microrégion d'Elena, en particulier. Ses émanations ont certes été culturellement recyclées dans cette microrégion, de même que sa signification symbolique en a été réappropriée, mais tout cela sans pour autant que l'importance significative du rituel – d'un rituel, en soi, de don échangé autant que de sacrifice – perde de son ampleur ; sans pour autant que le rituel religieux perde sa place d'instrument génératif de cohésion sociale, indépendamment du capital symbolique des personnes concernées mais, cela dit, pas de l'identification ethnique qui leur est imputée.

En effet, peu importe s'il s'agissait d'ouvriers peu ou moyennement qualifiés, d'employés lambdas, de fonctionnaires de premier rang – à l'instar d'un juge dans la cour administrative de Veliko Tarnovo –, d'entrepreneurs ou encore d'intellectuels – à l'instar de deux Professeurs des universités qui ont attiré notre attention –, le fait est que, à condition d'être catégorisés comme des Bulgares ethniques et d'avoir bien sûr des affinités avec les hôtes du rituel, tous étaient plus ou moins impliqués dans les Kourbanes donnés par des Bulgares ethniques.⁹⁶ Tous étaient plus ou moins impliqués dans ce qui semble avoir tout de dons échangés, parfois même de véritables « potlachs » (Mauss, 1993 [1925]), qui cristallisent via l'obligation de donner pour se donner toutes les chances d'une ascension sociale au niveau

⁹⁶ Les observations dont nous allons faire part sont tirées de plusieurs Kourbanes [de Bulgares ethniques entretenant des liens de convivialité avec des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques de la microrégion], dont notre famille fait partie des invités traditionnels depuis des décennies. A savoir le Kourbane de Stéphane (Professeur des universités), celui de Guéorgui (juge dans la cour administrative) et celui de Nikolai (ouvrier dans l'industrie métallurgique).

endogène du groupe ethnique bulgare, ou encore via l'obligation de donner pour y garder sa position actuelle. Mais aussi via l'obligation d'accepter le don, c'est-à-dire le Kourbane et donc l'agneau et l'alcool qui le constituent, ainsi que de rendre ce don par la suite – dans l'idéal durant l'année en cours –, soit sous la forme d'un autre Kourbane, soit au travers d'une autre célébration ritualisée.

Si la classe sociale, en tant que variable isolée – tant bien qu'on puisse l'isoler –, n'a pas joué un rôle restrictif vis-à-vis du public concerné par les Kourbanes, les identifications ethniques, elles, ont été centrales dans la physionomie du groupe festif. Autrement dit, la somme des capitaux accumulés par les invité-e-s n'était pas si importante dans la structuration de cette physionomie, tant que les invité-e-s étaient considéré-e-s comme des Bulgares ethniques. Ainsi les biens/services et les identifications ethniques semblent, de *prima vista*, circuler main dans la main à travers l'espace social. Mais est-ce vraiment le cas ? Peut-on vraiment parler d'une circulation parallèle quand on sait que dans l'exemple présent, les biens et services, incarnés par les dons échangés de nourriture, ne circulent que dans les limites endogènes du groupe ethnique bulgare ? De son côté, ce dernier ne « circule » pas vraiment. Bien au contraire, l'identification ethnique bulgare paraît, dans ce scénario, plutôt statique ; immobilisée de par le renforcement de ses frontières symboliques via la sélection sociale des destinataires des dons échangés du Kourbane. En somme, ce n'est bien sûr pas l'identification, en soi, qui est immobile plus que dynamique, mais les mouvements à travers les frontières symboliques qui la régissent, puisque ni les Bulgares ethniques ne la quittent via des transactions identitaires parallèles aux dons de nourriture qu'ils font lors des Kourbanes, ni les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques ne sont autorisés à la rejoindre par la même voie.

Lorsqu'il était question, plus tôt, des repas quotidiens pris en ville, nous avons fait part d'un mécanisme symétrique, voire même identique, au sens où la norme sociale en la matière était, de même, le « confinement » endogène : les repas étaient confinés derrière des frontières à la fois ethniques et socioprofessionnelles, les unes indiquant les autres dans une certaine mesure. C'est ce pourquoi nous avons estimé que les identifications ethniques et les biens/services allaient de pair, et c'est en partie vrai puisque suivre le fil des repas quotidiens est revenu à suivre celui des identifications ethniques, elles aussi quotidiennes, les deux étant perpétuellement liés. Toutefois, cela n'équivaut pas pour autant à dire que les deux circulent parallèlement dans l'espace social ; plus précisément, que faire circuler les biens/services change par conséquent les coordonnées des identifications ethniques. En effet, la sélection

sociale de la composition des repas solidifiait, dans ce cas aussi, les frontières ethniques, de sorte à immobiliser leurs coordonnées dans l'espace social. De sorte à ce que les repas seuls circulent, en leur qualité d'échanges monétarisés, et ce non pas à travers tout l'espace social mais uniquement dans les limites des identifications ethniques qui y sont ainsi coordonnées, en cantonnant l'éventail des transactions identitaires à l'intérieur même des frontières symboliques qui délimitent ces identifications.

Si les biens/services – tout du moins ce qui touche de près ou de loin le domaine de la nourriture et des manières de table – ne circulent visiblement pas à travers les régions de l'espace social [bulgare], de sorte à y générer des transactions identitaires conjointes qui font circuler également les identifications ethniques – c'est-à-dire de sorte à y générer un flux identitaire interethnique parallèle –, rappelons que les identifications socioprofessionnelles, elles, ont semblé le faire (revoir pp. 240-252). En d'autres termes, les dons échangés ne se manifestent pas à l'aune d'une variable générant un flux identitaire interethnique, à la différence des identifications socioprofessionnelles qui jouent ce rôle, quoi que *dans une certaine mesure*.

En effet, comme déjà démontré, ce flux ne circule pas librement dans toutes les régions de l'espace social bulgare, puisque certaines des frontières symboliques inhérentes – en particulier la frontière symbolique séparant le groupe ethnique bulgare des minorités ethniques [musulmanes] – s'y sont avérées durablement imperméables. De facto, certaines régions de l'espace social bulgare ne peuvent être traversées synchroniquement par les identifications socioprofessionnelles *et* par les identifications ethniques. Il faut donc admettre que, aussi mince puisse être la frontière entre les deux dans certaines situations du quotidien – comme dans le cas des « parfois Turcs, parfois Roms » de Konstantine et d'Elena –, les choses changent considérablement dans les situations où est invoquée l'identification ethnique bulgare. Elles changent encore davantage lorsqu'il devient question de l'organisation sociale via les dons échangés, en leur qualité d'instrument primaire de la cohésion du groupe. Le groupe – à savoir le groupe ethnique bulgare qui est, pour le moment, sur la sellette d'investigation –, s'en retrouve alors coordonné de par une situation où la frontière symbolique le séparant durablement des minorités ethniques, devient encore moins perméable qu'auparavant. C'est-à-dire que l'obligation de donner, segment principal de l'organisation sociale de la différence [culturelle] et de la hiérarchisation via les dons échangés, est finalement synonyme d'obligation de donner à celles et à ceux qui sont préalablement considéré-e-s comme faisant partie du groupe ethnique auquel on est affilié.

Ainsi, le jeu de « qui va être mieux classé » dans la pyramide de l'espace social, ne s'applique *a priori* qu'à celles et à ceux que l'on considère comme faisant partie de son propre groupe ethnique.

Il est vrai que les dominants ethniques ne ressentaient pas l'obligation de donner aux dominés ethniques ; de leur faire don honorable de nourriture et d'alcool au sens d'une obligation symbolique de donner pour être mieux – ou demeurer bien – classé dans l'espace social. En ne les invitant pas aux Kourbanes, entre autres rituels d'échanges symboliques, les Bulgares ethniques ont fait montre de l'un des mécanismes les plus efficaces de renforcement de la frontière symbolique entre eux et les minorités ethniques subalternisées. Un mécanisme entravant les transactions identitaires interethniques, de sorte à empêcher le potentiel flux identitaire adjacent. La question légitime à se poser dès lors, concerne logiquement la résistance potentielle des minorités ethniques.

A ce propos, à l'image des Bulgares ethniques qui ne se sentaient visiblement pas obligés d'inviter des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques aux Kourbanes qu'ils organisent, et ce y compris lorsque des amitiés ou en tout cas des rapports de *prima vista* conviviaux semblaient s'être créés au fur et à mesure entre les uns et les autres, les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques en faisaient logiquement de même. Nous n'avons pu enregistrer aucun événement majeur religieux et ritualistique – Kourbane ou rites de passage divers –, où des Bulgares ethniques furent conviés par des Roms ethniques et/ou par des Turcs ethniques. Cela ne revient pas pour autant à affirmer que de tels moments de mixité culturelle ne se produisent jamais, tout bonnement. C'est plutôt une manière de marteler l'importance des dons échangés en leur qualité de variable non pas de dépassement de la frontière symbolique au niveau ethnique, mais de raffermissement de cette dernière.

Théoriquement, cela dit, une variable de raffermissement d'une frontière symbolique devrait rétrospectivement pouvoir jouer le rôle de variable d'atténuation, voire de transgression de celle-ci, si les conditions microsociales nécessaires venaient à se manifester. Mais dans le système des dons échangés, ou en tout cas des fragments que nous avons recherchés dans les temps présents, nous n'avons pas identifié des conditions de la sorte. Au contraire, l'absence d'obligation d'échanger au-delà des frontières symboliques de son propre groupe ethnique conforte l'idée que, bien que les identifications socioprofessionnelles et ethniques circulent parallèlement dans certaines circonstances microsociales, dès qu'il s'agit des biens et/ou services échangés et des transferts identitaires interethniques, le parallélisme

n'est plus de rigueur. Y compris en ce qui concerne le flux identitaire entre le groupe ethnique rom, dont les habitants de Maïsko représentent l'archétype dans la microrégion d'Elena, et celui des Turcs ethniques de Konstantine et/ou d'Elena. En effet, nous n'avons pas observé, là non plus, des liens de convivialité festive : c'est-à-dire des invitations débouchant à des échanges symboliques de nourriture et d'alcool lors des diverses célébrations ritualistiques des uns et des autres, de sorte à déboucher également à des transactions identitaires conjointes.

Néanmoins, quand la notion d'européanité intègre l'équation et, plus concrètement, lorsque sont présents des Européens occidentaux en visite dans la microrégion d'Elena, ou bien, ce qui est plus souvent le cas faut-il l'admettre, des Bulgares ethniques qui vivent en Europe occidentale, les règles en la matière se métamorphosent en partie. Les invitations à leur égard, multiples qu'elles étaient, trahissaient la volonté à la fois des Bulgares ethniques et des Roms ethniques et/ou Turcs ethniques, de faire don honorable de nourriture et d'alcool ; de donner pour être mieux classés.⁹⁷ Somme toute, c'est la volonté de donner pour être considérés, du moins en partie, comme des Européens, ou en tout cas comme des Européens potentiels, qui cristallisait à travers cette configuration sociale de l'hospitalité. Une configuration où le pouvoir symbolique de nomination légitime des Européens occidentaux, ou de celles et ceux qui vivent le plus près d'eux, était invoqué, de sorte non pas à revendiquer directement, auprès d'eux, une identification européenne légitime, mais à entrer indirectement en compétition interethnique, entre Bulgares ethniques et minorités ethniques, pour la distribution identitaire de l'européanité. Une distribution procédée de par la nomination symbolique, par les Occidentaux légitimes ou par les Bulgares « occidentalisés », de ce qui est « européen » ou pas.

Les dons échangés représentent ainsi une variable à la fois de raffermissement *et* de transgression des frontières symboliques. En effet, ils circulent dans l'espace social bulgare –

⁹⁷ En guise d'illustration à cet égard, je fus invité par Adem à son mariage, au mois de juillet 2017. Le mariage, en tout cas la part à laquelle je fus convié, a eu lieu en plein centre-ville, dans le restaurant *National* d'Elena : un restaurant « rustique », une *mehana* dans le langage courant bulgare, mais dont la notoriété la place parmi les meilleures de la ville et de la microrégion, sinon la meilleure. Représentant par excellence le Bulgare « occidentalisé », je fus le seul Bulgare ethnique invité à ce mariage où, il faut bien l'admettre, rien ne manquait : de la nourriture typique du coin – à commencer par la spécialité du Balkan d'Elena : le jambon cru, qu'on appelle justement « jambon d'Elena » en Bulgarie – aux verres pleins avec du champagne, du vin, de la rakia ou encore du whiskey.

Particulièrement « chuchoté » du début à la fin, mes gestes et paroles furent scrutés à la loupe, de sorte à ce que mon appréciation soit interprétée, dans l'idéal, comme un jugement favorable à l'européanité des « parfois Roms, parfois Turcs » présents. Ou en tout cas, comme un jugement les mettant à un pied d'égalité avec les Bulgares ethniques face à une européanité commune ou, dans le cas contraire, face à une non européanité, partagée pareillement par les uns et par les autres.

ou en tout cas, dans l'espace social de la microrégion d'Elena, qui en représente à de nombreux égards un modèle réduit –, de sorte à y renforcer les frontières identitaires interethniques, certes, mais dès que l'eupéanité est invoquée, les dons échangés de festivités peuvent alors générer des rapprochements occasionnels de celle-ci avec la bulgarité, mais aussi avec la romité et la turcité.

Cela étant dit, notre quête continue : il nous reste à trouver les variables supplémentaires, susceptibles de générer un flux identitaire dans la microrégion d'Elena. Ainsi, au-delà des rapports de domination et de résistance, saisissables à travers les diverses tentatives de manipulation des coordonnées dans l'espace social que nous avons passées en revue, il est temps à présent de jeter un regard à la situation microsociale en sa qualité de variable complémentaire en ce sens. Au-delà d'être « complémentaire », elle joue en réalité un rôle central dans les politiques identitaires que nous avons pu observer à travers la microrégion d'Elena.

Chapitre VI.) La situation microsociale : variable centrale de la politique identitaire

De par nos efforts nous avons, jusque-là, catalogué une série de variables explicatives du flux – et, rétrospectivement, du raffermissement – identitaire au niveau ethnique, national et européen, mais aussi au niveau intersectionnel : c'est-à-dire le flux, situationnel qu'il est, *entre* ces trois dimensions de l'identification collective. Nous sommes partis, dans cet exercice, de la variable la plus importante eu égard à l'appareil théorique que nous avons bâti tout au long de ce travail : à savoir les rapports de domination symbolique et les possibilités de résistance culturelle qui en émanent. Résistance dont le flux identitaire, procédé via les transactions identitaires quotidiennes que nous avons passées en revue, fait partie intégrante. Cette variable a été questionnée – parfois simultanément, parfois non – au niveau de plusieurs dimensions, cette fois-ci de l'activité sociale elle-même. Au niveau des dimensions particulières que nous avons estimées génératrices pour une grande part de cette activité et, par ricochet, génératrices des identifications collectives, ethniques, nationales et européennes, qui nous intéressent.

Dit de manière schématique, nous avons questionné la variable des rapports de domination et de résistance à travers ce que nous avons appelé, d'un côté, le « texte public » des rapports de pouvoir, en reprenant ainsi littéralement le concept de J. C. Scott (1990). Toutefois, de temps à autre, en fonction du développement progressif de notre réflexion, il nous est arrivé de remplacer le concept de « texte public », en lui préférant celui de « communauté terminale » (Carey, 2002), tantôt nationale, tantôt européenne, mais dans les deux cas institutionnellement légitimée à un niveau macropolitique.

Nous nous sommes aussi rétrospectivement penchés sur le « texte caché » et/ou – autrement dit – sur les « communautés terminales » micro et infrapolitiques, potentiellement illégitimes aux yeux des appareils institutionnels, nationaux ou supranationaux, que nous avons convoqués. C'est-à-dire que nous nous sommes penchés sur les situations où les individus qui nous intéressent, Roms ethniques, Turcs ethniques ou Bulgares ethniques, se projetaient prioritairement dans des communautés autres que celles de l'Etat-nation bulgare ou encore de l'Europe, généralement représentée à leurs yeux par l'Union européenne. Il s'agit là des situations microsociales où ils se projetaient au niveau de l'ensemble flou, infrapolitique et illégitime, des minorités ethniques [musulmanes] de Bulgarie, en ce qui concerne les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques, ou bien au niveau *du* Balkan d'Elena,

en ce qui concerne les Bulgares ethniques de cette microrégion dotée d'une vie institutionnelle, légitimée de par le statut politico-administratif de la municipalité d'Elena.

Pour résumer tout ceci, il convient de synthétiser toutes les catégories analytiques que nous avons mobilisées jusque-là pour rendre compte des niveaux politiques de notre analyse, en refaisant appel au travail clé d'E. Leach (1954). Car, somme toute, nous n'avons fait que recycler des notions postérieures au travail de Leach et, qui plus est, des notions tirées de recherches qui n'ont fait que recycler, à leurs tours, les conclusions faites par l'anthropologue britannique.

En effet, qu'il s'agisse de S. Carey et du concept de « communauté terminale » (2002) qu'il a développé en reprenant la pensée K. Deutsch (1966), de J. C. Scott et de la distinction entre « texte public » et « texte caché » (1990), ou voire même de M. Foucault et de la distinction qu'il a faite entre *la* et *le* politique (1984), le fait est que les modèles théoriques qu'ils ont bâtis ont certes enrichi celui d'E. Leach, mais tout en gardant intactes ses fondations. Loin de nous l'idée de prétendre à une modulation quelconque de celles-ci, nous voulons néanmoins apporter une pierre complémentaire à l'édifice, aussi modeste soit-elle par rapport à celles apportées par les auteurs cités ci-dessus. Pour ce faire, nous allons remettre l'accent, en suivant les préceptes d'E. Goffman (1959), sur l'importance de la situation microsociale en sa qualité de variable de premier rang de l'activité sociale, en particulier de l'activité sociale qui a trait aux identifications ethniques, nationales et européennes.

C'est d'ailleurs surtout en recyclant, au fur et à mesure, le concept de « système politique » développé par E. Leach (1954), que nous avons été aptes à dessiner les contours – d'un trait bien plus saillant faut-il dire – de cette même variable préalablement identifiée ; de cette même variable, centrale qu'elle est dans notre démarche. Notre recyclage du modèle théorique de Leach a consisté en la segmentation théorique des systèmes politiques bulgares, avec un accent mis sur leurs interactions et transactions mutuelles. Nous avons aussi mis l'accent, l'un menant à l'autre, sur leurs interactions et transactions avec des systèmes culturels – tel que le système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016), ou celui *du* Balkan bulgare –, dont les représentations, les images, les discours et les idéologies sont aptes à prendre forme en pratique, et donc à être socialement sélectionnés comme pertinents à travers l'organisation sociale au quotidien, d'un ou de plusieurs des systèmes politiques que nous avons sanctionnés. De par cette démarche nous avons identifié une série de scénarios où l'appartenance symboliquement légitimée, ou

pas, au système politique invoqué dans la situation, peut jouer un rôle central vis-à-vis des identifications ethniques, nationales et européennes, elles aussi potentiellement invoquées. Nous avons déjà entamé cette analyse lors du questionnement de la littérature bulgare et de la dynamique des différents registres des écrivains nationaux vis-à-vis desdites identifications. Mais alors que, à ce moment de notre recherche, les situations que nous avons mises en exergue relevaient essentiellement d'un niveau d'analyse macrosociale, il est désormais temps d'intégrer davantage l'aspect microsocial de la *situation*, celui-ci relevant davantage, dans notre développement logique, des systèmes micropolitiques. Il est ainsi temps d'intégrer davantage les interactions et les transactions entre systèmes macropolitiques légitimes et systèmes micropolitiques – soit la microrégion d'Elena –, mais aussi infrapolitiques – soit le système des minorités ethniques de Bulgarie –, respectivement légitimes et illégitimes, et les effets informatifs qui en découlent sur les identifications situationnelles qui nous intéressent.

a.) L'interprétation des relations internationales : voie de catalyse des interactions et des transactions intersystémiques, et des situations idéaltypiques d'identifications collectives

Nous avons minutieusement interrogé, dans le troisième chapitre, les interprétations publiquement véhiculées des relations internationales. La place de la Turquie nous a intéressés en priorité, ce qui fut logique au vu de l'empreinte ottomane sur l'histoire bulgare et son poids sur les politiques identitaires contemporaines. Au moment de questionner l'appropriation et le recyclage de ce texte public en un texte plus ou moins discret, quotidiennement déployé à travers les « interactions faibles » de la microrégion d'Elena,⁹⁸ nous n'avons été guère surpris de constater que la Turquie continue à représenter une menace symbolique. Une menace autant latente que persistante, constamment ressentie et exprimée de maintes manières. Le coup d'Etat raté en Turquie en 2016 en représente l'une des émanations les plus parlantes, certes, tout autant que les interventions militaires turques en Syrie en 2016 et en 2019. Celles-ci ont laissé, derrière elles, un sentiment d'incertitude, de confusion, voire même de peur collective d'une vague de réfugiés apte à refaire surface à tout moment. Sentiment d'autant plus amplifié après que R. Erdogan ait laissé des dizaines de milliers de réfugiés tenter de rejoindre l'Union européenne à partir de la fin du mois de février 2020, essentiellement via la frontière turco-grecque et dans une bien moindre mesure via celle avec

⁹⁸ Ce qui revenait à questionner une partie des interactions et des transactions entre le système politique légitime de l'Etat-nation bulgare et le (sous)système politique de la microrégion d'Elena, lui aussi institutionnellement légitimé à travers le rôle administratif de la municipalité d'Elena, et généralement valorisé via les représentations du système culturel *du* Balkan qui y sont socialement sanctionnables comme culturellement valables.

la Bulgarie. Quoi qu'il en soit, le traitement médiatique de ce qui a été présenté comme une « nouvelle vague des réfugiés » n'a pas fait long feu, ni en Bulgarie ni en dehors de celle-ci. Il faut croire que le timing de la décision prise par Erdogan – en sa qualité de moyen de pression multiple sur l'Union européenne – n'a pas été très favorable au but politique recherché, la pandémie du Covid-19 ayant fait son entrée en Europe plus ou moins au même moment.

Sans aller plus loin à cet égard – c'est-à-dire sans entamer une analyse géopolitique des stratégies internationales du gouvernement turc –, revenons aux ambitions de notre recherche. A ce propos, ce qui s'annonçait comme l'une des nombreuses « interactions faibles » raffermissant la frontière symbolique entre Bulgares ethniques – balkaniques, certes, mais potentiellement européens – et minorités ethniques – tacitement associées à la figure du réfugié oriental et, de ce fait, définitivement exclues de l'idée d'eupéanité –, a été remplacée par une « interaction forte » secouant le statu quo en matière de régulation identitaire.

a.)-1 Les « interactions fortes » pandémiques : catalyseur de la situation microsociale et des interactions et transactions intersystémiques dans le flux identitaire

Le degré d'amplitude des « interactions faibles » est presque nul, de sorte à représenter la routine normée de l'activité sociale. Les « interactions fortes », elles, « se font sentir par intermittence, sous forme de secousses profondes dont les effets sont amples et durables » (Lévi-Strauss, 1971, p. 539). Néanmoins, c'est au niveau de la profondeur de la secousse induite par la pandémie du Covid-19, et de l'ampleur ainsi que de la durabilité des effets des interactions qu'elle a générées, que des questions se posent. Nous avons estimé que lesdites ampleur et durabilité vont s'inscrire dans la durée, de sorte à « chambouler », à des degrés divers, l'intégralité de l'activité sociale en Bulgarie et à travers le monde entier, en gardant toutefois à l'esprit qu'il ne s'agit pas là d'« interactions fortes » au sens classique du concept, à l'instar des épidémies, guerres et autres fléaux ayant mené à la disparition effective de complètes « communautés convenables » (Lévi-Strauss, 1971), c'est-à-dire de groupes culturels dans leur intégralité.

Après cet éclaircissement, notons que le point intéressant ici n'est pas le ressenti d'une « menace orientale » – subjectivement reproduit dans le système politique local de la microrégion d'Elena presque à l'identique de sa version objectivée via le discours public national de la Bulgarie –, mais une autre peur, bien plus intrigante : celle, désormais, de l'Occident. En effet, dès que les premiers cas positifs de Covid-19 ont vu le jour en Italie, en

février 2020, la psychose générale – et nous pesons nos mots – s’est traduite à Elena, entre autres, par un phénomène sans aucun doute paradoxal au vu des conclusions tirées jusque-là. En particulier celles concernant la place de l’Occident en sa qualité de « société imaginaire occidentale et internationale des Etats », centrale dans la régulation identitaire de l’eupéanité (Abazi, Doja, 2016) ainsi que dans la distribution des identifications collectives gravitant autour : la bulgarité, la romité et la turcité, entre autres.

La peur de l’importation d’une pandémie meurtrière en Bulgarie, socialement sanctionnée comme pertinente dès le moment où le virus a fait ses premiers pas à proximité du pays – c’est-à-dire en Italie, en France, en Allemagne, en Espagne, en Belgique : bref, en Europe occidentale –, a fini par jouer le rôle de repoussoir symbolique d’une eupéanité tant fantasmée, en temps normal, par les Bulgares ; par *tous* les Bulgares. Mais en temps de crise internationale – tissée ici par une multitude d’« interactions fortes » –, d’autant plus une crise pandémique inédite pour nos générations contemporaines, tous les indicateurs magnétiques de l’eupéanité généralement imputés à la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » – désormais ouvertement considérée comme une potentielle exportatrice de la pandémie – se sont évaporés pour laisser place à un refus d’interaction – et donc de transaction –, certes physique au départ, mais aussi culturelle à certains égards par la suite, avec tout ce qui touche de près ou de loin à cette société imaginaire tant convoitée à travers les « interactions faibles » en temps normal. Un refus d’interaction avec tout ce qui touche de près ou de loin à une Europe occidentale ayant été perçue, dans son ensemble, comme menaçante, répugnante, et non plus séduisante, ce ressenti ayant été d’autant plus intense pendant la première vague de la pandémie en Europe, entre mars et mai 2020. « Orient » et « Occident » ont ainsi temporairement et partiellement échangé leurs places, sans forcément que les *premiers soient derniers*, puisque l’Orient n’est pas devenu pour autant moins repoussant, moins menaçant, moins « oriental ». Le discours de l’Orientalisme demeure, dans le texte public du système politique national ainsi que dans sa reproduction sociale au sein du système politique de la microrégion d’Elena, un aphorisme qui trahit une stratégie de revalorisation de soi-même et de son groupe au travers du déplacement allégorique du stigmatisme balkanique subi, et ce en direction d’un Orient où sont projetées les minorités ethniques musulmanes. Le tout de sorte à dépeindre les Bulgares ethniques comme quelque peu plus européens, plus civilisés, que l’Orient et les Orientaux turcs et roms.

Ce que nous voulons dire à travers tout ceci, néanmoins, ce n’est pas qu’un changement drastique ait vu le jour dans l’ordre de classement interculturel européen. Bien au contraire, la

logique de hiérarchisation et donc de classement est restée sensiblement la même. Le référent symbolique, l'« autre » de référence dont les Bulgares ethniques cherchent à se rapprocher en se revalorisant, et dont ils cherchent en ce faisant la reconnaissance symbolique – une reconnaissance qui légitimerait, par intermittence, leur statut de (potentiels) Européens –, demeure l'Occident. Néanmoins, c'est un Occident justement *autre*, métamorphosé, symboliquement affaibli, ayant de ce fait perdu de sa splendeur enviée. Un Occident dont la pandémie du Covid-19 a laissé en crise économique, certes, mais aussi symbolique, dont les seules émanations ne sont pas les défaillances relevées au niveau de la cohésion interne de l'Union européenne. La « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » a aussi perdu de son emprise symbolique externe sur un espace géoculturel qu'elle a tellement subalternisé à travers les siècles qu'elle en a fini par dépeindre comme son antithèse parfaite : les Balkans. Précisément, c'est son emprise en tant que référent symbolique qui a considérablement été affaiblie par les « interactions fortes » que la pandémie a générées. Et quand nous disons « référent symbolique », c'est à entendre au sens d'un référent culturel socialement sélectionné comme symbolisant la culture légitime que tout un chacun devrait vouloir, à terme, acquérir ou du moins s'en rapprocher.

En somme, l'on peut dire que la crise symbolique de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats », publiquement véhiculée au niveau du système politique national [bulgare], a généré, au niveau du système micropolitique de la microrégion d'Elena, une possibilité de remise en question – situationnelle et partielle, certes, mais cependant ouvertement faite – de la supériorité civilisationnelle de cette « société » ainsi que, par ricochet, de son monopole en matière de représentation symbolique de l'eupéanité légitime. Toutefois, il faut admettre que cette possibilité de remise en question ouverte ne fut observable, comme on le verra en détail, que parmi les Bulgares ethniques de la microrégion d'Elena. Eclaircir pourquoi les minorités ethniques ont été exclues de cette possibilité, somme toute, de résistance culturelle, reviendra aussi à éclaircir notre problématique. C'est-à-dire à éclaircir les lois sociales de régulation identitaire ; les lois sociales qui permettent un transit ouvert entre bulgarité et eupéanité, aussi exceptionnel soit-il puisque procédé en temps d'« interactions fortes », en même temps qu'elles en interdisent l'équivalent parmi les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques.

Ainsi, les « interactions fortes » pandémiques – ou plutôt les interprétations qui en ont été faites dans la microrégion d'Elena – nous ont d'abord permis d'identifier une série de situations microsociales inédites en matière de régulation identitaire de l'eupéanité : ces

situations de transaction identitaire, synonyme ici de contestation identitaire, où des Bulgares ethniques remettent en question ouvertement l'ordre social de classification civilisationnelle et la place inhérente de l'Europe occidentale, en revendiquant ainsi une identification d'Européens légitimes. Mais les « interactions fortes » en question nous ont aussi, et surtout d'ailleurs, permis de pointer du doigt l'importance de la situation microsociale dans le flux identitaire. Cependant, ce n'est pas la situation, en soi et unilatéralement, qui se présente ici comme variable du flux identitaire, mais les interactions entre systèmes politiques et situations microsociales de sélection identitaire, les premiers informant en grande partie les secondes. C'est-à-dire que les positions hiérarchiques occupées dans les systèmes politiques investis par les acteurs, informent leurs possibilités d'(auto)identification situationnelle au niveau ethnique, national et européen. En fonction du ou des systèmes politiques invoqués dans les situations isolées, et des positions occupées dans ces systèmes, certaines identifications s'avèrent disponibles à travers les transactions identitaires quotidiennes, et d'autres, non. Plus encore, ce sont les possibilités de résistance culturelle au travers de ce potentiel flux identitaire, qui en sont ainsi informées. Car si une différence a existé entre Bulgares ethniques et minorités ethniques [musulmanes] en matière de remise en question de l'ordre de classification civilisationnelle – soit une remise en question partielle de l'imaginaire du Balkanisme –, c'est au niveau des positions occupées dans les divers systèmes politiques investissables par les uns et par les autres qu'il faut en rechercher les explications. Et c'est ce que nous allons faire, tout en mettant en lumière les situations microsociales illustratives de ce mécanisme.

De la situation où les premiers deviennent les derniers : européanité et bulgarité en temps d'« interactions fortes » pandémiques

Pour dire les choses autrement, tout en garnissant la pensée développée dans les pages précédentes de quelques exemples concrets, soulignons encore une fois que c'est au travers de la lecture à la fois nationalement faite et localement recyclée des relations internationales, que l'interprétation de l'européanité s'est vue considérablement chamboulée dans la microrégion d'Elena. Les indicateurs classiques de celle-ci ont été concurrencés dans une conjoncture, extraordinaire qu'elle est, où le désir d'un monde inversé – propre aux populations subalternes et à leurs technologies sociales de résistance furtive (Scott, 1990) – a semblé plus que jamais assouvissable. Un désir que *les premiers* – les Européens occidentaux – *deviennent*

[potentiellement et dans certaines limites] *les derniers* ; et, par un ricochet évident, où les *derniers* – les Bulgares tout aussi ethniques que balkaniques –, eux, *deviennent les premiers*.

Ainsi, les indicateurs de l'euroanéité, et de facto de la supériorité de l'euroanéité occidentale – à commencer par leurs émanations économiques, culturelles, sociales ainsi que, *in fine*, symboliques⁹⁹ –, se sont effectivement métamorphosés de sorte à être confrontés à un indicateur, inédit dans le discours du Balkanisme, qui a été socialement sanctionné, pendant une très courte période, comme concurrent à ces derniers : à savoir l'indicateur de l'organisation, de la prévoyance et de l'efficacité des Balkans, ou en tout cas de la Bulgarie, pendant la « première vague » de la pandémie du Covid-19, entre mars et mai 2020. Une prévoyance, une organisation et, somme toute, une gestion de la pandémie par les institutions bulgares, qui ont été jugées, à travers un nombre considérable des interactions relevées via le discours public pendant ladite première vague, comme bien meilleures que les équivalents dans les pays occidentaux.¹⁰⁰ Sans entrer dans le détail de la véracité ou pas d'une telle présomption d'efficacité en matière de gestion pandémique de la première vague – sachant que la gestion de la « deuxième vague » de la pandémie en Bulgarie fut un désastre, comme en témoigne la première place en Europe et dans le monde, en matière de mortalité par tête de la population sur une base journalière, que la Bulgarie a occupée à plusieurs reprises au mois de novembre 2020 –, soulignons néanmoins que le discours public a bien sûr eu ses effets au niveau de l'interprétation de cette crise parmi les habitants de la microrégion d'Elena. A ce propos, revenons-en aux exemples concrets que nous avons promis quelques lignes auparavant. Plus concrètement, nous allons reprendre un bout de l'une de nos discussions informelles avec Vénko (interviewé du village de *Miikovtzi*, invoqué à plusieurs reprises jusque-là).

Nous nous sommes croisés par hasard, au mois d'avril 2020, sur l'une des trois places de *Miikovtzi*. Autrefois espaces privilégiés de sociabilité villageoise, bondées de petites brasseries rustiques, *kratchmi* dans le langage courant bulgare, ces places jouent à l'heure actuelle surtout le rôle de parkings pour les habitants et les touristes, ainsi que d'aires de jeux pour les enfants vacanciers pendant l'été. Visiblement décidés de profiter au mieux du coin de

⁹⁹ Martelons que l'indicateur/capital symbolique est à entendre ici à l'aune d'une propriété socialement sanctionnée comme symbolisant la culture légitime que tout un chacun devrait vouloir, à terme, acquérir.

¹⁰⁰ A cet égard, les interventions publiques de B. Borissov clamant l'efficacité de la gestion de la pandémie par les autorités bulgares, ont été plus que récurrentes.

paradis que *Miikovtzi* a représenté pendant la « première vague » de la pandémie,¹⁰¹ nous étions partis, chacun de son côté, nous promener aux alentours de la rivière (qui se trouve à environ 5 minutes de marche depuis la place en question). Les espaces autour de la rivière commencent progressivement à verdoyer à cette époque de l'année, de sorte à offrir calme et sérénité à celles et ceux qui s'y aventurent, d'autant plus lors de cette année « covidesque » où le stress quotidien était en trop pour la plupart d'entre nous. Sans trop de surprises au vu du contexte, la discussion a très vite tourné, « naturellement », autour de la pandémie et de sa gestion. Vénko a alors clairement fait comprendre que, à son sens, l'Etat bulgare avait fait preuve d'un sérieux qui a été absent chez les Occidentaux. « *Borissov fait n'importe quoi d'habitude, mais cette fois-ci, il a plutôt bien géré la situation. Enfin, c'est le général Moutaftchiïski [alors haut responsable à la tête du Conseil national de lutte contre le coronavirus] qui l'a bien gérée. Regarde, ici, le nombre de cas n'a rien à voir avec les centaines de milliers là-bas. Après, on nous dit que c'est eux les vrais Européens ? Mon œil !* »

En ce sens, quoi que la gestion de la crise n'ait évidemment pas été, sans distinction aucune et automatiquement, bien évaluée par les habitants de la région – d'autant plus quand il devient question de la deuxième vague, à partir de l'automne 2020, lorsque les critiques ouvertes de ladite gestion sont logiquement devenues monnaie courante –, une chose est néanmoins certaine : la progression des cas positifs lors de la première vague de la pandémie, ainsi que leur ampleur physique [telles que déclarées par l'Etat],¹⁰² ont généré le sentiment éphémère d'un monde à l'envers où, étrangement, les Bulgares ethniques, balkaniques qu'ils sont, se sont pourtant retrouvés en haut d'une pyramide symbolique particulière. Une pyramide synonyme ici d'échelle graduée de la capacité de préservation, tout aussi physique que culturelle, à la fois de soi, de son groupe et de son propre système politique. Une capacité

¹⁰¹ Je suis arrivé à *Miikovtzi*, *in extremis*, début avril 2020, après un voyage très compliqué depuis Lille, en passant par l'aéroport de Charleroi et en prenant l'un des derniers vols réguliers pour Sofia, avant leur suspension pendant presque deux mois. Après deux semaines d'isolement à Sofia, confronté comme tout le monde au stress « covidesque », je dois dire que j'ai vécu mon arrivée dans le Balkan d'Elena comme une véritable « salvation ». D'autant plus que *Miikovtzi*, comme *Bouinovtzi* et les autres villages aux alentours, étaient presque vides : pas de restrictions à caractère de confinement, pas de port du masque puisque pas d'interactions ou presque (à part quand on allait, avec mon père, faire des courses dans la ville d'Elena), des promenades où et quand on veut. Bref, un sentiment de liberté, d'indépendance, de bonheur peut-être même, d'autant plus lorsqu'on comparait notre situation avec celles des citoyens de Sofia, de Varna, de Plovdiv, de Paris, de Lille...

¹⁰² En guise d'exemple, au jour du 21 juin 2020, 3872 cas positifs ont été recensés en Bulgarie, depuis le début de l'épidémie, contre 160 093 en France. Au jour du 28 novembre 2020, le nombre total des cas enregistrés en Bulgarie est monté à 139 955, contre 2 196 119 en France. Ce sont là les données officielles des ministères de la Santé, respectivement bulgare et français.

qui aurait été déficitaire au sein des sociétés occidentales, mais pas au sein du système politique bulgare, lorsqu'il est question de la première vague de la pandémie.

Toujours dans ce même état d'esprit, celui d'une analyse intersectionnelle des systèmes politiques, faut-il encore noter que le sentiment d'un monde à l'envers s'est d'autant plus dégagé à travers la microrégion d'Elena qui, à l'aune des « interactions fortes » pandémiques, s'est redécouverte en tant que « Zomia » (Scott, 2009), en même temps que les Balkaniques locaux se sont redécouverts en tant que *Balkandjii*. En d'autres termes, le sentiment, profondément ancré dans l'imaginaire local, que cette terre puisse être épargnée par le « fléau » de la pandémie – tout comme elle l'a été partiellement par celui de l'« esclavage turc » –, a renforcé la cohésion du système politique *du* Balkan d'Elena. Qui plus est, ce dernier a conséquemment et exponentiellement gagné en prestige dans toutes les situations où il fut invoqué et mis en contraste avec les autres systèmes politiques avec qui il cohabite.

En effet, qu'il s'agisse du système politique européen – habituellement incarné par le leadership civilisationnel des Etats-nations d'Europe occidentale, culturellement indexés à cette position via, entre autres, les représentations du système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016) –, de celui de l'Etat-nation bulgare ou encore du système infrapolitique des minorités ethniques, à chaque fois que *le* Balkan d'Elena fut invoqué à l'aune du contexte pandémique, il était alors positionné sinon en supériorité symbolique, tout court, du moins dans une position socialement sanctionnée comme supérieure en matière de sécurité sanitaire. Et alors que cette observation a semblé logique en ce qui concerne la mise en contraste avec les minorités ethniques, elle était surprenante quant à celle avec le système politique national et, surtout, quant à celle avec le système politique supranational européen et la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats », qui est au centre de l'idée que l'on s'en fait ; qui est au centre de la notion même d'eupéanité.

De facto, par un raccourci cognitif, c'est la propriété *du* Balkan et du *Balkandjiya*, au même titre que l'honnêteté et la fierté qui en découlent, soit ces mêmes indicateurs au cœur du romantisme national de la littérature bulgare et de sa résistance face à l'imaginaire du Balkanisme, qui ont nettement refait surface au moment des « interactions fortes » de la pandémie. Et ils ont permis, là aussi, une résistance face au système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats ». Une résistance qui consistait, comme

introduit en début de chapitre, en la remise en question partielle du pouvoir symbolique de nomination légitime de ce qui est européen, et donc civilisé, ou pas.

Le contexte ainsi mis en lumière – à savoir le contexte de la première vague de la pandémie du Covid-19 – a généré non seulement une résistance face à l’imaginaire du Balkanisme mais aussi, l’un menant à l’autre, une transaction de contestation identitaire débouchant potentiellement à un flux identitaire des Balkaniques, en général, mais surtout des *Balkandjii*, en particulier, vers l’eupéanité : un flux de par lequel ladite résistance a été procédée en partie. Une première conclusion est ainsi à tirer dès maintenant.

In fine, c’est l’une des conclusions faites dans le deuxième chapitre, qui se confirme en très grande partie ici. Il est question de la conclusion concernant l’influence de la conjoncture internationale – soit l’influence des spécificités, à travers le temps, des relations internationales et des rapports de pouvoir interétatiques qui vont avec – sur les distributions identitaires ethniques, nationales et européennes. Nous visons, par ricochet, l’influence de ladite conjoncture sur les processus de « résistance de contournement », parties intégrantes de ces mêmes distributions, dynamiques qu’elles sont et potentiellement contestées – par les acteurs concernés – qu’elles se retrouvent de par cette résistance.

En guise d’illustration de notre propos, quelque peu trop abstrait pour le moment, rappelons que lors du régime communiste – comme démontré dans le deuxième chapitre –, les rapports de force entre le bloc de l’Est et le bloc de l’Ouest permettaient généralement à l’élite bulgare, quoi qu’à des degrés divers, la mise en avant d’une bulgarité culturellement et moralement concurrente vis-à-vis de l’eupéanité occidentale, au sens où progressiste et socialement plus juste selon la doctrine idéologique du régime en place. Sans revenir sur le détail de cette conclusion, ou plutôt sur ce qui nous a permis de la tirer, disons juste que la puissance géopolitique de l’URSS – socialement sélectionnée comme symbole pertinent sinon d’une supériorité, tout du moins d’un rapport de concurrence vivant – a permis, en même temps qu’elle a forcé l’intelligentsia du pays, à publiquement positionner la bulgarité dans la continuité du positionnement idéologique du communisme. A savoir au-dessus de l’eupéanité occidentale capitaliste, décadente car justement capitaliste.

C’est dans le même état d’esprit que la première vague de la pandémie du Covid-19 a laissé derrière elle une conjoncture internationale très semblable – d’une perspective, il va de soi, étroitement orientée sur notre problématique concise –, puisque là aussi a vu le jour la possibilité de clamer, via les transactions identitaires qui étaient disponibles entre la première

et la deuxième vague, une bulgarité culturelle concurrente à l'euroanéité,¹⁰³ voire même potentiellement supérieure d'un point de vue symbolique. C'est-à-dire au sens d'un référent culturel socialement sélectionné comme symbolisant sinon la culture légitime que tout un chacun devrait vouloir acquérir, tout du moins *cette* culture, balkanique qu'elle est, qui sait préserver ses porteurs physiques, à la différence de la culture propre à l'Europe occidentale, qui n'en semble pas capable selon cette logique : c'est-à-dire selon les interprétations du déroulement de la première vague du virus en Europe, que nous avons relevées à la fois au niveau du discours public [national] de la Bulgarie, et dans le quotidien de la microrégion d'Elena.

D'un monde à l'envers à une euroanéité à l'envers

La première vague de la pandémie a ainsi généré en Bulgarie, et en particulier dans la microrégion d'Elena, une configuration de l'*organisation sociale de la différence [culturelle]* (Barth, 1969a), où un doute sérieux a été émis quant à la supériorité civilisationnelle occidentale. Somme toute, comment peut-on être supérieur culturellement, comment peut-on être civilisé même, quand on n'est pas capable d'assurer le strict minimum en matière de sécurité sanitaire ? Le strict minimum en matière de protection physique de nos propres « porteurs » culturels. D'ailleurs, pourquoi vouloir se rapprocher d'une *telle* culture ou, pour être davantage en synchrone avec notre problématique, d'une *telle* identification ?

C'est via cette série d'interrogations – synonymes ici d'interprétations collectives de la gestion pandémique – que la transaction de contestation identitaire dont il a été question a pris forme, de sorte que le balkanisme présumé des uns – des Bulgares ethniques, entre autres – a gagné en légitimité symbolique, en même temps que l'occidentalisme des autres s'est retrouvé en crise temporaire de représentation et de légitimation culturelle. C'est aussi via cette logique interprétative que certains segments des stratégies sociales de résistance culturelle, traditionnellement opaques, ont cristallisé parmi les Bulgares ethniques. A commencer par le fantasme que *les derniers seront les premiers* ; que *les dominants seront les dominés*. En effet, ne serait-ce que temporairement, durant le laps de temps éphémère de la première vague du Covid-19, ne serait-ce que dans une certaine mesure, les élites, via le discours public, et les masses lambdas, via la réappropriation de celui-ci, ont pu donner libre cours à un imaginaire où la Bulgarie, les Bulgares et la bulgarité n'étaient plus les symboles de la décadence

¹⁰³ D'autant plus quand c'est la bulgarité propre au *Balkandjiya* qui fut mise en scène.

européenne mais le parfait contraire : l'européanité même. C'est ce que nous entendons par « européanité à l'envers », et c'est là un point paradoxal au vu de tout l'appareil théorique et de la démonstration inhérente que nous avons développés jusque-là. Car ce n'est pas seulement le pouvoir symbolique de nomination légitime des Européens occidentaux qui a été ainsi remis en question ; c'est l'intégralité de l'ordre social de classification civilisationnelle de l'imaginaire du Balkanisme, qui l'a été aussi. Au même titre que l'européanité même – synonyme de civilisation – du principal producteur du Balkanisme : l'Europe occidentale.

Aussi osée que puisse paraître une telle affirmation – car en contradiction avec des siècles de classification culturelle socialement sanctionnée en fonction de la croyance en un degré de civilisation universel, présumé intrinsèque aux uns [aux Occidentaux civilisés] et aux autres [aux Balkaniques non civilisés, entre autres] –, c'est ce qui est pourtant ressorti de notre interprétation socioanthropologique de la réappropriation de la première vague de la pandémie en Bulgarie. Une réappropriation synonyme d'opportunité sociale saisie de résistance culturelle via non seulement une transaction de contestation identitaire, mais aussi via une transaction de remodelage identitaire. Via non seulement une inversion vers l'européanité, mais au travers d'une inversion de l'européanité même.

Ainsi, les configurations conjoncturelles des relations internationales peuvent visiblement élargir les possibilités de résistance dont font montre les Bulgares ethniques face à l'imaginaire du Balkanisme. Mais nous n'avons nullement fait une découverte en disant ceci. Il est évident que les relations internationales interétatiques,¹⁰⁴ les rapports de force géopolitiques ainsi que l'ordre international qui en émane, sont des facteurs centraux dans la détermination à la fois du contenu des divers « textes » des dominations symboliques, et des éventuelles postures de résistance face à ceux-ci. Là où nous estimons toutefois apporter une plus-value théorique, aussi modeste soit-elle, c'est – au risque de nous répéter – au niveau de l'inventaire de cette résistance. Comme déjà pointé, le flux identitaire n'a pas été suffisamment considéré à l'aune d'un instrument de résistance à part entière. Pourtant, l'une des principales possibilités de résister à l'imaginaire du Balkanisme (et de l'Orientalisme) passe justement par le flux identitaire. L'intersection entre ces deux champs de recherche n'a, de fait, été que très partiellement atteinte, de même que ses résultats n'ont été, logiquement,

¹⁰⁴ Mais pas que, l'économie contemporaine étant de moins en moins régie par les Etats-nations et leurs législations respectives, et de plus en plus par un cadre entrepreneurial doté de ses propres règles particulièrement affranchies.

que très peu explorés. Concernant la place des relations internationales dans les processus de résistance via le flux identitaire, le « manque à traiter » est évident.

En effet, lorsqu'il a été question de traiter les relations internationales dans les recherches portant sur l'imaginaire du Balkanisme, la norme parmi les chercheurs a été de se focaliser sur la production du stigmaté, du texte de domination en soi, et dans une bien moindre mesure sur les métamorphoses intéressées de celui-ci ; soit sur la transaction identitaire de transformation du stigmaté en vertu. Cela équivaut à dire que c'est l'*imposition officielle* des coordonnées balkaniques dans l'espace social de (non)civilisation qui a été au centre, et non pas les diverses tentatives de *modification* de ces coordonnées par les Balkaniques eux-mêmes. De facto, c'est l'imposition culturelle socialement sanctionnée comme pertinente – celle procédée par les détenteurs du pouvoir symbolique de nomination légitime en la matière (Bourdieu, 1984) : à savoir les Européens occidentaux – qui a été au centre des problématiques en question, au détriment des tentatives de modification, voire de neutralisation de cette imposition, procédées cette fois-ci par les Balkaniques, en particulier par les Bulgares ethniques.

En d'autres termes, les tentatives tout aussi individuelles que collectives de neutraliser l'hystérésis du transfuge identitaire – à entendre ici les fluctuations entre bulgarité et européanité, et les tentatives de légitimation européenne de celles et ceux qui essaient quotidiennement de passer de la première à la deuxième –, n'ont été que très peu questionnées. Ceci est encore davantage valable pour les tentatives visant non seulement à neutraliser ledit transfuge – soit à s'adapter à la nouvelle position [tout du moins la nouvelle position revendiquée] dans l'espace social –, mais aussi pour les tentatives qui visent à bouleverser complètement l'idée de cet espace social ; celles qui visent à bouleverser sa représentation topographique même. Pourtant, ce que nous venons de voir, c'est bien cela : une tentative de bouleverser la forme et le contenu de cet espace, de sorte à ce que les premiers – les Européens occidentaux – soient les derniers, et que les derniers – les Balkaniques, en particulier les Bulgares [ethniques] – soient les premiers.

Toutefois, nous n'avons toujours pas proposé d'explication probante de ce mécanisme inédit. Nous n'avons pas expliqué comment la première vague de la pandémie – en sa qualité de conjoncture internationale tissée d'interactions fortes – s'est retrouvée apte à générer, en même temps qu'elle a fait cristalliser, une multitude de situations où les premiers se retrouvent derniers et vice versa. Soit ces situations où une appartenance européenne,

alternative à l'euroanéité occidentale légitime, a été ouvertement clamée par les Bulgares ethniques, en même temps que ces derniers refusaient l'euroanéité légitime. La principale piste explicative à cet égard va parallèlement conforter *et* réfuter l'une des hypothèses centrales faites dans l'introduction.

b.) Le classement au sein des systèmes politiques et le pouvoir de nomination légitime : vecteurs du flux et du raffermissement identitaires

Si nous avons pu observer une appartenance européenne ouvertement revendiquée par les Bulgares ethniques pendant la « phase d'importation » de la pandémie et les interactions fortes qu'elle a invoquées, c'est en très grande partie parce qu'ils ont la possibilité de ne pas être exclusivement dominés, dans la totalité des interactions faibles en temps normal, par l'imaginaire du Balkanisme. Ils peuvent être, à leur tour, des dominants vis-à-vis d'autres entités, subalternisées via un autre imaginaire, réplique de la même technologie sociale de domination symbolique : à savoir la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Nous voyons évidemment les minorités ethniques potentiellement musulmanes, qui sont ce que les Bulgares ethniques représentent, en temps normal, pour les Européens occidentaux : un support de revalorisation symbolique, employé afin de se sentir civilisé en contraste avec ce qui est socialement sélectionné comme non civilisé. Mais lors des interactions fortes pandémiques – celles de la première vague de la pandémie du Covid-19 en Europe –, les choses ont visiblement changé dans une certaine mesure.

En effet, si, d'un côté, les Bulgares, à entendre tous les Bulgares, ont probablement demeuré non civilisés aux yeux des Européens occidentaux – de sorte à représenter l'antithèse de l'euroanéité –, de l'autre, les Européens occidentaux n'ont pas gardé le même rôle de référent symbolique pour les Bulgares ethniques. Comme démontré, ils ont perdu de leur ampleur en tant que référents symboliques pendant la première vague de la pandémie ; ils ont ainsi perdu de leur ampleur même en tant que dominants dans la « communauté terminale » européenne. Cela fut possible, martelons-le, parce que les Bulgares ethniques représentent, à leur tour, des dominants au sein d'une autre « communauté terminale » (Deutsch, 1966 ; Carey, 2002) – tout du moins à chaque fois que le niveau de projection politique change en direction de cette communauté, de sorte à ce qu'elle soit « terminale » aux yeux des concernés. C'est-à-dire qu'ils représentent des dominants au sein d'un autre « système politique » (Leach, 1954) – en parfait déséquilibre avec le système européen –, à savoir la

société nationale bulgare. Et il s'agit d'un système politique ou d'une communauté potentiellement terminale – les deux étant synonymes ici – institutionnellement légitimés, ce qui revient à souligner que les Bulgares ethniques y disposent d'un pouvoir symbolique de nomination lui aussi institutionnellement légitime (Bourdieu, 1984). Cette légitimité et la domination symbolique qu'elle génère vis-à-vis des minorités ethniques, confortent en même temps qu'elles réfutent le point *a.*) de l'hypothèse n° 2 (p. 25), qui prévoyait, en concordance avec la théorie bourdieusienne des rapports de domination, un sentiment de non appartenance européenne des Bulgares ethniques, dû à l'intériorisation par ces derniers de la domination symbolique véhiculée de par l'imaginaire du Balkanisme.

D'un côté il est vrai que l'une des principales possibilités dont les Bulgares ethniques disposent en matière de revalorisation symbolique de soi et de son groupe – celle de fuir le stigmaté invoqué par l'imaginaire du Balkanisme via une transaction identitaire consistant à invoquer celui de l'imaginaire de l'Orientalisme et à le projeter exponentiellement sur les minorités ethniques – conforte l'idée selon laquelle l'occupation d'un rôle de dominant au sein d'une communauté terminale institutionnellement légitimée, notamment un Etat-nation, permet la compensation partielle des dominations émanant d'autres communautés terminales conséquemment plus larges. C'est ce qui amène les Bulgares ethniques à accepter, en temps d'interactions faibles, la domination des Européens occidentaux. A l'intérioriser sans rechercher la reconnaissance de leur européanité, synonyme de civilisation, puisqu'ils ont la possibilité de compenser cette domination – de la « contourner » – de par une autre, située au niveau national de la communauté terminale bulgare, dont ils sont les « maîtres ». Mais, d'un autre côté, en temps d'interactions fortes les mécanismes de résistance face aux dominations externes, provenant de communautés terminales plus larges, s'intensifient au point de ne plus être catégorisables uniquement de « résistances de contournement », mais à s'approcher de formes de résistances bien plus ouvertes, où le flux identitaire continue toutefois à jouer un rôle prépondérant, comme démontré via l'exemple des transactions de contestation identitaire débouchant à des transferts revendiqués depuis la bulgarité vers l'européanité. C'est en ce sens où le point *a.*) de l'hypothèse n° 2 s'en retrouve partiellement réfuté.

Quoi qu'il en soit, on retient que lors des périodes d'interactions fortes de l'histoire bulgare, la résistance vis-à-vis de l'imaginaire du Balkanisme s'est généralement intensifiée au point de cristalliser assez clairement dans le discours public du système politique national. Tel fut le cas lors du « romantisme national » de la littérature bulgare, marqué par l'émancipation nationale, mais aussi lors des périodes du « dogmatisme idéologique » et

du « nationalisme socialiste », marquées cette fois-ci par la polarisation géopolitique entre Moscou et Washington, et le nouvel ordre international qui a suivi (revoir le chapitre II.)). Le cas de la pandémie du Covid-19 ne fait pas exception, comme on vient de le voir. Mais faut-il toutefois admettre que tout ceci n'a rien d'exceptionnel d'un point de vue anthropologique, puisqu'on sait que les « interactions fortes [...] se font sentir par intermittence, sous forme de secousses profondes dont les effets sont amples et durables [...] » (Lévi-Strauss, 1971, p. 539). Toute secousse profonde génère forcément un bouleversement dont le degré d'amplitude dépend, logiquement, de l'amplitude de la secousse elle-même. Cela dit, si les effets des interactions fortes que nous avons questionnées jusque-là ont toujours été amples en matière de résistance face à l'imaginaire du Balkanisme, les périodes de résistance, elles, n'ont généralement pas été si durables que cela, tout du moins quand il est question du discours public du système politique national. Nous estimons qu'il en sera de même au niveau du texte bien plus discret du système politique de la microrégion d'Elena.

Mais ce n'est pas la [longue] durée de cette résistance procédée via le flux identitaire qui nous intéresse ; c'est son caractère situationnel. C'est d'ailleurs le point le plus important à retenir de toute la démonstration précédente : la période d'interactions fortes induite par la pandémie du Covid-19 nous a permis de dessiner les contours, d'un trait bien plus saillant, de la situation microsociale en sa qualité de variable centrale à la fois dans le flux identitaire et dans la résistance culturelle où celui-ci s'inscrit. Plus encore, ce sont les interactions et les transactions entre systèmes politiques – mais aussi entre les systèmes culturels inhérents, en leur qualité de catalyseurs idéologiques – à l'aune sinon de générateurs, tout du moins d'éléments informateurs de ladite situation, qui ont d'autant plus cristallisé à travers la démonstration développée. Et alors que nous nous sommes penchés davantage sur les interactions et les transactions entre scène politique internationale et système politique national bulgare, il est temps de revenir à la microrégion d'Elena entrevue comme système politique à part entière. Revenons à elle en incluant la place des minorités ethniques – et leur système, pour le coup *infrapolitique* – dans l'équation situationnelle que nous dessinons à la lumière, entre autres, des interactions fortes pandémiques.

c.) Quid des minorités ethniques : les premiers sont-ils aussi les derniers ?

Des tendances semblables ont-elles vu aussi le jour parmi les minorités ethniques ? C'est une question légitime à se poser, certes, même si la réponse semble connue d'avance.

En effet, après tout ce qui a pu être démontré jusque-là, il est très peu probable que des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques essayent de procéder à une inversion en direction de la bulgarité. Il est tout aussi peu probable qu'ils tentent d'épouser une identification européenne, même si nous sommes partis d'une hypothèse initiale – réfutée à de multiples reprises depuis – prévoyant un tel mécanisme en guise de résistance face à la domination symbolique des Bulgares ethniques (revoir le point *b.*) de l'hypothèse n° 2, pp. 26-27). Quoi qu'il en soit, contexte extraordinaire exige, nous allons creuser cette piste théorique, tout comme nous avons creusé celle des inversions des Bulgares ethniques en direction de l'européanité : un flux identitaire qui était tout aussi peu probable au vu de la démonstration développée jusque-là. Ce flux a été pourtant partiellement réalisé, pour les raisons évoquées dans les pages précédentes. Enfin, une autre question tout aussi importante à éclaircir, concerne l'éventualité que les Roms ethniques et/ou Turcs ethniques tentent, à l'image des Bulgares ethniques, sinon de modifier profondément l'ordre social de classification culturelle les concernant, du moins de moduler partiellement et temporairement – pendant la crise pandémique, notamment pendant la première vague – l'idée même que l'on se fait de cet ordre. Un ordre qui les place tout en bas de l'espace social, à la fois au niveau des systèmes politiques européen, bulgare, et microrégional (d'Elena).

Concernant la première question, celle du potentiel flux identitaire en direction de la bulgarité et/ou de l'européanité, nous allons être très brefs, tout simplement parce que nous n'avons pas observé un tel mouvement de transaction identitaire. Ni au niveau du discours public du système politique national, ni au niveau du système micropolitique d'Elena. L'explication de cette différence avec les Bulgares ethniques est à rechercher du côté de la légitimité symbolique et institutionnelle – et du pouvoir symbolique de nomination légitime qui en découle – dont les uns et les autres profitent au sein des systèmes politiques investis.

A cet égard, que ce soit en Bulgarie ou dans l'UE – habituellement synonyme d'Europe dans les représentations communes –, il est vrai que les minorités ethniques de Bulgarie ne profitent pas d'une légitimité symbolique semblable à celle des Bulgares ethniques. Cela concerne certainement moins les Turcs ethniques de Bulgarie, qui sont politiquement représentés, sans faille, dans toutes les assemblées nationales bulgares depuis la fin du régime communiste. Mais cette représentation institutionnelle est loin de leur assurer un pouvoir symbolique de nomination légitime. Bien au contraire, les Turcs ethniques demeurent ceux qui sont nommés, catégorisés et classés. Catégorisés comme orientaux par les Bulgares ethniques et comme balkaniques par les Européens occidentaux, ils sont perdants sur tous les

tableaux. En somme, ils ne peuvent donc être dominants dans aucun desdits systèmes politiques – national [bulgare] et supranational [européen] –, où ils sont appelés à vivre.

Ceci équivaut à dire qu'ils ne peuvent profiter du statut de dominants dans aucun système politique – sanctionné comme communauté terminale, ou pas – qui soit institutionnellement légitimé comme tel. Ce constat est valable aussi pour le système, symboliquement valorisé et valorisant, que *le Balkan d'Elena* représente. Cela dit, si l'on considère les minorités ethniques musulmanes de Bulgarie à l'aune d'un système politique à part, les Turcs ethniques auraient évidemment le rôle de dominants vis-à-vis des Roms ethniques, ce rôle leur assurant aussi un pouvoir de nomination symbolique. Chose que nous avons démontrée et, de fait, qui explique le flux identitaire récurrent depuis la romité vers la turcité. Mais dès que l'on sort de ce système politique, de facto institutionnellement illégitime et symboliquement dévalorisé, pour questionner les systèmes institutionnellement légitimés et, de ce fait, symboliquement plus valorisés, les Turcs ethniques de Bulgarie perdent alors en très grande partie le pouvoir en question, partiel qu'il était, de nomination symbolique, en même temps qu'ils perdent leur rôle de dominants ethniques.¹⁰⁵

C'est bien ce bouleversement, ce va-et-vient entre systèmes politiques institutionnellement légitimes et illégitimes, symboliquement valorisants et dévalorisants, coexistant pourtant en parfait déséquilibre, ainsi que la dynamique des positions occupées par les différents acteurs ethniques et nationaux dans ces systèmes, qui expliquent l'absence d'inversions identitaires *visibles*, d'abord ethniques et nationales, en provenance du groupe ethnique turc, et encore davantage en provenance de son homologue rom, et en direction de l'identification bulgare. Mais tout ceci n'explique pas l'absence, tout court et en soi, desdits flux.

Les degrés de hiérarchisation dans les systèmes politiques expliquent en réalité ce pourquoi lesdites inversions ne sont pas ouvertement revendiquées comme telles via des transactions identitaires conjointes, elles-mêmes publiquement revendiquées par les Turcs ethniques et/ou les Roms ethniques de la microrégion d'Elena, entre autres. C'est-à-dire ce pourquoi les tentatives de dépasser la frontière symbolique avec la bulgarité ne transcendent pas l'*infrapolitique* de leurs groupes ethniques respectifs. Ce pourquoi elles ne transcendent

¹⁰⁵ Même s'il est vrai qu'ils [les Turcs ethniques de Bulgarie] continuent à occuper une position de dominants vis-à-vis des Roms ethniques, y compris au sein du système politique national [bulgare] et au sein de celui que l'on peut dire européen, le fait d'y être désormais confrontés aux Bulgares ethniques et aux Européens occidentaux, au même titre que la forte probabilité d'être perpétuellement rangés dans l'ensemble des minorités ethniques, fait qu'ils occupent désormais la position subalterne de dominés ethniques dans la plupart des situations quotidiennes.

pas les textes cachés, enfouis dans les micro-systèmes politiques endogènes des minorités ethniques. C'est là une autre manière d'affirmer que de tels flux identitaires sont tout à fait susceptibles d'exister au sein de l'*infrapolitique* des minorités ethniques. De fait, ils y existent partiellement, tout du moins si l'on se fie à nos observations et aux fragments de texte caché que nous avons pu récolter lors de nos séjours de recherche dans la microrégion d'Elena. En effet, au-delà des revendications certes rares mais cependant publiquement faites de l'identification nationale bulgare – celle-ci revenant évidemment *de droit* aux Turcs ethniques et aux Roms ethniques de Bulgarie¹⁰⁶ –, nous avons également pu suivre, à plusieurs reprises, des discussions parmi les travailleurs turco-roms que nous avons accompagnés, où l'identification ethnique bulgare fut sinon directement revendiquée, tout du moins indirectement relativisée. C'est son caractère présumé de « fruit défendu », d'identification sacrée, inaccessible ainsi que, de fait, intouchable par les musulmans quotidiennement racisables et orientalisables, qui fut ainsi relativisé.

Quant à la place de l'euro-péanité dans cette équation, nous n'avons pas pu observer des tentatives de transactions identitaires débouchant à des inversions de la même nature, ni saisir les fragments d'un flux identitaire en cette direction, comme ce fut le cas du flux – certes très rare, voire même exceptionnel, et ce y compris dans le cadre endogène du système *infrapolitique* des minorités ethniques – dirigé vers la bulgarité. L'explication de cette différence vis-à-vis des tendances observées parmi les Bulgares ethniques est à rechercher, de nouveau, au niveau du va-et-vient entre systèmes politiques et de la dynamique des positions occupées par les uns et par les autres au sein de ces systèmes.

Lorsque nous nous sommes penchés sur le cas des Turcs ethniques, nous avons mis l'accent sur le fait qu'une fois sortis du cadre endogène des minorités ethniques, ils perdent leur pouvoir de nomination symbolique, et leur statut de dominants vis-à-vis des Roms ethniques se dissipe tellement qu'il est en réalité complètement devancé et publiquement délégitimé par un autre statut : par le statut de dominés face aux Bulgares ethniques, mais aussi face aux Européens occidentaux. Les Roms ethniques, quant eux, ne sont pas seulement dominés au niveau des systèmes politiques légitimes, mais également au sein même du système *infrapolitique* des minorités ethniques de Bulgarie. Cette double domination subie – voire même triple, quand il devient question des Roms ethniques –, ce double rôle assigné non

¹⁰⁶ Rappelons que même lorsque publiquement revendiquée, la bulgarité nationale socialement sanctionnée comme culturellement légitime leur est refusée par les Bulgares ethniques, et ce dans presque tous les champs de l'espace social. C'est ce pourquoi ces revendications sont si rarement faites.

pas d'ayant droit de nomination institutionnellement légitime mais, bien au contraire, de nommés et de dominés symboliquement à la fois au niveau du système politique national [bulgare] et supranational [européen], expliquent ce pourquoi les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie ne tentent nullement, ni au niveau du texte public ni via les textes cachés et enfouis dans leurs *infrapolitiques* respectives, de revendiquer une identification européenne.

Enfin, via la démonstration tout juste développée, nous avons aussi répondu à la dernière question qu'il revenait d'éclaircir dans cette sous-partie. Celle concernant les potentielles tentatives, effectuées par les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques de la microrégion d'Elena, de bouleversement idéologique de l'ordre social de classification culturelle. En effet, c'est via le même modèle théorique et la série d'arguments qui l'a accompagné dans les paragraphes précédents, que nous avons indirectement expliqué l'absence de telles stratégies revendiquées en public par les minorités ethniques. Mais cela ne veut pas dire que de telles revendications n'existent pas, tout bonnement. Nous en avons en réalité identifié quelques fragments à travers le texte caché des Roms et/ou Turcs ethniques de la microrégion. Cela revient à admettre que ces revendications demeurent ancrées au niveau du système *infrapolitique* des minorités ethniques, sans cristalliser dans les systèmes politiques où celles-ci sont les plus dominées.

De la somme et de la « valeur » des positions occupées dans les systèmes politiques

Tout cela nous amène à l'une des conclusions phares de notre travail. Concrètement : plus les systèmes politiques institutionnellement légitimes et symboliquement valorisés où l'on profite d'une position symbolique élevée, sont nombreux, plus le sont aussi les possibilités de transactions de négociation, de contestation et d'affirmation identitaires pouvant déboucher, en période d'interactions faibles, à des inversions identitaires *ascendantes* au niveau ethnique, national et européen. C'est là l'une des variables centrales que nous recherchons dans notre problématique. En période d'interactions fortes cependant, l'on peut potentiellement observer une multiplication proportionnelle, dépendante de ladite variable, des transactions et des inversions identitaires conjointes, procédées notamment en guise de résistance culturelle.

Martelons, cela dit, que la dynamique des positions occupées dans les systèmes politiques n'explique, en soi, ni l'absence ni la présence desdits flux identitaires. Elle explique leur conversion publique ou pas, c'est-à-dire la présence ou l'absence d'un processus de

conversion de certains flux identitaires, existant potentiellement à travers les textes cachés, en textes publics, et donc en politiques identitaires revendiquées. Nous avons ainsi prouvé l'existence d'une part des flux en question, ou plutôt des tentatives de la sorte, à travers les systèmes infrapolitiques des minorités ethniques, sans qu'il y ait pourtant automatiquement conversion de ces tentatives via les transactions identitaires au niveau des systèmes politiques légitimes. C'est justement la dynamique différenciée et accumulée des positions occupées à travers les différents systèmes politiques, institutionnellement légitimes et potentiellement valorisés au niveau symbolique, qui explique la conversion publique ou non de ces tentatives.

Autrement dit, c'est en fonction de la somme des positions symboliques occupées à travers les différents systèmes politiques où l'on est appelé à vivre – soit en fonction de la valeur symbolique des différentes coordonnées sociales, de dominants ou de dominés, que l'on occupe dans les espaces sociaux de ces systèmes –, que les chances sont amples, ou pas, de faire part publiquement des inversions identitaires, ethniques, nationales et européennes, qui nous intéressent ici – au même titre que l'est aussi le nombre des possibles inversions identitaires ascendantes potentiellement convertissables en un texte public, revendiqué à travers les transactions identitaires au niveau des systèmes politiques légitimes.

In fine, plus le nombre des systèmes politiques institutionnellement légitimes et/ou symboliquement valorisés où l'on occupe une position de dominants est élevé, plus le sont aussi nos possibilités d'inversions identitaires et interdimensionnelles. Soit les possibilités de transgresser non seulement des frontières symboliques situées au niveau de la dimension identitaire ethnique, nationale ou européenne, mais de procéder par la même occasion à un flux identitaire au croisement de plusieurs de ces dimensions, voire des trois. L'exemple des Bulgares ethniques, à penser en contraste avec les minorités ethniques, en est illustratif puisque, comme on vient de le voir, étant dominants au niveau du système politique bulgare – un système institutionnellement légitime –, ils peuvent, lorsque les circonstances se présentent, à savoir dans un cadre d'interactions fortes, clamer publiquement une identification européenne et, parallèlement, mettre le doute sur l'ordre de classement civilisationnel européen. Chose que ni les Turcs ethniques ni les Roms ethniques ne peuvent, y compris en période d'interactions fortes.

De l'invocation situationnelle des systèmes politiques

Dans la continuité de ce qui vient d'être dit, une deuxième conclusion s'impose à nous : celle concernant les invocations situationnelles de ces systèmes et les effets inhérents sur le flux identitaire, lui aussi situationnel. C'est en fonction de la présence invoquée d'un système politique ou d'un autre, et de la position que l'on y occupe bien sûr, qu'une identification ou une autre sera dès lors mise en avant dans la situation microsociale ainsi isolée et, par ricochet, dans la transaction identitaire disponible et conjointement mobilisée pour ce faire.

Rappelons à cet égard que de nombreux Bulgares ethniques de la microrégion d'Elena jonglent avec les identifications du *Balkandjiya* et de Baï Ganio, la première reprenant en partie les indicateurs d'une européanité désirée – soit ceux du système culturel *du* Balkan –, la deuxième : ceux du Balkanique – c'est-à-dire les indicateurs propres à la toile idéologique du système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Doja, Abazi, 2016), principal producteur de l'imaginaire du Balkanisme : celui *des* Balkans. Nous avons interprété ce jonglage à l'aune d'une adaptation individuelle ou collective à la situation au travers de l'éventail des transactions identitaires disponibles : soit on intègre la situation en tant que Balkanique, en tirant profit pratique de notre caractère présumé non civilisé – ce que nous avons catégorisé comme un procédé de « résistance pratique » –, soit on l'intègre en tant que *Balkandjiya*, peut-être pas européen aux yeux des Occidentaux mais n'ayant pourtant rien à leur envier – ce que nous avons catégorisé comme une « résistance symbolique ». De fait, c'est en fonction du système politique invoqué dans la situation et des opportunités qui se manifestent, que l'une ou l'autre stratégie d'adaptation est mobilisée et, l'un menant à l'autre, que l'un ou l'autre système culturel – celui du Balkan bulgare ou celui de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats – est socialement mis en avant. Si c'est le système politique national qui est invoqué – souvent représenté par l'œil administratif omniprésent de l'Etat –, c'est le Balkanique qui sera appelé dans la transaction identitaire situationnelle, afin de minimiser et « excuser » les pratiques d'évasion fiscale des paysans du Balkan, entre autres. Si, par contre, c'est le système politique européen qui se retrouve davantage présent dans la situation microsociale, la transaction identitaire consiste à revendiquer la figure du *Balkandjiya*, afin de tenter un rapprochement codé, pas ouvertement revendiqué, avec l'européanité, et ainsi neutraliser partiellement la domination de l'imaginaire du Balkanisme. Mais tout ceci n'est valable que pour les Bulgares ethniques, coordonnés au sommet de l'échelle symbolique du système politique national [bulgare], en même temps que potentiellement associables *au* Balkan d'Elena, et non pas pour les minorités ethniques,

positionnées tout en bas de ladite pyramide, en même temps qu'exclues du système politique *dudit* Balkan.

Ainsi, l'interaction entre les systèmes politiques et/ou culturels invoqués et les coordonnées que l'on y occupe, cristallise comme l'un des déterminants les plus importants des identifications situationnelles, ethniques, nationales et européennes, et des transactions inhérentes d'affirmation, de contestation et de négociation identitaire.

c.)-1 Des paramètres complémentaires de configuration microsociale : les individus présents dans la situation

La *projection politique microsituationnelle* s'est manifestée à l'aune de variable centrale du flux identitaire. Cependant, d'autres paramètres de la situation microsociale, complémentaires à cet égard, doivent être notés et interrogés. Le paramétrage de la situation en matière d'acteurs présents en fait partie. Ce sont les capitaux et les identifications culturelles que ces acteurs « portent » avec eux, et les effets sur le flux identitaire, qui nous intéressent ici.

En ce sens, plusieurs critères idéaltypiques de composition microsociale sont identifiables et chacun d'entre eux a ses propres effets informatifs sur les possibilités instantanées d'inversions ethniques, nationales, européennes et/ou intersectionnelles, c'est-à-dire à l'intersection des trois. Le principal, autour duquel vont tourner tous les autres, concerne la configuration situationnelle en matière de rapports de domination symbolique. C'est-à-dire la présence physique ou pas de personnes incarnant les figures des dominants, et le degré de domination que ces personnes représentent : degré résultant des systèmes politiques et/ou culturels invoqués, des identifications dont les personnes sont porteuses et des capitaux dont elles disposent.

De la domination situationnelle : le cas des minorités ethniques de la microrégion d'Elena

Nous avons d'ores et déjà mis en exergue l'importance de la configuration microsociale lorsque nous avons questionné les transactions identitaires entre la bulgarité du Balkanique et celle du *Balkandjiya* ainsi que, quoi que dans une mesure moindre, entre bulgarité et européanité. A propos de l'européanité, les scénarios possibles de paramétrage microsituationnel mettaient en scène bien davantage – forcément, au vu du contexte – des représentations collectives, des idées vagues de l'identification européenne, et non pas des

personnes physiquement présentes dans la situation. Nous avons la chance, à présent, de questionner la « présence physique » dans les interactions et les transactions identitaires et situationnelles entre dominants et dominés, puisqu'il est temps de jeter un regard sur les situations où sont simultanément présents Bulgares ethniques et minorités ethniques subalternisées. En ce faisant, il nous intéresse d'en suivre les effets informatifs sur les identifications ethniques, nationales et européennes des uns et des autres.

A ce propos, martelons que, indépendamment des terrains empiriques mobilisables par les chercheurs – dans notre cas, que ce soit à Konstantine, à Maïsko ou à Elena, entre autres –, l'ethnicité, au même titre que le ressenti d'appartenance nationale et/ou européenne, ne sont jamais une question statique. En fonction des situations, l'on assiste à des ajustements à ces auto-compréhensions identitaires, et à la subjectivité politique qui leur est inhérente. Ce sont, *in fine*, des ajustements à la position occupée dans la hiérarchie des rapports de force. Si – comme démontré auparavant – le capital culturel et social – exprimés souvent de par le statut socioprofessionnel – et le capital économique, sont des variables, parmi d'autres, aptes à expliquer les passages de la romité à la turcité ou bien, au contraire, le maintien d'une auto-compréhension ethnique de Rom, faut-il souligner que c'est en fonction de la configuration de la situation, des rapports de force impliqués et des opportunités qui se manifestent, que la décision est prise d'employer l'une ou l'autre variable pour légitimer les politiques identitaires de maintien ou de transgression de la frontière ethnique, procédées via les transactions identitaires conjointes. Cette remarque devrait être logiquement valable en ce qui concerne les flux identitaires vers l'euroanéité et la bulgarité, même s'ils sont presque inexistantes – du moins dans le texte public des systèmes politiques institutionnellement légitimes – lorsque leur point de départ est situé chez les minorités ethniques.

C'est donc à la fois en fonction des opportunités instantanées à saisir et de la position des individus présents dans la situation microsociale – position dans les rapports de force, rendue visible de par leurs catégorisations ethniques et du système politique qu'ils invoquent, entre autres –, que les décisions sont prises. De fait, lorsque des Bulgares ethniques étaient présents sur place, les transferts identitaires des Roms et/ou Turcs ethniques en étaient informés. L'une des situations illustratives à cet égard a cristallisé en présence de Iordan,¹⁰⁷ propriétaire de l'un des chantiers – dans le village de Bouinovtzi – où nous avons accompagné les travailleurs turco-roms, et de sa sœur, Véra. En leur présence, Khaled, « parfois Rom, parfois Turc » dont

¹⁰⁷ Il s'agit en réalité de mon père.

il a été déjà question à plusieurs reprises, a été amené à défendre son auto-compréhension ethnique de Turc.

Il faut savoir que Iordan, Professeur des universités qu'il est, d'autant plus en France, dispose logiquement d'une notoriété symbolique rayonnante dans la microrégion.¹⁰⁸ Sa sœur, Véra, en profite forcément, en même temps qu'elle a partiellement bâti la sienne : elle est technicienne de laboratoire dans un hôpital prestigieux de Sofia. Lors d'une pause déjeuner où les uns et les autres étaient à proximité dans le jardin de la maison de Iordan, en cours de travaux de rénovation réalisés par les travailleurs turco-roms que nous accompagnions, Véra et Khaled en sont venus à parler politique, et ce dernier a fait part de sa sympathie pour le MDL – parti politique, rappelons-le, associé aux minorités ethniques de Bulgarie, en particulier aux Turcs ethniques. Déclaration d'autant plus renforcée par le fait qu'il portait, avec Deniz et Adem, des maillots avec l'emblème du parti.¹⁰⁹ La réaction de Véra, Bulgare ethnique disposant d'un capital culturel élevé, qui plus est sœur du *tchorbadjiya* – du patron –, et par conséquent dominante à tous les niveaux vis-à-vis de Khaled et de ses camarades, a été immédiate. Elle a fait jouer son pouvoir symbolique de nomination légitime en pointant qu'« *il n'y a jamais eu de Turcs dans [notre] Balkan, et ce n'est pas prêt d'arriver [...]* ». Ses représentations de l'enracinement culturel [dans le Balkan d'Elena] ont mis en lumière ici « une compréhension différenciée [...] du passé » et représentent, en soi, « une revendication de possession de ce passé » (Valtchinova, 2013, p. 75). Une revendication que la plupart des Bulgares ethniques de la microrégion ont, de même, fait valoir dans une part considérable des interactions faibles du quotidien. Quoi qu'il en soit, la gêne occasionnée fut saisissable, mais Khaled n'a pas voulu se « rebeller » ouvertement via une transaction de contestation identitaire mettant en doute la sentence de Véra et son pouvoir de nomination. Il les a néanmoins contournés via une transaction de réaffirmation de son identification turque : « *Moi, je suis Turc* », répondit-il en souriant. Ainsi, même en face d'une domination ample à tous les niveaux, Khaled, et ses camarades qui le soutenaient au travers de hochements de tête plus ou moins discrets, n'ont pas hésité à résister au stigmatisme de la romité indirectement invoqué par Véra – puisque, somme toute, s'il n'y a pas de Turcs dans le Balkan d'Elena,

¹⁰⁸ On l'appelle, sans grande surprise, « le Professeur ». A notre connaissance, il n'y a que trois Professeurs des universités dans les villages situés au Sud d'Elena, jusqu'au début de la montée raide qui mène au mont *Tchoumerna*. Deux sont originaires de la microrégion, dont Iordan. Le troisième est un « nouvel arrivé », qui a acheté une petite maison dans le village de Bouinovtzi.

¹⁰⁹ Ils étaient en réalité assesseurs dans leur circonscription en vue des élections municipales (de 2015), qui se tenaient dans quelques semaines, et ces maillots leur ont été donnés par l'organisation régionale du parti.

Khaled et ses camarades devraient donc être des Roms : des Tsiganes. Martelons néanmoins que ce ne fut pas une confrontation directe, mais un contournement du stigmaté qui a été mobilisé ici : c'est-à-dire une « résistance de contournement » procédée au travers d'une inversion vers l'identification turque.

Quelques jours plus tard, devant Pentcho – Bulgare ethnique du village de Bouinovtzi, paysan par nécessité car au chômage depuis de nombreuses années¹¹⁰ –, Khaled s'est beaucoup plus investi dans son plaidoyer. La situation s'est déroulée le matin, devant la brasserie (*kratchma*) du village, où lui, Adem et moi prenions notre café, avant de nous rendre sur le chantier (à seulement 2 minutes de marche de là, mais dans une journée estivale qui s'annonçait extrêmement chaude, ce qui semblait agacer d'avance Khaled et Adem). Confronté au refus de Pentcho de reconnaître toute présence historique de Turcs [ethniques] dans le Balkan, Khaled, en compagnie d'Adem qui l'a vivement soutenu cette fois-ci, a tenu à lui rappeler que non seulement ils ont été présents mais qu'ils en ont été aussi « les maîtres ». Le tout sur un ton humoristique, certes, mais qui laissait cristalliser l'agacement de Khaled, dont l'ascendance turque a été une fois de plus non reconnue. Rappelons d'ailleurs que celui-ci a fait part de la même interprétation du passé lors des entretiens que nous avons réalisés. « *Hier, le Turc [à entendre le Turc ottoman] était le maître ici !* », disait-il, à l'instar d'Elman ou d'Aïché, entre autres.

Des politiques identitaires informées par la présence ethnique physique et par les opportunités pratiques et symboliques à saisir

Le premier point qui ressort ici, c'est que la présence *physique* de l'identification ethnique bulgare et la présence *idéologique* du système politique national [bulgare], accompagnées d'un refus de reconnaître une présence ethnique turque réciproque, appellent généralement à une transaction de revendication identitaire de la turcité et, par extension, de revendication des ressources symboliques conjointes. En effet, en présence des dominants ethniques et de ces conditions microsociales particulières, les stratégies de « résistance de contournement » semblaient d'autant plus intenses. La domination symbolique exercée sur les minorités

¹¹⁰ Et, dans ce cas l'un menant à l'autre, disposant d'un très faible capital symbolique. Pentcho est par ailleurs fréquemment appelé par les autres villageois, sur un ton sensiblement moqueur, « la tête ». Est-ce en raison de la taille de sa tête ? Ou l'accuse-t-on de ne pas être suffisamment vif d'esprit ? Les interprétations diffèrent en fonction des villageois. Quoi qu'il en soit, Khaled était au courant de ce surnom et de la réputation qu'il véhiculait, ce qui a dû le gêner encore davantage lorsque Pentcho s'est permis de jouer d'un certain pouvoir symbolique de nomination ethnique à son égard.

ethniques – surtout via la variante bulgare de l’imaginaire de l’Orientalisme – semblait alors d’autant plus contournée par les « parfois Roms, parfois Turcs » de la microrégion d’Elena, via principalement un flux identitaire vers la turcité et une projection symbolique dans le passé glorieux de l’Empire ottoman. Néanmoins, et c’est le deuxième point à souligner, l’amplitude de cette revendication dépendait du statut symbolique des Bulgares ethniques présents. En face de Iordan ou de Véra, dotés d’un statut très élevé en la matière, Khaled n’a pas osé remettre en question le pouvoir de nomination de Véra. Chose qu’il a faite devant Pentcho.

Cependant, tout ceci ne revient pas à affirmer qu’en présence de Bulgares ethniques, les « parfois Roms, parfois Turcs » revendiquaient obligatoirement une identification turque. Pour ce faire il était nécessaire qu’une « opportunité symbolique », d’auto-valorisation de soi et de son groupe via une telle transaction identitaire, soit identifiée. Par extension, cela revient à dire que dans les situations où une telle opportunité était socialement sélectionnée comme pertinente, aucune « opportunité pratique », consistant à tirer profit du stigmate de la romité via une transaction de raffermissement de l’identification rom, ne l’était à son tour. Ou en tout cas, le calcul stratégique était tel que l’opportunité symbolique se retrouvait alors sanctionnée comme plus intéressante. Mais il ne faut pas oublier que, très souvent, les Roms et/ou Turcs ethniques – en tout cas les travailleurs dans le bâtiment que nous avons suivis – acceptaient tacitement les stigmates de la romité, en particulier pour tirer au flanc en guise de résistance cachée (revoir pp. 215-216). C’est dans les situations où aucune opportunité de la sorte n’était identifiée, et lorsque des Bulgares ethniques étaient présents – des Bulgares ethniques refusant la turcité revendiquée en face et invoquant le système politique national et/ou celui du Balkan d’Elena pour légitimer leur pouvoir de nomination –, que la résistance de contournement, via une revendication ouverte de la turcité, était alors procédée. C’est là une autre manière de compléter les conclusions que nous avons formulées quelques pages auparavant (revoir pp. 292-295), en ajoutant que le système politique invoqué dans la situation est central dans la détermination de l’éventuel flux identitaire et du type de résistance où il s’inscrit, certes, mais il faut aussi prendre en compte les acteurs présents dans la situation, leurs positions dans les rapports de domination et les opportunités instantanées, symboliques et pratiques, à saisir par les uns et par les autres.

Après cette précision sous forme de conclusion partielle, rappelons que les stratégies de contournement, notamment la politique de flux identitaire vers la turcité, étaient procédées par les habitants de Konstantine – village dont les travailleurs que nous avons suivis sont presque

tous originaires –, mais aussi par tous ceux ne disposant pas d'autres leviers pour résister à la domination bulgare. Autres qu'un statut socioprofessionnel et/ou un capital culturel nullement récompensés par un capital économique correspondant. Toutefois, ceux disposant d'un capital économique élevé, apte à leur permettre de résister non pas en contournant le texte de domination via une fuite identitaire vers la turcité et les ressources symboliques inhérentes mais, au contraire, en remettant en question les codes culturels, étaient eux aussi davantage disposés à résister – en mettant en avant à la fois ce capital et leur romité fièrement associée – lorsque des Bulgares ethniques étaient présents. Nous visons ici essentiellement les Roms ethniques de Maïsko et leur politique non pas de flux, mais de raffermissement ethnique. Confrontés à la présence physique de Bulgares ethniques et à la présence idéologique des systèmes politiques national [bulgare] et/ou du Balkan d'Elena – invoqués par les Bulgares ethniques pour délégitimer l'idée d'une romité matériellement riche –, ils portaient de leur côté d'autant plus fièrement la bannière de la romité à l'aune, justement, de la richesse matérielle.

Enfin, en ce qui concerne le flux identitaire en direction de l'euroanéité, et ce indépendamment s'il s'agit des Roms ethniques de Maïsko ou bien des Turcs ethniques de Konstantine et/ou d'Elena, force est d'admettre que la présence ou l'absence de Bulgares ethniques n'a pas joué de rôle décisif en la matière, puisque nous n'avons pas observé un tel flux, ni en leur présence ni en leur absence, tout simplement. Néanmoins, il est à noter que c'est en présence de Roms ethniques et/ou de Turcs ethniques que les Bulgares ethniques ont semblé, eux, se rapprocher davantage d'une euroanéité vague, au travers notamment d'une transaction identitaire consistant à fuir le stigmatisme du Balkanisme en mobilisant la figure du *Balkandjiya* et, de fait, les ressources symboliques conjointes. Le tout de sorte à pointer encore davantage leur domination sur les Roms et/ou Turcs ethniques, en se revalorisant par ricochet eux-mêmes. Ces derniers [les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques] ont alors parallèlement, de leur côté, d'autant plus délégitimé l'idée d'euroanéité balkanique, de sorte à employer l'identification européenne comme un instrument de résistance.

c.)-2 Du « marteau » au « bouclier » : le filtre de l'euroanéité à l'aune d'un instrument de résistance culturelle employable par les minorités ethniques

De facto, et en lien avec ce qui vient d'être dit dans le paragraphe précédent, il reste une série de situations hypothétiques, potentiellement aptes à déterminer les politiques identitaires

mises en cause, que nous n'avons toujours pas questionnées : à savoir les situations de délégitimation, éventuellement procédée par les Roms et/ou Turcs ethniques, des rares inversions identitaires vers l'identification européenne, tentées par les Bulgares ethniques.

Aussi étrange que puisse paraître un tel questionnement, notamment au regard de l'absence totale d'un pouvoir symbolique de nomination légitime parmi les minorités ethniques de Bulgarie, faut-il néanmoins se rappeler que si elles n'ont aucun pouvoir en la matière, les Bulgares ethniques n'ont, eux non plus, aucun pouvoir symboliquement légitimé en matière d'auto-nomination européenne. Dès lors, cette potentielle situation supplémentaire à la limite de la schizophrénie sociale, où les dominants nationaux tentent – certes très rarement, mais tentent quand même – de se rapprocher d'une européanité enviée, tandis que les dominés nationaux se retrouvent dans une position de délégitimation symbolique à l'égard des dominants, mérite notre attention. Elle mérite que l'on s'y penche afin de proposer une voie d'interprétation complémentaire de ce que l'européanité représente du point de vue de notre modèle théorique. Un modèle qui entrevoit les processus d'identification collective mis en cause – ceux de catégorisation et d'auto-compréhension ethnique, nationale et européenne – via la lentille des théories de la domination symbolique et de la résistance culturelle.

Du renoncement volontaire à l'européanité : un sacrifice symbolique de soi et de son groupe ethnique, et un parmi les fragments de la résistance culturelle des minorités ethniques

Nous l'avons démontré à maintes reprises jusque-là : l'européanité des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques de la microrégion d'Elena – mais aussi, plus largement, de Bulgarie – est catégoriquement refusée à travers les interactions faibles [et fortes], indépendamment du système politique et du niveau d'analyse de l'activité sociale mobilisés. Leur projection dans l'ensemble imaginaire de l'Orient est le mécanisme ordinairement déployé pour ce faire : pour les éloigner encore davantage de l'identification légitime européenne, de sorte à en rapprocher les Bulgares ethniques. Ce mécanisme fut le plus souvent mobilisé dans les situations microsociales où des Roms et/ou Turcs ethniques étaient présents. Ceci revient à affirmer que nous avons ainsi fini par réfuter, à maintes reprises aussi, l'hypothèse d'un éventuel flux identitaire des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques en direction de l'européanité (revoir pp. 26-27), la frontière symbolique les en séparant étant tellement épaisse que, somme toute, impossible à franchir – à l'instar d'ailleurs de celle qui les sépare de la bulgarité socialement sanctionnée comme [culturellement] légitime. Nous n'avons donc pas été étonnés lorsque

nous nous sommes rendus compte de l'absence quasi-totale de tentatives de la part des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques de la microrégion de la dépasser : de dépasser la frontière symbolique [qui les sépare de l'identification européenne légitime] via, de fait, une transaction de négociation de l'accès à l'euroanéité et aux ressources symboliques conjointes.

En effet, qu'il s'agisse de Khaled, d'Adem, de Deniz ou encore d'Aiché, pour ne citer qu'eux – mais en réalité cela concerne absolument tous les individus, Roms ethniques ou Turcs ethniques potentiels, que nous avons suivis et interrogés pendant cette recherche –, personne n'a véritablement tenté de se revendiquer Européen légitime. Bien au contraire, lorsque la question de l'euroanéité arrivait à se glisser d'une manière ou d'une autre dans les discussions des uns et des autres, ou dans les entretiens semi-directifs que nous avons réalisés avec eux, une question rhétorique – ou plutôt une série de versions similaires de la même question rhétorique – revenait alors avec persistance. A savoir : « *Qu'est-ce qu'on a d'euroanéen ?* ». C'est ainsi que Khaled a répondu, sèchement, lorsque nous lui avons demandé s'il se sentait Européen.¹¹¹ Cette réponse laissait entendre que la frontière symbolique avec l'euroanéité lui paraissait tellement épaisse que, *in fine*, impossible à franchir. Mais au-delà d'une interprétation qui entrevoit en ceci – c'est-à-dire en l'absence d'un flux identitaire vers l'euroanéité – uniquement le résultat de l'épaisseur de cette frontière, une autre interprétation, complémentaire, se manifeste ici : celle d'un renoncement volontaire de la part de Khaled et des autres personnes catégorisées comme parties intégrantes des minorités ethniques ; celle de la « servitude volontaire », pour nous réapproprier la pensée de Rousseaux.

Dans cette optique interprétative, renoncer volontairement à l'euroanéité serait un pas complémentaire de résistance culturelle, plus ou moins codée et discrète, vis-à-vis des Bulgares ethniques, et ce à travers, paradoxalement, l'acceptation de la domination que ces derniers exercent. Au travers d'une « servitude volontaire » à l'égard de la stéréotypisation coordonnant les minorités ethniques tout en bas de l'espace social, voire même en dehors de celui-ci, si l'on estime que leur projection cognitive dans l'« Orient » consiste à les propulser en dehors même de l'espace-temps, culturel et politique, bulgare.

¹¹¹ La manière, certainement trop directe, de poser la question – d'autant plus lors d'un entretien qui s'est déroulé dans la maison familiale à Mïikovtzi, sur un terrain où Khaled ne se sent pas chez soi –, a dû informer en partie le retour « sec » de l'interviewé.

Ainsi, accepter le label « oriental », accepter le caractère présumé intrinsèquement « non européen » et « non civilisé » qui est imputé aux Roms ethniques et aux Turcs ethniques, n'est rien d'autre qu'un parmi les fragments de leur résistance. Car, au fond, l'acceptation du label « non européen » était parallèlement accompagnée de la non acceptation du label européen des Bulgares ethniques. C'est là une résistance collective consistant sinon en la valorisation de soi et de son groupe ethnique, tout du moins en une tentative de limiter une valorisation rétrospective des dominants.

Nous avons affaire ici à une technologie sociale associable, en très grande partie, au concept de « résistance cachée » car, somme toute, la délégitimation de l'euroanéité situationnellement revendiquée par les Bulgares ethniques – d'autant plus en présence de Roms ethniques et/ou de Turcs ethniques –, s'est principalement faite via des instruments infrapolitiques très proches de ceux que J. C. Scott a recensés dans sa théorie de la « résistance cachée » (1990). Ces instruments pouvaient toutefois, lorsque les conditions nécessaires étaient réunies, transcender le champ infrapolitique de cette résistance et rejoindre celui des relations publiques avec les Bulgares ethniques, sous une forme parfois codée, parfois non.

La moquerie : de la résistance à travers le pouvoir de ne pas nommer

En effet, c'est principalement à travers la moquerie et/ou les ragots, tantôt discrètement racontés dans le dos des Bulgares ethniques, via le « texte caché » des minorités ethniques, tantôt directement exprimés devant eux, à travers le « texte public » des rapports entre les uns et les autres, que la délégitimation de leur euroanéité potentiellement revendiquée était procédée. Et si nous parlons de « délégitimation », martelons que ce n'est pas parce que les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques disposent d'un quelconque pouvoir symbolique de nomination légitime en la matière ; c'est parce qu'ils peuvent compter sur celui des Européens occidentaux qu'ils invoquent ici en tant que référents culturels par intermittence : en tant que figures abstraites de domination supraethnique et supranationale, autorisées à nommer et à distribuer l'euroanéité légitime. C'est plus largement le système politique européen – habituellement incarné par le leadership civilisationnel des Etats-nations d'Europe occidentale, culturellement indexés à cette position via, entre autres, les représentations du système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016) – qu'ils invoquent ainsi pour délégitimer l'euroanéité des Bulgares ethniques, en

même temps qu'ils en sacrifient la leur : leur droit de se revendiquer Européens. Car lorsque Khaled nous a questionnés, autant qu'il semblait se questionner lui-même, ce « *qu'on a d'européen ?* », ce fut à entendre « ce que *tous* les nationaux bulgares ont d'européen ? ». Tous les Bulgares ethniques étaient ainsi potentiellement visés par cette « pique », y compris nous-mêmes.

Le rire qui a accompagné cette réponse trahissait le ton moqueur de Khaled vis-à-vis des « parvenus européens », pour reprendre la rhétorique d'un Konstantinov un siècle plus tôt. Khaled a garni sa question rhétorique de par une démonstration tournant essentiellement autour des indicateurs économiques de l'européanité : « *Nos salaires sont-ils européens ? Est-ce qu'on paye nos factures comme les Européens ? Est-ce qu'on peut se permettre d'aller au resto comme les Européens ?* », nous questionna-t-il. Sa sentence à cet égard fut claire : les citoyens bulgares ne sont pas des Européens. Mais ce qui cristallise derrière une telle sentence, au-delà du refus de nommer les Bulgares ethniques à l'aune de l'européanité légitime, c'est le fond même de la « résistance de contournement » que nous avons observée à travers la littérature bulgare du « romantisme national », à la différence que, ici, ce fond n'est pas ouvertement revendiqué, et c'est ce pourquoi il s'agit davantage d'une « résistance cachée », et non pas d'une « résistance de contournement ».

Ainsi, tout comme Z. Stoyanov ventait l'authenticité des héros nationaux bulgares, des « têtes folles [...] qui n'étaient pas allées à Paris pour aiguiser leurs cerveaux, mais qui étaient honnêtes » (2013 [1884], *cit. in* Igov, 1993, p. 87), Khaled en fait autant ici, sous une forme codée, en se référant à la turcité et à la romité avec lesquelles il jongle au quotidien, à défaut de pouvoir en faire autant avec l'européanité et la bulgarité. En effet, nous entrevoyons l'équivalent de la formule de Z. Stoyanov dans les dires codés de Khaled : un catégorisé comme Rom ethnique, se revendiquant Turc ethnique, disposant d'un capital symbolique très bas et, en contraste évident avec l'écrivain Stoyanov, n'ayant aucun pouvoir symbolique de nomination légitime en temps normal. Mais dans cette situation, il se retrouve en position *de ne pas nommer et de ne pas légitimer* un éventuel flux identitaire et, en ce faisant, de résister à la domination symbolique des Bulgares ethniques en entravant leur marge de manœuvres identitaires. L'exemple de Khaled ne fut d'ailleurs pas une exception.

Bien au contraire, les situations où des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques refusaient aux Bulgares ethniques le droit à l'identification européenne, furent particulièrement nombreuses. Ajoutons à cet égard, en guise d'exemple complémentaire, les

moqueries que nous avons observées lors de l'une de nos journées de travail sur le chantier de Bouinovtzi. Ce jour, nous étions en compagnie de Deniz, d'Adem et d'Elman. Ces derniers, conscients ou pas que nous prêtions oreille à leur discussion, échangeaient vivement à propos de Petko – Bulgare ethnique de Bouinovtzi, propriétaire de la brasserie/épicerie du village.¹¹² Les trois échangeaient, en particulier, à propos de la discussion que Deniz a eue avec celui-ci le matin même, lorsque nous prenions notre café dans sa brasserie. Une discussion où Petko a soudainement affirmé – alors qu'Elman était en train de nous raconter une histoire à propos de l'un de ses camarades, ouvrier agricole en Italie – qu'« *ici, c'est la vraie Europe* ». Et d'ajouter que « *nous, les Bulgares, nous sommes bien plus des Européens que n'importe qui d'autre* ». Deniz a alors directement répliqué : « *Regarde autour de toi, mon ami, regarde la misère dans laquelle on vit, et redis-moi que l'on est des Européens !* ». Il a ainsi entravé, de suite, la transaction identitaire et l'inversion conjointe vers l'euroanéité, tentées par Petko, tout en sacrifiant son droit d'en faire autant ; tout en projetant Roms ethniques, Turcs ethniques et Bulgares ethniques dans un même espace-temps profondément non européen. Quelques heures plus tard, sur le chantier, Elman est revenu sur ce moment. « *Ici, une vraie Europe ? Tu vois des Européens, toi ? Où est-ce qu'ils sont ?!* », s'exclama-t-il alors en éclatant de rire, suivi par Deniz et Adem qui en ont fait autant.

Cette anecdote vient ainsi illustrer deux choses en particulier. Tout d'abord, le fait que les [rares] situations où des Bulgares ethniques se sont revendiqués Européens à part entière, avaient pour point commun la présence physique d'individus catégorisables comme Roms ethniques et/ou comme Turcs ethniques. A cet égard, force est de constater que, au fond, la réaction de Petko dont il vient d'être question, est à interpréter à l'aune d'une irritation saisissable vis-à-vis des propos d'Elman. Vis-à-vis, en particulier, le fait que celui-ci s'est permis d'associer ouvertement l'un de ses camarades, vraisemblablement Rom ethnique et/ou

¹¹² Les trois se trouvaient alors sur le toit de la maison, dont la fin des travaux de construction s'approchait à grands pas. Ils travaillaient sur la structure du toit, lors d'une journée encore une fois très chaude et dangereusement ensoleillée pour ce genre de travail, qui se fait forcément à découvert. Rire, se moquer, d'autant plus des Bulgares ethniques « qui se prennent pour quelque chose de plus qu'eux », semblait les reconforter, leur donner du courage pour finir les tâches laborieuses en cours.

Nous nous trouvions à quelques mètres à peine, avec mon père, en train de creuser à la pelle les fondations de ce qui allait devenir un mur en pierre – un *douvar* : typique de l'« architecture du Réveil national » propre au Balkan d'Elena, entre autres – séparant notre jardin de celui des voisins. Deniz, Adem et Elman devaient certainement être étonnés, comme d'habitude, que l'on se livre à ce genre de tâches « ingrates » alors qu'on a les moyens de payer quelqu'un d'autre pour les réaliser. Néanmoins, force est de constater que c'est justement en opérant des tâches de la sorte, peu valorisées, que la distance symbolique avec eux se trouvait atténuée, de sorte à permettre des moments d'observation privilégiés, comme celui-ci, où le « texte caché » de résistance, notamment via les moqueries et les ragots potentiellement racontés sur les Bulgares ethniques, pouvait alors être saisi.

Turc ethnique, à l'Europe occidentale : soit à l'idée même de l'euroanéité légitime. En lien avec les conclusions que nous avons précédemment tirées en ce sens, disons que c'est l'invocation du système à la fois politique et culturel européen, incarné ici par l'Etat-nation italien où le camarade d'Elman travaillait et où il s'intégrait très bien selon ses dires, qui a irrité Petko. Qui a généré sa réaction de « remise à l'ordre » d'Elman et de ses camarades turco-roms présents, potentiellement tentés par l'idée de se considérer sinon comme des Européens à part entière, du moins comme des « non Européens » à part égale avec les Bulgares ethniques.

La deuxième chose que l'anecdote en question a illustrée, c'est l'idée de « servitude volontaire », ou de « sacrifice symbolique » de soi et de son groupe [ethnique]. Un sacrifice qui a consisté à renoncer volontairement au droit potentiel de se revendiquer Européen. En même temps que ce sacrifice a cristallisé à travers cette anecdote, le pouvoir *de ne pas nommer* en a fait autant : le pouvoir, rare ressource dans les mains des minorités ethniques de Bulgarie, en particulier dans la microrégion d'Elena, de ne pas légitimer l'appartenance européenne des Bulgares ethniques.

Nous pouvons résumer tout ceci en disant que nous avons fini par déchiffrer la transition d'une fonction cognitive à une autre des transactions identitaires autour de l'euroanéité. Concrètement : la transition entre – et le jonglage quotidiennement fait avec – la « fonction de marteau » de l'identification européenne et la « fonction de bouclier » de celle-ci.

Du « marteau » au « bouclier ». La configuration sociale des rapports de domination et des possibilités de résistance : variable centrale de la politique identitaire

Selon les termes de ce registre allégorique, le « marteau » se réfère d'abord à la domination bulgare *et* occidentale qui s'abat sur les Roms ethniques et sur les Turcs ethniques de la microrégion d'Elena, entre autres, respectivement au travers des imaginaires de l'Orientalisme et du Balkanisme. Elle s'exprime de par le refus catégorique de les reconnaître en tant que Bulgares et Européens à part entière. En sus, les Bulgares ethniques, disposant du pouvoir symbolique de nomination légitime au niveau du système politique national, refusent de les reconnaître comme de *potentiels* Européens, en même temps qu'ils s'auto-accordent occasionnellement ce statut : celui de candidats éternels, en quête de l'euroanéité légitime. De facto, il en ressort un refus de reconnaître les Roms ethniques et les Turcs ethniques à la fois en tant qu'Hommes pleinement civilisés et en tant qu'Hommes potentiellement

civilisables. Toutefois, cette fonction offensive, de « marteau », peut très bien être recyclée par les Roms ethniques et/ou par les Turcs ethniques de la microrégion d'Elena, qui se la réapproprient dans de nombreuses situations de transaction identitaire, de sorte à ne pas reconnaître, à leur tour, l'euroanéité potentielle que les Bulgares ethniques s'auto-accordent à l'occasion.

Par extension, c'est la fonction de « bouclier » des emplois de l'euroanéité qui cristallise ainsi. Une fonction de protection face à la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme, le tout – et c'est le point le plus important – en mettant ingénieusement à profit l'imaginaire du Balkanisme. Ce même imaginaire qui permet aux Roms ethniques et/ou aux Turcs ethniques d'acquérir – ou à donner l'illusion d'acquérir – un pouvoir situationnel de (non)nomination : de délégitimation symbolique de l'euroanéité des Bulgares ethniques, en invoquant le pouvoir de nomination légitime en la matière des Européens occidentaux.

En ce sens, l'on pourrait reprendre, presque à l'identique, la conclusion centrale quant au mécanisme de revalorisation symbolique des Bulgares ethniques face à l'imaginaire du Balkanisme, et l'insérer ici, paradoxalement à l'aune d'une technologie sociale analogue, rétrospectivement déployée par les minorités ethniques de la microrégion d'Elena, entre autres. En effet, si le déplacement cognitif du stigmatisme balkanique en direction d'un Orient imaginaire où sont projetées les minorités ethniques de Bulgarie, a pour fonction la revalorisation symbolique des Bulgares ethniques au travers d'une transaction identitaire de dévalorisation conjointe des minorités ethniques, le refus de ces dernières de légitimer un déplacement parallèle des Bulgares ethniques en direction d'un Occident tout aussi imaginaire, sert un intérêt rétrospectif effectivement analogue.

Dans le premier cas, la projection politique peut être synthétisée ainsi : « si nous, les Bulgares ethniques balkaniques, ne sommes pas des Européens à part entière, eux, les Roms ethniques et les Turcs ethniques, le sont définitivement moins, car orientaux ». Cette sentence a généralement été employée lorsque furent invoqués le système politique européen et les Européens occidentaux qui en sont les représentants légitimes, en l'absence idéologique du système infrapolitique des minorités ethniques, et en l'absence physique de Roms ethniques et/ou de Turcs ethniques qui le représentent. Dès lors que ce système infrapolitique intégrait l'équation de transaction identitaire, et d'autant plus lorsque des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques étaient physiquement présents, les Bulgares ethniques semblaient alors se rapprocher de l'identification européenne, tout en la refusant aux minorités ethniques, de sorte

à raffermir leur statut de dominants à l'égard de celles-ci au niveau du système politique national [bulgare], et en même temps se rapprocher des dominants supranationaux au niveau du système politique européen.

Dans le deuxième cas, celui de la résistance des minorités ethniques, la réponse collective face à la domination bulgare donnerait plutôt ceci : « si nous ne sommes pas des Européens à part entière, au moins nous avons le courage de l'admettre, et de ne pas « jouer aux Européens » ». Le stigmatisme de l'Orientalisme est ainsi métamorphosé en vertu de l'honnêteté, à travers une transaction identitaire consistant à accepter le label non européen et, de fait, à ne pas tenter de se réapproprier les ressources symboliques indexées à l'euroanéité.

Dans les deux cas, la configuration sociale des rapports de domination symbolique et des possibilités de résistance culturelle s'est avérée, une fois de plus, comme étant l'une des variables centrales dans la détermination des transactions identitaires quotidiennes, celles-ci pouvant déboucher à un flux ou à un raffermissement identitaire. C'est en jugeant ces rapports que les uns et les autres entreprenaient ainsi des tentatives d'inversions identitaires – dans ce cas : depuis la bulgarité ethnique et/ou nationale vers l'euroanéité – ou refusaient celles des autres. Somme toute, c'est en fonction de la configuration de la situation microsociale en matière de répartition du pouvoir symbolique, et des opportunités de résistance culturelle, qu'un flux identitaire était entrepris, légitimé ou délégitimé.

En ce sens, et concernant spécifiquement le flux identitaire vers l'euroanéité – sachant que des observations similaires ont été faites au niveau ethnique et national –, martelons qu'en la présence idéologique du système politique européen – et certainement en la présence physique d'Européens occidentaux, même si nous n'avons pas pu observer de telles situations –, les Bulgares ethniques n'entreprenaient pas de tentatives d'inversion identitaire en direction de l'identification européenne. Ceci est dû à la configuration, en soi, de la situation microsociale : une configuration paramétrant la domination occidentale à une fréquence beaucoup trop ample pour qu'une remise en question du pouvoir de nomination des Européens occidentaux en matière d'euroanéité légitime, soit procédée par les Bulgares ethniques présents. Dès que des individus catégorisables comme Roms ethniques et/ou comme Turcs ethniques étaient présents dans les situations que nous avons isolées, la probabilité que les Bulgares ethniques se tournent vers l'identification européenne, était bien plus grande. De fait, ne faisant pas face directement à la domination occidentale, ils tentaient de la contourner de par celle exercée sur les minorités ethniques. Des minorités, rappelons-le,

toujours aptes à refaire vivre la domination occidentale, de par l'invocation de l'imaginaire du Balkanisme. Telles furent les règles, à ce niveau, de l'organisation sociale de la différence culturelle (Barth, 1969a) dans la microrégion d'Elena.

Conclusion

La problématique de recherche

Nous avons situé le point de départ, au même titre que le fil conducteur de cette recherche, au niveau des interactions et des transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes.

Concrètement, il nous a importé de questionner la perméabilité ainsi que la convertibilité réciproque des frontières symboliques au niveau ethnique, national et européen. Cela revient à affirmer que dans un premier temps, les variables dépendantes étudiées ont été les appartenances ethniques et nationales – vues comme auto-compréhensions ainsi que comme catégorisations assignées. Par ricochet, nous nous sommes penchés sur toutes ces variables indépendantes qui font que dans certaines situations une identification ethnique/nationale précise est mobilisée en dépit d'une autre. De même, et en lien étroit, nous avons interrogé ces situations où l'appartenance nationale est légitimée ou au contraire délégitimée dans l'imaginaire commun, notamment sur la base d'une croyance en une appartenance ethnique socialement sanctionnée comme légitimatrice ou délégitimatrice à cet égard.

Parallèlement, le rôle de variable dépendante a été joué par l'appartenance européenne. *In fine*, il nous a importé de découvrir une série d'indicateurs fiables et aptes à expliquer les situations où l'appartenance européenne est préférée – et légitimée comme telle – à des appartenances ethniques ou nationales, et vice versa. De cette manière, nous avons été capables de comprendre les interactions d'influence mutuelle et les logiques de transaction identitaire entre ces trois types d'identifications collectives.

De l'état de l'art à l'appareil théorique

C'est en pointant l'ambiguïté et l'élasticité théoriques qui règnent autour du concept d'ethnicité, que nous avons confirmé l'intérêt sociologique et anthropologique de l'étudier, de l'interroger sous différents angles et en ce faisant, de l'étirer comme on étire une gomme à mâcher, au risque même de la segmenter en plusieurs parties disjointes.

Malgré cette élasticité théorique, nous avons tout de même pris parti scientifiquement dès l'introduction de ce travail, en rejetant les théories primordialistes et essentialistes de l'ethnicité (Shils, 1957 ; Geertz, 1963), au profit du constructivisme sociologique et

anthropologique, dont les racines sont à rechercher dans l'œuvre de M. Weber (1995 [1921]). C'est toutefois l'intervention décisive de F. Barth et de ses collaborateurs du symposium de Bergen (Barth, 1969a) – synonyme d'avènement des approches transactionnelles et situationnelles de l'ethnicité –, qui nous a réconfortés dans ce choix. Barth a effectivement et définitivement rejeté la notion d'*état statique* et primordial de l'appartenance ethnique au profit de celle d'un *processus* plus ou moins dynamique en fonction des conjonctures sociales. Ainsi, depuis son intervention on perçoit et ponctue le dynamisme des frontières symboliques encadrant et séparant les groupes ethniques, dont la « continuité dans le temps peut aussi être spécifiée à travers les changements que connaît l'unité du fait de modifications dans les traits culturels différenciateurs définissant la frontière » (Barth, 1969b, p. 18). Et s'il est vrai que des controverses conceptuelles continuent à exister entre les chercheurs contemporains, il est également vrai que la volonté de mettre l'accent sur les *processus* modificateurs de la frontière ethnique représente la norme en la matière (Brubaker, Cooper, 2000 ; Brubaker, 2008 ; 2009 ; Eriksen, Jakoubek, 2019).

Une norme qui est aussi propre, à des degrés divers, aux recherches qui se sont penchées sur les interactions et les transactions entre ethnicité et nationalisme. C'est-à-dire aux chercheurs qui ont interrogé la présence relative de motivations ethniques dans les constitutions nationales-civiques en Europe et au-delà (Gellner, 1983 ; Anderson, 1983 ; Smith, 1986). Sans revenir sur l'état de l'art relatif à ces recherches (revoir p. 9), rappelons juste que les interactions et les transactions entre identifications ethniques et nationales ont été largement interrogées. Par contre, leur poids relatif sur les identifications européennes, et vice versa, l'a été considérablement moins.

Sans être davantage exhaustifs à cet égard (revoir pp. 9-13), rappelons que ce sont les études historiques et anthropologiques ayant questionné la frontière symbolique de longue durée entre l'Europe occidentale et les mondes déseuropéanisés de l'Orient et des Balkans, qui nous ont été les plus utiles au long de ce travail. Cette frontière a été questionnée à l'aune de la conceptualisation progressive des imaginaires de l'Orientalisme et du Balkanisme (Said, 1978 ; Todorova, 1997 ; Abazi, Doja, 2016 ; 2017 ; 2018). Sans forcément se revendiquer européennes, ces recherches ont néanmoins apporté les connaissances les plus pointues quant au concept même d'identification européenne, généré et maintenu à travers le temps de par le contraste avec une série d'identifications ethniques et nationales, posées comme intrinsèquement « non civilisées » et donc non européennes. C'est ce pourquoi l'imaginaire

du Balkanisme et, par extension, celui de l'Orientalisme, ont été au centre même du modèle théorique destiné à éclaircir notre problématique.

Un modèle théorique à travers lequel nous avons voulu saisir la complexité situationnelle et la « subjectivité politique », au sens de M. Foucault (2001), propres aux politiques identitaires mises en cause. C'est-à-dire que nous avons voulu saisir « la problématique de la constitution et même de l'auto-constitution du sujet [...] ». Une problématique où « le sujet est mobile, divers et multiple : il se constitue en fonction de ses rapports à lui-même et aux autres [...] Le sujet n'est pas à l'origine : il apparaît à l'issue d'un travail sur soi pour s'atteindre soi-même » (Zarka, 2002, pp. 259-260). Nous avons ainsi questionné les critères de constitution et d'auto-constitution du sujet au niveau ethnique, national et européen, en fonction des rapports à lui-même et aux autres, certes, mais aussi en fonction de la diversité des situations microsociales et des conjonctures macrosociales où *lui* et les *autres* – ainsi que les transactions sociales et identitaires (Barth, 1969a ; Remy, Voyé, Servais, 1978 ; Blanc, 2009) de constitution et d'auto-constitution réciproques – s'inscrivent. Tout ceci a inclus la nécessité de prendre en considération les théories de la domination symbolique et de la résistance culturelle (Bourdieu, 1972 ; 1976 ; Scott, 1990 ; 2009), et de les appliquer à notre travail. Et ce d'autant plus que la corrélation théorique entre, d'un côté, la configuration sociale de la domination symbolique et des possibilités de résistance culturelle et, de l'autre, le flux identitaire – ethnique, national et européen –, n'a été que très rarement faite.

Notre recherche a avancé justement en ce sens, en mobilisant prioritairement les imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme, en leur qualité de marqueurs durables d'une européanité légitimée à travers la stéréotypisation et la domination culturelles. Nous avons adapté la conceptualisation de ces imaginaires à la « subjectivité politique » de l'ethnicité et du nationalisme bulgares, afin de faire avancer la réflexion théorique autour des interactions et des transactions situationnelles entre identifications ethniques, nationales et européennes. Pour ce faire, concrètement, nous avons questionné les registres de ces identifications au niveau des « systèmes politiques » (Leach, 1954) qui constituent nos terrains empiriques : à savoir les systèmes *macro*, *micro* et *infrapolitiques*, institutionnellement légitimes et illégitimes, symboliquement valorisés et dévalorisés, de l'Europe – qu'il s'agisse de l'UE ou du continent européen, dans son ensemble –, de l'Etat-nation bulgare, de la microrégion d'Elena, et des minorités ethniques potentiellement musulmanes de Bulgarie. C'est à l'aune de l'interaction continue et du conflit latent qui maintiennent ces systèmes en un parfait

déséquilibre, que nous avons interrogé les interactions et les transactions identitaires entre les identifications ethniques, nationales et européennes qui y sont véhiculées.

Les terrains de recherche

Au-delà du questionnement du cadre national bulgare, dans sa totalité, et des comparaisons internationales au niveau européen, que nous avons menées pour donner une valeur générale à nos conclusions, c'est dans la ville bulgare d'*Elena* et dans les villages qui en composent la municipalité, d'environ 10 000 habitants, que nous avons réalisé une partie considérable de l'observation empirique. Elena se trouve à 40 km au sud de *Veliko Tarnovo* et à 70 km au nord de *Sliven*, et s'est prêtée à notre problématique en plusieurs points.

Composée de citoyens bulgares à auto-conscience ethnique turque ou bien rom – mais susceptibles d'être considérés comme Roms par la majeure partie de la population –, et de ceux à auto-conscience ethnique bulgare, ce fut un cadre parfaitement adéquat pour étudier le dynamisme des frontières ethniques présentes sur place.

Le cadre national bulgare – dont la microrégion d'Elena représente en de nombreux points un modèle réduit – a été tout aussi pertinent pour notre questionnement, en ce sens où sa diversité ethnique et les tensions normatives et cognitives permanentes qui l'accompagnent dans sa conception même de l'identification nationale symboliquement légitimée (revoir, à ce propos, pp. 14-15), en ont fait un terreau fertile pour questionner les dynamiques identitaires. De fait, ce terrain, défini ainsi, nous a permis de rendre pleinement compte du dynamisme entre identifications nationales et ethniques.

Quant aux questions liées à l'eupéanité, la microrégion d'Elena est située dans un Etat membre de l'Union européenne depuis un peu plus de dix ans, où il est par conséquent pertinent d'étudier les processus d'appropriation d'une identification civique en plein essor : celle du citoyen européen. En voyant de près les mécanismes de sa répartition dans un cadre local et national – soit la microrégion d'Elena et l'Etat-nation bulgare – où l'ethnique joue de toute évidence un rôle central dans la définition du national, nous avons pu proposer une série d'indicateurs témoignant des interactions et des transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes, même si nous n'avons pas limité l'identification européenne à l'Union européenne. Nous l'avons élargie au sentiment d'appartenance vis-à-vis de l'entité géographique, culturelle et politique de l'Europe, qui inclut l'Union européenne.

Enfin, puisque les théories de la domination symbolique ont occupé une place centrale dans nos réflexions relatives à la politique identitaire, rappelons que la microrégion d'Elena est partiellement peuplée d'un groupe ethnique historiquement subalterne – celui des Roms ethniques – et qui plus est, en interaction quotidienne avec le groupe dominant des Bulgares ethniques. Elle s'est donc parfaitement prêtée à une réflexion sur la corrélation entre domination symbolique, résistance culturelle et politique identitaire, cette politique pouvant reposer tantôt sur un « flux identitaire » (Eriksen, Jakoubek, 2019) consistant en la transgression d'une ou de plusieurs frontières symboliques – au niveau ethnique, national, supranational et/ou intersectionnel –, tantôt sur un raffermissement identitaire, synonyme de respect rigoureux de ces frontières. A cet égard, nous nous sommes demandés dès l'introduction si nous aurions affaire à des logiques de résistance culturelle plus ou moins « cachée » – pour reprendre J. C. Scott (1990) – au travers d'inversions identitaires plus ou moins revendiquées. Ou si nous observerions, en lien avec la réflexion de P. Bourdieu (1976), une intériorisation presque inévitable de la domination symbolique – et donc de la distribution identitaire inhérente –, déterminée de par sa force d'imposition particulièrement rigide.

Ce sont là deux questions annexes à notre problématique qui n'ont pu être éclaircies qu'à travers l'approche transactionnelle de F. Barth (1969a) – ou l'approche par la « transaction sociale » (Remy, Voyé, Servais, 1978 ; Blanc, 1992) – qui consiste à penser la politique identitaire au-delà des identifications collectives elles-mêmes. La notion de transaction se réfère ici à la circulation conjointe des ressources symboliques, des coordonnées sociales des individus, et des identifications ethniques, nationales et européennes avec lesquelles ils peuvent « jongler ». Nous avons restitué ces identifications au niveau de l'espace social de la microrégion d'Elena et, plus largement, de celui de l'Etat-nation bulgare, que nous avons considéré comme un marché particulier où sont négociées, au-delà des biens matériels, des ressources symboliques – comme la reconnaissance et le prestige – que les identifications collectives indiquent et s'en retrouvent, aussi, rétrospectivement indiquées. La politique identitaire constitue ainsi une négociation où, au-delà des identifications mises en cause, ce sont les ressources symboliques qu'elles véhiculent et les positions dans l'espace social – de dominants ou de dominés – qui sont négociées. Comprendre les lois de ce marché équivaut à comprendre pourquoi dans certaines situations la négociation se solde par une acceptation de l'identification imputée – et des ressources symboliques qui lui sont associées –, tandis que dans d'autres cette dernière et les ressources symboliques inhérentes sont contestées via une

inversion identitaire. Ce sont, *in fine*, les lois sociales régissant les transactions identitaires – de négociation, d’affirmation et de contestation identitaires – que nous avons ainsi éclaircies.

La méthodologie de recherche

Afin d’éclaircir notre problématique, au travers de l’appareil théorique et des terrains empiriques ainsi définis, nous avons misé sur quatre grands instruments épistémologiques.

a.) La recherche sociohistorique

Notre étude de cas à Elena a partiellement concerné un groupe à auto-conscience ethnique turque ou rom, mais dans tous les cas catégorisé par une partie considérable des Bulgares ethniques de la ville et de la microrégion d’Elena comme étant rom. Ne serait-ce qu’évoquer cette conjoncture a sous-entendu une diversité ethnique propre non seulement à Elena mais aussi à l’imaginaire national bulgare. C’est en ce sens qu’avant d’attaquer le terrain empirique circonscrit, nous avons fait un effort sociohistorique afin d’expliquer l’émergence et le maintien de cette diversité. Autrement dit, nous avons questionné l’existence et la persistance des trois groupes ethniques majeurs, distincts et relativement rigides, qui composent la population de l’Etat-nation bulgare : les Roms ethniques, les Turcs ethniques et les Bulgares ethniques.

Le « nationalisme populaire » du XIX^e siècle et le « nationalisme officiel » du XX^e siècle entrevus à travers la lentille de l’historiographie et des œuvres littéraires

Afin de comprendre pourquoi et comment l’idée pluriethnique a gardé une place centrale dans l’imaginaire national bulgare, nous avons interrogé les principales œuvres à caractère historiographique et littéraire aptes à témoigner de l’« entreprenariat » nationaliste bulgare et des représentations ethniques, mais aussi nationales et européennes, qui l’ont accompagné depuis le XIX^e siècle et tout au long du XX^e. En ce faisant, nous avons questionné aussi les interactions inclusives et exclusives entre ces représentations : c’est-à-dire les interactions inclusives ou exclusives entre les indicateurs publics des identifications ethniques, nationales et européennes qui nous intéressent.

Cela étant dit, pour éclaircir encore davantage le caractère pluriethnique de la nation bulgare, nous avons élargi notre réflexion au-delà des frontières de la Bulgarie, via une mise en parallèle avec plusieurs autres Etats européens, dont les imaginaires (proto)nationaux et les émancipations étatiques officielles ont surgi dans des contextes comparables.

Un échantillonnage comparatif des processus de formation et d'affirmation dans la durée de plusieurs nations de l'Europe du Sud-Est

Concrètement, nous avons questionné les histoires proto(nationales) de la Bulgarie, de l'Albanie, de la Bosnie, de la Serbie, de la Grèce et de la Roumanie. En ce faisant, nous avons mis le doigt sur la place de la religion dans la politique identitaire. La conversion massive à l'islam, dès le XVI^e-XVII^e siècle, des Albanais et des Bosniaques, a été traitée en particulier à cet égard, en contraste avec les autres cas (proto)nationaux invoqués (Doja, 1999a ; 1999b ; 2000a ; 2000b). Cela nous a permis d'éclaircir, par ricochet, la persistance des minorités ethniques musulmanes en Bulgarie, à commencer par les Turcs ethniques, et à éclaircir ainsi la pluriethnicité du cadre national bulgare – condition préalable pour pouvoir rendre compte des interactions et des transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes.

b.) Le questionnement de l'imaginaire médiatique et de l'ordre du jour politique

Après avoir retracé la genèse et la dynamique historique du cadre national bulgare ainsi que, par ricochet, l'évolution des identifications ethniques, nationales et européennes qui lui sont inhérentes, nous avons examiné leurs exploitation et perpétuation actuelles à travers les médias visuels et numériques. Nous avons questionné en priorité le rôle de la télévision dans le « modelage » perpétuel de l'imaginaire national bulgare et la place occupée, à tour de rôle ou simultanément, par l'« ethnique », le « (stato)national » et le « supranational européen ».

Le journal télévisé comme générateur d'idées ethniques, nationales et européennes

Au regard de la capacité du journal télévisé à atteindre quotidiennement un public très large et de l'accessibilité cognitive de son contenu, il représente l'un des instruments les plus efficaces dans la (re)production des idées ethniques, nationales et européennes. C'est ce pourquoi nous avons décidé de suivre de près les émissions centrales des journaux télévisés des trois principales chaînes bulgares (BTV, Nova et BNT).

Les rhétoriques ethniques, nationales et européennes à travers les journaux télévisés bulgares

Nous avons cherché à identifier, d'abord séparément, les rhétoriques ethniques, nationales et européennes. Dans un deuxième temps, nous avons essayé de discerner les diverses manières dont elles sont articulées plus ou moins simultanément.

Concernant la variable ethnique, ce sont les images imputées aux Turcs ethniques et aux Roms ethniques qui nous ont intéressés en priorité, afin de saisir les situations discursives où la frontière ethnique est tracée entre eux, d'un côté, et les Bulgares ethniques, de l'autre. Nous avons interrogé parallèlement les frontières ethniques au sein même de ces minorités : c'est-à-dire celles séparant de manière plus ou moins situationnelle les Turcs ethniques des Roms ethniques. Pour ce faire, il a été nécessaire de comprendre comment les Turcs ethniques, les Roms ethniques et, par force d'opposition, les Bulgares ethniques, sont médiatiquement dépeints en matière de comportements culturels socialement sanctionnés comme pertinents.

Nous avons naturellement fait une transition vers la variable de l'appartenance nationale symboliquement légitimée, puisque les images imputées aux Bulgares ethniques ont été simultanément associées à l'image du citoyen « méritant ». Par ricochet, une partie considérable de l'imaginaire associé aux Turcs ethniques et aux Roms ethniques de Bulgarie, a en même temps délégitimé leur accès symbolique à ladite appartenance nationale.

Enfin, nous avons intégré l'identification européenne via un questionnement de ses interactions avec les identifications ethniques et nationales, telles qu'elles sont définies. En soi, nous avons interrogé les usages médiatiques des discours du Balkanisme et de l'Orientalisme, afin de saisir leurs éventuelles conjugaisons avec – et leurs effets informatifs sur – les identifications nationales, ethniques et européennes en Bulgarie.

c.) L'observation directe et participante

Il en ressort qu'au cours de l'élaboration de notre appareil méthodologique, nous avons misé premièrement sur une approche qualifiable de *top-down*, au sens où nous avons éclairci la construction historique et les dynamiques contemporaines de l'imaginaire national bulgare, à travers un questionnement de son institutionnalisation via le récit historique et le discours public. En d'autres termes, nous avons d'abord misé sur la nécessité de questionner le « système politique » bulgare, au sens d'E. Leach (1954), et sa dynamique sur la scène européenne, que nous avons suivie à travers les conjonctures politiques que l'Europe a connues, l'UE étant l'étape la plus aboutie dans l'institutionnalisation d'un système politique européen commun. De même, nous avons questionné ce que E. Abazi et A. Doja (2016) ont appelé le « système culturel » de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats ». C'est-à-dire un système qui n'est pas observable en réalité mais que l'on peut déduire à travers ses représentations : notamment celles qui composent les imaginaires du Balkanisme

et de l'Orientalisme. La distinction que nous avons faite entre les notions de « système politique » et de « système culturel », a ainsi cristallisé à l'aune d'une distinction entre, somme toute, des niveaux différents d'analyse. Le « système culturel » correspond au niveau d'analyse « idéologique » (Haller, Ressler, 2006) – c'est-à-dire aux représentations, aux images, aux idéologies et aux discours véhiculés au niveau international, quand il s'agit de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats », mais aussi au niveau national, quand il est question de ce que nous avons appelé le système culturel *du* Balkan bulgare. Le « système politique » se réfère, de son côté, à la concrétisation en pratique de ces représentations, synonyme de sélection sociale de certaines d'entre elles à l'aune de représentations culturellement valables. Nous avons suivi ce processus de sélection sociale aux niveaux d'analyse « politico-administrative » et « individuelle » (Haller, Ressler, 2006) des « systèmes politiques » qui nous intéressent : soit au niveau des mécanismes, des normes et des logiques politiques et institutionnelles qui régissent les identifications collectives ethniques, nationales et européennes, et au niveau des rapports que les individus entretiennent au quotidien dans le cadre de leurs entourages plus ou moins restreints. Somme toute, c'est au niveau des imaginaires collectifs correspondant aux divers systèmes politiques que nous avons sanctionnés, que ces représentations se concrétisaient, ou pas, de sorte à faire ainsi partiellement la cohésion de ces systèmes, ou pas. Et ce indépendamment si lesdits systèmes étaient institutionnellement régis et donc légitimes – à l'instar de l'UE, de l'Etat-nation bulgare ou encore de la microrégion d'Elena, dont la municipalité d'Elena donne une vie institutionnelle –, ou illégitimes, à l'instar cette fois-ci du système infrapolitique des minorités ethniques de Bulgarie, qui ne profitent pas d'un appareil institutionnel légitime pour les représenter en tant que minorités nationales juridiquement reconnues, ce qui rend leur appréhension politique d'autant plus difficile. Néanmoins, même si aucune minorité nationale n'est légalement reconnue en Bulgarie, le fait est que dans les croyances communes, le Mouvement des droits et des libertés (MDL) – traditionnellement présent au parlement national – représente le parti politique des Turcs ethniques et des Roms ethniques. L'une des traductions pratiques de cette croyance est leur vote massivement accordé au MDL et la visibilité occasionnelle qu'il donne à l'organisation opaque – une organisation en soi politique, basée sur la croyance en l'existence des Turcs ethniques et des Roms ethniques – des groupes les plus subalternisés de Bulgarie.

Pour revenir à la démarche de type *top-down* dont il a été question, martelons que nous avons d'abord misé sur la nécessité de suivre de près l'institutionnalisation historique et les

dynamiques contemporaines du système politique bulgare : un système macropolitique suffisamment vaste pour prétendre au statut d'Etat-nation moyen au niveau européen, en termes territoriaux et démographiques ; un système national et institutionnellement légitimé à travers le statut d'Etat-nation reconnu. Nous en avons ensuite interrogé les effets – en termes de perception et de ressenti – sur notre terrain empirique circonscrit : la microrégion d'Elena et son système micropolitique, incluant aussi le système infrapolitique et illégitime des minorités ethniques qui y vivent. Nous avons ainsi intégré à notre matrice méthodologique une approche de type *bottom-up*, où l'accent a été mis sur l'intériorisation et le recyclage culturel « par le bas » d'un imaginaire véhiculé « par le haut ». Pour comprendre les interactions et les transactions entre le « haut » et le « bas », entre systèmes *macro*, *micro* et *infrapolitiques* légitimes et illégitimes, nous avons commencé la collecte des données par un travail ethnographique, dont l'une des fonctions a été de décrire l'environnement social étudié via, entre autres, une observation directe.

L'observation directe

L'observation directe a d'abord consisté à discerner les logiques d'interaction et d'évitement situationnels entre Turcs ethniques, Roms ethniques et Bulgares ethniques [de la microrégion d'Elena], à travers notamment les divers espaces publics tels que les marchés, les équipements sportifs ou encore les bureaux de vote. C'est en ce faisant que nous avons partiellement mis le doigt sur les variables qui informent les logiques identitaires – à l'instar des appartenances socioprofessionnelles, des affiliations politiques ou encore de la réappropriation du récit historique. De même, en prêtant une attention accrue aux façons dont sont employés les symboles européens, ainsi qu'aux critères d'inclusion subjective à l'entité politico-civique et culturelle de l'Union européenne, nous avons collecté des données précieuses quant aux variables qui définissent les *insiders* et les *outsiders*.

Ainsi, lorsque nous avons questionné les dépassements des frontières ethniques et les transactions identitaires conjointes, dans les situations où, par exemple, des Roms ethniques épousent une auto-conscience turque, ou encore lorsque nous avons interrogé la perméabilité entre frontières ethniques/nationales et supranationales dans les situations où des Bulgares ethniques clament une appartenance européenne, nous avons pu proposer des indicateurs qui rendent compte de ces processus. A l'instar des places occupées dans les rapports de domination symbolique et les possibilités de résistance culturelle qui en émanent.

L'observation participante

Il est une chose d'examiner la microrégion en tant que simple observateur « externe », et tout une autre de pouvoir partager « en interne », ne serait-ce que brièvement, le quotidien d'une partie de ses habitants. Ayant eu cette opportunité, nous en avons bien sûr profité.

Plus particulièrement, nous avons eu la chance d'effectuer un certain nombre de séjours aux côtés d'une équipe de travailleurs du bâtiment d'Elena, composée de Turcs ethniques et/ou de Roms ethniques – leurs identifications ethniques oscillant en fonction des situations – et, occasionnellement, de Bulgares ethniques. Ces séjours se situent entre septembre 2015 et juin 2018 et comprennent, entre autres, deux périodes intensives de quatre semaines chacune, sur deux chantiers de construction à *Miikovtzi* et à *Bouinovtzi* : deux villages se trouvant respectivement à 13 km et à 10 km d'Elena.

La décision de travailler effectivement aux côtés des travailleurs du bâtiment a eu un effet de rapprochement, mais c'est surtout le fait d'avoir exercé des tâches manuelles peu valorisées symboliquement qui en a atténué la distance. Nous visons toutes ces activités qui ne nécessitent pas une formation ou des savoir-faire poussés dans le milieu du bâtiment, comme le rangement au préalable de tout ce qui gêne sur le chantier, l'acheminement des déchets à la décharge, ou le fait de creuser à la pelle les fondations d'une structure lambda. C'est dans les situations où nous prenions en charge ces activités, associées aux minorités ethniques, que nous avons été aptes à observer ce que J. C. Scott qualifie de « résistance cachée » (1990) : soit tout le « texte caché » invisible via la simple observation directe, qui remet en cause la domination symbolique subie. Dans la plupart des cas, ce texte était perceptible à travers les moqueries et les ragots racontés sur les classes dominantes – sur les Bulgares ethniques et occasionnellement sur les Européens occidentaux. Mais il pouvait aussi prendre une forme plus directe, où la domination symbolique était contestée via des critiques ouvertes vis-à-vis de l'imaginaire national véhiculé par le « haut » et reproduit par le « bas ».

Le rapprochement symbolique à l'égard de l'équipe « turco-rom » nous a aussi permis d'observer de près les inversions ethniques internes et situationnelles – et donc les transactions des ressources symboliques conjointes –, oscillant entre identifications turques et roms. Qui plus est, nous avons profité, dans les situations où des Bulgares ethniques étaient présents, pour nous pencher sur les manifestations de domination symbolique vis-à-vis des Turcs/Roms ethniques. Nous avons essayé d'entrevoir simultanément les réactions de résistance culturelle des « dominés » et la place, dans celles-ci, de la politique identitaire.

d.) L'approche biographique par entretiens semi-directifs

Les identifications ethniques, nationales et européennes étant une question de ressenti, il a fallu en discuter avec les principaux concernés, les entretiens semi-directifs représentant un moyen adapté pour ce faire. Ne voulant pas limiter la gamme des résultats auxquels nous pouvions aboutir, nous avons logiquement intégré à notre échantillon des individus à auto-conscience ethnique rom, turque et bulgare, en prenant ainsi en considération la diversité ethnique de la microrégion d'Elena et ses effets sur les idées nationales et européennes.

C'est ensuite sur la variable de l'âge que nous nous sommes penchés, ayant jugé nécessaire de contextualiser chronologiquement les interactions et les transactions ethniques, nationales et européennes dans la microrégion. Nous avons ainsi élargi notre échantillon aux trois générations précédentes et, en ce faisant, nous avons pu mettre partiellement en parallèle le « texte caché » des identifications mises en cause, et leur « texte public » et institutionnel.

Dans un troisième temps, nous avons prêté attention à la variable socioprofessionnelle, en recrutant les interviewés de sorte à ce que l'échantillon final fasse montre d'une diversité de classes sociales proportionnelle à la réalité observable sur place. Cette décision fut motivée par la probabilité latente d'une corrélation entre profils socioprofessionnels et identifications ethniques (voire, par extension, nationales et européennes).

Enfin, après l'appartenance ethnique ressentie et/ou imputée, l'âge et la classe, nous avons veillé à ce que l'échantillon soit tout aussi représentatif en termes de genres, en le partageant équitablement entre hommes et femmes, indépendamment du groupe ethnique concerné.

Durant la cinquantaine d'entretiens réalisés, il nous a importé d'identifier les ensembles discursifs majoritairement mobilisés pour penser les appartenances ethniques, nationales et européennes du groupe dominant des Bulgares ethniques, mais aussi ceux des groupes dominés des Turcs ethniques et des Roms ethniques, de sorte à questionner les transactions identitaires inhérentes. Nous avons ainsi pu comprendre à travers quelles variables et dans quelles situations, des inversions identitaires étaient légitimées aux yeux des acteurs, en resituant ces inversions aux différents niveaux des appartenances collectives mises en cause. Qui plus est, au travers de notre échantillonnage nous avons réalisé une mise en parallèle des discours générationnels à cet égard. Par ricochet, nous avons été aptes à situer les inversions – et les variables qui les légitiment ou délégitiment – dans le contexte national actuel. Nous avons ainsi conceptualisé les variables – ou indicateurs – capables de rendre compte non seulement des inversions – et donc des négociations ainsi que des transactions – identitaires

en question, mais aussi de mesurer les degrés d'appartenance ressentie, affirmée et/ou contestée, à l'égard des différentes identifications collectives que nous interrogeons.

En bref, c'est en jetant un regard croisé aux discours qui définissent les appartenances ethniques et à ceux qui légitiment l'appartenance nationale et européenne, que nous avons partiellement conceptualisé les indicateurs – ou les variables indépendantes/explicatives, les deux termes étant synonymes ici – recherchés dans notre problématique. Indicateurs que nous allons recenser, en détail, dans quelques instants.

Les résultats de recherche – 1.) :

Les hypothèses validées et réfutées

Avant cela, commençons la présentation de nos résultats de recherche par un rappel des hypothèses de départ, certaines ayant été validées, d'autres : réfutées. A ce propos, en nous inspirant des réflexions de H. Becker (1998) quant aux « bonnes » pratiques épistémologiques en sciences sociales, nous avons commencé notre travail par deux grandes hypothèses zéro, qui ont eu pour fonction de recadrer logiquement nos efforts de recherche.

Hypothèse zéro n°1 : des inversions ethniques et une appartenance nationale bulgare légitimées indépendamment des situations et des identifications ethniques

a.) Nous avons d'abord supposé que dans la microrégion d'Elena, et plus généralement en Bulgarie, le fait d'être Rom ethnique, Turc ethnique ou Bulgare ethnique – ou d'être catégorisé comme tel – n'informe en rien les transactions identitaires réciproques des ressources symboliques indexées à ces identifications et, par extension, les possibilités de transgression, via ces transactions, des frontières symboliques séparant ces trois groupes.

b.) De même, nous avons supposé que, indépendamment des situations microsociales, ces trois groupes feraient un nombre semblable de reconversions ethniques entre eux : c'est-à-dire qu'autant de Bulgares ethniques se tourneraient vers une auto-compréhension turque ou rom, que de Roms ethniques vers une auto-compréhension turque ou bulgare, et ainsi de suite.

c.) Enfin, nous avons supposé que le sentiment d'appartenance à la nation bulgare ainsi que les catégorisations externes qui en définissent les *outsiders* et les *insiders*, ne seraient nullement informés par les appartenances ethniques. C'est-à-dire que, indépendamment que vous soyez Rom ethnique, Turc ethnique ou Bulgare ethnique, vous avez autant de chances de

vous sentir membre légitime de la nation que d'en être catégorisé comme tel, et donc autant de chances de profiter des ressources symboliques indexées à l'identification nationale.

Hypothèse zéro n°2 : une légitimation de l'identification européenne indépendante des identifications ethniques

Nous avons fait les mêmes hypothèses concernant l'identification européenne. Nous avons admis que, indépendamment de l'appartenance ethnique, les chances de s'approprier une identification d'Européen via les transactions identitaires quotidiennes, demeurent identiques : peu importe que vous soyez Rom ethnique, Turc ethnique ou Bulgare ethnique, dans le cadre de cette hypothèse vous avez les mêmes chances de vous considérer et d'être considéré comme Européen par le reste des acteurs ethniques impliqués dans la situation, et donc les mêmes chances de profiter des ressources symboliques indexées à l'euroanéité.

Martelons cependant que ce furent là des hypothèses zéro qui n'avaient pas pour vocation d'être confirmées mais, au contraire, d'être réfutées et de jouer ainsi le rôle de boussole conceptuelle. En les réfutant, nous avons mis le doigt sur les cas où l'éventail des transactions identitaires est restreint, en raison notamment des possibilités de dépassement des frontières ethniques elles-mêmes restreintes, ainsi que sur les cas où ces frontières sont perméables, en établissant ainsi en quoi ces restrictions ou perméabilités affectent l'appropriation et la distribution de l'identification européenne.

Nous avons, en ce sens, très vite réfuté la première hypothèse zéro à travers une proposition alternative inspirée par les réflexions de P. Bourdieu (1972 ; 1976) et de J. C. Scott (1990 ; 2009), relatives à la domination symbolique.

Hypothèse n°1 : des inversions ethniques limitées et une légitimation symbolique de l'appartenance nationale procédée en fonction des identifications ethniques

a.) Des possibilités d'inversions ethniques particulièrement limitées

Nous avons logiquement supposé, en nous basant sur le travail de M. Todorova (1997), que les transactions identitaires et les stratégies conjointes d'inversion ethnique, suivront prioritairement une direction ascendante en Bulgarie. Les Bulgares ethniques se trouvant en haut de l'échelle de la domination symbolique au niveau national, il nous a semblé, par conséquent, peu probable qu'ils souhaitent épouser une auto-compréhension ethnique turque

ou rom, tout comme il était peu probable, à l'époque ottomane, que des Turcs souhaitent épouser une auto-compréhension rom ou bulgare.

Ceci s'est confirmé sur notre terrain, de sorte à réfuter catégoriquement les deux premières sous-hypothèses zéro (*a.*) et *b.*)), selon lesquelles les probabilités de procéder à des inversions ethniques – c'est-à-dire à des transactions de négociation, de contestation et d'affirmation identitaires dans une direction ethnique ou une autre – demeureraient identiques indépendamment de l'appartenance ethnique de départ. En effet, nous n'avons pas recensé des situations où des Bulgares ethniques se tournaient vers l'appartenance turque ou rom. Nous n'avons pas non plus recensé des situations où des inversions identitaires en provenance du groupe ethnique rom et/ou turc, et en direction du groupe dominant des Bulgares ethniques, ont été collectivement légitimées. L'explication est à rechercher au niveau de l'interprétation publique du passé ottoman, socialement sanctionné à l'aune d'un passé turc.

A ce propos, issue de la rhétorique nationaliste du XIX^e siècle, la notion d'« esclavage turc », toujours fréquemment mobilisée dans le discours public pour se référer à l'époque ottomane, continue à alimenter l'imaginaire national, et ce souvent au travers d'une association explicite des Turcs ethniques de Bulgarie au passé ottoman – voire, par extension, des Roms associés à l'islam. La frontière symbolique séparant les Bulgares ethniques des minorités ethniques musulmanes s'en retrouve tellement renforcée que toute transgression et toute transaction de ressources symboliques procédée via cette transgression, sont presque impossibles, puisque toute transgression est susceptible de représenter une trahison symbolique, et pas des moindres. Celle vis-à-vis d'un code d'honneur ethnique forgé, depuis la fin du XIX^e siècle, à travers le contraste culturel socialement sanctionné avec la turcité ; à travers la rationalisation du mythe de la « non civilisation » musulmane turque, de son obscurantisme oriental, de sa cruauté et de sa servitude sanglante.

b.) Des inversions ethniques, malgré tout ascendantes, en guise de « résistance de contournement » face à la domination symbolique subie

S'il a été difficile d'imaginer une légitimation collective inconditionnelle des éventuelles inversions ethniques depuis le groupe rom et/ou turc vers le groupe dominant des Bulgares ethniques, nous n'avons pourtant pas exclu toute possibilité de flux identitaire ascendant en provenance desdits groupes, et plus particulièrement de celui des Roms. Nous avons effectivement émis l'hypothèse d'inversions réalisables en provenance de ce dernier vers

l'auto-conscience ethnique turque, plus valorisante, faisant allusion à un ancien ordre politique – au sein de l'Empire ottoman – où elle représentait le prestige du seigneur.

Somme toute, nous avons supposé, en nous rapprochant du concept de « résistance cachée » développé par J. C. Scott (1990), que certains Roms ethniques de la microrégion d'Elena, entre autres, feraient montre d'une résistance vis-à-vis de la domination symbolique des Bulgares ethniques, et que les inversions vers la turcité – ainsi que la transaction identitaire conjointe, qui les dote indirectement et partiellement du prestige historique du seigneur ottoman – occuperaient une place centrale dans le « texte » de cette résistance. Cette hypothèse a été largement confirmée tout au long de notre travail d'observation empirique.

En effet, les inversions en question représentent la transition entre le « texte caché » et le « texte public » de cette résistance (Scott, 1990). A cet égard, le premier « texte » a été composé, entre autres, par les ragots discrètement racontés sur les classes dominantes bulgares, par certaines formes de sabotage ou d'appropriation des biens publics, ou encore par le tirage au flanc, c'est-à-dire le bâclage de certaines tâches professionnelles en usant des stéréotypes véhiculés vis-à-vis des Roms. Les inversions en direction du groupe ethnique turc ont été, dans cette configuration, interprétées comme un moyen employable et situationnellement employé par les Roms ethniques afin de convertir partiellement le texte caché de leur résistance en un texte sinon clairement explicite, du moins plus à l'aise à décrypter par les autres : en particulier par les Bulgares ethniques. Le texte en question n'exprime ni une rébellion où les dominés disent ouvertement leurs désirs révolutionnaires, ni une « résistance cachée », cantonnée et particulièrement difficile à décrypter. C'est un acte de résistance symbolique, certes, mais sans pour autant que cela invoque inévitablement une confrontation directe avec le groupe dominant des Bulgares ethniques. C'est en ce sens que nous avons introduit le concept de « résistance de contournement », celle-ci étant l'étape intermédiaire entre la « résistance cachée » et la rébellion ouverte (ou du moins la résistance publiquement explicite). Les inversions ethniques procédées via les transactions identitaires conjointes sont, dans cette optique et selon le modèle théorique que nous avons développé, l'instrument principal dans l'inventaire de cette résistance.

c.) Une légitimation de l'appartenance nationale étroitement liée à la hiérarchie ethnique

En ce qui concerne l'appartenance nationale symboliquement légitimée – c'est-à-dire socialement sanctionnée comme culturellement valable –, force fut de constater, là aussi, la

présence d'une frontière symbolique particulièrement hermétique, régissant les *insiders* et les *outsiders*. En effet, à l'image de la frontière symbolique entre minorités ethniques et Bulgares ethniques, celle qui délimite l'appartenance nationale symboliquement légitimée a été, elle aussi, tellement hermétique, que les situations où des Turcs ethniques et/ou des Roms ethniques se sont retrouvés symboliquement catégorisés comme des membres à titre égal et à part entière de la nation bulgare, ont été aussi rares que celles où ils dépassaient la frontière ethnique qui les sépare du groupe dominant. Ce résultat de recherche réfute catégoriquement le point c.) de la première grande hypothèse zéro, qui présupposait que, indépendamment que vous soyez Rom ethnique, Turc ethnique ou Bulgare ethnique, vous avez autant de chances de vous sentir membre légitime de la nation que d'en être classé comme tel, et donc autant de chances de profiter des ressources symboliques indexées à l'identification nationale [bulgare].

Somme toute, c'est l'intégralité de la première hypothèse zéro, celle concernant les identifications ethniques et nationales, qui a été ainsi réfutée. Il nous reste maintenant à considérer les résultats ayant trait à la deuxième hypothèse zéro : celle concernant l'identification européenne.

Hypothèse n°2 : une appartenance européenne – ressentie, imputée, affirmée, contestée et négociée – fortement informée par les identifications ethniques

A chaque fois qu'il fut question du flux identitaire gravitant autour de la ou des identifications européennes, nous avons interrogé le Balkanisme (Todorova, 1997), entrevu à l'aune d'un imaginaire traçant la frontière symbolique entre le « système culturel » de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » (Abazi, Doja, 2016 ; 2017 ; 2018), synonyme de monde civilisé, et les Balkans, représentant alors l'antipode européen et, par ricochet, un monde arriéré et non civilisé.

a.) Une approche bourdieusienne pour supposer le sentiment occasionnel/situationnel de rejet de l'appartenance européenne par les Bulgares ethniques

Ceci nous a poussés à refaire écho aux travaux de P. Bourdieu. Nous avons ainsi présumé que les Bulgares ethniques, étant perçus et se percevant en bas de l'échelle de la domination symbolique en Europe, ne seraient que très peu enclins à revendiquer une appartenance européenne via la multitude des transactions identitaires quotidiennes, car ils n'estimeraient pas en avoir la légitimité nécessaire. Ceci est revenu à présumer qu'ils intériorisent la

domination perpétuée via le discours du Balkanisme, de sorte « à produire (à des degrés très divers et avec des significations très différentes) la naturalisation de son propre caractère arbitraire » (Bourdieu, 1972, p. 164). Et s'il est vrai que c'est en partie ce qui s'est passé, il faut néanmoins faire part de quelques nuances. De fait, même si le sentiment de non appartenance européenne des Bulgares ethniques fut la norme dans la majorité des situations recensées, il est aussi vrai que les exceptions à cette règle furent suffisamment nombreuses pour mettre à l'épreuve sa logique opératoire.

En ce qui concerne les « interactions faibles » (Lévi-Strauss, 1971), à commencer par celles que nous avons questionnées au niveau du système politique national et du « texte public » qui véhicule les identifications collectives qui nous intéressent, nous nous sommes rendus compte d'une chose en particulier : les Bulgares ethniques, notamment l'intelligentsia historiquement portée par les littéraires, n'ont pas totalement intériorisé la domination symbolique occidentale. Au contraire, une résistance culturelle existe au niveau dudit système – à des degrés divers dépendant des conjonctures géopolitiques – depuis le « nationalisme populaire » (Anderson, 1983) du XIX^e siècle. Cette résistance consiste à contourner la domination occidentale au travers d'une transaction de négociation identitaire ; de réappropriation du code stigmatisant que l'imaginaire du Balkanisme importe [à savoir le code du Balkanique, propre à la toile idéologique du système culturel de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats], de sorte à le transformer en vertu [c'est-à-dire en code du *Balkandjiya* : un code propre cette fois-ci au système culturel *du* Balkan bulgare].¹¹³ C'est là une sorte de résistance pas vraiment « cachée » (Scott, 1990), puisque pas du tout anonyme, mais néanmoins rarement directe ; rarement adressée à l'Europe de l'Ouest en sa qualité de productrice de l'imaginaire du Balkanisme. Il s'agit, ici aussi, d'une sorte de « résistance de contournement » de la domination subie via la transformation de son code en quelque chose de positif, de vertueux.

En descendant au niveau d'analyse des interactions faibles propres au système politique de la microrégion d'Elena, nous nous sommes rendus compte de l'existence de la même transaction identitaire : celle de la transformation du stigmate en vertu ; du passage du Balkanique au *Balkandjiya*. Nous avons interprété ce mécanisme à l'aune d'un flux identitaire situationnel, indirectement dirigé vers l'identification européenne, de par notamment l'indication culturelle et la coordination sociale de la figure du *Balkandjiya* ; de par les

¹¹³ A propos de la distinction entre les catégories de « Balkanique » et de « Balkandjiya », revoir pp. 205-208.

caractéristiques « nobles » qui lui seraient propres et qui seraient pareillement propres, du moins en partie, à l'image que l'on se fait de l'Européen occidental.

Tout ceci a remis en question l'un des principaux paris, fait dès l'introduction. Nous avons supposé une pertinence prévalente de la conception bourdieusienne des rapports de pouvoir, là où la domination symbolique subie par le groupe ethnique est simultanément « compensée » par une domination exercée en contrepartie, et ce à grande échelle. C'est-à-dire dans un « système politique » (Leach, 1954), métamorphosé en « communauté terminale » (Deutsch, 1966 ; Carey, 2002) suffisamment vaste pour comprendre d'autres groupes ethniques/nationaux pouvant être dominés (revoir pp. 27-31). C'est exactement le cas des Bulgares ethniques. N'étant directement dominés que dans le discours du Balkanisme – dont ils ont intériorisé en grande partie le contenu –, et étant simultanément dominants dans l'imaginaire national bulgare, nous avons estimé fort probable que, au lieu de résister à la domination occidentale à travers une inversion identitaire quelconque, ils se contentent de la « compenser » via la domination symbolique qu'ils exercent à leur tour sur les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie. Ce n'est pourtant pas exactement ce que nous avons observé : les Bulgares ethniques ont tantôt directement, mais surtout indirectement revendiqué une appartenance européenne via les transactions identitaires quotidiennes, à la fois pour asseoir leur domination sur les Turcs/Roms ethniques *et* pour résister à la domination qu'ils subissent de la part de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats ».

Inversement, il nous a semblé que là où la domination subie ne peut être compensée ainsi, l'approche de J. C. Scott devrait être alors prévalente et une résistance plus ou moins cachée – de « contournement » – devrait être procédée via le flux identitaire, entre autres.

b.) Une approche inspirée de J. C. Scott pour supposer une appartenance européenne revendiquée par les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie

En ce sens, nous avons supposé que les Turcs ethniques et les Roms ethniques vont se tourner vers l'identification européenne dans davantage de situations que les Bulgares ethniques. C'est parce que les accès à l'appartenance ethnique bulgare et à l'appartenance légitime à l'Etat-nation bulgare leur sont refusés dans l'imaginaire commun, que nous avons présumé une tendance où ils revendiquent davantage une appartenance européenne via les transactions identitaires quotidiennes. Autrement dit, en reprenant le concept

d'« échappatoire » formulé par I. Sánchez-Cuenca (2000) quant au soutien vis-à-vis de l'UE dans les cas où les citoyens ne sont pas satisfaits de leurs gouvernements nationaux, nous avons estimé que les Turcs ethniques et les Roms ethniques de Bulgarie, n'étant pas satisfaits de leurs coordonnées symboliques dans l'imaginaire commun bulgare, vont utiliser l'appartenance européenne comme une « échappatoire » à celui-ci.

Cette idée a été inspirée du travail de J. C. Scott relatif à la « résistance cachée » vis-à-vis de la domination symbolique, même si dans ce cas – tout comme dans celui des inversions ethniques des Roms vers une auto-conscience turque –, nous avons évoqué le concept de « résistance de contournement » procédée via le flux et les transactions identitaires. Ainsi, nous avons présumé que plus la frontière symbolique entre Bulgares ethniques et minorités ethniques turco-roms s'avérerait palpable, plus les inversions des Turcs ethniques et/ou des Roms ethniques vers l'euroanéité seraient nombreuses. Ne pouvant pas « compenser » la domination subie de par les imaginaires du Balkanisme et de l'Orientalisme au niveau d'un système politique de l'envergure de l'Etat-nation, où ils disposeraient du pouvoir symbolique de nomination légitime des *outsiders* et des *insiders*, nous avons présumé qu'ils se tourneraient vers le système politique et culturel européen, où ils ne disposent pas plus d'un pouvoir symbolique de nomination légitime, mais où les Bulgares ethniques n'en disposent pas non plus. Cette hypothèse a été en grande partie réfutée, au sens où lesdites inversions ne se sont pas réalisées, mais aussi en partie confirmée, puisque l'invocation du système politique et culturel européen a été au centre des stratégies de résistance culturelle des minorités ethniques.

En effet, d'un côté il est vrai que nous n'avons pas recensé un flux identitaire – ou plutôt des tentatives de procéder à un tel flux via les transactions identitaires quotidiennes – depuis la romité et/ou la turcité vers l'identification européenne légitime. En soi, ceci est revenu à attester du poids écrasant de la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme. Un poids si pesant que, somme toute, entravant toute possibilité d'inversion identitaire vers l'euroanéité, de sorte à réfuter en grande partie l'hypothèse précédente. Mais ceci n'équivaut pas à affirmer que la notion d'euroanéité n'a pas joué un rôle central dans les stratégies d'adaptation sociale à la domination des Bulgares ethniques. Paradoxalement, c'est justement en mobilisant cette notion et l'imaginaire du Balkanisme qui en est inhérent, que les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques de la microrégion d'Elena résistaient à ladite domination. C'est-à-dire que c'est en invoquant les représentations du système culturel de la « société imaginaire occidentale et internationale des Etats » et, l'un menant à l'autre, en invoquant le

système politique européen où ces représentations se concrétisent de sorte à doter les Etats-nations d'Europe occidentale du leadership politique et civilisationnel, qu'ils ont su se coordonner dans une position où, sans disposer d'un véritable pouvoir symbolique de nomination légitime vis-à-vis des Bulgares ethniques, ils pouvaient pourtant délégitimer l'euroanéité et les ressources symboliques conjointes, occasionnellement revendiquées par ces derniers.

En passant en revue les politiques identitaires des uns [des Bulgares ethniques] et des autres [des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques], nous avons fait cristalliser l'un des résultats de recherche de premier ordre dans notre travail. Concrètement, nous avons mis en avant le fait que l'intériorisation de la domination symbolique ou la résistance culturelle vis-à-vis de celle-ci, et surtout le flux identitaire en sa qualité d'instrument de résistance de premier plan, ne sont qu'une question de configuration *macro* et *micro*sociale. En fonction de ces configurations, notamment en matière de rapports de force et de possibilités de résistance, l'une ou l'autre théorie, celle de l'intériorisation (Bourdieu, 1972 ; 1976) ou celle de la résistance culturelle (Scott, 1990 ; 2009), s'applique, de sorte à confirmer qu'elles sont complémentaires plus qu'autre chose. Nous allons revenir sur ce résultat dans les lignes suivantes, où seront synthétisées les variables que nous recherchons dans notre problématique : celles déterminant le flux identitaire ethnique, national, européen et, somme toute, intersectionnel.

Les résultats de recherche – 2.) :

les variables déterminant le flux identitaire

Les variables macrosociales

a.) De la configuration macrosociale des rapports de domination symbolique et des possibilités de résistance culturelle

Nous avons fait le pari, dès l'introduction, que les rapports de domination symbolique socialement sanctionnés comme légitimes au niveau ethnique, national et international, représentent l'une des variables centrales des politiques identitaires inhérentes, et plus particulièrement des politiques de flux identitaire. Nous faisons allusion au « texte public » de ces rapports, visible à travers le récit littéraire et historique, ou encore via le discours politique et médiatique. Ce « texte » s'est effectivement manifesté comme l'un des principaux

déterminants politiques de la concrétisation sociale, ou pas, des inversions identitaires – ethniques, nationales et européennes – mises en cause dans notre problématique.

De l'interprétation [publique] des relations internationales

En guise d'exemple situé au niveau d'analyse idéologique (Haller, Ressler, 2006), rappelons que nous avons identifié des phases de « mentalisation » de l'imaginaire du Balkanisme, à l'instar, entre autres, des périodes du « dogmatisme idéologique » et du « nationalisme socialiste » (Eldarov, Petrov, 2013), marquées par la polarisation géopolitique entre Moscou et Washington, et le nouvel ordre international qui a suivi (revoir le chapitre II.)). Souvent le produit d'« interactions fortes » (Lévi-Strauss, 1971), ces phases – lors desquelles les stigmates balkaniques ont été tantôt mis en sourdine, tantôt recyclés en vertus via les transactions identitaires disponibles – ont fait cristalliser deux choses. Tout d'abord : les effets des relations internationales sur la politique identitaire. Ensuite : l'importance que la configuration macrosociale des rapports de domination et des possibilités de résistance, occupe dans cette même politique. En fonction de cette configuration, les Bulgares ethniques, les Roms ethniques et/ou les Turcs ethniques, ont saisi des opportunités sociales de résistance culturelle via non seulement un flux identitaire – procédé à travers les transactions disponibles des ressources symboliques indexées aux identifications marchandables –, mais aussi via des transactions de remodelage identitaire de la bulgarité, de la romité, de la turcité et de l'euroanéité.

b.) La religion : variable de contrôle au niveau d'analyse macrosociale

Nous avons constaté, via la mise en parallèle des histoires protonationales bulgare, albanaise, bosniaque, serbe, grecque et roumaine, que la religion représente un véhicule d'inversions identitaires – et donc de transactions conjointes des ressources symboliques disponibles – multiples. Néanmoins, c'est en fonction des rapports de domination et des possibilités de résistance collective, que la décision est prise de monter à bord, ou pas.

En Albanie et en Bulgarie, pour ne reprendre que ces deux cas significatifs de notre mise en parallèle, les politiques de conversion et de non conversion religieuse à l'époque ottomane, ont constitué des moyens privilégiés – sinon les seuls moyens – de sauvegarder des identifications ethniques distinctes, plus tard devenues nationales. Sans revenir sur le détail de la démonstration, soulignons que la conjoncture géopolitique – soit l'incapacité des Grecs, des

Serbes et des Roumains, peuples alors dominés par la Sublime Porte, de prendre le dessus ethnocidaire sur les Bulgares afin de les assimiler complètement – marque une différence majeure entre l’histoire protonationale des Albanais et des Bulgares. Chez les premiers, le risque d’assimilation par les voisins soumis à la volonté d’Istanbul, était objectivement réalisable et subjectivement ressenti, bien plus que chez les seconds. C’est ce qui explique l’allégeance prêtée à l’islam par les Albanais – moyen de protection face aux ennemis immédiats orthodoxes, les « Ottomans étant loin [...] » (Kaleshi, 1975, *cit. in* Doja, 2000a, p. 428) – et le choix de demeurer chrétiens des Bulgares – moyen de résister aux Ottomans, bien plus près.

Quant aux conversions à l’islam chez les Roms de Bulgarie,¹¹⁴ le but recherché n’a pas été le raffermissement identitaire. Contrairement aux Albanais qui ont visé la sauvegarde d’une identification distincte, les Roms, eux, ont cherché à fuir la leur. Mais c’est via l’inversion vers la turcité – soit via une transaction identitaire consistant à abandonner leur identification ethnique rom pour épouser l’identification ethnique turque et, ainsi, puiser dans les ressources symboliques indexées à la turcité et au passé glorieux de l’Empire ottoman – qu’ils ont tenté de le faire. La conséquence fut le renforcement de la frontière symbolique séparant les Bulgares ethniques des minorités ethniques musulmanes, où les Roms ethniques sont projetés et éloignés tant de la bulgarité que de l’eupéanité.

Nous avons ainsi démontré que la religion est un véhicule de transactions identitaires pouvant aboutir à des inversions ou à des raffermissements de la même nature. Mais c’est en fonction de la configuration sociale des rapports de domination symbolique et des possibilités de résistance culturelle, que le choix collectif est fait de procéder à une inversion ou à un raffermissement. Dans le cas des Albanais, l’allégeance à l’islam – procédée par la majorité des Albanais dès le XVI^e siècle – fut le seul moyen de sauvegarder une identification ethnique préexistante. Dans le cas des Bulgares, c’est le choix de non conversion qui a été préféré pour les mêmes raisons. Enfin, en ce qui concerne les Roms ethniques de Bulgarie, le poids de la domination des Bulgares ethniques et l’épaisseur de la frontière symbolique qui sépare les uns des autres, a motivé le seul choix disponible pour les Roms ethniques désireux de résister à la domination des Bulgares ethniques via un flux identitaire ascendant : à savoir le choix de l’inversion identitaire vers le groupe ethnique turc.

¹¹⁴ Ce qui est valable aussi pour les Turcs ethniques se gardant d’une conversion au christianisme.

Les variables microsociales

Après avoir recensé les variables macrosociales déterminant les politiques identitaires, nous allons en faire autant quant aux variables microsociales, en sachant pertinemment que la distinction entre les deux types de variables est purement idéaltypique : les unes et les autres se recourent au niveau d'analyse macro *et* microsociale.

a.) La valeur accumulée du capital symbolique et le statut socioprofessionnel : variables des possibilités d'inversions identitaires

La valeur du capital symbolique – à entendre comme la somme des capitaux économiques, culturels et sociaux, dont on dispose – fut souvent incarnée par le statut socioprofessionnel. En ce sens, la corrélation entre ce statut, le flux identitaire et la résistance culturelle, a été un élément central de l'activité sociale des minorités ethniques de la microrégion d'Elena.

Concrètement, le lien que nous faisons entre identifications socioprofessionnelles et identifications ethniques a cristallisé à l'aune des opportunités et avantages que les premières sont susceptibles d'offrir en matière de reconnaissance symbolique, en même temps qu'elles permettent une ascension, dans l'espace social, des secondes. Une ascension qui se fait au niveau de l'identification de classe *et* de l'identification ethnique, *parallèlement*, les coordonnées des deux allant souvent de pair dans l'imaginaire collectif bulgare. Modifier les paramètres de la première, via l'accès à un statut socioprofessionnel plus valorisant, peut permettre de modifier occasionnellement ceux de la seconde, au travers d'un déplacement vers une identification ethnique elle-même plus valorisée. C'est là où se délite la corrélation entre identifications ethniques et socioprofessionnelles : plus la valeur accumulée de notre capital symbolique est élevée, de sorte à légitimer un statut socioprofessionnel équivalent, plus les chances de se rapprocher – via les transactions identitaires quotidiennes – d'une identification ethnique associée à cette valeur et donc à ce statut, le sont aussi. C'est du moins le cas lorsque la frontière est suffisamment poreuse, à l'instar de celle entre romité et turcité, dont les transgressions consistaient à échapper – et résister ainsi le plus possible – au stigmatisme de la romité, en puisant par ricochet dans les ressources symboliques indexées à la turcité.

Nous avons également recensé une autre stratégie de résistance des catégorisés comme Roms : celle des habitants de Maïsko. Sensiblement plus aisés que la moyenne des individus affiliés aux minorités ethniques, mais aussi des Bulgares ethniques, ils ont mobilisé leur capital économique pour résister autrement : en acceptant le label rom. Accepter une

catégorisation de Rom, tout en étant matériellement plus riches que la majorité des Bulgares ethniques, fut une tentative de reconfigurer symboliquement l'idée même de ce que c'est que d'être Rom. Ceci est revenu à résister aux stigmates de la romité – notamment à l'indicateur de la pauvreté intrinsèque, entre autres –, non pas en essayant d'esquiver leurs directives, mais en les remettant en question. En remettant en question le contenu même de ces stigmates et en générant ainsi un doute à l'égard des codifications culturelles qu'ils véhiculent. Ainsi, un capital économique élevé est apte à permettre de résister non pas en contournant le texte de domination via une fuite identitaire vers la turcité mais, au contraire, en en remettant en question les codes culturels via une politique de raffermissement identitaire de la romité.

Quoi qu'il en soit, le fait est, là aussi, que c'est en fonction de la configuration sociale des rapports de domination symbolique et des possibilités de résistance culturelle, que des tentatives d'inversions identitaires furent entreprises via les transactions identitaires quotidiennes, ou pas. Mais cette fois-ci, c'est la configuration microsociale que nous visons. Autrement dit, c'est en fonction des situations quotidiennes que l'on assistait à des ajustements de l'auto-compréhension ethnique et de sa subjectivité politique. Ce furent, *in fine*, des ajustements à la position occupée dans la hiérarchie des rapports de force. Si le capital culturel et social – exprimé souvent de par le statut socioprofessionnel – et le capital économique, sont des variables expliquant tantôt le passage de la romité à la turcité, tantôt le maintien d'une auto-compréhension ethnique de Rom, c'est surtout en fonction de la configuration de la situation [microsociale] en matière de domination symbolique et de possibilités de résistance culturelle, que la décision fut prise d'employer l'une ou l'autre variable pour légitimer le choix de maintien ou de transgression de la frontière ethnique.

b.) La configuration situationnelle des rapports de domination symbolique et des possibilités de résistance culturelle

Pour faire écho à ce que nous disions à propos du fait que toutes les variables recherchées se recoupent au niveau d'analyse macro *et* microsociale, martelons que c'est en grande partie grâce aux interactions fortes [et macrosociales] induites par la pandémie du Covid-19, que nous avons pu conceptualiser, de manière davantage complète qu'auparavant, la situation microsociale en sa qualité de variable du flux identitaire (revoir pp. 275-286).

De la somme et de la « valeur » des positions occupées dans les systèmes politiques, et de l'invocation situationnelle de ces systèmes

Ceci nous a amenés à l'une des conclusions phares de notre travail. Concrètement : plus le nombre des systèmes politiques institutionnellement légitimes et symboliquement valorisés où l'on occupe une position de dominant, est élevé, plus le sont aussi les possibilités de transactions de négociation, de contestation et d'affirmation identitaires pouvant déboucher à des inversions identitaires *ascendantes* et interdimensionnelles. C'est-à-dire les possibilités de transgresser non seulement des frontières symboliques situées au niveau de la dimension identitaire ethnique, nationale ou européenne, mais de procéder par la même occasion à un flux au croisement de plusieurs de ces dimensions, voire des trois.

Dans la continuité de ce qui vient d'être dit, une deuxième conclusion s'est imposée à nous : celle concernant les invocations situationnelles des systèmes politiques et les effets inhérents sur le flux identitaire, lui aussi situationnel. C'est en fonction de la présence invoquée d'un système politique ou d'un autre, et de la position que l'on y occupe, qu'une identification ou une autre sera dès lors mise en avant dans la situation microsociale ainsi isolée et, par ricochet, dans la transaction identitaire disponible et conjointement mobilisée pour ce faire.

En guise d'illustration, rappelons que de nombreux Bulgares ethniques de la microrégion d'Elena jonglent avec les identifications du *Balkandjiya* et de Baï Ganio, la première reprenant en partie les indicateurs d'une européanité désirée – soit ceux du système culturel *du* Balkan –, la deuxième : ceux du Balkanique – c'est-à-dire les indicateurs propres à la toile idéologique du système culturel de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats, principal producteur de l'imaginaire du Balkanisme : celui *des* Balkans. Nous avons interprété ce jonglage à l'aune d'une adaptation individuelle ou collective à la situation au travers de l'éventail des transactions identitaires disponibles : soit on intègre la situation en tant que Balkanique, en tirant profit pratique de notre caractère présumé non civilisé et non européen – ce que nous avons catégorisé comme un procédé de « résistance pratique » –, soit on l'intègre en tant que *Balkandjiya*, peut-être pas européen aux yeux des Occidentaux mais n'ayant pourtant rien à leur envier – ce que nous avons catégorisé comme une « résistance symbolique » (revoir pp. 220-228). De fait, c'est en fonction du système politique invoqué dans la situation et des opportunités qui se manifestent, que l'une ou l'autre stratégie d'adaptation est mobilisée et, l'un menant à l'autre, que l'un ou l'autre système culturel –

celui du Balkan bulgare ou celui de la société imaginaire occidentale et internationale des Etats – est socialement mis en avant. Si c'est le système politique national qui est invoqué – souvent représenté par l'œil administratif omniprésent de l'Etat –, c'est le Balkanique qui sera appelé dans la transaction identitaire situationnelle, afin de minimiser et « excuser » les pratiques d'évasion fiscale des paysans du Balkan. Si, par contre, c'est le système politique européen qui se retrouve davantage présent dans la situation microsociale, et que des Roms ethniques et/ou des Turcs ethniques sont présents, la transaction identitaire consiste à revendiquer la figure du *Balkandjiya*, afin de tenter un rapprochement avec l'euroanéité, et ainsi neutraliser partiellement la domination de l'imaginaire du Balkanisme au travers d'un raffermissement de son statut de dominant vis-à-vis des minorités ethniques. Mais tout ceci n'est valable que pour les Bulgares ethniques, coordonnés au sommet de l'échelle symbolique du système politique national, en même temps que potentiellement associables *au* Balkan d'Elena, et non pas pour les minorités ethniques, positionnées tout en bas de ladite pyramide, en même temps qu'exclues du système politique *dudit* Balkan. Faut-il noter toutefois que leurs stratégies situationnelles d'adaptation identitaire étaient, au fond, assez similaires, de sorte à conforter la conclusion tout juste faite.

La présence *physique* de l'identification ethnique bulgare et la présence *idéologique* du système politique national [bulgare], accompagnées d'un refus de reconnaître une présence ethnique turque réciproque, appelaient généralement à une transaction de revendication identitaire de la turcité et, par extension, des ressources symboliques conjointes. En effet, en présence des dominants ethniques et de ces conditions microsociales particulières, les stratégies de « résistance de contournement » semblaient d'autant plus intenses. La domination symbolique exercée sur les minorités ethniques – essentiellement de par la variante bulgare de l'imaginaire de l'Orientalisme – était alors d'autant plus contournée par les « parfois Roms, parfois Turcs » de la microrégion, via principalement un flux identitaire vers la turcité et une projection symbolique dans le passé glorieux de l'Empire ottoman. Mais ceci ne revient pas à affirmer qu'en présence de Bulgares ethniques, les « parfois Roms, parfois Turcs » revendiquaient obligatoirement une identification turque. Pour ce faire il était nécessaire qu'une « opportunité symbolique », d'auto-valorisation de soi et de son groupe via une telle transaction identitaire, soit identifiée. Par extension logique, cela revient à dire que dans les situations où une telle opportunité était socialement sélectionnée comme pertinente, aucune « opportunité pratique », consistant à tirer profit du stigmatisme de la romité via une transaction de raffermissement de l'identification rom, ne l'était à son tour. Ou en tout cas, le

calcul stratégique était tel que l'opportunité symbolique se retrouvait alors sanctionnée comme plus intéressante. Mais il ne faut pas oublier que, très souvent, les Roms et/ou Turcs ethniques – en tout cas les travailleurs dans le bâtiment que nous avons suivis – acceptaient tacitement les stigmates de la romité, en particulier pour tirer au flanc en guise de résistance cachée (revoir pp. 215-216). C'est dans les situations où aucune opportunité de la sorte n'était identifiée, et lorsque des Bulgares ethniques étaient présents – des Bulgares ethniques refusant la turcité revendiquée en face et invoquant le système politique national et/ou celui du Balkan d'Elena pour légitimer leur pouvoir de nomination –, que la résistance de contournement, via une revendication ouverte de la turcité, était alors procédée.

Enfin, pour revenir au flux identitaire vers l'europanité, martelons qu'en la [seule] présence idéologique du système politique européen – et certainement en la présence physique d'Européens occidentaux, même si nous n'avons pas pu observer de telles situations –, les Bulgares ethniques n'entreprenaient pas de tentatives d'inversion identitaire vers l'identification européenne. Ceci est dû à la configuration de la situation microsociale : une configuration paramétrant la domination occidentale à une fréquence beaucoup trop ample pour qu'une remise en question du pouvoir de nomination des Européens occidentaux en matière d'europanité légitime, soit procédée par les Bulgares ethniques présents. Dès que des individus catégorisables comme Roms et/ou Turcs ethniques étaient présents dans les situations que nous avons isolées, il était bien plus probable que les Bulgares ethniques se tournent vers l'identification européenne, au travers notamment d'une transaction identitaire consistant à fuir le stigmatisme du Balkanisme en mobilisant la figure du *Balkandjiya* et les ressources symboliques conjointes. De fait, ne faisant pas face directement à la domination occidentale, ils tentaient de la contourner de par celle exercée sur les minorités ethniques. Des minorités toujours aptes à refaire vivre la domination occidentale, de par l'invocation de l'imaginaire du Balkanisme en guise de résistance culturelle – leur accès à l'europanité étant décidément trop entravé pour que la frontière symbolique puisse être transgressée.

Ainsi, concluons par souligner que l'interaction entre les systèmes politiques et/ou culturels invoqués et les coordonnées que l'on y occupe, a cristallisé comme l'un des déterminants les plus importants des identifications situationnelles, ethniques, nationales et européennes, et des transactions conjointes d'affirmation, de contestation et de négociation identitaires.

Ce travail a été ainsi l'occasion, avec toutes ses imperfections, de dresser une liste graduée des variables aptes à expliquer les transgressions ou le respect rigoureux des frontières symboliques, au niveau ethnique, national et européen, à travers l'étude du cas bulgare. En ce sens, s'il y a une variable que nous regrettons de n'avoir que trop partiellement intégrée dans notre démonstration, c'est celle de l'adaptation écologique. Partie oubliée, mais pourtant intégrante de l'oeuvre de F. Barth (Eriksen, Jakoubek, 2019), notamment dans ses premières recherches (Barth, 1956), la corrélation entre adaptation écologique, compétition pour les ressources rares, et dynamisme des frontières symboliques au niveau ethnique – mais aussi national, européen et, somme toute, à l'intersection des trois –, aurait effectivement pu occuper une place bien plus prépondérante dans notre modèle théorique. Faute de temps et dans un souci de limitation de la dispersion intellectuelle, nous avons finalement fait le choix de ne pas creuser suffisamment cette piste, ce qui laisse néanmoins la question – celle de la réintégration de la « variable écologique » de l'héritage de F. Barth – grande ouverte. Faut-il réintégrer cette variable dans les recherches contemporaines portant sur l'ethnicité, le nationalisme et le supranationalisme ? Peut-on la réintégrer au sens « fort », et non pas métaphorique, de l'écologie ? Comment s'y prendre ? Telles sont les questions, effectivement grandes ouvertes, sur lesquelles nous avons décidé de terminer notre travail, tout en l'ouvrant à de perspectives nouvelles.

Bibliographie générale

- Abazi Enika, Doja Albert, 2016, "International representations of Balkan wars: a socio-anthropological account in international relations perspective", *Cambridge Review of International Affairs*, Taylor & Francis (Routledge), 29 (2), pp. 581-610
- Abazi Enika, Doja Albert, 2017, "The past in the present: time and narrative of Balkan wars in media industry and international politics", *Third World Quarterly*, Taylor & Francis (Routledge), 38 (4), pp. 1012-1042
- Abazi Enika, Doja Albert, 2018, "Time and narrative: Temporality, memory, and instant history of Balkan wars", *Time and Society*, SAGE Publications, 27 (2), pp. 239-272
- Anderson Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York, Verso
- Anderson Christopher J., 1998, "When in Doubt, Use Proxies: Attitudes toward Domestic Politics and Support for Integration", *Comparative Political Studies*, Vol. 31(5), pp. 569-601
- Andreev Andreï, 1999, « Moskovskiyat slavianski blagotvoritelen komitet i zapadnité religiozni missii v balgarskite zémi » (« Le comité de charité slavophile de Moscou et les missions religieuses occidentales dans les terres bulgares »), in Bakalov Gueorgui (ed.), Radkova Roumyana (ed.), Temelski Christo (ed.), Dimitrova Petya (ed.), Atanassova Violina (ed.), 1999, *Réliguiya i tzarkva v Balgariya. Sotzialni i koultourni izmérénia v pravoslaviéto i négovata spetzifika v balgarskite zémi. Naoutchna konférentziya, Sofia, 27-29 noemvri 1997 (Religion et église en Bulgarie. Dimensions sociales et culturelles dans l'orthodoxie et sa spécificité dans les terres bulgares)*, Sofia, Gutenberg, pp. 135-144
- Apostolov Mario, 1996, "The Pomaks: A Religious Minority in the Balkans", *Nationalities Papers*, Vol. 24, n° 4, pp. 727-742
- Aron Raymond, 1944, « L'Avenir des religions séculières », *La France libre*
- Barth Fredrik, 1956, "Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan", *American Anthropologist*, 58 (6), pp. 1079-1089
- Barth Fredrik (ed.), 1969a, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen: Universitetsforlaget
- Barth Fredrik, 1969b, "Introduction", in Barth Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 9-38, Bergen: Universitetsforlaget
- Becker Howard, 1998, *Tricks of the Trade: How to Think about Your Research While You're Doing It (Chicago Guides to Writing, Editing, and Publishing)*, University Of Chicago Press
- Blanc Maurice (ed.), 1992, *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan
- Blanc Maurice, 2009, « La transaction sociale : genèse et fécondité heuristique », *Pensée plurielle*, Vol. 20, n° 1, pp. 25-36
- Blanc Maurice, 2017, « Éditorial. Transactions sociales dans la vie quotidienne », *Pensée plurielle*, Vol. 45, n° 2, pp. 7-11
- Blanc Maurice (ed.), Mormont Marc (ed.), Remy Jean (ed.), Storrie Tom (ed.), 1994, *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (2)*, Paris, L'Harmattan
- Blanc Maurice (ed.), Freynet Marie-France (ed.), Pineau Gaston (ed.), 1998, *Les transactions aux frontières du social. Formation, développement local et travail social*, Lyon, Chronique sociale

Blauner Robert, 1969, "Internal Colonialism and Ghetto Revolt", *Social Problems*, Vol. 16, pp. 393-408

Bogomilova Nonka, 1999, "Tzivilizatsionni i natsionalni izmérèniya na réliguiyata" ("Dimensions civilisationnelles et nationales de la religion") in Bakalov Gueorgui (ed.), Radkova Roumyana (ed.), Temelski Christo (ed.), Dimitrova Petya (ed.), Atanassova Violina (ed.), 1999, *Réliguiya i tzarkva v Balgariya. Sotzialni i koulourni izmérèniya v pravoslaviéto i négovata spetzifika v balgarskite zémi. Naoutchna konférentziya, Sofia, 27-29 noemvri 1997 (Religion et église en Bulgarie. Dimensions sociales et culturelles dans l'orthodoxie et sa spécificité dans les terres bulgares)*, Sofia, Gutenberg, pp. 28-38

Boïtcheva Vera, 1999a, « Obrazovanié i pédagoguika », in Markov Gueorgui (ed.), Popov Radoslav (ed.), Todorova Tsvetana (ed.), 1999, *Istoriya na Balgariya. Tom 8. Balgariya: 1903-1918. Koulourni razvitié: 1878-1918 (Histoire de la Bulgarie. Tom 8. La Bulgarie : 1903-1918. Développement culturel : 1878-1918)*, Sofia, Izdatelstvo GAL – IKO, pp. 335-342

Boïtcheva Vera, 1999b, « Pédagoguitcheska nauka », in Markov Gueorgui (ed.), Popov Radoslav (ed.), Todorova Tsvetana (ed.), 1999, *Istoriya na Balgariya. Tom 8. Balgariya: 1903-1918. Koulourni razvitié: 1878-1918 (Histoire de la Bulgarie. Tom 8. La Bulgarie : 1903-1918. Développement culturel : 1878-1918)*, Sofia, Izdatelstvo GAL – IKO, pp. 346-353

Bojinov Voin, Panayotov Lyubomir, 1978, *Makédoniya. Sbornik ot dokoumenti i materialni (Macédoine. Collection de documents et matériaux)*, Sofia, BAN

Boltanski Luc, 1990, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié

Boltanski Luc, Thévenot Laurent, 1987, *Les économies de la grandeur*, Paris, Puf

Bonacich Edna, 1972, "A Theory of Ethnic Antagonism: The split Labour Market", *American Sociological Review*, Vol. 37, n° 5, pp. 547-559

Borchoukov Guéorgui, Topentcharov Vladimir, 1962, « Zarajdané i razvoï na balgarskiya perioditchen petchat » (« Étude sur l'origine et le développement de la presse périodique bulgare »), in Ivanchev Dimitar (ed.), 1962, *Balgarski perioditchen petchat, 1844-1944: anotiran bibliografski oukazatel. Tome I : A-M (La presse périodique bulgare, 1844-1944 : indicateur bibliographique annoté. Tome I : A-M)*, Sofia, Nauka i Izkoustvo, pp. 1-20

Borislavov Yassen, 2010, « Bâlgarskata journalistika – vâzhodi i padeniya (1844-1944). Medii i obshtestveni komunikatzii » (« La journalistique bulgare avec ses hauts et ses bas (1844-1944). Médias et communications publiques »), *Alma komunikatziya*, № 4

Borov Todor, 1962, « Repertoar na balgarskiya perioditchen petchat : 1844-1944 » (« Répertoire de la presse périodique bulgare : 1844-1944 »), in Ivanchev Dimitar (ed.), 1962, *Balgarski perioditchen petchat, 1844-1944: anotiran bibliografski oukazatel. Tome I : A-M (La presse périodique bulgare, 1844-1944 : indicateur bibliographique annoté. Tome I : A-M)*, Sofia, Nauka i Izkoustvo, pp. 21-41

Bourdieu Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz

Bourdieu Pierre, 1976, « Les modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 2, n° 2, pp. 122-132

Bourdieu Pierre, 1984, « Espace social et genèse des « classes » », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 52, n° 1, pp. 3-14

Bourdieu Pierre, 1989, *La Noblesse d'Etat : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Les Editions de minuit

Bourdieu Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil

Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, 1970, *La reproduction*, Paris, Les Éditions de Minuit

- Bradistilova Margarita, 1983, *Vъzrojdenskata teatralna kultura v Bъlgariya (Le théâtre du Réveil national et la culture nationale)*, Sofia, Presses académiques
- Brubaker Rogers, 2008, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton University Press
- Brubaker Rogers, 2009, “Ethnicity, Race, and Nationalism”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 35, pp. 21-42
- Brunnbauer Ulf, Pichler Robert, 2002, “Mountains as ‘lieux de memoire’. Highland values and nation-building in the Balkans”, *Balkanologie*, Vol. 6, n° 1-2, pp. 77-100
- Carey Sean, 2002, “Undivided Loyalties: Is national identity an obstacle to European integration?”, *European Union Politics*, Vol. 3 (4), pp. 387-413
- Charbonnier Georges, 1969, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, UGE – 10/18, Paris
- Chary Frederick B., 2011, *The History of Bulgaria (The Greenwood Histories of the Modern Nations)*, Greenwood
- Christov Christo (ed.), Hadjinikolov Veselin (ed.), 1958, *Iz minaloto na balgarité mohamedani v Rodopité (Du passé des musulmans bulgares dans les Rhodopes)*, Sofia, BAN, 1 vol
- Chomsky Noam, 1981, *Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures*, Dordrecht, Foris Publications
- Clayer Nathalie, 2006, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d’une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, Karthala, Coll. « Recherches internationales »
- Clayer Nathalie, 2008, « Religion et nation en Albanie », in Capelle-Pogăcean Antonela (ed.), 2008, *Religion(s) et identité(s) en Europe. L’épreuve du pluriel*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 99-114
- Cohen Abner, 1969, *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*, London, Routledge and Kegan Paul
- Collins Randall, 2004, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press
- Collins Randall, 2008, *Violence: a micro-sociological theory*, Princeton, Princeton University Press
- Crampton Richard J., 1983, *Bulgaria 1878-1918. A history*, New York, Est European Monographs, Boulder
- Creed Gerald W., 1998, *Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*, University Park, PA, The Pennsylvania State University
- Curticapean Alina, 2008, “Bai Ganio and Other Men's Journeys to Europe: the Boundaries of Balkanism in Bulgarian EU-Accession Discourses”, *Perspectives*, Vol. 16, n° 1, pp. 23-56
- Daskalov Roumen, 2001, “Modern Bulgarian Society and Culture through the Mirror of Bai Ganio”, *Slavic Review*, Vol. 60, n° 3, pp. 530-549
- Deutsch Karl W., 1966, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge, MA: MIT Press
- Devecchio Alexandre, 2015, « L’Europe et la mondialisation, principales causes des réactions nationalistes », *Figarovox/Grand*, entretien avec Taguieff Pierre-André sur son ouvrage : *La revanche du nationalisme. Néopopulistes et xénophobes à l’assaut de l’Europe*, Paris, PUF, 2015
- Doïnov Doïno, 1991, “Saprotiva srehtou Berlinskiya dogovor. Kresnensko-Razlojko vastanié”, in Kossev Dimitar (ed.), Christov Christo (ed.), Todorov Nikolai (ed.), Vassilev Vassil (ed.), 1991, *Istoriya na Balgariya. Tom 7. Balgariya: 1878-1903 (Histoire de la Bulgarie. Tom 7. La Bulgarie : 1878-1903)*, Sofia, BAN, pp. 38-59

- Doja Albert, 1999a, « Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise : Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques », *Ethnologia Balkanica: The Journal for Southeast European Anthropology*, 3, pp. 155-179
- Doja Albert, 1999b, « Formation nationale et nationalisme dans l'aire de peuplement albanais », *Balkanologie, Homo balkanicus*, 3 (2), pp. 23-43
- Doja Albert, 2000a, "The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation", *Critique of Anthropology*, SAGE Publications, 20 (4), pp. 421-438
- Doja Albert, 2000b, « Entre invention et construction des traditions : l'héritage historique et culturel des Albanais », *Nationalities Papers : The Journal of the Association for the Study of Nationalities*, 28 (3), pp. 417-448
- Doja Albert, 2019, "Politics of mass rapes in ethnic conflict: A morphodynamics of raw madness and cooked evil", *Crime, Law and Social Change*, 71 (5), pp. 541-580
- Dontchev Anton, 1968 [1964], *Time of Parting* (Original title: *Vreme razdelno*), trans. Marguerite Alexieva, New York: William Morrow & Company
- Durkheim Émile, 1968 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF
- Eichenberg Richard C., Dalton Russell J., 1993, « Europeans and the European Community: The Dynamics of Public Support for European Integration », *International Organization*, Vol. 47 (4), pp. 507-534
- Eldarov Svetlozar, 2003, *Vârhovniyat Makedono-Odrinski komitet i Makedono-Odrinskata organizatziya w Bâlgariya (1895-1903) (Le Comité suprême macédonien-Andrinople et l'organisation macédonienne-Andrinople en Bulgarie (1895-1903))*, Sofia, Ivraï
- Eldarov Svetlozar, Petrov Bisser, 2013, "Institutionalizing memory: 100 years Balkan Wars Studies in Bulgaria", *Etudes Balkaniques*, Vol. 49, n° 2, pp. 7-37
- Elenkov Ivan, 1997, "Edin vazmojen protchit na "Baï Ganio" sled preprotchit na Alekovata biografiya" ("Une possible lecture de "Baï Ganio" après relecture de la biographie d'Aleko Konstantinov"), *Demokraticheski pregled*, Vol. 32, pp. 365-369
- Eliot George, 1859, *Adam Bede*, London, John Blackwood
- Eriksen Thomas H. (ed.), Jakoubek Marek (ed.), 2019, *Ethnic Groups and Boundaries Today*, London: Routledge
- Espagne Michel, 1999, *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF
- Fodor Jerry A., 1983, *The modularity of mind*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press
- Foucault Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Collection Bibliothèque des Histoires, Paris, Gallimard
- Foucault Michel, 1984, *L'usage des plaisirs*, Histoire de la sexualité, 2, Paris, Gallimard
- Foucault Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard
- Gabel Matthew J., 1998, *Interests and Integration: Market Liberalization, Public Opinion and European Union*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press
- Gabel Matthew J., Palmer Harvey D., 1995, "Understanding Variation in Public Support for European Integration", *European Journal of Political Research*, Vol. 27 (1), pp. 3-19

- Gabel Matthew J., Whitten Guy D., 1997, "Economic Conditions, Economic Perceptions, and Public Support for European Integration", *Political Behaviour*, Vol. 19 (1), pp. 81-69
- Gandev Christo, Gueorguieva Tsvetana, Petrov Petar, Nechev Gueorgui, 1983, "Islamat i assimilatorskata politika na osmanskata vlast" ("L'islam et la politique d'assimilation du pouvoir ottoman") in Kossev Dimitar (ed.), Christov Christo (ed.), Todorov Nikolai (ed.), Vassilev Vassil (ed.), 1983, *Istoriya na Balgariya. Tom 4. Osmansko vladitchestvo : XV – XVIII v. (Histoire de la Bulgarie. Tom 4. Le joug ottoman : XV^e – XVIII^e siècles)*, Sofia, BAN, pp. 54-61
- Gargano Olimpia, 2019, *Au pays des Skipetares : l'Albanie dans l'imaginaire européen des XVIe - XIXe siècles*, Noisy-Le-Grand: Spinnelle
- Geertz Clifford, 1963, *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*, New York, The Free Press
- Geertz Clifford, 1976 [1960], *The religion of Java*, Chicago, University of Chicago Press
- Geertz Clifford, 1973, *The interpretation of cultures: Selected essays*, New York, Basic Books
- Gelez Philippe, 2016, « Islam et autochtonie. Genèse d'un archétype de l'histoire de la Bosnie-Herzégovine », in Gelez Philippe (ed.), Grivaud Gilles (ed.), 2016, *Les conversions à l'islam en Asie mineure, dans les Balkans et dans le monde musulman*, Athènes, École française d'Athènes
- Gellner Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell
- Gellner Ernest, 1997, *Nationalism*, NYU Press
- Ginio Eyal, 2013, "Shaping a symbol of success in times of catastrophe: the Hamidiye battleship during the Balkan Wars", *Etudes Balkaniques*, Vol. 49, n° 2, pp. 91-108
- Gibout Christophe, Blanc Maurice, Foucart Jean, 2009, « Transactions sociales et sciences de l'homme et de la société », *Pensée plurielle*, vol. 20, n° 1, pp. 7-11
- Glazer Nathan, Moynihan Daniel P., 1975, *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press
- Goffman Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday Anchor
- Goldsworthy Vesna, 1998, *Inventing Ruritania: the imperialism of the imagination*, New Haven: Yale University Press, Reprint 2012
- Gordon Milton, 1964, *Assimilation in American life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press
- Gordon Milton, 1967, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, New York, Doubleday Anchor
- Gradeva Rossitsa, Grivaud Gilles, Lory Bernard, 2011, « « Bulgarie » – Introduction & Notices », in Grivaud Gilles (ed.), Popovic Alexandre (ed.), 2011, *Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane. Bibliographie raisonnée (1800-2000)*, Athènes, École française d'Athènes, pp. 355-437
- Gradeva Rossitsa, 2012, "Conversion to Islam in Bulgarian Historiography", in Nielsen Jørgen (ed.), 2012, *Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space*, Leiden, E.J. Brill, pp. 187-222
- Gramsci Antonio, 1978, *Cahiers de prison. III. Cahiers 10, 11, 12, 13*, Paris Robert (éd.), trad. Fulchignoni Paolo, Granel Gérard et Negri Nino, Paris

- Grivaud Gilles (ed.), Popovic Alexandre (ed.), 2011, *Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane. Bibliographie raisonnée (1800-2000)*, Athènes, École française d'Athènes
- Guentchev Nikolai, 1991, *Balgarska vazrojdenska inteligentsiya (L'intelligentsia bulgare du Réveil national)*, Sofia, UI « Sv. Kliment Ohridski »
- Guentchev Nikolai, 2002, *Balgaro-ruski kulturni obshtuvaniya prez Vâzrajaneto (Contacts culturels bulgaro-russes à l'époque du Réveil national)*, Sofia, Editions LIK
- Gutman Roy, 1993, *A witness to Genocide: the first inside account of the horrors of ethnic cleansing in Bosnia*, New York, NY: Macmillan
- Haksöz Cengiz, 2016, "The Making of the Rhodopean Borders and Construction of the Pomak Identities in the Balkans", *Uluslararası Suçlar ve Tarih / International Crimes and History*, n°17, pp. 47-99
- Haller Max, 1992, "New Societies or social anomie in the Europe of tomorrow?", *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie*, Vol. 18, n° 3, pp. 635-656
- Haller Max, Ressler Regina, 2006, "National and European identity. A study of their meanings and interrelationships", *Revue française de sociologie*, Vol. 47, pp. 817-850
- Haller Max, Richter Rudolf, 1994, "Europe as a new nation or a community of nations?" in Haller Max (ed.), Richter Rudolf (ed.), *Toward a European nation? Political trends in Europe. East and West, Center and periphery*, pp. 226-263, Armonk (NY), M. E. Sharpe
- Hammond Andrew, 2007, *The debated lands: British and American representations of the Balkans*, Cardiff: University of Wales Press
- Hammond Andrew, 2010, *British literature and the Balkans: themes and contexts*, Amsterdam: Rodopi
- Hammouche Abdelhafid, 1994, *Mariages et immigration. La famille algérienne en France*, Presses universitaires de Lyon
- Hammouche Abdelhafid, 2016, « Penser les dominations dans le contexte colonial : Fanon, Bourdieu, Saïd », *Raison présente*, Vol. 199, n° 3, pp. 87-98
- Hašek Jaroslav, 2018 [1921-1923], *Les aventures du brave soldat Švejk*, Paris, Gallimard (trad. par Benoît Meunier)
- Hechter Michael, 1974, "The political economy of ethnic change", *American Journal of Sociology*, Vol. 79, pp. 1151-1178
- Herskovits Melville J., 1948, *Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf
- Höllinger Franz (ed.), Hadler Markus (ed.), 2012, *Crossing Borders, Shifting Boundaries: National and Transnational Identities in Europe and Beyond*, Campus Verlag
- Hooghe Liesbet, Marks Gary, 2005, "Calculation, Community and Cues. Public Opinion on European Integration", *European Union Politics*, Vol. 6 (4), pp. 419-443
- Hutton Patrick H., 1993, *History as an Art of Memory*, University Press of New England
- Igov Svetlozar, 1993, *Istoriya na bâlgarskata literatura: 1878-1944 (Histoire de la littérature bulgare : 1878-1944)*, Izdatelstvo na BAN, Sofia

- Inglehart Ronald, 1970, "Public Opinion and Regional Integration", *International Organization*, Vol. 24 (4), pp. 764-795
- Inglehart Ronald, 1971, "Changing Value Priorities and European Integration", *Journal of Common Market Studies*, Vol. 10 (1), pp. 1-36
- Inglehart Ronald, Rabier Jacques-René, 1978, "Economic Uncertainty and European Solidarity: Public Opinion Trends", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 440, pp. 66-87
- Ivanchev Dimitar (ed.), 1962-1969, *Balgarski perioditchen petchat, 1844-1944: anotiran bibliografski oukazatel (La presse périodique bulgare, 1844-1944 : indicateur bibliographique annoté)*, Sofia, Naouka i Izkoustvo, 3 vols
- Jacquot Sophie, Vitale Tommaso, 2014a, « Adaptation et réflexivité. Sur les mobilisations juridiques des groupes d'intérêt publics transnationaux européens », *Gouvernement et action publique*, Vol. 3, n° 4, pp. 35-55
- Jacquot Sophie, Vitale Tommaso, 2014b, "Law as Weapon of the Weak? A Comparative Analysis of Legal Mobilization by Roma and Women's Groups at the European Level", *Journal of European Public Policy*, Vol. 21, n° 4, pp. 587-604
- Jakoubek Marek, 2019, "A "hollow" legacy of *Ethnic Groups and Boundaries*: a critique of the reading and quoting "Barth 1969"", in Eriksen Thomas H. (ed.), Jakoubek Marek (ed.), 2019, *Ethnic Groups and Boundaries Today*, pp. 169-186, London: Routledge
- Jounin Nicolas, 2004, « L'ethnisation en chantiers. Reconstructions des statuts par l'ethnique en milieu de travail », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 20, n° 3, pp. 103-126
- Juka Safete, 1984, *Kosova. The Albanians of Yugoslavia in Light of Historical Documents*, Waldon Press, New York
- Kaleshi Hasan, 1975, « Das Türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung », in Bartl Peter (ed.), Glassl Horst (ed.), *Südosteuropa unter dem Halbmond: Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit*, pp. 125-138, München, Trofenik
- Karamzine Nikolaï, 1816-1818, *Istoriya gosudarstva Rosiiskogo (Histoire de l'Etat russe)*
- Karlsson Bengt G., 2013, "Evading the state: Ethnicity in Northeast India through the lens of James Scott", *Asian Ethnology*, Vol. 72, n° 2, pp. 321-331
- Kaser Karl, 1998, "Anthropology and the Balkanization of the Balkans: Jovan Cvijić and Dinko Tomašić", *Ethnologia Balkanica*, Vol. 2, pp. 89-99
- Kaufman Stuart J., 2001, *Modern Hatreds. The Symbolic Politics of Ethnic War*, Ithaca-London, Cornell University Press
- Kebabza Horia, 2006, « « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges », *Les Cahiers du CEDREF*, 14, pp. 145-172
- Kiossev Alexandar, 1995, "The Debate about the Problematic Bulgarian: A View on the Pluralism of the National Ideologies in Bulgaria in the Interwar Period," in Banac Ivo (ed.), Verdery Katherine (ed.), 1995, *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, New Haven, Yale center for international and area studies, pp. 195-217
- Konobeev Vassiliï D., 1972, *Bâlgarsko natsionalnoosvoboditelno dvijenié (Mouvement bulgare de libération nationale)*, Izdatelstvo BAN, Sofia
- Koutintchev Stiliyan, 1920, *Petchetarstvoto v Balgariya do Osvobojdéniéto. Prinós kam koulournata istoriya na Balgariya (L'imprimerie en Bulgarie jusqu'à la Libération. Contribution à l'histoire culturelle de la Bulgarie)*, Sofia, Darjavna petchatnitsa

- Krasniqi Mark, 1979, *Gjurmë e Gjurmime (Traces et Recherches)*, Pristina, Institut Albanologique (rééd. Tirana, 1982)
- Krasteva Anna, 2004, “Bulgarian ethnic politics”, in Krasteva Anna (ed), *From ethnicity to migration*, pp. 36-60, Sofia: NBU Press [Original in Bulgarian language]
- Krasteva Anna, 2015, “Religion, Politics and Nationalism in Post-communist Bulgaria: Elastic (Post)Secularism”, *Nationalism and ethnic politics*, Vol. 21 (4), pp. 422-445
- Krasteva Anna, Todorov Antony, 2011, “Ethnic minorities and political representation: the case of Bulgaria”, *Southeastern Europe*, Vol. 35 (1), pp. 8-38
- Kriesi Hanspeter (ed.), Armingeon Klaus (ed.), Siegrist Hannes (ed.), Wimmer Andreas (ed.), 1999, *Nation and national identity. The European experience in perspective*, Chur, Rüegger
- Laffan Brigid, 1996, “The Politics of Identity and Political Order in Europe”, *Journal of Common Market Studies*, Vol. 34 (1), pp. 82-102
- Lahire Bernard, 1998, *L’Homme pluriel. Les ressorts de l’action*, Nathan, « Essais et recherches »
- Leach Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Ledrut Raymond, 1976, *L’espace en question*, Paris, Anthropos
- Legros Olivier, Vitale Tommaso, 2011, « Les migrants roms dans les villes françaises et italiennes : mobilités, régulations et marginalités », *Géocarrefour*, Vol. 86, n° 1, pp. 3-14
- Leonard Mark, 1998, *Europe: The Search for European Identity*, London: Demos
- Lévi-Strauss Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss Claude, 1971, *Mythologiques IV : L’homme nu*, Paris, Plon
- Lévi-Strauss Claude, 1987, *Race et Histoire*, Gallimard, Folio essais
- Lilova Dessislava, 2000, « L’histoire universelle à l’appui d’une culture nationale. L’expérience de l’Éveil bulgare du XIX^e siècle », *Histoire de l’éducation*, Vol. 86, n°2, pp. 143-170
- Lilova Dessislava, 2016, “Local homelands and national projects: territorial representations in the Bulgarian press from the 1840s to the Russo-Turkish War (1877–1878)”, *Historiein*, Vol. 15, n°2, pp. 41-55
- Loch Dietmar, 2009, “Immigrant Youth and Urban Riots: A Comparison of France and Germany”, *Journal of ethnic and migration studies*, Vol. 35 (5), pp. 791-814
- Loch Dietmar, Barou Jacques, 2012, « Éditorial : Les migrants dans l’espace transnational : permanence et changement », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 28 (1), pp. 7-12
- Lory Bernard, 2014, « Circulation des mots et des idées entre Bulgarie et Occident : le terme Pomak (1833-1875) », *Revue des études slaves*, Vol. 85, n° 3, pp. 501-535
- MacClancy Jeremy, 2019, “Barth and Brexit, online, on target”, in Eriksen Thomas H. (ed.), Jakoubek Marek (ed.), 2019, *Ethnic Groups and Boundaries Today*, pp. 93-108, London: Routledge
- Marko Joseph, 2010, “Process of Ethnic Mobilization in the Former Yugoslav Republics Reconsidered”, *Southern Europe*, Vol. 34, issue 1, pp. 1-15

Marks Gary, 1999, "Territorial Identities in the European Union", in Anderson Jeffrey J. (ed.), *Regional Integration and Democracy: Expanding on the European Experience*, pp. 69-91, Boulder, CO: Rowman & Littlefield

Mauss Marcel, 2007 [1925], *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF

McLaren Lauren M., 2002, "Public Support for the European Union: Cost/Benefit Analysis or Perceived Cultural Threat?", *Journal of Politics*, Vol. 64 (2), pp. 551-566

Mohammed Marwan, 2011, *La formation des bandes. Entre la famille, l'école et la rue*, Paris, PUF

Moussakova Svetla, 2007, *Le miroir identitaire. Histoire de la construction culturelle de l'Europe : transferts et politiques culturelles en Bulgarie*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris

Moutafov Entcho, 1993, *La Survie. Conférences sur la littérature bulgare des années du socialisme. Emissions de la radio Free Europe*, Sofia, Demokratia

Nielsen Jørgen, 1994, "Preface", in Zhelyazkova Antonina (ed.), Kepel Gilles (ed.), Nielsen Jørgen (ed.), 1994, *Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*, Sofia, IMIR

Nikov Stoyan, 2015, *Les identifications socioprofessionnelles et leurs effets « ethno- génératifs ». Le cas des « rotations ethno-identitaires » au sein des communautés arméniennes de Lille et de Bruxelles*, Mémoire de master 2 en sociologie, sous la direction d'Albert Doja, Lille, Université de Lille

Panayotov Todor, 2011, « Pravna ramka i regulatziya na vestnikarskata deinost v Bălgariya (1879-1947) » (« Cadre juridique et régulation de l'activité de la presse écrite en Bulgarie (1879-1947) »), NBU, Sofia

Pandev Kostadin, 1991, "Oustroïstvo na Knyajestvo Bălgariya i Iztotchna Roumeliya", in Kossev Dimitar (ed.), Christov Christo (ed.), Todorov Nikolaï (ed.), Vassilev Vassil (ed.), 1991, *Istoriya na Bălgariya. Tom 7. Bălgariya: 1878-1903 (Histoire de la Bulgarie. Tom 7. La Bulgarie : 1878-1903)*, Sofia, BAN, pp. 59-79

Payaslian Simon, 2007, *The History of Armenia: From the Origins to the Present*, Palgrave Essential Histories, PalgraveMacmillan

Popovic Alexandre, 1986, « Les Turcs de Bulgarie, 1878-1985. Une expérience des nationalités dans le monde communiste », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. 27, n° 3/4, pp. 381-416

Prodanov Vassil, 1997, « Pravoslaviéto kato tzivilizatzionen fenomen i négovité balgarski dilémi » (« L'orthodoxie comme un phénomène civilisationnel et ses dilemmes bulgares »), in Stefanov Ivan (ed.), Kanavrov Valentin (ed.), Stefanov Anguel (ed.), Christov Ivan (ed.), 1997, *Houmanizam, Kouloura, Religiuya*, Sofia, LIK, pp. 210-212

Préteceille Edmond, 2009, « La ségrégation ethno- raciale a-t-elle augmenté dans la métropole parisienne ? », *Revue française de la sociologie*, Vol. 50, n° 3, pp. 489-519

Ra'anani Uri, 1991, "Nation und Staat: Ordnung aus dem Chaos", in Fröschl Erich (ed.), Mesner Maria (ed.), Ra'anani Uri (ed.), *Staat und Nation in multiethnischen Gesellschaften*, Wien, Passagen Verlag

Radev Ivan, 1997, *Istoriya na balgarskata litératoura prez Vazrajdanéto (Histoire de la littérature bulgare pendant l'Eveil national)*, Veliko Tarnovo, Abagar

Radouchev Evguénii, 1999, « Christiani i miussulmani v Zapadnitě Rodopi prez XV – XVIII v. » (« Chrétiens et musulmans dans les Rhodopes occidentales aux XV^e – XVIII^e siècles »), in Bakalov Gueorgui (ed.), Radkova Roumyana (ed.), Temelski Christo (ed.), Dimitrova Petya (ed.), Atanassova Violina (ed.), 1999, *Réligiuya i tzarkva v Bălgariya. Sotzialni i koulourni izmérénia v pravoslaviéto i négovata spetzifika v balgarskite zémi. Naoutchna konférentziya, Sofia, 27-29 noemvri 1997 (Religion et église en Bulgarie. Dimensions sociales et culturelles dans l'orthodoxie et sa spécificité dans les terres bulgares)*, Sofia, Gutenberg, pp. 347-362

- Ragaru Nadège, Capelle-Pogacean Antonela, 2011, « Les voix de l'appartenance : interpréter les votes « ethniques » en Bulgarie et en Roumanie », *Critique internationale*, n° 53, p. 119-144
- Remy Jean, Voyé Liliane, Servais Émile, 1978 [1991], *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne*, Bruxelles, De Boeck
- Remy Jean, 1996, « La transaction, une méthode d'analyse : contribution à l'émergence d'un nouveau paradigme », *Environnement et société*, n° 17, pp. 9-31
- Renan Ernest, 1986 [1882], *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Bordas
- Robert Cyprien, 1846, « Les deux panslavismes. Situation actuelle des peuples slaves vis-à-vis de la Russie », *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, Nouvelle série, Vol. 16, n° 3, pp. 452-483
- Said Edward, 1978, *Orientalism*, Pantheon books, New York
- Samardjiev Bojidar, 1994, *Armenskiyat vâpros i Angliya (1894-1897) (La question arménienne et l'Angleterre (1894-1897))*, Sofia, Editions universitaires Sv. Kliment Ohridski
- Sayad Abdelmalek, 1979, « Les enfants illégitimes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26(26-27), pp. 117-132
- Sayad Abdelmalek, 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil
- Sayad Abdelmalek, 2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Les enfants illégitimes*, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux »
- Sánchez-Cuenca Ignacio, 2000, "The Political Basis of Support for European Integration", *European Union Politics*, Vol. 1 (2), pp. 147-71
- Scheingold Stuart A., 2004, *The Politics of Rights: Lawyers, Public Policy, and Political Change*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press
- Schnapper Dominique, 1991, *La France de l'intégration. Sociologue de la nation en 1990*, Paris, Gallimard
- Scott James C., 1985, *Weapons of the weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press
- Scott James C., 1990, *Domination & the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press
- Scott James C., 2009, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press
- Shils Edward, 1957, « Primordial, personal, sacred, and civil ties », *British Journal of Sociology*, Vol. 8, pp. 130-147
- Silvano Filomena, 2017, « Des choses qui ont traversé des océans : sur la matérialité des transactions identitaires », *Pensée plurielle*, Vol. 45, n° 2, pp. 61-75
- Simon Pierre-Jean, 1998, « Classements sociaux », *Pluriel recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, cahier n° 5, L'Harmattan
- Smith Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell
- Smith Anthony D., 1992, "European Integration and Problem of Identity", *International Affairs*, Vol. 68 (1), pp. 55-76
- Sorokin Pitirim, 1927, *Social Mobility*, Harper and Brothers, New York

- Stelova Elena, Guergova Ani, 1999, « Journalistika i knigoizdavané », in Markov Gueorgui (ed.), Popov Radoslav (ed.), Todorova Tsvetana (ed.), 1999, *Istoriya na Balgariya. Tom 8. Balgariya: 1903-1918. Koulturno razvitié: 1878-1918 (Histoire de la Bulgarie. Tom 8. La Bulgarie : 1903-1918. Développement culturel : 1878-1918)*, Sofia, Izdatelstvo GAL – IKO, pp. 353-363
- Stoessel-Ritz Josiane, Blanc Maurice, 2020, « 15. Transactions sociales, actions collectives et émancipation », in Remy Jean (ed.), 2020, *La transaction sociale. Un outil pour dénouer la complexité de la vie en société*, Toulouse, Érès, pp. 435-470
- Szymanski Albert, 1976, “Racial discrimination and white gain”, *American Sociological Review*, Vol. 41, pp. 403-414
- Taguieff Pierre-André, 2015, *La revanche du nationalisme. Néopopulistes et xénophobes à l’assaut de l’Europe*, Paris, PUF
- Temelski Christo, 1999, “Balgarskata ekzarhiya – zachtitnik na balgarchtinata v Makédoniya i Odrinska Trakiya” (“L’exarchat bulgare – défenseur de la bulgarité en Macédoine et dans la Thrace d’Odrin”) in Bakalov Gueorgui (ed.), Radkova Roumyana (ed.), Temelski Christo (ed.), Dimitrova Petya (ed.), Atanassova Violina (ed.), 1999, *Réligiyya i tzarkva v Balgariya. Sotzialni i koulturni izmérénia v pravoslaviéto i négovata spetzifika v balgarskite zémi. Naoutchna konférentziya, Sofia, 27-29 noemvri 1997 (Religion et église en Bulgarie. Dimensions sociales et culturelles dans l’orthodoxie et sa spécificité dans les terres bulgares)*, Sofia, Gutenberg, pp. 223-233
- Ternava Muhamet, 1979, « Perhapja e islamizmit ne territorin e sotem te Kosoves », (“The Spread of Islam in the Territory of Present Day Kosova”), *Gjurmime Albanologjike*, 9
- Todorov Iliya, 1984, "Letopisniyat razkaz na pop Metodi Draguinov," *Starobalgarska literatura*, Vol. 67, n. 59
- Todorova Maria, 1997, *Imagining The Balkans*, New-York: Oxford University Press, Reprint 2009
- Todorova Maria, 2004, “Conversion to Islam as a trope in Bulgarian historiography, fiction and film”, in Todorova Maria (ed.), *Balkan Identities, Nation and Memory*, pp. 129-157, London: Hrust & New York University Press
- Todorova Tsvetana, 1999, « Balgarskoto knijovno droujestvo/Balgarskata akademiya na naoukité », in Markov Gueorgui (ed.), Popov Radoslav (ed.), Todorova Tsvetana (ed.), 1999, *Istoriya na Balgariya. Tom 8. Balgariya: 1903-1918. Koulturno razvitié: 1878-1918 (Histoire de la Bulgarie. Tom 8. La Bulgarie : 1903-1918. Développement culturel : 1878-1918)*, Sofia, Izdatelstvo GAL – IKO, pp. 342-346
- Todorov Tzvetan, 1986, « Le croisement des cultures », *Communications*, n° 3, pp. 5-26
- Touraine Alain, 1973, *La production de la société*, Paris, Le Seuil
- Tylor Edward, 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London, Murray
- Tzanev Gueorgui (ed.), 1978, *Osvobojudenieto na Bâlgariya i literaturata (La Libération nationale et la littérature)*, Sofia, Editions de l’Académie bulgare des sciences
- Tönnies Ferdinand, 2010 [1887], *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses Universitaires de France
- Valtchinova Galia, 1996, « Une purification identitaire : le ‘rebaptême’ des Turcs de Bulgarie (1984-1989) », in Carbonell Charles-Olivier (ed), *De l’Europe. Identités et identité, mémoires et mémoire*, pp. 161-169, Toulouse : Presses de l’Université des Sciences Sociales
- Valtchinova Galia, 2000, « Entre mythe et histoire : symbolisme de la Ville et de la Croix dans le pèlerinage de Krăstov, en Bulgarie », *Revue des Etudes Slaves*, Vol. 72, n° 1-2, pp. 119-128

Valtchinova Galia, 2013, "Smugglers-into-Millionaires: Marginality and Shifting Cultural Hierarchies in a Bulgarian Border Town", in Dujzings Ger (ed), *Global Villages. Rural and Urban Transformations in Contemporary Bulgaria*, pp. 67-88, Anthem Press

Van Kersbergen Kees, 2000, "Political Allegiance and European Integration", *European Journal of Political Research*, Vol. 37 (1), pp. 1-17

Veneline Youri I., 1829, *Les Bulgares d'autrefois et leur attitude politique, historique et religieuse envers la Russie*, Moscou, T. I

Vitale Tommaso, 2019, "Conflicts on Roma Settlements in Italian Cities: Normative Polarisation and Pragmatic Mediation", *Palaver*, Vol. 8, n° 1, pp. 29-74

Vrinat-Nikolov Marie, 2008, « L'image du « turc » dans la prose bulgare des XIX^e et XX^e siècles », *Cahiers balkaniques*, 36-37, pp. 273-292

Wallace Anthony F. C., 1966, "Rituals: Sacred and Profane", *Journal of religion and science*, vol. 1 (1), pp. 60-81

Weber Max, 1995 [1921], *Économie et société2/ L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, chapitre 4 « Les relations communautaires ethniques »

Zakhariev Stefan, 1870, *Gueografiko–istoriko–statistichesko opisanie na Tatar-Pazardzhishkata kaaza*, Vienna (phototype edition and commentary, Sofia, 1973)

Zarka Yves Charles, 2002, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne », *Archives de Philosophie*, tome 65, n° 2, pp. 255-267

Références électroniques/rapports administratifs

Archives électroniques des bulletins mensuels de l'agence de people-metering *GARB* :
<http://pnew.info/tag/garb-audiens-risyrch-bylgariq/>, visité [en ligne] le 27/06/2017

Archives électroniques des bulletins mensuels de l'agence de people-metering *Nielsen Admosphere* :
<http://www.nielsen-admosphere.bg/>, visité [en ligne] le 27/06/2017

Données statistiques du recensement national de la population bulgare de 2011 :
<http://censusresults.nsi.bg/Census/>, visité [en ligne] le 17/06/2017

« Plan za deïstvié na Obshtina Elena za podkrepa na integratziionnité politiki, 2015-2017 » (« Plan de la municipalité d'Elena pour les politiques d'intégration, 2015-2017 »), 2015

Références cinématographiques

Dyulguerov Gueorgui (réalisateur), 1981, *Mera spored mera*, Film Studios Boyana, 288 minutes – 3 épisodes

Staiikov Ludmil, (réalisateur), 1988, *Time of Violence*, Film Studios Boyana, 270 minutes

Références théâtrales

Voynikov Dobri, 1871, *La civilisation mal interprétée*, Bucarest

Littérature poétique et romanesque bulgare/articles dans des revues littéraires bulgares

Batchvarova Svoboda, 1969, *Litourguiya za Ilinden (Liturgie d'Ilinden)*, Sofia, Izdatelstvo na BZNS

Botev Khristo, 1867, « Maïtze si », *Nova pesnopoïka. Narodni Pesni i stihotvoreniya*, Obshtestveno dostoyanie

Botev Khristo, 1870, « Eleguiya », *Nova pesnopoïka. Narodni Pesni i stihotvoreniya*, Obshtestveno dostoyanie

Dimov Dimitar, 2009 [1951], *Tyutyun (Tabac)*, Sofia, Ciela

Konstantinov Aleko, 2004 [1894, 1895], *Bai Ganio est parti à travers l'Europe*, Izdatelstvo Damyan Yakov, Sofia

Milarov Svetoslav, 1994 [1881], *Zapiski ot tzarigradskite tâmnitzi (Notes sur les oubliettes de Constantinople)*, Sofia, Gal-Iko

Milev Gueo, 1919, « Posoki i tzeli » (« Orientations et objectifs »), *Vezni*, vol. 8

Milev Gueo, 2010 [1923], *Les Icônes dorment. Cinq variations sur les chansons populaires. Dragon. Plainte. Croix. Tombe. Fin.*, Sofia, Zakhari Stoyanov

Milev Gueo, 1924, “Septemvri” (« Septembre »), *Plamâk*

Moutaftchieva Vera, 1964-1965, *Letopis na smutnoto vrémé (Chronique des temps troublés)*, Sofia, Otetchestven front

Petkanov Konstantine, 1968 [1930-1933], *Jâtva (Moisson (trilogie))*, Sofia, Bâlgarski pisatel

Sevan Sevda, 1982, *Rodosto, Rodosto ; Nyakâde na Balkanite (Rodosto, Rodosto ; Quelque part dans les Balkans)*, Sofia, Bâlgarski pisatel

Stambolov Stefan, Botev Khristo, 1875, *Pesni i stihotvoreniya ot Botev i Stambolov (Chansons et poèmes de Botev et de Stambolov)*, Bucarest

Stoyanov Ludmil, 1979 [1936], *Mehmed Sinap*, Sofia, Voenna izd.

Stoyanov Zakhari, 2013 [1884, 1887, 1892], *Zapiski po bâlgarskite vâstaniya. 1870-1876. Razkaz na otchevidetz (Notes sur les insurrections bulgares. 1870-1876. Anecdotes d'un témoin)*, Helikon, Sofia

Talev Dimitar, 1952, *Jelesniyat svetilnik (Le Chandelier de fer)*, Sofia, Bâlgarski pisatel

Talev Dimitar, 1954, *Prespanskité kambani (Les cloches de Prespa)*, Sofia, Bâlgarski pisatel

Vazov Ivan, 2017 [1893], *Pod igoto (Sous le joug)*, Hermes, Sofia

Vazov Ivan, 1901, « Dyado Yotzo gleda » (« Grand-père Yotzo voit »), Sofia, *Videno i tchuto*

Velitchkov Konstantine, 1977 [1899], *V tâmnitzata (L'oubliette)*, Sofia, Izdatelstvo BZNS

Vlaïkov Todor, 1946 [1889], *Dyadovata Slavtchova ounouka*, Hemus, Sofia

Vlaïkov Todor, 2010 [1890], *Lelya Guéna (Tente Guéna)*, Ignatov, Sofia

Yovkov Yordan, 1948 [1927], *Staroplaninski leguendi (Légendes du Balkan)*, Sofia, Bâlgarski pisatel

Les transformations identitaires en Europe : interactions et transactions entre identifications ethniques, nationales et européennes. Le cas bulgare

Résumé : Cette thèse doctorale a eu pour finalité de questionner la perméabilité ainsi que la convertibilité réciproque des frontières symboliques au niveau ethnique, national et européen. Dans un premier temps, les variables dépendantes étudiées ont été les appartenances ethniques et nationales – vues comme auto-compréhensions ainsi que comme catégorisations assignées. Par ricochet, nous nous sommes penchés sur toutes ces variables indépendantes qui font que dans certaines situations une identification ethnique/nationale précise est mobilisée en dépit d'une autre. Parallèlement, le rôle de variable dépendante a été joué par l'appartenance européenne. *In fine*, il nous a importé de découvrir une série d'indicateurs aptes à expliquer les situations où l'appartenance européenne est préférée – et légitimée comme telle – à des appartenances ethniques ou nationales, et vice versa. Pour ce faire, au-delà du cadre national bulgare et des comparaisons internationales au niveau européen, c'est dans la ville bulgare d'Elena, située au nord du pays, et dans les villages qui en composent la municipalité, d'environ 10 000 habitants, que nous avons réalisé une partie considérable de l'observation empirique. Composée de citoyens bulgares et européens à auto-conscience ethnique turque, rom ou bulgare, la microrégion d'Elena – qui est en de nombreux points un modèle réduit de l'Etat-nation bulgare – représente un cadre adéquat pour étudier le dynamisme des identifications ethniques, nationales et européennes. Afin d'éclaircir les interactions et les transactions entre ces identifications, nous avons recensé les indicateurs culturels de la « bulgarité », de la « turcité », de la « romité » et de l'« européenité » au niveau du système politique bulgare – au sens d'E. Leach –, depuis le milieu du XIX^e siècle. En nous appropriant les réflexions d'E. Said et de M. Todorova, nous avons ainsi passé en revue les emplois historiques et contemporains de deux imaginaires, centraux dans la distribution identitaire en Bulgarie : celui de l'Orientalisme et celui du Balkanisme. Aussi, en mobilisant le débat entre J. C. Scott et P. Bourdieu quant aux rapports de domination et de résistance, nous avons identifié les formes de résistance culturelle des Roms ethniques, des Turcs ethniques et des Bulgares ethniques face à ces imaginaires, et la place des « jonglages » identitaires dans lesdites formes de résistance. Somme toute, c'est à travers l'approche transactionnelle de F. Barth, et en nous intéressant principalement à la configuration sociale des rapports de domination symbolique et des possibilités de résistance culturelle au niveau des divers systèmes politiques invocables – européen, bulgare et micropolitique [d'Elena] –, que nous avons conceptualisé les variables déterminant les identifications situationnelles, ethniques, nationales et européennes, et les transactions conjointes d'affirmation, de contestation et de négociation identitaires.

Abstract: This PhD thesis questioned the permeability as well as the convertibility between symbolic boundaries on ethnic, national and European level. At first, the studied dependent variables have been ethnic and national memberships – seen as auto-understandings as well as assigned categorizations. This came down to deal with all these independent variables which make that in certain situations, a precise ethnic/national identification is mobilized in spite of another one. In parallel, we have been engaged with the same exercise, but this time the role of dependent variable has been played by the European sense of belonging. It mattered to us to discover a series of reliable indicators, enabling to explain situations in which the sense of European belonging is preferred – and legitimized as an external categorization – to ethnic or national senses of belonging, and vice versa. Beyond questioning the national Bulgarian frame, and beyond the international comparisons, we drew a consequent part of our empirical observations in the Bulgarian town of Elena, located in the northern part of the country, as well as in the villages around which form the municipality of Elena, inhabited by 10 000 persons. Composed of Bulgarian and European citizens with Turkish, Roma or Bulgarian [ethnic] auto-consciousness, the microregion of Elena – which represents a scale model of the Bulgarian Nation-State – is perfectly adequate to study the dynamism of ethnic, national and European identifications. In order to understand the interactions and the transactions between these identifications, we drew up an inventory of the cultural indicators of Bulgarian, Turkish, Roma and European memberships on the level of the Bulgarian political system, within the meaning of E. Leach. In doing so – and in the continuity of E. Said and M. Todorova –, we questioned two imaginaries, central in the identity distribution in Bulgaria: the imaginary of Orientalism and the one of Balkanism. At the same time, we mobilized the conceptual debate between J. C. Scott and P. Bourdieu about symbolic domination and cultural resistance. In doing so, we discovered the forms of cultural resistance against these imaginaries, proceeded by ethnic Roma, ethnic Turks and ethnic Bulgarians, as well as the place of the identity flux in these forms of resistance. In sum, it is through the transactional approach of F. Barth, and by paying a particular attention to the social configuration of symbolic domination and cultural resistance on the level of the invocable political systems – European, Bulgarian and microsocial [of Elena] –, that we conceptualized the variables which determine ethnic, national and European [situational] identifications, and the parallel transactions of identity assertion, contestation and negotiation.

Mots-clés : Identifications ethniques, nationales et européennes ; interactions et transactions identitaires ; théories de la domination symbolique et de la résistance culturelle