HAL
open science

Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques

Albert Doja

To cite this version:

Albert Doja. 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, 1999, 3, pp.155-179. halshs-00406303

HAL Id: halshs-00406303

https://shs.hal.science/halshs-00406303

Submitted on 22 Jul 2009

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.

Central and Eastern European Online Library

Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques

«Ethnicity, Nation-Building and Nationalism in the Albanian Lands: An anthropological approach to the conflict and to interethnic relations»

by Albert Doja

Source:
Ethnologia Balkanica (Ethnologia Balkanica), issue: 03 / 1999, pages: 155-179, on www.ceeol.com.

ETHNOLOGIA BALKANICA, VOL. 3 (1999)

Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise:
Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques

Albert Doja, Paris

Les événements dramatiques qui ont secoué l'Europe durant dix années à la suite du démembrement de la Yougoslavie, surtout le dernier épisode retentissant qui a affronté les Serbes et les Albanais pour la paternité du Kosovo, ont impliqué l'ensemble de la communauté internationale pour la défense d'un certain modèle de société et de relations entre groupes ethniques. Les opinions publiques en revanche, abasourdies par les bruits médiatiques et intellectualistes, n'ont toujours pas saisi la signification et les raisons du conflit, que tout le monde espère voir finir une fois pour toutes avec ce dernier et final épisode sanglant. Après une introduction sur les caractéristiques de la région définie comme une aire culturelle et sur l'affrontement des nationalismes serbe et albanais qui n'ont pas manqué de s'exacerber à tout moment, l'article tentera d'intégrer l'approche anthropologique aux considérations historiques et géopolitiques sur la région et la culture albanaise et de poser une question qui me paraît essentielle pour la compréhension des phénomènes actuels, à savoir si l'héritage historique et les identités culturelles peuvent raisonnablement, sinon justifier, au moins expliquer les conflits ethniques et le nationalisme, ou au contraire ils servent tout simplement à déterminer et au mieux à rationaliser les relations interethniques entre groupes sociaux.

Contrairement aux suppositions anciennes, les groupes ethniques et les cultures n'ont jamais été des entités d'une durée temporelle constante ni d'une auto-définition dérivée indépendamment des contacts extérieurs. Ils se sont formés et articulés au contact les uns avec les autres, parfois en conflit, parfois pacifiquement à travers les divisions de travail. Les cultures tribales, décrites comme apparemment insulaires par les anciens anthropologues, étaient rarement aussi isolées et elles le sont considérablement moins aujourd'hui. Le vieux concept de tribu est largement remplacé par le terme «groupe ethnique», utilisé souvent comme synonyme de «culture». Le changement décisif n'est donc pas la disparition des groupes ethniques mais le degré plus élevé de l'interaction entre eux-mêmes. Un résultat remarquable, qui semble échapper aux théories classiques sur la modernisation, est le renforcement des solidarités locales et particularistes. Les nationalistes et les apologistes des cultures locales donnent toujours la proéminence à la durée temporelle constante (l'inaltérable essence des origines) des entités ethniques dont ils font la propagande. En revanche, l'anthropologie actuelle s'appuie sur les groupes ethniques et les cultures en tant que «constructions». Elles sont sujettes à de multi-

ples pressions adaptatives, elles se transforment en conséquence et peuvent devenir susceptibles à des manipulations délibérées.

Si on veut essayer de comprendre l'interaction entre des groupes sociaux d'une échelle relativement large, que nous appelons groupes ethniques ou nations, il faut commencer par l'identification des agrégats de gens qui les composent. Ce n'est pas du tout une tâche facile parce que, particulièrement dans les conflits violents, les mêmes définitions et les mêmes compositions de groupes sont manipulées et contestées. Les formes pacifiques d'interaction peuvent poser des problèmes similaires. Nous risquons donc, inévitablement, de ne pas trouver un terrain ferme sur lequel pouvoir placer le point de vue d'analyse, qui ne sera ainsi localisé que dans une constellation où tous les éléments changent constamment non seulement leurs positions relatives mais aussi leur substance et leur quantité. Voilà pourquoi, contrairement à la plupart des opinions «profanes» et aux représentations avancées souvent par les membres des groupes, particulièrement par les leaders de certains macro-groupes, les anthropologues soulignent le caractère construit des groupes concernés, la fluidité et le caractère processuel de leurs contacts. Il est donc vital de cerner les temps, les lieux et les perspectives auxquels les faits se réfèrent, de fournir des contextes entiers, sociaux et culturels, spatiaux et temporels, dans le court et le long terme.

L'aire culturelle

La considération de la région comme une aire culturelle se définit comme un champ composite. L'aire de peuplement albanais n'est pas seulement celle d'un pays de l'Europe de l'Est des politologues contemporains, ni celle d'un pays de l'Europe balkanique post-byzantine ou ex-ottomane, pas plus le lieu d'expansion de certains modèles occidentaux ou d'enracinement d'identités locales, mais bien tout cela à la fois. Dans une perspective comparative, le domaine géopolitique de l'Europe du Sud-Est peut faire l'objet d'investigations approfondies, dont l'explication ne repose que sur la définition de l'interdépendance de divers facteurs aboutissant parfois à des contradictions historiques. Au long de l'évolution historique, les facteurs politiques, culturels et idéologiques (tradition gréco-romaine et byzantine, influences orientales, tendances d'occidentalisation, etc.) ont toujours joué un rôle plus important que les conditions sociales et économiques, contrairement à ce qu'il en fut en Europe occidentale. Dans le contexte européen, les sociétés du Sud-Est, à l'intersection du monde méditerranéen et du reste de l'Europe, reflètent comme un miroir grossissant la civilisation «moderne» dans son ensemble. Dans ce sens, ces sociétés nous invitent à une révision de la manière dont l'ensemble de la civilisation européenne se conçoit.

L'histoire culturelle, sociale et géopolitique des sociétés sud-est européennes et de la société albanaise en particulier constitue l'un des développements de ce qu'on a appelé la «question d'Orient». À moins qu'on ne la situe dans une pers-

pective plus longue (Grousset 1949: 7), on définit couramment celle-ci comme l'ensemble des problèmes géopolitiques posés, depuis le milieu du 18e siècle, par la décomposition de l'Empire ottoman. La forme même de l'expression «question d'Orient» indique bien son origine. Formulée par des hommes d'États, diplomates et intellectuels occidentaux, elle dénote un impérialisme ethnocentrique dans lequel les grandes puissances, tour à tour alliées et rivales, poursuivent à la fois le maintien d'un équilibre européen et la réalisation de leurs objectifs propres. Dans cette optique, la question d'Orient se réduisait à une série de problèmes politiques à régler. On peut cependant, en changeant de point de vue, donner à cette expression une signification plus générale, celle d'une crise interne à une «région intermédiaire» (Kitsikis 1985), située entre l'Occident, l'Orient et l'Afrique, et centrée sur la Méditerranée. Prendre conscience de son unité dynamique, c'est effacer la coupure entre l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord et reconnaître le caractère synthétique de la civilisation européenne, assimilant les traditions romaine et hellénique, byzantine et ottomane, slave et germanique, chrétienne et islamique, démocratique et autocratique.

Depuis des époques lointaines, des mouvements de populations brutaux ou pacifiques ont perduré, dont l'histoire a dressé une liste impressionnante. Ces vagues successives se sont mêlées en une alchimie d'intégrations et de rejets qui a fait naître les peuples sud-est européens actuels. Le modèle républicain à la française a voulu les enfermer dans des États-nations mais ils débordent tous de leurs frontières trop rigides. Porteurs d'une culture millénaire ou pluri-millénaire, ils forment dans la péninsule le tissu humain de base sur lequel sont venus se greffer les nouveaux apports des conquérants ou des colons de l'époque historique.

L'un des principaux substrats du peuplement sud-est européen est constitué par des tribus illyro-thraces d'origine indo-européenne. Alors que les Grecs ont fait mouvement vers le sud au milieu du 2e millénaire avant J.-C., en se mélangeant aux autochtones policés par la Crète pour donner naissance à la civilisation mycénienne et par la suite à celle de l'Athènes classique, les Illyriens se sont perpétué durant deux millénaires non sans de nombreux apports successifs, en particulier celui des Latins et plus tard celui des Slaves, pour donner naissance au peuple albanais. La colonisation romaine s'est développée à partir de la Grèce et si la civilisation gréco-romaine préservait la langue et la culture d'époque hellénistique, les autres populations intégrées à l'Empire, à l'exception des Albanais, ont été romanisées. La pénétration des Slaves entraîna une slavisation progressive de toutes les populations sud-est européennes, à laquelle ont échappé à nouveau les Albanais, mais aussi les Grecs et les Roumains, qui ont assimilé les nouveaux venus. Byzance succède à Rome comme État impérial et domine la région jusqu'au 15e siècle. Durant toute une période de dissidences, surtout après le schisme cérulaire en 1054, les Églises orthodoxes d'Orient partagent la région avec l'Église catholique de Rome. Avec la chute de l'Empire byzantin, c'est le tour de l'Empire ottoman auquel se rattache une tradition islamique. Le christianisme a subsisté,

mais contrôlé et persécuté par les Ottomans, disputés parfois par l'Empire habsbourgeois, qui renouait avec la tradition catholique.

De ce formidable brassage de populations subsiste une très grande diversité culturelle, ethnique, linguistique, religieuse et politique. C'est le lieu de partage par excellence entre les Empires romains d'Orient et d'Occident, entre l'islam et le christianisme, entre l'orthodoxie et le catholicisme, entre les blocs du Traité de l'Atlantique Nord et du Pacte de Varsovie. Au cœur même de ce foyer se trouve, sûrement plus que tout autre composante, le cas albanais «faible chaînon» (Braudel) entre le monde latin, grec et slave. Car le seul exemple albanais renferme en soi probablement l'essentiel d'une série de problématiques comparatives culturelles, historiques et géopolitiques. L'approche d'une population partagée de part et d'autre d'une frontière politique (les Albanais et les Kosovars), recoupant structures sociales et politiques, nationalismes et religions, relations interethniques et migrations, est certainement très riche d'enseignements.

Il se révèle pourtant quasiment impossible d'articuler ensemble les données localisées dans le Sud-Est européen, malgré les tentatives de mise en ordre de la diversité sud-est européenne, par les travaux des ethnologues et en dehors du champ de la discipline, car effectuées selon des critères hétérogènes entre eux. Les quelques découpages empiriques proposés par les anthropologues à l'échelle européenne (Arensberg 1963) ne se superposent que grossièrement aux cartes de l'Europe du Sud-Est, susceptibles d'être dressées en fonction de critères géographiques, de la répartition des éléments de culture matérielle, des familles linguistiques, des aires religieuses ou encore des ensembles historiques, aux frontières floues et changeantes, tels qu'ils portent les marques accumulées des événements majeurs du passé sud-est européen.

Ces découpages ne coïncident pas davantage, même s'ils y font souvent référence, avec la carte des substrats «ethniques», qui renvoie davantage aux illusions de la «chasse aux ancêtres» qu'à une réalité pertinente. La diversité balkanique est effectivement renforcée par le fait que les populations données pour homogènes par la tradition des études historiques, voire ethnologiques, ont pour cadres d'identité collective des sous-ensembles sociaux et territoriaux. Il serait trop simple d'imaginer, à la manière des historiens nationalistes du 19e siècle, une stabilité de blocs ethniques justifiant des frontières modernes intangibles. D'ailleurs, le lien ethnique n'est pas nécessairement déterminant pour rendre compte de la particularité des genres de vie. Ainsi on pourrait multiplier les exemples qui mettent en évidence le poids de l'histoire dans les formations des entités culturelles d'aujourd'hui. La conquête ottomane, avant tout, a ébranlé les groupes ethniques. La politique des sultans n'a pas reculé devant des transferts de populations et des entreprises de colonisation, tandis que l'activité économique dans les frontières d'un empire étendu à trois continents se traduisait par d'amples mouvements de populations. C'est surtout à partir du 19e siècle que l'appartenance ethnique est mise en avant dans le sud-est européen pour soutenir les prétentions

à l'indépendance. Les revendications s'expriment alors dans la littérature, dans les recherches et les publications folkloriques ou l'organisation des musées ethnographiques.

Il faudrait ainsi, paradoxalement peut-être, rechercher une insaisissable unité, et donc la pertinence de l'idée d'une culture, d'une civilisation et d'une histoire albanaise et sud-est européenne, dans cette diversité même, en quelque sorte dans une coexistence des dissemblances, préservées plus fortement qu'ailleurs. La démarche, ainsi définie, pourrait conférer à cette partie de l'Europe un visage distinct tout en déterminant une problématique qui lui soit proprement applicable. Les études sud-est européennes sont extrêmement vastes et complexes. Sujette aux influences extérieures rivales autant qu'aux pressions internes, l'aire sud-est européenne est un champ d'expérience pour des systèmes alternatifs.

La civilisation sud-est européenne devrait être comprise dans son ensemble, chacune de ses composantes ayant fait partie, à une époque historique donnée, d'une construction culturelle, religieuse ou politique plus vaste. Elle se situe à une aire de confrontation sur laquelle des Empires et des États aspirant à la puissance ont constamment débordé, où orthodoxie, catholicisme et islam se touchent et s'entremêlent, par-dessus des découpages et des espaces de coexistence ethno-culturels et ethno-linguistiques différents. Autant de particularismes et de clivages discrets, souvent ignorés ou dénaturés par le modernisme actuellement dominant dans les cultures nationales, tout comme autrefois par la volonté de nivellement des grands corps impériaux. Aujourd'hui l'anthropologie sociale et historique, la sociologie, les recherches sur les structures familiales, sur les économies traditionnelles, sur les littératures orales, ou sur les formes nombreuses de solidarité sociale et culturelle, tentent d'une manière ou d'une autre de redécouvrir et de réévaluer les différences et les ressemblances (Doja 1998).

Construction nationale

La formation de la nation albanaise, comme celle des autres nations balkaniques, s'est effectuée dans le cadre du démantèlement de l'Empire ottoman qui s'ébranle de l'intérieur par les mouvements nationaux tout en perdant du terrain sous les coups de la Russie et de l'Autriche-Hongrie. Dans le courant du 19e siècle, quatre États nationaux, autonomes puis indépendants, se sont formés dans la partie européenne de l'Empire ottoman: la Grèce, la Serbie, le Monténégro et la Bulgarie. Après le Congrès de Berlin de 1878, l'Empire ottoman ne conserve en Europe continentale que la Thrace, la Macédoine, l'Épire, le territoire de l'Albanie actuelle, le Kosovo et le Sandjak de Novi Pazar. Ce sont pour les États balkaniques des territoires à prendre. Une zone d'interférences apparaît alors entre prétentions territoriales dont la complexité a placé la question d'Orient dans des conditions de virtualités nationales et étatiques multiples, d'incertitude totale.

Cette complexité et cette incertitude tiennent d'une part à ce que ces territoires sont les derniers à conquérir, d'autre part à ce que le processus d'affirmation nationale y est moins avancé qu'ailleurs. Les États balkaniques, produits de nationalismes asynchrones, constitués par accrétions territoriales successives, y sont en compétition pour la capture identitaire des populations, ce qui devait ouvrir la voie au contrôle politique de l'espace. Ainsi, la détermination nationale des populations chrétiennes de la Macédoine constitue un enjeu entre la Serbie, la Bulgarie et la Grèce, mais aussi entre les autorités religieuses, sans compter les ingérences extra-balkaniques (Ancel 1930, Jelavich 1977). Dans ce contexte, les Albanais sont confondus avec les Turcs s'ils sont musulmans, avec les Grecs s'ils sont orthodoxes. Quant à l'intelligentsia serbe, elle les dépeint comme de dangereux sauvages, incapables de constituer une nation et de se gouverner. Ses accointances avec la bourgeoisie française contribuent à la massive et efficace reproduction d'une description digne de la vision antique du barbare et conforme à la vision coloniale des populations d'outre-mer et du sauvage (Roux 1992). «Les Albanais, écrivait Marcel Mauss avec un dédain exemplaire, sont dans un stade de civilisation toujours très primitif, plus primitif certes que les Indo-Européens au moment de leur entrée dans l'histoire» (*Œuvres* 3: 586).

Influencée par les idéologies nationales en présence, la connaissance de la structure ethnique des Balkans demeure soumise à de grandes controverses. Il en est de même du mouvement national albanais, objet des jugements les plus contradictoires. Au début du 20e siècle, à la veille des guerres balkaniques (1912–1913), la quasi-totalité des régions albanaises appartenaient à l'Empire ottoman (à quelques détails près: Ulqini, par exemple, était au Monténégro depuis 1880). Le mouvement national albanais, pris entre la répression ottomane et les ambitions territoriales des États balkaniques et sans grand appui extérieur, ne put obtenir l'indépendance que d'à peine la moitié de l'aire de peuplement albanais dans les Balkans. À partir de 1913, une grande partie des Albanais va constituer une minorité nationale au sein de deux États-nations agrandis, la Serbie et le Monténégro, puis au sein d'un État plurinational qui tente de fonctionner comme un État-nation, le royaume des Serbes, Croates et Slovènes. D'autres Albanais, aussi nombreux, se sont trouvés en Grèce[1]. Le reliquat est enfin contenu dans les frontières d'une Albanie sous-dimensionnée.

Les circonstances qui ont déterminé, à l'issue des guerres balkaniques, l'établissement d'une frontière coupant en deux, ou plutôt en trois, ce territoire, sont fort complexes car elles mettent en jeu, outre les rapports conflictuels du Gouvernement ottoman avec ses sujets albanais, les intérêts de quatre États natio-

[1] Le découpage des territoires albanais, notamment le rattachement du Kosovo et de la Macédoine occidentale à la Serbie, comme le rattachement de la région de Çamëria à la Grèce, fut effectué sur décision de la Conférence des Ambassadeurs des six Grandes Puissances européennes tenue le 29 juillet 1913 à Londres au lendemain des Guerres balkaniques.

naux déjà constitués dans les Balkans et ceux de six grandes puissances européennes.

Les arguments majeurs de cette amputation (au moins en ce qui concerne les régions du Nord-est, au Sud la situation n'étant pas d'ailleurs différente) restent toujours les prétentions serbes que ces régions appartenaient historiquement aux Serbes. Or l'application de la conception rétrospective serbe se heurtait à une difficulté majeure. Cette région, récupérée, était en majorité peuplée d'Albanais. D'où un investissement intellectuel énorme dans une querelle déjà ancienne du premier occupant, une querelle attisée et exacerbée à tout moment. L'historiographie serbe du 19e siècle s'est efforcé de démontrer que les Albanais sont des tard-venus dans les Balkans. On les supposait, entre autres hypothèses, originaires du Caucase. Les Albanais, au contraire, se sont affirmés descendants des Illyriens. Le Kosovo, la Dardanie antique, relativement épargnée par les invasions slaves des 6e–7e siècles qui, descendant des contrées danubiennes, se dirigeaient vers Thessalonique, aurait eu constamment un peuplement majoritairement albanais. Débats et controverses sur les origines illyriennes des Albanais se sont pourtant succédés depuis le 18e siècle parmi les spécialistes dans l'affrontement des thèses thrace ou pélasgienne, voire même caucasienne.

Même si des incertitudes demeurent, dues à la faiblesse de raisonnements reposant en partie sur des supputations et sur une utilisation sélective de sources d'ailleurs insuffisantes pour permettre une connaissance précise des mouvements démographiques à cette époque, il paraît aujourd'hui acquis, à la suite des travaux des historiens albanais sur l'onomastique des cadastres ottomans, que les Albanais constituaient une partie importante de la population du Kosovo. Acquis, du moins, chez les historiens spécialistes de la question, car la version serbe traditionnelle est presque universellement répandue à l'étranger, où elle se perpétue comme une idée reçue et vient d'être réactivée par les nombreuses publications réalisées récemment. Cependant, en ce qui concerne l'aire de peuplement albanais en ex-Yougoslavie, actuellement il s'agit d'une population concentrée, contrairement à d'autres comme les Tsiganes et les Valaques. Elle est majoritaire dans ce territoire, malgré le maillage politico-administratif qui coïncide mal avec le territoire ethnique. La Province autonome de Kosovo, par exemple, n'est qu'une approximation institutionnelle de l'ensemble précédent. On est donc souvent réduit à considérer le Kosovo comme un succédané de l'aire de peuplement albanais, faute de disposer de données suffisantes pour le reste de cette dernière.

En tout cas, il est probable que des phénomènes d'assimilation ont existé dans les deux sens, entre Serbes et Albanais, selon les lieux et les circonstances. Au demeurant, l'assimilation n'est pas seulement affaire de violence, institutionnelle ou non. Elle implique aussi une adhésion collective implicite aux valeurs véhiculées par la langue dominante. En d'autres termes, il faut être dans une certaine mesure consentant pour être assimilé. Mais, occupés à exalter les différences entre

leurs peuples, les intellectuels des deux bords ne se sont jamais intéressés à ce qu'ils ont en commun.

Taxonomies religieuses et linguistiques

Les concepts de taxonomies d'identification et le constructivisme qui en découle sont centrés directement sur les notions de groupe ethnique et de valeurs «culturelles». En fonction de la séquence selon laquelle les critères variés de la détermination des gens sont appliqués, on peut arriver à des classifications différentes, par exemple si le critère de la religion est tenu avant celui du langage ou vice versa. La communauté religieuse tolère normalement des différences de langage. L'État-nation moderne, en contraste, est d'abord une communauté linguistique qui tolère la pluralité religieuse. Différentes options dérivent normalement dans tous les cas de multiple identification, c'est-à-dire si plus d'une taxonomie est à l'œuvre au même moment. Dans les termes de la sélection et de la valorisation de ces différences, plusieurs constructions sont possibles. Il est donc important pour l'anthropologue de travailler étroitement avec les historiens afin d'expliquer les identités qui émergent. Des variations linguistiques mineures, en l'occurrence, peuvent aussi bien être totalement reniées comme elles peuvent être accentuées au point d'en faire une différence dans le langage, qui pourra être retenu en retour afin d'impliquer des essences et des modes de pensée complètement différents, en fonction des stratégies d'inclusion ou d'exclusion poursuivies par les parties intéressées. Cela peut s'illustrer dans le cas des Serbes et des Croates, ou celui des Bulgares et des Macédoniens, aussi bien que dans celui, différent, des Albanais et des Kosovars, comme le débat régional entre le Nord et le Sud sur la langue albanaise a illustré ces derniers temps.

Ainsi, par exemple, la taxonomie segmentaire des clans qui sont structurés en sous-clans et lignages ethniques, et la taxonomie religieuse avec des catégories universalistes. Les pasteurs de l'Albanie du Nord, différenciés par une structure sociale segmentaire, ont des relations lignagères qui entrecoupent les frontières religieuses (Doja 1999). Au premier abord ces liens sont de même nature. Néanmoins, l'étude des traditions orales et des autres manifestations d'évidence historique a révélé deux voies très différentes dans lesquelles ces relations se sont rapprochées: certaines sont adoptives, alors que d'autres dérivent de divisions des unités «réelles» de descendance. Des différences d'origine affectent l'utilisation des relations. Les rapports «réels» peuvent demeurer latents à travers les générations. On peut se souvenir de l'existence des frères de clan dans un autre groupe religieux sans le besoin d'avoir des contacts avec eux, et ils sont toujours accessibles comme refuge potentiel. Par contre, les relations religieuses adoptives ont constamment besoin de se renouveler. Dans le cas des relations lignagères interreligieuses, chaque participant avait l'option de se référer aux différences ou ressemblances selon la dimension lignagère ou la dimension religieuse suivant auprès de

qui il cherchait à se faire inclure ou exclure, à se faire adopter ou exiler. C'est une forme de stratégie détestée ou considérée comme trahison par les proto-nationalistes qui ont besoin d'unités nettement séparées.

Le même type de multiple taxonomie peut arriver dans les cas où les identifications ethno-linguistiques et religieuses sont importantes à peu près de façon équivalente ou bien mutuellement étendues dans les mêmes proportions. Tantôt ce sont les catholiques et les orthodoxes parmi les Slaves, tantôt ce sont les Croates et les Serbes parmi les chrétiens (ou encore les Serbes et les Bulgares parmi les Slaves orthodoxes). On peut se référer à la différence religieuse ou à la communauté religieuse, à la différence linguistique ou à la communauté linguistique, en fonction de la constellation pragmatique des forces en jeu. Cela non plus n'emporte pas la sympathie des nationalistes. Le Sud-Est européen avec ses multiples changements des systèmes politiques et des tracés de frontières par la force ou par la convention présente un matériel richement illustratif pour cela.

Les frontières des unités sociales, particulièrement les frontières ethniques, peu importe si elles sont à l'état naissant ou déjà établies, sont le centre de différentes formes interactionnelles, à la fois conflictuelles et pacifiques. Fréquemment les frontières à l'état naissant ont tendance à générer des conflits armés, au cours desquels des différences qui étaient complètement insignifiantes jusqu'à ce moment, en l'occurrence une différence minimale de dialecte ou différentes appartenances à des religions non pratiquées, sont élevées au niveau de critères de distinction ethnique, ou nationale dans le cas de sécession réussie. Des variations linguistiques mineures peuvent aussi bien être totalement reniées comme elles peuvent être accentuées au point d'en faire une différence dans le langage, qui pourra être retenu en retour afin d'impliquer des essences et des modes de pensée complètement différents, en fonction des stratégies d'inclusion ou d'exclusion poursuivies par les parties intéressées. La religion plus particulièrement «s'ethnicise» souvent, autrement dit elle est utilisée comme un étendard autour duquel les gens se rassemblent et combattent pour des idées désormais non-religieuses. L' «ethnicisation» religieuse pourra donc s'ajouter à la liste des changements fonctionnels, analysé par la sociologie weberienne, dans les relations entre religion et société. Ces critères apparaissent souvent arbitraires et artificiels. Ils n'expliquent pas les conflits ethniques. Les engagements et les répulsions ethniques ont tendance à être le résultat de la guerre plutôt que ses causes.

La formation historique de la nation albanaise est ici hautement pertinente. Sous l'Empire ottoman, les Albanais vivaient une situation de polyglossie, avec un système de communication comportant plusieurs langues aux emplois nettement délimités et hiérarchisés, avec une relation forte entre statuts sociaux et niveaux de compétence linguistique. Au moins depuis le 16e siècle, la langue albanaise a nourri des littératures écrites en caractères latins, aussi bien que grecs ou arabes. Elle est pourtant restée pour l'essentiel longtemps confinée au domaine de l'expression orale. L'argument de l'État ottoman, pour proscrire l'organisation de

tout enseignement en langue albanaise, revendication qui s'affirma dans la seconde moitié du 19e siècle, était que les Albanais appartenaient aux communautés religieuses, musulmane, orthodoxe et catholique. Ce refus était aussi appuyé par les dignitaires des différentes confessions. Cela avait pour conséquence d'assigner les Albanais respectivement dans les communautés turque, grecque et latine, et de reléguer au second plan leur identité propre, généralement ignorée des chancelleries européennes. Or la question de la langue est d'autant plus importante pour les Albanais qu'ils constituent le seul peuple «transreligieux» des Balkans, le seul dont l'identité soit constituée exclusivement sur la base de la langue[2]. 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».

Dans ce contexte, les origines mêmes de l'islamisation, le caractère et les raisons de la conversion, l'importance des conséquences pour l'ensemble de la région, pour les Albanais et l'unité albanaise, restent toujours sujettes à contestations et même à affrontements scientifiques, idéologiques, sentimentaux. Il est important de ne pas exagérer ni minimiser le nombre et l'influence des islamisés chez les Albanais et dans le Sud-Est européen. Par-delà le caractère radical de leur opposition à l'Église, les convertis devenaient irréductibles parce que la conversion cristallisait des stratégies politiques et sociales. De toute façon l'analyse – qui n'a pas été sérieusement tentée – de la participation des différentes catégories sociales à la conversion est délicate. L'étude des rapports inter-religieux des Albanais, dans les conditions de l'islamisation de masse durant les 16e et 18e siècles, reste difficile malgré le nombre des travaux. La multiplication des démarches partisanes, par lesquelles s'affrontent les historiographies nationales imprégnées de démagogie officielle, communiste ou nationaliste, n'ont fait qu'ajouter à la confusion. Pour comprendre le caractère volontaire ou forcé des conversions, il faut se garder des anachronismes. Les motifs qui ont poussé ces populations à se convertir sont divers et, en ce moment, toute théorie unitaire serait prématurée. On devra nécessairement se limiter à un inventaire des facteurs qui, diversement combinés, ont favorisé l'islamisation.

Les conversions présentent un double intérêt. Il faut insister, d'une part, sur la conversion à partir d'autres religions et, d'autre part, sur la mise en conformité progressive des pratiques religieuses et sociales des populations nominalement converties avec les injonctions de l'Islam (Levtzion 1979). Dans la perspective sociologique, la conversion représente un arrachement à un milieu social déterminé et l'adhésion à une association nouvelle. C'est là un aspect extrêmement impor-

---

[2] Exception faite de l'existence dans les Balkans 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.

tant du phénomène. 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. Le remaniement du champ de la conscience est indissolublement lié à un remaniement de l'environnement *(Umwelt)*. D'une façon générale, ce passage d'une appartenance à une autre s'accompagne de scrupules moraux, de difficultés d'adaptation et de compréhension. Ainsi, il a fallu plusieurs générations pour qu'une population passe de la conversion nominale à la mise en vigueur des pratiques et des principes essentiels de la nouvelle religion.

Il y a lieu de se demander cependant si les passages tour à tour des mains d'une puissance politique et religieuse à une autre, avec les conversions nécessaires qui les accompagnent, impliquent une mise en conformité progressive et de plus en plus renforcée de la population nominalement convertie avec les injonctions de l'une ou de l'autre religion adoptée. Car les conversions successives induisent à envisager, au contraire, un affaiblissement du sentiment religieux dans la population, malgré les tractations politiques et médiatiques des dignitaires religieux et de leurs tenants. Aujourd'hui, après un demi-siècle de domination et de persécution communiste, est-ce qu'un renouveau de la religion est possible? Si oui, à quels niveaux? Au niveau de l'appartenance nominale? Au niveau des offices ecclésiastiques? Ou au niveau des pratiques et des croyances au sein des populations? Ou bien ne s'agit-il à la limite que d'un mythe de l'idéologie «démocratique», comme toute idéologie est capable d'en produire?

Pour élucider ces questions il semble qu'il n'y a que trois démarches possibles qui s'imposent. Premièrement, on peut tirer des conclusions à partir des statistiques et des documents d'archives disponibles, qui dans le meilleur des cas ne représentent que l'appartenance religieuse nominale des populations. Deuxièmement, on peut aussi tracer l'histoire des tractations ecclésiastiques essayant d'élargir la domination nominale ou médiatique aux dépens d'une Église à l'autre. On peut aussi, enfin, adopter une démarche d'enquête ethnographique sur le terrain pour tester l'impact de la religion sur la vie quotidienne des populations et pouvoir ainsi évaluer, si l'on peut dire, le taux de religiosité dans la culture de la société.

Si l'on veut étudier le rôle ou la fonction que la religion joue dans la société, tout en considérant l'homme en tant que constructeur de mondes symboliques, il faut s'attacher à chercher, sinon des lois, du moins des processus généraux, comme le rééquilibrage du religieux par rapport au reste de la vie sociale, chaque fois que l'écart est trop grand, ou le transfert religieux d'un domaine à un autre entièrement différent. Car au-delà des conditions historiques (crise, déstructuration, pression économique et sociale) qui ont favorisé l'éclosion des conversions et reconversions religieuses parmi les Albanais et les populations sud-est européennes, d'autres facteurs ont joué un rôle important. L'existence, chez ces populations, d'une hiérarchie confessionnelle, d'une part, et de mythologies et religions

populaires, d'autre part, ont constamment charpenté leur univers socioculturel autour de figures divines et fondatrices hiérarchisées. Le syncrétisme de ces conversions n'introduisait pas une rupture dans l'ordre des conceptions religieuses. Il s'inscrivait dans la permanence d'un mouvement régulier de retour aux fondements à la fois du politique et du religieux.

Pour les Albanais, notamment, les religions en général et les conversions religieuses en particulier ont dû avoir une importance capitale pour la construction d'une identité collective en réaction contre les pressions d'assimilation de la part de populations voisines plus puissantes, au moins lors de la longue parenthèse médiévale de leur histoire millénaire. La christianisation a une histoire très ancienne en Albanie, propagée directement par la prédication de Saint Paul lui-même (*Rom*. 15: 19), ce qui est aussi corroboré par la tendance générale de la langue albanaise d'avoir emprunté directement au latin sa terminologie ecclésiastique. Avec l'Empire byzantin, les chrétiens albanais entraient toujours davantage dans l'orbite du christianisme d'Orient. C'est justement le christianisme, avec les éléments grecs et latins dont il était imprégné, qui a fortifié l'identité ethnolinguistique de la population illyro-albanaise, enrôlée dans les transformations profondes et les migrations géo-démographiques de l'époque. Notamment, il a permis aux Albanais, de la même façon qu'aux Grecs, de ne pas être balayés par les flux barbares et slaves. Plus tard, 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 l'assimilation slave.

Dans une perspective historique analogue, l'aspiration à préserver une identité ethnique déjà constituée a dû favoriser chez les Albanais l'acception de la religion musulmane. L'affirmation dans l'Islam pourra se laisser interpréter comme un phénomène de résistance face aux pressions slave et grecque exercées à travers l'Église orthodoxe. Cette Église est ainsi devenue par inadvertance un agent d'islamisation en provoquant des mouvements de résistance qui ont trouvé refuge sous la bannière de l'Islam. Les Ottomans étant loin, les principaux ennemis des Albanais étaient les voisins grecs et slaves (Kaleshi 1975, Juka 1984). Au 16e siècle, le Patriarcat serbe avait effectivement obtenu du pouvoir ottoman de mettre sous sa juridiction les catholiques albanais. En 1604, l'archevêque de Scopie annonçait au Saint-Siège à Rome que les catholiques albanais étaient poursuivis beaucoup plus par l'Église orthodoxe que par l'administration ottomane (Morozzo della Rocca 1987: 23). L'historiographie actuelle en Albanie soutient, non sans raison d'ailleurs, que la longue période de la domination ottomane est caractérisée par l'obscurantisme et la barbarie. Il y a lieu de se demander un peu plus toutefois sur ce qui aurait pu arriver si, face aux populations qui les pressaient de façon menaçante, les Albanais n'auraient pas eu la possibilité de s'appuyer sur leur nouvelle identité religieuse, tout à fait réfractaire aux cultures slave et grecque. C'est l'islamisation désormais qui a dû sauvegarder l'identité ethnique albanaise

contre les assimilations étrangères, ce qui était le rôle de la christianisation en Antiquité et pendant le Moyen Âge.

Il est probable que les Bosniaques aussi ont pu se voir obligés de se convertir à l'Islam pour se défendre contre le risque d'assimilation par leurs voisins plus puissants, les Croates catholiques et les Serbes orthodoxes (Irwin 1984). En effet, l'héritage bogomile avant la conversion à l'islam était déjà probablement parvenu à forger une identité collective bosniaque. Sinon, il ne serait plus possible d'expliquer l'expression d'une identité ethnique à la suite de la conversion religieuse.

Plus tard, au cours de l'histoire difficile de l'affirmation nationale albanaise, c'est exactement dans le même esprit qu'une grande partie des musulmans albanais a exprimé fermement et plus d'une fois, malgré leur «divided loyalty» (Skendi 1967: 469–470), la volonté de couper les liens avec l'Empire ottoman. C'est surtout la position politique des Bektachî qui est particulièrement instructive. Ils ont adopté sans réserve la question de l'indépendance nationale. Dans ce choix ont contribué sûrement les relations traditionnellement difficiles avec les autorités religieuses et politiques du Bosphore, mais aussi leur ouverture caractéristique à l'égard de la sensibilité contemporaine et des idées nouvelles (Morozzo della Rocca 1987: 41). Naïm Frashëri, l'un des plus éminents représentants à la fois des Bektachî et des penseurs du mouvement national albanais, théorisait ouvertement la réconciliation de l'idée nationale et de la religion (Xholi 1965, Bartl 1968).

Actuellement aussi, les relations entre le clergé orthodoxe et le clergé musulman en Albanie dépendent beaucoup de la situation des relations diplomatiques, conflictuelles ou coopératives, entre la Grèce et l'Albanie (Fuga 1997). Si les «croyants» restent à l'écart du débat dogmatique, le discours médiatisé et le langage des hauts dignitaires orthodoxes et musulmans se modifie selon les circonstances. Toute crise entre les deux pays s'accompagne d'un discours conflictuel au niveau religieux et social de la part des chefs des communautés religieuses. Cela découle des réalités politiques et sociales en Albanie. Bien que l'Église orthodoxe albanaise soit autocéphale, elle est dirigée depuis des années par un dignitaire de nationalité grecque. Cela est considéré par l'aile nationaliste albanaise comme une ingérence dans la vie sociale et religieuse de l'Albanie et elle perçoit, en conséquence, l'Église orthodoxe comme un instrument de la politique grecque en Albanie. En outre, le débat s'envenime davantage du fait que la droite nationaliste albanaise, garde fidèlement ses marques religieuses provenant de l'islam et considère l'islam comme un facteur traditionnel de la conservation de l'élément albanais contre les menées nuisibles des Slaves et des Grecs, tous orthodoxes.

Les mouvements d'affirmation nationale ou de conversion religieuse, qu'il s'agisse du christianisme ou de l'Islam, n'ont pas échappé à cette vigoureuse détermination provoquée par leur propre implantation dans une population extrêmement *scrupuleuse* de ses traditions culturelles et de son identité collective. Non seulement l'islamisation, mais aussi la christianisation des lignages du Nord de

l'Albanie, où le catholicisme devait résister à travers siècles, était effectuée dans un dialogue obligé avec la culture traditionnelle. Il s'agit de la recherche de ce fameux équilibre, difficile pour les missions chrétiennes, entre les valeurs *liées* à l'Évangile et les valeurs *scrupuleuses* d'une culture traditionnelle et d'une religion populaire. Il suffit peut-être de ne citer en exemple que le cas de l'hospitalité, louée comme l'expression d'une largesse chrétienne naturelle, mais qui déclenchait souvent les foudres de la vengeance, chez les chrétiens comme chez les musulmans, parmi les Albanais du Nord. C'était un trait culturel qui ne dépendait pas de la morale chrétienne, mais du sentiment de l'honneur, qui se présentait comme la *fidélité* à une autre idéologie faisant partie d'un autre système de valeurs.

Chez les Albanais et les autres populations sud-est européennes, cherchant à réinterpréter la religion dans sa relation aux valeurs locales, les conversions et reconversions successives, plus particulièrement l'islamisation récente, ont dû tenir lieu de mécanismes psychiques de déplacement et de projection qui ont permis de placer le religieux à son point de rencontre avec le politique: là où les croyances, les mythologies, les représentations du monde constituent l'édifice idéologique à partir duquel la société peut être pensée comme une totalité harmonieuse. Leur travail syncrétique implique non pas le mélange de deux systèmes religieux étrangers l'un à l'autre, mais l'appropriation d'une composante nouvelle de la religion qui privilégie une vision holiste de la société, aux dépens de l'idéologie individualiste dont l'orthodoxie religieuse était le promoteur. Cela ne veut pas dire que les Albanais sont particulièrement religieux, *liés* à une quelconque religion, mais que la culture religieuse, *fidèlement* pratiquée, devenait partie prenante d'une identité collective qui ne saurait pas mieux s'exprimer autrement.

L'anthropologie «classique» a longtemps envisagé les cultures populaires comme des systèmes clos, dépourvus d'historicité. La référence vague à l'acculturation a d'ailleurs permis de séparer artificiellement ce qui, dans les religions populaires en constituaient le noyau supposé authentique de ce qui en composait une périphérie «moderne» faite d'apports jugés disparates, que l'analyse ne retenait qu'au titre du «changement» culturel. Cette vision archaïsante et folkloriste des cultures et des religions populaires se trouve récusée lorsqu'on commence à envisager les mouvements idéologiques, que ce soient d'affirmation nationale ou de conversion religieuse, comme des constructions originales et cohérentes. Leur apparition se veut une réponse dans l'imaginaire à une situation culturelle gravement altérée par l'intrusion brutale et angoissante de la domination idéologique, politique et étrangère.

Culture nationale et construction identitaire

L'anthropologie «classique», Marcel Mauss plus particulièrement (Doja 1996), voyait dans la nation, avec sa volonté d'individuation et sa mentalité, *la* société par excellence, le type d'organisation sociale supérieure auquel les Européens avaient accédé les premiers. Conception aujourd'hui pour de multiples raisons passée de mode. Car les volontés d'intégration ou d'individuation nationale ne subsistent pas telles quelles. Nous savons mieux aujourd'hui qu'il n'existe pas de société par excellence, que toute nation connaît des tensions internes, des micro-nationalismes potentiels, qu'aucune nation n'est refermée sur elle-même ni pleinement individuée. Chacun des ensembles historiques comporte à la fois des systèmes d'idées plus ou moins cohérents et des systèmes sociaux plus ou moins cristallisés.

Les ouvrages théoriques qui éclairent le problème de la nature des nations et des mouvements nationaux ainsi que celui de leur rôle dans le développement historique tournent presque tous autour d'une question essentielle, qui est celle de savoir ce que c'est qu'une nation. Quoi qu'il en soit, la nation n'est pas du même ordre que les formations sociales primaires telles que les clans ou les tribus, les villages ou les cités, dans la lignée desquelles Marcel Mauss voulait l'inscrire. Aucun des facteurs qui expliquent la formation de ces groupements, l'ethnie, le territoire, la religion, la langue, ne suffit à rendre compte de la réalité nationale. On a souvent tenté d'établir des critères objectifs définissant la nation, ou d'expliquer pourquoi certains groupes sont devenus des «nations» et d'autres non. On s'est appuyé pour ce faire soit sur des critères uniques tels que la langue ou l'ethnie, soit sur un ensemble de critères au nombre desquels il y a la langue, le territoire commun, l'histoire commune, les traits culturels et bien d'autres choses. Les critères utilisés dans ce but se sont pourtant avérés eux aussi flous, mouvants, ambigus et, parfois, inutiles. En admettant, par exemple, que l'on puisse identifier les caractères raciaux, on constate qu'ils ne se retrouvent pas dans les nations modernes. Celles-ci ne procèdent pas davantage de l'identité de langue ou de religion. Il y a des nations plurilingues et il en est où plusieurs religions sont professées. Enfin, l'histoire nous fait connaître des nations qui furent ou sont encore sans territoire propre. Si l'on écarte les définitions objectives, seules restent alors les définitions subjectives, qu'elles soient collectives ou individuelles. Ces définitions sont également vulnérables à l'objection que définir une nation par la conscience qu'ont ses membres d'y appartenir est tautologique. Cela ne sous-entend pas pour autant une définition purement subjective de la «nation».

Quand on aborde la «question nationale», il est plus fructueux de commencer par la conception de la nation que par la réalité que recouvre cette notion. Car la «nation» telle qu'elle est conçue par le nationalisme peut être reconnue à titre prospectif, alors que la «nation» réelle ne peut être reconnue qu'*a posteriori*. Les instrumentalistes ont insisté sur la part de l'artefact, de l'invention et de la création délibérée appliquée au social dans la genèse des nations. Les nations considérées comme le moyen naturel, donné par Dieu, de classer les hommes, les nations

représentant un destin politique inhérent sont une illusion. Le nationalisme qui parfois prend des cultures préexistantes et les transforme en nations, parfois les invente, et souvent oblitère les cultures préexistantes, *cela,* c'est une réalité (Gellner 1983). Le nationalisme vient avant les nations, ce ne sont pas les nations qui font les États et le nationalisme, c'est l'inverse (Hobsbawm 1992). Dans le débat théorique parfois résumé comme celui des «primordialistes» face aux «instrumentalistes», peu d'anthropologues sont aujourd'hui prêts à se ranger avec les premiers. La plupart sont enclins à souscrire à la ferme assertion d'Ernest Gellner selon laquelle les groupes ethniques et nationaux qu'ils étudient sont des «inventions», typiquement des créations délibérées dans les petits milieux d'intellectuels et de chercheurs enthousiastes.

Mais ces identités, auxquelles les gens sont prêts à consentir le sacrifice ultime, peuvent-elles réellement être aussi facilement rejetées? On ne peut nier que la nation s'extériorise dans le comportement de ses membres. Comme il existe des plats ou des costumes nationaux, on peut observer des réflexes, des répugnances et des goûts auxquels se rattache un caractère national. Mieux encore: si personne n'a jamais vu la nation, on sait, par expérience, quelle est l'ampleur des sacrifices qu'il lui arrive d'exiger et que ses membres lui consentent. Titres d'ouvrages académiques comme «L'invention de ...» ont disparu ces dernières années. Les soi-disant primordialistes, qui soulignent le caractère essentiel inchangé des groupes ethniques et des nations, et qui ont souvent été partisans de l'une ou de l'autre «nation» opprimée ou supprimée, ont objecté à cela et ils ont insisté sur la réalité des caractéristiques et des événements sur lesquels les discours de l'identité s'appuient. Dans ce domaine, réclament-ils, il ne peut y avoir d'inventions à partir de rien. La métaphore de la «construction» devient ainsi préférable au concept de l'«invention» parce que les constructions ne s'élèvent certainement pas à partir de rien, elles nécessitent leurs matières premières. La construction des identités sociales tente d'utiliser le matériau local, tout ce qui est présent dans le contexte local et dont la réalité ne peut être niée. L'histoire peut se corriger et un passé héroïque qui relie à l'idéologie communautaire peut s'inventer. Mais il est plus fréquent de trouver les constructions de l'identité composées de ces éléments de la tradition auxquels on ne peut refuser le noyau historique: on évoque les événements réels, les traits culturels observables, les différences indéniables du langage réel.

La question nationale se situe au point d'intersection entre la politique, la technologie et la transformation des sociétés. Les nations existent non seulement en tant que fonctions d'un type particulier d'État territorial ou de l'aspiration à en établir un, mais aussi dans le contexte d'une étape particulière du développement technologique, économique et culturel. Aujourd'hui, la plupart de ceux qui se penchent sur la question s'accorderont pour dire 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[3]. Il faut donc 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.

En tout cas, à l'encontre de l'histoire culturelle albanaise, l'énorme retard de l'alphabétisation ne doit pas inciter à considérer les Albanais comme un peuple inculte, comme si la culture orale n'était pas une culture, et encore moins à gommer les percées culturelles régionales, notamment dans le Sud. Il est important d'envisager le décalage croissant entre une Europe de plus en plus systématiquement vouée à l'enseignement de masse et au règne de l'écrit et une partie de la population dont la culture continuait à être produite et transmise par voie orale: population plus ou moins enclavée selon les régions, privée des codes d'accès à une vie culturelle plus large, ce qui accentuait en même temps les différences culturelles au sein même de la société albanaise, notamment entre le Nord et le Sud. L'ignorance de la langue officielle, les différences de religion, l'analphabétisme, les conflits agraires et les vexations des autorités creusent ainsi un fossé entre les masses albanaises d'un côté et les représentants de l'État de l'autre, hier envers la domination ottomane comme aujourd'hui envers l'administration yougoslave (en ce qui concerne au moins les Albanais au Kosovo et en ex-Yougoslavie).

Peu familiers de l'administration et des tribunaux, dont ils craignent l'arbitraire, surtout dans les régions du Kosovo et de l'Albanie du Nord, les Albanais continuaient à régler fréquemment leurs différends entre eux en se fondant sur leurs droits coutumiers. Les codes de conduite auxquels se sont référés les Albanais sont au nombre de trois: *ligji i shtetit,* la loi de l'État qui a pris actuellement le pas sur les deux autres, *sheriati,* la loi islamique pour la majorité musulmane ou *ligji i kishes,* la loi canonique respectée surtout par les catholiques dans les régions du Nord, mais qui à vrai dire n'ont jamais eu l'influence décisive, et *ligji i fshatit,* la loi du village, c'est-à-dire le droit coutumier local, naguère prépondérant[4]. Le renversement opéré dans les rapports entre les trois codes est

---

[3] On a même soutenu que l'italien populaire parlé, en tant qu'idiome capable d'exprimer toute la gamme de ce dont a besoin une langue du 20e siècle en dehors des sphères de la communication domestique ou du simple dialogue familier, est seulement en train de se constituer de nos jours, en fonction des besoins d'une programmation télévisuelle nationale (cf. Hobsbawm 1992: 21).

[4] Il en existait plusieurs normes juridiques traditionnelles dans l'aire de peuplement albanais. Le droit coutumier le plus connu est le *Kanuni i Lekë Dukagjinit,* que la tradition fait remonter au prince Lekë Dukagjini, compagnon de Skanderbeg, sans qu'on puisse confirmer la validité de cette relation. La plupart des travaux ethnographiques dénomment par ce terme les normes juridiques coutumières observées dans la région de Dukagjini en Albanie du Nord et sur le Plateau de Dukagjini jusqu'au Kosovo, c'est-à-dire sur le territoire des anciens domaines de la principauté des Dukagjini. Elles ont été recueillies dans les régions du Nord et codifiées par le prêtre catholique Shtjefën K. Gjeçov, de Janjevo (Kosovo), à la fin du 19e siècle et au début du 20e siècle. Son recueil posthume fut publié par les soins des Fransiscains de Shkodra en 1933. Une deuxième édition, augmentée de manuscrits inédits, ne sera publiée par les soins de l'Académie des Sciences d'Albanie qu'en 1989, entretemps il fut publié en italien, en allemand

évident, que ce soit en Albanie ou en Yougoslavie. Toutefois, les évolutions récentes dans les deux milieux ont fait remarquer que les intéressés se réfèrent de plus en plus au code coutumier, non seulement parce qu'ils le considèrent comme le seul spécifiquement albanais, mais aussi et surtout parce qu'il ne prévoit pas d'intervention de l'État. Par les temps de crises que traversent la société albanaise actuelle, plus particulièrement en Albanie, on revient de plus en plus aux anciennes valeurs normatives, qui sont constamment mobilisées à des fins productives pour pallier à la rupture des liens sociaux.

Il n'est pas question d'approfondir ici l'étude de la question complexe de l'origine des codes coutumiers albanais ni les questions historiques connexes d'une «société sans État» depuis l'origine. Beaucoup d'observateurs étrangers, et même d'Albanais, atteints du «virus de l'essence», selon l'expression de Roland Barthes, ont succombé à la tentation de répondre directement par l'affirmative, du fait de leur croyance dans l'irréductible originalité albanaise, ou bien dans l'anarchie et l'inaptitude de ce peuple à constituer un État organisé. Cette question est liée à celle, également controversée, du tribalisme des Montagnes du Nord.

J'ai eu l'occasion d'insister qu'il est utile et nécessaire d'appréhender les concepts de «nation», de «nationalisme» et de «citoyenneté» autant comme des notions politiques et juridiques que comme des constructions identitaires et idéologiques. Il m'a paru tout aussi important de concilier ou de dépasser le clivage des approches primordialistes et instrumentalistes de l'idée de nation et essayer de comprendre, d'un point de vue à la fois historique, socio-politique et anthropologique, la construction des identités, les relations interethniques et l'intégration des valeurs socioculturelles dans le monde actuel (Doja 1996).

Toutefois, malgré les assertions énergiques des primordialistes, la nation n'est pas une réalité concrète, ni un phénomène directement observable. Dans ces conditions, puisqu'elle ne se révèle que par les sentiments qu'on lui porte et les attitudes qu'elle suscite, force est de voir en elle une idée, une représentation que

---

et récemment en anglais. Dans la tradition albanaise, les droits de la coutume s'étendaient pourtant sur un domaine plus large, notamment dans ces régions où ont été repérés les derniers vestiges de l'organisation lignagère de type segmentaire. En Albanie centrale, sur la rive droite de Shkumbini, dans la région de Ghèghenie proprement dite, où s'étendaient les anciens domaines de la principauté de Georges Kastriote, dit Skanderbeg, les travaux ethnographiques ont retenu des normes semblables sous le nom de *Kanuni i Arbërisë* «Droit d'Albanie» ou *Kanuni i Skënderbeut* «Droit de Skanderbeg». Dans d'autres régions, notamment dans la région des Montagnes d'Albanie du Nord depuis la Montagne de Shkodra jusqu'à la Montagne de Gjakova et la Plaine de Kosovo c'est le terme de *Kanuni i Maleve* «Droit des Montagnes», qui a été retenu. Il est cependant fort probable que ces dénominations locales soient des variantes des mêmes normes juridiques coutumières, observées depuis la vallée de Shkumbini jusqu'au Kosovo et probablement dans le du Sud-Ouest de l'Albanie, dans les régions de Vlora, Kurveleshi, Himara, Tepelena, généralement connues sous le nom de Labëria, jusqu'aux Montagnes des Souliotes. Dans ces régions du Sud-ouest, c'est encore un autre terme, *Kanuni i Labërisë* «Droit de Labëria», qui a été retenu par les travaux ethnographiques.

les individus font de l'être collectif que tous ensemble ils constituent, c'est-à-dire, en définitive, un mythe. Et ce mythe est forgé à partir des mêmes mécanismes de projection et de subversion que ceux mis en œuvre dans toute autre forme idéologique, sociale, politique, ou religieuse. Ce qu'il faut d'emblée souligner, c'est que l'idée de nation s'enracine dans les différences. La cohésion n'est acquise qu'au prix d'une opposition flagrante ou virtuelle à tout ce qui est étranger.

Ainsi, l'une des dernières nationalités apparues en Europe, la nation albanaise est restée longtemps marquée par des traits perçus comme archaïques, tels qu'une organisation partiellement tribale, la persistance des communautés familiales et l'usage de la vengeance: caractères que leurs voisins immédiats et la majorité des voyageurs occidentaux, du milieu du 19e siècle aux années 1930, ont «naturalisés» pour en faire l'essence même de ce peuple. Interprétation trop simple, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'une culture traditionnelle, mais aussi d'une culture refoulée, marginalisée, exclue des voies ordinaires de développement. Face à l'emprise croissante d'États successifs qui les rejetaient et dans lesquels ils ne pouvaient se reconnaître, les Albanais ne pouvaient que s'affirmer en mettant l'accent sur les aspects les plus traditionnels de leur culture. Ils s'attribuaient 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. Souvent perçus de façon défavorable par leurs voisins immédiats, ils étaient à leur tour tentés de cultiver leur particularisme, de se poser en s'opposant. Ils ont ainsi résisté à l'assimilation par une autre stratégie de déplacement et de subversion, par la conservation et cette espèce d'«hibernation dans l'histoire», selon l'expression d'Angelo Di Sparti (1983), en projetant à l'extérieur l'idéologie de leur identité collective, ethnique et nationale. Au-delà, il n'est pas rare que cette même dialectique s'exprime aussi à travers une idéologie religieuse.

En qualifiant l'idée nationale comme une rationalisation des relations interethniques entre groupes sociaux, on n'a plus à s'interroger sur son origine et sa raison d'être. Elle fait partie de cet univers magique de *la notion de personne,* dont les éléments, comme Marcel Mauss l'a superbement montré en d'autres occasions, ne sont pas des données objectives, mais des représentations et des croyances. La prise de conscience d'une double identité, identité personnelle des individus et identité collective de la société, permanente chez tous les peuples «en construction nationale», ne reçoit de solution, avec les soins de l'État et la volonté d'être de ces populations, qu'avec le temps. La question identitaire demeure la plus importante dans tous les cas de processus des constructions nationales. La récupération du passé est un passé à reconstruire. Cette reconstruction historique, qui passe du discontinu de la contingence et de l'événement au continu de la culture globale, devient l'un des fondements de l'identité nationale.

Tout mouvement de construction identitaire, nationale ou religieuse, est effectivement traversé par un trait constant, celui du retour ou de la répétition. Le nou-

veau règne se veut toujours une réédition en avant d'un régime plus ou moins identique expérimenté en arrière. Il est rare en effet que tout idéal idéologique n'en appelle pas du présent à un passé lointain ou oublié, qu'il essaie d'extérioriser et de projeter, dans sa nouveauté même, pour fonder son projet d'avenir. L'idée de la diversité des temps sociaux, sur laquelle Roger Bastide a beaucoup insisté, présente le temps des institutions traditionnelles, qu'elles soient religieuses et nationales, politiques et sociales, comme un temps de formation identitaire «au ralenti» par rapport à celui des autres institutions. Il arrivera pourtant un moment où le décalage des institutions religieuses, politiques et sociales, par rapport au reste de la société sera ressenti par les consciences de ses membres. C'est à partir de ce moment que les phénomènes de réforme spirituelle ou de réveil national apparaissent. Cependant, tous ces mouvements se présentent non pas avec une idéologie de renouvellement ou de rééquilibrage, mais au contraire avec une idéologie de retour au passé. Au fait, cette idéologie est trompeuse. Ces mouvements sont un effort pour instaurer dans la société des rites nouveaux, plus efficaces contre la désagrégation sociale que les rites anciens, de façon à rétablir un équilibre disparu. Il s'agit d'une restructuration planifiée. Les conversions religieuses et les mouvements d'affirmation nationale tentent de remettre les idéologies à l'unisson d'une société environnante qui s'est transformée, de rétablir des communications qui sont devenues impossibles, de substituer à des équilibres perdus de nouveaux équilibres identitaires. Tout se passe comme si les prophètes de la nation voulaient rassurer les consciences affolées par l'affirmation que l'on veut «maintenir» et «revenir», alors qu'il s'agit au contraire de «transformer» et d'«avancer».

C'est parmi les groupes sociaux le plus récemment et le plus brutalement coupés de leurs cadres traditionnels, notamment les nouvelles élites intellectuelles et les masses prolétarisées, que les mouvements d'affirmation nationale ont trouvé leurs échos les plus puissants. À partir du moment où les communautés anciennes commencent à se désagréger, où les vieilles solidarités se dénouent, où les structures parentales, lignagères ou villageoises, maintenues par le passé, commencent à s'effondrer, la projection des mouvements contestataires socio-religieux, de même que la naissance et l'affirmation de la conscience nationale, tendent à correspondre au processus de destruction des sociétés anciennes et de restructuration d'une société nouvelle.

L'idée nationale est le plus sûr élément du consensus. Elle porte en elle une représentation du futur dont le pouvoir naissant va devenir le garant. Le souvenir des épreuves communes, les traditions, la conscience d'une originalité historique font la nation. Néanmoins, si les membres du groupe y sont attachés, c'est moins par ce que ces croyances représentent le passé que par ce qu'elles préfigurent l'avenir. La nation, c'est continuer à être ce que l'on a été, à vivre selon la même foi que celle dont se sont inspirées les ancêtres et les générations précédentes. Il s'agit donc, à travers une image du passé, de la vision d'un destin. De ce rêve, le pouvoir, en l'incarnant, fait un projet, où hier n'est évoqué que comme fondement

de ce que sera demain. Le nouveau pouvoir sera ainsi l'instrument de l'hypothèque prise sur l'avenir.

Dans une perspective opposée et complémentaire, malgré la fin annoncée des identités nationales par la construction européenne et la mondialisation des échanges économiques ou le caractère purement instrumental que tendent à prendre les relations humaines, il faut se rendre compte que l'idée de citoyenneté demeure fortement attachée à une identité nationale bien délimitée. Or, cette identité nationale est à son tour constamment liée à une identité fortement personnelle, définie par le statut social, les valeurs culturelles et les relations collectives. Car insister sur la conscience ou le choix délibéré comme critère d'appartenance à un État et à une nation revient pourtant insensiblement à subordonner à une option unique, au seul choix d'appartenir à une «citoyenneté», à une «nationalité» ou à une «religion», les moyens complexes et multiples par lesquels les êtres humains se définissent et se redéfinissent en tant que membres de groupes.

Les énormes transformations sociales actuelles, résumées par les termes de «globalisation» et de «modernisation», semblent confirmer l'idée que le sujet de l'investigation anthropologique a rencontré des critiques essentielles et s'affronte à de nouveaux défis. La globalisation ne signifie pas nécessairement occidentalisation, comme elle n'implique pas nécessairement la modernisation selon les lignes suivies par les premières nations industrialisées. En outre, l'échange macro-régional des biens et des personnes, de pair avec les formes nouvelles de communication qui rendent souvent non nécessaire la présence physique, génèrent diverses cultures et sous-cultures. Le sujet classique de l'anthropologie, les cultures «non-occidentales» ou les cultures «traditionnelles», n'a pas disparu de la carte, comme il a été craint par les romantiques et espéré par les optimistes du développement il y a une vingtaine d'années. Au lieu de cela, ces cultures ont seulement bougé pour s'approcher davantage et plusieurs d'entre elles se font entendre plus clairement qu'auparavant. Les mouvements politiques, en invoquant la distinction réelle ou putative de ces cultures, «s'ethnicisent» en conséquence. Voilà pourquoi le modèle dominant du conflit dans le monde est largement le conflit ethnique.

Nous ne pouvons affirmer que pour la plupart des gens l'identification nationale, quand elle existe, exclue les autres identifications possibles qui constituent l'être social d'une personne, ou leur soit toujours supérieure. En fait, elle est toujours associée à des identifications d'autres types, même quand elle est considérée comme supérieure à celles-ci. Pour cette raison, on est confronté à un phénomène double, essentiellement construit d'en haut, mais qui, comme l'a souligné Hobsbawm (1992: 21), ne peut être compris si on ne l'analyse pas par le bas aussi, c'est-à-dire à partir des hypothèses, des espoirs, des besoins, des nostalgies et des intérêts, qui ne sont pas nécessairement nationaux et encore moins nationalistes, des gens ordinaires.

Les deux démarches, par le haut ou par le bas, procèdent de la construction identitaire. Elles sont à la fois complémentaires et opposées. Les cultures locales

sont pourtant un facteur d'intégration sociale beaucoup plus actif que le mouvement contraire d'idée nationale favorisée par l'idéologie de l'État-nation ou de tout autre mouvement politique. Le phénomène de la construction identitaire reflète, plus particulièrement, l'irréductible ambiguïté de la réalité humaine. D'une part il révèle que la transformation de la réalité humaine résulte d'une invasion de forces extérieures, qu'il s'agisse du pouvoir politique ou d'une contrainte idéologique. D'autre part, il témoigne de l'expression de la liberté de l'être humain, capable de se transformer totalement en réinterprétant son passé et son avenir, cherchant à réinterpréter la nation ou la religion dans sa relation aux valeurs locales. Une fois passée la tornade des idéologies nationalistes, attisées et exacerbées par les différents mouvements politiques, les Serbes et les Albanais au Kosovo doivent finalement s'intéresser à ce qu'ils ont en commun pour pouvoir construire une société aux valeurs culturelles intégrées.

Références

Ancel, Jacques 1992 [1930]: Peuples et nations des Balkans: Géographie politique. Paris: Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

Arensberg, C.M. 1963: The Old World Peoples. The Place of European Cultures in World Ethnography. In: Anthropological Quarterly 36,3: 75–99.

Bartl, Peter 1968: Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung 1878–1912. Wiesbaden.

Castellan, Georges 1991: Histoire des Balkans (14e-20e siècle). Paris: Fayard.

Cvijic, Jovan 1918: La Péninsule balkanique. Géographie humaine. Paris: Armand Colin.

Di Sparti, Angelo 1983: Diaspora nel televisivo: lingue minoritarie e mass media. In: A. Guzzetta, Etnia albanese e minoranze linguistiche in Italia, Atti del IX Congresso Internazionale di Studi Albanesi. Palermo.

Doja, Albert 1996: L'idée de nation du postulat de Marcel Mauss à la question actuelle des identités nationales. In: Revue de l'Institut de Sociologie 1–4: 201–212. Université Libre de Bruxelles.

Doja, Albert 1998: À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises. In: La ricerca folklorica 38: 63–74.

Doja, Albert 1999: Morphologie traditionnelle de la société albanaise. In: Social Anthropology: The Journal of the Association of European Anthropologists 7,1: 37–55.

Fetiu, Sadri 1978: Këngë popullore të Rilindjes Kombëtare të Lidhjes së Prizrenit. Prishtina: Institut Albanologique.

Fuga, Artan 1997: Le conflit allant vers la normalisation et la normalisation allant vers le conflit (les débats dans la presse albanaise sur les relations entre la Grèce et l'Albanie entre 1992 et 1996). In: Balkanologie 1,2: 41–54.

Gellner, Ernest 1983: Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell.

Gjeçov, Shtjefën K. 1989: Kanuni i Lekë Dukagjinit [Le Code de Leka Dukagjini]. Publié et annoté par K. Nova. Tirana: Académie des Sciences, Patrimoine Culturel des Albanais: Droit Coutumier, 1 [1933. Trad. it.: Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetidunario delle montagne d'Albania. Roma: Reale Academia 1941. Trad. all.: Das albanische Gewohnheitsrecht. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 54–56 (1954–58). Trad. angl.: New York: Gjonlekaj Publishing Co. 1989].

Grousset, René 1949: L'Empire du Levant. Histoire de la question d'Orient. Paris: Payot.

Haxhihasani, Qemal 1983: Chansonnier épique albanais (traduit par K. Luka). Tirana: Académies des Sciences.

Hobsbawn, Eric 1992: Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press [1990]. Trad. fr. Paris: Gallimard.

Irwin, Z.T. 1984: The Fate of Islam in the Balkan: A Comparison of Four State Policies. In: Pedro Ramet (ed.), Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics. Durham, NC, 207–225.

Jelavich, Charles & Barbara 1977: The Establishment of the Balkan National States (1804–1920). Seattle: University of Washington Press.

Juka, Safete 1984: Kosova. The Albanians of Yugoslavia in Light of Historical Documents. New York: Waldon Press.

Kaleshi, Hasan 1975: Das türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung. In: Peter Bartl, H. Glaßl (ed.), Südosteuropa unter dem Halbmond. München, 125–138.

Kitsikis, Dimitri 1985: L'Empire ottoman. Paris: P.U.F.

Levtzion, N. 1979: Conversion to Islam. New York, London: Holmes & Meier.

Mauss, M. 1969: Oeuvres, t. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Paris: Minuit.

Morozzo della Rocca, Roberto 1987: Nazione e religione in Albania (1920–1944). Bologna (Trad. alb. Tirana 1994).

Péchoux, Pierre-Yves, Michel Sivignon 1989: L'éviction des Tchamidès d'Épire occidentale en 1944. In: L'ethnographie. Revue de la Société d'ethnographie de Paris 85,2: 113–119.

Pulaha, Selami 1985: L'autochtonéité des Albanais en Kosova et le prétendu exode des Serbes à la fin du 17e siècle. Tirana: 8-Nentori.

Rizaj, Selman 1983: Mbi të ashtuquajturen dyndje e madhe serbe nga Kosova me ne krye patrikun Arsenije Carnojeviq (1690) [A propos de la soi-disant grande migration des Serbes de Kossovo sous le patriarche Arsène Carnojević (1690)]. In: Gjurmime Albanologjike, série historique 12: 81–103.

Roux, Michel 1992: Les Albanais en Yougoslavie. Minorité nationale, territoire et développement. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Skendi, Stavro 1967: The Albanian National Awakening 1878–1912. Princeton.
Stavrianos, L. S. 1958: The Balkans since 1453. New York: Rinehart.
Tomitch, Jovan 1913: Les Albanais en Vieille-Serbie et dans le Sandjak de Novi-Bazar. Paris: Hachette.
Xholi, Zija 1965: A propos du panthéisme de Naïm-Frashëri. In: Studia albanica 1.

Ethnicity, Nation-Building and Nationalism in the Albanian Lands: An anthropological approach to the conflict and to interethnic relations

Albert Doja, Paris

The dramatic events which have shaken Europe during the ten years following the dissolution of Yugoslavia, particularly the last episode which has pitted the Serbs and the Albanians against each other on who owns the Kosovo, have implicated the entire international community in the defense of a certain model of society and interethnic relations. Public opinion, muffled by the noise of the media and the intellectuals, has not always understood the significance and the reasons for the conflict which everybody hopes to see finished once and for all with this last and final bloody episode. Following an introduction into the characteristics of the region, defined as a culture area, and on the development of Serbian and Albanian nationalism which never failed to exacerbate the situation at any moment, the article attempts to integrate an anthropological approach into historical and geopolitical considerations on the Albanian region and culture. It also raises a question which appears to be essential for the understanding of current events: to find out if the historical heritage and the cultural identities can reasonably justify, or at least explain the ethnic conflicts and the nationalism, or if they, on the contrary, simply serve to determine and at best rationalise the interethnic relations between social groups.

Ethnizität, Nationsbildung und Nationalismus in den albanischen Gebieten: Ein anthropologischer Zugang zum Konflikt und zu den interethnischen Beziehungen

Albert Doja, Paris

Die dramatischen Ereignisse, die Europa in den zehn Jahren seit dem Zerfall Jugoslawiens erschüttert haben, insbesondere die letzte Episode, die Serben und Albaner um den Besitz des Kosovo gegeneinander stellte, haben die gesamte internationale Gemeinschaft einbezogen in die Verteidigung eines bestimmten Modells der Gesellschaft und interethnischer Beziehungen. Die öffentliche Meinung, betäubt durch den Lärm der Medien und Intellektuellen, hat nicht immer die Bedeutung und die Ursahen des Konflikts erfaßt, den jeder mit dieser letzten

blutigen Episode ein für alle Mal beendet zu sehen hofft. Nach einer Einführung in die Spezifik der als Kulturraum definierten Region und in die Entwicklung des sich immer wieder zuspitzenden serbischen und albanischen Nationalismus versucht der Artikel, einen anthropologischen Ansatz in die historische und geopolitische Betrachtung der albanischen Region und Kultur einzubringen und eine Frage zu stellen, die für das Verständnis aktueller Ereignisse essentiell zu sein scheint: herauszufinden, ob das historische Erbe und die kulturellen Identitäten vernünftigerweise die ethnischen Konflikte und den Nationalismus wenn nicht rechtfertigen, so doch zumindest erklären können, oder ob sie, im Gegenteil, lediglich dazu dienen, die Beziehungen zwischen den sozialen Gruppen zu definieren und bestenfalls zu rationalisieren.