À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises

Albert Doja

▶ **To cite this version:**

Albert Doja. À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises. Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, 1998, 38, pp.63-74. 10.2307/1479953 . halshs-00406313

HAL Id: halshs-00406313
https://shs.hal.science/halshs-00406313

Submitted on 1 May 2012

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.

Interventi

À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises

Albert Doja

La répartition régionale

Les traditions culturelles représentent une série de catégories de l'organisation de la structure sociale de caractère géographique, culturel, historique et idéologique. Dans la société traditionnelle albanaise, l'individu se définit par son appartenance à différentes relations sociales emboîtées les unes dans les autres. L'identité se rapporte à plusieurs niveaux qui mettent souvent en contradiction principe de parenté et principe de résidence. La plupart des communautés parentales correspondent, au moins théoriquement, à une référence territoriale définie. L'appartenance de type tribal ou lignager est parfois primordiale et transcende le cadre villageois ou territorial. Néanmoins, la structure sociale est souvent fondée sur une partition spatiale du territoire, habité par des groupes lignagers avec référence tribale.

Toutefois, si cette affirmation, par définition, est presque entièrement vrai pour le groupe familial, cela ne peut pas être affirmé avec la même garantie en ce qui concerne les communautés parentales plus larges, d'autant plus que les vestiges d'un type d'organisation lignagère sont notés avant tout dans certaines régions isolées au Nord et probablement au Sud-Ouest de l'Albanie (DOJA 1999). C'est donc la présence de relations territoriales sur la base d'un espace défini, indépendantes de l'origine parentale, qui se fait plutôt remarquer dans l'organisation traditionnelle de la société albanaise. Ainsi, dès le Moyen Âge, autant qu'on puisse en juger d'après les noms patronymiques des chefs de famille enregistrés dans les cahiers de cadastre ou dans d'autres documents de l'époque, non seulement les régions mais les villages non plus n'étaient pas composés des mêmes lignages. C'est surtout aux 19e et 20e siècles, quand les processus démographiques et sociaux vont en s'intensifiant à l'intérieur de la population albanaise, qu'il y aura des déplacements et des migrations continues de descendants nombreux en lignes verticales et horizontales. De cette manière, dans la plupart des cas, il s'est créé un écart entre les relations dérivant de la parenté et les rapports fondés sur le voisinage et le territoire. Cela est d'autant plus marqué qu'on s'approche des zones de campagne, le long des vallées, au carrefour des grandes voies de communication ou des grands centres urbains (TIRTA 1983).

Les régions ou "confédérations villageoises" (STAHL 1986) représentent des unités géographiques, culturelles, économiques et sociales formées au cours de l'histoire par un nombre relatif de villages. L'anthropologie historique albanaise n'a pas pu arriver à suivre de manière détaillée le processus historique de la naissance et de la dynamique de l'élargissement et de l'unification ou du morcellement et du rétrécissement des différentes régions albanaises. Cependant, bien que les conclusions des recherches ethnographiques et historiques soient séparées et incohérentes, ces processus sont déjà mis en évidence et ne sont pas tout à fait inconnus (ZOJZI 1976, KRASNIQI 1977, TIRTA 1983, HYSO 1988).

Les régions culturelles albanaises sont des formations principalement historiques, engendrées dans des conditions spéciales, dès le haut Moyen Âge, sur la base d'une division territoriale des tribus illyro-albanaises. Les différentes organisations sociales, tout au long du Moyen Âge, avec le morcellement politique et administratif qui en est résulté, constituent le facteur le plus important d'une pareille division. Les Principautés médiévales albanaises, par exemple, se sont développées depuis le 13e siècle jusqu'au début du 15e siècle dans les conditions de l'affaiblissement de la domination byzantine. En même temps la notion de *mali*, « montagne », représente une organisation économique et sociale du Moyen Âge formée de pasteurs ayant une propriété commune sur les pâturages sans avoir nécessairement des liens de parenté. Après le 15e siècle cette forme d'organisation est remplacée par d'autres unités qui ont pris des appellations différentes, *fisi* ou *bajraku*.

L'unité sociale appelée *fisi* au Nord apparaît comme un groupe de filiation, dont les liens avec un ancêtre éponyme sont fictifs ou imprécis, mais globalement admis. Chacune de ces unités a une origine, connue ou reconnue, souvent datée en nombre d'années ou de générations, et une histoire: celle de l'établissement du fondateur dans la région qu'occupe le *fisi*, et des divisions ou des fusions avec d'autres groupes de même nature (DOJA 1999). Sur les fondements du *fisi*, à partir du 18e siècle, s'établit le *bajraku* en tant qu'une unité territoriale, administrative et militaire, qui renforce davantage les différences régionales. Toutefois, c'est le terme de *montagne* qui est resté dans l'appellation ultérieure de la plupart des régions culturelles qui ont reposé sur les anciennes divisions.

On connaît déjà la division principale de l'Albanie entre le Nord qui s'appelle *Gegenia* et le Sud qui s'appelle *Toskëria*, séparés, pas très nettement d'ailleurs, par la vallée du fleuve Shkumbini, qui parcourt toute l'Albanie centrale de l'Est en Ouest. Ces divisions principales sont en effet composées d'autres entités qui se distinguent culturellement de façon plus

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

ou moins pertinente. Ainsi, en Albanie centrale se distinguent les Montagnes de Gegenia proprement dite situées entre la rive droite de Shkumbini. L'union des neufs Montagnes de Gegenia (Mati, Martaneshi, Lura, Dibra, Tirana, Kroya, Benda, Tomadhea, Kurbini, Çermenika) est à la base des anciens fiefs de la famille des Kastrioti qui sous Skanderbeg est devenue le soutien des guerres de libération menées par les Albanais au 15e siècle contre les Turcs ottomans[1]. Plus au Nord, sur la rive gauche de Drini, se situe la région de Dukagjini où s'épanouit, vers le 14e siècle, la jeune maison princière des Dukagjini, littéralement les descendants du Duc Jean, qui donnent leur nom à la région[2]. Ce nom ancien, quoiqu'il ne fût pas remplacé par un nouveau, s'affaiblit au point d'être oublié. À sa place réapparaissent les noms des Montagnes qui composaient la région: Mirdita, Luma, Hasi, Malziu, Berisha, Merturi, Puka, Iballa, etc. Encore plus au Nord, sur la rive droite de Drini, se situe la région des Montagnes Albanaises proprement dites, qui depuis le 14e siècle ont de plus en plus réduit les domaines de la Principauté de Pulatum. Cette région est plus connue par ses deux principales divisions: la Grande Montagne ou la Montagne de Shkodra et la Petite Montagne ou la Montagne de Gjakova. Bien qu'elle ait gardé dans sa dénomination le terme de *Montagne*, elle est composée plutôt par des régions secondaires qui ne sont plus tributaires que des notions de *fisi* et de *bajraku*, par exemple Gruda, Hoti, Kelmendi, Kuçi, Trepshi, Shkreli, dans la Montagne de Shkodra, et Krasniqe, Gashi, Bytyçi, Nikaj-Merturi, Berisha, dans la Montagne de Gjakova.

Au Nord-Est, en dehors des frontières actuelles de l'Albanie, au Kossovo, province albanaise tristement célèbre en Serbie[3], se situent deux autres grandes régions culturelles qui se rattachent à l'ensemble de la Gegenia lato sensu: le Plateau de Dukagjini se rattachant historiquement et culturellement à la région de Dukagjini et, plus à l'Est, la Plaine de Kossovo, toutes deux composées d'une série d'autres régions secondaires. Les Vallées de Drini, de Leshani et de Barani avec les régions de Dushkaja, Podrima, Reka, Rugova, Hasi, Gora, Opoja, Srecka, Podguri, etc. constituent le Plateau de Dukagjini, alors que les Gorges de Kaçaniku et les régions de Sirinici, Karadaku, Morava, Gollaku, Llapi, Shala, Koloshini, Drenice, Prekorupa, Caraleva, etc. sont à la base de la Plaine de Kossovo.

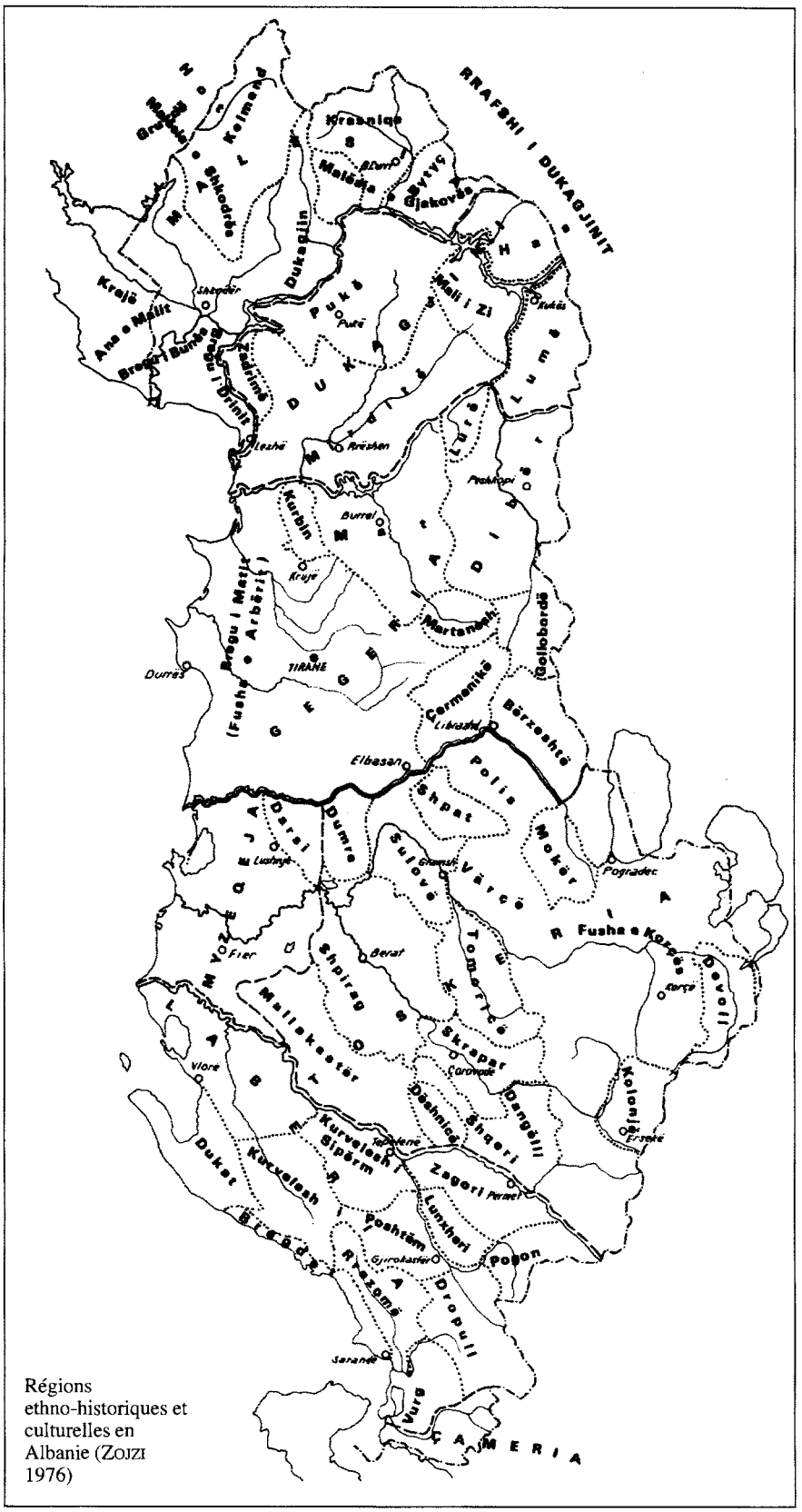
Au Sud, sur la rive gauche de Shkumbini, la Toskëria n'apparaît dans son ensemble comme une unité culturelle, économique, sociale et politique à part, que vers la fin du 18e siècle grâce aux agissements énergiques du puissant Pacha de Jannina[4]. Elle est composée par la région de Toskëria proprement dite à l'Est, la région de Myzeqe à l'Ouest, la région de Labëria au centre et la région de Çamëria à l'extrême Sud. La région de Toskëria proprement dite est située entre la rive droite de Viosa et la rive gauche de Shkumbini jusqu'aux frontières de l'Albanie au Sud-Est. Elle s'est continuellement élargie en incluant d'autres régions secondaires, comme les régions de Gora, Opari, Skrapar, Tomorrice, Kologne, Korça, Devoll, Dangellia, Shqerria, Mokra, Polisi, Shpati, Verça, Sulova, Mallakastra, etc. À l'Ouest de la Toskëria, sur les vastes campagnes maritimes, entre la rive gauche de Shkumbini et la rive droite de Viosa, s'étend la région de Myzeqe, l'ancien domaine de la puissante famille princière albanaise des Muzaka (13e-15e siècles) dont elle a hérité le nom. Au Sud de la Myzeqe, sur la rive gauche de Viosa, se situe la région de Labëria dont le nom se rattache, probablement par une métathèse, au nom ethnique des Albanais. Elle inclut dans sa composition d'autres régions secondaires comme les régions de Kurveleshi, Rreza de Tepelena, Kardhiqi, Rrëzoma, Bregdeti (le "Bord de mer"), les Gorges de Dukat, etc. À l'extrême Sud de l'Albanie se situe enfin la région de Çamëria qui pénètre profondément sur les territoires actuels de la Grèce[5], le long de la côte ionienne jusqu'au golfe de Préveza au Sud et jusqu'au bassin de Jannina à l'Est.

En conséquence d'une longue coexistence en proximité territoriale, des relations économiques et sociales serrées, de l'influence réciproque et des destinées historiques communes, les villages se sont forgé des consciences sociales et des traditions culturelles spécifiques. Les attributs de leur cohésion sont devenus plus marquants et relativement différents en passant d'une région culturelle à l'autre, parallèlement aux traits ethniques plus ou moins généraux qui constituent le fond commun de l'ensemble de la société traditionnelle albanaise. La dynamique historique des régions, leur élargissement ou leur morcellement, sont les indices d'une précarité évidente de la conscience régionale. Cela apparaît plus clairement quand des parties de la communauté régionale plus large s'émiettaient et des territoires entiers demeuraient en dehors ou formaient des unités culturelles séparées. Les facteurs les plus divers ont agi à travers les siècles dans la formation d'un tableau varié, caractérisé par la mobilité et le dynamisme des traits culturels régionaux.

Cependant, à l'époque où la conscience historique de la population albanaise est parvenue au niveau du développement d'une conscience nationale, les représentations collectives, les pratiques rituelles et cérémonielles, les différents genres et les autres formes culturelles d'expression symbolique de la tradition, les différents thèmes et motifs, gagnaient des valeurs et des dimensions culturelles d'un caractère généralement ethnique. Dans ce cadre, il est important de définir les séries culturelles et les typologies régionales aussi bien que les singularités morphologiques et ethno-psychologiques de caractère national des traditions culturelles en général. Néanmoins, pour une approche approfondie de la structure morphologique, pour contourner un maximum de dimensions sémantiques et fonctionnelles, ainsi que pour appréhender le rôle du mode de vie dans l'intention d'apporter un éclairage supplémentaire sur les rapports intimes à la vie, aux relations sociales et spirituelles, aux autres traditions culturelles, etc., il est intéressant que, dans certains cas, les données de ces traditions soient examinées dans leurs particularités locales et régionales.

Les différences locales variées des traditions culturelles albanaises existent en fait parallèlement à leur caractère unitaire ethnique, comme leur unité nationale existe à travers les variantes locales et la variété régionale. Pour ne prendre en considération que les traditions de la naissance et de la socialisation, nous pourrions citer les différentes structures sémantiques et morphologiques des pratiques rituelles, des genres verbaux et des autres formes symboliques traditionnelles. Ainsi, les contextualisations spécifiques, les figures de style et les termes en refrain des chants de la naissance et des berceuses ont parfois une diffusion interrégionale et nationale. Les mêmes formules poétiques se trouvent du Nord au Sud, et même jusque chez les Albanais de Grèce et d'Italie[6]. On pourrait comparer, par exemple, des vers comme

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313



Régions ethno-historiques et culturelles en Albanie (Zojzi 1976)

ceux qui suivent ou bien d'autres qui leur ressemblent et qui peuvent se trouver non seulement dans la composition morphologique d'une forme ou d'un genre définis des traditions de la naissance et de la socialisation, mais dans la composition de plusieurs formes et genres différents de ces traditions, presque dans toute l'étendue de l'aire albanaise.

Të ligat ia marrtë lumi,
djalit -o i ardhtë gjumi!

Të ligat zoti na i trettë,
e na i hjedhtë në mal të shkretë,
ku mos t'jetë, mori, qinj as eth,
ku mos t'çilje bar as gjeth.

Les esprits du mal soient emporté par les eaux,
le sommeil arrive à l'enfant!

Les esprits du mal le bon Dieu les perde,
qu'ils soient jeté sur la montagne déserte,
là où ne vivent point moutons ni chèvres,
là où ne poussent ni feuilles ni herbe.

En revanche, nous pourrions citer également une série de croyances et de pratiques rituelles et cérémonielles, comme les vestiges de la couvade ou plusieurs interdits rituels, ainsi que certaines images poétiques et certains termes en refrain, qui ont une circulation territoriale et régionale plus limitée. Ainsi par exemple dans les berceuses des régions du Nord on trouvera davantage que dans d'autres régions des formules poétiques comme celles qui suivent:

Hajde, gjumë, ku u vonove,
kah shëtite, kah kërkove?

Po vjen gjumi tan tuj pvetë,
e kam njomen çuet a fjetë?

O, o, o, sheqeri në letër,
ti u bafsh, bir, plak i vjetër!

Viens, sommeil, où t'es-tu attardé,
où t'es-tu promené, par où tu as cherché?

Le sommeil arrive en demandant,
mon petit est réveillé ou bien dormant?

Oh, oh, mon fils, le sucre en sachet,
que tu devienne vieillard, ancien très honoré!

Une série de raisons historiques, sociales et culturelles ont rendu possible une communication interrégionale des

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

traditions culturelles, un échange d'éléments d'une région à l'autre, qu'elles soient proches, du point de vue géographique et culturel, ou bien relativement lointaines. Plusieurs facteurs ont joué un rôle important dans ces différents apparentements typologiques. Au nombre de ces facteurs on peut citer les mêmes conditions historiques, sociales et culturelles, l'appui sur des normes éthiques et morales semblables, l'attachement à des principes esthétiques comparables, les performances réalisées sur un fond traditionnel linguistique, poétique, musical, symbolique et coutumier commun, etc. Les différentes variantes locales de l'activité traditionnelle de création et de représentation symbolique constituent en fait la manière d'exister des traditions culturelles et s'appuient sur la nature collective de la tradition (Uçi 1971, Panajoti 1977). L'existence d'un fond commun de traditions nationales a déterminé la création de formes apparentées dans les valeurs culturelles pour la population de plusieurs régions. Comme il a été démontré à plusieurs reprises à propos de la plupart des manifestations traditionnelles à l'intérieur d'une région donnée (Panajoti 1982, 1987), tout individu de la collectivité se voit dans le droit de considérer et d'utiliser comme siennes les formes déjà créées et qui initialement ont pu être le fruit de l'initiative d'un autre individu même lointain du point de vue géographique. Toutefois, les formes culturelles traditionnelles originaires d'une région donnée ne passent pas de façon mécanique dans le répertoire des traditions d'autres régions. Elles s'assimilent de façon créatrice, s'adaptent aux conditions concrètes de chaque région et subissent toutes sortes de changements.

Dans le répertoire des traditions de la naissance et de la socialisation de chaque région, par exemple, il y a beaucoup d'éléments, surtout anciens, qui sont pratiqués dans d'autres régions aussi, certains même presque dans toute l'aire albanaise. D'autre part, il y a certainement longtemps déjà qu'ils ont une existence traditionnelle à part entière dans plusieurs régions, qu'ils ont une distribution géographique plus ou moins larges et qu'ils appartiennent par conséquent autant à une aire sud-orientale que sud-occidentale, centrale, nord-orientale ou nord-occidentale, pour ne suivre que les principales divisions typologiques de l'aire des traditions culturelles albanaises.

Le caractère propre aux traditions culturelles s'est créé et développé en relation étroite avec l'ensemble des processus ethniques qui ont abouti à la formation de la nation albanaise. Les modalités particulières du cours de la voie historique et sociale ont suivi des processus internes ou bien liés aux contacts multiples avec d'autres populations, contacts temporaires ou durables, bienveillants ou hostiles. La variété locale dans le domaine des traditions de la naissance et de la socialisation est liée notamment au développement historique et culturel non uniforme des régions et des groupes de régions dans l'ensemble de l'aire albanaise, sans oublier d'autres facteurs comme les contacts avec les divers peuples voisins, les attributs géographiques de chaque région, les divisions religieuses de la population, les aires traditionnellement préférentielles pour chaque région en matière d'alliances matrimoniales, les différences sociales, etc.

On ne saurait ignorer, par exemple, les influences réciproques entre les traditions culturelles albanaises et celles des peuples voisins, les Grecs au Sud et les Slaves au Nord, quand on sait que, sur certains territoires, parties de ces populations ont coexisté mêlées, pénétrant profondément dans les territoires ethniques des uns et des autres. Dans les régions du Sud, par exemple, la croyance dans la prédétermination du destin de l'enfant le troisième jour après la naissance par les trois vieilles femmes, appelées *Fatitë*, ou *Të Mirat*, est sans doute contaminée par les croyances semblables des Grecs, qui peuvent remonter jusqu'au souvenir des Moires (Moirai) antiques (Doja 1997[b]). Ainsi de même, dans les berceuses des régions nord-orientales, les variantes partielles des termes en refrain *luli* et *lila*, doivent peut-être leur origine à une influence sud-slave (Doja 1997[a]). Naturellement, ces phénomènes ne se font remarquer que dans certains éléments et valeurs définies des traditions de la naissance et de la socialisation, car on connaît bien (Uçi 1984) les fonctions d'intégration et de différenciation ethniques de l'ensemble de la culture traditionnelle albanaise qui ont puissamment agi tout au long de son histoire.

Le milieu naturel

Un des facteurs qui a influé sur la formation des régions culturelles est la condition géographique qui a rendu plus ou moins stables les divisions territoriales. Depuis les siècles du Moyen Âge, les caractéristiques communes des différentes unités culturelles régionales sont l'étendue et la dénomination suivant les vallées des fleuves, les chaînes de montagnes, ou bien les importantes voies de communication (Tirta 1983). La nature physique et la position géographique aussi bien que les formations de terres et d'espaces dans les différentes régions témoignent d'une population enracinée cultivant les cultures agricoles et s'appuyant sur une production durable.

Les régions ou "confédérations villageoises" sont pourtant constituées des villages, qui représentent les groupements les plus spécifiques de la société traditionnelle. Le village a tous les attributs d'une unité sociale fixée et sédentaire. À l'intérieur de cette unité dominent les contacts et les rapports directs entre ses membres. En même temps, le village jouit d'une autonomie très large. Les fondements de la solidarité des communautés villageoises consistent moins en l'appartenance à un groupe parental qu'en l'habitation dans une agglomération commune et certaines activités effectuées en commun. Les villages ont toujours constitué les communautés réelles dans la société albanaise, alors que le langage de la parenté n'affecte en général que des groupes déjà d'un ordre purement nominal. Dans les séquences cérémonielles les plus générales des traditions de la naissance et de la socialisation, par exemple, la participation des voisins et des autres proches territoriaux est devenue une obligation rituelle. Les habitants du village sont mutuellement obligés de prendre part, généralement sans être invités, dans les cérémonies de célébration des moments les plus importants du cycle de la vie familiale, naissances, mariages, morts, organisées par leurs voisins, avec tous les droits et obligations rituelles résultant d'une telle participation (Doja 1990: 78 et 95):

Ani, lum e lum,
na ka lulu kajsia,
për djalë hasreti
jan' gzu krejt kojshija
Ani, a po nini, ore katun -e,
na leu ni djalë, o lum e lum -e!

A dëgjuat, moj, mëhallë,
në Frashër mbiu një dardhë,
nuse e vllait lindi djalë.

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

Heureux que nous sommes,
l'abricotier est fleuri,
pour le fils premier né
les voisins sont réjouis
Écoutez bien, gens du village,
le garçon est né, nous sommes heureux!
Vous entendez, gens du village,
sur la montagne de Frashër un poirier a poussé,
la femme du frère un garçon vient d'accoucher.

La communauté du village est le lieu privilégié pour effectuer des recherches "sur le terrain", là où il faut chercher les meilleurs porteurs de la tradition. Ce sont eux qui nous ont fourni les données essentielles lors de nos recherches sur les traditions de la naissance et de la socialisation, les croyances, les pratiques rituelles et cérémonielles, les différents genres verbaux et les autres formes d'expression symbolique et de représentation collective (DOJA 1990). Tout habitant de village est attaché au sol natal par des liens que l'étranger ne peut concevoir. La terre des ancêtres est terre de mémoire. Et dans une société qui oscille entre le rythme des récoltes dans l'année et le rythme des naissances, des mariages et des morts dans la vie humaine, le moindre événement tend à prendre des dimensions mythologiques.

La communauté villageoise a sa propre mythologie, ses lieux de réjouissance et de sacralité. Chaque habitant connaît les repères, le code de cet espace mentalement reconstruit, à la fois ouvert et cloisonné. Une source vivifiante, une croisée de chemins que fréquentent les esprits de la montagne et du bois ou les âmes des ancêtres, une clairière rétrécie au milieu de laquelle trône la pierre sainte rassurante et redoutée, évoquent en chacun des rêveries de vitalité et de sacralité. Les plaines et les montagnes sont différentes du point de vue physique et spatial. Sur d'autres lieux, il y a d'autres mythes. Ici la montagne tranche avec la plaine, là elle règne sur l'horizon.

Il est intéressant de savoir si les traditions culturelles sont sensibles à l'existence des phénomènes géographiques comme les surfaces relativement limitées ou bien les reliefs très variés, de montagne ou de campagne, escarpés et inaccessibles à certains endroits ou bien plus doux et avec plusieurs possibilités donnant accès à d'autres endroits, avec des modifications de climat et des variétés de végétation, d'une fertilité inépuisable et d'une production abondante ou non. Dans une grande partie des berceuses, par exemple, l'influence de ces phénomènes se fait très bien remarquer. Ainsi, dans certains cas, on pourrait constater que la fréquence des motifs de la montagne, des intempéries, de la forêt, du pâturage, etc. est souvent plus importante dans la tradition qui se pratique dans, ou qui est plutôt originaire des régions intérieures et escarpées. Alors que les motifs de la campagne, des travaux agricoles ou de la mer sont souvent plus fréquents dans les régions basses et maritimes. En général, on peut aussi établir certains parallèles entre le terrain naturel où vivent les porteurs des traditions et les tonalités poétiques de l'expression traditionnelle.

L'homme ne reste pas insensible au travail de la nature. Chaos de rochers anthropomorphes, empilements qui font penser, entre chien et loup, à quelque ruine grandiose... L'imaginaire est sans cesse sollicité. Les légendes s'emparent des sites, des pierres mortes en apparence, mais que l'on dit capables de prédire l'avenir, de répondre aux angoisses des femmes sans descendances ou de garantir la survie des nouveau-nés. La nature du village est presque partout présente dans les formes orales d'expression esthétique des traditions culturelles. Elle y pénètre en entier, tantôt comme le champ où dans la plupart des cas sont puisés les éléments du parallélisme poétique, tantôt comme si elle participait dans la joie et l'enthousiasme festif des acteurs et des protagonistes. L'enfant nouveau-né est comparé avant tout au soleil, à la lune, aux étoiles, à l'eau limpide, à la montagne, au rocher, à la fleur, au fruit, à la pomme, à la poire, à l'oiseau, à la colombe, au rossignol, etc. Il arrive aussi que les montagnes tonnent, gémissent et s'ébranlent, en l'occurrence, par la violence du trauma de la naissance. Toutefois, la nature est riante et le monde chante, les feuilles éclosent et les herbes poussent pour marquer la joie et l'enthousiasme festif, comme pour provoquer et légitimer la fécondité et le destin heureux (DOJA 1990: 61 et 68):

Friu era mal më mal -e,
nusja jon' do bëjë djalë;
friu era dhe na ngriti,
nusja jonë seç briti,
djalin në shesh e vërviti;
friu era dhe na ngriti,
pjella jonë ulurijti,
s'ishte vajzë, po qe djalë,
djalë me yllin në ballë !

Krisi pushka, leu djali,
mugulloi dushk e bar,
edhe zogu knon në mal.

Le vent souffle d'une montagne à l'autre,
notre mariée va faire naître le garçon;
le vent souffle et nous élève,
notre mariée se met à crier,
le garçon sur la grand' place elle l'a jeté;
le vent souffle et nous élève,
notre enfant se met à hurler,
ce n'est pas une fille, c'est un garçon,
un garçon étoilé au milieu du front.

Le coup de fusil est parti, le garçon est né,
le chêne et les herbes commencent à pousser,
l'oiseau se met à chanter dans la montagne.

Les croyances sur l'origine et la naissance des enfants constituent la meilleure des illustrations quant à l'influence du milieu naturel sur la mentalité traditionnelle. Les enfants sortent de l'eau, d'une source située à l'écart, perdue dans un bosquet, mais dont on sait le chemin, d'un trou profond qui communique avec les entrailles de la terre, ou encore d'un étang ou d'un lac des solitudes. Derrière ces formules se dissimule en réalité le vieux mythe des origines, «l'expérience mystique de l'autochtonie, le sentiment profond que l'on a émergé du sol, qu'on a été enfanté par la terre, de la même façon que la terre a donné naissance, avec une fécondité intarissable, à des rochers, des rivières, des arbres, des fleurs » (ELIADE 1990: 202). Le morceau de cordon ombilical que l'on emporte parfois comme amulette propitiatoire symbolise cette volonté d'entretenir un lien non seulement avec la mère qui a donné le jour, mais aussi et plus fondamentalement avec la Mère communautaire, avec la Terre qui a vu naître.

Ces éléments sont liés au sentiment de l'espace, à un comportement proche envers la nature. Les traditions culturelles, en se référant à la nature concrète et à ses contingences propres à chaque région où elles vivent, gagnent des attributs qui rendent compte et témoignent de la présence de telle ou telle région (PANAJOTI 1982, 1987). De cette façon elles apportent quelque chose de la transparence et de la douceur ou bien quelque chose de la rudesse et de la monumentalité d'une région ou d'une autre. Cela a contribué peut-être que souvent les berceuses, par exemple, dans les traditions albanaises

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

de la naissance et de la socialisation, ressemblent plus que d'autres formes symboliques à la voix de la nature (DOJA 1990: 471):

Llaj-llaj-llaj e turullaj,
hesht të keqen e mos qaj.
Tarnana e tarnané,
kush ka tjetër ç'kemi ne?!
Currin gurra, po derdh ujë,
edhe vala bën rrëmujë,
kush rreh shkëmbin nëpër lumë,
për të vënë ty në gjumë?!
Edhe bletët venë e vijnë,
dhjetra mijra gumëzhijnë,
të këndojnë bukurinë,
të këndojnë urtësinë.
Llaj-llaj-llaj e turullaj,
hesht të keqen e mos qaj!

Laïe-laïe-laïe et turulaïe,
tais-toi, à moi ton mal, ne pleure plus,
tarnana et tarnané,
qui d'autre peut avoir ce que nous avons?!
La fontaine jaillit bruyamment,
les vagues aussi font la pagaille,
qui peut battre la roche dans le fleuve,
pour t'apporter le bon sommeil?!
Les abeilles encore elles vont et viennent,
bourdonner par centaines et par milliers,
pour te chanter la beauté,
pour te chanter la sagesse.
Laïe-laïe-laïe et turulaïe,
tais-toi, à moi ton mal, ne pleure plus!

Il faut souligner cependant que les modifications du milieu géographique en tant que tel ne sont pas représentées dans les traditions de la naissance et de la socialisation avec la même ampleur qu'elles se font remarquer dans d'autres domaines et dans d'autres manifestations de la culture traditionnelle. Dans la société traditionnelle albanaise, l'isolement ou l'absence de contacts fréquents des régions de montagne du Nord avec celles du Sud ne doit pas sa raison première uniquement aux conditions géographiques. Les voies de communication au long des vallées traversent tout le pays et les mouvements de transhumance de la montagne à la campagne et de la campagne à la montagne sont fréquents dans la société traditionnelle. Toutefois, si on considère les traditions albanaises de la naissance et de la socialisation dans l'intégrité de leur diffusion régionale, on pourra remarquer que ce qui attire le plus l'attention c'est notamment la variété des tonalités d'expression et de représentation. Les traditions des régions du Nord, par exemple, mettent en évidence généralement l'esprit épique et monumental, propre à l'ensemble des manifestations culturelles de ces régions, où apparaissent plus évidemment les influences d'un droit coutumier rigide et les vestiges d'une organisation lignagère (FETIU 1982: 14). Les chants de naissance et les berceuses des régions du Nord, parallèlement aux tons dominants doux et chaleureux, comme il a été montré à propos de la plupart des autres manifestations traditionnelles (PANAJOTI 1982, 1987), font apparaître dans certains cas quelque chose de singulier et d'impulsif qui témoigne non seulement de l'âme inquiète, martiale et puissante des porteurs de ces traditions, qui se sont toujours fait remarquer par la tradition virile et héroïque, mais aussi de la rudesse et de la monumentalité du terrain de montagne abrupte où ils vivent et font vivre les traditions. Les larges dimensions et, autant dire bruyantes, de la fête de la naissance au Nord sont marquées, entre autres, par les tirs de coups de feux annonceurs ou les puissants battements du tambour. Ces éléments ont augmenté la gamme des manifestations et des représentations traditionnelles par des tons épiques remarquables. Ils expriment de façon plus ample les moments de joie familiale et parentale provoquée par la naissance de l'enfant, considéré comme l'apogée de la continuation de la vie (DOJA 1990: 100):

Lula kuqe -o, lule ftue,
na ka le ni djalë drangue,
na ka le ni djalë e ni gzim,
do ta kallim me flakë e me tim,
me flakë e me tim për hava,
s'dojmë me la katunin me ra.

La fleur rouge, fleur de coing,
un garçon dragùa nous est né,
un garçon et une joie,
on va tout mettre en flammes et en fumée,
en flammes et en fumée tout en haut,
on ne veut pas laisser le village se coucher.

Alors que les formes d'expression esthétique des traditions de la naissance et de la socialisation des régions du Sud, comme il a été montré à propos de la plupart des autres manifestations traditionnelles (PANAJOTI 1982, 1987), se font remarquer plutôt par un lyrisme intense, une simplicité et une douceur des tonalités d'expression et de représentation. La joie, l'enthousiasme et l'atmosphère festives sont projetées dans les traditions de ces régions d'une manière plus retenue et plus délicate. Elles sont exprimées plutôt de façon sous-entendue, à travers une symbolique distinguée, représentant les désirs et les intentions de fécondité et de bonheur (DOJA 1990: 124):

Degë e frashërit plot arrë,
bilbil -o pa dëgjo,
këtu na lindi një djalë,
të rritet me baballarë!
Bukur ia bëjmë gostinë,
gjithë miqësia vinë!
Moj e bukura lehonë,
ç'e tund djepen-o si zonjë,
sa me dorë e sa me këmbë,
djepja me kaptell t'argjendë!

La branche du frêne plein de noix,
rossignol, tend l'oreille,
ici un garçon est né,
qu'il soit grandi avec père et parents!
On lui fait la fête bel et bien,
toute l'amitié arrive!
Ô la belle accouchée,
tu dodelines le berceau, tu es grande dame,
tantôt du pied, tantôt de la main,
le berceau à arceaux d'argent!

À l'intérieur même d'un groupe de régions données, les traditions de la naissance et de la socialisation se présentent variées d'une zone à l'autre. Dans les régions du Sud par exemple, la prudence et le contrôle de soi apparaissent plus clairement dans l'aire du Sud-Est, Les chants sont plus courts, plus simples et presque toujours ne traitent que d'un seul motif (PODGORICA 1966). Ils se font remarquer surtout par un ton de gaieté et d'allégresse retenue. Par contre, dans les traditions de la naissance et de la socialisation des régions du Sud-Ouest, comme dans l'exemple suivant, apparaissent parfois des tons de force et d'impulsivité (DOJA 1990: 98):

Në fshat, në mëhallë,
na leu një djalë,
djalë rrënjëdalë.
Po emërin, thanë,
ç'do t'ja vëmë vallë?
Ja birbil a ja gazi,
kur të vejë në ushtri,
pallëxhveshur, trim i ri,
pallë, jatagan me pika,
siri t'i lëshojë çika,
të mos i qaset e liga.

Dans le village, dans le quartier,
un garçon est né,éprouvé et détraqué.
Et comme nom, on demande,

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

qu'est-ce qu'on va lui donner?
Beau tireur et beau railleur,
quand il ira dans l'armée,
l'épée ceinte, le jeune vaillant,
cimeterre, yatagan étincelants,
l'œil lui jaillissant des éclairs,
le mal ne l'approchera guère.

Ainsi de même dans les régions du Nord, les chants de l'aire du Nord-Ouest se font remarquer par beaucoup plus d'élans lyriques, d'acclamations et de vivacités, ce qui représente et met en évidence un cœur sensible et des imaginations expressives, pleines de force et de dignité. Alors que dans les traditions des régions du Nord-Est dominent plutôt des notes mélancoliques et des sentiments plus intenses d'espérance et d'aspiration au bonheur. L'amour de la mère est représenté dans les berceuses de ces régions d'une manière attendrissante et intime sur des notes épiques et lyriques assez fines. Elles sont plus ou moins longues et traitent souvent plus que d'un seul thème, quoique les motifs ne soient pas toujours cohérents et suivis (PODGORICA 1966).

Dans différentes zones locales, il peut y avoir des éléments spécifiques qui ne se répètent pas, comme il y en a d'autres qui sont communs à d'autres régions, en dehors même des frontières linguistiques et culturelles nationales. Toutefois, ces éléments ne séparent pas du point de vue ethnique leurs porteurs de l'ensemble de l'unité albanaise pour les rattacher à d'autres cultures. Ces éléments présentent les traditions de la naissance et de la socialisation par les particularités culturelles et endémiques locales, régionales et géographiques, à l'intérieur de l'unité nationale de la culture. Chaque région a versé ses attributs caractéristiques dans les fondements nationaux communs à l'ensemble des traditions. Dans chaque région les traditions culturelles sont réalisées sous l'influence des conditions générales de la vie commune à la société globale, aussi bien que sous l'influence des conditions spéciales de toutes les régions. Les conditions physiques, géographiques, économiques, historiques, sociales et culturelles définies, sur différents terrains, ne sont que des singularités locales. Les berceuses, par exemple, sont des chants qui généralement ne subissent pas trop d'influences, des chants fixés qui ne vont pas d'un pays à l'autre, exprimant un caractère national et une valeur culturelle. En même temps, elles sont parfois des chants qui circulent beaucoup, qui recèlent des valeurs nationales et universelles où les sentiments retrouvent partout le même équilibre. Les berceuses ne sont pas des chants forcément attachés au sol qui les a fait naître. On remarque bien leur fusion entre les régions et le libre échange de leurs matières poétiques et musicales (DOJA 1997[a]).

Le partage religieux

Un autre facteur qui a influé sur les différences régionales de l'organisation sociale et culturelle de la société traditionnelle albanaise c'est la partition religieuse de la population d'après les différentes religions universalistes. Les régions culturelles albanaises sont sous l'influence de l'un ou de l'autre des trois cultes principaux: l'islam qui est le plus diffusé, le culte orthodoxe qui a presque la même importance et le catholicisme qui malgré sa diffusion plus limitée n'est pas moins actif et enraciné. Jusqu'à une certaine mesure, les religions ont donné leur orientation idéologique dans différents aspects de la culture traditionnelle. Elles ont accusé la diversité des phénomènes culturels et elles ont marqué certaines formes et manifestations culturelles, dans le domaine de la littérature, l'art figuratif, la tapisserie, l'architecture, la gastronomie, l'habillement, les modes de vie, les coutumes et les rites.

En général les rites et les prescriptions religieuses sont suivis, dans chaque ensemble respectif, plus ou moins notamment dans les fêtes du cycle de l'année et dans les différents rituels et cérémonies du cycle de la vie. Les enquêtes de pratique manifestent même qu'il s'agit là du palier religieux le plus résistant. Certaines cérémonies des traditions de la naissance et de la socialisation, par exemple la messe des relevailles, le baptême sacramental et la communion du côté chrétien ou la circoncision du côté musulman, sont utilisées presque régulièrement dans les régions et les familles qui sont sous l'influence du christianisme ou de l'islam. En effet chacune des religions a marqué de façon évidente, tantôt plus tantôt moins, les traditions culturelles albanaises. L'inventaire qui fournit les noms de personne présente évidemment un taux religieux très élevé. Les chants de naissance et de mariage, les berceuses et les lamentations, sont aussi plus ou moins influencées surtout par le christianisme.

Toutefois, force est de constater que les divisions religieuses n'ont porté atteinte ni à l'unité ni à la spécificité des régions culturelles albanaises. Celles-ci se sont conservées et perpétuées non seulement quand la population d'une région passait sous la même autorité religieuse, mais aussi quand des groupements appartenant à des confessions différentes cohabitaient à l'intérieur de la même région. Aucune des religions universalistes n'a réellement réussi à faire entièrement disparaître le système ancien et autochtone des croyances. Au contraire même, la survivance et l'existence de plusieurs coutumes et croyances préchrétiennes, ou chrétiennes plus tard face à l'islamisation massive, communes à toutes les couches de la population et dans toutes les régions culturelles, ont contribué à conserver l'unité de la culture et des traditions. Les Albanais ont dû conserver et développer avant tout les éléments unitaires de leur culture, qui pour être vraiment unitaires doivent tirer leur origine dans le haut Moyen Âge et même dans l'Antiquité illyrienne. Ce ne sont donc que des éléments qui par le fait de leur ancienneté peuvent devenir un facteur de persévérance, d'unité et de cohésion.

L'ensemble des relations économiques, sociales, régionales, familiales et parentales entre les Albanais sont établies sur la base du même système de parenté et d'organisation sociale, des modes de vie et des institutions juridiques et coutumières partagées, de la langue et des traditions culturelles communes, du même système de mythes et de croyances, d'art traditionnel et de littérature orale (UÇI 1984). Les manifestations intégrantes de la culture traditionnelle sont demeurées constamment communes et, par leur influence, elles ont contribué à l'unité régionale et ethnique des fondements de la culture traditionnelle albanaise, qui est ainsi devenue un facteur de convergence, agissant toujours en contradiction avec les divisions religieuses. Si à l'intérieur d'une région culturelle, à l'intérieur d'un village et jusqu'à l'intérieur même d'une seule famille, il y a eu des différences religieuses nominales, cela n'a été qu'un facteur qui a retenu le fanatisme et le séparatisme religieux. Cela a contribué à conserver le caractère unitaire de la culture traditionnelle dans différentes régions, habitées d'une population compacte sur plusieurs aspects. Le développement et la consolidation du sentiment, de la conscience et

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

de la culture nationales sont en effet réussis à travers l'affaiblissement des sentiments, des conceptions et du fanatisme religieux.

Aujourd'hui, il suffit d'aller voir sur place pour comprendre la réalité. Il est vrai que les différentes Églises, organisations de charité, voire des sectes, sont arrivées à Tirana depuis la chute du communisme, attirées par cette terre en friche. Néanmoins, à en croire rien qu'aux estimations parues dans *Le Monde* du 26 mai 1996, on ne peut compter tout au plus que 20% de musulmans, 6% d'orthodoxes et 3% de catholiques. En tous cas, tout observateur peut remarquer que « le reste de la population est tout simplement athée, ce qui ne l'empêche pas de demander, quand la possibilité s'en présente, l'aide des "frères" venus apporter la bonne parole»[7]. Dans le dernier rapport du Programme des Nations Unies pour le Développement, on peut lire clairement: « For centuries three religions have co-existed in Albania, Muslims, Orthodox and Roman Catholic. They remain the three main religions, although Albanian society would not be considered a basically religious society. Admirable tolerance in relationship among religions coupled with a generally weak religious feeling have always characterized and still characterize religion in Albania. Albanians have never waged religious struggles and patriotism has always prevailed over religion» (*UNPD Albanian Human Development Report 1996*, p. 28).

Lors de la 24e Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions, tenue en juillet 1997 à l'Université de Toulouse-Le Mirail, nous avons eu l'occasion de montrer les interrogations et les passions soulevées par l'étude du sentiment religieux et de l'identité collective, de même que par celle de l'islamisation et des conversions religieuses ou évangélisations successives des Albanais et des autres populations sud-est européennes. Les origines 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 sujets à contestations et même à affrontements scientifiques, idéologiques, sentimentaux. Il nous a semblé qu'il ne fallait ni 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 (Doja 1998e).

Chez les Albanais la religion populaire a toujours été fortement prégnante bien que souvent faussement interprétée. Or 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. Sociologiquement, cette perspective renvoie soit à la religiosité cosmique, soit aux phénomènes religieux fondés, à nouveau, sur des modes de sociabilité des communautés sociales et culturelles tels que la famille patriarcale, le village isolé, aussi bien que l'emboîtement des particularismes dans le réseau des allégeances féodales, etc. Certaines formes rituelles magiques et propitiatoires, de même que la plupart des pratiques cérémonielles et traditionnelles, sont en effet très anciennes. Elles appartiennent au stade pas encore organisé du système des croyances et trahissent le maintien d'un vieux fonds de religiosité balkanique, notamment à travers les représentations du cosmos et de la nature.

Partout où une religion historique tend à refouler les religions archaïques, l'acculturation produit très souvent des phénomènes syncrétiques, où des groupes de représentations et de pratiques se combinent en un système original dont les significations sont superposées selon l'étage auquel est placée l'interprétation. Un exemple spectaculaire est celui des pratiques religieuses albanaises, dans lesquelles le fond sud-est européen est recouvert en apparence de formes chrétiennes et islamiques. On trouve alors des cas extrêmes de distorsion entre la religion officielle et la vie religieuse populaire, même lorsque celle-ci se déroule dans une mise en scène chrétienne ou islamique. La religiosité albanaise se nourrit bien de légendes et de mythes, de superstitions et de croyances aux pouvoirs surnaturels. Car l'influence des religions universalistes sur plusieurs de ces manifestations culturelles est demeurée généralement superficielle, quoique les croyances anciennes, « habilement exploitées par les hodjas et les derviches, leur procurent de grands profits » (Degrand 1901: 286).

En toute hypothèse, les Albanais n'ont pas été islamisés de manière profonde. Faute de savoir lire et écrire, la population musulmane n'a jamais atteint les niveaux savants de la spiritualité islamique. Les ouvrages religieux n'étaient pas bien diffusés et impliquaient la connaissance de la langue turque, persane ou arabe. Malgré le bruit médiatique dans les dernières études, force est de constater que les infrastructures religieuses n'étaient pas très développées et que le niveau des écoles religieuses était dérisoire. Le clergé musulman même, d'une formation limitée, s'était habitué à présenter l'Islam plutôt comme un système de pratiques et de normes que comme un ensemble d'idées (Della Rocca 1990: 34). La connaissance superficielle de l'Islam de la part des Albanais a généré une forme de religiosité particulière, considérée souvent comme peu orthodoxe.

Leur sentiment religieux ne s'est pas nourri de connaissances ésotériques mais plutôt de traditions orales. Les règles et les rites religieux ne sont en fait qu'une fusion des us, coutumes, rituels et croyances traditionnelles avec les rites et les règles chrétiennes ou islamiques, ce qui a abouti à un véritable syncrétisme religieux et idéologique. Dans plusieurs cas, le même rituel, la même cérémonie ou la même croyance présentent à la fois différents aspects du syncrétisme religieux. Sans s'intéresser si une manifestation traditionnelle donnée appartient ou non à l'une ou à l'autre religion, l'ensemble des représentations et des croyances collectives, les rites, les coutumes et les cérémonies respectés sont toujours mis sur le compte de la religion officielle dont relèvent traditionnellement la région, le village ou la famille. Toutes les manifestations sont globalement admises comme "traditions et coutumes léguées par les ancêtres".

La religion des Bektachîs, par exemple, est un syncrétisme, parti de l'islam, mais influencé par le christianisme et sans doute par d'autres croyances antérieures. Chez les Albanais et les autres populations sud-est européennes, c'est dans le bektachisme que la religion populaire et les croyances magiques et superstitieuses se sont le mieux intégrées. C'est probablement son syncrétisme qui rendait cet ordre mystique très accessible aux nouveaux convertis venus du christianisme. De là son succès précoce parmi les janissaires. À travers eux, l'influence des Bektachîs s'est étendu après dans les régions dont ils étaient originaires. Ils se recrutaient surtout parmi les couches populaires des chrétiens dans les grandes villes et dans les campagnes. On les rencontrait essentiellement parmi les Turcs de la Riviera bulgare, en Dobrudja, dans le Rhodope, et

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

parmi les musulmans en Macédoine, en Thessalie et en pays albanais.

Le christianisme d'Orient avait été lourd de rites de la religion populaire et du paganisme ancestral. L'Islam en général de même que les autorités politiques et religieuses ottomanes s'accommodaient bien de pareils syncrétismes. Dans les villages, nombreuses étaient les familles dont le père, officiellement musulman, laissait les siens vénérer les icônes et célébrer les fêtes chrétiennes. Les Slaves musulmans de Bosnie, les Pomaci bulgares ou les Albanais islamisés avaient mélangé leur héritage chrétien et l'enseignement du Prophète (STAHL 1979, DELLA ROCCA 1990: 24-40). Chez les Albanais plus particulièrement, seul le chef de famille était très souvent converti à l'Islam pour pouvoir adapter sa maison aux questions fiscales et aux relations avec l'administration ottomane. Ils avaient aussi un mot, *laramanë* "bariolés", pour désigner ces musulmans crypto-chrétiens. Ils étaient à la fois musulmans et chrétiens selon les besoins du lieu et du moment.

Le syncrétisme des pratiques traditionnelles est d'autant plus intéressant qu'il se laisse particulièrement remarquer là où les influences religieuses intériorisantes paraissent être plus importantes, notamment au niveau de la religion des conformismes saisonniers: celle qui se pratique aux grandes saisons de l'année ou de la vie (naissance, passage à l'adolescence, amour et mariage, mort). Le système des cérémonies de passage est la religion de la majorité des Albanais. Les coutumes et cérémonies observées dans le cadre des traditions entourant le cycle de la vie individuelle et familiale, placent presque la totalité de la population dans la catégorie des « festifs », celle des personnes dont la pratique cultuelle se concentre autour des grandes cérémonies de passages. C'est également ce système qui constitue le véritable lien cultuel entre tous les Albanais, puisqu'il est d'une pratique commune et se rapporte à des représentations collectives et à des formes culturelles communes à l'ensemble de la population, indépendamment du partage religieux. Dans plusieurs cas, certaines coutumes sont même en nette contradiction avec les religions instituées.

Elles entraînent en revanche des pratiques sociales spécifiques. Le système festif s'enracine à la fois dans les rythmes biologiques et dans des changements de statut liés à l'âge. La sève de la religiosité populaire reste ici bien vivante et se traduit par la création permanente de rites modernes. De même, les fêtes de fin d'année prennent une place croissante dans la périodisation de la vie sociale. Elles induisent toute une liturgie dans le cadre de la famille et de la localité. En ce sens, on pourrait redéfinir la religion populaire comme une religiosité vécue dans les groupes sociaux en quelque sorte pour son propre compte, abstraction faite de l'intervention d'un pouvoir ecclésiastique ou d'une légitimation dogmatique.

Il est évident que ces pratiques n'impliquent pas l'adhésion aux dogmes prêchés par le christianisme ou l'islam, ni aux croyances obligatoires qui se rattachent aux cérémonies. Dans les mariages et les questions de succession, c'est le droit coutumier qui prédomine, de même que dans les relations entre lignages et autres fractions parentales et sociales. Chez les Albanais musulmans, les interdits fondamentaux de l'Islam sont peu ou pas du tout respectés. Nous avons eu l'occasion de le montrer récemment à propos des croyances et des conceptions représentant la construction symbolique de la personne et la socialisation de l'individu. Des pratiques comme le bain de purification rituelle du nouveau-né et de l'accouchée (DOJA 1997[c]: 70-75), l'imposition du nom, la coupe rituelle des cheveux, etc. trouvent leurs parallèles analogues dans la messe de relevailles, dans le baptême sacramental ou bien dans la circoncision, qui de leur part ne sont pas tout à fait dépourvus du contenu sémantique et fonctionnel traditionnel.

De même, l'affiliation aux saints et aux apôtres des différentes religions par la réattribution de leurs noms aux nouveau-né, dans une grande majorité de cas, n'est presque jamais prise en compte en tant que telle. Comme un fait social complexe, la cérémonie de l'imposition du nom a laissé une marge très étroite aux acceptions et aux connotations religieuses. Si l'on examine de près la signification fonctionnelle de l'inventaire des noms traditionnels, des rites, des pratiques et des autres formes d'expression symbolique et de représentation collective, qui ont entouré l'imposition du nom chez les Albanais, on remarque en effet que cette cérémonie ne s'est jamais assimilée au baptême sacramental ayant pour but de faire passer l'enfant dans la communauté des chrétiens. Dans la partie chrétienne de la population albanaise, c'étaient là deux cérémonies à part, jamais confondues. Rien que par l'analyse de l'inventaire des noms traditionnels, malgré une large marge de noms religieux et quoique les informations proviennent essentiellement d'études onomastiques, nous avons eu l'occasion de montrer que la cérémonie traditionnelle de l'imposition du nom symbolise le passage de l'enfant du monde de la nature au monde de la culture. Cela marque notamment une première phase de son passage du monde des êtres vivants au monde des humains socialisés et personnalisés. Dans la majorité des cas, le nom en soi n'a presque pas de connotation religieuse, quoiqu'il puisse se conformer en apparence aux noms des saints et des apôtres des différentes religions universalistes, chrétienne ou islamique (DOJA 1998[b]: 156-161).

Chez les Albanais chrétiens, de confession catholique plus particulièrement, la coupe rituelle des cheveux de l'enfant, de sexe masculin ou féminin, par son parrain ou bien par le coiffeur du village comme une personne plus spécialisée en la matière, *marrja e kripit*, comme on l'appelait chez les Catholiques du Nord, était un rite aussi fondamental, voire fondateur, que la circoncision chez les musulmans. Il n'était pas rare que même chez les musulmans la coupe des cheveux fût pratiquée parallèlement à la circoncision, dans l'intention notamment de rendre les jeunes aptes à porter l'arme et avoir droit à la parole à l'assemblée des hommes (BOUÉ 1840: 501). Il était d'usage de raser la tête des enfants musulmans chez les Albanais du Nord sept jours après la naissance. « À cette occasion, il est donné de grandes fêtes. Pour couper une mèche de cheveux à son enfant, le père choisit l'homme qu'il veut honorer ou un de ses amis, soit musulman soit chrétien. » (HECQUARD 1858: 319). L'Albanais catholique devient souvent parrain d'un autre Albanais musulman avec la charge de couper les cheveux à ses enfants. « Actuellement, dit explicitement DEGRAND (1901: 44), la coutume est devenue commune aux musulmans et aux chrétiens »[8].

Comme on le sait, l'opération de la circoncision s'est propagée sous l'influence de l'islamisation, mais une telle pratique n'est pas adoptée simplement par une sorte de processus d'osmose. Une mutilation corporelle telle que la circoncision a dû sûrement refléter de profonds besoins, d'ordre spirituel, symbolique et

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

métaphysique, chez les Albanais aussi, comme dans toutes les autres populations qui l'ont pratiquée ou la pratiquent encore. Dans la société traditionnelle albanaise la circoncision chez les musulmans comme la coupe des cheveux chez les chrétiens étaient des cérémonies profondément ancrées. Elles donnaient lieu dans toute l'aire albanaise à des festivités qui valaient parfois celles des noces. Quoique les documents de la circoncision chez les Albanais soient pour la plupart jusqu'à ce jour encore inédits ou inaccessibles, la présence spéciale de différentes formes rituelles d'expression orale qui les accompagnent, différents vœux, vers, formules, chants, danses, etc. en témoignent largement. Par rapport à la signification fonctionnelle interne des cérémonies, elles se sont toujours assimilées aux chansons et aux autres formes rituelles de l'expression orale et symbolique du mariage. Il est intéressant de noter que dans les chants cérémoniels pratiqués dans un cas comme dans l'autre, on ne trouve pas la moindre trace de signification religieuse (DOJA 1990: 239-244).

À l'aide de ces cérémonies, non seulement par la circoncision, mais au moyen de la coupe des cheveux aussi (ÇABEJ 1935), dans la tradition albanaise, l'enfant franchit de façon symbolique le dernier handicap qui le retient au monde des femmes[9]. Traditionnellement, ce monde est considéré comme fermé vers l'intérieur. L'enfant doit désormais s'appuyer de plus en plus et d'une manière plus effective sur les relations avec le père et le groupe des hommes adultes, qui est un monde ouvert vers l'extérieur. Ainsi, dans la société traditionnelle albanaise, non seulement la coupe des cheveux, mais la circoncision non plus, bien qu'utilisées presque régulièrement dans les régions dominées respectivement par la religion chrétienne ou islamique, n'ont pas transposé la signification du passage de l'individu dans la catégorie des chrétiens ou des musulmans. Dans l'ensemble d'un moment donné des traditions du cycle de la vie, la coupe des cheveux comme la circoncision étaient pratiquées partout chez les Albanais en tant que cérémonies de passage et d'initiation dont l'essence s'investissait d'intentions évidentes de prospérité et de fécondité, orientées vers l'avenir. Elles ont symbolisé, dans l'un comme dans l'autre cas, la séparation de l'enfant du monde fermé enfantin et féminin. Elles ont ratifié de façon symbolique l'entrée de l'enfant dans la vie adulte des hommes et le passage de l'individu au monde social des membres socialisés et personnalisés du groupe familial et parental et de la société entière.

Les motifs religieux qui apparaissent parfois dans le corps des chants de naissance et de mariage ou dans les incantations et les lamentations peuvent rappeler des divinités nouvelles puisées dans l'arsenal des hagiographies apocryphes chrétiennes ou islamiques. Mais elles ne sont en fait que des substitutions tardives des divinités traditionnelles plus anciennes, le *dragùa*, les *zana* des montagnes, *të mirat*, les "bonnes" femmes du destin, *Baba Tomorri*, le "père" saint de Tomorri, l'Amour, le Sommeil, la Mort, etc. Ils sont encore appelés en aide pour apaiser l'enfant, pour réaliser les intentions de la mère ou des amants, liées à un bonheur proche, ainsi que pour protéger la vie, la santé et l'avenir de l'enfant ou des nouveau-mariés contre les menaces des forces maléfiques, des maladies et de la mort. (DOJA 1990: 176):

Në emër të Zotit,
me ndihmë të Baba Tomorrit,
të Zërave të Malit,
e keqja të prapsojë,
të shkojë e të mos mënojë,
shtatë male të kaptojë.

Au nom de Dieu,
à l'aide du père Tomorri,
et des Zana des Montagnes,
que le mal recule,
s'en aille sans manquer,
sept montagnes traversées.

En général, dans les traditions culturelles et les représentations collectives albanaises, les sentiments et les conceptions de la vie et des destinées humaines, même quand elles se manifestent vêtues de l'apparence des religions universalistes chrétienne ou islamique, se révèlent indemnes des idéologies religieuses de refoulement et d'intériorisation. La résignation, l'introjection, la dépendance et l'apathie morale et spirituelle religieuse n'y trouvent point de place. Dans la plupart des manifestations culturelles albanaises, les conceptions religieuses du dieu suprême comme un démiurge protecteur sont représentées parallèlement aux attentions réelles et aux facteurs naturels qui conditionnent la vie et l'avenir de l'homme. Les intentions d'une vie meilleure, inspirées des principes de poétisation et d'extériorisation, sont puissantes, persévérantes et réfractaires à tout pacifisme religieux (DOJA 1993).

Të keqen nëna, moj re,
mos më bjer' djali mbërdhe,
se e kam të vogël -e,
se e kam të bukur -e!
Do t'i bëj nëna hyzmet,
do më bëhet me kismet,
si paraja në qeset,
si trëndafil në xhep,
me mendje do bëhet det.

À moi le mal, nuage dans le ciel,
prend garde qu'il ne tombe pas,
mon garçon, il est petit,
mon garçon, il est beau!
Sa mère va de lui prendre soin,
pour qu'il ait un beau destin,
comme l'argent dans sa bourse,
comme la rose dans la pochette,
d'intelligence, large et profond comme la mer.

Pour les masses musulmanes rurales albanaises, comme dans l'ensemble du Sud-Est européen, l'adhésion à l'Islam avait été traditionnellement tolérante et superficielle. L'empreinte des religions organisées est beaucoup moins ressentie surtout dans les zones de montagne, où la différence religieuse est plus superficielle malgré sa division territoriale plus stricte. Les zones extra-urbaines en général comme les zones à pluralité confessionnelle avaient une culture religieuse souvent floue et indéfinie. En revanche, les effets des religions organisées ont atteint davantage les villes en tant que centres urbains pourvus d'une administration politique et cléricale plus importante. Le rôle des religions universalistes dans la vie familiale traditionnelle albanaise est en effet très différent de la ville au village et de la campagne à la montagne. L'intensité de cette autorité diffère aussi en fonction de la différenciation sociale et des groupes sociaux. Les effets les plus importants des religions dans la vie familiale se font remarquer plutôt dans les familles aisées, féodales ou bourgeoises, alors qu'on ne les rencontre que très affaiblis dans les familles des larges couches de la population. Il semble que l'héritage essentiel de l'islamisation dans le village albanais sous domination ottomane, d'ailleurs partagé largement par les chrétiens aussi, n'était qu'une tendance à la dérobade de sou-

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

mission sous fond de méfiance dédaigneuse à l'égard de tout ce qui venait de l'administration et des villes (BARTL 1968). D'ailleurs, dans l'administration des régions, les autorités ottomanes se sont vues obligées à plusieurs reprises de superposer la *Sharî'a* du droit musulman et le *Canon* du droit coutumier.

Dans les villes et sur la base d'un islam sommaire s'était développé un ensemble de coutumes et de traditions d'influence ottomane, qu'il faut bien qualifier de musulmanes, mais à caractère populaire aussi. Dans les quartiers urbains, la vie sociale s'appuyait sur la mosquée, mais aussi sur les corporations de métier (*esnâf*), dont les fêtes et célébrations scandaient la vie de ses membres et du quartier tout entier. Dans les affaires religieuses, en ville comme dans la campagne, la population semble attachée aux pratiques collectives, extériorisantes, notamment les fêtes, et néglige volontiers les pratiques individuelles et introjectives comme les prières rituelles.

Note

[1] Georges Kastrioti dit Skanderbeg, héros national des Albanais, est né vers 1403. Il a été élevé en otage chez les Turcs où il a reçu le surnom d'*Iskander bey*, "prince Alexandre", probablement en signe de reconnaissance de sa descendance illyrienne, et par allusion à Alexandre le Grand. Il a déserté en 1443 lors de la défaite turque devant les Hongrois à Nis (Naissus). À la tête d'une petite troupe de cavaliers, trois cents dit la tradition orale, il s'est emparé de Kruja, non loin de Durrës et de Tirana. Le lendemain, 28 novembre 1443, il hissait sur la citadelle le drapeau aux armes de sa famille: double symbole chargé d'avenir, puisque le drapeau de Skanderbeg allait devenir l'emblème de l'Albanie indépendante et que la date du 28 novembre resterait celle de sa fête nationale. Skanderbeg fut proclamé prince en 1444 par les Albanais lors de la Ligue de Lezha (Alessio), dans la ville côtière à l'époque contrôlée par les Vénitiens. Il a lutté désormais contre les Turcs ottomans qu'il a pu arrêter aux portes de l'Europe durant plus d'un quart de siècle, à l'apogée même de leurs conquêtes européennes. Pratiquement seul, c'est grâce à son adresse personnelle qu'il a réussi à arrêter plusieurs offensives, conduites non seulement par les meilleurs hommes de guerre ottomans tels Evrenos Bey ou Ballaban Pacha, qui a péri au combat, mais aussi par les deux plus puissants Sultans des Turcs ottomans eux-mêmes: Murâd II qui est mort en 1451 après un long siège échoué devant les murs de Kruja, dont le héros albanais avait fait sa capitale, et Mehmet II *Fâtih*, le "Conquérant" de Byzance et des Balkans, qui a mis trois fois le siège devant Kruja sans pouvoir en venir à bout. En janvier 1468, terrassé par une attaque de fièvre, Skanderbeg mourait invaincu à Lezha. Et il a fallu encore dix autres longues années pour que les Ottomans arrivent à s'emparer des forteresses d'Albanie.

[2] Après la mort de Skanderbeg, le dernier descendant de cette maison, Lek Dukagjini, qui était aussi l'un de ses principaux généraux, prit le relais à la tête des Albanais pour retarder encore de plus d'une dizaine d'autres années l'annexion de l'Albanie par la Turquie.

[3] Le Kossovo, comme les autres régions albanaises en Macédoine occidentale furent rattachées à la Serbie, sur décision de la Conférence des Ambassadeurs des six Grandes Puissances européennes tenue le 29 juillet 1913 à Londres au lendemain des Guerres balkaniques.

[4] Ali Pacha de Tepelena, Pacha de Jannina, soumit à son autorité toute l'Albanie du Sud et l'ensemble de l'Épire et mena une politique, indépendante du pouvoir central ottoman, marquée par le développement économique et culturel. Il développa aussi des relations diplomatiques directes avec les grandes puissances européennes. Jannina, sa capitale, devint le centre le plus important de la Roumélie et sa cour un salon privilégié de plusieurs artistes et intellectuels européens, parmi lesquels figurent des noms des plus illustres, comme Byron.

[5] La région de Çamëria fut rattachée à la Grèce, comme le Kosovo à la Serbie, sur décision de la Conférence des Ambassadeurs des six Grandes Puissances européennes tenue le 29 juillet 1913 à Londres.

[6] À comparer avec l'illustration qui suit, les mêmes structures poétiques, malgré un langage très dialectal, dans une formule d'incantation enregistrée chez les Albanais de Grèce établis en Attique entre les 14e et 18e siècles (DOJA 1990: 177).

[7] L'obtention en 1994 par le Président de la République d'Albanie de l'entrée de son pays dans l'Organisation de la Conférence Islamique fut notée par beaucoup de spécialistes comme une preuve d'islamité du régime albanais et des Albanais eux-mêmes. Ils interprétaient de la même façon les fondements de la politique et de l'activité du gouvernement communiste d'Enver Hoxha (TÖNNES 1980). Mais depuis, si les mosquées se multiplient, elles sont toujours aussi vides. Si la seule religion d'Enver Hoxha était le marxisme-léninisme, la véritable religion du dernier Président, ironisaient ses adversaires, "c'était d'abord celle du Fonds monétaire international".

[8] Dans d'autres populations où la circoncision tient une place centrale dans la vie sociale, la coupe des cheveux fait également partie de l'ensemble du rituel qui aboutit à la circoncision.

[9] On connaît par la psychanalyse l'attachement profond du petit enfant à sa mère, son ambivalence et ses sentiments positifs envers les figures féminines et maternantes.

Références bibliographiques

BARTL, Peter 1968, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung 1878-1912*, Wiesbaden.

BOUÉ, Ami 1840, *La Turquie d'Europe (Deuxième Partie: Ethnologique)*, Paris: Bertrand.

ÇABEJ, Eqrem 1935, *Sitten und Gebräuche der Albaner*, "Revue Internationale des Études Balkaniques" 2 (1): 556-572.

DELLA ROCCA, Roberto Morozzo 1990, *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologna. (Trad. alb. Tirana 1994).

DOJA, Albert

1990 *Këngë të lindjes dhe ninulla [Chants de la naissance et du berceau]* / en collaboration avec K. Vasili, Tirana: Académie des Sciences, Patrimoine culturel des Albanais: Folklore, 4e série: "Lyrique populaire" 4.

1993 *La société albanaise face à l'Islam: Approche ethnologique*, "Les Annales de l'Autre Islam" 1 (Paris: Publications Langues'O): 47-59.

1997a *L'enchantement socialisateur: la berceuse dans la tradition orale*, dans: N. Belmont et J.-F. Gossiaux (ed.) *De la voix au texte: l'ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*, Paris: Éditions du CTHS, Actes du 119e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, 85-108.

1997b *La mythologie du destin dans la tradition albanaise et les autres populations balkaniques*, "*Südost Forschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas*" 56: 189-211. Südost-Institut an der Universität München.

1977c *Le comportement symbolique autour de la prime enfance*, "L'Ethnographie. Revue de la Société d'Ethnographie de Paris", 93 (1997) 1-2: 43-87.

1998a *Évolution et folklorisation des traditions culturelles*, "East European Quarterly" 32 (1): 95-126. Boulder: University of Colorado Press.

1998b *Inscription patronymique et mythologie de fondation: éléments d'analyse pour*

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313

une généalogie du nom de personne chez les Albanais, "Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics" 93 (1): 155-172.

1998[c] *La relativité des idéologies religieuses dans les recompositions de l'identité albanaise*, *Les Temps Modernes*, 601: 239-289. Paris: Les Éditions Gallimard.

1999 *Morphologie traditionnelle de la société albanaise*, "Social Anthropology. The Journal of the Association of European Anthropologists", vol. 7, n. 1. Cambridge University Press.

DEGRAND, A. 1901, *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris: Walter.

ELIADE, Mircea 1990, *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot. [1949].

FETIU, Sadri 1982, *Ninulla [Berceuses]*, Prishtina: Institut Albanologique.

HECQUARD, Hyacinthe 1858, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Ghégarie*, Paris: Bertrand.

HYSO, Riza 1988, "Probleme të kombëtares dhe krahinores në poezinë popullore" [Questions du caractère national et local dans la poésie populaire], *Kultura Popullore*, 9 (1): 35-46

KRASNIQI, Mark 1977, "Les régions ethnographiques de Kossova", in: A. Buda et al. (ed.) *La Conférence Nationale des Études Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana: Académie des Sciences, 129-140.

PANAJOTI, Jorgo
1977 *Raporti midis kolektives dhe individuales në jetën e folklorit* [*Le Rapport entre le caractère collectif et le caractère individuel dans la performance du folklore*], "Studime Filologjike", 31(4): 37-57.
1982 "Hyrje" *Këngë popullore të rrethit të Korçës [Introduction aux Chants populaires de la région de Korça]*, Tirana: Académie des Sciences, 3-30.

1987 *Rreth poezisë popullore [À propos de la poésie populaire]*, in: D.S. Shuteriqi et al. (ed.) *Shpati i Sipërm: Gjurmime rreth kulturës popullore [Le Haut Shpati: Recherches sur la culture populaire]*, Tirana: Académie des Sciences, 245-279.

PODGORICA, Fadil
1966 *Kangët e djepit [Les Chants du berceau]*, "Buletin Shkencor i Institutit Padagogjik Dyvjeçar të Shkodrës", 3(5): 299-317.

STADTMÜLLER, Georg
1939 *Osmanische Reichsgeschichte und balkanische Volksgeschichte*, "Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa" 3: 1-24.

1941 *Die albanische Volkstumgeschichte als Forschungsproblem*, "Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa" 5: 58-80.

1943 *Die Christianisierung Südosteuropas als Forschungsproblem*, "Kyrios" 6: 61-102.

1954 *Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien*, "Orientalia Christiania Periodica" 20 (3-4): 211-246.

1955 *Die Islamisierung bei den Albaner*, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas" 3(4): 404-429.

1966 *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte*, Wiesbaden: Harrassowitz, Albanische Forschungen, 2.

STAHL, Paul Henri
1979 *Croyances et communes des chrétiens et des musulmans balkaniques*, "Buletinul Bibliotecii Române", 7 (11): 79-126.

1986 *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe*, New York: Columbia University Press, East European Monographs.

TIRTA, Mark
1976 *Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple: Objets et lieux de culte*, "Ethnographie Albanaise", n. spécial: 49-69.

1977 *La question religieuse dans la culture populaire*, dans: A. Buda et al. (ed.) *La Conférence Nationale des Études Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana: Académie des Sciences, 337-348.

1981 *Croyances populaires futiles en Albanie et leur extirpation après la Libération*, "Ethnographie Albanaise", 11: 183-215.

1983 *À propos des unités ethnographiques régionales de la nationalité albanaise aux 13[e]-16[e] siècles*, "Culture Populaire Albanaise" 3: 33-43.

TÖNNES B.
1980 *Sonderfall Albanien. Enver Hoxha eigener Weg und die historischen Ursprünge seiner Ideologie*, München.

UÇI, Alfred
1971 "Elemente të mendimit estetik në poezinë popullore" [Les Éléments de la pensée esthétique dans l'art populaire], *Nëntori*, 18(10): 35-59 et 18(11): 51-58.

1984 *La Culture populaire traditionnelle et ses fonctions ethniques*, "Culture Populaire Albanaise", 4: 19-44.

VAN GENNEP, Arnold
1981 *Les Rites de passage: étude systématique des rites...*, Paris: Picard [1909].

ZOJZI, Rrok
1976 *L'ancienne division ethnographique régionale du peuple albanais*, "Ethnographie Albanaise", n. spécial: 7-17.

Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari, vol. 38, 1998, pp. 63–74.
http://www.jstor.org/stable/1479953; http://hal.ccsd.cnrs.fr/halshs-00406313