



Politique de la religion dans les recompositions identitaires: le cas albanais

Albert Doja

► To cite this version:

Albert Doja. Politique de la religion dans les recompositions identitaires: le cas albanais. Journal des anthropologues, 2001, 85-86, pp.255-282. 10.4000/jda.2911 . halshs-00427509

HAL Id: halshs-00427509

<https://shs.hal.science/halshs-00427509>

Submitted on 28 Oct 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.

POLITIQUE DE LA RELIGION DANS LES RECOMPOSITIONS IDENTITAIRES LE CAS ALBANAIS*

Albert DOJA
(University of Hull, UK)

L'étude de l'identité collective, du sentiment religieux et de l'islamisation des Albanais et des autres groupes dans le Sud-Est européen soulève interrogations et passions. Les origines de l'islamisation, le caractère et les raisons de la conversion, l'importance des conséquences pour l'ensemble des relations

* Préalablement publié en anglais dans *Critique of Anthropology*, vol. 20, 2000, 4 : 421-438. Reproduit ici en français avec l'aimable autorisation des Editors de la revue. Copyright © 2001 Sage Publications, London.

Le sujet de cet article fut d'abord discuté lors d'une série de communications présentées à la XXIV^e conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions, Toulouse (France), 7-11 juillet 1997, au séminaire de Logique Symbolique et Idéologie à l'EHESS à Paris et au séminaire d'Anthropologie de l'Europe à l'université de Paris-X à Nanterre. Je tiens à remercier Marc Augé et Emmanuel Terray d'une part, Georges Augustins et Martine Segalen d'autre part, ainsi que tous les participants, pour l'accueil favorable, les suggestions utiles et les discussions stimulantes qu'ils ont bien voulu m'accorder. Les questions qui m'ont été posées plus particulièrement par Emmanuel Terray ont partiellement encouragé mon travail ultérieur. J'espère qu'elles ont trouvé une réponse dans cet article. Je souhaite aussi reconnaître ma dette aux rapporteurs anonymes de *Critique of Anthropology*. Sans leurs commentaires constructifs et surtout la patience bienveillante de John Gledhill, directeur de la revue, cet article ne serait pas ce qu'il est devenu.

interethniques dans la région, pour les Albanais et l'ethnicité albanaise, restent toujours sujets à contestations et même à affrontements scientifiques, idéologiques, sentimentaux. L'analyse de la participation des différentes catégories sociales à la conversion, qui n'a pas été sérieusement tentée, reste toujours délicate. L'étude des rapports inter-religieux des Albanais, dans les conditions de l'islamisation de masse durant les XVI^e-XVIII^e siècles, reste pourtant difficile malgré le nombre des travaux historiques. La multiplication des démarches partisans, 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.

Les conversions religieuses relèvent avant tout d'un phénomène historique collectif qui implique les communautés sociales et culturelles, plus exactement les membres d'un lignage, d'une parentèle, d'une communauté villageoise ou d'une confédération territoriale plus large. On se convertit à l'islam ou au christianisme parce qu'on fait partie d'un réseau social. La conversion comme l'appartenance religieuse sont alors tributaires d'un processus de socialisation à travers la quête d'une identité collective. Sans s'intéresser si un trait culturel 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 observées 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 ». Adhérer à une religion signifie adhérer à un groupe social. Bien que l'individu puisse partager les préjugés d'un groupe religieux à l'égard des autres, les valeurs essentielles du groupe sont définies par un système de parenté et d'alliance, de solidarité et d'hostilité, de prestige et de position sociale, qui se trouve être le même et partagé par tous les Albanais (Doja, 1999a). Si on se définit comme musulman ou chrétien, c'est parce qu'on appartient à une famille, à

un groupe parental et social, qui relève par tradition à une appartenance religieuse. Ce n'est pas une affaire de sentiment ou de conviction religieuse, c'est un fait de culture sociale. La religion est une conformité qu'on se transmet.

Dans certaines situations historiques, les conversions et les identifications religieuses étaient des facteurs pertinents qui ont influencé l'interaction politique et sociale, en se mettant tantôt en concurrence et tantôt en accord avec d'autres attributs d'interaction organisée, comme la parenté et l'ethnicité ou le fait d'être « Albanais ». L'identification collective, religieuse ou ethnique, n'est pourtant jamais auto-explicative. Autrement dit, on ne peut pas admettre que les Albanais sont musulmans par le simple fait qu'on dit que la majorité des Albanais appartiennent à l'islam, de la même façon qu'on ne peut pas admettre qu'un Albanais soit musulman ou chrétien du simple fait qu'il dit « je suis musulman » ou « je suis chrétien ». La mise en relief de l'identité collective s'exprime à travers la sélection d'un label ethnique parmi d'autres moyens possibles d'identification des personnes. Ce n'est qu'une fois ce label sélectionné, une fois l'ethnicité mise en relief par la procédure même de sa sélection, que les comportements et les traits culturels qu'il désigne, dont les pratiques et les valeurs religieuses, apparaissent quasi naturellement comme ethniques. La question pour moi dans cet article n'est pas de savoir « qui sont » les Albanais (cf. Moerman, 1965), s'ils sont musulmans ou chrétiens, ni de connaître l'intensité ou le type de sentiment religieux dont ils font ou ont fait preuve. Il m'apparaît plus utile de savoir à quoi leur sert l'identification religieuse et de savoir si, quand, comment et pourquoi une identification est préférée chez eux au détriment d'une autre, par exemple l'ethnicité par rapport à l'appartenance religieuse.

Dynamique des oppositions fondamentales

Pour la plupart des auteurs contemporains, le contenu aussi bien que la signification de l'ethnicité sont susceptibles de changements et de redéfinitions. Depuis les travaux inaugurés par Fredrik Barth (1969) en anthropologie de l'ethnicité, il est convenu d'accorder la prééminence analytique à l'établissement et au

maintien des frontières ethniques plutôt qu'aux traits culturels caractéristiques de tel ou tel groupe. Cette exigence, qui ne considère que l'aspect socialement effectif des différences culturelles, ne conduit pourtant pas à prétendre que les identités ethniques peuvent être mobilisées, négociées ou manipulées indépendamment du contenu culturel qui leur est associé. Elle signifie simplement qu'un anthropologue social considère, à la suite de Radcliffe-Brown, que les comparaisons pertinentes en anthropologie portent sur le système des relations sociales tel qu'il s'établit à travers l'allocation des rôles et des statuts et non pas sur les symboles culturels qui n'en sont que « l'habit », *the dress*, selon la formule de Leach.

Ce qui importe pour l'analyse des phénomènes d'identification collective, ce n'est donc pas le contenu culturel ou l'appartenance religieuse spécifique de tel ou tel groupe, mais le processus de codification des différences qui rendent les catégories organisationnellement pertinentes. Les identités collectives ne se mobilisent qu'en référence à une altérité, impliquant toujours l'organisation de groupements dichotomiques entre « nous » et les « autres ». Elles ne peuvent se concevoir qu'à la frontière de « nous », en contact ou confrontation ou par contraste avec les « autres ». Ce qui permet de rendre compte de l'existence des groupes et de leur persistance dans le temps, c'est donc l'existence des frontières ethniques indépendamment des changements qui affectent les marqueurs auxquels elles s'accrochent. L'élucidation des phénomènes d'identification passe alors par l'analyse générative des conditions d'établissement, de maintien et de transformation des frontières entre les groupes.

Au vu d'un aperçu historique et ethnographique sommaire du fonctionnement des communautés sociales des Albanais, que j'essaierai de développer ailleurs, force est de constater que les divisions comme les conversions religieuses n'ont été, et ne sont aujourd'hui encore, qu'un moyen parmi d'autres pour négocier et redéfinir les identités sociales. Dans ces conditions, il y a lieu de se demander si les passages tour à tour des mains d'une puissance politique et religieuse à une autre, avec les conversions nécessaires qui les accompagnaient, ont impliqué 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 adoptée¹. 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. 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.

Toute religion se trouve à un moment ou un autre engagée dans un dialogue obligé avec d'autres traditions religieuses antérieures ou simultanées qu'elle essaie de combattre ou d'assimiler, ce qui produit le plus souvent des niveaux hiérarchiques entre conceptions spirituelles. Une autre illustration, à côté des mouvements de conversion ou de contestation religieuse, est peut-être fournie aussi par les croyances et les pratiques superstitieuses dénoncées par l'Eglise chrétienne et qui ont constitué ce qu'en anthropologie sociale et religieuse on est

¹ Les conversions présentent un double intérêt, qui consiste, d'une part, sur la conversion nominale 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. 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 communauté à une autre s'accompagne de scrupules moraux, de difficultés d'adaptation et de compréhension. Ainsi fallait-il 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.

convenu d'appeler « religion populaire ». Le concept de religion populaire prend sa signification dans des sociétés où fonctionnent des autorités religieuses assurant une forte régulation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie. La religion populaire est alors une religiosité vécue, en ce qui concerne représentations, affects et coutumes, sur le mode d'une différence par rapport à la religion officielle. Il s'agit d'un domaine très différencié, allant de pratiques violemment combattues par les autorités religieuses, telle la sorcellerie, jusqu'à des coutumes ou croyances largement intégrées dans les systèmes religieux officiels, tel le culte des saints guérisseurs, qui a tenu tant de place parmi les thérapeutiques populaires en pays de tradition catholique. A mesure que l'autorité orthodoxe condamne de telles traditions, celles-ci changent de caractère par rapport au système officiel, tout en continuant souvent avec leur forme et leur contenu antérieur. On devrait alors se demander dans quelle mesure ces traditions n'avaient pas déjà, au sein même de la religion officielle, une certaine autonomie et une signification différente de l'interprétation dogmatique qu'en donnaient les théologiens.

Chez les Albanais et les autres populations sud-est européennes, la religion populaire a toujours été fortement prégnante bien que souvent faussement interprétée. Notamment, 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, la perspective de la religion populaire renvoie communément soit à la religiosité cosmique, soit aux phénomènes religieux fondés sur des modes de sociabilité des communautés sociales et culturelles tels que la famille patriarcale, le village isolé, l'emboîtement des particularismes dans le réseau des allégeances féodales, etc. Toutefois, partout où une religion historique tend à refouler les religions populaires ou archaïques, l'échange culturel 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. Dans ces situations de syncrétisme il est souvent difficile de faire la part de la religion officielle, que ce soit

le christianisme ou l'islam, et de la religion populaire, au moins dans leurs mécanismes psychiques collectifs.

Les phénomènes religieux procèdent de deux démarches, d'intériorisation et d'extériorisation, qui sont à la fois complémentaires et opposées. Aucune religion ne peut être pure intériorisation ni extériorisation illimitée, elle ne peut être pure pratique projetée de l'intérieur ni imposée de l'extérieur. Sinon, selon les termes hégéliens, la religion serait non seulement cette extériorisation de l'absolu dans le sensible et dans l'histoire, mais aussi le lieu où meurt la représentation. Il existe sans doute un point de non-dépassement dans le mouvement d'intériorisation, par exemple, celui où la religion devient purement individuelle. Alors que ce que l'Eglise appelait « pratiques superstitieuses », comme l'a vu aussi Nicole Belmont (1979), était un facteur d'intégration sociale beaucoup plus actif que le mouvement contraire d'intériorisation qu'elle favorisait. En fait, le mouvement d'intériorisation dissout la religion plus que le mouvement de projection et d'objectivation qui lui est opposé et qui ne peut être que collectif.

Dans une perspective analogue, qui rejoint aussi l'hypothèse structurale développée par Leach (1972), l'individuation absolue dans la conception du divin fait perdre de la même façon tout caractère social à la religion, poussant à l'extrême la hiérarchie du système de médiation. C'est là que la communication est rompue et que, par conséquent, la religion se dissout. Le pouvoir religieux s'investit alors du pouvoir politique suprême pour ne laisser que deux alternatives possibles : le recours au millénarisme dans une intention de renversement de l'ordre établi ou bien le recours exclusif à la religion populaire et, dans certains cas, à la conversion religieuse. Ce sont les seules échappatoires spirituelles, en vue d'un déplacement à l'extérieur des dispositions refoulées. Il s'agit là non seulement de l'expression de la hiérarchisation divine instaurant une idéologie d'égalité dans la société humaine, mais aussi d'une tentative spirituelle de l'appropriation par rapprochement du pouvoir dominant.

Dans la perspective de ces hypothèses, que j'ai eu l'occasion de développer ailleurs (Doja, 2000), j'aimerais faire remarquer que

l'opposition entre orthodoxie et subversion, intériorisation et objectivation, religion officielle et religion populaire, religion dominante et religion dominée, a été le plus souvent ressentie comme une contradiction difficile, sinon impossible à surmonter. C'est particulièrement le cas des Albanais et des autres sociétés sud-est européennes, où existaient des discontinuités culturelles. Il est tout à fait probable que paganisme ancestral et religion instituée, polythéisme et monothéisme, ont de tout temps évolué de concert, entretenant des rapports de tolérance, sinon même de connivence, jusqu'aux moments où l'affermissement absolu des pouvoirs et des orthodoxies ouvrait la voie aux millénarismes, aux schismes et aux conversions. À ces dates charnières, le double mouvement opposé de la religiosité, perçu comme antagoniste, cristallisait toujours une opposition sociale et culturelle.

L'élite dominante et le pouvoir des administrations étrangères essayaient d'imposer une plus grande intériorisation de la religion, en contrôlant étroitement les processus d'extériorisation, c'est-à-dire en imposant une liturgie et un culte orthodoxes à la multitude considérée comme inculte. Or celle-ci avait besoin de croyances et de pratiques qui manifestent plus adéquatement ses tendances et ses besoins profonds, donc de mécanismes de projection propres à elle, inventés par elle pour exprimer de manière collective, sociale, un savoir inconscient, censuré par la culture savante, étrangère et dominante. Dans ce modèle, la conversion reflète, plus particulièrement, l'irréductible ambiguïté de la réalité humaine. D'une part, elle témoigne de l'expression et de l'extériorisation de la liberté de l'être humain, capable de se transformer totalement en réinterprétant son passé et son avenir. D'autre part, elle révèle que cette transformation de la réalité humaine résulte d'une invasion de forces extérieures, qu'il s'agisse de la grâce divine ou d'une contrainte psychosociale.

Voilà pourquoi, au-delà des conditions historiques (crise, déstructuration, pression économique et sociale) qui ont favorisé les conversions et reconversions religieuses parmi les Albanais et les populations sud-est européennes, d'autres facteurs ont joué un rôle important : notamment l'existence, chez ces populations, d'une hiérarchie confessionnelle, d'une part, et de mythologies et

religions populaires, d'autre part, qui charpentaient 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.

Mettre l'accent sur l'aspect symbolique ou emblématique des conversions en tant que stratégies d'adaptation et d'affirmation et non pas comme traits culturels immuables ne conduit pas à les exclure de l'analyse. Pour un groupe, établir sa distinctivité revient à définir un principe de clôture et ériger et maintenir une frontière entre lui et les autres. Toute conversion, religieuse ou politique, présente toujours un double aspect. Elle devient une adaptation et une introjection aux substrats de la religion populaire, aussi bien qu'une subversion dirigée contre le pouvoir politique et religieux des élites ou des administrations étrangères. Les stratégies d'identification et d'opposition sont pourtant extériorisées à travers d'un nombre limité de traits culturels, parmi lesquels on retrouve non seulement la religion populaire mais aussi les attributs intériorisés de la conversion religieuse. C'est précisément dans la projection de ces traits culturels comme marque interne d'un groupe que réside le travail d'entretien des frontières sur lequel repose l'organisation sociale des groupes ethniques.

Projections religieuses et idéologies d'affirmation nationale

Un groupe peut adopter les traits culturels d'un autre groupe, comme la langue ou la religion, et continuer néanmoins à être perçu et à se percevoir comme distinctif. Dans plusieurs cas, la conversion religieuse ou le changement de nom ethnique est précisément un moyen de renforcer la solidarité interne du groupe et la différenciation externe avec d'autres groupes. Beaucoup d'exemples montrent que la force d'une frontière ethnique peut rester constante à travers le temps en dépit et parfois au moyen des changements culturels internes. Les Albanais notamment ont pu modifier et changer leur culture religieuse sans avoir perdu leur identité. Historiquement, le maintien de leur identité collective et de leurs frontières ethniques avec les autres groupes voisins n'a pas

dépendu de la permanence de leurs appartenances religieuses. Néanmoins, les religions en général et les conversions religieuses en particulier ont dû avoir une plus ou moins grande importance, au moins lors de leur longue parenthèse médiévale, parfois au même titre que leur nom ethnique ou leur langue commune.

La christianisation, par exemple, a une histoire très ancienne en Albanie, propagée directement par la prédication de Saint Paul lui-même, qui aurait « pleinement assuré l'annonce de l'Évangile, depuis Jérusalem, en rayonnant jusqu'à l'Illyrie » (*Rom.* XV : 19). Effectivement, le pays a reçu de Rome très tôt ses premiers missionnaires, ce qui est aussi corroboré par la tendance générale de l'albanais d'avoir emprunté directement au latin sa terminologie ecclésiastique. L'albanais, comme la seule langue illyrienne survivante, contient non seulement un très grand nombre de mots empruntés au latin, mais aussi des structures grammaticales et syntactiques de base, un nombre considérable de locutions idiomatiques, et notamment un noyau de vocabulaire lié à la vie religieuse et à l'activité ecclésiastique (Haarmann, 1972). Certains des emprunts albanais sont même d'un latin très ancien. Cela indique que les Albanais ont adhéré tôt à la civilisation latine et qu'ils ont gardé des contacts étroits durant toute la période romaine.

Les Albanais étaient effectivement sous la juridiction de Rome jusqu'en 731 quand l'Illyricum fut placé sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople. Avec l'Empire byzantin, les chrétiens albanais entrent toujours davantage dans l'orbite du christianisme d'Orient. En raison de la position géographique aussi bien que de différentes autres raisons politiques et historiques les Albanais se sont vus obligés au cours des siècles de vaciller entre les deux Eglises. Néanmoins, ils sont arrivés à sauvegarder leur arrière-plan occidental et probablement ils n'ont jamais coupé complètement les liens avec Rome².

² Juka (1984) trouve intéressant d'indiquer aussi qu'aux Albanais établis en Italie après l'invasion ottomane, dont la plupart suit toujours le rite oriental, il n'a jamais été exigé de signer de document proclamant leur union avec le Vatican comme c'était le cas avec les autres communautés orientales, ni d'abjurer l'Orthodoxie. En raison de ce fait, les Albanais

En tout cas, 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 reconverter au catholicisme de Rome pour résister autrement à la pression slave.

C'est exactement durant cette longue période médiévale que les Albanais adoptent aussi leur nom ethnique tel qu'il est connu encore aujourd'hui. Sur la base des témoignages croisés de Ptolémée (III : 13) au II^e siècle et d'une série de sources historiques byzantines et occidentales au Moyen Age, il est admis que l'ancien nom ethnique des Albanais, *Arb-ër*, *Arb-ën*, *Arb-ër-esh*, *Arb-ën-esh*, a d'abord vraisemblablement désigné une région ou une partie de la population située en Albanie centrale. Son extension géographique n'a été réalisée que progressivement, jusque vers les XIII^e-XIV^e siècles, avec les premières évidences de formations politiques plus ou moins importantes. Avant l'époque de Scanderbeg, il était déjà étendu sur tout le pays, se généralisant d'un nom de région ou d'une partie de population à un nom ethnique désignant l'ensemble de la population. Ce nom ancien, avec ses formes en *arb-* et *alb-* de source indo-européenne, rapproché du latin *arvum*, « champ arable », et d'autres vocables équivalents dans différentes langues indo-européennes (Çabej, 1972), est conservé non seulement dans la diaspora albanaise, mais aussi en Albanie même, du Nord au Sud, comme en témoignent les données toponomastiques et certaines utilisations particulières dans l'ensemble de l'aire linguistique albanaise. Durant le Moyen Age, les Albanais se sont ainsi appelés par un nom identique, *Alb-an-ais*, comme ils sont reconnus encore aujourd'hui par les autres populations voisines et étrangères.

d'Italie ne sont pas qualifiés d'*uniates* et cela suppose que leurs liens avec Rome ne sont jamais coupés.

Dans une perspective historique analogue à la christianisation, l'aspiration à préserver leurs frontières identitaires a dû favoriser chez les Albanais l'acceptation de la religion musulmane. L'affirmation dans l'islam pourrait se laisser interpréter comme un phénomène de résistance face aux pressions slave et grecque exercées à travers leurs Eglises orthodoxes. En ce qui concerne l'islamisation, le rôle joué par les églises balkaniques a reçu très peu d'attention, quoique les pressions qu'elles ont exercées l'une envers l'autre ont souvent été soulignées en se référant à d'autres questions. Ces Eglises sont ainsi devenues 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). Evangélisés par des missionnaires romains, les Albanais n'ont pas eu d'Eglise nationale propre comme les Slaves. Ainsi, pressés par les Grecs au sud et par les Slaves partout ailleurs, leur conversion à l'islam semble avoir été un moyen de préserver leur identité nationale (Juka, 1984).

Au XVI^e siècle, le Patriarcat serbe avait effectivement obtenu du pouvoir ottoman de mettre sous sa juridiction les catholiques albanais. En 1664, l'archevêque albanais de Scopia, André Bogdani, annonçait à sa congrégation à Rome que les catholiques albanais étaient poursuivis beaucoup plus par l'Eglise orthodoxe que par l'administration ottomane (Krasniqi, 1979 : 291-391). Par rapport aux registres ottomans relatifs à la ville de Peja, il est significatif que sa population, encore chrétienne en 1483, est convertie à l'islam à une écrasante majorité de 90% en 1582 (Ternava, 1979 : 60). Cela est arrivé quand le Patriarcat d'Ipek (Peja) a reçu un grand pouvoir par la Porte en 1557 grâce aux efforts du Grand Vizir Sokolovic d'origine serbe dont le frère d'abord et deux autres neveux par la suite deviennent successivement patriarches orthodoxes. Les chercheurs albanais regardent ces conversions comme une indication claire que la population de Peja était albanaise. Si la population de cette ville avait été slave, les conversions nombreuses à un moment où le Patriarcat serbe affermissait son pouvoir, auraient été non fondées et incompréhensibles. Juka (1984) soutient d'ailleurs que ces

conversions étaient pour les Albanais un moyen de sauvegarder leur identité ethnique.

Face aux autres groupes voisins qui les pressaient de façon menaçante, la conversion a permis aux Albanais de s'appuyer sur leur nouvelle identité religieuse, tout à fait réfractaire aux cultures slave et grecque. 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 faudra cependant admettre aussi que 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 pendant l'Antiquité et le Moyen Âge. Le chercheur et diplomate albanais, Faik Konitza (1957), a noté que les Albanais savent très bien que les conversions sont la cause de beaucoup de leurs griefs et malheurs, tout en demeurant parfaitement conscients qu'ils n'avaient pas le choix devant les deux alternatives, car s'ils étaient restés chrétiens, ils auraient été absorbés par leurs voisins. Ainsi leur conversion à l'islam pourrait se comprendre non pas comme un acte de faiblesse, mais comme un geste final de défiance envers la pression chrétienne slave et grecque.

Il est significatif que le seul autre pays sud-est européen à avoir acquis une majorité musulmane était la Bosnie, qui fut également une aire de confrontation entre les Eglises chrétiennes, catholique et orthodoxe.

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 (Irwin, 1989). En examinant le problème bosniaque, plusieurs chercheurs (cf. Dzaja, 1978-1984) ont pertinemment indiqué que les Bosniaques, situés comme ils sont entre les Serbes orthodoxes et les Croates catholiques, se sont déchirés par les disputes entre les deux églises et ont été contraints d'avoir recours d'abord à des pratiques hérétiques et schismatiques et, plus tard après la conquête ottomane, d'embrasser l'islam.

L'Eglise schismatique de Bosnie semble avoir échappé au contrôle de l'Eglise catholique depuis le XIII^e siècle et d'avoir opéré en son propre compte en Bosnie jusqu'à l'arrivée de Franciscains,

qui ont tenté de réaffermir l'autorité de Rome aux années 1340. Pendant plus d'un siècle, l'Eglise de Bosnie s'est confrontée avec l'Eglise catholique de Rome et elle a pu jouir d'une liberté relative par rapport aux Eglises catholique et orthodoxe. Mais elle a été rudement persécutée par la suite, quand à la veille de la conquête ottomane ses dignitaires furent expulsés ou forcés de se convertir au catholicisme. Lors de la durée de vie de cette Eglise, les écrits de la papauté accusaient les Bosniaques d'hérésie et certaines de ces sources ont identifié l'hérésie comme dualiste ou manichéenne. En raison de ces accusations, l'Eglise de Bosnie a été traditionnellement identifiée comme l'incarnation tardive d'une précédente secte manichéenne sud-est européenne, les Bogomiles de Bulgarie³.

La question de savoir si les adhérents de l'Eglise schismatique de Bosnie au Moyen Age peuvent directement être affiliés aux hérétiques bogomiles et cathares, suivant une théologie dualiste et manichéenne ou non, s'ils ont été appelés « Bogomiles », « Patarins », ou seulement « Krstjanin », ce n'est qu'une question stérile de la controverse scolastique entre « hérésiologues ». Par ailleurs, d'autres critères me semblent être beaucoup plus importants, comme le caractère schismatique, bien qu'informel, de cette Eglise, son organisation interne, hiérarchique et monastique,

³ Apparu au X^e siècle en Bulgarie, le bogomilisme est répandu aux siècles suivants dans l'ensemble de l'Empire byzantin et d'autres régions du Sud-Est européen, incluant la Macédoine et partiellement la Serbie et la côte dalmate, aussi bien qu'en Europe médiévale, en Italie du nord et en France du sud. Fondé sur le dualisme manichéen, dans tous les pays où il s'est propagé, le mouvement bogomile est suivi par les mécontents de tous ordres qui adoptent volontiers une doctrine qui attaque les détenteurs du pouvoir. Ils manifestent tous une opposition toujours dirigée contre l'Eglise. Le souci d'un retour à la source primitive du christianisme, le rejet d'une Eglise possédante, et qui par là même risque d'oublier sa mission, provoquent un mouvement d'idées et un comportement identique. Le mouvement cathare devient, en Europe occidentale, l'aboutissement de tous ces élans religieux qui, du XI^e au XIII^e siècle, naissent dans les milieux les plus divers et qui trahissent un besoin impérieux de projection représentative et de réforme spirituelle. Alors que dans le foyer même du bogomilisme, au Sud-Est européen, c'est dans l'islam que ces mouvements ont pu trouver l'ultime expression de leur projection oppositionnelle et contestataire.

ses relations avec les Eglises catholique et orthodoxe d'Orient, les politiques ecclésiastiques des différents gouverneurs et rois de Bosnie, aussi bien que les proportions de la population bosniaque affectées par l'hérésie. Toutes ces questions et beaucoup d'autres, que j'essaierai de reprendre à une autre occasion, suggèrent de façon évidente une interprétation de la conversion à l'islam d'une large part de la population bosniaque sous le régime ottoman comme une conversion de masse des « schismatiques » ou « hérétiques » qui, ayant survécu durant les siècles à la compétition et à la persécution des Eglises catholique et orthodoxe, ont finalement préféré transférer leur allégeance à l'islam. Dans ces conditions, avant la conversion à l'islam, l'héritage schismatique de l'appartenance à une église bosniaque authentique et spécifique devrait être parvenu à former une frontière nécessaire à la distinction d'une identité collective bosniaque. Sinon, il ne serait plus possible d'expliquer l'expression de cette identité ethnique à la suite de la conversion religieuse.

Edith Durham qui a parcouru les Balkans au tournant du dernier siècle a remarqué des relations de filiation entre les pratiques religieuses bosniaques et celles des lignages monténégrins et albanais (Durham, 1910 : 454-456). Parmi les chercheurs albanais, Dhimiter S. Shuteriqi (1974 : 24-26) a exprimé l'idée que les Albanais aussi, comme les Bosniaques, ont dû avoir été influencés directement par l'hérésie bogomile dans des proportions plus ou moins considérables. Néanmoins, sans parler des cathares connus comme *Albanenses* en Italie, il n'existe pas de documents fiables pour pouvoir soutenir cette hypothèse avec une indéniable évidence, au moins en ce qui concerne une influence plus ou moins directe.

En tout cas, la période d'invasion ottomane est marquée par de profonds changements sociaux et culturels dans le monde sud-est européen, qui ont dû forcément se répercuter sur les stratégies de constitution des identités et de maintien des frontières ethniques. Si les conversions religieuses se présentent à première vue comme un franchissement des frontières ethniques par les individus, elles ne prouvent rien d'autre que ces frontières ne sont pas en soi des barrières, qu'elles ne sont jamais occlusives, mais

plus ou moins fluides, mouvantes et perméables. Dans ces conditions, la conversion religieuse ne met pas nécessairement en cause la pertinence ethnique des frontières. L'islamisation n'a en rien contribué à mettre en cause la frontière entre Albanais et Ottomans, par exemple. Au contraire, elle a contribué efficacement, de façon congruente avec l'assignation des individus islamisés à la catégorie des Albanais, à empêcher l'émergence d'une catégorie intermédiaire et donc à maintenir intacte la limite entre les deux groupes.

Le maintien du principe d'identification incluant les Albanais dans la même catégorie indépendamment de la conversion religieuse est probablement facilité par l'adoption d'un autre marqueur de la plus grande importance. A cette époque, les Albanais changent non seulement de religion, dans des proportions plus ou moins importantes, mais ils adoptent aussi un nouveau nom ethnique. Du fait que le nom actuel qui domine partout chez les Albanais comme nom ethnique, *Shqip-tar*, et comme nom de pays *Shqip-ëri*, *Shqip-ni*, n'est pas connu dans les colonies albanaises d'Italie et de Grèce, il est admis qu'il n'était pas utilisé ou au moins n'était pas généralisé avant l'invasion ottomane. Descendants d'émigrés venus d'Albanie durant les premières guerres contre les Ottomans aux XV^e-XVI^e siècles, les Albanais d'Italie du Sud et de Sicile utilisent normalement l'ancien nom pour se distinguer ethniquement et pour désigner généralement la population de leur ancien pays. Ce même nom est encore aujourd'hui utilisé aussi par les descendants des Albanais émigrés en Grèce un peu plus tôt, vers les XIV^e-XV^e siècles.

J'aimerais soutenir que le changement du nom ethnique chez les Albanais est dû notamment aux transformations sociales et culturelles survenues au cours des siècles après l'invasion ottomane, probablement pour balancer les phénomènes de conversion en leur donnant un autre sens que celui de l'identification religieuse. Sans pouvoir suivre à la trace les raisons de ce changement, Eqrem Çabej (1972) rappelle toutefois que la racine du nouveau nom ethnique des Albanais, *shqip*, désigne dès le début la « langue parlée » des *Arb-an-ais* et que ce nom de « langue » était d'une utilisation probablement très ancienne,

peut-être parallèle à l'utilisation de l'ancien nom ethnique, puisqu'ils apparaissent, au XVI^e siècle, tous les deux régulièrement, dès les premiers monuments de la littérature d'expression albanaise⁴. L'utilisation du nouveau mot comme un nom ethnique devait être consolidée au début du XVIII^e siècle. Dans les documents du concile provincial de 1703, il apparaît à côté du nom ancien dans l'expression *gjuhë e Shqipëtarëve*, « langue des Albanais », utilisé pour la première fois comme nom ethnique. Il est à remarquer que la première utilisation du nouveau nom ethnique est documentée en relation avec la langue parlée.

Après l'islamisation, d'autres phénomènes ont dû jouer un rôle plus ou moins important pour le maintien de l'identité collective et des frontières ethniques des Albanais, notamment la coexistence de deux formes d'islam très différentes l'une de l'autre. D'un côté, l'islam officiel d'obédience sunnite se confondait avec l'administration de l'Etat. L'encadrement religieux par les autorités ecclésiastiques était complété par la direction directe du sultan lui-même, en tant que calife de tous les musulmans, qui ne manquait pas d'envoyer des firmans, par exemple en 1842, concernant les affaires spécifiquement religieuses comme l'observation des prières. La mosquée était un lieu privilégié de la communication de l'Etat et tous les firmans du sultan y étaient lus. D'autre part, parmi les mouvements contestataires d'inspiration chiite et soufi, il convient de noter l'existence du bektachisme (*Bektâchîyya*), qui était à la fois une confrérie religieuse musulmane et une secte initiatique dérivée du chiisme duodécimain et

⁴ Le discours nationaliste a pourtant adopté une autre théorie, généralisée depuis dans l'ensemble des études historiques, relayée aussi par tout type d'opinions publiques et de mouvements littéraires et culturels, selon laquelle le nouveau nom ethnique des Albanais a dû dériver du nom de l'aigle (*shqipe*) et que les Albanais l'ont adopté comme un symbole national du temps de Scanderbeg, l'aigle étant l'emblème des armoiries de sa famille. Toutefois, cette supposition ne soutient pas la critique, si on se conforme strictement à la morphologie des mots. En effet, comme Eqrem Çabej (1972) l'a noté, chez les anciens auteurs d'expression albanaise, le mot *shqip*, ainsi écrit pour désigner la « langue », est clairement distingué du nom de l'aigle qui s'écrit chez eux régulièrement *shqipe*, ce qui montre qu'on a affaire à deux mots différents.

propagée du XIV^e siècle au XVI^e siècle de la mer Caspienne en Anatolie. Dans l'Empire ottoman, les Bektâchî jouissaient d'une certaine importance politique. Ils avaient effectivement réussi à établir un rapport étroit avec le corps militaire des janissaires, qu'ils ont constamment animé et dominé, en fournissant traditionnellement leurs guides religieux. Face aux bouleversements économiques, sociaux et idéologiques, les mystiques les plus radicaux prennent une attitude symptomatique de rupture avec les idéologies et les traditions établies, et quand le corps des janissaires révoltés a été détruit en 1826, les Bektâchî ont émigré en pays albanais, qui devenait leur centre privilégié.

Les confréries musulmanes ont parfois contribué à entretenir jusqu'à nos jours les particularismes locaux. Il est significatif de rappeler que les Bektâchî albanais ont cessé d'être considérés comme normalement adhérents à l'islam et qu'ils sont regardés plutôt comme une dénomination indépendante. Il n'est pas difficile d'expliquer comment le bektachisme s'est aussi largement répandu parmi les Albanais. Si l'armée janissaire et l'ordre Bektâchî furent formellement abolis, l'abolition ne pouvait être effective qu'à Istanbul et dans les provinces où l'administration centrale ottomane avait une autorité et un pouvoir direct, or les Albanais restaient en dehors de ces territoires. L'autorité de l'administration centrale ottomane était déjà tout à fait insignifiante pendant ce temps dans l'aire albanaise et les Bektâchî ont continué là leur existence et leur activité sans être du tout dérangés. Selon Filipovic (1954), c'est probablement le bektachisme qui a fait beaucoup pour créer et préserver cette remarquable tolérance religieuse qui est si particulière aux Albanais. Le fait important est que le bektachisme passait même presque toujours pour une incarnation des plus authentiques, bien que souvent idéalisée, de l'esprit « albanais »⁵.

Au cours de l'histoire difficile de leur affirmation nationale, c'est exactement dans le même esprit qu'une grande partie des

⁵ « La place occupée par les Bektâchî dans les religions de l'Albanie est clairement définie, ils ne sont, à proprement parler, ni musulmans, ni chrétiens, ils représenteraient ce type de confession qui s'adapte le mieux aux sentiments nationaux et patriarcaux de la race albanaise, aux traditions et coutumes de la population locale » (Baldacci 1929 : 300-301).

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 Bektâchî 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, 1990 : 41). Naï m Frashëri, l'un des plus éminents représentants à la fois des Bektâchî et des penseurs du mouvement national albanais, théorisait ouvertement la réconciliation de l'idée nationale et de la religion (Xholi, 1965 ; Bartl, 1968).

Ce qu'on est convenu d'appeler la « tolérance » ottomane, fondée sur le système du *millet*, qu'il faut relativiser dans le temps et dans l'espace, a permis dans le Sud-Est européen la conservation d'idéologies et de pratiques religieuses différenciées⁶. Elle a structuré la prise de conscience des groupes ethnolinguistiques qui, par une lente élaboration à partir de la langue et de la religion, ont réussi à s'affirmer en un protonationalisme, dont les premières expressions datent du XVIII^e siècle. Entre groupes ethnolinguistiques et confessions religieuses s'est ainsi forgée une dialectique multiséculaire qui est à l'origine des identités nationales. Aux peuples sud-est européens, l'histoire a imposé ce poids spécifique

⁶ A l'intérieur de l'Empire ottoman, le système du *millet* laissait aux non-musulmans leur foi et leur culte. Par exemple, à la tête de la population orthodoxe se trouvait le patriarche grec, qui organisait la collecte des impôts pour le sultan mais aussi pour l'Eglise grecque, avec laquelle était confondu l'ensemble de la population d'appartenance religieuse orthodoxe, indépendamment de l'identité ethnolinguistique et culturelle. Ce système a figé en quelque sorte la hiérarchie des confessions et des identités socioculturelles, dont on ne pouvait s'échapper que par la conversion religieuse. Cependant, à partir du *khatt-i cherif* de Gülkhâne (1839), l'autorité politique et l'arbitraire administratif dans l'Empire ottoman, arrivés à leur apogée, excluaient du même coup les conversions à l'islam de toute stratégie socioreligieuse pour les populations sud-est européennes. Avec les réformes du Tanzîmât, tous les sujets de l'Empire sont proclamés égaux devant la loi, sans distinction de religion.

du facteur linguistique et religieux dans les mouvements de construction nationale, aussi bien que dans l'élaboration et la survie de leurs cultures.

Dans ce contexte, l'évidence historique a montré le rôle hautement pertinent de la langue, au détriment de la religion, dans la formation de la nation albanaise moderne. La division des Albanais entre leurs appartenances religieuses, musulmans, orthodoxes et catholiques, avait pour conséquence de les assigner dans les nationalités respectives, turque, grecque et latine, et de reléguer au second plan leur identité propre, généralement ignorée des chancelleries européennes. Or la question de la langue était d'autant plus importante pour les Albanais qu'ils ont constitué le seul peuple « transreligieux » des Balkans, le seul dont l'identité soit constituée exclusivement sur la base de la langue. 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 *shqiptaria*, « albanité ».

Les différences externes avec les groupes voisins n'ont servi à la différenciation ethnique des Albanais que lorsqu'elles ont représenté des marqueurs d'une appartenance intériorisée. Malgré les assertions énergiques des primordialistes, l'identité ethnique, comme la nation, n'est pas une réalité concrète, ni un phénomène directement observable. Comme il a été noté depuis Weber, ce qui différencie l'identité ethnique d'autres formes d'identités collectives, religieuses ou politiques, c'est qu'elle est orientée vers le passé et qu'elle a toujours, selon la formule de Ronald Cohen, une **aura de filiation**.

Même quand ils sont acquis par assimilation, (les marqueurs diacritiques) sont très vite incorporés à l'intérieur de la microculture des individus et des familles comme partie intégrante de leur propre héritage et identité. Acquis par n'importe quel processus, une telle identité est ensuite transmise à travers les générations aussi longtemps que le groupement garde une signification fiable pour les membres et les non membres (Cohen, 1978 : 387).

Comme l'avait posé Weber (1972 : 237), ce n'est pas le « fait de la communauté » (*Gemeinschaft*), pourvue d'une existence réelle et d'une origine commune réelle, mais la « croyance dans la

communauté » (*Gemeinschaftsglaube*), telle qu'elle est développée artificiellement dans plusieurs groupes sociaux, qui constitue le trait caractéristique de l'ethnicité. C'est la croyance en l'origine commune, souligne Anthony Smith (1981 : 65), qui justifie et conforte les autres dimensions ou signes de l'identité, et donc le sens même de l'unicité du groupe.

Pour dire les choses autrement, c'est la croyance en l'origine commune et la **fidélité** à un principe d'identification qui ont introjecté et naturalisé les autres attributs des Albanais, la langue et l'occupation territoriale, qui sont désormais perçus comme des traits essentiels et immuables de leur identité, au détriment de leurs appartenances religieuses, qui sont mobilisées et manipulées en fonction des situations. L'importance de la langue pour définir les Albanais comme un groupe ethnique est pertinente non pas pour y chercher un critère de définition, mais justement comme une ressource mobilisée pour créer et entretenir le mythe de l'origine commune. Bien qu'un attribut culturel comme la langue soit plus à même d'être utilisé à cet effet, cela ne veut pas dire qu'elle peut être créditée d'une validité universelle et essentielle à l'identification ethnique. Ni le fait de parler une même langue, ni la contiguïté territoriale, ni la similarité de coutumes ne représentent en soi des attributs ethniques. Ils ne le deviennent que lorsqu'ils sont utilisés comme des marqueurs **extériorisant** et **projetant** l'identification et la représentation de ceux qui revendiquent une origine d'appartenance commune. Pour les Albanais d'Italie et de Grèce, c'est le territoire d'origine qui constitue désormais une ressource toujours disponible même si les similitudes culturelles et linguistiques se sont presque complètement effacées.

L'idée d'une identité commune d'origine est à mettre en relation avec les traits culturels partagés, non pas comme dans l'approche anthropologique classique pour établir l'importance du processus de socialisation dans la reproduction des groupes ethniques (Isajiw, 1974), mais pour rendre compte des processus d'**intériorisation** de qualités et d'attributs comme possessions innées, naturalisées par une histoire mythique. Les groupes ethniques, s'ils ne sont pas des réalités substantielles existant de toute éternité, ne se forment et ne se maintiennent qu'en assumant

de l'histoire sédimentée. L'articulation de deux concepts, empruntés à Aristote, celui de mise en intrigue (*muthos*) et celui d'activité mimétique (*mimesis*), ont permis à Ricoeur de rendre compte de « l'imitation créatrice de l'expérience temporelle vive par le détour de l'intrigue » (1983 : 55). Notamment, la prise en compte du complexe mythique par lequel les événements historiques sont mis « en intrigue » et connectés et agencés comme des événements arrivés à « imiter » et « représenter », permet de comprendre le paradoxe de faire « inclure des cultures dans le passé qui seraient de toute évidence exclues au moment présent à cause de certaines différences de formes » (Barth, 1969 : 12).

Ce dilemme disparaît si l'on reconnaît aux groupes ethniques la capacité de maintenir leur identité non pas sous la forme d'une substance immuable mais sous la forme d'une fidélité créatrice par rapport aux événements fondateurs qui les instaurent dans le temps. Le point d'origine de ces événements fondateurs peut être plus ou moins reculé dans le temps. La continuité avec le passé est toujours établie à l'articulation du temps et du récit historique, dans le sens de Ricoeur (1984), par des processus créatifs qui récupèrent l'héritage historique dans le passé pour le transformer en capital symbolique dans le présent. Ainsi, à la lumière de cette articulation, « l'invention des traditions » (cf. Hobsbawm & Ranger, 1983) paraît aussi comme normalement survenue. Le pouvoir de ces processus créatifs est de présenter et de mobiliser le passé comme une ressource qui modifie les contingences du présent, de façon à ce qu'elles apparaissent comme un destin naturel.

Puisque l'identité ethnique et nationale ne se révèle que par les sentiments qu'on lui porte et les attitudes qu'elle suscite, force est d'y voir une idée, une représentation que les individus ont fait de l'être collectif que tous ensemble ils constituent, c'est-à-dire, en définitive, un mythe. Or ce mythe est forgé à partir des mêmes mécanismes de projection et de subversion que ceux qu'on retrouve dans toute autre forme idéologique, sociale, politique, ou religieuse. Ce qu'il faut d'emblée souligner, c'est que l'identité collective, ethnique ou nationale, s'enracine dans les différences. La cohésion et la solidarité sont acquises au prix d'une opposition flagrante ou virtuelle à tout ce qui est étranger.

L'expression même de la culture des Albanais n'a émergé que lorsque ceux-ci se sont trouvés exposés à l'influence grandissante de la culture dominante, et ont éprouvé le besoin de définir et de maintenir leurs propres limites et de dénier aux autres groupes, spécialement aux Serbes et aux Grecs, l'accès aux valeurs et aux comportements marqués par le style « albanais ». En revanche, 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. Par un retour de balancier, les voisins immédiats et la majorité des voyageurs occidentaux, du milieu du XIX^e siècle aux années 1930, ont cherché à « naturaliser » ces traits pour en faire l'essence même de ce peuple. Car il ne s'agit pas seulement d'une culture coutumière, mais aussi d'une culture refoulée, marginalisée, exclue des voies ordinaires de développement. Face à l'emprise croissante d'Etats 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 conventionnels de leur culture. Ils s'attribuaient l'exclusivité ethnique de ce qui pouvait être 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 une espèce d'« hibernation dans l'histoire », en projetant à l'extérieur l'idéologie de leur identité collective, ethnique et nationale. Au-delà, il n'est pas étonnant que cette même dialectique s'exprime aussi à travers une idéologie religieuse et des pratiques de conversion.

Conclusion

Chez les Albanais, cherchant à réinterpréter la religion dans sa relation aux valeurs locales, les conversions et reconversions successives ont dû tenir lieu de mécanismes psychiques de

déplacement et de projection aussi bien que de mouvements messianiques et millénaristes. Les conversions ont permis à cette population de dépasser les oppositions courantes entre monothéisme et polythéisme (ou paganisme, religion populaire, conception hiérarchisée du divin) en plaçant 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 étaient particulièrement religieux, **liés** à une religion ou une autre, mais que la culture religieuse, **fidèlement** pratiquée, devenait partie prenante d'une identité collective qui ne saurait pas mieux s'exprimer autrement. Les mouvements de conversion religieuse, de même que les mouvements d'affirmation nationale, sont des créations 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.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALDACCI A.**, 1929. *Albania*. Roma, Unione Editrice.
- BARTH F.**, 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Bergen/Oslo, Universitetsforlaget; London, Allen & Unwin.
- BARTL P.**, 1968. *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung 1878-1912*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- BELMONT N.**, 1979. « Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales », in **IZARD M. & SMITH P.** (éds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard : 53-70.

- BENVENISTE É., 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit (2 vols).
- ÇABEJ E., 1972. « L'ancien nom national des Albanais », *Studia Albanica*, 9 (1) : 31-40.
- COHEN R., 1978. « Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 7: 379-403.
- DOJA A., 1999. « Morphologie traditionnelle de la société albanaise », *Social Anthropology: The Journal of the European Association of Social Anthropologists*, 7 (1): 37-55.
- DOJA A., 2000. « Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses », *The European Legacy. Journal of the International Society for the Study of European Ideas*, 5 (5): 663-685.
- DRAGOJLOVIC D., 1987. *Krstjani i jereticka crkva bosanska* (Les chrétiens et l'Église hérétique de Bosnie). Beograd, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- DURHAM M. E., 1910. « High Albania and its Customs in 1908 », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 40: 453-472.
- DZAJA S. M., 1978. *Bie « bosnische Kirche » und das Islamisirungsproblem Bosniens und des Herzegovina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg*. München, Trofenik.
- DZAJA S. M., 1984. *Konfessionalität and Nationalität Bosniens und des Herzegovina*. München, Oldenbourg.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon Press (trad. fr. : *La Religion des primitifs à travers la théorie des anthropologues*. Paris, Payot, 1971).
- FILIPOVIC M., 1954. « The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia) », *Man*, 54: 10-13.
- FINE J. V.A., 1975. *The Bosnian Church: a New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and its Place in State and Society from the Thirteenth to the Fifteenth Centuries*. Boulder/New York, Columbia University Press; East European Monographs, 10.
- HAARMANN H., 1972. *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen*, *Hamburger philologische Studien*, 19.
- HOBSBAWM E., RANGER T., 1983. *The Invention of Tradition*. London, Verso / Cambridge, Cambridge University Press.

- IRWIN Z.T., 1989. « The Fate of Islam in the Balkan: A Comparison of Four State Policies », in RAMET P. (ed.), *Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics*. Durham (NC), revised edition: 378-407.
- ISAJIW W., 1974. « Definitions of ethnicity », *Ethnicity*, 1: 111-124.
- JELAVICH Ch. & B., 1965. *The Balkans*. Prentice, Hall.
- JUKA S., 1984. *Kosova: The Albanians in Yugoslavia Light of Historical Documents*. New York, Waldon Press.
- KALESHI H., 1975. « Das Türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung », in BARTL P. & GLAß H. (eds.), *Südosteuropa unter dem Halbmond: Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit*. München, Trofenik: 125-138.
- KONITZA F., 1957. *Albania: The Rock Garden of Southeastern Europe and Other Essays*. Boston, Vatra (trad. alb., 1993).
- KRASNIQI M., 1979. *Gjurmë e Gjurmime (Traces et Recherches)*. Pristina, Institut Albanologique (rééd. Tirana, 1982).
- LEACH E., 1972. « Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*: 5-14 (trad. fr. *L'Unité de l'Homme et autres essais*. Paris, Gallimard, 1980 : 223-261).
- LEV TZION N. (ed.), 1979. *Conversion to Islam*. New York & London, Holmes & Meier.
- MOERMAN M., 1965. « Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue? », *American Anthropologist*, 67 (5): 1215-1239.
- MOROZZO DELLA ROCCA R., 1990. *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologna, Mulino (trad. alb. Tirana, 1994).
- POPOVIC A., 1986. *L'Islam Balkanique. Les Musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- RICŒUR P., 1983. *Temps et récit. I: L'intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil.
- ROSSI E., 1942. « Saggio sul dominio turco e l'introduzione dell'islam in Albania », *Rivista d'Albania*, 3 : 200-213.

- SHUTERIQI D. S., 1974. *Gjurmime letrare* (Recherches d'histoire et de critique littéraire). Tirana, Mihal Duri.
- SKENDI S., 1967. *The Albanian National Awakening 1878-1912*. Princeton.
- SMITH A. D., 1981. *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TERNAVA M., 1979. « Perhapja e islamizmit ne territorin e sotem te Kosoves », (The Spread of Islam in the Territory of Present Day Kosova), *Gjurmime Albanologjike*, 9.
- VRONIS S., 1972. « Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries », in BIRNBAUM H. & VRONIS S. (eds), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*. The Hague, Mouton.
- WEBER M., 1972. *Wirtschaft and Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- XHOLI Z., 1965. « A propos du panthéisme de Naï m Frashëri », *Studia albanica*, 1.

Résumé

Pour apprécier la réelle signification historique des processus successifs de conversion et de reconversion, parmi des Albanais et d'autres populations sud-est européennes, et les soumettre à une analyse anthropologique plus effective, cet article soutient qu'ils doivent être compris en termes de la dynamique d'objectivation et de résistance contre des pressions exercées par les autorités du pouvoir politique et religieux. Cette approche permet de mettre la signification des appartenances religieuses dans la perspective de négociation et de redéfinition des identités sociales, conduisant à une transformation de l'identité et de l'ethnicité albanaise et à un rétablissement des traditions d'histoire politique, sociale et nationale

Mots-clefs : Albanais, conversion, ethnicité, religion.

Summary

The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation

In order to appreciate the very historical significance of the successive processes of conversion and re-conversion, among Albanians and other Southeast European populations, and to subject them to a more effective anthropological analysis, this article argues that they should be understood in terms of the dynamics of objectivation and resistance against pressures exerted from authorities holding political and religious power. This approach enables to put the meaning of religious affiliations into the perspective of negotiation and redefinition of social identities, leading to the transformation of Albanian identity and ethnicity, and re-establishing traditions of political, social and national history.

Key-words: Albanian, conversion, ethnicity, religion.

* * *