

Gilles de Rapper

CNRS Aix-Marseille Université
Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (UMR 7307)

L'ALBANIE EN PERSPECTIVES
ANTHROPOLOGIE DES FRONTIÈRES ET ÉCRITURES DE LA DIFFÉRENCE

VOLUME III

LIGNES DE PARTAGE

ANTHROPOLOGIE DES FRONTIÈRES
ET ÉCRITURES DE LA DIFFÉRENCE

Recueil de travaux

Université Toulouse Jean Jaurès

Habilitation à diriger des recherches

2019

I

Dynamiques frontalières et mobilités

Cette première partie regroupe des textes portant sur les frontières, les circulations et les échanges. On y trouvera des exemples de travaux d'orientation géopolitique sur les frontières de l'Albanie menés en collaboration avec des géographes ainsi que les résultats d'enquêtes ethnographiques réalisées parmi des communautés albanaises extérieures à ces frontières, en ex-Yougoslavie, en Grèce et en Turquie. On y lira aussi un ensemble de textes sur l'articulation entre frontière nationale, frontières ethniques et mobilités dans le sud de l'Albanie.

Le premier article a été écrit en collaboration avec deux géographes à la suite de courtes enquêtes de terrain menées en commun¹. Il inaugurerait en cela **Texte 1** une pratique collective de la recherche et de l'écriture que l'on rencontrera à plusieurs reprises dans ce volume. Comme dans un autre article publié deux ans plus tôt et non reproduit ici², le propos est principalement géopolitique : il s'agissait d'apporter une expertise sous la forme d'une interprétation de la situation des Albanais dans plusieurs États des Balkans à une époque de conflits et de mouvements migratoires nouveaux. L'idée était cependant de fonder cette interprétation, non seulement sur l'actualité politique et les déclarations officielles de ses protagonistes, mais sur l'observation de situations locales concrètes et sur la rencontre d'interlocuteurs moins exposés médiatiquement.

Les trois textes suivants sont encore une réponse à la demande d'expertise à laquelle j'étais soumis à la fin des années 1990 en tant que spécialiste de l'Albanie et des Albanais. Dans les trois cas cependant, ces travaux reposaient sur des séjours de terrain de plusieurs mois et sur une pratique plus classique de l'ethnographie, respectivement en République de **Textes 2 à 4** Macédoine (sur les réactions des Albanais à l'aggravation de la situation au Kosovo), en Turquie (sur la présence albanaise et les effets sur elle du conflit au Kosovo) et en Grèce (sur la situation des Albanais dix ans après le début du mouvement migratoire postcommuniste). Ils sont donc dans la continuité du mouvement qui me conduisait de la région du Devoll, où j'avais réalisé mon terrain de thèse, vers la découverte d'autres communautés albanaises dans les Balkans.

Parallèlement à cette multiplication des terrains, les langues dans lesquelles ces travaux ont été publiés sont révélatrices de l'ouverture internationale offerte à mes

¹ Voir Volume 1, chapitre 1.

² Gilles de Rapper, Olivier Deslondes, Michel Roux (1998), Les Albanais hors d'Albanie. Emigrés et minorités en Grèce, en Macédoine et en Yougoslavie. *Hérodote* 90, p. 20-45.

recherches : en dehors de l'anglais et de l'allemand, il faut signaler que l'étude sur les Albanais à Istanbul a été rapidement traduite en albanais et publiée dans la revue de l'Académie des sciences du Kosovo³. À la même époque, j'ai aussi publié deux articles dans la revue italienne de géopolitique, *Limes*⁴.

Enfin, un dernier article témoigne de la façon dont cette diversification des points de vue m'a conduit à revenir sur le cas du Devoll, envisagé cette fois sous l'angle de la migration. Il s'agit d'une contribution à un volume sur la nouvelle migration albanaise issu d'un projet de l'Université de Graz portant sur quelques villages de départ en Albanie méridionale.

Les deux articles suivants concernent le nouveau terrain ouvert dans le sud de l'Albanie au début des années 2000 et consacré aux relations entre frontières étatiques, frontières ethniques et migration⁵. J'y explore la façon dont les appartenances locales sont reconfigurées sous l'effet de l'ouverture de la frontière à la migration vers la Grèce. Là encore, il faut signaler sur le même thème une publication en langue grecque dans une revue de géographie⁶.

Le texte 8 reflète ma collaboration avec le géographe Pierre Sintès et inaugure une série de publications et de communications écrites en commun à la suite d'enquêtes répétées menées des deux côtés de la frontière albano-grecque⁷. Il s'agissait de proposer, à partir de nos observations de terrain, une vue d'ensemble des dynamiques frontalières entre la Grèce et l'Albanie.

Le dernier texte est l'introduction d'un volume collectif édité à la fin du projet BALKABAS. Rédigé avec Pierre Sintès et avec la collaboration d'autres membres de l'équipe, il rend compte, dans la continuité des articles précédents, de nos réflexions sur la façon d'envisager la transformation des sociétés balkaniques après 1990. Il montre combien ces réflexions se nourrissent d'apports disciplinaires variés et de l'exploration de paradigmes divers et entrecroisés qui étaient au fondement du projet BALKABAS : celui de l'appropriation locale des modèles économiques, celui du contrôle des mobilités et celui des modes d'habiter.

³ Gilles de Rapper (2002), Shqiptarët në Stamboll. *Studime* 8-9, p. 257-294.

⁴ Gilles de Rapper (1998), Che cosa significa essere albanese. *Limes, Rivista italiana di geopolitica* 3, p. 49-62 ; Gilles de Rapper (1999), Il protettorato visto dai Kosovari. *Limes, Rivista italiana di geopolitica* 4, p. 191-200.

⁵ Voir Volume 1, chapitre 3.

⁶ Gilles de Rapper (2003), La Lunxhëri : émigration et frontière ethnique en Albanie du Sud. *Geographies* 5, p. 98-113.

⁷ Il a d'abord été présenté dans le colloque *Empires et états nationaux en Méditerranée : la frontière entre risque et protection* qui s'est tenu au Caire en juin 2004 et publié dans la *Revue d'études comparatives Est-Ouest* avant d'être repris dans les actes du colloque, quelques années plus tard : Gilles de Rapper, Pierre Sintès (2012), Composer avec le risque : la frontière sud de l'Albanie entre politique des Etats et solidarités locales. in C. Velud (dir.), *Les sociétés méditerranéennes face au risque. Espaces et frontières*. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, p. 155-182.

Table des textes de la première partie

1. **p. 17.** Gilles de Rapper, Olivier Deslondes, Michel Roux (2000), Dimanche à Miras, lundi à Dipotamia. La frontière albano-grecque dans la région de Bilisht et de Kastoria. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 29, p. 199-223.
2. **p. 43.** Gilles de Rapper (1998), Crisis in Kosovo: Reactions in Albania and in Macedonia at the Local Level. in *Ethnobarometer Working Paper Series* 3, Rome, CSS/CEMES, p. 40.
3. **p. 79.** Gilles de Rapper (2000), *Les Albanais à Istanbul*. Istanbul, Institut français d'études anatoliennes.
4. **p. 105.** Gilles de Rapper (2002), Transformation und Anpassung: Die albanischen Zuwanderer in Griechenland zwischen Integration und Rassismus. in U. Brunnbauer (dir.), *Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*. Frankfurt am Main, Peter Lang, p. 201-232.
5. **p. 125.** Gilles de Rapper (2002), Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll. in K. Kaser, et al. (dir.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien-Köln-Weimar, Böhlau, p. 83-106.
6. **p. 141.** Gilles de Rapper (2004), 'We are not Greek, but...': Dealing with the Greek-Albanian Border among Albanian-speaking Christians of Southern Albania. *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 4, 1, p. 162-174.
7. **p. 155.** Gilles de Rapper (2005), Better than Muslims, not as good as Greeks: emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri. in R. King, et al. (dir.), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press, p. 173-194.
8. **p. 169.** Gilles de Rapper, Pierre Sintès (2006), Composer avec le risque : la frontière sud de l'Albanie entre politique des États et solidarités locales. *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37, 4, p. 243-271.
9. **p. 201.** Gilles de Rapper, Pierre Sintès (2013), Introduction. in Bardhoshi, N., G. de Rapper and P. Sintès (dir.), *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*. Tirana, UET Press, p. 1-13.

II

Coexistence religieuse et pratiques partagées

Cette partie regroupe des textes portant sur l'Albanie (principalement sur le Devoll et la Lunxhëri) et abordant la frontière sous la forme de frontières intérieures, celles qui séparent les communautés religieuses, celles qui divisent l'espace albanais ou celles qui relèvent plus généralement de la fabrication de l'altérité. Ce sont les « lignes de partage » qui donnent son titre à ce volume et que je considère comme fondamentales dans tous les objets sur lesquels j'ai travaillé. Dans tous les cas, la distinction et l'opposition entre chrétiens et musulmans apparaît récurrente et, d'une certaine façon, matricielle, tant elle est mobilisée dès qu'il s'agit de tracer une frontière entre soi et les autres.

Le point de départ est un article sur les relations entre musulmans et chrétiens dans le Devoll, qui synthétisait les résultats obtenus sur cette question dans ma thèse tout en bénéficiant des premiers acquis de la multiplication des terrains et des points

Texte 10 de vue. À l'époque de sa publication, c'était une des rares études sur la coexistence confessionnelle en Albanie qui s'appuyait sur l'observation ethnographique de longue durée d'une situation locale et il faut souligner que ce type de recherche reste encore très rare dans les travaux sur l'Albanie alors même que la question de la coexistence est largement discutée dans l'espace public.

À partir de là, les textes suivants explorent deux directions. La première est celle des pratiques religieuses, négligée dans le premier article, et pour laquelle je pouvais m'appuyer sur de nouvelles observations de terrain, dans le Devoll, mais surtout dans d'autres régions que je fréquentais alors (Lunxhëri, Voskopojë)⁸. Les deux textes portent en particulier sur les lieux saints partagés et sur les pèlerinages dont ils sont l'objet⁹. Le premier m'a permis de mettre au point une question qui m'avait intrigué dans le Devoll, celle du contenu et de la signification de la catégorie vernaculaire de *vakëf* pour désigner certains lieux de culte, notamment lorsqu'ils sont l'objet de pratiques partagées. Son écriture a été l'occasion de rassembler mes observations dans différentes régions et aussi de me lancer dans une entreprise plus « philologique » d'étude du mot dans la littérature ethnologique et au delà. Le deuxième est quant à lui une tentative de

Texte 11
Texte 12 conjointre mes observations sur la fréquentation des lieux de culte et celles sur les pratiques de la frontière internationale. Il y apparaît que

⁸ Voir Volume 1, chapitre 4.

⁹ Le premier a d'abord été publié en français : Gilles de Rapper (2009), *Vakëf : lieux partagés du religieux en Albanie*. in D. Albera, M. Couroucli (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*. Arles, Actes Sud, p. 53-83. Ce même volume a bénéficié de traductions en italien et en espagnol.

la localisation frontalière des lieux de culte n'est pas sans effet sur leur fréquentation et sur les traversées de la frontière.

La deuxième direction prolonge l'idée de matrice religieuse, y compris dans le domaine de la parenté. Il s'agit de tester l'hypothèse selon laquelle le recours à l'opposition entre musulmans et chrétiens est particulièrement productif lorsqu'il est question de fabriquer ou d'interpréter de la différence. Je propose d'abord un article publié par une revue de géographie dans un numéro consacré aux « populations des Balkans » et dans lequel je m'intéresse aux diverses formes prises par l'opposition nord/sud en Albanie et plus généralement par la projection spatiale des principes de division, telle qu'elle peut être observée depuis le Devoll. J'y montre que la façon dont les habitants du Devoll perçoivent l'espace national est fortement marquée par la façon dont l'espace de cette petite région est lu en termes d'appartenances religieuses. Là encore, j'ai cherché à articuler mes observations empiriques avec une recherche philologique sur l'histoire des mots et des catégories dans la littérature scientifique et dans la presse.

Texte 13

L'opposition nord/sud est présente dans les deux articles suivants qui traitent chacun d'une question de parenté. Le premier, publié dans le numéro double que la revue *L'Homme* consacrait au renouveau des études de parenté en

Texte 14 2000, porte sur les réponses contrastées apportées, dans différentes régions d'Albanie, à l'absence d'héritier mâle dans un système patrilinéaire. Il témoigne de mon effort, à la suite de ma thèse, pour replacer les observations réalisées dans le Devoll dans un cadre plus large, à la fois albanais et balkanique. Le deuxième cherche à cerner ce qu'il faut entendre par « lignage » (alb. *fis*) dans le Devoll en considérant à la fois les représentations de l'origine commune et les pratiques matrimoniales.

Texte 15

Il a été publié dans un volume issu des travaux menés à Graz sur la démographie historique et les organisations familiales dans les Balkans et poursuit en cela une collaboration de plus longue date avec les chercheurs de cette école (voir aussi le texte 5). Ces deux articles sont importants dans la mesure où ils nuancent les représentations les plus communes de la parenté albanaise dans la littérature scientifique en montrant notamment que le modèle « clanique » décrit pour le nord de l'Albanie ne peut être généralisé à l'ensemble du pays.

Les deux derniers articles portent sur la façon dont la division entre chrétiens et musulmans est présente dans les représentations touchant à d'autres domaines : à la « culture » comme forme de modernité et à l'autochtonie comme rapport au territoire.

Texte 16 Le premier développe un argument déjà présenté dans ma contribution au volume *Albanian Identities* et dans un article en albanais¹⁰. Il s'agit là encore, comme avec le *vakëf* ou le *fis*, d'explorer une catégorie locale, celle de « culture » (*kulturë*), et de montrer son articulation avec les catégories savantes. Le deuxième prolonge la réflexion sur la division nord/sud en Albanie, puisqu'il fait aussi référence à la littérature ethnologique sur

Texte 17

le nord du pays, mais en insistant sur la dimension confessionnelle du rapport au territoire et à l'origine nationale. Cette fois, la notion d'autochtonie, dans ses usages à la fois savants et vernaculaires, est soumise à l'analyse. L'article introduit

¹⁰ Gilles de Rapper (2002), Culture and the Reinvention of Myths in a Border Area. in S. Schwandner-Sievers, B. J. Fischer (dir.), *Albanian Identities: Myth and History*. London, Hurst and Co., p. 190-200, et Gilles de Rapper (1999), Kultura dhe rizbulimi i miteve kombëtare në Shqipëri. *Përpjekja* 15-16, p. 108-113.

de plus, par la comparaison entre deux régions du sud de l'Albanie, la Lunxhëri et le Devoll, l'idée que les relations entre musulmans et chrétiens ne peuvent être comprises isolément, mais seulement en fonction de configurations locales qui varient, entre autres, selon les groupes en présence et leur rapport numérique et selon la proximité de la frontière avec la Grèce¹¹.

Table des textes de la deuxième partie

10. p. 217. Gilles de Rapper (2002), Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud. *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9, p. 17-39.
11. p. 235. Gilles de Rapper (2012), The Vakëf: Sharing Religious Space in Albania. in D. Albera, M. Couroucli (dir.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*. Bloomington, Indiana, Indiana University Press, p. 29-50.
12. p. 247. Gilles de Rapper (2010), Religion on the border: Sanctuaries and Festivals in Post-Communist Albania. in G. Valtchinova (dir.), *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul, The Isis Press, p. 247-265.
13. p. 267. Gilles de Rapper (2004), Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations. *Espace, Populations, Sociétés* 3, p. 625-640.
14. p. 283. Gilles de Rapper (2000), Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison. *L'Homme* 154-155, p. 457-466.
15. p. 293. Gilles de Rapper (2012), Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania. in A. Hemming, et al. (dir.), *Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century*. Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London, LIT Verlag, p. 79-95.
16. p. 311. Gilles de Rapper (2008), Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the concept of 'culture' (Devoll, South Albania). *Anthropological Notebooks* 14, 2, p. 31-45.
17. p. 327. Gilles de Rapper (2008), Musulmans convertis et chrétiens autochtones en Albanie du Sud. in G. de Rapper, P. Sintès (dir.), *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes, Ecole française d'Athènes, p. 351-367.

¹¹ Cet article a aussi été traduit en albanais : Gilles de Rapper (2015), Myslimanët e konvertuar dhe të krishterët autoktonë në Shqipërinë e Jugut. in G. de Rapper, P. Sintès (dir.), *Të emërtosh dhe klasifikosh në Ballkan*. Tiranë, Fjala Publishing, p. 427-447.

III

Images et écritures de la différence

Le texte qui clôt la partie précédente était ma contribution à un premier volume édité en collaboration avec Pierre Sintès, *Nommer et classer dans les Balkans*, qui proposait, en quatre grandes parties, une série d'études sur les processus de nomination et de catégorisation¹². L'introduction de ce volume, rédigée en commun,

Texte 18 donne une idée de l'importance que nous accordions à la « vie sociale » des catégories et à la nécessité de saisir leurs expressions langagières ; elle figure en introduction de cette troisième partie. À travers le cas des communautés valaques, de la façon de désigner l'autre et l'étranger dans la Grèce des années 2000 confrontée à de nouvelles mobilités, à travers ceux des politiques toponymiques ou des représentations de l'autochtonie, il s'agissait de saisir comment des principes de division en viennent à s'inscrire sur des corps ou dans des lieux. Par sa volonté de décloisonner les différents pays des Balkans et de faire dialoguer des spécialistes de différentes disciplines et de différentes périodes, ce volume annonçait le projet BALKABAS. Cette ouverture au delà du nationalisme méthodologique qui était très répandu dans les Balkans a suscité l'intérêt d'un éditeur albanais qui a depuis publié le volume dans une traduction albanaise¹³. À la même époque, j'abordais aussi les questions de classification à propos de l'usage de **Texte 19** la « biographie » dans l'Albanie communiste. Publié dans un numéro de revue consacré aux « usages sociaux de la parenté¹⁴ », cet article s'appuyait sur des observations et des témoignages recueillis dans le Devoll, mais aussi, pour la première fois, sur la littérature « post-dictatoriale » qui avait fait son apparition en Albanie dans les années 1990 : récits d'anciens condamnés politiques, témoignages et études sur le dispositif de contrôle et de répression, publication de documents d'archives. Ce fut ma première incursion systématique dans le passé communiste ou, plus exactement, dans la façon dont les survivants racontaient leur expérience. Je tentais cependant, en m'intéressant à l'articulation entre la biographie comme outil politique et les pratiques de parenté, de montrer ce qu'une approche anthropologique pouvait apporter à la compréhension de phénomènes souvent réduits à leur dimension politique.

Avec le recul, cet article peut apparaître comme étant à la source d'une série de réflexions menées dans plusieurs directions, mais qui ont pour point commun d'articuler, comme je l'ai expliqué dans le volume 1, « économie visuelle » et « économie

¹² Voir Volume 1, chapitre 2.

¹³ Gilles de Rapper, Pierre Sintès (dir.) (2015), *Të emërtosh dhe klasifikosh në Ballkan*. Tiranë, Fjala Publishing.

¹⁴ Voir Volume 1, chapitre 6.

scripturaire¹⁵ ». Le lien entre parenté et pouvoir politique exploré à partir de la notion de « biographie » est directement à l'origine du projet sur la photographie mené avec Anouck Durand puisqu'une des premières questions que nous nous sommes posées concernait l'effet de la catégorisation en « bonne » et « mauvaise biographie » sur la photographie de famille. Le volume 2 explorant longuement cette articulation, je me contenterai ici de proposer un petit nombre d'articles en y renvoyant à la fois pour plus de détails et pour une vue d'ensemble du projet. Un premier article écrit en commun

Texte 20

avec Anouck Durand présente nos résultats préliminaires en matière de photographie de famille. Il est encore largement exploratoire, mais constitue une première tentative pour construire la photographie de l'Albanie communiste comme objet de recherche. Nous avons poursuivi dans d'autres articles l'examen de la production photographique de la période communiste, sous divers aspects : photographie d'identité¹⁶, photographie de presse¹⁷, photographie amateur¹⁸, service public¹⁹, avec une tentative de cadrage méthodologique²⁰. Je propose ici un article sur le thème de la couleur et de l'enjeu que représente l'acquisition de la technique de la photographie couleur pour les photographes albanais. L'article aborde aussi la question de la construction de l'image de l'Albanie par la photographie, en contrastant la production locale et celle de photographes étrangers. La question de la couleur nous a par ailleurs occupés dans une publication consacrée au magazine illustré *Ylli*²¹. Elle est aussi

Texte 21

centrale dans le photo-roman *Amitié éternelle* composé par Anouck Durand et pour lequel j'ai rédigé une postface. L'écriture de ce livre, sa valorisation dans une exposition aux Rencontres d'Arles en 2014 et sa réception en France et à l'étranger suite à la parution d'une traduction en anglais en 2017²² font en elles-mêmes partie de notre recherche : elles posent des questions relatives à la place de l'image et de la fiction dans l'écriture des sciences sociales et à la façon dont des images historiques peuvent être remises au travail aujourd'hui. Je propose en dernier lieu un article récent qui constitue une ouverture vers l'anthropologie de la mémoire et qui témoigne de la faible prise en compte de la photographie dans le champ émergent en Albanie des travaux sur la mémoire du communisme²³.

Texte 23

¹⁵ Voir Volume 1, chapitre 9.

¹⁶ Gilles de Rapper, Anouck Durand (2011), 1948-2008: 35 Fotografi letërnjoftimesh. Fotografia dhe regjimi i identifikimit në Shqipërinë komuniste. *Annuario* 1, p. 72-98.

¹⁷ Gilles de Rapper (à paraître), Sourire en crise. Les photoreporters de l'Albanie communiste (1944-1991). in E. Larriba (dir.), *Les journalistes. Témoins et acteurs en temps de crise*.

¹⁸ Gilles de Rapper, Anouck Durand (2017), Une autre image de l'Albanie communiste ? Un essai d'ethnographie de la photographie amateur. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 263-275.

¹⁹ Gilles de Rapper, Anouck Durand (2017), Au service du peuple. Coopératives et entreprises de photographes dans l'Albanie communiste. in G. Gallenga, L. Verdon (dir.), *Penser le service public en Méditerranée. Le prisme des sciences sociales*. Paris, Aix-en-Provence, Karthala, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, p. 219-244

²⁰ Gilles de Rapper (2017), La photographie de famille comme objet de recherche. *Science and Video* 6, p. <http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/numeros/6/Pages/02.aspx>.

²¹ Anouck Durand, Gilles de Rapper (2012), *Ylli, les couleurs de la dictature*. Paris, autoédition. Cet opuscule est disponible en ligne [ici](#).

²² Anouck Durand (2017), *Eternal Friendship*. Catskill, NY, Siglio Press.

²³ Cet article a paru simultanément dans une traduction albanaise : Gilles de Rapper (2019), Fotografia dhe kujtesa. Çështje mbi trashëgiminë vizuale të Shqipërisë komuniste. in J. Godole,

En marge du projet sur la photographie, l'article sur la biographie m'a aussi incité à m'intéresser à d'autres pratiques d'écriture. Celle de l'écrivain Ismaïl Kadaré d'abord,

Texte 24 sur laquelle je m'étais déjà penché dans un texte accompagnant la publication d'un entretien réalisé à Aix-en-Provence en 2003²⁴. Je me suis intéressé plus particulièrement à ses relations avec l'ethnologie de l'Albanie en mettant en parallèle sa production et celle des ethnologues albanais contemporains. Cette première incursion dans l'histoire de l'ethnologie de l'Albanie a été suivie de la coordination d'un numéro de la revue *Ethnologie française* consacré à ce pays et dont je reproduis ici l'introduction. La **Texte 25** composition de ce numéro a en effet été l'occasion de me pencher sur l'histoire de l'ethnologie de l'Albanie, qui fait depuis une dizaine d'années l'objet de l'attention des chercheurs albanais et étrangers, de mettre en avant des pratiques d'écritures différentes, un des objectifs étant de solliciter des auteurs provenant de traditions anthropologiques variées, et, de surcroît, de réfléchir à la place de l'écriture ethnologique dans l'économie scripturaire de l'Albanie communiste et postcommuniste.

Enfin, mes recherches sur le néo-pélasgisme croisent cet intérêt récent pour les images et les écritures avec celui, plus ancien, pour les frontières et les mobilités. Dans les deux articles publiés jusqu'à présent, je montre le lien existant entre le néo-pélasgisme comme phénomène éditorial et comme construction d'un imaginaire national, d'une part, et les transformations des frontières de l'Albanie depuis 1990 avec l'apparition de nouvelles mobilités, de l'autre. Si, en quelque sorte, ce chantier me ramène aux thèmes des frontières internationales et des mobilités, envisagés désormais sans un angle inédit, il s'agit aussi, comme dans les articles précédents, d'une exploration de productions écrites et visuelles dans le cadre d'une anthropologie du communisme et du postcommunisme.

Table des textes de la troisième partie

18. p. 347. Gilles de Rapper, Pierre Sintès (2008), Introduction. *in* de Rapper, G. and P. Sintès (dir.), *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes, École française d'Athènes, p. 1-23.
19. p. 371. Gilles de Rapper (2006), La « biographie » : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste. *European Journal of Turkish Studies* 4 (en ligne).
20. p. 401. Gilles de Rapper, Anouck Durand (2011), Family Photographs in Socialist Albania: State Photography and the Private Sphere. *in* E. Pistrick, *et al.* (dir.), *Audiovisual Media and Identity in Southeastern Europe*. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, p. 210-229.

I. Idrizi (dir.), *Mes apatisë dhe nostalgjisë. Kujtesa private dhe publike e komunizmit në Shqipërinë e sotme*. Tiranë, IDMC, p. 100-118.

²⁴ Ismaïl Kadaré, Gilles de Rapper (2004), *L'Albanie entre la légende et l'histoire*. Arles, Actes Sud.

21. **p. 421.** Gilles de Rapper (2016), Visual culture in communist Albania: Photography and Photographers at the time of the Stockmann-Sokoli expedition (1957). in E. Pistrick (dir.), *Deutsch-Albanische Wissenschaftsbeziehungen hinter dem Eisernen Vorhang*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 113-128.
22. **p. 437.** Gilles de Rapper (2014), Une histoire vraie. in Durand, A. (dir.), *Amitié éternelle*. Paris, Xavier Barral, p. 87-91.
23. **p. 441.** Gilles de Rapper (2019), Photography and remembrance. Questioning the visual legacy of Communist Albania. in J. Godole, I. Idrizi (dir.), *Between Apathy and Nostalgia. Private and Public Recollections of Communism in Contemporary Albania*. Tirana, IDMC, p. 103-119.
24. **p. 459.** Gilles de Rapper (2011), Ismail Kadaré et l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du XX^e siècle. in A. Eissen, V. Gély (dir.), *Lectures d'Ismail Kadaré*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, p. 43-70.
25. **p. 475.** Gilles de Rapper (2017), L'anthropologie de l'Albanie, une nouvelle fondation. *Ethnologie française* XLVII, 2, p. 181-192.
26. **p. 487.** Gilles de Rapper (2009), Pelasgic Encounters in the Greek-Albanian Borderland. Border Dynamics and Reversion to Ancient Past in Southern Albania. *Anthropological Journal of European Cultures* 18, 1, p. 50-68.
27. **p. 497.** Gilles de Rapper (2015), La frontière ré-enchantée. Imaginaire national et pratiques de la frontière entre l'Albanie et la Grèce. in K. Chavarochette, et al. (dir.), *Faire frontière(s). Raisons politiques et usages symboliques*. Paris, Karthala, p. 139-152.

I

Frontières, circulations, échanges

**DIMANCHE À MIRAS, LUNDI À DIPOTAMIA
LA FRONTIÈRE ALBANO-GRECQUE DANS LA RÉGION DE
BILISHT ET DE KASTORIA**

Gilles DE RAPPER, Olivier DESLONDES, Michel ROUX

De Miras à Dipotamia

Albanie, dimanche après-midi de septembre 1998. De Bilisht, bourgade de 8 000 habitants récemment promue préfecture du district du Devoll (43 000 habitants), un vieux taxi Mercedes nous emmène au village de Miras à travers un paysage sans arbre où les petites parcelles de maïs, de trèfle et de haricots, redécoupées dans l'ancien parcellaire socialiste, alternent avec de vastes étendues laissées en pâture au bétail. Des paysans s'affairent à tout cela, d'autres circulent sans hâte, à pied ou en carriole. Une autre Mercedes nous croise à grande allure dans un nuage de poussière. De loin en loin, les rangs de casemates hérités des fantasmes d'Enver Hoxha regardent à l'est les collines décharnées, toutes proches, où court la frontière grecque. Au sud et à l'ouest, le bassin agricole est fermé par les versants du Grammos et de la Morava. La commune de Miras occupe cette partie méridionale du Devoll. Elle y groupe 12 000 habitants répartis en une dizaine de localités.

Le chef-lieu est un gros village de 3 500 habitants dont l'entrée est défigurée par les ruines des bâtiments coopératifs, saccagés et dépecés par la fureur anticollectiviste de 1991. Chacun empile ici au bord de la route, pour l'expédier, sa récolte de gros oignons, spécialité du cru. La rue principale, creusée d'ornières et bordée de maisons en torchis ou en brique crue, conduit quelques centaines de mètres plus loin à une place centrale très animée. L'ancienne maison de la culture, devenue salle polyvalente, déborde d'une noce joyeuse et bruyante. Nous sommes happés par la fête : il faut entrer, prendre place à la table d'honneur, manger et trinquer au rythme des libations et aux accents d'un orchestre tonitruant qui fait onduler la farandole au milieu des buveurs de raki. "Les Grecs sont riches et leurs routes sont asphaltées, mais ils sont tristes et ne rient jamais", nous expliquera-t-on. "Les Albanais, eux..." Seuls, les mariés arborent le sérieux de circonstance : ne vont-ils pas quitter leurs parents respectifs ? On ne nous laisse partir qu'avec la promesse

de revenir, ce que nous ferons le surlendemain pour rencontrer les édiles, dans une ambiance cette fois plus contrainte.

Grèce, lundi matin. De Kastoria, préfecture de *nomos*¹ de 20 000 habitants et capitale grecque de la fourrure, le bus local nous emmène au village frontalier de Dipotamia, voisin de Miras. La route traverse l'openfield céréalière en longeant le cours supérieur du fleuve Aliakmon, puis s'élève sur les contreforts du Grammos. Au creux d'un vallon encaissé dans les collines de grès tendres et de marnes, Dipotamia est le chef-lieu du *dème* d'Akritès, formé en 1991 par la fusion de trois communes², et auquel le recensement accorde cette année-là 933 habitants.

Ici, en effet, la route est asphaltée, et même ré-asphaltée grâce aux subsides de l'Union Européenne. De grosses pelleteuses creusent les dernières tranchées d'un réseau d'évacuation d'eaux usées. Les maisons sont fraîchement badigeonnées de blanc. La place centrale se veut coquette avec son église, son café, son monument aux morts et sa mairie où flotte le drapeau bleu et blanc. Des effluves de crottin et de fumier annoncent l'activité principale : si Miras cultive les oignons, Dipotamia élève des brebis et des vaches. Pourtant, chênes et châtaigniers prolifèrent au-dessus du village, épargnés par des pratiques d'élevage très différentes de celles de l'Albanie. Les arbres ne font pas défaut, les enfants sont rares ou peu visibles, et les vieux nombreux : quel contraste avec Miras !

Le secrétaire du *dème* nous accueille avec bonhomie, en compagnie de quelques badauds présents à cette heure matinale. La conversation s'engage à bâtons rompus sur la frontière, l'Albanie, les voisins retrouvés après cinquante ans de séparation sans le moindre contact. Retrouvailles qui ne vont pas sans méfiance. On sursaute en apprenant notre escapade de la veille : "Quelle inconscience, que de risques encourus ! Les Albanais sont tous armés et des brigands détourent les passants : vous pouviez revenir nus. Même ici, ce n'est plus sûr depuis qu'ils franchissent librement la frontière". Sueurs froides rétrospectives. La discussion se transportera au café, ralliera d'autres personnages et s'enrichira de points de vue fort variés, puis, en fin d'après-midi, d'une conclusion sentencieuse : "Que voulez-vous savoir d'autre sur l'Albanie ? demande généreusement l'un de nos interlocuteurs. – Quand y êtes-vous allé ? – Moi ? Jamais !"

¹ Équivalent grec du département français.

² La réforme en cours de l'organisation territoriale prévoit la fusion des communes rurales en *dèmes*, collectivités locales ayant sensiblement la taille et l'importance des cantons français. Le *dème* des Akrites (Akritis) comprend les anciennes communes de Dipotamia (658 hab. en 1991, ex-Revani), Chionato (123 hab., ex-Guerliani) et Komninadès (152 hab., ex-Siaki). L'appellation du *dème* fait plus que rappeler une position géographique (Akritès signifie confins) : elle signale aussi un front de l'hellénisme.

Voilà les débuts d'une enquête visant à comprendre la signification et le rôle local d'une frontière qui a brutalement ouvert l'un sur l'autre, en 1990, deux Etats très inégalement développés. Les disparités salariales et les complémentarités de ressources pourraient conduire le haut Devoll et la Macédoine grecque occidentale à un développement d'autant plus rapide que ces anciens culs-de-sac sont aujourd'hui directement reliés par l'une des deux "grandes" voies routières entre la Grèce et l'Albanie. Mais ces possibilités sont contrariées par l'instabilité et l'incertitude qui agitent l'Albanie depuis 1997, et par les réflexes de méfiance entre Grecs et Albanais. La mémoire ou les fantasmes collectifs pèsent sur les discours et les comportements, qu'il importe d'analyser en conséquence.

Frontière, peuples et nations

Jusqu'en 1912 sous administration ottomane, l'Albanie et la Macédoine sont un terrain d'affrontement des ambitions nationales serbe, grecque, bulgare et albanaise. Les Albanais sont les derniers venus dans la compétition pour la formation d'un territoire national : ils ne proclament leur indépendance et ne forment un premier gouvernement provisoire, à Vlorë, que le 28 novembre 1912, pendant que les Etats balkaniques coalisés contre la Turquie sont en train d'envahir et d'occuper ses dernières possessions européennes. Les Grecs s'emparent de l'Épire jusqu'à une ligne Korçë-Gjirokastër, tandis que les Serbes s'attribuent le nord et l'est des régions albanophones, partageant la Macédoine avec les Grecs et les Bulgares sans nul souci des prétentions albanaises à constituer un Etat englobant tous les territoires peuplés peu ou prou d'albanophones jusqu'à une ligne Iannina-Kastoria-Veles-Skopje-Mitrovica.

Ces prétentions sont appuyées par l'Italie et l'Autriche, qui souhaitent la création d'un Etat albanais le plus vaste possible entre la Serbie et l'Adriatique. Inversement, Serbes et Grecs ont le soutien des Russes et des Français, soucieux de contenir le camp rival et de réduire l'Albanie naissante à sa plus simple expression territoriale. Le tracé frontalier retenu le 29 juillet 1913 par les puissances réunies à Londres est donc un compromis entre les prétentions territoriales albanaises et les ambitions rivales des Etats constitués, d'où naît une petite Albanie privée notamment du Kosovo. Encore la Grèce et la Serbie reviennent-elles à la charge pendant la première guerre mondiale, n'évacuant qu'en 1921 les territoires indûment occupés.

Mais au moment de sa création, la frontière entre la Grèce et l'Albanie ne sépare pas encore deux populations homogènes et distinctes, identifiables à deux nations. Entre Korçë et Kastoria, la frontière n'est ni linguistique, ni religieuse, ni "ethnographique", pas plus qu'elle ne répond à un quelconque

“plébiscite” par lequel les habitants de la région eux-mêmes se seraient décidés sur leur appartenance à l'un ou l'autre État. Elle reprend simplement les limites des anciens *kaza* de Korçë et de Kastoria, qui séparent le bassin du Devoll du côté albanais et celui de l'Aliakmon du côté grec.

La région est alors habitée par des chrétiens orthodoxes et par des musulmans, sans frontière spatiale bien établie entre les deux communautés. Les chrétiens sont plutôt dans les villes, où ils s'occupent de commerce et d'artisanat, ainsi que dans les villages de montagnes, où ils vivent d'élevage et surtout grâce à l'émigration, saisonnière ou permanente, vers les villes ou vers l'étranger ; les musulmans, hormis les fonctionnaires ottomans, travaillent les terres agricoles, dont les propriétaires sont eux-mêmes musulmans. Par ailleurs, on ne peut distinguer formellement une population albanaise et une population grecque. Le multilinguisme semble répandu : on parle turc, grec, albanais, valaque, rom et macédonien – on disait alors “ bulgare ” – dans une imbrication à la fois sociale et spatiale, sans qu'il existe un lien nécessaire et exclusif entre une langue, une communauté religieuse et un territoire de quelque étendue. Les villes comportent toutes, par ailleurs, une population de juifs sépharades, artisans et commerçants, qui entreprennent après 1880, comme les chrétiens, de racheter les terres musulmanes.

En dehors des milieux intellectuels et politiques, les allégeances nationales tardent à s'affirmer, surtout du côté albanais : le ralliement à la nouvelle Albanie est contesté à la fois par des musulmans soucieux de garder des liens avec l'empire ottoman et le sultan, et par des chrétiens considérant Constantinople comme la capitale de l'orthodoxie dans les Balkans. Ces gens sont stigmatisés, jusque dans l'historiographie communiste, sous les noms de *turkoman* et *grekoman*. On connaît l'anecdote, rapportée par Elie Kedourie, du villageois interrogé sur sa nationalité par la commission de délimitation de la frontière en 1913, et répondant en albanais “je suis grec”³, ce qui reflète la persistance des sentiments nationaux fondés sur le système du *millet* ottoman : les ethnonymes “ grec ”, “ turc ” et “ bulgare ” renvoient ici aux communautés confessionnelles dirigées respectivement par le patriarche de Constantinople, le sultan et l'exarque bulgare. Le critère religieux reste en 1923 celui qui définit les échanges obligatoires, institués par le traité de Lausanne, entre musulmans de Grèce et chrétiens de Turquie. Aujourd'hui encore, les musulmans albanais du Devoll se désignent comme turcs, tout en se défendant d'appartenir à la nation turque ; l'ethnonyme n'a ici qu'un sens religieux, il est synonyme de “musulman”.

De chaque côté de la frontière, les États contribuent à développer le caractère national des populations ; la frontière elle-même, obstacle à la

³ Kedourie E. (1966), p. 124.

communication et au maintien des relations quotidiennes qui fondaient les sentiments identitaires traditionnels – sur la base de l'appartenance religieuse, des réseaux de parenté, de la coutume commune ou de l'activité économique, participe à la formation d'un sentiment d'appartenance nationale chez les Grecs et les Albanais.

La Grèce a tôt fait d'entreprendre la purification ethnique de ses régions "allogènes", c'est-à-dire en majorité non-grecques. En Épire, le partage de 1913 a laissé à l'Albanie la région hellénophone de Sarandë, et à la Grèce la partie de l'Épire que les Albanais appellent *Çamëri* et qu'ils revendiquent en 1912. Les Çams, ou *Tourco-Tsamidès* en grec, forment dans cette région une classe minoritaire de propriétaires terriens, albanophones et musulmans, face à la majorité chrétienne et hellénophone, composée surtout de métayers. Epargnés par les échanges de populations, les Çams sont néanmoins privés de leur suprématie sociale par la réforme agraire et le partage des terres, puis expulsés en 1944 sous l'accusation collective d'avoir collaboré avec l'occupant italien afin de récupérer les biens qui leur avaient été confisqués.

En Macédoine grecque, la purification est encore plus rapide et radicale. La frontière a laissé dans les nomes de Kastoria et de Florina non seulement de nombreux "Bulgares" (slavophones), mais aussi plusieurs villages de religion musulmane, comme Dipotamia (ex-Revan) ou Komninadès (Shag pour les Albanais). Inversement, plusieurs villages chrétiens, hellénophones ou vlachophones, sans compter l'élite marchande de villes comme Korçë, restent situés en territoire albanais. Après 1920, les échanges de population permettent à la Grèce d'expulser ou d'inciter au départ vers la Turquie quelque 416 000 "Turcs et Bulgares" concentrés en Macédoine, en Thrace, dans les îles de l'Égée orientale et en Crète. Les terres libérées par les musulmans de Dipotamia sont attribuées par la Commission d'installation des réfugiés à quelques centaines de familles chrétiennes originaires de la région du Pont (Trébizonde et Sinop), qui y pratiquaient l'élevage. Leurs descendants, qui en rajoutent dans la grécité, jouent aujourd'hui sur le double sens du mot "turc" pour laisser entendre que les musulmans qui les ont précédés étaient des turcophones, façon de se prémunir de tout irrédentisme en niant toute ancienne présence albanaise, tant les arguments "historiques" conservent de poids dans le discours sur la légitimité des frontières. Il est vrai que de leur côté, avant l'ouverture de la frontière en 1991, les habitants du Devoll étaient persuadés que la région de Kastoria avait été peuplée d'albanophones jusqu'en 1924⁴.

Dans les nomes de Kastoria et de Florina, en 1913, la plus grande partie des "allogènes" sont cependant des slavophones, non concernés par les échanges

⁴ De Rapper G. (1997).

obligatoires⁵, et dont l'effacement est plus progressif que celui des musulmans. L'interdiction de pratiquer leur langue et d'autres tracasseries incitent les "Slavo-macédoniens"⁶ à émigrer vers la Bulgarie ou les États-Unis dès les années qui suivent l'annexion. Pendant la guerre civile, leur combat au sein des troupes de l'EDES pour le rattachement de la Macédoine « égéenne »⁷ à la Macédoine yougoslave en fait des félons, que la Grèce, après 1949, prive de leurs droits civiques et expulse en nombre. Les Pontiques de Dipotamia se veulent au contraire d'un loyalisme sans faille : si les villages slavophones du Grammos sont vidés et parfois rasés, les villages de réfugiés conservent vie et activité. On ne peut se faire une idée précise du nombre de slavophones qui, aujourd'hui, persistent à s'identifier comme tels, tant la question reste tabou. Mais il est certain que la population de la Macédoine grecque est massivement attachée à la nation grecque, comme on a pu le voir en 1994 lors de la mobilisation contre la république de Macédoine, accusée d'usurper un nom "authentiquement grec" et d'avoir des visées expansionnistes sur la Macédoine grecque.

En 1923, les réfugiés transplantent à Dipotamia le système d'élevage polyvalent semi-transhumant, complété par des cultures spécialisées, dont ils vivaient sur les rives de la Mer Noire. Leurs bêtes disposent des pâtures communales qui dominent le village, ainsi que des récoltes de foin et de trèfle faites sur le lot de quelques dizaines de *stremmata*⁸ que la réforme agraire attribue à chaque famille en usage individuel. On cultive aussi le tabac d'Orient, principale culture de rapport à laquelle l'installation des réfugiés donne une forte impulsion dans toute la Macédoine. Un tel système ne représente ni réelle rupture avec les pratiques antérieures, ni différence de fond avec celles du Devoll voisin. En Macédoine grecque comme en Albanie, les bas-fonds – lac Maliqi au nord de Korçë, Sarigol de Kozani ou rives de l'Axios – monopolisent longtemps les efforts de mise en valeur, laissant la montagne et les plateaux à l'écart des grandes transformations.

Du côté albanais, l'albanisation des "Bulgares" est déjà en route dans les années 1916-1920, à l'époque où Jacques Bourcart visite la région⁹. Dans le Devoll, les villages de Shuëc, Rakickë et Zogradec, encore bulgares en 1918, sont aujourd'hui entièrement albanisés, même si les toponymes sont restés

⁵ La Bulgarie et la Grèce ont signé, en novembre 1919, une "convention d'émigration réciproque et volontaire" qui a permis d'encadrer une partie des déplacements entraînés par les guerres de 1912-1918. Mais en 1928 les slavophones représentent encore 30% de la population dans le nome de Kastoria, et 20% dans le nome de Florina.

⁶ Selon la terminologie en usage dans le recensement grec de 1928.

⁷ C'est-à-dire de Grèce, dans la terminologie slavo-macédonienne.

⁸ Un *stremma* grec ou un *dynym* albanais égale 0,1 ha.

⁹ Bourcart J. (1922), p. 274.

slaves. Seul le village de Vërnik est officiellement rattaché à la minorité macédonienne qui peuple la rive sud-ouest du grand lac Prespa, et reçoit à ce titre un enseignement primaire en macédonien. La complète albanisation des chrétiens non-slavophones qui se désignaient et étaient désignés en 1913 comme " grecs " répond sans doute au même principe : laissés à l'écart de la minorité hellénophone d'Albanie du sud (districts de Delvinë, Sarandë et de Gjirokastrë), ils n'ont pas eu le droit de recevoir un enseignement en grec, et répètent aujourd'hui à l'envi qu'ils sont " chrétiens, mais pas grecs " : leur ralliement à la nation albanaise est total.

En Albanie comme en Grèce, la langue et l'enseignement ont joué un grand rôle, en particulier par l'interdiction d'utiliser ou d'apprendre la langue des voisins : jusqu'en 1991, il était interdit aux Albanais d'apprendre le grec – ceux qui le faisaient en cachette étaient punis – et aujourd'hui encore l'enseignement du grec n'est pas prévu dans les collèges et les lycées de la région frontalière, alors même que les contacts et les échanges se multiplient entre les deux pays. De la même manière, l'albanais n'est pas une langue étrangère enseignée en Grèce. Un autre moyen de sceller l'appartenance des régions frontalières à la nation a été d'en changer la toponymie. Le procédé est largement utilisé en Grèce, où la plupart des toponymes slaves ont été hellénisés ou remplacés durant les années 1930 : ainsi Revan, Shag, et Kostenec sont-ils devenus Dipotamia, Komninadès et Ieropiyi. Il est plus rare en Albanie, où plusieurs noms de villages du Devoll sont néanmoins remplacés en 1967 : l'athéisme d'Etat ne supportant pas les noms à signification religieuse, qui pour certains étaient également slaves, Bozhigrad, "Villedieu", est ainsi devenu Miras, "Bonneville". Mais les anciens noms n'ont pas été oubliés, et leur utilisation prend aujourd'hui une dimension politique : préférer Mavrovo à Mavrochori, c'est rappeler l'origine slave de nombreux toponymes grecs et l'installation récente des habitants ; insister sur l'emploi de Bozhigrad, c'est vouloir faire table rase de l'héritage communiste.

Au moment où la frontière est rouverte en 1991, elle met donc en contact deux populations aux identités nationales nettement affirmées. Elle a aussi gagné une dimension religieuse, en séparant l'Albanie musulmane et la Grèce chrétienne. Cette assimilation, au moins imaginée, entre nation et religion, pèse désormais sur les relations entre les deux populations, dans les régions frontalières comme ailleurs.

Une frontière hermétique, des évolutions divergentes

Les trajectoires politiques, sociales et économiques de Dipotamia et de Miras divergent après la Seconde guerre mondiale. Pendant la guerre civile grecque, l'Albanie, dirigée par les communistes, a servi de base arrière aux

“partisans” repliés sur le Grammos ; ils s’y réfugient après leur défaite¹⁰. Elle est en froid avec la Yougoslavie de Tito et en guerre avec la Grèce, et se retranche de ses deux voisins. La frontière avec la Grèce est fermée dès 1944. Elle devient étanche sur toute sa longueur après 1964, à la suite de la rupture entre l’Albanie et l’Union soviétique (1960-1961), avec la construction de la “clôture” (*klon*) : entre Miras et Dipotamia court une bande de terrain dégagée sur une dizaine de mètres de large, renforcée par une barrière électrifiée, et truffée de postes de surveillance d’où l’on tire sur les fuyards. Officiellement, il s’agit d’empêcher les infiltrations extérieures, alors que l’état de guerre perdure entre la Grèce et l’Albanie. Plus dissuasive encore, l’organisation de la population par brigades de quelques personnes où chacun est tenu pour responsable de la présence de l’autre.

Le village de Miras est alors complètement coupé de ses voisins grecs. Comme le racontent aujourd’hui encore les villageois, il suffisait de regarder trop ouvertement la frontière ou d’en parler pour être envoyé en prison. Miras n’est pourtant pas le plus mal loti des villages du Devoll : situé sur la rive gauche du cours d’eau, il n’est pas classé de façon permanente en zone frontière ; ses habitants peuvent circuler plus librement que ceux du village voisin de Qytezë, plus haut dans la vallée, et ne subissent pas la situation d’enfermement de Vidohovë, retranché du reste du monde entre la ligne frontière et la clôture.

Derrière cette frontière hermétique s’opère la collectivisation des terres. Le pouvoir communiste commence d’abord à distribuer la terre aux paysans (loi sur la réforme agraire d’août 1945), conformément au programme qui lui a assuré leur soutien. Mais en 1951 naissent les premières coopératives, simples rassemblements volontaires de quelques paysans. Sous la pression de l’Etat, le système collectiviste prend un caractère obligatoire et s’étend rapidement ; la collectivisation est terminée dans le Devoll dès 1956, alors qu’il faut attendre 1968 dans certaines régions du nord de l’Albanie¹¹. Miras devient ainsi le centre d’une vaste coopérative regroupant les douze villages du haut Devoll et classée comme “collino-montagneuse” (*kodrino-malore*). Les coopératives sont un moyen de planifier la production, mais aussi d’embrigader la population, de limiter ses déplacements et de contrôler les esprits.

¹⁰ Considérés par Enver Hoxha comme des partisans de Tito, avec lequel il est brouillé, ces fuyards du Grammos seront aussitôt livrés à Staline qui leur fera purger de longues peines de camp ou de résidence forcée en Asie centrale.

¹¹ Dans l’ensemble de l’Albanie, les surfaces exploitées en propriété privée représentent 91,4% de la SAU totale en 1950, 13,6% en 1980, et 2,7% en 1989. Parallèlement, le secteur d’Etat s’adjudge une part croissante des terres collectivisées – un quart de la SAU en 1990 – par le biais des fermes d’Etat et des coopératives de type “supérieur” au sein desquelles étaient incitées à fusionner les coopératives villageoises.

Miras se spécialise dans les cultures et abandonne l'élevage, qui occupait la population des villages de montagne jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Les troupeaux de moutons disparaissent et les vaches sont regroupées dans le troupeau collectif, sans produire suffisamment de lait pour toute la coopérative. La situation s'aggrave au début des années 1980, quand les mots d'ordre nationaux réduisent le lopin individuel des coopérateurs de 1000 à 300 mètres carrés, et interdisent la possession individuelle de tout bétail. De telles mesures exaspèrent les paysans sans qu'on les assouplisse à temps pour désamorcer le mécontentement. En 1989, les témoignages révèlent la misère des campagnes albanaises, où la natalité, qui oscille entre 25 et 35‰ selon les régions, a entassé une population dont les deux tiers ont moins de vingt ans, désœuvrée, démobilisée par la décrépitude du matériel, sans exutoire.

Pendant ce temps, Dipotamia connaît une évolution bien différente¹², marquée par une mobilité aussi intense que la réclusion dont souffre Miras est pesante. L'exiguïté des exploitations et la pauvreté des agriculteurs poussent une majorité à émigrer : si Dipotamia est épargné par les déplacements de populations qui vidant les localités du Grammos à l'issue de la guerre civile, ses habitants ne résistent pas aux contrats de travail proposés par l'Allemagne entre 1955 et 1975. Un tiers d'entre eux résident à Dusseldorf, Francfort ou Nuremberg vers 1970, et encore 15% aujourd'hui, tandis que d'autres familles se trouvent à Chicago ou en Australie. Encore cette estimation est-elle fondée sur l'examen du registre de citoyenneté local, où n'apparaissent que les ménages entretenant leurs attaches géographiques.

A l'émigration s'ajoute un exode rural intense vers Kastoria et Salonique. En 1960, la Grèce cherche à développer ses confins septentrionaux : la ville de Kastoria devient zone franche pour le commerce des déchets de fourrure, ce qui incite les fourreurs occidentaux à y implanter une sous-traitance très compétitive. En quelques années, la confection des vêtements en fourrures de récupération crée plusieurs milliers d'ateliers, qui font travailler vers 1980 près de 15 000 personnes – les deux tiers de la population active du *nomos* – quelques mois au moins dans l'année. A cette époque, Dipotamia compte 150 ouvriers ou artisans-fourreurs installés au chef-lieu avec leur famille proche.

Bien que ces petits fourreurs demeurent nominalement agriculteurs afin de bénéficier d'un régime fiscal avantageux, l'agriculture ne pèse pas lourd dans leurs revenus. Le travail de la fourrure offre en deux mois le gain d'un an sur 50 *stremmata* de blé. Artisans, ouvriers et émigrés confient donc leur terre en location à un parent, d'où la rapide concentration effective des terres au profit de quelques éleveurs professionnels qui réunissent 50 à 60 ha en moyenne, dix fois leur lot propre. La surface cultivée s'accroît aussi par le défrichement

¹² Deslondes O. (1997), pp. 182-187.

d'une grande partie des communaux après 1970. L'augmentation des surfaces cultivables et la diminution de la main-d'œuvre agricole supposent une simplification du système de production : les cultures spécialisées disparaissent, tabac en premier. Les efforts s'orientent vers un élevage plus intensif, tourné vers la production d'agneaux mais aussi de lait de vache, destinés au marché national. Les cultures fourragères comme le blé tendre et le trèfle occupent 90% des terres cultivées vers 1990.

Depuis 1980, l'arrêt du recrutement de main-d'œuvre étrangère en Allemagne et les retours d'émigration ont enrayé le déclin de la population. Simultanément, une récession des ventes de fourrures a limité la période de travail à quelques semaines dans l'année, et contraint les employeurs à plafonner les rétributions pour rester compétitifs. De nombreux artisans et ouvriers précédemment installés à Kastoria se sont donc repliés sur l'élevage, qu'ils mènent de front avec un travail de la fourrure moins lucratif qu'auparavant. La pluriactivité a rendu à Dipotamia une certaine animation, mais l'ancienne société égalitaire a vécu : en 1992, le tiers des éleveurs détiennent les trois quarts du troupeau, et continuent de monopoliser les surfaces cultivables, parce qu'ils sont les seuls à être outillés en conséquence, et que le calendrier des travaux agricoles, de juin à décembre, concurrence celui de la fourrure. Pour la majorité des paysans, l'agriculture n'est qu'un appoint en complément d'une saison de travail plus ou moins brève comme fourreur.

L'aide financière de l'Europe, depuis 1981, a accéléré ces mutations et contribué à creuser l'abyssale disparité de revenus avec l'Albanie. Les subventions des fonds structurels ont permis aux agriculteurs de s'équiper en tracteurs puissants, en bergeries ou en matériel d'irrigation, et à la collectivité locale de financer d'importants travaux : en fusionnant au sein du dème d'Akritas comme l'y incitait la phase expérimentale de la réforme administrative aujourd'hui en cours d'application, les communes de Dipotamia, Komninadès et Chionato ont bénéficié dès 1992 d'une dotation majorée que le dème a utilisée pour asphalté la voirie, se doter d'un réseau d'adduction d'eau et d'assainissement, rénover les lieux publics. Le démarque¹³ rumine à présent de vastes projets de développement agri-touristique auxquels il aimerait associer ses homologues albanais : accueil chez l'habitant, *xenonès*¹⁴ d'altitude, sentiers à thèmes, etc. Bref, Dipotamia serait aujourd'hui un havre de paix si l'ouverture de la frontière, en apportant l'insécurité, n'était venue assombrir cette quiétude.

¹³ Président du dème.

¹⁴ Auberge communale.

Depuis 1990, une frontière-passoire

Avec la fin de l'état de guerre entre la Grèce et l'Albanie, en 1987, la frontière est entrouverte, et dans un seul sens : un poste de douane est installé à Kapshticë – “ ce n'était qu'une table au milieu de la route ” se souvient un ancien douanier – et des visiteurs venus de Grèce peuvent entrer en Albanie. Dans l'autre sens, des “ fuyards ” parviennent de temps à autre à passer en Grèce, mais le passage illégal de la frontière est toujours considéré comme une trahison envers la patrie, et il n'est pas encore question d'autoriser les passages légaux. Dans les villages proches de la frontière, on se souvient encore des tentatives, souvent désespérées, de tous ceux qui ont cherché à partir malgré la “clôture”.

Pendant l'hiver 1990-1991, alors qu'à Tirana le pouvoir a déjà été ébranlé par la “ crise des ambassades ” de juillet 1990¹⁵, certains habitants du Devoll, jeunes hommes sans travail ou mal vus du pouvoir, commencent cependant à franchir la frontière pour se rendre en Grèce. Ils reçoivent un choc culturel intense et se retrouvent souvent parqués dans les casernes de Kastoria avant d'être ramenés en Albanie, mais les vêtements donnés par les Grecs et les récits ne font qu'encourager de nouveaux départs. Dans les villages les plus proches de la frontière, à Miras, à Vidohovë, à Qytezë, les gens se rendent en groupe dans les villages grecs pour y passer la journée, et principalement à Dipotamia, que beaucoup avaient fréquenté avant la guerre. Bien accueillis, nourris, ils reçoivent également des vêtements, mais leurs récits reflètent d'abord leur ahurissement devant le développement spectaculaire qu'a connu Dipotamia depuis la fin de la guerre : les rues asphaltées, l'éclairage public, les voitures, les maisons, tout y est différent. « On restait tous groupés, raconte aujourd'hui une villageoise albanaise, on avait peur de se perdre, de ne pas savoir comment revenir. Même pour aller aux toilettes, on y allait en groupe. On n'avait jamais vu ça ». La fête de Pâques de l'année 1991 reste dans beaucoup de mémoires : elle fut à la fois l'occasion de faire la fête “ de l'autre côté ” dans une ambiance de liberté – les gardes frontières grecs ne s'étaient pas opposés au passage des Albanais, les gardes albanais avaient disparu – et, pour les chrétiens comme pour les musulmans, elle marquait les retrouvailles avec la religion, réprimée en Albanie dès la fin de la guerre et totalement interdite depuis 1967. « Je m'en souviendrai toujours, raconte un villageois. A l'époque, nous n'avions pas encore de Coca ni de Fanta. Comme les bouteilles nous semblaient belles ! J'en avais ramené plusieurs, vides, et je les avais exposées sur le buffet de la salle. Maintenant, on en trouve partout

¹⁵ 4500 Albanais se réfugient alors dans les ambassades occidentales et demandent à quitter leur pays.

et les gens les jettent dans la rue ; repenser à tout cela maintenant nous fait sourire, mais ces bouteilles-là, je les ai toujours, elles sont au grenier ». C'est à cette époque que la clôture frontalière disparaît. Comme partout en Albanie, la population s'attaque à tous les symboles du pouvoir communiste : statues et monuments, mais aussi usines et bâtiments coopératifs. Laissés sans surveillance, les barbelés de la clôture sont recyclés par les villageois qui défendent leurs nouvelles parcelles privées. Les postes de garde disséminés dans la zone interdite sont pareillement abandonnés par l'Etat, et peu à peu détruits par les villageois en quête de matériaux de construction.

De leur côté, les Grecs insistent sur les secours qu'ils prodiguent aux " réfugiés ", et qui vont évoluer au gré des besoins avec l'appui des pouvoirs publics : à partir de 1992, l'Etat grec, la région de Macédoine occidentale et les municipalités de Kozani, Kastoria et Florina fournissent ainsi de vieux autobus, du matériel de soins, d'enseignement ou de télécommunication, cependant qu'une opération médiatisée permet aux paysans macédoniens de refileur leurs vieux tracteurs¹⁶ à ce qui reste de la ferme d'Etat du lac Maliq, dont les sols vierges de traitement chimique n'attendaient qu'un labour profond pour offrir des rendements atteignant 25 tonnes de betteraves sucrières à l'hectare.

Aide impuissante à endiguer le flot des immigrés clandestins : très vite, certains Albanais se voient proposer du travail et partent en Grèce pour plusieurs mois. Tout en pestant contre l'invasion, les Grecs – restaurateurs, agriculteurs, garagistes, maçons – leurs offrent par journée de travail près de la moitié du salaire mensuel d'un employé en Albanie, où les ratés de la transition et l'absence d'investissements retardent jusqu'à présent tout vrai démarrage économique : l'émigration s'impose comme une nécessité, avec quarante ans de retard sur la Grèce.

En effet, la décollectivisation des terres, entreprise dans les derniers temps du communisme, dès 1990, avec la distribution de un à deux *dynym*¹⁷ par famille, répond à une exigence politique et sociale plus qu'aux nécessités économiques. C'est la " loi pour le partage des terres " de juillet 1991, votée par le parlement issu des premières élections libres mais toujours dominé par les communistes, qui marque la fin des coopératives. La loi prévoit le partage égalitaire de la terre entre toutes les familles du village, en fonction du nombre de leurs membres. A Miras, chaque famille se retrouve à la tête d'une petite exploitation disposant de 1,74 hectare pour six personnes en moyenne, surface répartie en quatre endroits différents au moins selon les catégories de terre. Dans ces conditions, les parcelles de plus de 3000 mètres carrés sont

¹⁶ Avant de racheter des engins neufs de forte puissance grâce aux subventions européennes.

¹⁷ Voir la note 9.

rare, notamment dans les terrains de bonne qualité, c'est-à-dire irrigués, qui sont moins nombreux et donc plus fragmentés. Le morcellement parcellaire n'oblige pas seulement les gens à parcourir de longues distances d'un champ à l'autre ; il interdit l'usage de moyens mécaniques. Comme les paysans n'ont pas encore de titres de propriété, la terre reste inaccessible et aucune forme de remembrement n'est possible.

L'agriculture est devenue familiale et le nouveau système de production a beaucoup changé. Vers 1980, l'irrigation, à partir des réservoirs situés sur le piedmont de la Morava, permettait aux coopératives du Devoll de s'orienter vers les grandes cultures. Il y avait alors dans le bassin 8 000 à 9 000 ha de tabac, de betterave à sucre ou de blé sur 13 000 ha cultivables. La disparition de l'organisation collective et étatique a entraîné celle des cultures industrielles, aujourd'hui remplacées par des cultures vivrières ou destinées à l'alimentation du bétail (légumes, maïs, trèfle), chaque maison entretenant une vache pour le lait. L'irrigation ne couvre plus que 4 000 à 5 000 ha car les réservoirs se sont envasés, les canaux sont hors d'usage ou pas assez ramifiés pour atteindre toutes les parcelles issues de la refonte agraire, les pompes sont en panne. La Direction de l'agriculture du district estime que près de 4 000 hectares sont abandonnés, en particulier sur les collines, où l'irrigation n'est plus possible¹⁸.

Les cultures de rapport n'ont pas disparu pour autant : à Miras, on cultive toujours les oignons, comme on le faisait dans la coopérative. Mais si le savoir-faire et les rendements sont là – plus de 600 quintaux à l'hectare, voire 1 000 les bonnes années –, les anciens réseaux de collecte et de distribution ont disparu avec la coopérative et les paysans écoulent leur production au coup par coup. Traumatisés par le collectivisme, ils répugnent à l'idée de se grouper pour vendre, et préfèrent s'en remettre au commerçant grec avisé qui leur imposera son prix. Mais les oignons grecs, qui arrivent plus tôt en saison, leur font concurrence. La récolte de l'année 1995, abondante, a pourri pendant l'hiver dans les fossés et les canaux d'irrigation de Miras, faute d'acheteurs.

Une agriculture aux revenus monétaires aussi incertains, et de loin incapable d'occuper tout le monde, voilà qui explique l'émigration. On estime que 7 000 à 8 000 personnes dans le Devoll séjournent régulièrement en Grèce pour une durée plus ou moins longue, soit 18% de la population totale, près d'une personne par famille. A Miras, la moitié des 4 000 à 5 000 personnes en âge de travailler – la quasi-totalité de la population masculine adulte – s'absente une partie de l'année, principalement en Grèce du Nord (Macédoine ou Thessalie). Les hommes quittent le village en mars-avril et

¹⁸ Sur les conditions de la privatisation des terres dans le district de Korçë (qui englobait initialement le Devoll), voir Sivignon M. (1992).

rentrent en septembre-octobre, laissant les femmes et les parents s'occuper des terres et de la maison.

Jusqu'en 1996, l'immigration albanaise et balkanique en Grèce est clandestine. Si, du côté albanais, aucun obstacle n'est mis au passage illégal de la frontière hors du poste frontière de Kapshticë, l'armée grecque surveille de son côté une large bande frontalière ; mais le caractère montagneux, boisé et souvent dépeuplé de la région laisse le champ libre aux clandestins, à condition de connaître le terrain. Les Albanais font ainsi la distinction entre passer "par la douane", c'est-à-dire par le poste frontière de Kapshticë, et "par la montagne". Certains habitants des villages frontaliers se sont spécialisés dans le rôle de passeurs à l'usage des clandestins originaires du reste de l'Albanie. Ils travaillent souvent en collaboration avec un passeur grec qui prend en charge les clandestins du côté grec, et les emmène là où ils veulent aller. Une telle prise en charge, d'Albanie jusqu'à Athènes ou Salonique, revient à 100 000 drachmes par personne¹⁹. Comparativement, un passage par la "douane" avec un faux visa, réalisé par un faussaire albanais, coûte le double et le succès n'est pas assuré. Le résultat est qu'au premier janvier 1996, la police grecque des étrangers n'avait délivré en tout et pour tout que 4 941 permis de séjour à des Albanais, soit 3,2% des étrangers en situation régulière sur le sol grec : ce qui permettait aux journaux grecs de laisser courir les estimations les plus fantaisistes sur le nombre réel d'Albanais présents sur le sol grec, 500 000 ou plus. L'émigration ne pouvait être estimée valablement que depuis l'Albanie, dont la population avait diminué de 60 000 personnes en trois ans (1990-1992), malgré une croissance naturelle encore forte, estimée dans le même temps à 120 000, soit une émigration apparente de 180 000 personnes, en Grèce pour la plupart. En 1996, 300 000 Albanais – 10% de la population albanaise – pouvaient simultanément se trouver en Grèce. Dans les régions de Fier ou de Korçë, des sondages confirmaient cette estimation²⁰.

La situation précaire des immigrés albanais a permis aux autorités grecques de les utiliser comme moyen de pression sur Tirana, plusieurs fois sommée de se plier aux exigences d'Athènes au sujet de la minorité hellénophone d'Épire du Nord. Des rafles ont reconduit aux frontières 40 000 clandestins en 1993, puis 70 000 en 1994 en riposte au procès de cinq "séparatistes" membres de l'organisation vorio-épirote Omonia. Depuis cet épisode, les Grecs surveillent leur frontière et leur territoire d'une façon qui se veut impitoyable, tout en entreprenant depuis 1997 le recensement et la régularisation des étrangers. Le succès massif de cette opération témoigne aujourd'hui du degré de

¹⁹ 1 drachme égale 0,02 FF en 1998.

²⁰ Deslondes O., Sivignon M. (1995).

normalisation auquel semble parvenir l'immigration albanaise en Grèce après des années de tensions²¹. L'immigré albanaise et son patron grec ont établi au fil des ans des rapports stables et confiants, fortement paternalistes. Tout n'est pas réglé pour autant : d'après un récent sondage²², la moitié des Grecs souhaitent le départ de tous les étrangers, encore qualifiés de " réfugiés " ; les employeurs grecs recrutent au coup par coup ; à Bilisht, on déplore l'absence d'une officine centralisant offres et demandes d'emploi.

Au fond d'un vallon autrefois désert, le passage frontalier de Kristallopiyi reflète cette évolution. Un large ruban de bitume neuf conduit au poste frontière grec, bâtiment modeste face au gros édifice décrépi où logent policiers et douaniers albanais, à cent mètres de là. Au-delà, vers Kapshticë et Bilisht, la route, étroite et bosselée, attend sa réfection. Septembre 1997 : cinq ou six camions immatriculés en Albanie attendent côté grec ; côté albanais, un bus et quelques taxis déposent des candidats au visa. En mal d'interlocuteur, éconduits par les policiers grecs, nous engageons la conversation avec l'un des chauffeurs albanais : Engjel est chrétien, son patron et lui sont de Korçë, il a installé sa famille dans la banlieue nord d'Athènes et semble bien intégré en Grèce. Arrivent deux autobus. Il en sort une centaine de clandestins reconduits à la frontière et qui gagnent à pied, sous bonne escorte policière, le poste albanais : scène fréquente et ordinaire. " Inutile de risquer sa peau et son argent dans la montagne, commente Engjel, mieux vaut tenter la légalité ". L'année suivante, à la même époque et au même endroit, les retours forcés auront disparu.

En marge de cette émigration au long cours existent des navettes quotidiennes de travailleurs frontaliers entre les villages du Devoll et leurs voisins grecs. Les habitants de Vidohovë, dans la commune de Miras, sont une majorité à se contenter de ces navettes qui les dispensent d'émigrer. Ils bénéficieront bientôt d'un statut particulier, en cours de négociation ; en attendant, ils sont autorisés à entrer en Grèce pour la journée sur présentation d'un certificat d'emploi et d'une carte d'identité attestant leur lieu de résidence. Dipotamia emploie ainsi chaque jour, à la belle saison, une cinquantaine de personnes du Devoll comme bergers, bûcherons ou maçons. Les bergers gagnent 4 000 drachmes par jour et sont nourris, les maçons jusqu'à 7 000 drachmes. Ils gagneraient plus à Athènes, mais y dépenseraient aussi beaucoup plus. Bref, le travail frontalier est une bonne affaire pour tous. A Dipotamia, on ne nie pas que le village serait moins prospère sans la main-d'œuvre albanaise.

²¹ En mars 1998 avaient été traitées 150 000 demandes, dont 42,6% d'Albanais.

²² Cité par Sotiris Vandoros (1999), *Les réfugiés en Grèce : de l'exclusion sociale à la légitimation politique ?*, Helsinki Citizens's Assembly.

Ce qui est gagné à l'étranger est surtout consacré à équiper sa maison – réfrigérateur et téléviseur, puis chauffe-eau électrique et machine à laver – ou à s'en faire construire une neuve : la périphérie de Bilisht n'est qu'un vaste chantier où les constructions récentes ont précédé toute velléité de planification et d'équipement collectif, et la même fièvre s'empare de certains villages. Les gens ne croient plus aux placements mirobolants, échaudés par l'évaporation subite d'une société pyramidale de Pogradec qui récoltait l'argent des émigrés " pour financer des travaux publics ", assurait-elle.

En dehors du bâtiment et de la maçonnerie, les investissements productifs semblent marginaux. Miras ne compte qu'une quarantaine de tracteurs, un pour 50 familles, et personne ne songe à un tel achat pour un ou deux hectares à cultiver. Quant à acheter du matériel en commun, l'idée fait encore frémir. La solution passera sans doute, comme c'est le cas en Grèce, par des arrangements individuels entre petits propriétaires et cultivateurs outillés, spécialisés dans le travail agricole. Les Albanais investissent encore moins d'argent dans l'artisanat et la production manufacturière, laissant aux Grecs toute l'initiative dans ce domaine. Ces derniers ont monté dans le Devoll cinq ateliers de confection ; l'un d'eux occupe l'ancienne manufacture de tabac de Bilisht, et emploie de façon tournante 600 ouvriers dont beaucoup viennent chaque jour des environs. Les salaires locaux sont en effet dérisoires pour ce genre de tâche, 120 leks par jour (5 F) contre 4 000 drachmes (80 F) en Grèce. Il s'agit pour les Grecs de tirer parti de cet énorme écart salarial sans beaucoup s'éloigner de leur territoire, dans un district resté par ailleurs à l'abri des émeutes et des saccages qui, en 1997, ont fait fuir les investisseurs grecs installés à Elbasan ou à Korçë.

L'insécurité, obstacle au développement

L'existence de relations hors-normes et les incidents qu'elles provoquent contribuent à entretenir, des deux côtés de la frontière, un sentiment d'insécurité qui pèse sur les possibilités d'échanges et de développement.

On peut regrouper sous la catégorie de contrebande une grande variété de trafics réalisés en dehors de la douane. Tout est susceptible d'être passé par la montagne, dans un sens comme dans l'autre, depuis les voitures volées en Grèce et emmenées en Albanie jusqu'aux napperons de dentelle réalisés par les Albanaises sous contrat avec des Grecs, qui fournissent le matériel et revendent en Grèce, en passant par le cannabis cultivé par les villageois albanais. Le passage des marchandises de plus forte valeur (voitures, drogue, cigarettes, matériel hi-fi, bétail) est aux mains de filières organisées pour lesquelles les villages frontaliers ne sont que des relais. Les autres échanges (sucre, paille, petit mobilier, laine) se font de manière individuelle, sur la base

des relations que chacun peut avoir de l'autre côté. La contrebande de bétail, en particulier celle des agneaux dont les Grecs sont friands à Pâques, a longtemps été un des trafics les plus importants, impliquant des éleveurs de Korçë du côté albanais et, du côté grec, des bergers valaques de Iannina passant l'été dans le Grammos. Depuis 1995-1996, c'est une activité en perte de vitesse car les prix ont augmenté en Albanie, où un agneau valait 1 500 drachmes en 1991 et 6 000 à 8 000 drachmes en 1996, et la contrebande n'est plus aussi rentable. La fièvre aphteuse a également obligé les autorités grecques à mieux contrôler la provenance de la viande entrant en Grèce.

Les frustrations nées des difficultés rencontrées en Grèce, plutôt qu'une tendance atavique au vol et à la destruction, poussent certains Albanais à tirer profit de la situation au dépens des Grecs, même si ces derniers ne sont pas les derniers à utiliser la jungle albanaise à des fins peu scrupuleuses : tel citoyen de Bilisht, qui s'était improvisé importateur de pêches de la région de Skidra, s'est fait abuser par son fournisseur grec en lui payant d'avance une cargaison qui ne lui est jamais parvenue. Mais de façon générale, ce sont les vols de matériel ou de bétail, "les prises d'otages" et les intimidations commises par les Albanais sur le sol grec qui enveniment régulièrement les relations, surtout, semble-t-il, depuis les pillages des dépôts d'armes lors des troubles du printemps 1997 en Albanie. "Chaque Albanais a au moins cinq armes ; ils ont même des bombes" prétend le démarque d'Akritas, qui raconte qu'au début de l'été 1997, des Albanais armés sont venus demander de l'argent à des moissonneurs grecs, et les ont emmenés en réclamant une rançon de cinq millions de drachmes. En allant discuter lui-même avec les ravisseurs, le démarque a obtenu la libération des cinq otages, sans rançon. Les "otages" sont parfois des vaches, des moutons ou des tracteurs que les Albanais acceptent de rendre contre rançon. De tels incidents alimentent à longueur de colonnes la presse de Kastoria, qui décrit la terreur où vivent chaque nuit les acritiques de Dipotamia et de Kristallopiyi.

Les réactions grecques sont de deux ordres. Après coup et pendant quelques jours, la police renforce la surveillance de la frontière et refoule les Albanais, y compris les journaliers de Miras et Vidohovë. D'autre part, les habitants de Dipotamia n'acceptent chez eux que les Albanais des villages les plus proches, qu'ils connaissent personnellement : "au moins, on sait où récupérer le bétail en cas de vol". Le futur statut des frontaliers va dans ce sens.

La conséquence la plus grave de ce climat d'insécurité est qu'il retarde ou compromet les affaires sérieuses – échanges commerciaux, investissements grecs en territoire albanais, coopération – dont le rétablissement de l'ordre en Albanie est le préalable : tant qu'ils seront à la merci de vols ou d'émeutes, bien peu de Grecs se risqueront à franchir la frontière, a fortiori à investir en territoire albanais. Sans sécurité, pas de développement. Le mot est lâché.

Homme cultivé, passionné et de bonne volonté, le démarque d'Akritas se dit convaincu qu'une Albanie développée sera le meilleur trait d'union entre la Grèce et l'Europe ; que la libre circulation des hommes et des biens, facilitée par l'aménagement d'une zone franche internationale et d'une liaison transfrontalière directe par Ieropiysi et Kapshticë via le " pont de Berisha " – à ce jour seule réalisation du projet –, transformera définitivement le cul-de-sac ouest macédonien en région de passage, et ramènera le temps des affaires enterré en 1941. Il bouillonne de projets communs où les Albanais sont les producteurs, les Grecs les investisseurs et les commerçants : culture biologique des oignons de Miras avec le fumier de Dipotamia, culture et conditionnement du " thé des montagnes " (*tsai tou vounou*), tourisme " zoophile " et pédestre dans le Grammos ou la Morava, etc.

Au printemps 1998, les édiles et les responsables des districts albanais et des nomes grecs frontaliers, de Florina à la Thesprotie et du Devoll à Sarandë, se sont rencontrés pour tenter de fédérer et de coordonner de tels projets. Ils sont tombés d'accord pour demander à leur gouvernement de légiférer sur le statut des frontaliers, ou encore la possibilité de coopérer directement, notamment dans le domaine de l'éducation. Mais ces initiatives locales trouvent peu de répondant à Tirana. Le chaos institutionnel et politique qui y règne depuis 1997 n'entraîne pas seulement l'insécurité. Il prive Athènes d'interlocuteurs crédibles en matière de coopération, et l'Europe en matière de développement régional.

En effet, l'Union Européenne ne souhaite pas déroger au principe de subsidiarité qui subordonne le financement de tout programme à une participation du bénéficiaire, qui s'élèverait pour l'Albanie à 10% des dépenses. Pour symbolique que soit une telle participation, l'Etat ou les districts seraient bien en peine de l'acquitter. La dotation versée par l'Etat au district du Devoll pour couvrir ses dépenses d'équipement, selon son président, est en chute libre : 200 000 dollars par an de 1992 à 1996, 30 000 dollars en 1997 et en 1998, soit 4 dollars par habitant ; le clientélisme politique détournerait l'essentiel des dotations vers quelques districts bien placés. Quant aux dotations versées aux communes et aux municipalités, elles sont insignifiantes et ne couvrent que de maigres dépenses de fonctionnement. Le vide institutionnel explique qu'aucun programme de type " Interreg " n'ait pu voir le jour pour donner vie aux projets de développement transfrontalier : cela prive de tout fondement l'idée, souvent admise à Bilisht, que les Grecs détournent l'aide européenne. Sur ce point, le Devoll n'est victime que de lui-même ou de l'Albanie.

En attendant la participation de l'UE, l'aide européenne parvient à l'Albanie par d'autres canaux, comme le " Fonds albanais de développement ", qui court-circuite Tirana, au sein duquel la France et l'Italie sont " responsables "

du Devoll et de Korçë. Ainsi ont été financés en 1997 le réseau d'assainissement de Bilisht (85 000 dollars) et l'adduction d'eau potable dans plusieurs villages. En 1998, les financements de ce type se seraient élevés à 160 000 dollars. A eux seuls, ils pèseraient donc cinq fois plus que les dépenses publiques albanaises. Mais les Albanais sont unanimes à dénoncer le détournement de cette aide par une multitude d'intermédiaires véreux.

Une dernière condition essentielle de développement est mal assurée : la confiance mutuelle. Le discours des Grecs sur les Albanais et des Albanais sur les Grecs reste encombré de clichés, de procès d'intention et d'incompréhension.

Représentations et discours

L'arrivée massive de réfugiés albanais au début des années 1990 s'est accompagnée en Grèce de la généralisation d'une image négative des Albanais, dont le trait principal est la violence. Cette image trouve un écho dans la représentation des Albanais transmise par l'historiographie grecque concernant la période ottomane : souvent engagés dans les rangs de l'armée et de la gendarmerie ottomane, les Albanais apparaissent comme les auteurs de pillages et de cruautés commis au profit de l'empire contre la nation grecque. Les différents tracés de la frontière nord de la Grèce ont également été marqués par d'incessantes incursions d'irréguliers semant la terreur, d'un côté comme de l'autre de la frontière. C'est pourquoi l'image que l'historiographie albanaise donne des Grecs est elle aussi marquée par l'histoire de la frontière et la violence : on y rappelle les violences commises par les *andartès*²³ grecs contre les villages d'Epire du nord fidèles à l'Albanie.

Malgré ces représentations " traditionnelles ", il n'est pas possible de parler d'une haine ancestrale entre Grecs et Albanais, qui expliquerait la méfiance et la violence dans leurs relations actuelles. La façon dont la peur de l'autre est construite et instrumentalisée, tant dans les reportages alarmistes de la presse que dans le discours sécuritaire des partis politiques, ne constitue qu'un aspect des représentations réciproques. Entre Miras et Dipotamia, les représentations semblent plus nettement liées à la nature des échanges et des contacts entre les deux villages qu'à l'image traditionnelle de l'autre, même si celle-ci peut toujours être rappelée et utilisée. On peut d'ailleurs s'interroger sur l'importance de ces images traditionnelles pour une population qui n'est installée à Dipotamia que depuis 1924, c'est-à-dire après les temps difficiles où Grecs et Albanais s'affrontaient pour le tracé de la frontière. De la même manière, l'image du Grec fourbe et cruel est souvent rejetée par les Albanais

²³ "Irréguliers" (à l'époque ottomane), "rebelles" (pendant la guerre civile).

d'aujourd'hui, pour lesquels elle est trop fortement associée à la propagande de l'époque communiste. Pour toutes ces raisons, il semble préférable de considérer ici les représentations et les discours dans leur contexte local, en fonction des relations entre les deux villages.

La longue période de fermeture de la frontière (1944-1991) et les évolutions divergentes qu'ont connues les deux villages ont renforcé l'idée d'une irréductible différence entre les deux populations. Dans les discours actuels, tout est bon pour affirmer la limite entre " nous " et " eux ". Cet acharnement identitaire est d'autant plus fort qu'il existe en fait, malgré les divergences économiques et politiques, une indéniable proximité culturelle entre Grecs et Albanais. Dans ces conditions, une différence apparemment anodine peut être élevée au rang de valeur identitaire. C'est le cas, pour les Albanais, de l'alphabet. Les habitants de Miras qui vont travailler en Grèce ne cessent d'affirmer que leur alphabet est supérieur à l'alphabet grec, non par la forme des lettres, mais par leur nombre : " les Grecs se prennent pour des donneurs de leçons, mais ils n'ont que 24 lettres ; nous en avons 36 " dit l'un d'eux²⁴. Cet exemple montre comment la différence affirmée entre Grecs et Albanais est teintée de hiérarchie : les deux populations ne sont pas à égalité et les Grecs sont, d'une manière générale, en position de supériorité. Cette supériorité est à la fois économique (ils sont plus riches), politique (ils ont un Etat stable et démocratique) et culturelle (ils sont Européens). Chacun conçoit l'avenir comme une progression des conditions de vie des Albanais vers l'état actuel des Grecs, même si l'inégalité doit subsister : les Albanais ne cessent de dire qu'ils sont en retard et que les Grecs sont en avance. Ces derniers ne pensent pas le contraire : quand on lui demande si l'augmentation des salaires en Albanie ne va pas rendre moins attractif le travail albanais en Grèce, le démarcheur d'Akritis répond : « les salaires albanais ne rejoindront pas les salaires grecs, même dans vingt ans. Parce que nous nous développons aussi ». Les Albanais de Miras continueront donc, à leur manière, à participer au développement de Dipotamia tout autant qu'à celui de leur propre village.

L'infériorité des Albanais se traduit d'abord dans les relations de travail. On a vu que leur survie passe par l'émigration vers la Grèce, où ils ne sont d'ailleurs jamais sûrs de pouvoir travailler le temps qu'ils souhaitent, à la merci d'une expulsion. Cette précarité maintient les migrants dans une position d'infériorité, sans autre solution que d'accepter les bas salaires et l'absence de couverture sociale. Un des motifs de frustration les plus fréquemment évoqués est l'humiliation ressentie par les Albanais diplômés employés par des patrons grecs sans instruction. C'est notamment le cas des

²⁴ L'usage albanais est, en effet, de compter comme "lettre" les groupes de consonnes à valeur phonétique particulière (sh, zh, xh, etc) et les lettres avec signes diacritiques (ç, ë).

enseignants qui vont travailler en Grèce le temps des vacances scolaires. Les Albanais ont ainsi le sentiment, parce qu'ils sont en position de faiblesse économique, d'être considérés comme inférieurs dans tous les domaines.

L'histoire de Riku, instituteur originaire de Miras, telle qu'il la raconte lui-même, est révélatrice de cette situation : âgé d'une trentaine d'années, Riku a étudié les beaux-arts à Tirana avant d'être nommé instituteur dans une école de village à une heure de marche de chez lui, vers la frontière grecque. En 1991, il s'est aventuré avec d'autres instituteurs jusqu'à Dipotamia. A force d'y retourner, il a appris quelques mots de grec, et a pu discuter avec les gens qui le recevaient. « Que fais-tu là-bas en Albanie ? lui demandait-on. – Je suis peintre, répondait-il, je fais des tableaux. – Peintre ? Les Albanais sont-ils capables de peindre ? Comment pourraient-ils être artistes ? Tu nous racontes des histoires ! ». Comprenant que la plupart des Grecs considèrent les Albanais comme des ignorants sans culture, il revient à Dipotamia avec ses tableaux ; mais les Grecs refusent de croire qu'il les a faits lui-même. Il leur propose alors de réaliser un portrait, devant eux, et ils sont bien obligés de reconnaître qu'il y a des peintres en Albanie. De plus, son travail leur a plu et ils lui passent des commandes. Aujourd'hui, les murs du terrain de sport, de l'école, du poste de police et de plusieurs maisons particulières sont décorés de fresques du "peintre albanais", comme il se fait désormais connaître auprès des gardes frontière grecs. Musulman, il est aussi devenu spécialiste de l'icône chrétienne et trouve fréquemment du travail dans les églises de la région.

De leur côté, tout en reconnaissant la part des clandestins albanais dans l'essor de l'économie locale, les habitants de Dipotamia insistent sur l'aide et l'assistance qu'ils fournissent aux villages de l'autre côté, comme pour atténuer les profits tirés du travail clandestin. Quand le démarque évoque les projets de développement bilatéraux, son discours – " le pays est riche, la terre est fertile, mais ils ne travaillent pas, ils ne pensent qu'à voler et à se battre " – met l'accent sur une Albanie sous-développée et dépendante de la Grèce, que contestent les Albanais. L'aide apportée aux écoles du district ? " Il ne s'agit que de matériel ; ce n'est pas un problème de niveau, il est meilleur qu'en Grèce ". Le don de matériel grec pour relancer la production de betterave sucrière ? « Nous ne sommes pas au courant, dit-on à la Direction de l'agriculture de Bilisht, mais les Grecs sont des menteurs ».

L'infériorité albanaise est également politique. A Miras comme à Dipotamia, on déplore l'instabilité et l'inefficacité de l'Etat albanais. La lutte entre le Parti socialiste, au pouvoir depuis les troubles de 1997, et le Parti démocratique de l'ancien président Sali Berisha, est suivie à Dipotamia de plus près que la situation au Kosovo, car on lui attribue une influence directe sur la région : à chaque crise politique (hiver 1996-1997, septembre 1998),

les habitants de Dipotamia craignent à la fois un afflux de réfugiés et le développement de bandes armées profitant de l'effondrement de l'autorité centrale. Les Grecs parlent de "luttres de clans" pour évoquer les rivalités pour le pouvoir en Albanie, et ils voient en Sali Berisha, musulman et "homme du nord [de l'Albanie]", le principal responsable de l'instabilité. Son adversaire Fatos Nano, originaire du sud et plus sensible à la proximité de la Grèce, apparaît au contraire comme un "modéré" (*metriopathis*). Clans, fanatisme, islam : l'image que les Grecs dressent de l'Etat albanais est tout le contraire de ce que l'on peut attendre d'une démocratie européenne, et la Grèce apparaît *a contrario* comme un pays stable et démocratique, dont l'appartenance à l'Union européenne est un gage de culture politique.

Le discours des Grecs de Dipotamia sur l'Etat albanais est d'ailleurs très proche de celui des gens de Miras, et du Devoll en général, sur le nord de l'Albanie : on y relève la même association de pauvreté, de violence, de clanisme et de fanatisme. Les gens du Devoll revendiquent au contraire un ensemble de traits "positifs", l'éducation, la modération, l'ardeur au travail, qu'ils expriment par le mot "culture" et par lesquels ils se désolidarisent du nord du pays. Bien que la question de la "culture" dans le Devoll soit bien antérieure à la réouverture de la frontière, on ne peut que constater ici une convergence de vues entre Grecs et Albanais de la zone frontalière, comme si la coexistence quotidienne prenait le dessus sur les peurs et les représentations caricaturales : "Ceux d'en face sont de braves types, répète-t-on à Dipotamia au sujet de Miras, on ne risque rien, même s'ils sont armés. Le problème, ce sont les mafieux qui viennent de plus loin". A mesure que les échanges et les contacts se multiplient entre villages frontaliers, l'Autre qui fait peur recule un peu plus. Ce qu'un habitant de Bilisht résume d'un ton amusé : "les Grecs ne vont pas au-delà de Korçë, ils ont peur !"

Les réactions albanaises à la position d'infériorité qui leur est reconnue et qu'ils se reconnaissent eux-mêmes sont de plusieurs sortes. Une première solution est de rechercher une supériorité à un autre niveau, différent du seul développement économique et politique. C'est le cas, on l'a vu, lorsque l'alphabet devient le marqueur d'une supériorité culturelle. Un des exemples les plus souvent avancés par les Albanais est celui des relations humaines. Les Grecs ont beau être plus riches et plus développés, disent-ils, ils ne sont pas aussi chaleureux, aussi accueillants et aussi droits que les Albanais : « ils n'ont pas d'amis et ne rient jamais ». En comparant la nature des relations familiales, les Albanais évoquent avec réprobation l'existence de maisons de retraite qui permettent aux enfants d'abandonner leurs parents âgés, alors qu'un tel comportement est impensable en Albanie.

Un autre type de réaction fait appel à l'histoire : les Albanais cherchent dans le passé un temps où les positions relatives des Grecs et des Albanais étaient

inversées. Ils le trouvent avant la deuxième guerre mondiale, lorsque les Grecs d'Asie mineure sont arrivés dans les villages qu'ils occupent aujourd'hui. Les gens du Devoll racontent que ces réfugiés, démunis, venaient chercher pain et travail dans les villages albanais, alors plus prospères, ce qui leur permet d'affirmer que leur position actuelle n'est qu'un accident historique et qu'ils ont été, eux aussi, les bienfaiteurs de ceux qui se posent aujourd'hui comme leurs bienfaiteurs. Et ils ne sont pas loin de penser qu'une part des vols et des intimidations commis à Dipotamia sont le juste retour de l'exploitation qu'ils estiment subir de la part des Grecs : car si les Grecs perçoivent les Albanais comme des voleurs, ces derniers ont aussi le sentiment de se faire " voler " leur seule richesse, leur force de travail.

Bibliographie

- Bourcart Jacques (1922), *Les confins albanais administrés par la France (1916-1920). Contribution à la géographie et à la géologie de l'Albanie moyenne*, Paris, Delagrave.
- Danforth Loring M. (1993), " Claims to Macedonian Identity. The Macedonian Question and the Breakup of Yugoslavia ", *Anthropology Today*, vol. 9 (4), 3-10.
- De Rapper Gilles (1996), " Frontière et transition en Albanie du sud ". *Europaea*, II, 1, 65-75.
- De Rapper Gilles (1997), " Les villages de Kastoria ou la minorité imaginée ", *Synchrona Themata*, n° 63, avril-juin 1997, Athènes, 108-111 [en grec].
- De Rapper Gilles (1998), *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud*, thèse de doctorat, Nanterre.
- De Rapper Gilles, Deslondes Olivier, Roux Michel (1998), " Les Albanais hors d'Albanie : émigrés et minorités en Macédoine, en Grèce et au Kosovo ", *Hérodote*, 90, 20-45.
- Deslondes Olivier (1997), *Les fourreurs de Kastoria, entre la Macédoine et l'Occident*, Paris, CNRS Editions.
- Deslondes Olivier, Sivignon Michel (1995), " L'agriculture albanaise, de la coopérative à l'exploitation de survie " in *Décollectivisations agraires en Europe centrale et orientale*, *Revue d'Études comparatives Est-Ouest*, vol. 26, n°3, 143-160.
- Gut Agnès (1979). *Les frontières de l'Albanie*, Thèse de troisième cycle, Université de Paris III - INALCO, Paris.
- Kedourie Elie (1966), *Nationalism*, Londres, Hutchinson.
- Puto Arben (1977), " Qeveria demokratike e 1924-s për zgjidhjen e problemeve të mbetura pezull në caktimin e kufijve të Shqipërisë [le

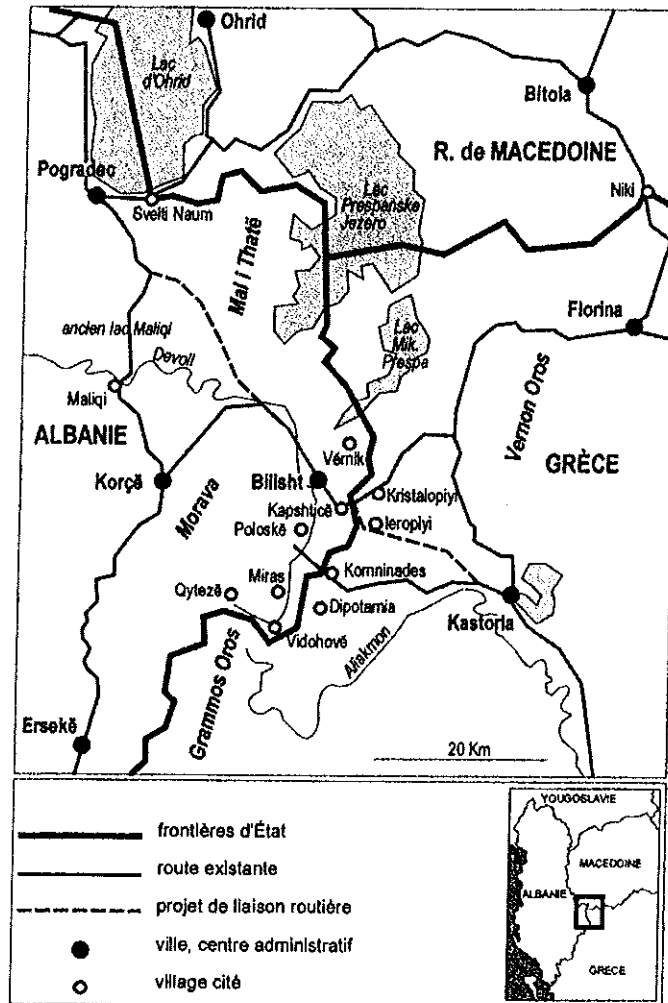
gouvernement de 1924 et la solution des problèmes restés en suspens dans la délimitation des frontières de l'Albanie] ” in *Cështje të lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*, Akademia e shkencave e RPSSH, Tirana, 173-199.

Vickers Miranda, Pettifer James (1997), *Albania. From Anarchy to a Balkan Identity*, Londres, Hurst.

Sivignon Michel (1992), “ La nouvelle agriculture en Albanie et l'exemple de Korçë ”, *L'Europe entre deux modèles agricoles, Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, t. 63, fasc. 2, pp. 289-301, Toulouse.

Wilkinson H. R. (1951), *Maps and Politics. A Review of the Ethnographic Cartography of Macedonia*. Liverpool, University Press.

Fig 1 - La région frontalière de Kastoria (Grèce) et de Bilisht (Albanie)



Crisis in Kosovo: Reactions in Albania and Macedonia at the Local Level

by Gilles de Rapper

CSS - CEMES

© CSS/CEMES for The Ethnobarometer Programme 1998.
All rights reserved
Designed by Utta Wickert-Sili, Rome
Printed by Graphorama, Rome

ISBN 92-9184-002-5

Keywords: Albania – Kosovo – Macedonia

Consiglio Italiano per le
Scienze Sociali (CSS)
Via Brescia 16
00198 Rome
Italy
Fax: +39 06 841 71 10
e-mail: cssroma@rmnet.it
Website: www.ethnobarometer.org

Centre for European Migration
and Ethnic Studies (CEMES)
PO Box 4
Torpoint PL11 3YN
UK
Fax: +44 (0)1503 230031
e-mail: Secretariat@cemes.demon.co.uk
Website: www.cemes.org

In March/April 1998, Gilles de Rapper spent six weeks in Macedonia and Albania for Ethnobarometer interviewing people in towns and villages to assess popular response to the crisis in Kosovo. He returned to the two countries in September for another round of interviews. This report analyses the differences between the reactions to the crisis in Albania and among ethnic Albanians in Macedonia, and how these reactions have evolved between March, when violence started spreading, and mid-September, after the Serbian forces had launched their all-out offensive against the strongholds of the Kosovo Liberation Army.

Contents

1.0 Introduction	9
1.1 <i>Ethnic Albania or Great Albania?</i>	9
1.2 <i>Relations between Ethnic Albanians in Macedonia and the Macedonian State</i>	12
2.0 What Kosovo Represents for the Albanians of Albania	20
2.1 <i>North Against South</i>	20
2.2 <i>The Role of the Border</i>	20
2.3 <i>Politics, Media and Public Opinion</i>	21
3.0 The Reactions of Albania's Population to the Outbreak of Conflict in Kosovo	23
3.1 <i>Street Demonstrations</i>	23
3.2 <i>The Identity Crisis and the "National Issue"</i>	26
3.3 <i>The Impact of the Conflict on Albania's Domestic Politics</i>	27
3.4 <i>The Refugee Issue</i>	28
4.0 What Kosovo Represents for the Albanians of Macedonia	29
4.1 <i>A Shared Identity...</i>	29
4.2 <i>...But not Necessarily Political Identification</i>	30
5.0 The Reactions to the Conflict in Kosovo	32
5.1 <i>The War in Kosovo : a "Definitive Solution" of the Albanian Question?</i>	32
5.2 <i>Solidarity Versus Reality</i>	34
5.3 <i>The Impact of the Conflict on Domestic Politics</i>	36
Notes	39
The Author	40

1.0 Introduction*

1.1 *Ethnic Albania or Great Albania?*

The expression “Great Albania” (*Shqipëria e Madhe*) is considered to be contrary to the interests of the Albanians, who do not want to be regarded as expansionists and insist that one speak of “ethnic Albania” (*Shqipëria etnike*), which also refers to the territory but makes the Albanian claims seem more “natural” than political. The purpose of this introduction is to describe the way in which Albanians living outside of Albania - in Macedonia especially - regard the question of “ethnic Albania”, above and beyond political considerations.

Ethnic Albanians in Macedonia often refer to Albania as “the mother country” (*shtet amë*). The metaphor of the mother (Albania) and her children (Macedonia, Kosovo, Montenegro) perhaps is used to suggest that, in spite of the current situation in Albania, the ties with Albanians living abroad will never be broken “because,” quoting a villager of the Polog, “*a mother never abandons her children.*” Other metaphors are often used: that of the tree (Albania) and its branches (Macedonia, Kosovo, Montenegro), that of the body and its limbs, or that of body and mind. The latter one is interesting as it ascribes a major role to Albanians living abroad, who are the mind of the nation: although the body is currently ill, ethnic Albanians in Kosovo and Macedonia direct operations and see to it that the nation is always alert.

Although relations with Albania were quite good at the time of Sali Berisha’s presidency, ethnic Albanians in Macedonia have regarded with suspicion the governments that have followed (the socialist governments led by Fatos Nano and subsequently by Pandeli Majko, as of September 1998). Indeed, they are accused of disregarding the fate of ethnic Albanians living abroad and of selling Albania to its all-time enemies: the government is seen as a puppet moved by Greek interests; Fatos Nano is strongly criticised for holding talks with Slobodan Milosevic and receiving in Tirana the Minister of the Interior of Macedonia, considered responsible for police violence against Albanians in Gostivar in July 1997. On the

* Note: for the sake of clarity, in the text the Albanians of Albania are referred to as “Albanians” while those of Kosovo are referred to as “Kosovars”. This usage follows that of the Albanians of Albania. The Albanians of Kosovo, instead, call themselves “Kosovar” but refer to the Albanians of Albania as “those from Albania” (*ata të Shqipërisë*), so as not to give the monopoly of the designation “Albanians” to the population of Albania.

other hand, the hesitant, at times contradictory positions of the Albanian government as regards the Kosovo question (independence or autonomy) are frowned upon.

What is more, independently of the government in office in Tirana, ethnic Albanians in Macedonia feel they cannot rely upon the help of Albanians to solve their problem. Albania has a poor reputation with ethnic Albanians in Macedonia: the latter deplore the influence of communism, which has destroyed the Albanians; Albanians are considered thieves, parasites, idlers. They do not know how to work, they seek easy money and spend their time drinking at the pub. Communism has left their country a shambles, in a state of economic backwardness which it will take decades to erase. All the ethnic Albanians interviewed in Macedonia have gone back to Albania at least once since the fall of communism and most admit they have lost all their illusions about the mother country. Instead of the cradle of the nation which they were expecting to find and had envisioned in their minds at the time the border was closed, what they found was a miserable and dangerous country: since 1997, many have stopped crossing the border for fear of armed bands, and all have been robbed at least once: *“If they know you carry money,”* says a retailer from the village of Banjshte (between Dibër/Debar and the Albanian border) *“they are capable of killing you for it. I’m not going back any more, I’m scared!”*

In spite of everything, ethnic Albanians in Macedonia are convinced that Albanians are greatly advantaged: they have schools and universities, they have the opportunity to develop the national culture, while ethnic Albanians in Macedonia are deprived of all this. Thanks to communism, women are more emancipated, which is seen as an advantage with a view to modernisation and European integration. Likewise, the (assumed) weak religious sentiment of Albanians, and of Muslims especially, is seen as an advantage.

Nonetheless, for all Albanians, the Albanian national community does exist, despite the international borders separating Albanians: Albanians, Kosovars and the Albanians of Macedonia are one and the same people, they have the same language, the same blood, the same flag, the same customs. Indifference towards Kosovo is therefore impossible.

The reference to language is typical of Albanian nationalism: unlike the other nations of the Balkans, which formed around the Orthodox religion, the Albanians, divided into three religious communities (Muslim, Orthodox and Catholic),

founded their nation on the Albanian language. Throughout the entire political separation between Albania and Yugoslavia, the Albanians of Yugoslavia always adopted the linguistic reforms established in Albania. In 1973, at the time of the political separation between the two countries, the decisions of the conference on spelling held in Tirana were also applied by the Albanians of Yugoslavia. Today, the reference to language is still pertinent since the Albanians are the only ones who speak Albanian. As many among them observe: “*We all speak both Albanian and Macedonian, but no Macedonian speaks Albanian.*” In fact, it is true that few non-Albanians speak Albanian, and the Albanian language is thus closely associated to the Albanian identity.

The reference to the flag has taken on great importance since the July 1997 events in Gostivar, whose mayor was arrested and later sentenced to prison for displaying the Albanian flag on the Town Hall on the occasion of an Albanian festivity. His arrest was made possible by a law hurriedly approved less than 24 hours after the event. The Albanians of Macedonia continue to repeat one of the arguments of the Albanian mayors who defended their use of the Albanian flag in Macedonia: “*It is not the flag of the Albanian state, it is the flag of the entire Albanian nation.*” In all the demonstrations that take place in Albania, Kosovo, Macedonia, and European cities where there are many Albanian immigrants, the Albanian flag serves as the main emblem of the Albanian nation.

The reference to religion is also quite important. Muslims account for 70 percent of the population in Albania and for over 90 percent of the Albanian population in Kosovo and Macedonia. There is a clear identification between Muslims/Albanians on the one side and Orthodox/Slavs on the other. Relations between Kosovars and Serbs and those between the Albanians of Macedonia and Macedonians involve the national sphere and the religious sphere alike. This accentuates the solidarity between Kosovars and the Albanians of Macedonia, as Muslims, in the face of the Orthodox Slavs.

Finally, the reference to common customs is also used to give some substance to the nation, although few people are capable of explaining what exactly these customs are. When asked, most people relate them to the “traditional” dimension of Albanian society (including what has been re-invented): weddings, dances, costumes. Actually, however, when it comes to current customs, there appears to be quite a difference between the Albanians of Albania, those of Macedonia and

Kosovars. Some Albanians of Macedonia recognise that from the point of view of customs, they have much more in common with the Macedonians than with the Albanians of Albania. “*It’s understandable,*” says an Albanian student in literature at the University of Tetovë, “*for fifty years we have lived in the same country as the Macedonians, having no contact with Albania.*” Hence, although the unity of the Albanian nation is always explicitly asserted, the sentiment of national community is nevertheless limited by the different political fates of the Kosovars and the Albanians of Macedonia.

As for the issue of national borders, many Albanians do not appear to be especially eager to change them, provided they are “weakened” by a union of sorts of the countries concerned, following the model of the European Union (actually within the framework of the European Union). Such is, for instance, the proposal of Adem Demaçi (formerly a close associate of Rugova, who recently switched sides to become the political representative of the Kosovo Liberation Army - UCK), as envisaged in his “Balkania” project: it is a matter of transforming current Yugoslavia (Serbia-Montenegro) into a federation with no internal borders or national minorities, which can be extended progressively to Macedonia, Albania and other Balkan countries.¹

1.2 Relations between Ethnic Albanians in Macedonia and the Macedonian State

Unlike Kosovo in Serbia, the region of Macedonia in which Albanians live (north-west) does not have a special name. The Albanians of Macedonia do not have a particular ethnonym; they distinguish themselves from the Albanians of Albania by calling the latter “those from Albania” (*ata të Shqipërisë*). Moreover, there is a very strong feeling of internal differentiation within the Albanian regions of Macedonia, in particular between the Polog region (Tetovë, Gostivar and their villages) and the Dibër/Debar region (Dibër, Struga and their villages). The other regions in which Albanians have established themselves (Kumanovë, Kërçovë/Kicevo, Manastir/Bitola) have few ties with the two mentioned above.

The Albanian language is the main marker of the Albanian nation: an Albanian remains Albanian for as long as he/she speaks the Albanian language; if he/she loses

his/her Albanian due to the exclusive use of the Macedonian language, he/she becomes “assimilated”, as the Albanians say, mentioning as an example the case of the Christian Orthodox Albanian population living in the central part of western Macedonia. Today, most Orthodox Albanians have become Macedonians to gain material advantages, both in Yugoslavia and in Macedonia, and the younger generations speak only Macedonian and call themselves Macedonians, whereas their grandparents’ generation spoke only Albanian.

Thus, the Albanians demand that the government endorse the widest possible use of the Albanian language. They want Albanian to be the country’s second official language, next to Macedonian. They complain that they cannot carry out administrative procedures in their mother tongue: all letters addressed to an administration - even local - have to be written in Macedonian or else they are likely to be rejected. Albanian names have to be transcribed into the Cyrillic alphabet, which is not always possible. At post offices, train stations and police headquarters all forms and signposts are in Macedonian, sometimes also in English and in French, but never in Albanian, not even in the towns where the majority of the population is Albanian.

The law on municipalities (1995) recognises the right to use two languages, Albanian and Macedonian, in the documents of the municipalities in which over 50 percent of the population is other than Macedonian (Article 89). Likewise, in towns where Albanians account for more than 50 percent of the population road signs can be in both languages (Article 90). In reality, however, since very few activities are entrusted to the municipalities (mostly water and power supply, garbage collection, road maintenance) these provisions have little effect. On the other hand, the fact that Macedonians do not learn and do not speak Albanian makes it virtually impossible to enforce the law: at a meeting of the municipal council, if there is just one Macedonian and ten Albanians, the deliberations will be in Macedonian rather than in Albanian. Since Macedonian is the only official national language, and since the Macedonians refuse to speak Albanian in practice they always have the upper hand.

Language claims are also made in the area of education, especially higher education. Presently, Albanian primary school students are taught in Albanian. As of the third year of school, all Albanian students are expected to learn Macedonian. In higher education, only the Faculty of Pedagogy in Skopje offers courses in Albanian (that

is where future Albanian teachers study). Albanian students who sign up at other faculties must follow courses in Macedonian in all subjects. Since they have studied only in Albanian until that time, it is hardly surprising that they have a hard time at university and fare less well than Macedonian students.

This is one of the reasons that led in 1994 to the founding, by the ethnic Albanian community, of the Tetovë university, a decision strongly opposed (but tolerated) by the government. In the academic year 1997-1998, the university had more than 4000 students, most coming from the Albanian regions of Macedonia. At the end of this year (1998), the first generation of graduates is going to enter the labour market, but since the university has not yet been recognised by the state, their future does not look very promising.

Employment is indeed a major issue. As of the 1970s, many Albanians of Macedonia worked outside their country, both in the former Yugoslavia, mainly in Croatia (tourism, restaurants, etc.) and in Western Europe (Switzerland, Germany, Austria, Italy). They did so quite successfully, without having to depend on the employment opportunities offered by the state. Consequently, they were relatively well off, as evidenced by the fact that in Albanian villages modern and comfortable houses are much more numerous than in the Macedonian villages of the same region. Slav Macedonians, on the contrary, did not show the same kind of economic dynamism in the field of private enterprise and were less inclined to emigrate (or, if they did, to Canada and Australia, would not return) and have always relied more on permanent jobs in the civil service and in state enterprises.

The independence of Macedonia in 1991 broke the ties that Albanians entertained with the outside world. Not only are visas for travelling abroad now necessary and hard to get, but the Yugoslav market, to which Macedonia exported its agricultural produce, is now closed off, because of the war in the former Yugoslavia and the ensuing re-mapping of international borders in the Balkans. For the Albanians of Macedonia, the current economic and social crisis is not due so much to the transition from a socialist economy to a market economy (which already existed, and from which the Albanians had already benefited) as to the loss of most of their sources of income and to the fact that their low level of education prevents them from seeking remunerative jobs, let alone an elite status.

This situation has caused discontent and is fuelling resentment, also against those

Albanians who have climbed the social ladder in both state institutions and the private sector by abandoning the Albanian language in order to do business with the Macedonians, thus betraying the nation. The Albanians complain that in the public sector, whether it be administrations (including the police and the army) or state enterprises (mining, industry), jobs with responsibility are assigned exclusively to Macedonians, while Albanians, if and when they do find a job always end up in a subordinate position. Undoubtedly, the value system inherited from their communist experience, according to which a paid job is the only noble form of employment, has some bearing on this attitude, even among the Albanians who own and run their own private and independent businesses as retailers, artisans, farmers or small entrepreneurs.

A recurrent complaint is that all Albanians do is pay taxes without receiving anything from the state, while being more exposed than others to fines and corruption, since the administrations are mainly in the hands of the Macedonians. Another complaint is that most taxes collected by the highly centralised Macedonian state are redistributed in such a way as to favour the Macedonian municipalities in the centre and the east of the country to the detriment of the Albanian municipalities in the west. Thus the economic crisis which has been plaguing them since the country became independent is viewed by most Albanians as a consequence of the unequal status of Albanians and Macedonians, that is, of ethnically motivated discrimination.

The discontent of the Albanians, so far, is expressed by the separation of the two communities. Such a separation is both ideological and physical (they try to live in separate neighbourhoods, there are virtually no inter-ethnic marriages). Albanians and Macedonians barely co-exist; in the cities, neighbourhoods - both old and new - each have a dominant nationality (Macedonian, Albanian, Tzigane). Most modern buildings, erected in the 1970s, are occupied by Macedonians, especially the "Macedonians of the Aegean", originating from northern Greece, which they left at the end of the Greek civil war (1949). A special programme of the former Yugoslavia gave them permission to settle in western Macedonia at advantageous conditions (they were guaranteed a job and a new house). The Albanians refer to them as "Greeks", which allows them to say that they are not Macedonians and, therefore, that there are fewer Macedonians than is stated (see the comments on demographic data below). They denounce a colonising policy on the part of the then Yugoslav

government, aimed at modifying the composition of the population in western Macedonia (as well as in Kosovo).

Social life is also characterised by division between the two communities: the Albanians only mingle with Albanians, the Macedonians with Macedonians. Shops, cafés and restaurants generally have either Albanian or Macedonian clients. The Albanians say that at times they go to Macedonian bars or restaurants, but that Macedonians never go to Albanian ones. In actual fact, such cases are rare but they do occur, both on the Albanian and on the Macedonian side. The difference is that the Albanians who go to a Macedonian bar or shop speak Macedonian, whereas the Macedonians who go to an Albanian one do not speak Albanian.

Lastly, marriages between Albanians and Macedonians are extremely rare. The Albanians refuse to give their daughters to Macedonian men, for the “*fear*” or “*risk of assimilation*.” The children born of an inter-ethnic marriage will automatically be Macedonian. In this regard, the case of the villages of the Mavrovo region, inhabited by Christian Albanians who married Macedonians and are now assimilated, is often mentioned. On the other hand, when Albanian men are told that they can marry Macedonian women without thereby being in danger of assimilation, they answer that Macedonian women generally refuse to become part of Albanian families and if they do they refuse to learn Albanian and therefore pass their language on to their children, who thus become “assimilated.” It is clear here that the contrast between Albanians and Macedonians covers up the religious difference and opposition between Muslims and Christians, concealed behind language issues: by way of comparison, in southern Albania, where religious opposition is very strong but the language problem does not exist, marriages between Christians and Muslims are rare, but conceivable.

The absence of inter-marriage reveals the Albanians’ mistrust of the Macedonians: they compare their situation to that of the pre-war Bosnians: “*In Bosnia, marriages between Serbs and Muslims were frequent and for the Muslims it was an honour to have a Serbian son-in-law. But this did not do them much good. It did not stop the Serbs from slaughtering them.*”

On the Albanian side, there is first of all the opposition between the Albanian nation, defined as “*the oldest in the Balkans*” and the Macedonian one, which is said to be “*artificial*”. Ethnic Albanians in Macedonia claim that they are the heirs of the ancient Kingdom of Dardania; in other words, that land has always been their

home. As the Albanians see it, the Macedonian nation was built from scratch by Tito after 1945 and “*in reality, Macedonians do not exist*”. Some of the people who today call themselves Macedonians are Serbs, others are Bulgarians, other still are Greeks, not to speak of the “assimilated” Orthodox Albanians. Basically, there are very few real Macedonians. The Albanians greatly insist on the Slav origins of Macedonians and on the fact that the latter cannot claim to have been in the Balkans longer than the Albanians. The Macedonians’ attempts to recover their past history (Philip and Alexander, the star of Vergina) is ridiculed by the Albanians, who are seriously convinced that they descend from the Illyrians.

On the other hand, Macedonians are rarely designated as such by the ethnic Albanians, who call them “Slav Macedonians” or “Slavs”. This allows Albanians to dissociate the state (the Former Yugoslav Republic of Macedonia) from its citizens: Macedonians are not the only legitimate citizens of the state, which makes the Albanians just as ‘Macedonian’ as anyone else. In September 1998, one of the electoral slogans of the Albanian Democratic Party (PDSH) was “*Macedonia will either be also the state of the Albanians, or it just will not be.*” By insisting on the Slav origins of the Macedonians, the Albanians try to present their co-existence problems as a single aspect of a general conflict between the Albanians and the Slavs, Kosovo being its core. In other words, the Albanians try to erase the difference between Serbs and Macedonians and to present their situation as an extension of the one in Kosovo. Once again, the Macedonians are not acknowledged as they present themselves, namely as a particular nation, but are considered either an artificial creation or an integral part of a vaster ensemble, that of the Slavs.

As Slavs, the Macedonians are attributed many characteristics. To begin with, they are Orthodox. All Slavs, according to the Albanians, pursue the same goal, which is to spread the Orthodox faith to the detriment of other religions, in this case especially to the detriment of Islam. This makes it possible to affirm that the Slavs unlike the Albanians, do not have a purely national project. The former will not be satisfied until the entire Balkan region is Christian, the latter only want to exist as a nation on the territory that is theirs by right.

The second characteristic of Slavs, always according to the Albanians, is their incompatibility with democracy: “*Wherever there are Slavs, there can be no democracy.*” Communism, as a non-democratic regime, is thus associated with the Slav world. When Albanians are reminded that Albania itself was a communist

dictatorship, they answer that communism originated in a Slav country (Russia) and was brought into Albania by the Yugoslavs (according to this thesis, which has been very popular in Albania since 1992, up until 1948 Enver Hoxha was a puppet in the hands of the Yugoslav communist party). Within the framework of Macedonia, the Albanians see themselves both as an oppressed nation and as political opponents persecuted under communism.

The latter argument is significant insofar as the government coalition in power in Macedonia is formed in part by reformed communists (the Social Democrats, SDSM). Thus the Albanians have had nothing to gain from the independence of Macedonia and from democracy: in the past they were persecuted by the communists, today they are persecuted by the Macedonians, that is, by the same people. On the other hand, especially according to the supporters of the PDSH (Albanian Democratic Party), the officials of the PPD (the Party for Democratic Prosperity), which is a member of the government coalition, are traitors of the nation as well as collaborators of the communists. Such opposition between communists and anti-communists also exists in Albania, and is based on similar arguments. Here, however, it takes on a national tone which makes reconciliation virtually impossible (the Macedonians in power are accused of being corrupt and of having taken advantage of their position following the transition to appropriate national wealth).

The third characteristic of Slavs, according to the Albanians, is that they are deceitful and corrupt. They are also unpredictable, and, many Albanians point out, it is regrettable that the Europeans should consider the Serbs or the Macedonians as valid interlocutors, without realising that Slavs always have an idea in the back of their minds and that they are very good at cheating in order to get what they want. On the contrary, ethnic Albanians present themselves as just and trustworthy people, who would never do what the Serbs did, for example, in early March 1998, when they attacked the village of Drenicë in Kosovo, and killed women and children with the pretext of fighting terrorism. It is worth noting that, in Albania, the Greeks are often accused of being cheats as are the Orthodox Albanians by the Muslims. Here again, the opposition between Albanians and Slavs conceals the opposition between Muslims and Orthodox Christians.

The Albanians also react to the statutory inferiority they feel by disclaiming the reliability of the two censuses taken since 1991, according to which Albanians

account for 23 percent of the population. They maintain that, due to the boycotting of the first census by the Albanians and to the irregularities committed in the second, this figure underestimates the actual number of Albanians. Their own estimates vary between 35 percent and 50 percent. They also like to point out that if one reasons in terms of nation rather than of state, then one should take into account all the Albanians who live in Albania, Kosovo, Macedonia, Turkey, Switzerland, Germany, France, Denmark, Sweden, the United States, Canada, Australia and New Zealand. Italy and Greece are not on this list, because the Arbëresh of Italy and the Greek Avranites are not considered Albanians, and current emigration to these countries is considered too recent to constitute actual Albanian communities abroad.

The demographic argument is put forward to claim the status of constitutive people of the state, on an equal footing with the Macedonians. Even if one were to accept the figure of 23 percent, they insist, the discrimination of which the Albanian population in Macedonia is victim remains real and unacceptable, especially in the regions where Albanians represent the majority of the population, and the Albanian question should not be covered up by a controversy about figures. In fact, according to the Albanians, the Macedonians are what remains of the country's population if one deducts the Albanians, Turks, Valaques, Tziganes, "Greeks", Bulgarians and Serbs, which is not much. As for Kosovo, the Albanians say that they have as much right as the people of Montenegro to form a republic, since they are more numerous.

In their quest for political legitimacy, the Albanians resort to historical and toponymical arguments. Hence, Albanians attribute an Albanian etymology to most toponyms of western Macedonia which, as in Albania, are of Slav origin, thus justifying the seniority and autochthonous nature of the Albanians. For instance, the name of the city of Tetovo (Tetovë in Albanian) is explained by the Albanians as *tetë hovë*, "eight assaults", referring to the eight battles that the national hero Skënderbe fought against the Turks on that site. The name of the monastery of Saint John Bigorski (between Mavrovo and Dibër) today is considered by the Albanians as the distortion of the Albanian *mbi guri*, "on rock", since the monastery is built on a cliff. And so on and so forth. Thus, one witnesses a constant appropriation of the territory on historical and etymological grounds in response to the real dispossession which the Albanians feel. Not only do they claim to be "occupied" by the

Macedonians, but many of them, especially in the Polog region (the plain of Tetovë and Gostivar) have never recovered their land, which was nationalised under the communist regime.

Bearing in mind the existence of an “Albanian question” which cuts across several states, the outbreak of war in Kosovo in early March 1998 could not fail to have repercussions in Albania and Macedonia. The pages that follow offer an analysis of these repercussions.

2.0 What Kosovo Represents for the Albanians of Albania

2.1 *North Against South*

As is common knowledge, there is strong opposition between north and south in Albania. It plays a role in as much as the people of the south equate Kosovo to the north: Kosovars are thus described as violent and intransigent mountain people, in contrast to the civilised southerners. When people are asked about Kosovars, they quickly pass from the category of “Kosovar” to that of “northerners” and thus speak of backwardness, dirtiness and violence.

It should also be said that few Albanians outside of the frontier regions are directly acquainted with Kosovo, and that among the Kosovars who have settled in Albania since the opening of the border there are probably many adventurers seeking profitable business opportunities, hence their bad reputation. The same phenomenon occurred in the south with the first Greek “investors” who entered Albania.

2.2 *The Role of the Border*

The existence of an international border separating Albanians and Kosovars since 1913, with an interruption during the Italian and German occupations of World War II, divided the two populations, which have been subjected to different political regimes and systems since. The border was especially impermeable to people after the split between Albania and Yugoslavia in 1949.

This has had two consequences on the way in which Albanians consider Kosovars.

Albanians insist that they were confined behind their borders during communism, whereas Kosovars had the opportunity to migrate, both within and outside of Yugoslavia - something seen as an advantage. Thus, one finds the same opposition as exists in the south of Albania between Muslims, hardly touched by pre-war immigration, and Christians, many of whom emigrated to the United States: those left behind develop a feeling of inferiority with respect to those who "have seen the world". The latter are more advanced, richer, favoured.

On the other hand, in everyday life, the sense of community does not cross the border. From the point of view of the Albanians, Kosovars are "the others". For instance, referring to the 6:30 television newscast of Albanian Radio and Television, broadcast by satellite and dedicated to Kosovar current events, some Albanians would say: "*The 6:30 news is more for the Kosovars, the 8 o'clock news is for us.*" The fact that Albanians use two different ethnonyms, *shqiptar* (for themselves) and *kosovar*, is also indicative of the feeble sense of community.

2.3 Politics, Media and Public Opinion

The Albanians' position as regards the situation in Kosovo is therefore limited by their mistrust and prejudice against Kosovars. When it comes to voicing an opinion, people generally borrow from the speeches delivered by politicians and intellectuals (who are often one and the same) in the press and on television. Consequently, they speak of the unity of the Albanian nation and of solidarity with the Kosovar brothers.

Yet there appears to be a significant difference between personal opinions and political and intellectual stances. Politicians' statements do not seem to touch the population in the least and are often considered by the latter simply as political manoeuvres. This difference is the result of three phenomena:

- a. Since 1994, and even more so since 1997, many Albanians have displayed a great *mistrust towards politics* and politicians, whom they consider to be incompetent (one person from Tirana said: "*The Defence Minister is a doctor: what does he know about matters pertaining to defence? And the Minister for the Interior is an archaeologist! Why are Ministers not experts in their field?*"), corrupt and dishonest (they are accused of diverting international aid, of being involved in contraband), and of thinking only

of themselves. Moreover, most of the stances taken by politicians are considered political manoeuvres (allowing, for instance, Sali Berisha to return to the political scene and to parliament on 5 March 1998) that do not involve the country. The weakness of the political class is a manifestation of the weakness of the country: “*There is a great deal of talk [about Kosovo], but nothing can be done,*” says another person in Tirana, “*the country is powerless. The others [the Serbs] are backed by Russia, they are strong. What can we do compared to them?*”

It is also worth highlighting that most people do not trust the press and television, which are accused of lying. Most Albanian daily newspapers are directly controlled by a political party or do not conceal their political preferences, and the only television channel is considered, as in the days of communism, as a propaganda tool wielded by those in power. Moreover, most Albanian daily newspapers tend to “create events” and present false headlines which increase the distance between reality and what is reported about it. One of the most popular newspapers in Albania, featured the following front page headline, “Serbs enter into Albania” (*Serbët futen në Shqipëri*), only to reveal on page 7 that it was actually a reconnaissance mission along the border with Albania.² Due to the gap between the sensational declarations of the press and what actually turns out to be the facts, the interest in current events has declined. As a result, the political class and the media have little influence on Albanian public opinion.

b. Since the crisis of 1997, *living standards* have deteriorated and the people’s main concern is combating poverty. People speak more freely about the instability and violence that still afflict the country, financial problems, drugs and the future of their children than they do about events going on in Kosovo. The domestic problems of the Albanian state are considered much more important and concrete than the external problem of Kosovo.

The current objective conditions of the country (disintegration of the state, economic and social hardship) do not allow the population to mobilise and act in favour of Kosovars.

c. Like other post-communist societies, Albanian society is marked by the *absence of civil society*, that is to say, an intermediary level between individuals and the state. Trade unions do not take a position as regards political matters, the voluntary sector is busier seeking money abroad than organising pressure groups at home (with the exception of the Victims of Political Persecution Association - *Shoqata e të*

përndjekurve politikë, very close to right-wing parties), and intellectuals do not engage themselves outside of factious political action: they do not form a compact opinion group. By comparison, immigrant Albanians in Europe and the United States appear to be much more organised and aware. The demonstrations in support of Kosovars in European cities are organised by local Albanian associations (for example the association "Brotherhood" - *Vëllazërimi* - in Athens.)³

The population thus finds itself isolated from policy-makers, and this makes it fall back on the family and the economy. Albanians strive for personal self-fulfilment and prosperity, first and foremost, and there is no such thing as a "political plan" capable of mobilising the entire population.

One must also bear in mind that Albanians are fully aware of their country's economic, political and military weakness. Under such conditions, they rely in a more or less overt way on the "international community" to settle the Kosovo issue and especially to keep Albania out of the conflict. Despite the alarmist statements of the press in the first week of March, Albanians did not feel endangered for they counted on the protection of international forces. As a consequence, in a certain way, they leave the Kosovo issue to others and do not worry about it. Nonetheless, the violence of the images and the information on the fighting going on in Kosovo have triggered a number of reactions.

3.0 The Reactions of Albania's Population to the Outbreak of Conflict in Kosovo

3.1 *Street Demonstrations*

Demonstrations in support of the Kosovar population have taken place in most Albanian cities. They are always organised by local authorities (chief of a district or municipality) or political parties. The right-wing parties (Democratic Party, Republican Party, Balli Kombëtar, etc.) are more active than the left-wing ones in organising such demonstrations, which take the form of a series of official declarations before the population gathers in the town square. Generally speaking, only one such demonstration was organised in each town in the first week of March; but they have not been repeated or, at any rate, have not taken the form of daily protests, as has been the case in Kosovo. At the same time, the question of the

reimbursement of the money lost last year in the pyramid schemes caused more than a hundred people to assemble every day in front of the headquarters of the Vefa company, where some creditors had gone on a hunger strike. In this case, the protests were not organised by the authorities or political parties but by the people themselves, gathered in association. Thus, in a somewhat caricatured way, the Albanians appear to be more willing to fight for their money than for their “Kosovar brothers”.

It is hard to say just how many people participate in the demonstrations in support of Kosovo, since the press tends to overstate the number of participants. The most important demonstration was organised in Tirana, on Friday, 6 March, following the return of the deputies of the Democratic Party to parliament, and on their request. Despite the presence of President Rexhep Mejdani and the speaker of parliament Skënder Gjinushi, the figure dominating the demonstration was the head of the opposition Sali Berisha, who was the most applauded. All declarations clearly asserted the unity of the Albanian nation in the face of the Serb aggressor. There, Albania was defined as the reunification of Kosovo, Gegëri, Toskëri and Tçhamerie, like “*a trunk and its branches: If a branch is touched, the whole trunk is attacked, and the latter responds*”. Kosovo is “*our lands, our houses*.” In the name of the government coalition, Pandeli Majko (PS) stated: “*We have to unite, come together: the time has come. We must defend the nation against Belgrade’s chauvinistic aggression.*”

There was a stark contrast between the vindictive tone of the declarations (in which Milosevic was directly accused and threatened, defined as a “*barbarian*”, and “*the butcher of the Balkans*”) and the feeble participation of the population. The several thousand people present had come driven more by curiosity than by a determination to fight. The appeal for national solidarity is not sufficient to make them forget their mistrust towards the political class.

Nonetheless, the following day the press, of both the right and the left, described the demonstration as a historical event (“*Seldom has Tirana’s central square held so many people*”⁴) and spoke of huge crowds, which was absolutely not the case (50,000 participants according to *Gazeta Shqiptare*, hundreds of thousands, according to *Republika*). Actually, the demonstration was nowhere nearly as important as the last electoral meeting of Sali Berisha, at the time of the June 1996 parliamentary elections. The papers also featured on the front page the slogan “*we want weapons*”

chanted in front of the platform by the group of Berisha supporters (it is the same "claque" that has been accompanying him since the electoral campaigns), stating that these words were taken up by all the demonstrators.⁵ In an attempt to erase the impression that the Albanian population was not reacting as it should to the events in Kosovo, a journalist of *Zëri Popullit* wrote that "*the arrival of so many people proves that the issue involving Kosovo and the other Albanian territories unjustly left outside of our state borders is absolutely not as some irresponsible journalists have described it, as if ordinary people in Albania were not concerned with the fate of our brothers from the ex Yugoslavia. In fact, it has been shown once again that our national problem, and Kosovo alone being at the core of this problem, causes deep suffering to the people. [This demonstration] shows that, independently of the great difficulties that oppress the population of the capital, when blood brothers are involved, it is able to take a fair stance and come to their rescue (...).*" Two days before, in fact, the newspaper *Koha Jonë*⁶ had published an editorial entitled "*If we have to fight in Kosovo ... The majority says no, some hesitate, very few are ready for war.*" According to the article, no Albanian has the time to go to war when he is busy crossing the Greek border, sailing across the Adriatic, complaining about the rising prices on the markets, watching where he puts his feet as he walks along the uneven, muddy streets of the capital or getting organised for the next power cut.

The alarmist declarations of the press about the Serbs entering Albania, on Sunday, 8 March, did not change the attitude of Tirana's population. There were just as many people strolling by the lake or eating a meal in the restaurants that line its shore, and their interest for newspaper stands had not grown. Life continued in spite of the commotion reported by the newspapers (alerting of the army, dispatching of foodstuffs to the northern border, visit to Kukës by the Defence Minister, Minister of the Interior and Vice President of Parliament).

This does not mean that, in particular on the northern border, people are not concerned for their relatives in Kosovo or that they do not fear for their safety and their property, but this fear adds to their other personal problems (in particular lack of money, unemployment and poor living standards) without taking the shape of a national fear; people are afraid for themselves and their family, not for the country. Likewise, on 28 March, in the town of Peshkopi, near the borders with Kosovo and Macedonia, conversations revolved mostly around poverty, immigration to Greece or Italy, the absence of the state in this border region, where the roads are in poor

shape, the allocation of land, following its privatisation, does not satisfy everyone, the region's agricultural produce sells badly and there are many thefts. As to the events in Kosovo, people simply express their solidarity with the Kosovars and say how tragic what is going on there is; but what should be done? "*I'm not involved in politics*", says a local historian, "*I just want my ethnic group to receive the territory it is entitled to*". A southern Albanian would (typically) say: "*Kosovars fight for a flag, that's all. As for the rest, they are fine, they have plenty of food. They have had the right to migrate, they have roads, houses. Here, we have to struggle every day to find some money, something with which to buy food. I can never have peace of mind, especially when I think about my children's future in this country.*" It seems as though the decisions to be taken concerning Kosovo involve only the political sphere or the state, while the reactions of the people as a nation serve as a reminder of the national issue: Kosovo is Albanian, but it is up to the government and the international community to take action.

3.2 The Identity Crisis and the "National Issue"

For the first time, however, the "national issue" (*çështje kombëtare*) is openly debated in the media and political institutions, which are attempting to kindle an Albanian patriotic feeling at a time when the country is experiencing a deep identity crisis. The dreams of power that accompany all forms of national assertion can in fact seduce a population that is coming out of a period of state and national disintegration (in 1997, not only the emblems of the state - the army, the police, the administration - were destroyed, but also those of the nation - libraries, museums, archaeological sites). Under such circumstances, it might be reassuring to look outside of Albania: as Enver Hoxha stated in the 1980s, "*We are not a state of three million people, but a nation of seven million.*"

This "explosion of nationalism"⁷ among the Albanians is nevertheless limited; it is more a dream of power than of real political engagement. On 5 March, a performance of the singer Kastriot Tusha was staged at the Tirana Ballet Opera Theatre. The concert featured "*popular songs from the Albanian territories (trevë), including those of the diaspora which, on the whole, bearing in mind the current situation in Kosovo, celebrate national unity and peace for all Albanians, wherever they*

may be".⁸ That evening, there was a full house and the performance was entirely devoted to celebrating the Albanian nation: the songs were accompanied by "traditional" dances from various Albanian regions, and, what is more, the repertoire featured only songs about Kosovo and Macedonia, "*without forgetting Tchamerië*", as one of them goes. Every time the name of an Albanian territory outside of Albania was mentioned, the audience clapped and whistled, and the same occurred when the song about the University of Tetovë was sung. The last piece, which featured a dramatic and elaborate scene, ended with a thundering applause. Its refrain went: "*Without union, there is no strength / without Kosovo, there is no Albania / without Albania, there is no Kosovo*" (pa bashkim nuk ka fuqi / pa Kosovë nuk ka Shqipëri / pa Shqipëri Kosovë nuk ka). At the end of the concert, in response to a comment on the political nature of the performance, an Albanian student replied: "*It's not politics, it's patriotism.*" The following day, however, at the "political" demonstration that took place on the same square in Tirana, the public was visibly less enthusiastic as it listened to political leaders assert the determination of the Albanian nation in the face of Serb aggression. Apparently, Albanians were ready to dream of national unity for an hour or two, without personally being ready to take part in achieving this objective.

As of the first week of April, instead of three or four pages, the events in Kosovo take up no more than half a page in the newspapers, and the 8 o'clock news is dedicated entirely to Albania's domestic problems. There is a stark contrast between the interest shown by Albanian politicians and the media at the start of the crisis and the complete absence of significant information on Kosovo some weeks later.

3.3 The Impact of the Conflict on Albania's Domestic Politics

After many months of conflict, the demonstrations in support of Kosovars have vanished and Kosovo has become a major issue in the political debate between the socialist government and the opposition led by former President Sali Berisha. For the opposition, the war in Kosovo is just another way to attack the government. Next to the accusations of corruption and illegal trafficking, the policies of the socialist government are judged to be inconsistent and unfavourable to the cause of the Albanian nation.

The government, for its part, accused the opposition of irresponsibility and hypocrisy, exploiting the misfortune of the Kosovars for the sole aim of returning to power in Albania and trying to obtain the support of the Kosovars in its endeavour to destabilise the state. To this, the opposition responds that the Albanian state is the state of all Albanians and that the Kosovars should not be condemned for taking it to heart: after all, did not many of them give their lives for its creation in 1913? “*For this state,*” Rexhep Kastrati writes,⁹ “*all ethnic Albanians, no matter where and regardless of their political convictions, social class and religion, have given their lives and will do so again today if necessary, that is to say if an infinitesimal part of the current state is threatened.*”

Although the official press still reports a certain number of incidents involving the Yugoslav army along the border, it no longer speaks of the mobilisation of the Albanian army on the border.

3.4 The Refugee Issue

The influx of refugees, which was still negligible in April, now represents a problem. Kosovar refugees arrive in Albania from the north and settle in the regions of Tropojë and Has, which are too poor to assist them and where, due to the absence of state authorities, they are at the mercy of criminals. Therefore, most go to Tirana and Durrës, from where they attempt the crossing to Italy. Due to the situation in Albania, the government is incapable of providing assistance to the refugees; at the same time, the international humanitarian organisations also complain that the insecurity and lawlessness that prevail in the north of Albania make it impossible for them to deliver aid to Kosovar refugees.

The consequences of the presence of these refugees in Albania are widely discussed in the press. The refugees are sometimes seen as a threat to the local population (this is the general attitude towards refugees as a whole, rather than the result of actual actions by Kosovars, who do not come to Albania to steal or kill, but rather are victims of the insecurity that reigns there), and also, at other times, as elements manipulated by the head of the opposition, Sali Berisha. In fact, the opposition has not failed to declare its support for the refugees and to stigmatise the wariness of the government towards the Kosovars. The media which support the government in power have reported that some Kosovars took part in the attempted coup d'état of

14 September at Sali Berisha's side. Here again, the Kosovo question is used in Albania's domestic affairs.

For these reasons, the distance that many Albanians have maintained with respect to the fate of the Kosovars does not seem to have diminished. For a large part of the ethnic Albanian population, in particular in the south of the country, Kosovo is too far away and they just don't want to hear about Kosovars. "*Kosovo, we don't talk about it,*" says a citizen of Bilisht (south-east). "*The Kosovars who came to Tirana brought only trouble. They are bastards. They have got nothing to do with the south.*" The southern regions are not touched by the transit of Kosovar refugees and they have no direct experience of the situation in Kosovo. The same applies to northern Greece which, faced with clandestine Albanian immigration, has not perceived any change since the war began in Kosovo. At the city hall of Dipotamia, a Greek border town, they say that the political crisis which broke out in Tirana on 14 September had much more of an impact on border crossings than the war in Kosovo.

Generally speaking, the current situation has no influence on the way in which ethnic Albanians in the south perceive the Kosovars, and the issue of the future status of Kosovo is of little interest. The reunification of the province to Albania would increase the weight of the north and this, according to Albanians in the south, would not be good for the country. In the town of Pogradec, near lake Ohrid, tradesmen and industrialists who follow national politics are more interested in crafting good relations with neighbouring Greece and Macedonia than they are in the settlement of the Kosovo question. Here, again, the dominating feeling towards the Kosovars is that of mistrust or plain indifference. Both in Bilisht and in Pogradec there are walls covered with "UÇK" graffiti; when questioned, people answer that "*some individuals from Tirana came to write on the walls. It wasn't the local people who did this.*"

4.0 What Kosovo Represents for the Albanians of Macedonia.

4.1 *A Shared Identity..*

Unlike the Albanians of Albania, the Albanians of Macedonia have long lived in contact with Kosovars in the former Yugoslavia, until the border between the Republic of Macedonia and the Yugoslav Federation separated them. The opening of Tetovë University in December 1994 can be seen in this regard as a response to

the breaking off of relations between Macedonia and Kosovo, for up to 1991 most Albanian graduates of Macedonia studied at Prishtinë University.

The closeness of the two populations is also revealed by the number of marriages: many students at Prishtinë University found a spouse during their studies in Kosovo and ended up staying there. Regarding the co-existence of Kosovars and the Albanians of Macedonia, a teacher from Gostivar, close to the PDSH, goes so far as to say: “*The current borders of Kosovo, those of 1974, are not sufficient: they leave out Montenegro and Macedonia,*” as if the place of the Albanians of Macedonia were with the Kosovars.

The Albanians of Macedonia often express an identity peculiar to the region that they occupy and identify more with Kosovo and Prishtinë, the “Albanian capital”, than with Albania and Tirana. So much so that when it comes to the reunification of all Albanians, they have to be reminded of the primacy of Tirana. Thus, when the Association of Albanian Publishers was created in Tirana, on 27 and 28 February, 1998, a journalist working for an Albanian daily newspaper of Macedonia (close to the PPD) wrote: “*The creation of such an association gladdens us all the more because it occurs in the mother state, where, to say the truth, similar undertakings are rare. (...) Finally, the focus of the efforts and commitments for the spiritual union of the Albanians must absolutely be Tirana.*”¹⁰

Since the independence of Macedonia in 1991, the Albanians of Macedonia tend to establish a parallel between their situation and that of the Kosovars. The objective of both the Serbs and the Macedonians, they feel, is to get rid of the Albanians. They recall how, at the time of the police repression against the Albanians of Gostivar, in July 1997 (see 1.1), some had called for collaboration between the two governments, the Serb and the Macedonian. Tetovë University functions like the Albanian university of Prishtinë (many professors teach at both universities), and some Albanian politicians of Macedonia do not rule out the possibility of resorting to parallel and underground social and educational structures, according to the model of the Kosovo Republic, if their demands fail.¹¹

4.2 ...But not Necessarily Political Identification

Due to the fact that they tend to compare their situation in the Macedonian state with that of the Kosovars in the Serb state, the Albanians of Macedonia have a great

deal more to say about the events in Kosovo than do the Albanians of Albania. However not all ethnic Albanians believe that everything that happens in Kosovo foreshadows what could happen in the near future in Macedonia.

The “radical” camp (which does not present itself as radical but as “national”) is the PDSH. In its view, the Macedonian state has a future only if the Albanian question is settled in the sense of acknowledging complete equality (in the status of constitutive population, language, teaching, public function) between Albanians and Macedonians. According to this perspective, the situation in Kosovo can be transposed to Macedonia for the problem is the same in both cases: the Albanians are threatened by the greed for power of a Slav population. Consequently, the events in Kosovo directly concern the Albanians of Macedonia.

On the other hand, according to the “moderate” camp, constituted by the PPD (called “governmental” or “traitor” by the radical camp), the Albanian issue in Macedonia can be settled within the framework of the Macedonian state, independently of the situation in Kosovo. The latter must not be used to poison relations between Albanians and Macedonians nor to exert pressure on the Macedonian government. In this sense, the reaction of the Albanians must be limited to national solidarity: the Albanians of Macedonia must support the Kosovars in the name of the “envisaged community”, that is, the Albanian nation and not in the name of political identification.

Finally, according to the “apolitical” camp, the Albanian issue in Macedonia is artificial, it was created by politicians in their search for power, and it conceals the actual problem of Macedonia, which is one of economic and social transition. Here, the reactions to the events in Kosovo are conditioned by the fear of political manipulation and by the belief that Slavs and Albanians have lived together in the past and will continue to do so in the future.

Last but not least, there is a part of the population, especially young people who have spent some time abroad, that does not consider the “Albanian question” the main problem of the Albanians of Macedonia.

Because of all these divisions and divergent views, the Albanians of Macedonia are not in a position to fully exploit the events in Kosovo, and the political dilemma that they are confronted with is one for which no simple or easy solution can be found.

5.0 The Reactions to the Conflict in Kosovo

5.1 *The War in Kosovo: a “Definitive Solution” of the Albanian Question?*

For all of these reasons, the Albanians of Macedonia, much more than the Albanians of Albania, feel very much concerned about the situation in Kosovo. Far more so than in Albania, people follow with interest the progress of events in Kosovo, on television and in the press, but also by speaking with Kosovars coming to Macedonia (we are not talking about refugees here, but of Kosovars who come to Macedonia on business or to visit their family). One of the newspapers that is most widely read in the Albanian towns of Macedonia is the daily *Koha Ditore*, of Prishtinë, which is, instead, hard to find in Albania. In early March, a shopkeeper from Tetovë commented on the dismal aspect of the town: “*Usually people go for a stroll in the evening, but now they all stay indoors to watch the news; no one comes into town anymore.*” Perhaps the cold weather was equally to blame for this, but it is true that many people, especially among the most politicised, plan their day around the hours of the newscasts.

At the beginning, when the conflict erupted, the predominant feeling seemed to be that the crisis in Kosovo would be the last crisis, which would lead to a definitive solution of the Albanian question. The expression “definitive solution” here acknowledges the historical injustice that in 1913 and 1920 left half of the Albanian population outside of Albania and divided Slavs and Albanians into separate states.

Therefore, non surprisingly, the conflict in Kosovo has had direct repercussions (contrary to the reassuring statements made by President Gligorov in an interview to *Le Monde*, on 28 March) on the way in which ethnic Albanians deal with some Macedonian matters. This is the case, for instance, of the incarceration of Rufe Osmani, the PDSH mayor of Gostivar, on 13 April, followed by his sentencing for the flag question. On 15 April, a Central Council for the organisation of Albanian demonstrations in Macedonia (PDSH) illustrated the nature of its action during a press conference in Gostivar: a demonstration would take place downtown every day from 12.30 to 1 o’clock to obtain the release of the mayor, that is to say at the same time and in the same way as the “protest promenades” that had been taking place for several days in the towns of Kosovo. The slogans chanted on the occasion of the

first demonstration in support of Rupi Osmani were inspired by the ones adopted for Kosovo: “*Jetën e japim. Rupiun s’e japim*” (we give up our lives, we do not give up Rupi), from “*Jetën e japim. Kosovën s’e japim.*”

The crisis in Kosovo has also brought the two leading Albanian parties somewhat closer. On 28 March, the president of PPD, Abdurrahman Haliti, said to the press: “*Occasionally, we present common stances, as was the case with the letter sent to the North Atlantic structures in which we illustrated our position on the question of Kosovo, or when we organised together a major demonstration in Skopje, which had an extremely important impact on public opinion worldwide*”¹². However, the decision by the PDSH to withdraw all its elected members from all public institutions (parliament as well as city councils) following the incarceration of Rupi Osmani¹³ was denounced by the PPD as an electoral move. The PPD felt that “*acting on the basis of an analogy with the situation in Kosovo [that is to say withdrawing the Albanians from official institutions] does not favour a quick settlement of the Kosovo question, and we all know that today the Albanians should focus their political energy on settling that problem, which is so important for all Albanians*”.¹⁴ In spite of these disagreements, the two parties signed an electoral pact for the October/November 1998 parliamentary elections (see 3.3).

From the very beginning many ethnic Albanians felt a war was inevitable. As Rupi Osmani said during an interview: “*No doubt there will be a war, for in the Balkans compromises are reached after fighting, never before.*” According to the head of an Albanian enterprise in Tetovë, who lived for a long time in Switzerland, “*the separation of the Albanians and Serbs in Kosovo is inevitable. It would be better if it were achieved by peaceful means rather than with a war, but it is inevitable. As Albanians of Macedonia, we suffer for what is happening in Kosovo, but we are different from those of Kosovo, we are not as determined. It is not possible to say whether we are going to fight in Kosovo or not. If war breaks out, yes, without a doubt.*” Others, especially the young militants or sympathisers of the PDSH, would declare that they were ready to fight, for a defeat of the Albanians in Kosovo would also be a defeat of the Albanians of Macedonia, and further weaken the balance of power between them and the Macedonians.

In this sense, much more so than the Albanians of Albania, the Albanians of Macedonia are in favour of the total independence of Kosovo. They feel they could rely on an independent Kosovo much more than on today’s Albania to exercise

pressure on the Macedonian state. In fact, while the Albanians of Macedonia generally trusted Sali Berisha to defend their interests (there were close ties between the local sections of the Democratic Party (PD) in Albania and those of the PDSH in Macedonia), they are much more distrustful of the government of Fatos Nano, whom they accuse of selling Albania to foreigners (especially the Greeks) and of conferring with those who oppress the Albanians (quoting as examples the Nano-Milosevic meeting in Crete in November 1997, and the visit to Tirana of the Macedonian Minister of the Interior, held responsible for police repression against the Albanians - see 1.1). The fact that Fatos Nano is a socialist does not help, as the Albanians of Macedonia hold the communists to blame for Albania's current state, including its level of national consciousness. "*During communism,*" says a professor from Tetovë, "*the Albanian state did not defend the Albanian identity (shqiptarizëm). Albanian first names were replaced by 'Roberts' [Western names], the great intellectuals, like Fishta, were eliminated and were not honoured as they deserved to be.*" Significantly, it was at the time of the Albanian crisis in 1997 that the leaders of the PDSH, undoubtedly feeling that they could not expect much of the Albanian government, started talking less of "ethnic Albania", thus implicitly abandoning their separatist claims.

5.2 *Solidarity Versus Reality*

Such a realistic approach to the national issue has been strengthened by six months of armed conflict in Kosovo. The defeats suffered by the Liberation Army and the political divisions that emerged among the Kosovars have dispelled the hopes raised earlier on in spring 1998. Thus the creation of a Great Albania is not explicitly called for at the present time by the majority of people, although it does remain an ideal to be attained in the future, even for the ethnic Albanians who for the moment are prepared to live in a Macedonian state which would grant them full equality with the Macedonians (recognition of the Albanian language as the country's second official language and of the Albanians as a constituent people of Macedonia). Quite apart from other considerations, ethnic Albanians in Macedonia are aware that, compared to the Albanians of Kosovo, Montenegro and Albania, they are relatively well-off and enjoy a certain economic and political stability. This prevents them

from engaging in a political venture in Kosovo, in which they would have much to lose.

Notwithstanding the enthusiasm raised by the “heroic fight” of the Kosovars (seen as the symbol of resistance and courage, the pride of the nation), solidarity with the Kosovars never meant that ethnic Albanians in Macedonia believed that independence would be achieved overnight. Reunification of the Albanian regions of Macedonia with Kosovo is not openly envisaged, no more than reunification with Albania. Nor is a peaceful division of Macedonia (as in Czechoslovakia) regarded as possible, due to the clashing interests of the Serbs, Greeks and Bulgarians. Above all, it would require the reunification of western Macedonia with Albania, which is not desirable, for the Albanians of Macedonia are aware of their economic superiority and greater political maturity, and have a very low opinion (as already noted) of the people of Albania who, they claim, have always been interested only in themselves and in making easy money, and not in the nation.

It is true that the claims of ethnic Albanians in Macedonia are organised according to various “minimal platforms” which range from modification of the constitution and recognition of the Albanians as a constitutive people, on an equal footing with the Macedonians, to greater decentralisation and delegation of more power to municipalities, and a referendum on the self-government of Albanian regions (like the one held in 1992), all the way to the establishment of parallel, autonomous social and educational structures, following the model of Kosovo. Most Albanians who supports such platforms also believe that they should keep quiet until the Kosovo question is solved, so as not to create new enemies: “*For the time being, only the Serbs are declared enemies, we must not let the Macedonians join them.*”

They also say that, whatever the solution may be, they would be prepared to respect the principle of the intangibility of the borders (although they consider it unfair since it was not respected when Yugoslavia collapsed), on the condition that border crossing regulations be relaxed to allow for the free circulation of Albanians in the various countries in which they live.

Contrary to the excitement and hope that characterised the first months of the war, a certain resignation now seems to prevail. Following the defeat of the Liberation Army (UÇK) by the Serbian forces, a solution favourable to the Kosovars seems more and more unlikely, at least in the short term. “*The war is going to be long,*” says a citizen of Tetovë, “*the people will suffer, but we are going to win.*” “*The*

Albanians are capable of fighting for their freedom,” says a PDSH official, “*Kosovo will be independent.*” And yet, the gap between the interest shown by ethnic Albanians in Macedonia towards the crisis in Kosovo and their actual involvement in support of the Kosovars has grown since the beginning of the war, and continues to grow.

The information coming from Kosovo¹⁵ produces two different reactions. On one hand, ethnic Albanians in Macedonia react to the “brutality” of the Serbs as they are especially sensitive to the fact that many of the victims are women, children or elderly people, killed in atrocious circumstances. The press does not hesitate to publish very stark photographs (as in *Koha Ditore* on 29 September, a baby lying on the bleeding body of his mother) and emphasises the tragic nature and injustice of the war.

On the other hand, people object to another form of injustice, namely that of the international community. The latter is condemned for not taking action and letting the Serbs do as they please. Information on NATO’s military preparations and on the statements of the various foreign diplomats are regarded with great mistrust and disillusionment; most people feel that the outcome of the crisis will be determined by fate and that the international community can do nothing about it.

5.3 The Impact of the Conflict on Domestic Politics

The campaign for the 18 October/8 November parliamentary election has evidenced a certain lack of interest in political matters, whether it be the struggle of ethnic Albanians of Macedonia in their country or their involvement in the Kosovo crisis. The electoral agreement signed on 9 September by the two Albanian parties (PPD and PDSH) is regarded with suspicion. Some see it as a device for staying in power rather than as an important step towards improving the condition of ethnic Albanians in Macedonia. “*Those who have negotiated the agreement here,*” a citizen of Tetovë explains, “*are our own worst enemies: why, they cannot come together without jumping at each other’s throats, and now they want us to believe that they have become friends for the good of the people? The only purpose of this agreement is to allow them to hold on to their seats; they know that without an alliance they will not be re-elected.*” The electoral pact alone cannot erase the division that exists

between the Albanian parties, and the absence of tangible results after the last elections has caused some voters to turn their back on the Albanian parties, who now fear that the Albanians will give their votes to the Alternative Democratic Party (AD), led by Vasil Tupurkovski, who aims to overrun the ethnic divisions that characterise most political parties in Macedonia. The electoral meeting that PDSH held in Dibër on 27 September seems to confirm the lack of interest in the campaign. Like all other electoral meetings of PDSH¹⁶, the event was opened with the Albanian national anthem, followed by a minute of silence dedicated to the victims of the war in Kosovo. Yet such references to the nation were not sufficient to arouse the interest of the public. The atmosphere remained quiet throughout the meeting and everyone left at the end of the speeches - no questions were asked and there was no debate.

The ethnic or national dimension of Albanian politics in Macedonia seems to have moved away from the forefront, as Albanians apparently feel that it is irrelevant to their social and economic problems. According to many observers, ethnic Albanians in Macedonia who operate in trade and small enterprises strive to achieve success and guarantee a future for their children or are concerned with more important problems than just national assertion, such as the economic and tourist development of the region in which they have settled, or the environment. *"We have to get these national ideas out of our heads,"* says a family man from Tetovë, *"we must think about work and focus on the economy. The Polog alone is capable of feeding the two million people who live in the country: why fight?"*

In such circumstances, the concept of nation, even when the issue is Kosovo, remains abstract. National unity cannot but be affirmed (unlike the Albanians of Albania, ethnic Albanians in Macedonia do not claim that Kosovo is not their problem), indeed it is often deeply felt (on account of family ties and personal experiences dating back to the days of Yugoslavia), yet today it is neither experienced nor practised, since the direct involvement of Macedonia's ethnic Albanians in Kosovo, or of the Kosovars in Macedonia, is not envisaged.

Nonetheless, reference to the struggle of the Kosovars is always present, and the Liberation Army may represent a model for the extremist fringe of the Albanian population. In September, the Macedonian police carried out a series of arrests (in some cases resorting to violence, which caused one death), in the cities of Skopje, Kumanovo and Kërçovë/Kicevo, with the pretext of dismembering Albanian

terrorist groups close to the UÇK. Although there is no evidence that the people arrested were actually involved in terrorist activities, weapons and ammunitions were found in the homes of some Albanians.¹⁷

Questioned on the future political action of ethnic Albanians should the government resulting from the forthcoming elections fail to do something in favour of the Albanian population, a PDSH official said: “*Other measures will have to be taken, at that point. For instance, a new referendum on autonomy, the removal of ethnic Albanians from all institutions, establishing a parallel parliament and government [like Kosovo, that is]. It could go as far as the withdrawal of Albanians from the political scene, and the arrival of new players, like the UÇK.*”¹⁸

Notes

- ¹ *Rilindja*, 27 March 1998, p. 2.
- ² *Koha Jonë*, 8 March 1998.
- ³ *Ibidem*
- ⁴ *Zëri Popullit*, 7 March 1998.
- ⁵ *Ibidem*, p.3.
- ⁶ *Koha Jonë*, 5 March 1998.
- ⁷ *Ibidem*, 7 March 1998.
- ⁸ *Republika*, 5 March 1998
- ⁹ *Fakti*, 30 September 1998, p. 10.
- ¹⁰ *Flaka*, 12 March 1998.
- ¹¹ Interview to Rufi Osmani, PDSH Mayor of Gostivar.
- ¹² *Rilindja*, 29 March 1998.
- ¹³ *Koha Ditore*, 13 April 1998.
- ¹⁴ *Rilindja*, 16 April 1998.
- ¹⁵ The Kosovar paper *Koha Ditore* is still read in the Albanian towns of Macedonia, and the new Albanian daily newspaper *Fakti*, launched in Skopje in April 1998, dedicates at least one page each day to information from Kosovo. These two papers provide details on the operations against Kosovar towns, listing the names and age of the victims. Such information is of interest to whoever has relatives in Kosovo, as is often the case.
- ¹⁶ *Rilindja*, 27 September 1998, p. 5; *Fakti*, 30 September 1998, p. 3.
- ¹⁷ *Fakti*, 26 September 1998, p. 4, *Koha Ditore*, 28 September 1998, p. 4. The fact that arms and ammunitions were found was also reported in the Albanian press.
- ¹⁸ Interview with Iljaz Halimi, Vice President of the PDSH.

les dossiers de l'IFEA

série: la Turquie aujourd'hui | no: 3

Les Albanais à Istanbul

par
Gilles de RAPPER

Programme de recherche
"Turquie - Caucase - Mer Noire"



INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ANATOLIENNES
GEORGES DUMÉZIL
Istanbul, septembre 2000

Directeur de la publication:

Paul DUMONT

Comité de rédaction
de la série

la Turquie aujourd'hui

Bertrand BUCHWALTER

Fadime DELİ

Edhem ELDEM

Sylvie GANGLOFF

François GEORGEON

Burcu GÜLTEKİN

Jean-François PÉROUSE

Zafer TOPRAK

ISBN 2-906053-57-0

INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ANATOLIENNES
GEORGES DUMÉZIL

Nuru Ziya Sok. no.22 P.K. 54
80072 Beyoğlu/İSTANBUL

Téléphone: 90(212) 244 17 17 - 244 33 27

Télécopie: 90(212) 252 80 91

Courrier électronique:
ifeai@superonline.com

Les Albanais à Istanbul

Gilles de Rapper

Introduction et préliminaires

Ce dossier a pour objectif de donner une image des communautés albanaises et d'origine albanaise en Turquie et plus particulièrement à Istanbul : leur origine, leur fonctionnement et leurs relations avec les autres communautés albanaises dans les Balkans (Albanie, ex-Yougoslavie, Grèce), dans le contexte géopolitique des années 1990.

Ce contexte est bien sûr marqué à la fois par les crises successives qui ont marqué la décomposition de la Yougoslavie, dont la dernière, dans la province du Kosovo (1998-1999), a posé la question de la position des Albanais dans les États balkaniques où ils constituent une part significative de la population, et par l'évolution politique, économique et sociale que connaît l'Albanie depuis la chute de la dictature communiste, au début des années 1990.

La guerre du Kosovo des années 1998 et 1999 a rendu visible un trait marquant de la population albanaise, à savoir l'importance numérique, économique et politique de la diaspora et de l'émigration : les communautés albanaises d'Europe occidentale (principalement en Allemagne et en Suisse) et d'Amérique du nord (États-Unis et Canada) ont joué un rôle non négligeable dans le financement des opérations militaires des Kosovars albanais et ont servi de relais entre ceux-ci et l'opinion internationale, en particulier par l'organisation de manifestations de soutien dans la plupart des grandes villes européennes et nord-américaines et par la transmission d'informations et de représentations géopolitiques vers les médias occidentaux.

La Turquie abrite une partie de la diaspora et de l'émigration albanaises. Les liens qui existent entre les Albanais et la Turquie ne tiennent donc pas uniquement à l'histoire de l'Empire ottoman, mais reposent sur la présence effec-

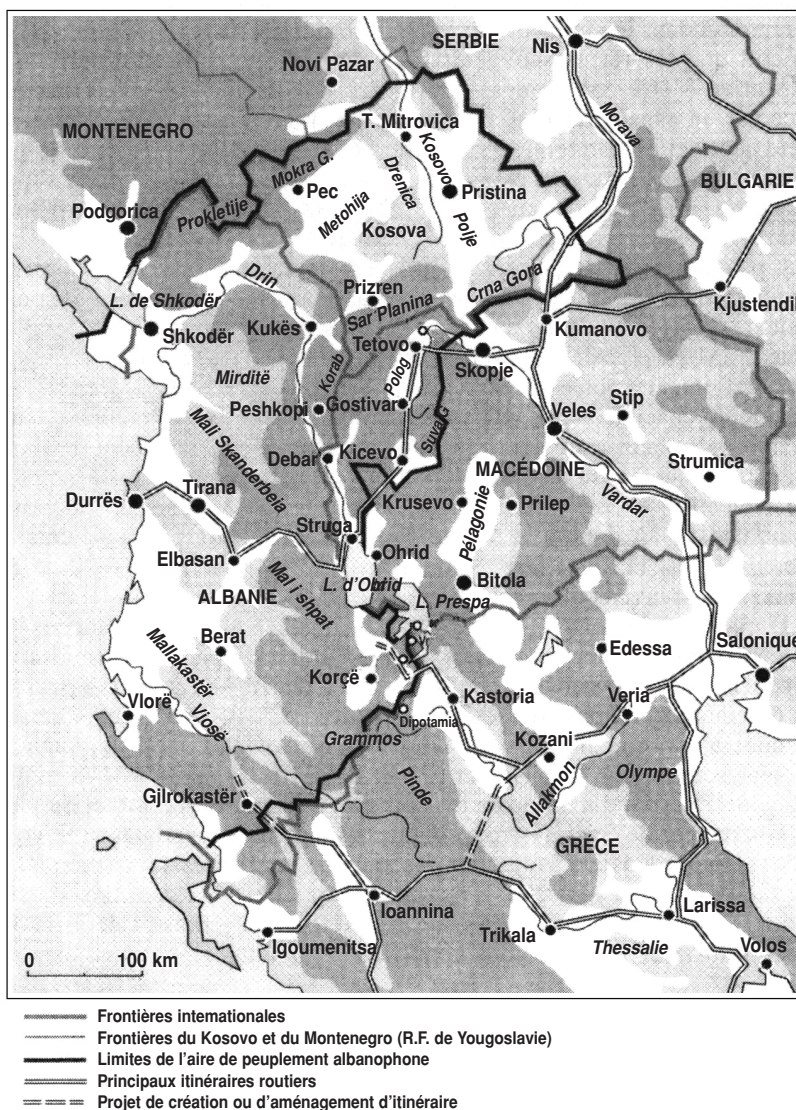
tive d'Albanais et de gens d'origine albanaise dès les débuts de la République. Parmi eux, une part importante est originaire du Kosovo ou de Macédoine, qu'ils ont quittés au cours du 20^e siècle, à plusieurs reprises et dans des circonstances qui sont directement liées aux événements des deux dernières années. Ne serait-ce que pour cette raison, la crise du Kosovo a eu un impact sur la population albanaise de Turquie, qui justifie que l'on s'intéresse à la situation présente de cette population, à la fois segment de la diaspora albanaise et de la société turque.

Albanais d'Istanbul ou de Turquie ? Le matériel contenu dans ce dossier a été recueilli exclusivement à Istanbul, qui rassemble la majorité de la présence albanaise en Turquie. On y traite donc avant tout des Albanais d'Istanbul. L'enquête effectuée au mois de février 2000 ne constitue cependant que la première étape d'un travail de recherche portant sur l'ensemble de la communauté albanaise de Turquie, et nous avons à ce titre inclus un certain nombre de données relatives à d'autres villes et régions d'implantation albanaise. Il faut préciser que, à la différence de celles recueillies à Istanbul, ces dernières ne sont pas issues d'une enquête de terrain et n'ont pu faire l'objet d'une observation directe.

Signalons enfin quelques points de méthode. Ce qui suit ne constitue pas une étude historique des Albanais en Turquie, mais s'attache à décrire la situation présente. Les références à l'histoire ne visent qu'à éclairer certains aspects de la situation telle qu'elle est observable aujourd'hui. Par ailleurs, parler d'Albanais en Turquie ou d'Albanais de Turquie pose un problème de définition : qui est Albanais, qui ne l'est pas ? Nous avons choisi de regrouper sous ce terme les gens qui ont effectivement la nationalité albanaise (les moins nombreux)

ainsi que tous ceux qui se reconnaissent une origine albanaise (en Albanie comme en ex-Yougoslavie ou en Grèce) à partir du moment où la revendication de cette origine s'appuie sur une expérience personnelle ou familiale datable. Il s'agit donc d'une définition subjective, reposant sur l'identification des gens à la catégorie « Albanais », qui ne tient pas compte de critères objectifs comme la nationalité (citoyenneté), la langue ou le lieu de naissance. En conséquence, la question du nombre des « Albanais » ainsi définis n'est pas la plus importante, et on ne cherchera pas à la préciser. Nous employons le terme « communauté » pour désigner l'ensemble ou un sous-ensemble des Albanais de Turquie. Ce mot doit être entendu dans le sens où l'entendait Max Weber : ce sont les gens qui ont quelque chose en commun, ici le fait d'être, eux-mêmes ou leurs ascendants, arrivés de régions albanaises des Balkans. Il ne sous-entend jamais un groupement organisé, doté d'une structure propre et tendant vers un objectif commun (« sociation » dans le vocabulaire wébérien). Comme on le verra, la plupart des Albanais ainsi définis ne remettent pas en cause leur appartenance à la nation turque.

Enfin, ce dossier ne prétend pas être exhaustif, il ne représente qu'une étape de la recherche et nous avons à ce titre volontairement donné la priorité aux sources et au point de vue albanais, moins accessibles et moins connus, tout en nous appuyant sur un certain nombre de travaux non-albanais.



Carte 1 : Les Albanais dans les Balkans

1. Origines de la présence albanaise en Turquie

Cette première partie s'attache à rappeler certains événements historiques qui sont à l'origine de mouvements migratoires des Albanais vers la Turquie et Istanbul en particulier, et qui pèsent aujourd'hui encore sur les représentations des gens d'origine albanaise, c'est-à-dire sur la façon dont ceux-ci perçoivent leur expérience, tant individuelle que collective. On

distingue quatre grandes périodes : l'empire ottoman jusqu'en 1912, les guerres balkaniques jusqu'au traité de Lausanne (1923), la Yougoslavie d'avant et après la seconde guerre mondiale (1918-1960), et l'Albanie depuis la fin du régime communiste (1991-2000).

1.1. – L'Empire ottoman

Il est impensable de retracer ici la longue histoire des relations entre les Albanais et l'Empire ottoman. Signalons seulement que la présence albanaise à Istanbul est ancienne : les Albanais y apparaissent dès les débuts de la conquête ottomane (Todorov, 1983, 59). Jusqu'au 17^e siècle, la pratique du devchirmé contribue à maintenir une présence albanaise dans l'armée et l'administration ottomanes, ce qui n'exclut pas l'existence de migrations volontaires. À cette époque, les Albanais sont surtout installés à Istanbul et occupent des fonctions spécialisées : paveurs, puisatiers, plongeurs spécialisés, colporteurs, marchands ambulants (Mantran, 1962, 63). Leur localisation précise n'est pas connue (en dépit de son nom, le village d'Arnavutköy n'est, pas plus qu'aujourd'hui, peuplé d'Albanais) en raison d'une caractéristique qui rappelle la situation actuelle : « Musulmans en général, écrit Robert Mantran (1962, 63-64), ils ne paraissent pas avoir constitué dans la ville un noyau organisé et se fondent probablement dans la masse des Turcs. »

À partir de la seconde moitié du 19^e siècle, la présence albanaise prend une nouvelle importance avec le développement du mouvement national albanaise, dont Istanbul constitue un des centres les plus actifs. Parmi les personnalités de l'époque ayant vécu à Istanbul, on peut citer Pashko Vasa Shkodrani (1825-1892), Abdyl Frashëri (1839-1892) et ses deux frères Naim (1846-1900) et Sami (1850-1904), Namik Qemali (1840-1888), écrivain né à Tekirdağ (en turc, son nom s'orthographe Namık Kemal), Abidin Pashë Dino (1843-1908) et Ismail Qemali (1846-1919), auteur de la déclaration d'indépendance de l'Albanie, le 28 novembre 1912. La plupart d'entre eux ont servi dans l'administration de l'empire ottoman.

Dès la fin du 19^e siècle, des Albanais chrétiens sont établis à Istanbul, où ils s'occupent de commerce et d'artisanat. Leur appartenance à la communauté orthodoxe fait qu'ils sont souvent assimilés aux Grecs, comme ils le seront

encore par la suite, mais ils sont à l'origine d'une tradition d'émigration vers la Turquie au départ des régions albanaises de Korçë et Kolonjë, dont on trouve encore des traces aujourd'hui. D'une manière générale, la circulation des Albanais dans l'Empire et leur installation à Istanbul et dans d'autres régions (Mer Noire, Anatolie Occidentale) favorisent l'établissement d'une diaspora albanaise en Turquie, lorsque les circonstances politiques du début du 20^e siècle poussent un grand nombre d'entre eux à quitter les Balkans.

1.2. – Les guerres balkaniques et la première guerre mondiale, jusqu'au traité de Lausanne

L'indépendance de l'Albanie est proclamée en novembre 1912, à l'issue de la première guerre balkanique qui oppose l'Empire ottoman aux nations chrétiennes déjà constituées en États : Grèce, Serbie, Monténégro et Bulgarie. En tant que territoire ottoman, l'Albanie est convoitée au nord par les Serbes et au sud par les Grecs. La déclaration d'indépendance et la demande de reconnaissance internationale sont un moyen pour les Albanais d'empêcher leurs voisins serbes et grecs d'étendre leur autorité sur les territoires albanaise, le maintien de ceux-ci dans l'Empire ottoman n'apparaissant plus possible. Jusqu'à la déclaration d'indépendance, la majeure partie de la population était sans doute favorable à une autonomie au sein de l'Empire plutôt qu'à l'indépendance, et dans les années suivantes encore, la fidélité à l'Empire et au sultan ne disparaîtra pas totalement.

Les raisons qui ont alors poussé un certain nombre d'Albanais à quitter l'Albanie et les régions adjacentes pour l'Empire ottoman sont certainement multiples, à la fois politiques, sociales et économiques. Il faut dire que les premières années de l'État albanaise sont particulièrement difficiles : le gouvernement n'exerce une autorité que sur une petite partie du territoire, le reste étant occupé au sud par les Grecs, au nord par les Serbes et les Monténégrins. Violence et insécurité poussent alors de nombreux Albanais à l'exil. Istanbul n'est d'ailleurs pas la seule destination : c'est à cette époque également que se développe un courant migratoire vers les États-Unis et, dans une moindre mesure, vers l'Argentine et l'Australie, qui semble toucher particulièrement les popula-

tions chrétiennes du sud-est et qui ne s'interrompra qu'avec la deuxième guerre mondiale, pour reprendre au début des années 1990, après la chute du régime communiste.

Istanbul apparaît comme une destination privilégiée pour les raisons développées dans le paragraphe précédent : de nombreux Albanais ont déjà des relations avec la capitale de l'Empire et peuvent compter sur le soutien de parents déjà sur place. L'Empire ottoman, puis la Turquie, apparaissent d'autant plus comme une destination naturelle que, parmi la population rurale, musulmane en particulier, la conscience nationale albanaise est peu développée, et que les gens se définissent d'abord par l'appartenance à une communauté religieuse, souvent assimilée à une communauté nationale ou ethnique. Les musulmans albanais se disent alors « Turcs », une attitude qui dure jusqu'à aujourd'hui dans certaines régions rurales.

C'est pour cette même raison qu'un certain nombre d'Albanais se trouvent concernés, quelques années plus tard, par la convention d'échange de populations entre la Grèce et la Turquie, incluse dans le Traité de Lausanne de 1923. La définition des frontières de l'Albanie, commencée en 1913, interrompue par la première guerre mondiale et reprise en 1919, laisse en effet au sud deux régions de peuplement en partie albanais en territoire grec : il s'agit en Épire de la Tchamerie (alb. Çamëri, gr. Tsamouria) et en Macédoine de la région de Kastoria (alb. Kostur). Les musulmans de Tchamerie sont reconnus comme Albanais et laissés en dehors de l'échange en tant que tels. Ils sont cependant soumis à des pressions de la part des autorités grecques et sont poussés à partir. Certains passent la frontière albanaise, d'autres partent pour la Turquie. On trouve leurs descendants principalement dans la région d'Izmir. La quasi-totalité de la population tchame musulmane est expulsée de Grèce en 1944, sous l'accusation de collaboration avec l'occupant italien puis allemand. La plupart d'entre eux s'installent en Albanie (Péchoux et Sivignon, 1989 et ICG 2000 pour l'état actuel de la question tchame).

Les musulmans albanophones de Macédoine grecque occidentale sont au contraire classés comme Turcs dès l'époque de l'échange des populations et sont à ce titre obligés de quitter leurs villages dès 1924 pour la Turquie. Une partie d'entre eux préfère cependant traverser la

Tableau 1 : Présence albanaise en 1935, province d'Istanbul.

	Ville d'Istanbul	Total province d'Istanbul
Langue maternelle albanaise	6175	6722
Nationalité albanaise	1183	1204
Nés en Albanie	6297	6803

Source : recensement 1935.

frontière toute proche et s'installer en Albanie. Parmi ceux qui sont envoyés en Turquie, une petite partie demande au bout de quelques années à partir en Albanie qu'ils considèrent, sinon comme une patrie, comme un pays beaucoup plus proche de celui qu'ils ont dû abandonner (de Rapper, 1997). Les autres restent dans les régions anatoliennes où les autorités turques les ont installés, ou essayent de gagner les villes.

Il est difficile de chiffrer l'ensemble de ces courants migratoires et d'avoir une idée de l'importance numérique de la présence albanaise en Turquie à cette époque. Tout au plus peut-on donner quelques chiffres issus du recensement de 1935, pour la province d'Istanbul (tableau 1). Le caractère fortement urbain de la population albanaise y apparaît déjà.

1.3. – Les Albanais de Yougoslavie, avant et après la deuxième guerre mondiale

Le rattachement du Kosovo à la Yougoslavie à la fin de la première guerre mondiale a eu suffisamment d'impact sur la présence albanaise en Turquie, jusqu'à aujourd'hui, pour être traité séparément (les principales synthèses sont, pour la période moderne et contemporaine, Vickers 1998 et Roux 1992. Malcolm 1998 concerne en grande partie des périodes plus anciennes qui ne nous concernent pas ici). Deux vagues d'émigration de la Yougoslavie vers la Turquie peuvent être distinguées : la première a lieu entre 1918 et 1941, pendant la phase de colonisation du Kosovo par la Yougoslavie ; la deuxième dans les années 1950 et 1960 (on ne tient pas compte pour l'instant de l'arrivée de Kosovars en 1998 et 1999, traitée dans la troisième partie).

1.3.a. – La colonisation du Kosovo (1918-1941)

On appelle « Programme de colonisation » (Vickers, 1998, 103 ; Roux, 1992, 191-203) l'établissement de l'autorité yougoslave au Kosovo après le rattachement de la région au Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes (qui devient Yougoslavie en 1929) à la suite de la première guerre mondiale. Il s'agit aussi d'installer des colons serbes au Kosovo, sur les terres que les Albanais ont quittées dans les années de guerre ou que l'on encourage à quitter par la mise en œuvre d'une réforme agraire. En même temps, et surtout après 1928, des mesures sont prises pour favoriser l'émigration des Albanais vers l'Albanie et vers la Turquie. Un accord est signé en juillet 1938 entre les gouvernements yougoslave et turc, ce dernier acceptant d'accueillir jusqu'à 200 000 Albanais, Turcs et musulmans du Kosovo et de Macédoine (soit 40 000 familles). Cet accord ne sera cependant pas ratifié par le parlement turc et les fonds ne seront jamais débloqués pour mettre en œuvre le déplacement et l'installation des réfugiés dans les régions peu peuplées d'Anatolie. De 1929 à 1941 cependant, la Yougoslavie s'efforce d'organiser le départ des Albanais sur la base d'accords internationaux (Vickers, 1998, 105), et parvient à provoquer une vague de départs vers l'Albanie et la Turquie.

La première réaction albanaise aux expulsions et l'installation de colons serbes et monténégrins, dans les premières années de l'après-guerre, prend la forme d'une révolte sociale et politique, celle du mouvement des *Kaçaks* (Vickers, 1998, 99-102 et 108). Durant cette période, les départs vers la Turquie sont encore un phénomène limité. Les paysans expropriés prennent la montagne et organisent des raids contre les villages serbes des basses terres. Les départs vers l'étranger ne se multiplient que dans la deuxième phase de la colonisation, à partir de 1929, lorsque les chefs du mouvement *kaçak* sont arrêtés ou tués. Outre les zones de plaine, colonisées pour des raisons économiques évidentes, les régions les plus touchées sont celles qui bordent la frontière albanaise, l'objectif des autorités yougoslaves étant d'isoler les Albanais du Kosovo des montagnes du nord de l'Albanie où ils peuvent trouver refuge.

Il est difficile de dire combien d'Albanais ont ainsi été expulsés vers l'Albanie et la

Turquie. Michel Roux (1992, 201) minimise l'impact de la réforme agraire et de la politique de colonisation sur la composition ethnique de la population et estime à « quelques dizaines de milliers probablement » le nombre de départs vers l'Albanie et la Turquie. Se fondant sur les recensements de 1921 et 1931 et sur le dénombrement de 1939, il estime à 45 000 et 32 000 les départs de musulmans entre 1921-1931 et 1931-1939 respectivement (Roux, 1992, 217-225). Les chiffres yougoslaves de l'époque indiquent, pour la période 1927-1939, 19 279 départs d'Albanais vers la Turquie et 4322 vers l'Albanie (Vickers, 1998, 119). Si, d'après Miranda Vickers, ces chiffres sont minimisés par les autorités yougoslaves de l'époque qui ne veulent pas attirer l'attention de l'opinion internationale, ceux avancés plus récemment par les historiens et démographes albanais sont beaucoup plus élevés : entre 200 000 et 300 000 pour Zamir Shtylla (1996, 98), qui inclut tous les départs des régions albanaïses de la Yougoslavie vers d'autres pays (principalement Turquie, Albanie et pays arabes), 250 000 Albanais expulsés vers la Turquie dans l'entre-deux-guerres et 50 000 vers l'Albanie pour Hivzi Islami (1994, 62 et 1996, 142), reprenant les travaux de Hakif Bajrami (1981).

Dès cette époque, les départs sont plus nombreux vers la Turquie que vers l'Albanie. Pour des raisons qui tiennent à l'attrait d'Istanbul en tant qu'ancienne capitale de L'Empire et au fait que de nombreux Albanais y avaient déjà de la famille, l'attrait de la Turquie est beaucoup plus fort que celui de l'Albanie, qui traverse d'autre part une période d'instabilité sociale et politique. Les réfugiés de Yougoslavie, comme les musulmans de Grèce, sont envoyés dans les zones reculées et sous-peuplées. La plupart d'entre eux cependant parviennent à gagner Istanbul et d'autres villes, dont Bursa (Shtylla, 1996, 98). D'autres émigrent de la Turquie vers l'Albanie, où ils sont également installés dans des régions encore peu exploitées que le gouvernement cherchait à mettre en valeur.

À cette époque déjà, comme lors de la vague suivante, les départs se font par l'intermédiaire de la Macédoine, où est localisée l'administration yougoslave qui organise les départs, et d'où les communications vers les pays de destinations sont bonnes : les principales routes d'émigration partent de Skopje vers Thessalonique,

et de là vers Istanbul, par train ou par bateau. Durant les années 1918-1928 en particulier, la voie de chemin de fer Nish-Sofia-Istanbul est également empruntée par de nombreux migrants (Shtylla, 1996, 98).

1.3.b. – La répression des années 1950 et 1960

La dernière vague d'émigration massive vers la Turquie a lieu dans les années 1950 et 1960, en conséquence d'une politique de répression et d'incitation au départ menée par les autorités yougoslaves. Jusqu'en 1948, les Albanais de Yougoslavie bénéficient de la situation créée par les bonnes relations entre l'Albanie et leur pays. À cette date cependant (juin 1948), la Yougoslavie rompt avec l'URSS et avec ses satellites, Albanie comprise. Les Albanais du Kosovo et de Macédoine sont alors soupçonnés d'être manipulés par l'Albanie et de vouloir déstabiliser le pays. Une campagne est lancée pour les inciter au départ et favoriser leur intégration dans la minorité turque nouvellement créée (Vickers, 1998, 149). Un nouvel accord entre la Yougoslavie et la Turquie est signé en 1953. La répression anti-albanaise menée par Alexandre Rankovic, ministre de l'intérieur de 1945 à 1953, pousse de nombreux Albanais au départ vers la Turquie.

Trois choses peuvent être dites à propos de cette nouvelle vague de départs : premièrement, elle a, à la différence des précédentes, une dimension politique qui s'ajoute à la dimension nationale : les Albanais sont incités au départ en raison de leur opposition au socialisme autant sinon plus qu'en raison de leur appartenance nationale (Roux, 1996, 188). Cette opposition politique caractérise aujourd'hui encore les Albanais de Turquie issus de cette émigration, parmi lesquels les sentiments anticomunistes sont répandus. Il faut noter de même le rôle joué par une partie des dirigeants de la communauté musulmane en faveur de l'exil vers la Turquie et d'Istanbul « aux rues de cristal ». Il existe pareillement aujourd'hui un ressentiment envers ces gens qui ont fait passer « la religion avant la nation » (voir aussi Berishaj, 1998, 114-115).

Deuxièmement, les Albanais ont recours pour émigrer vers la Turquie à l'ethnonyme turc : afin de pouvoir migrer légalement, ils doivent se faire passer pour membres de la minorité turque, du Kosovo dans un premier

temps, puis de Macédoine. C'est ce qu'ils font lors des recensements de 1953 et 1961 (Islami, 1997, 183). Ainsi, entre 1948 et 1953, le nombre d'Albanais dans l'ensemble de la Yougoslavie n'augmente que de 3 814 personnes, alors que celui des Albanais de Macédoine passe de 197 389 à 162 524 dans la même période. Dans le même temps, le nombre de Turcs en Yougoslavie passe de 97 954 en 1948 à 259 535 en 1953, pour tomber ensuite à 182 964 (1961), 127 920 (1971) et 101 291 (1981) (Islami, 1994, 195). Un tiers des individus qui se sont alors déclarés Turcs ne parlaient pas turc. Il semble que ce changement obligé d'identité ait facilité leur intégration future dans la République turque, alors même qu'ils refusaient l'intégration à la société yougoslave que les autorités voulaient leur imposer (Roux, 1996, 188).

Enfin, venant une vingtaine d'années après la vague précédente, l'émigration des années 1950 et 1960 bénéficie de l'existence d'une communauté albanaise de Turquie dont les liens familiaux avec les régions d'origine ne sont pas rompus. Là encore, leur intégration rapide en sera facilitée.

Au total, on estime à entre 230 000 et 250 000 le nombre de personnes expulsées du Kosovo, du Monténégro et de Macédoine jusqu'à la fin des années 1960 (Islami, 1996, 142), dont 195 000 entre 1954 et 1957 (Vickers, 1998, 157). Il s'agit de musulmans, Albanais, Turcs et Yürüks, les Albanais représentant sans doute 80% du total. Les années 1955 et 1956, pendant lesquelles la police mène une opération de désarmement de la population albanaise soupçonnée de préparer un soulèvement armé orchestré depuis l'Albanie, les violences policières (tortures et assassinats) entraînent un pic dans les départs : 31 969 pour la seule année 1956 (Bainbridge, 1993, 302).

Leur installation en Turquie se fait principalement à Istanbul (Aksaray puis Bayrampaşa), ainsi qu'à Sakarya (Adapazarı).

1.4. – Les Albanais d'Albanie depuis la chute du communisme

1.4.a. – Les premiers départs (1990-1991)

S'ils sont contemporains de l'exode vers l'Italie et la Grèce, les départs vers la Turquie doivent être distingués de ceux vers ces deux

pays : il ne s'agit pas d'une fuite désespérée et désorganisée, mais de l'utilisation de réseaux et de relations déjà existants dans une stratégie d'émigration à long terme, à l'instar de ce qui se passe à la même époque et aujourd'hui encore en direction des États-Unis.

La chute de la dictature communiste en Albanie a été marquée par plusieurs vagues de départs vers l'étranger. Lors de ce qu'on appelle la « crise des ambassades », en juillet 1990 à Tirana, des centaines de personnes ont trouvé refuge dans les ambassades étrangères. L'ambassade de Turquie a ainsi accueilli une trentaine de personnes qui se sont installées en Turquie avec l'aide des autorités. Ce premier contingent a favorisé l'arrivée d'autres émigrés sur la base des réseaux de parenté. Il semble en effet que les premiers arrivés étaient en majorité des pères de famille qui, une fois leur situation stabilisée (souvent grâce à l'aide d'Albanais du Kosovo et de Macédoine), ont fait venir leur famille. On trouve principalement des gens originaires de Myzeqe, région de l'ouest du pays, des villes de Lushnjë, Fier et Berat, ainsi que d'autres venus de Tiranë, Shkodër, Elbasan et Korçë. Il s'agit surtout d'une population rurale, d'un niveau d'éducation peu élevé, qui fuit les conditions de vie des coopératives et des fermes d'État.

Leur installation à Istanbul s'est faite dans les quartiers où la présence albanaise était déjà forte : Bayrampaşa, Zeytinburnu, Küçükköy, Esenler ; ils peuvent ainsi bénéficier de l'assistance d'une communauté albanaise déjà intégrée et bien organisée.

Pour un certain nombre d'entre eux, la Turquie n'a été qu'un tremplin vers d'autres pays, en particulier vers les États-Unis. Ce phénomène existe à la même époque dans les autres pays qui accueillent des Albanais : Grèce, Italie, France. La Grèce et l'Italie constituent aujourd'hui encore pour de nombreux Albanais la première étape d'une émigration de plus longue durée dans des pays jugés plus intéressants (États-Unis, Canada, Australie, Suisse, Allemagne).

Enfin, parmi les raisons données au choix de la Turquie comme pays d'émigration, les Albanais mentionnent l'absence de formalités d'entrée (la plupart d'entre eux achètent un

visa de tourisme à la frontière) et l'absence de racisme anti-étranger et anti-albanais en particulier, racisme que l'on dénonce au contraire dans l'attitude des Grecs envers les Albanais.

1.4.b. – La crise de l'année 1997

L'immigration en provenance d'Albanie reste limitée jusqu'en 1997 : malgré les avantages qu'ils reconnaissent à la Turquie, les Albanais préfèrent en effet migrer vers la Grèce et l'Italie, où les salaires sont plus élevés et qui constituent des portes d'entrée vers l'Union européenne. À cette date cependant, la crise politique très grave qui secoue le pays suite à l'effondrement de certaines pyramides financières et le climat de violence et d'insécurité qui la suit (les Albanais évoquent aujourd'hui encore cet épisode comme une « guerre »), provoquent une nouvelle vague de départs, vers l'Italie et la Grèce bien sûr, mais aussi vers la Turquie. Depuis plusieurs années déjà, les revenus de l'émigration étaient placés en Albanie dans des sociétés pyramidales censées rémunérer les placements à des taux très avantageux (jusqu'à 100% pour certaines). Dès 1995, certaines de ces pyramides ont commencé à faire faillite : les nouveaux placements ne permettaient plus de rémunérer les plus anciens. Le phénomène s'est accentué en 1996 jusqu'à provoquer à la fois la panique des épargnants voulant récupérer leurs placements, et la fuite des « sommets », c'est-à-dire des initiateurs et principaux bénéficiaires des pyramides, à l'étranger. Le mécontentement des épargnants a

Tableau 2 : arrivées en provenance d'Albanie, 1991-1998

Année	Nombre de familles	Nombre de personnes
1991	20	120
1992	110	700
1993	160	750
1994	100	650
1995	80	580
1996	60	400
1997	4500	27000
1998	2000	15000

Source : Shoqata e emigrantëve shqiptarë, août 1998.

été exploité par l'opposition (Parti socialiste, PS), aidée en cela par le malaise créé en mai 1996 par les élections parlementaires, marquées par des irrégularités en faveur du pouvoir (Parti démocratique, PD). Des casernes et entrepôts d'armes ont été pillés, mettant en circulation une grande quantité d'armes diverses et favorisant l'apparition de bandes armées cherchant à exercer une autorité sur une ville, un quartier ou une région. L'effondrement de l'État, en particulier entre mars et juillet 1997, a entraîné un sentiment d'insécurité qui, joint à la désorganisation de l'économie, a poussé les gens à quitter le pays. Selon une étude réalisée par l'Association des émigrants albanais (voir plus bas, § 2.3.c.), les arrivées en Turquie en provenance d'Albanie connaissent un pic en 1997 et 1998 (tableau 2).

Les régions d'Albanie les plus touchées sont celles dans lesquelles les troubles sont les plus violents, en raison notamment de l'apparition de bandes armées échappant à tout contrôle et se livrant à des règlements de comptes : les villes de Berat, Vlorë et Shkodër souffrent plus particulièrement. Les raisons qui poussent au départ sont moins, comme dans les premières années, la misère et l'absence de perspectives économiques que l'insécurité : en conséquence, il s'agit moins d'une émigration de pères de familles ou de jeunes hommes célibataires allant chercher du travail à l'étranger, que d'une émigration familiale dont le but est de mettre la famille en sécurité et de lui assurer des conditions de vie normales. La scolarisation des filles est une raison souvent avancée : depuis 1997, en raison du développement de la prostitution et de la recrudescence des enlèvements de jeunes filles, de plus en plus de familles renoncent à mettre leurs filles à l'école au-delà de la scolarité obligatoire (14 ans). En ce sens, on assiste à l'époque au même phénomène en Grèce : l'émigration albanaise, jusqu'alors composée d'hommes jeunes et célibataires envoyant leurs gains à la famille restée en Albanie, se transforme et devient familiale, avec l'arrivée de femmes et d'enfants et, dans une moindre mesure, de personnes âgées.

À Istanbul, ces arrivées se sont faites sur une base familiale : les nouveaux arrivants sont tous venus avec l'adresse de parents déjà installés et ont pu bénéficier de leur aide. Une assistance a également été fournie par les Albanais de Yougoslavie.

En conclusion, il faut noter l'origine diverse, dans le temps et dans l'espace, de la présence albanaise en Turquie. Cette diversité se maintient au sein de la communauté albanaise actuelle, marquée par des particularismes et des divisions héritées des pays d'origine : la diaspora albanaise de Turquie n'est ni uniforme, ni unie.

2. Formes et organisation de la présence albanaise

La présence albanaise ne constitue pas une minorité « ethnique » ou « nationale », ni au regard de l'État, qui ne reconnaît, pour certaines questions (scolarisation des enfants, par exemple), que les trois minorités arménienne, grecque et juive, ni au regard de la majorité des Albanais, qui insiste pour être dite turque d'origine albanaise, et ne revendique aucune discrimination positive, pas plus qu'elle ne se plaint de discrimination négative. En ce sens, elle ne constitue aucunement un problème au sein de la société turque.

Il existe pourtant un sentiment d'appartenance à une communauté albanaise ainsi que des formes d'organisation qui maintiennent ce sentiment communautaire. Nous essayons de cerner dans la deuxième partie les formes, l'organisation et le fonctionnement de la communauté albanaise d'Istanbul.

2.1. – Définition de l'albanité

Même définie par l'origine commune, la communauté albanaise d'Istanbul ne forme pas un groupe homogène : arrivés à des époques différentes, depuis des régions différentes et pour des raisons différentes, les gens d'origine albanaise ont souvent apporté avec eux les principes de division de la société albanaise et le souvenir de destins politiques différents. Ainsi par exemple, une division fondamentale existe entre les Albanais d'ex-Yougoslavie et ceux d'Albanie : depuis 1913 en effet, les deux groupes ont vécu dans deux États distincts et souvent ennemis, et ils véhiculent aujourd'hui encore des images différentes de la nation (de Rapper 1998 et de Rapper, Deslondes et Roux 1998 ; voir aussi plus bas, §2.4.b.). Par ailleurs, dans la plupart des cas, l'intégration à la société turque est acceptée ou recherchée, dans la mesure où les perspectives de retour dans le pays d'origine sont inexistantes, et l'ont été dès

le début : ce fut le cas en particulier pour les Albanais de Yougoslavie avant et après la deuxième guerre mondiale, dont le retour était rendu impossible dans les accords entre Yougoslavie et Turquie.

Il est par conséquent particulièrement difficile non seulement de chiffrer la présence albanaise actuelle, mais aussi de dire qui est Albanais et qui ne l'est plus. On peut faire à ce sujet les remarques suivantes :

Alors que la langue est, depuis les débuts du nationalisme albanaise au 19^e siècle, considérée comme un élément fondamental de l'albanité (le terme qui s'impose alors pour désigner la nation albanaise est *shqiptar*, littéralement « celui qui parle albanaise (*shqip*) »), on constate parmi les Albanais de Turquie un abandon rapide de la langue albanaise, plus ou moins radical selon les groupes. Il n'est pas impensable de se déclarer Albanais, mais de ne pouvoir le faire qu'en turc. Pourtant, la langue albanaise a dû constituer jusqu'à récemment une langue d'usage courant et public et, comme on le verra plus bas (§ 2.4.a), la Turquie est souvent considérée par les Albanais comme un pays où « on trouve toujours quelqu'un qui parle albanaise ». Pour la première génération de l'émigration, la langue albanaise est restée pendant plusieurs années une façon de marquer son origine et son appartenance : « À Prishtinë, raconte A., arrivé en 1957, mon père n'avait jamais parlé albanaise dans la rue, seulement le turc. Mais ici à Istanbul, quand il faisait le marché, il s'était mis à parler albanaise, car la plupart des marchands étaient Albanais. »

L'identification à la nation albanaise, ou à une communauté d'origine albanaise, ne se fait pas tant sur la langue que sur le souvenir de l'origine, de l'expérience de l'exil et des raisons qui ont poussé à l'exil. Le fait que dans la plupart des cas (Kosovo, Macédoine, Tchamérie, Albanie 1912-1918), les départs se sont faits pour des raisons liées à l'appartenance nationale, qu'il s'agisse d'expulsions de territoires revendiqués par une autre nation ou de pressions en faveur de l'assimilation des Albanais à une autre nation, maintient le souvenir d'un destin commun et renforce le sentiment d'appartenance nationale. De cette manière par exemple, les Albanais de Yougoslavie sont très sensibles à la question de la Tchamérie et ont bien sûr réagi fortement à la

guerre du Kosovo de 1998-1999. C'est là une différence très nette entre les Albanais de Turquie et ceux de Grèce : partis en Grèce pour des raisons avant tout économiques, ces derniers apparaissent beaucoup moins préoccupés par le sort de la Tchamérie ou du Kosovo, même si la montée du racisme anti-albanaise dans la société grecque contribue à leur faire prendre conscience des problèmes qui se posent aux Albanais qui vivent hors d'Albanie.

Les pratiques matrimoniales contribuent sans doute à maintenir également le souvenir d'une origine commune, dans la mesure où il semble que l'on puisse parler d'endogamie de la communauté d'origine albanaise. Bien qu'il n'existe aucune étude sur le sujet, les intéressés reconnaissent que la tendance est au mariage à l'intérieur de la communauté d'origine albanaise : cela est vrai lors des mariages qui surviennent dans les premières années de l'exil, et qui continuent parfois des cycles d'alliance commencés dans le pays d'origine. Comme dans d'autres sociétés paysannes européennes, les mariages chez les Albanais répondent à la règle du « ni trop proche, ni trop loin » qui veut que le conjoint soit choisi parmi les gens avec lesquels on est déjà en relation, sans pour autant autoriser le mariage dans les degrés rapprochés. Dans le contexte de l'émigration et compte tenu du caractère familial ou lignager de l'installation dans le pays d'arrivée, les quartiers d'Istanbul habités par les Albanais ont formé des unités endogames dans lesquelles il est facile de trouver un conjoint répondant aux critères du « ni trop proche, ni trop loin ». Cela est vrai également à mesure que le temps passe : les nouveaux arrivants trouvent leur intérêt à chercher des alliances parmi la vague précédente, mieux intégrée et capable de favoriser l'intégration des derniers arrivés ; ceux-ci fournissant aux plus anciens un réservoir de familles avec lesquelles le risque de tomber dans une alliance « trop proche » est très faible. On rencontre par exemple des mariages entre Albanais d'Albanie venus depuis les années 1990 et descendants des réfugiés de Yougoslavie des années 1950. En ce sens, l'arrivée régulière de nouveaux réfugiés albanaise permet à la fois aux nouveaux arrivants de bénéficier de la présence de communautés plus anciennes qui servent alors de relais avec la société turque (ce qui manque par comparaison aux réfugiés albanaise de Grèce, et qui est

responsable de leur repli sur eux-mêmes et de leurs difficultés à faire partie de la société grecque), tandis que, dans le même temps, chaque nouvelle vague revitalise le sentiment d'appartenance à la communauté nationale albanaise parmi les personnes d'installation plus ancienne.

La plupart des individus originaires de Yougoslavie ont par ailleurs gardé des liens avec des membres de la famille restés sur place, et certains sont allés régulièrement en visite au Kosovo et en Macédoine, en particulier à partir des années 1980. L'identification à la nation albanaise repose en grande partie sur la permanence de ces liens de famille et sur la relation personnelle et affective qu'ils maintiennent avec la région d'origine. Comme on le verra plus bas, la plupart des associations « albanaises » regroupent en fait des gens unis par une même région d'origine à l'intérieur du Kosovo ou de la Macédoine.

Si la majorité des Albanais de Turquie sont musulmans, on trouve des chrétiens parmi les plus anciens (1912) ainsi que parmi les plus récents (1990). Il s'agit surtout de chrétiens orthodoxes originaires du sud de l'Albanie (Korçë, Kolonjë). La province d'Istanbul en comptait 1786 en 1935 pour 4883 musulmans et 36 catholiques. L'association de la fraternité turco-albanaise (voir plus bas) compte aussi des orthodoxes parmi ses membres fondateurs. Beaucoup d'entre eux cependant ont quitté Istanbul après l'affaire de Chypre. Ils étaient identifiés et s'identifiaient eux-mêmes aux Grecs : ceux qui sont restés (au Patriarcat par exemple) ne se déclarent pas Albanais, mais ont gardé le souvenir de leur origine albanaise et parfois un usage limité de la langue.

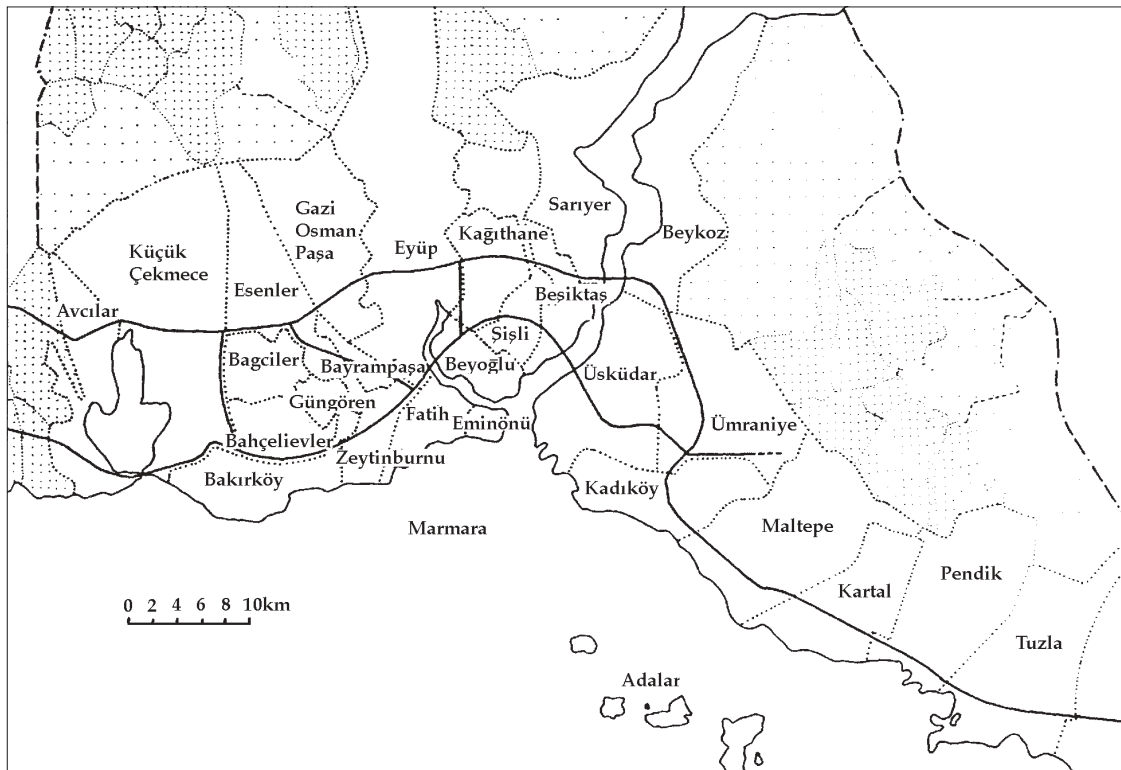
2.2. – Tentative de cartographie

La définition mouvante de l'albanité rend aléatoire toute tentative de recensement ou de cartographie de la communauté albanaise. Selon la définition que l'on avance en effet (ou que l'on se garde d'avancer), le nombre d'Albanais en Turquie peut aller de 65 000 personnes (Ethnobarometer 1999) à plusieurs millions (quatre selon l'estimation la plus courante, cinq pour l'Institut national de la diaspora à Tirana, jusqu'à quatorze millions pour les informateurs les plus enthousiastes). Il

Tableau 3 : Origine et régions d'installation des Albanais, 1912-1997

Année	Région d'origine	Région d'installation	Istanbul
1912	Albanie	Yozgat	Alibeköy
1924	Kosovo	Adana	
1932	Grèce Kolonjë	Bafra Manisa Edirne	
1924	Macédoine grecque	İbriktepe Samsun Tokat Konya	
1918-1941	Kosovo Monténégro Macédoine	Diyarbakır Elazığ Yozgat Bursa Tekirdağ İzmir İzmit Eskişehir	?
~ 1930	Tchamerie	Marmara Erdek İzmir Manisa Balıkesir Karşıyaka	
1950-1960	Kosovo Monténégro Macédoine	Adapazarı Bursa İzmir	Aksaray Bayrampaşa Küçük-Çekmece Kadıköy Feriköy
1990-1996	Berat Fier Lushnjë		Bayrampaşa
1997	Berat Shkodër Vlorë		Bayrampaşa Zeytinburnu

Source : entretiens à Istanbul, février 2000.



Carte 2 : L'installation des Albanais à Istanbul

est cependant possible de donner quelques indications, dans la mesure notamment où les Albanais ont tendance, lors de leur arrivée, à s'installer là où vivent déjà d'autres Albanais : il en résulte une cristallisation des communautés albanaises en un nombre de lieux limité.

2.2.a. – Les « anciens Albanais »

La différenciation au sein de la communauté albanaise se fait plus en fonction de la date d'arrivée que de la région d'origine. Les premiers arrivés sont souvent appelés « anciens Albanais » par ceux qui sont arrivés par la suite, qu'ils soient originaires d'Albanie, de Yougoslavie ou de Grèce. Les réfugiés des années 1950 et 1960, qui forment la part la plus importante numériquement et aussi la plus active de la communauté albanaise, appellent « anciens Albanais » les gens arrivés entre le début du siècle et la deuxième guerre mondiale, mais sont eux-mêmes désignés par la même expression par les réfugiés des années 1990.

Il est difficile d'attribuer à chaque vague d'arrivée une répartition spatiale particulière.

La première caractéristique de la communauté albanaise est peut-être d'être essentiellement urbaine : Istanbul et Izmir, en particulier, abritent les communautés les plus nombreuses. Si ceux de Grèce sont principalement installés dans la région d'Izmir et en Anatolie, on en trouve quelques-uns à Istanbul où, cependant, les migrants venus de Yougoslavie sont les plus nombreux. Ces derniers représentent en effet la plus forte immigration vers la Turquie : entre 1950 et 1986, 40% des gens arrivant en Turquie viennent de Yougoslavie (Bainbridge, 1993, 302). Le tableau 3 indique les principaux lieux d'installations des Albanais, selon la région d'origine.

En ce qui concerne la langue, la plupart des individus étant arrivés avant l'adoption de la langue standard au Kosovo (1968), il s'agit d'un Albanais dialectal, guègue pour la plupart d'entre eux, tosque pour ceux de Manastir (Bitola). Cela entretient peut-être les particularismes et en même temps favorise l'adoption du turc comme langue commune et langue de culture. Les réfugiés des années 1950 et 1960 semblent avoir perdu l'usage de la langue albanaise très

rapidement, plus rapidement que ceux arrivés dans les années 1930. Beaucoup d'entre eux ont aujourd'hui des difficultés à parler albanais, à trouver des mots qui leur viennent beaucoup plus naturellement en turc. Leurs enfants comprennent plus ou moins, mais ne parlent pas, et leurs petits-enfants n'ont souvent aucune connaissance de la langue albanaise. « Avec ma femme, se souvient J., arrivé de Prishtinë dans les années 1950, nous avons parlé albanais à la maison pendant sept ou huit ans après notre arrivée. Puis nous sommes passés au turc, en particulier pour les enfants. Après, on ne parlait albanais que pour se disputer en présence des enfants, pour qu'ils ne comprennent pas ! »

L'absence de contacts réguliers avec le pays d'origine pendant plusieurs années (les visites aux parents restés en Yougoslavie ne se développent que dans les années 1970 et 1980), les conditions de l'exil et la perte progressive de la langue entraînent une coupure profonde entre une partie des réfugiés et leur région d'origine. Comme le déplore l'un d'eux, « Beaucoup d'entre eux ont perdu leurs liens avec le pays d'origine, ils ne savent plus très bien d'où ils viennent, ils parlent des villes d'aujourd'hui comme si elles étaient encore des villages ».

2.2.b. – La « nouvelle émigration »

L'immigration récente depuis l'Albanie est estimée entre 5000 et 8000 personnes par le consulat albanais d'Istanbul en février 2000, qui semble ne faire mention que des personnes en situation régulière, et où l'on reconnaît cependant que personne n'en a jamais fait le compte. L'Association des émigrants albanais, qui a mené ses propres enquêtes, avance le nombre de 12 000 à 13 000 personnes à la même époque, 20 000 en décembre 1997 et jusqu'à 30 000 en août 1998, après les arrivées massives provoquées par la crise politique de l'année 1997. Seuls 5000 seraient en situation régulière. Les autres arrivent avec un visa de tourisme de trois mois acheté à la frontière. L'expiration de ce visa pose un problème lorsqu'il s'agit de rentrer en Albanie : les gens en situation irrégulière doivent payer une amende à la frontière au moment de leur sortie de Turquie (jusqu'à 300 \$ selon le consulat albanais). Parmi ses revendications, l'Association des émigrants albanais demande une régularisation plus rapide des Albanais et un assouplissement du régime des amendes.

Ces gens sont pour la plupart originaires des régions albanaises de Berat, Fier, Lushnjë, Vlorë et Shkodër. Ils viennent en majorité de zones rurales défavorisées, ce qui leur vaut parfois l'appellation péjorative de *katundar*, « paysans, ploucs », de la part de ceux, moins nombreux, qui viennent des villes. On les trouve principalement dans les quartiers de Bayrampaşa (surnommé pour cette raison Beratpaşa), Zeytinburnu, Beşyüzevler et Küçükköy.

Il s'agit, depuis le début, d'une émigration familiale, différente de celle vers la Grèce qui n'a pris ce caractère familial qu'après la crise de 1997. Elle pose donc des problèmes particuliers de logement et de scolarisation. En 1997 et 1998, les Albanais d'Albanie ont profité de l'implantation de ceux de Yougoslavie pour obtenir des écoles primaires qu'elles acceptent de scolariser les enfants, même lorsque les parents étaient en situation irrégulière.

Contrairement aux Albanais de Yougoslavie arrivés dans les années 1950 et 1960, ceux d'Albanie sont venus avec l'intention de rentrer en Albanie après quelques années passées en Turquie. Les retours ont déjà commencé, provoqués par 1) un relatif retour au calme en Albanie ; 2) les difficultés d'intégration rencontrées en Turquie (voir plus bas, § 2.3.c.) ; 3) la peur des tremblements de terre, notamment depuis août 1999.

2.3. – Vie sociale : associations, aide sociale, activités professionnelles

2.3.a. – Les associations

Le regroupement des réfugiés et migrants en associations n'est pas une spécificité albanaise à Istanbul, les autres réfugiés des Balkans sont aussi organisés en associations. Leur caractéristique est d'être, pour la plupart, organisées sur la base de la région d'origine (voir la liste en annexe).

La plus ancienne association albanaise actuellement en activité est la Fraternité turco-albanaise, fondée en 1952 et dont le siège est aujourd'hui à Bayrampaşa, après avoir été à Galatasaray. Elle est fondée par des Albanais, musulmans et chrétiens, ayant pour la plupart étudié à Istanbul avant de repartir en Albanie au temps du roi Zog (1924-1939), et qui se considéraient comme les héritiers de la génération

de la Renaissance (mouvement national albanais de la seconde moitié du 19^e siècle). À ce titre, l'association avait une orientation politique marquée, à la fois nationaliste et anticommuniste. Avec l'arrivée des réfugiés de Yougoslavie, dans les années 1950 et 1960, elle se tourne également vers des activités d'aide et de solidarité : « deux ou trois docteurs et deux pharmaciens travaillaient pour l'association, se souvient I., qui a adhéré en 1959. Deux pique-niques étaient organisés chaque année, on fêtait le 28 novembre (fête nationale albanaise). » En 1960, l'association se transforme en groupe folklorique et donne des concerts à Istanbul, Bursa et Izmir. En 1991, à la suite des changements en Albanie et en Yougoslavie, la Fraternité est « revitalisée » : la direction est rajeunie et des activités sont organisées en direction de l'Albanie et du Kosovo (échanges de délégations, invitation de groupes de théâtre et de musique, manifestations en faveur des Albanais du Kosovo). Depuis ses débuts, elle totalise 2000 adhésions et compte aujourd'hui encore parmi ses membres 250 chrétiens orthodoxes, ce qui la distingue des autres associations albanaises.

D'autres associations sont fondées à la fin des années 1960 et dans les années 1970, à la suite de l'arrivée massive d'Albanais de Macédoine et du Kosovo. Elles sont toutes organisées par région d'origine : association des gens de Prizren (1967), de Tetovë (1971), de Prishtinë (1975), de Pejë, etc. Leur raison d'être est avant tout sociale. Elles offrent aux réfugiés originaires d'une même région un endroit pour se retrouver, les aident à trouver logement et travail, leur offrent des soins médicaux et des bourses d'aide à la scolarité pour leurs enfants.

L'association Rumeli-Balkan, qui n'est pas à proprement parler une association « albanaise », a été fondée en 1986. Elle a pour objectif « de promouvoir les danses albanaises, turques et macédoniennes, d'enseigner et de sauvegarder les traditions balkaniques », principalement celles des Turcs, Albanais et Macédoniens originaires de Macédoine. Implantée à Bayrampaşa, elle dispose depuis une dizaine d'années d'un local dans lequel ont lieu des cours de danse ou, comme en février 2000, des expositions de costumes traditionnels originaires de Macédoine. Elle fonctionne également comme troupe de danse, réunissant 120 danseurs en trois groupes d'âge. Elle compte en tout 200

membres. Depuis 1992, l'association organise, en liaison avec la municipalité de Bayrampaşa, un festival international de danses folkloriques censé refléter la diversité de la population de l'arrondissement. Le festival dure plusieurs jours (du mercredi au dimanche), au début de l'été. Lors de la dernière édition, en 1998, il a réuni, selon les organisateurs, 1000 danseurs, dont 800 venus de l'étranger et 200 turcs. Le festival débute par une parade dans la rue principale de Bayrampaşa et continue avec des représentations et concerts dans différents lieux.

Une des plus récentes est l'association des Kosovars, fondée en 1994 et, à la différence des autres associations, ouvertement animée par une volonté politique. Selon son vice-président, l'association a pour objectif « de suivre la politique du parlement et du gouvernement turcs envers le Kosovo. » Elle organise pour cela des rencontres avec des parlementaires, des membres du gouvernement et des hauts fonctionnaires, prépare des dossiers de presse sur la question du Kosovo, activités qu'elle oppose à celles « de type Croix Rouge » des autres associations albanaises. La création de l'association des Kosovars répond aussi en partie, dans l'esprit de ses initiateurs, à une volonté d'unification des diverses associations albanaises (« rassembler les associations kosovares sous un même toit ») et, à travers elles, de la communauté albanaise. Il est vrai que la multiplicité des associations et leur caractère souvent local font regretter les temps anciens du mouvement national albanais, à la fin du 19^e siècle, lorsque les associations nationalistes d'Istanbul étaient à la pointe du combat pour la défense des territoires albanais et la formation d'un nouvel État. Si l'association estime aujourd'hui avoir contribué à influencer l'opinion publique et la classe politique turques, son rôle de fédérateur de l'ensemble de la communauté albanaise est resté relativement faible, ce que certains mettent au compte de l'individualisme des Albanais.

Les gens impliqués dans la vie associative font souvent partie de plus d'une seule association, dont chacune répond à un besoin différent. On peut par exemple être membre de l'association des gens de Prizren et participer aux soirées qu'elle organise, et s'engager de manière plus politique dans le cadre de l'association des Kosovars. Enfin, il ne faut pas

oublier que les membres des associations ne représentent pas la totalité de la population albanaise, dont une partie se tient en dehors de la vie associative.

Le financement des associations se fait principalement par les cotisations des membres et par les recettes de ventes de boissons, d'entrées et de billets de loterie lors des soirées. Les membres les plus aisés participent plus largement et, en général, se retrouvent à la direction de l'association. Les dépenses sont dues au loyer, au téléphone, éventuellement à des salaires, ainsi qu'à l'accueil de personnalités. Certaines associations parviennent à distribuer de l'aide, par exemple sous forme de bourses pour la scolarisation des enfants. C'est le cas de l'association Rumeli-Türkleri (Shkup/Skopje), qui parle de 500 bourses scolaires.

Le fractionnement de la communauté albanaise, malgré le travail des associations, est peut-être le plus visible dans l'état de la presse : il n'existe aujourd'hui à Istanbul aucune presse, ni en langue albanaise, ni à destination des gens d'origine albanaise. La Fraternité turco-albanaise a publié de décembre 1993 à juillet 1996 une revue appelée « Besa », à raison de cinq à six numéros par an. Cette revue ne se voulait pas bulletin d'information de l'association, mais s'adressait à l'ensemble de la communauté albanaise, relatant les visites des personnalités albanaises et kosovares en Turquie, publiant (en turc et en albanais) les dépêches du Centre d'information du Kosovo, des entretiens avec des hommes politiques kosovars, ainsi que des articles sur l'histoire des relations entre Albanais et Turcs, sur la situation des Albanais du Kosovo et de Macédoine, et des poèmes. La publication a été arrêtée pour des raisons financières, la revue n'ayant jamais réussi à fidéliser ses lecteurs. De l'aveu même des anciens membres de la rédaction, l'erreur a été de vouloir une revue pour toute la communauté albanaise, alors que les lecteurs attendaient une revue plus centrée sur la vie de l'association. Auparavant, dans les années 1974-1975, une autre revue intitulée Besa a été publiée sur une initiative privée, intégralement en albanais, avec un contenu ouvertement politique et anticommuniste. Il faut noter par ailleurs que la presse albanaise du Kosovo et de Macédoine ne parvient pas régulièrement à Istanbul : quelques journaux sont ramenés par ceux qui rentrent d'une visite à Prishtinë ou

Skopje ; ils circulent pendant plusieurs jours de main en main, mais l'intérêt qu'on leur porte reste occasionnel. En comparaison, les Albanais d'Albanie semblent tenir à lire la presse albanaise, dont quelques titres parviennent régulièrement à Istanbul.

2.3.b. – La vie professionnelle

Dans leur grande majorité, les réfugiés de la première génération sont employés dans le secteur privé et, pour la plupart, dans le commerce. À leur arrivée, l'ignorance de la langue leur interdisait de chercher du travail dans la fonction publique, et beaucoup ont commencé par travailler comme apprentis, avant de monter leur propre affaire. Pour certains, cela se limite à un atelier de confection ou une boutique, pour d'autres, cela peut aller jusqu'aux grandes entreprises industrielles. Ce type de parcours individuel engendre chez la plupart, outre un attachement à la libre entreprise et une opposition à tout ce qui peut l'entraver, l'idée d'une ascension sociale continue, qui doit se poursuivre à la génération suivante : les enfants ne doivent pas connaître le parcours difficile de leurs parents et doivent échapper à ce que l'un d'eux appelle « les quatre malheurs de l'émigrant » : 1) ne pas connaître la langue ; 2) ne pas avoir d'argent ; 3) être seul ; 4) tomber malade.

La deuxième génération a souvent eu l'occasion de suivre des études, voire des études supérieures, et la parfaite maîtrise de la langue turque lui a ouvert, dès le départ, un choix de carrière plus vaste.

Il ne faut pas négliger par ailleurs un phénomène d'émigration secondaire, qui a poussé à partir des années 1960 des réfugiés du Kosovo et de Macédoine à partir, parfois avec leur famille, travailler en Europe occidentale (Allemagne, Belgique).

Si de nombreux réfugiés se sont lancés dans le commerce, l'activité commerciale avec la Yougoslavie n'a commencé que dans les années 1980 et celle avec l'Albanie ne s'est réellement développée que pendant les années 1990. Le rôle des Albanais d'Istanbul dans ce commerce semble s'être limité à celui d'intermédiaires : il ne nécessitait pas de déplacements vers la Yougoslavie et l'Albanie. Jusqu'au milieu des années 1990, ce sont les commerçants de ces deux pays qui se déplacent à Istanbul ou

envoient leurs commandes et leur paiement à ceux d'Istanbul dont la tâche est de se procurer les marchandises sur les marchés de la ville et de les expédier à leurs commanditaires. Jusqu'à ces dernières années, une seule agence de ce type pouvait envoyer jusqu'à dix camions vers l'Albanie et la Yougoslavie. Depuis la crise albanaise de 1997 et la guerre du Kosovo, ce type de commerce n'est plus aussi rentable, en raison d'une réorganisation des réseaux : de plus en plus de commerçants albanais ont quitté les conditions peu favorables au commerce de leurs pays d'origine pour continuer leur activité depuis Istanbul, au détriment des intermédiaires de la diaspora. Certains d'entre eux se reconvertissent dans les transports, affrétant des cars et des avions à l'usage des Albanais et Kosovars qui se livrent au commerce à la valise. Trois compagnies créées par des Albanais de Turquie assurent des trajets quotidiens vers les principales villes du Kosovo et d'Albanie depuis la Yeni Otogar d'Istanbul. D'autres compagnies amènent les voyageurs depuis le Kosovo jusqu'au quartier de Lâleli, où ils disposent d'un ou deux jours pour faire leurs achats avant de repartir. Dans l'ensemble cependant, les réseaux ont changé, ce sont les Kosovars et les Albanais qui prennent désormais en main leurs propres affaires.

2.3.c. – Le cas des Albanais d'Albanie

Les Albanais d'Albanie arrivés dans les années 1990 forment un groupe à part du simple fait de leur arrivée récente : leur intégration sociale, économique et politique est limitée et les liens qu'ils entretiennent avec leur pays d'origine sont beaucoup plus étroits que dans le cas des Albanais de l'ex-Yougoslavie.

Ils ont également la particularité d'être représentés par une seule association, l'Association des émigrants albanais (*Shoqata e emigrantëve shqiptarë*), fondée en 1997, qui revendique 1500 membres en février 2000 (contre 350 en août 1998), à rapporter aux 5000 familles albanaises installées à Istanbul. Il s'agit d'une association non déclarée dont les buts sont : « 1) assister les émigrants albanais dans leurs efforts pour se procurer du logement, de bonnes conditions de vie, un emploi, des soins médicaux ; 2) contacter les autorités du pays à propos des différents problèmes et

besoins auxquels les émigrants font face ; 3) organiser une coopération entre les membres et les organisations caritatives en vue de s'assurer leur soutien pour assister les membres les plus démunis dans leurs dépenses de santé et d'éducation ; 4) rechercher et promouvoir des offres d'emploi ; 5) communiquer avec les employeurs afin d'éviter les discriminations et intervenir en faveur de permis de résidence et de sécurité sociale ». Pour atteindre ces objectifs, l'association a réalisé plusieurs études visant à mieux connaître la population et à cerner ses besoins. Elle a monté des projets présentés à des organisations caritatives dans le domaine de l'éducation (cours de turc, d'anglais, d'albanais et d'informatique pour les enfants de l'immigration) et de la santé (soutien aux immigrants en cas d'hospitalisation), organisé une soirée et participé aux manifestations en faveur des Albanais du Kosovo, pendant la crise de 1998-1999.

La majorité des Albanais d'Albanie séjournent de manière illégale en Turquie, passée l'expiration de leur visa de tourisme délivré à la frontière.

Sur le plan professionnel, la plupart d'entre eux occupent des emplois sous-qualifiés, souvent dans les quartiers mêmes où ils habitent, et le bas niveau des salaires les oblige à mettre tous les membres de la famille au travail ainsi qu'à exercer deux activités dans la même journée. Non déclarée, leur activité professionnelle est précaire et un certain nombre d'entre eux sont au chômage. Leur situation rappelle ainsi celle des migrants Albanais de Grèce et leurs revendications sont du même type : régularisation, afin notamment de pouvoir rentrer régulièrement en Albanie ; emplois conformes à l'activité exercée en Albanie (cette revendication est essentiellement celle des intellectuels contraints d'exercer une activité manuelle) ; accès au système éducatif et au système de soins ; reconnaissance par l'État albanais des diplômes acquis en Turquie (dans la perspective d'un retour en Albanie après les études des enfants).

Plus que toute autre association albanaise, l'association des émigrants albanais entretient de très bons rapports avec les autorités du pays d'origine et cherche à faire connaître son existence et ses activités en Albanie. Cela se fait par des rencontres et contacts officiels, avec l'am-

bassade d'Albanie à Ankara et le consulat général d'Istanbul, ainsi qu'avec des personnalités de l'État albanais. En mai 1998, l'association disait avoir rencontré le président de la République albanaise, le premier ministre, les ministres des Affaires étrangères, de la Défense et autres, le président du Parlement, des députés, ainsi que le directeur de l'Institut national de la diaspora auprès du ministère des Affaires étrangères.

2.4. – Discours et représentations

2.4.a. – *Les Albanais et la Turquie*

L'héritage ottoman dans la société albanaise, comme ailleurs dans les Balkans, est multiple et omniprésent : dans la religion, dans la langue, dans les manières de vivre, les règles de sociabilité, la vie domestique. Sa perception est ambivalente. Parce que l'héritage ottoman est lié à la nation – il fait partie de l'histoire nationale, il fait partie de ce qu'être Albanais signifie – et pris en compte par le discours nationaliste, sa perception présente un dualisme propre aux faits nationaux : une même réalité est utilisée pour affirmer une chose et son contraire.

C'est ainsi que, comme dans les autres États balkaniques, l'héritage ottoman est occulté, minimisé, voire nié par le discours nationaliste : la période ottomane est présentée comme une période sombre qui précède la renaissance nationale. C'est une période d'oppression et d'obscurantisme responsable du retard que les pays balkaniques présentent par rapport au reste de l'Europe. C'est ce que l'on observe dans les manuels scolaires. Dans certains discours locaux, par exemple, l'islamisation est évoquée comme un accident de parcours, qui ne doit pas faire oublier que les Albanais sont, presque par nature, chrétiens.

À l'opposé, la place attribuée aux Albanais dans l'Empire est glorifiée : un ouvrage paru à Tirana en 1997 sur les Albanais dans l'Empire ottoman donne par exemple une liste de 35 grands vizirs « albanais et d'origine albanaise », des débuts de la conquête des Balkans à 1922. Les Albanais insistent parfois sur la proximité linguistique existant entre l'albanais et le turc : à l'opposé du discours nationaliste sur l'ancienneté et la spécificité de la langue albanaise, on entend dire que la langue albanaise est turque à

50% et que les Albanais peuvent suivre sans problème les programmes de la télévision turque. De nombreux mots reçoivent une étymologie turque, surtout s'ils sont en fait d'origine grecque. Enfin, les Albanais rappellent souvent qu'ils occupaient une place particulière dans l'Empire ottoman, du fait de leur bravoure et de leur fidélité, qui les faisaient respecter et admirer par les Turcs. Ils racontent à ce sujet une histoire qui a la particularité de lier les deux aspects, positif et négatif, de l'héritage ottoman : un Albanais se plaint à un Turc de ce que les cinq siècles d'occupation ottomane ont laissé le pays dans un état d'arriération déplorable. « Comment, répond le Turc, de quoi vous plaignez-vous ? Pendant cinq siècles le ministre de l'éducation a été Albanais ! Vous n'avez qu'à vous en prendre à vous-même ! »

Il faut noter également la permanence de l'assimilation Turc-musulman qui fonctionne aujourd'hui encore en Albanie : les deux mots sont pris l'un pour l'autre et l'appartenance à une communauté religieuse est souvent comprise comme appartenance à une communauté nationale. L'assimilation Grec-orthodoxe fonctionne de la même manière. Dans certaines régions rurales albanaises, les musulmans se désignent comme Turcs, même s'ils font la différence entre les sens religieux et national de l'ethnonyme. Cette confusion est cependant exploitée par leurs voisins chrétiens qui mettent en doute sinon leur appartenance, du moins leur fidélité à la nation albanaise.

En ce qui concerne la diaspora, on a vu que les Albanais sont souvent arrivés en Turquie en tant que musulmans, voire en tant que Turcs, c'est-à-dire comme étrangers aux nations chrétiennes qui se constituaient en États. Ce fut le cas lors de l'échange des populations entre la Grèce et la Turquie. C'est aussi le cas des Albanais de Yougoslavie dans les années 1950 et 1960. On peut se demander si l'intégration rapide de ces réfugiés et l'absence de repli identitaire ne sont pas dus à cette assimilation latente entre les catégories « musulman » et « turc ». Il faut certainement tenir compte aussi de la proximité culturelle créée par un héritage commun. Les réfugiés des différentes époques insistent sur la rapidité avec laquelle ils se sont sentis chez eux : il est fréquent d'entendre, dans les récits concernant l'arrivée en Turquie, que

« on se croirait en Albanie », même si, là encore, une affirmation voisine avec son contraire : malgré cette proximité, ou à cause d'elle, des différences irréductibles sont affirmées, que l'on attribue à la nature même des deux populations : les Turcs sont asiatiques, les Albanais sont européens. C'est le cas en particulier chez les Albanais d'Albanie qui, pour expliquer leur faible degré d'intégration dans la société turque, se posent eux-mêmes comme Européens et parlent de la mentalité orientale des Turcs. Cette opposition est moins marquée, voire absente, chez les Albanais de Yougoslavie qui ne rencontrent plus de difficultés d'adaptation à la société turque. Il est intéressant de voir la même opposition à l'œuvre entre Tosques et Kosovars à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle (Vickers, 1998, 64-65) ; elle traverse aujourd'hui encore les représentations réciproques des Grecs et des Albanais, comme celles des Macédoniens et des Albanais.

Jusqu'à ces dernières années, la communauté albanaise est marquée par l'absence de revendications politiques : les Albanais ne forment pas une « minorité » et, d'une manière générale, ne demandent rien d'autre que le fait d'être reconnus comme citoyens turcs. Ils insistent sur l'absence de discrimination et de racisme et sur la possibilité de se fondre dans la société turque sans être montrés du doigt en raison de leur origine. Ils opposent leur situation à celle des migrants albanais de Grèce, confrontés au racisme. Le fait d'être Albanais ou d'origine albanaise ne s'exprime donc pas sur un mode politique et ne dépasse pas en général l'histoire familiale. Les Albanais aiment en particulier raconter des histoires dans lesquelles l'identité albanaise est cachée, maintenue dans la sphère domestique : comme dans l'histoire des deux camarades de classe qui se prenaient réciproquement pour des Turcs, jusqu'au jour où l'un d'eux s'adresse à son père en albanais, en présence de l'autre qui le reconnaît alors pour Albanais et dévoile lui aussi sa propre identité albanaise. La même attitude apparaît à propos de la langue turque : elle est considérée comme langue publique, opposée à l'albanais et aux autres langues, maintenues dans la sphère privée. « Dans la journée, dit l'un d'eux, on n'entend parler que turc. Mais si on avait un moyen, le soir venu, d'écouter les conversations dans les maisons, on entendrait des dizaines de langues différentes. » Il est peu probable que ce

soit le cas dans la réalité : la plupart des Albanais (mis à part la dernière vague en provenance d'Albanie) ont adopté le turc comme langue familiale et ont rapidement perdu l'usage de l'albanais.

Les Albanais gardent cependant une conscience de type ethnique ou national : il existe une limite entre les Albanais et les autres. Pourtant, cette conception de la nation ne prend pas de forme politique (sauf exceptions présentées plus bas, §3) : l'appartenance à la communauté albanaise se fait plus sur des réseaux familiaux que sur la constitution d'un groupe particulier et animé d'objectifs politiques. Sur quoi repose ce sentiment d'appartenance commune ? Plus que sur la langue, qui se perd, cette communauté est fondée à la fois sur l'idée de l'origine commune et d'un destin historique commun, et sur une certaine conception du sang : les Albanais et gens d'origine albanaise partagent le même sang et quelques gouttes de ce sang albanais suffisent pour être reconnu comme Albanais, voire pour être déclaré capable de parler albanais ; les références au sang (alb. *gjak*) et aux veines (alb. *damar*) sont par ailleurs nombreuses. D'autre part, les persécutions endurées dans le pays d'origine et l'expérience de l'exil maintiennent un sentiment de communauté, du moins parmi les générations qui ont effectivement vécu ces événements. Les générations nées en Turquie ont au contraire tendance à rejeter cette histoire familiale et à ne pas cultiver le sentiment d'appartenance commune qui en découle. Cette tendance est paradoxalement renforcée par les anciennes générations elles-mêmes, qui tiennent en même temps à ce que leurs enfants et descendants ne passent pas par les mêmes difficultés et suivent la voie d'une ascension sociale continue, ce qui passe par une assimilation plus poussée à la société turque.

Les conséquences de l'importance donnée au sang lorsque les Albanais parlent de leur place dans la société turque actuelle sont les suivantes :

Il est d'abord possible d'affirmer que les Albanais sont partout, répartis dans tout l'espace, à tous les niveaux ; c'est ainsi que le nombre d'Albanais avancé par les Albanais eux-mêmes tourne autour de 4 millions, voire plus. La référence au sang permet une définition très vague de qui est Albanais.

Les gens aiment ensuite rappeler que les Albanais sont, sur une base individuelle ou familiale, à l'origine de nombreux faits marquants de l'histoire : Mustafa Kemal et Suleyman Demirel seraient d'origine albanaise, tout comme la première Miss Turquie, dans les années 1930. On rappelle que les Albanais ont sauvé la Turquie aux Dardanelles, en se fondant sur la présence de noms de famille du type Kosova, Tetova ou Gostivar sur les monuments aux morts. Ce trait n'est pas particulier aux Albanais de Turquie : les Albanais en général ont tendance à voir des Albanais partout et à leur attribuer beaucoup de choses. Par exemple d'avoir créé cinq États : la Turquie, par l'intermédiaire d'Atatürk, la Grèce, grâce aux Arvanites ayant participé à la révolution de 1821, la Serbie, car les Karageorgevic étaient d'origine albanaise, l'Égypte, par l'intermédiaire de Mehmet Ali, et l'Italie, car Garibaldi était d'origine albanaise). On remarquera que l'Albanie ne figure pas dans la liste, signe de la méfiance que les Albanais entretiennent envers leur État national.

Enfin, le recours à l'idée du sang permet de tracer des limites et d'affirmer que les Albanais sont quand même différents des Turcs. Dans le même contexte, cette idée sert aussi de fondement à celle de « race » : celle-ci est moins dirigée contre les autres (sinon pour parler de groupes dévalorisés, comme les Tsiganes) que vers la valorisation de soi : les Albanais sont un groupe à part, une « race » à part, et leur continuité est assurée par la présence de sang albanaise dans leurs veines. De là découle également l'idée selon laquelle la Turquie n'est pas un État-nation, au sens que prend cette expression dans les Balkans (plus proche du droit du sang que du droit du sol), mais une mosaïque : les gens qui y vivent viennent de partout et parlent toutes sortes de langues. Il faut noter par ailleurs que les Albanais sont unanimes à affirmer leur attachement à la République turque, dans la mesure où elle repose sur l'égalité des citoyens et non sur la juxtaposition de minorités opposées à une majorité. Ils évoquent souvent le caractère multi-ethnique et tolérant de la Turquie, et d'Istanbul en particulier, se félicitant de ce que le délit de faciès n'existe pas en ce qui concerne les Albanais. Encore une fois, la reconnaissance des différences et des groupes particuliers n'atteint cependant jamais le niveau politique : elles sont

essentielles parce que fondées sur le sang, mais ne déterminent pas la constitution du corps politique.

L'importance accordée au sang (et donc à la famille, au lignage et à la « race ») dans le discours des Albanais sur la nation ne constitue pas, comme on pourrait le penser, une marque du caractère « clanique » ou « tribal » souvent attribué aux Albanais depuis le dix-neuvième siècle dans les travaux occidentaux. Elle apparaît au contraire comme une particularité des Albanais de Turquie, beaucoup plus développée chez eux que chez les Albanais d'Albanie. Il faut sans doute y voir une reconstruction de la nation albanaise dans le contexte d'une assimilation très poussée dans la société turque : lorsque l'usage de la langue et les liens avec le pays d'origine se perdent, et lorsque les notions de citoyenneté et de nationalité sont brouillées par l'expérience de l'exil, le recours au sang permet de maintenir, quelque temps encore, le sentiment d'appartenance commune. De la même manière, la vision d'une Turquie multi-ethnique et tolérante, dans laquelle l'identité de chacun est respectée dans le cadre d'un État unitaire, correspond à la fois à la revendication minimale des Albanais (pouvoir se dire Albanais sans demander aucun droit politique) et à ce que la société turque attend des minoritaires potentiels.

2.4.b. – Les Albanais entre eux : permanence de quelques frontières

L'origine diverse dans le temps et dans l'espace qui caractérise la communauté albanaise de Turquie se reflète dans les représentations que les Albanais portent sur eux-mêmes. Il suffira ici de mentionner deux frontières, deux lignes de partage que les Albanais ont apportées avec eux en Turquie. La première est celle entre Albanais d'Albanie et Albanais de l'ex-Yougoslavie, la seconde est celle entre Albanais du sud et Albanais du nord. Toutes deux reposent sur les mêmes représentations.

Depuis 1913, date de la création des frontières de l'Albanie, et plus encore après 1948 et la rupture des relations entre Albanie et Yougoslavie, les Albanais ont vécu séparés par une frontière qui, de simple tracé politique, est devenue une partie intégrante des représentations actuelles de la nation albanaise. Ce rôle de la frontière est apparu depuis le début des

années 1990, lorsque les contacts entre les deux côtés ont été rétablis. De la part des Albanais d'Albanie, les Kosovars sont apparus comme plus développés et plus riches, en particulier pour avoir bénéficié de l'émigration vers l'Europe occidentale qui était interdite à ceux d'Albanie. En même temps, les activités commerciales de certains Kosovars arrivés en Albanie à cette époque ont donné naissance à une image mafieuse des Albanais du Kosovo qui, conjuguée avec la représentation de violence attribuée aux Albanais du nord en général, dont les Kosovars font partie, est responsable de la méfiance des Albanais envers les Kosovars. De l'autre côté, les Albanais de Yougoslavie ont été marqués par la pauvreté de l'Albanie et par la faiblesse de son tissu social, responsables d'un taux de criminalité élevé et effrayant. En même temps, cette image contraste avec celle de l'Albanie comme « tronc » de la nation albanaise, Albanie idéalisée avec laquelle, dans de meilleures conditions, les autres « branches » de la nation sont destinées à s'unir. Il en résulte un regard teinté de commisération sur les Albanais d'Albanie, parents pauvres de la nation.

Ces représentations se retrouvent chez les Albanais de Turquie, notamment parmi les dernières vagues d'arrivées, celle des années 1950 et 1960 en provenance de Yougoslavie, et celle des années 1990 en provenance d'Albanie. Leur position relative en Turquie correspond en effet à celle décrite plus haut entre Albanie et Yougoslavie : ceux d'Albanie sont effectivement les plus démunis, les moins bien intégrés, c'est-à-dire ceux qui ont besoin d'aide, alors que ceux du Kosovo bénéficient de l'aura acquise par les Kosovars durant la guerre. En conséquence, les relations entre originaires d'Albanie et ceux venus de Yougoslavie sont souvent marquées par la condescendance des seconds envers les premiers. Alors que certaines associations cherchent à renouer les contacts avec le Kosovo et la Macédoine, par exemple, les voyages vers l'Albanie sont encore rares : « ce sont plutôt eux qui viennent ici », dit-on en souriant, comme s'il était évident que les Albanais de Turquie n'avaient rien à gagner à visiter l'Albanie.

L'opposition entre nord et sud fait partie des représentations les plus courantes en Albanie. Très schématiquement, elle oppose un nord

pauvre et arriéré mais authentique à un sud riche et développé mais marqué par les contacts avec l'étranger. Elle est utilisée dans le cadre de la communauté albanaise de Turquie par les Albanais d'Albanie pour se poser face à ceux originaires d'ex-Yougoslavie. Les premiers étant en majorité originaires du sud de l'Albanie, ils utilisent l'image de « culture » qui s'applique fréquemment au sud pour s'affirmer face aux seconds, socialement favorisés. Ils stigmatisent le conservatisme et le fanatisme de ceux du nord, tout en reconnaissant en même temps leur courage ou leur réussite économique. Contrairement à ce qui se passe en Albanie, où tous les Albanais d'ex-Yougoslavie sont catégorisés parmi les gens du nord, la frontière entre nord et sud traverse ici la Macédoine, les régions de Struga, Ohrid et Bitola étant rattachées au sud de l'Albanie sur la base de la langue (dialectes tosques opposés aux dialectes guègues du nord) et d'un comportement migratoire dirigé vers les États-Unis, qui rappelle celui de certaines régions du sud albanais.

3. Les Albanais de Turquie et la question albanaise dans les Balkans

3.1. – Présentation de la question albanaise

On appelle question albanaise l'ensemble des problèmes liés à la présence de fortes communautés albanaises à l'extérieur des frontières de l'Albanie, quels que soient leur statut dans les pays où elles vivent et les relations qu'elles entretiennent avec l'Albanie. La question albanaise se pose dès l'indépendance de l'Albanie, avec la création de frontières qui sont à quelques détails près les frontières actuelles. Elle se pose à nouveau à la fin de la première guerre mondiale, lorsqu'il s'agit d'attribuer l'Épire du nord et le Kosovo. Elle apparaît encore pendant la seconde guerre mondiale, lorsque les occupations italienne et allemande permettent la création d'une « Grande Albanie », constituée de l'Albanie et d'une partie du Kosovo et de la Macédoine. De 1948 à 1990, en raison de la situation géopolitique de l'Albanie, elle ne se pose que d'une manière limitée, dans le seul cadre de la Yougoslavie. Les années 1990 voient le retour de la question albanaise et son internationalisation, avec la montée de la contestation albanaise au Kosovo face au nouveau régime yougoslave, la fin du communisme

en Albanie et le développement d'une forte émigration vers l'Italie et la Grèce, et l'indépendance de la Macédoine, au sein de laquelle la population albanaise (entre un quart et un tiers de la population totale) conteste son statut de minorité nationale.

La diaspora albanaise a toujours joué un rôle de premier plan dans le cadre de la question nationale, qu'il s'agisse des Albanais de Turquie et de Roumanie au début du vingtième siècle, à l'époque de l'indépendance, de ceux des États-Unis pendant l'entre-deux-guerres ou, plus récemment, de ceux de Suisse et d'Allemagne en liaison avec le Kosovo. La diaspora sert alors, selon les cas, de relais vers l'opinion publique internationale, de soutien financier, et peut fournir à l'occasion des personnalités politiques, tel Fan Noli dans l'entre-deux-guerres, originaire d'un village de Thrace (Ibriktepe) et émigré aux États-Unis avant de fonder l'Église orthodoxe autocéphale albanaise et d'entrer dans le gouvernement albanaise.

Pour des raisons qui tiennent autant à la situation en Albanie et en Yougoslavie qu'aux conditions de l'activité politique en Turquie, les Albanais de Turquie n'ont pas eu de rôle politique prépondérant de la fin des années 1950 jusqu'aux années 1990. La chute du communisme en Albanie et l'exacerbation des tensions au Kosovo et en Macédoine sont alors l'occasion d'un retour de la question albanaise au sein de la diaspora albanaise de Turquie.

3.2. – L'impact de la crise du Kosovo

Les premières manifestations de la préoccupation des Albanais de Turquie pour les événements du Kosovo apparaissent au milieu des années 1990. L'association des Kosovars, aux objectifs explicitement politiques, est fondée en 1994, et l'ouverture d'un Bureau de représentation de la République du Kosovo a lieu en octobre 1996, l'activité du représentant ayant commencé dès 1993. Il assure le relais entre la diaspora et les milieux politiques proches de la Ligue démocratique du Kosovo (LDK) d'Ibrahim Rugova. L'association des Kosovars semble au contraire représenter une mouvance plus critique envers la LDK.

Avec l'éclatement du conflit entre les Albanais du Kosovo et les forces serbes, à la fin du mois de février 1998, une première vague de réfugiés kosovars arrivent en Turquie. Ils sont

estimés à 3000 par la Représentation de la République du Kosovo et repartent la même année vers le Kosovo. Certains d'entre eux reviennent l'année suivante, marquée par la guerre menée par l'OTAN contre la Yougoslavie. Ils sont alors entre 15 000 et 20 000 personnes. Leur accueil s'est d'abord fait dans les familles albanaises originaires du Kosovo et de Macédoine, en attendant que des camps soient prêts à les recevoir. Certaines familles plus aisées ont ouvert les portes de leurs résidences secondaires. La plupart d'entre eux sont retournés au Kosovo dès la fin des hostilités et l'occupation du territoire par les forces des Nations Unies, au début de l'été 1999. Comme ce fut le cas dans d'autres pays d'accueil, ces retours se sont faits de manière spontanée et rapide, sans organisation. Sur place, les réfugiés ont reçu une assistance médicale, de la nourriture et des cartes de téléphone, afin de pouvoir garder le contact avec le reste de la famille, resté au Kosovo ou dispersé dans d'autres pays d'accueil. Les membres de la diaspora ont pu servir de relais entre les familles que l'exode avait séparées, tel A., qui a établi dès le début de la guerre la liste de toute sa parenté, avec le lieu de résidence et numéro de téléphone, afin de se tenir au courant du sort de chacun.

Des collectes d'argent ont également été organisées, mais avec un résultat mitigé. « L'arrivée des Kosovars a été précédée par celle des Bosniaques, au début des années 1990, explique-t-on à la Représentation de la République du Kosovo. À cette époque, les gens ont donné beaucoup d'argent, mais l'aide a été détournée. En conséquence, les gens hésitent maintenant à donner ». De tels détournements sont pareillement dénoncés dans les quêtes organisées en faveur des Kosovars.

Enfin, une soixantaine de soldats de l'Armée de libération du Kosovo (ALK) ont été soignés dans des établissements privés d'Istanbul. Selon le responsable d'une clinique à financement albanaise, il s'agissait de soldats trop gravement blessés pour être soignés à Tirana, qui accueillait la plupart des blessés.

L'activité de la diaspora a également été politique, sous forme de lobbying auprès de la presse, des autorités turques et de la population. Des manifestations ont été organisées à Istanbul, en particulier en 1998 et en mars 1999, à la veille des bombardements de l'OTAN.

Il faut noter dans toute cette activité l'importance des nouveaux moyens de communication, dont Internet, qui ont permis une circulation rapide de l'information depuis le terrain vers les relais de la diaspora puis vers les opinions publiques et les gouvernements. Un tel phénomène avait déjà pu être observé lors de la crise de Macédoine, entre Grecs et Macédoniens (Danforth 1995).

On peut se demander toutefois si cette revitalisation du sentiment national albanais n'est pas condamnée à faire long feu, dans la mesure où il ne concerne que certaines générations et que les générations les plus jeunes semblent garder une certaine distance par rapport à leur origine albanaise.

3.3. – L'instabilité politique en Albanie

Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur l'instabilité politique en Albanie, sinon pour rappeler que chaque nouvelle crise provoque une vague de départ vers les pays voisins, en particulier Italie et Grèce. À cette émigration ponctuelle s'ajoute une émigration continue, familiale et de longue durée entretenue par la permanence de mauvaises conditions de vie. Du fait de la constitution d'un « noyau » d'Albanais d'Albanie à Istanbul, il n'est pas exclu de voir arriver de nouveaux réfugiés, dans le cas où le pays traverserait une nouvelle crise.

3.4. – Tirana et la diaspora albanaise

Jusque dans les années 1990, la diaspora albanaise était définie par rapport à la seule Albanie : en faisaient partie tous les Albanais vivant en dehors des frontières nationales, qu'il s'agisse de la Yougoslavie, de l'Amérique du nord et du sud, de l'Australie, etc. (Islami 1981). Avec le développement de l'émigration albanaise et la dissolution de la Yougoslavie, cette définition s'est transformée : les communautés issues de l'émigration vers la Grèce et l'Italie sont désormais comptées, alors que les Albanais du Kosovo et de Macédoine ont tendance à faire partie du tronc commun au même titre que ceux d'Albanie. Telle est la définition retenue par l'Institut national de la diaspora, fondé en janvier 1996 à Tirana et rattaché au ministère des affaires étrangères depuis septembre de la même année. Albanie, Kosovo et

Macédoine occidentale sont considérés comme « territoires ethniques albanais », dans une tentative pour atténuer l'impact de la frontière albano-yougoslave sur les relations entre les différentes communautés albanaises, et, dans le même temps, la distinction entre diaspora ancienne (issue en particulier des départs qui ont eu lieu au début du vingtième siècle) et émigration récente est estompée.

Cette politique témoigne d'un regain d'intérêt de Tirana pour la diaspora. La période communiste était en effet marquée par l'absence de relations entre l'Albanie et sa diaspora, cette dernière étant considérée comme la source de contacts dangereux avec l'étranger, alors que la politique des autorités était au contraire de maintenir la population à l'abri de tout contact. Quant à l'émigration, elle était inexistante. Le régime distinguait deux types d'Albanais ayant quitté le pays : ceux qui l'avaient fait avant la deuxième guerre mondiale étaient appelés « migrants économiques », ceux de l'après-guerre, « fuyards ». La question des Albanais de Yougoslavie, comme celle de la Tchamerie, n'étaient pas soulevées afin de ne pas provoquer les voisins yougoslaves et grecs.

Pour cette raison, la diaspora issue de l'émigration des Albanais du Kosovo et de Macédoine à partir des années 1970 vers l'Europe occidentale, a d'abord été la seule à acquérir une importance politique et économique. L'engagement politique et économique de cette diaspora a culminé lors de la dernière crise, à la fin des années 1990. Dans le même temps, la mise à mal, durant la guerre, de certains réseaux « traditionnels » entre la diaspora et le Kosovo (en particulier ceux de la LDK), ainsi que le rôle de base arrière, de relais et de pays d'accueil pour les réfugiés kosovars tenu par l'Albanie, ont pu donner à Tirana les moyens de s'affirmer comme centre unique et comme organisateur de la diaspora. Les objectifs de l'Institut national de la diaspora sont ainsi de mieux connaître la diaspora et son potentiel humain et matériel, de réduire les différences qui existent au sein de la diaspora entre les gens originaires d'Albanie et ceux de Yougoslavie, de veiller au respect des droits des Albanais dans les pays dans lesquels ils sont établis, et, enfin, d'encourager les Albanais de la diaspora à investir dans les « territoires ethniques » (Albanie, Kosovo, Macédoine).

CONCLUSION

La présence albanaise en Turquie ne constitue pas une minorité nationale et ne cherche pas à être reconnue comme telle. L'origine albanaise est cependant considérée par ceux qui la partagent comme un dénominateur commun sur la base duquel ils peuvent revendiquer une place particulière à la fois dans l'histoire et dans la société turque. Le cas des Albanais d'Istanbul est en ce sens révélateur : nombreux et conscients de leur origine commune sinon d'une identité nationale commune, ils ne forment pourtant pas un groupe homogène et ne parviennent pas à s'organiser en tant que communauté unique, pas plus qu'ils ne cherchent à jouer un rôle politique en tant que tels dans le cadre de l'État turc.

La recomposition politique dans les Balkans et la crise du Kosovo en particulier peuvent cependant favoriser l'émergence de sentiments nationalistes plus affirmés et renforcer les liens existant aujourd'hui encore entre les Albanais d'Istanbul et leurs pays d'origine. On peut pourtant se demander si un tel sentiment nationaliste pourra se maintenir parmi les individus des seconde et troisième générations. L'évolution politique des différentes communautés albanaises des Balkans, de même que le développement des relations commerciales entre ces communautés et les Albanais d'Istanbul, seront déterminantes.

ANNEXES

A. – Chronologie (événements intéressant les Albanais de Turquie).

- | | |
|-----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1878 | Reconnaissance de l'indépendance de la Serbie. Expulsion des Albanais de Nish vers le Kosovo. |
| 1912 | Première guerre balkanique et indépendance de l'Albanie. Le sud du pays est occupé par la Grèce, le nord par la Serbie et le Monténégro. Départs d'Albanais vers Istanbul. |
| 1913 | Le Kosovo est partagé entre la Serbie et le Monténégro. |
| 1918-1941 | Colonisation et réforme agraire au Kosovo. Les Albanais sont encouragés à partir vers l'Albanie et la Turquie. |
| 1922-1924 | Traité de Lausanne et échange des populations entre la Grèce et la Turquie. Certains villages albanais du nord de la Grèce sont déplacés en Turquie. |
| 1948 | Rupture entre la Yougoslavie et l'URSS, rupture entre la Yougoslavie et l'Albanie. Début d'une politique de répression et d'encouragement au départ envers les Albanais de Yougoslavie. |
| 1953 | Accord Bled entre la Yougoslavie et la Turquie, en faveur du départ des musulmans de Yougoslavie vers la Turquie. |
| 1990-1991 | Fin de la dictature communiste en Albanie. Exode vers l'Italie et la Grèce, émigration vers la Turquie. |
| 1997 | Crise des « pyramides » et guerre civile en Albanie. Nouvelle vague de départs. |
| 1998 | Début de la guerre du Kosovo (mars). Mobilisation des Albanais de Turquie en faveur des Albanais du Kosovo. |
| 1999 | Intervention de l'OTAN, exode des Kosovars. Accueil de réfugiés kosovars en Turquie. |

B. – Listes des associations « albanaises » actuellement en fonctionnement (Istanbul) :

1. Gostivarlılar Kültür ve Dayanışma Derneği / Shoqata e gostivarjanëve (Alibeyköy)
2. İpekliler Dayanışma ve Kültür Derneği / Shoqata e pejanëve (Bakırköy)
3. Kalkandelenliler Dayanışma Derneği / Shoqata e tetovarëve (Aksaray)
4. Kırcaovalılar Sosyalyar Derneği / Shoqata e kërçovarëve (Bayrampaşa)
5. Kosova Gilanlilar Dayanışma ve Kültür Derneği / Shoqata e gjilanasve (Aksaray)
6. Kosovalılar Kültür ve Dayanışma Derneği / Shoqata e kosovarëve (Aksaray)
7. Kumanovalılar Dayanışma ve Kültür Derneği / Shoqata e kumanovasve (Aksaray)

8. Prishtineliler Kültür ve Dayanışma Derneği / Shoqata e prishtinasve (Bayrampaşa)
9. Prizrenliler Dayanışma ve Kültür Derneği / Shoqata e prizrenasve (Aksaray)
10. Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği / Shoqata e rumelitëve (Fındıkzade)
11. Türk – Arnavut Kardeşliği Kültür ve Dayanışma Derneği / Vëllazëria Shqiptaro-Turke (Bayrampaşa)
12. Sultan Murat (Küçük Çekmece) (fonctionne en coopération avec la précédente)
13. Rumeli Balkan Türk Halk Oyunları Manastır Folklor Araştırma Derneği (Bayrampaşa)
14. Shoqata e emigrantëve shqiptarë (Bayrampaşa).
15. Association de l'amitié turco-albanaise (Tirana), depuis 1991 (Président : Gazmend Shpuza, de l'Institut d'histoire, Tirana).
16. Autres associations albanaises en Turquie : İzmir, Bursa, Adana, Adapazarı.

C. – Adresses :

1. Consulat général de la République d'Albanie (Consul général : Kujtim Ymeri). Valikonağı Caddesi, Ekmek Fabrikası Sk. No: 4, Nişantaşı. Tél. : 0212 232 16 99, 0212 296 24 28 ; fax. : 0212 296 24 27.
2. Représentation de la République de Kosovë en Turquie (Chef de la représentation : Enver Tali). Cerrahpaşa Caddesi No: 18/4, Aksaray. Tél. : 0212 632 27 52 ; fax. : 0212 530 38 83.
3. Municipalité de Bayrampaşa. Tél. : 0212 567 64 00.
4. Institut national de la diaspora, Ministère des Affaires étrangères, Tirana (Bd. Marsel Kashen) (Directeur : Thimi Nika). Tél. : 042 32 882, 042 26 938 ; fax. : 042 62 085.

D. – Sources et ressources.

1. Documents inédits fournis par les associations :

- *Mërgata dhe rëndësia e hapjes së përfaqësive së Kosovës në Turqi* (L'exil et l'importance de l'ouverture de la représentation de la Kosovë en Turquie).
- *Emigracioni në Turqi, pasojat social-ekonomike dhe profesionale, 1990-1997* (L'émigration en Turquie, conséquences socio-économiques et professionnelles, 1990-1997).
- *Mbi marrëdhëniet e shoqatave në emigracion me organet shtetërore* (Sur les relations des associations de l'émigration avec les institutions étatiques [albanaises]).

2. Sites albanais (informations générales, les mentions des Albanais de Turquie dans la presse albanaise sont très rares) :

- Albanian Home Page : <http://www.albanian.com> : présentation du pays, liens vers la presse albanaise d'Albanie, de l'ex-Yougoslavie et de la diaspora, en particulier vers Shekulli, principal quotidien albanais, <http://www.shekulli.com.al> (en albanais et en anglais).

- Albanian Studies : <http://www.ssees.ac.uk/albania.htm> : site de la School of Slavonic and East-European Studies (Université de Londres) dédié aux études albanaises. Actualité de la recherche, sélection de liens vers des sites albanais (en anglais).
- Gouvernement albanais : <http://www.albgovt.gov.al> : actualité gouvernementale, composition du gouvernement (en albanais et en anglais).

3. Sites internationaux sur la question albanaise dans les Balkans et la crise du Kosovo :

- International Crisis Group : <http://www.intl-crisis-group.org>
- Institute for War and Peace Reporting : <http://www.iwpr.net>
- Haut Commissariat aux Réfugiés des Nations Unies : <http://www.unhcr.ch>

4. Travaux occidentaux et albanais (cités en abrégé dans le texte) :

- Alpan Kaçi 1997 : Nexhip P. Alpan et Nesip Kaçi, 1997. *Shqiptarët në Perandorinë Osmane* [Les Albanais dans l'empire ottoman]. Tiranë, Albin.
- Bainbridge 1993 : Margaret Bainbridge (ed.), 1993. *The Turkic People of the World*. London, Kegan Paul International.
- Bajrami 1981 : Hakif Bajrami, 1981. *Rrethanat shoqërore dhe politike në Kosovë më 1918-1941* [Les circonstances sociales et politiques au Kosovo en 1918-1941]. Prishtinë, Instituti i historisë.
- Berishaj 1998 : Anton Kolë Berishaj, 1998. *Shndërrimi i etnisë* [La transformation de la nation]. Pejë, Dukagjini.
- Danforth 1995 : Loring M. Danforth, 1995. *The Macedonian Conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World*. Princeton N.J., Princeton U. P.
- de Rapper 1997 : Gilles de Rapper, 1997. « Les villages de Kastoria ou la minorité imaginée », *Syghrona Themata* (Athènes), n° 63 : pp. 108-111 [en grec].
- de Rapper 1998 : Gilles de Rapper, 1998. *Crisis in Kosovo : Reactions in Albania and Macedonia at the local level*. Rome, CSS/CEMES (Ethnobarometer Workingpapers n° 3).
- de Rapper, Deslondes et Roux 1998 : Gilles de Rapper, Olivier Deslondes et Michel Roux, 1998. « Les Albanais hors d'Albanie. Emigrés et minorités en Grèce, en Macédoine et en Yougoslavie. » *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique* (Paris), n° 90 : pp. 20-45.
- Ethnobarometer 1999 : *Ethnic conflict and Migration in Europe. First Report of the Ethnobarometer Programme, May 1999*. Rome, CSS/CEMES.
- ICG 2000 : Albania : *State of the Nation, 1 March 2000*. Tirana, London, Brussels, ICG Balkans Report n° 87.
- Islami 1981 : Hivzi Islami, 1981. La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais. *Peuples Méditerranéens*, 15 : 73-84.

- Islami 1994 : Hivzi Islami, 1994. *Rrjedha demografike shqiptare* [L'évolution démographique albanaise]. Pejë, Dukagjini.
- Islami 1997 : Hivzi Islami, 1997. *Dimensioni demografik i çështjes së Kosovës* [La dimension démographique de la question du Kosovo]. Prishtinë, Enti i teksteve dhe i mjeteve mësimore i Kosovës.
- Malcolm 1998 : Noel Malcolm, 1998. *Kosovo. A Short History*. London, Macmillan.
- Mantran 1962 : Robert Mantran, 1962. *Istanbul dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*. Paris.
- Péchoux et Sivignon 1989 : Pierre-Yves Péchoux et Michel Sivignon, 1989. « L'éviction des Tchamidès d'Épire occidentale en 1994. » *L'Ethnographie* (Paris), n° 106 : pp. 113-119.
- Roux 1992 : Michel Roux, 1992. *Les Albanais en Yougoslavie. Minorité nationale, territoire et développement*. Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme.
- Roux 1996 : Michel Roux, 1996. « L'avenir de la Kossove », in *The Kosova Issue - A Historic and Current Problem (Symposium held in Tirana on April 15-16, 1993)*. Tirana, Institute of History. pp. 187-195.
- Shpuza 1994 : Gazmend Shpuza, 1994. *Ataturku dhe shqiptarët²* [Atatürk et les Albanais]. Tiranë, Dituria.
- Shtylla 1996 : Zamir Shtylla, 1996. « The forced deportations of Albanians from Kosova and other territories between the two world wars (1918-1941) ». in *The Kosova Issue - A Historic and Current Problem (Symposium held in Tirana on April 15-16, 1993)*. Tirana, Institute of History. pp. 97-101.
- Todorov 1983 : Nikolai Todorov, 1983. *The Balkan City, 1400-1900*. Seattle and London, University of Washington Press.
- Verli 1991 : Marenglen Verli, 1991. *Reforma agrare kolonizuese në Kosovë (1918-1941)* [La réforme agraire de colonisation au Kosovo]. Bonn/Tiranë, Iliria.
- Vickers 1998 : Miranda Vickers, 1998. *Between Serb and Albanian. A History of Kosovo*. London, Hurst & Co.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction et préliminaires, 1

1. Origines de la présence albanaise en Turquie, 2

- 1.1. L'Empire ottoman, 3
- 1.2. Les guerres balkaniques et la première guerre mondiale, jusqu'au traité de Lausanne, 3
- 1.3. Les Albanais de Yougoslavie, avant et après la deuxième guerre mondiale, 4
 - 1.3.a. *La colonisation du Kosovo (1918-1941)*, 5
 - 1.3.b. *La répression des années 1950 et 1960*, 6
- 1.4. Les Albanais d'Albanie depuis la chute du communisme, 6
 - 1.4.a. *Les premiers départs (1990-1991)*, 6
 - 1.4.b. *La crise de l'année 1997*, 7

2. Formes et organisation de la présence albanaise, 8

- 2.1. Définition de l'albanité, 8
- 2.2. Tentative de cartographie, 10
 - 2.2.a. *Les « anciens Albanais »*, 11
 - 2.2.b. *La « nouvelle émigration »*, 12
- 2.3. Vie sociale : associations, aide sociale, activités professionnelles, 12
 - 2.3.a. *Les associations*, 12
 - 2.3.b. *La vie professionnelle*, 14
 - 2.3.c. *Le cas des Albanais d'Albanie*, 15
- 2.4. Discours et représentations, 16
 - 2.4.a. *Les Albanais et la Turquie*, 16
 - 2.4.b. *Les Albanais entre eux : permanence de quelques frontières*, 18

3. Les Albanais de Turquie et la question albanaise dans les Balkans, 19

- 3.1. Présentation de la question albanaise, 19
- 3.2. L'impact de la crise du Kosovo, 20
- 3.3. L'instabilité politique en Albanie, 21
- 3.4. Tirana et la diaspora albanaise, 21

Conclusion, 22

Annexes, 22

Ulf Brunnbauer (Hrsg.)

Umstrittene Identitäten

Ethnizität und Nationalität
in Südosteuropa



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Inhaltsverzeichnis

Karl KASER: Vorwort	7
Ulf BRUNNBAUER: Einleitung	11
Piero VERENI: „Wir sind einfach Griechen – wir sind keine Griechen – wir wissen nicht, wer wir sind.“ Die Neuformulierung von Identitäten unter Makedoniern im westlichen griechisch Makedonien nach 1990	31
Keith S. BROWN: Wechselnde Staaten. Die Ambivalenz von Ethnizität in einer makedonischen Stadt	63
Ulf BRUNNBAUER: An den Grenzen von Staat und Nation. Identitätsprobleme der Pomaken Bulgariens	97
Ger DUIJZINGS: Die Erschaffung von Ägyptern in Kosovo und Makedonien	123
Carolin LEUTLOFF: Im Niemandland. Kollektive Identitäten von Krajina-Serben in der Emigration in der BR Jugoslawien	149
Christian PROMITZER: „Gute Serben“: Ethnologen und Politiker über die Identität der Serben in der slowenischen Bela krajina	173
Gilles DE RAPPER: Transformation und Anpassung: Die albanischen Zuwanderer in Griechenland zwischen Integration und Rassismus	201
AUTORINNEN UND AUTOREN	233

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Umstrittene Identitäten : Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa / Ulf Brunnbauer (Hrsg.). - Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Wien : Lang, 2002
ISBN 3-631-38199-9

Übersetzungen aus dem Englischen:
Ulf Brunnbauer,

Übersetzung aus dem Französischen:
Dagmar Gramshammer-Hohl und Robert Pichler.

Diese Publikation entstand mit freundlicher Unterstützung des Kulturamtes der Stadt Graz, des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien und der Wissenschaftsabteilung der Steiermärkischen Landesregierung.

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Papier.

ISBN 3-631-38199-9

© Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2002
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

www.peterlang.de

Transformation und Anpassung

Die albanischen Zuwanderer in Griechenland zwischen Integration und Rassismus

1. Einleitung

Am 2. Juli 2000 beging Albanien den zehnten Jahrestag der sogenannten „Botschaftskrise“, die im Juli 1990 den Anfang einer Massenflucht von Albanern vor Diktatur und Armut markierte. Zehn Jahre später befinden sich schätzungsweise 300.000 Albaner in Griechenland, über den Großteil des Landes verteilt, und zwar sowohl in den Städten als auch auf dem Land. Die albanische Präsenz in Griechenland ist zu einem bestimmenden Faktor im politischen und sozialen Leben beider Länder geworden und belastet die zwischenstaatlichen Beziehungen schwer. Aus diesem Grund werden Diskussionen über die albanische Zuwanderung in Griechenland zumeist von politischen Überlegungen dominiert und anthropologische oder soziologische Feldstudien sind noch immer rar. Außerdem macht die aktuelle Situation selbst demjenigen Forscher Probleme, der idealerweise beiden einander gegenüberstehenden Parteien Rechnung tragen will, wobei jedoch die Natur ihrer Beziehungen ihn oft daran hindert, auf demselben Gebiet an beide Bevölkerungsgruppen gleichermaßen heranzukommen.¹

Der Fall der albanischen Zuwanderung in Griechenland ist in mehrerer Hinsicht von Interesse. Griechenland war lange Zeit ein Auswanderungsland, bevor es, beginnend mit den achtziger und vor allem in den neunziger Jahren, zu einem Einwanderungsland wurde. Die Massenankunft von Albanern ab 1991 war zweifellos ein unvorhersehbares Ereignis, auf das Griechenland nicht vorbereitet war. Die Zuwanderung hat von Beginn an illegalen Charakter angenommen, den sie großteils noch heute trägt. Man muss hier auch die geographische, kulturelle und historische Nähe zwischen den beiden Ländern in Betracht ziehen. Die Albaner sind für die Griechen keine Unbekannten, was auch umgekehrt gilt; das gegen-

1 Das in diesem Text enthaltene Material wurde in Epiros im Jahr 1994, in Südalbanien und in Griechisch-Makedonien von 1995 bis 1998, in Thessalien 1999, in Athen 1999 und 2000 sowie in Korinth und Attika im Jahr 2000 zusammengetragen. Siehe auch: Olivier Deslonde/Gilles de Rapper/Michel Roux: Les Albanais hors d'Albanie. Emigrés et minorités en Grèce, en Macédoine et en Yougoslavie. In: *Hérodote*, 90:3 (1998, 3e trimestre), S. 20-45.

wärtige Verhältnis speist sich aus beiderseitigen Repräsentationen und Verweisen auf die Geschichte. Die Grenze zwischen Albanien und Griechenland ist darüber hinaus mit einer Bedeutung aufgeladen, die über die Beziehung zwischen den beiden Staaten hinaus geht: Sie ist auch eine Außengrenze der Europäischen Union und die Grenze zwischen der Orthodoxie und dem Islam. Eine solche Grenze zu überschreiten ist keine geringe Sache und die Albaner, die es tun, setzen sich damit mehr oder weniger bewusstes sowie mehr oder weniger akzeptierten Veränderungen aus.

Ich möchte im folgenden die Veränderungen beschreiben, welche die Albaner erfahren, wenn sie nach Griechenland kommen. Die Persönlichkeit, die Familie, die Arbeit, der Diskurs über die Religion und die Nation gehören zu den vielen Bereiche, in denen sich ein Individuum umstellen muss, wenn es nach Griechenland auswandert; anders ausgedrückt, der Vornamen, das äußere Erscheinungsbild, die Art der Anstellung oder die Religion sind nicht allein Kennzeichen, die es ermöglichen, Individuen in die Kategorie „Albaner“ einzuordnen: Ihr Wandel und ihre Anpassung selbst weisen vielmehr auf die Lebensbedingungen der Albaner in Griechenland hin. Albaner in Griechenland zu sein bedeutet nicht so sehr, Gentiann oder Blerim zu heißen, sondern Jorgos oder Vassilis heißen zu wollen oder aber sich dazu gezwungen zu fühlen.

2. Die Persönlichkeit

Sonntagmorgen in einem Athener Bus im Nobelviertel Kifissia; eine alte Dame steigt zu, ein junger Bursche erhebt sich und überlässt ihr seinen Platz. Einige Sitze dahinter unterhalten sich zwei Paare laut und angeregt auf Albanisch. Abgesehen von ihrer Sprache zeugen ihre abgetragene und altmodische Kleidung, ihre gezeichneten und vorzeitig gealterten Gesichter sowie ihre Gesprächigkeit davon, dass sie nicht aus diesem Viertel stammen. Die alte Dame wirft einen kurzen Blick auf die Gruppe und wendet sich dann an ihre Sitznachbarin: „Hmmm“, meint sie, „Albaner!“ Die Nachbarin lächelt und antwortet in gebrochenem Griechisch: „Ich bin ebenfalls Albanerin, und er ist auch Albaner“, sagt sie und zeigt dabei auf den Jungen, „er ist mein Sohn“. Die alte Dame mustert den Jungen von Kopf bis Fuß: „Das ein Albaner? Nein, das ist ein Grieche, er schaut aus wie ein Grieche; die Albaner erkenne ich!“ Begebenheiten dieser Art ereignen sich immer häufiger in Athen und es bedeutet für die albanischen Mütter ein großes Glück, wenn sie stolz erzählen können, dass ihre Töchter oder Söhne wie Griechen aussehen würden und nicht mehr das Gefühl des Ausgeschlossenseins ertragen werden müssen, das sie selbst erfahren haben. Diese Geschichten zeigen, wie wichtig das äußere Erscheinungsbild in den Vorstellungen ist, die sich die Grie-

chen von den Albanern machen, ebenso wie in jenen, welche die Albaner von sich selbst haben.

Zur Zeit der ersten Flüchtlingswellen Anfang der neunziger Jahre haben sich in Griechenland und andermorts in Europa die Bilder von der Massenauswanderung in Richtung Italien sowie jene des Winters 1991/92 verbreitet; diese Vorstellung von Albanien und den Albanern hält sich bis heute hartnäckig, auch wenn in der Zwischenzeit noch andere Bilder hinzu gekommen sind. Der Albaner wird zuallererst durch seine Armut charakterisiert. Er ist schlecht gekleidet, trägt zerschissenes Schuhwerk, er leidet Hunger. Dann kommt er aus einem Land, in dem die Geschichte mehr oder weniger stehen geblieben ist, und er hinkt der modernen Gesellschaft hinter her, staunt über die öffentliche Beleuchtung, die Plastikflaschen oder das Farbfernsehen. Schließlich verlässt er ein gesetzloses Land, in dem seit dem Ende der Diktatur Anarchie herrscht. Er selbst folgt auch keinen Gesetzen, bestenfalls stellt man sich ihn als ein wildes Kind vor, im schlimmsten Fall als einen unberechenbaren und unkontrollierbaren Primitiven. Die Verbindung dieser drei Facetten bewirkt, dass die Albaner leicht als Diebe oder Mörder beschuldigt werden und als eine Gefahr für die Regionen gelten, die sie durchqueren oder in denen sie sich niederlassen. 1994 lebten die Dörfer des Epirus in großer Furcht vor den Albanern, die man zwar nie sah, aber man stellte sich vor, wie sie in Gruppen um die Dörfer umherstreifen und jede Ruine und jeden Wald bis hin zu den öffentlichen Sportanlagen heimsuchten. In griechisch Westmakedonien, einer anderen Durchzugsregion der Albaner, beklagen sich die Dorfbewohner, dass sie es nach Sonnenuntergang nicht mehr wagen würden, das Haus zu verlassen, während man „früher ausgehen und dabei die Haustür offen lassen konnte“. In den Grenzregionen wird die Angst vor dem Albaner von manchen Presseberichten und politischen Kreisen geschürt, obwohl dies gerade jene Regionen sind, in denen die Albaner am wenigsten sichtbar sind. Im Allgemeinen sind sie dort nur Durchreisende, die sich versteckt halten.²

Gleichzeitig ist eben dieses Bild mit der Hilfestellung und jener paternalistisch gefärbten Unterstützung verbunden, welche die Griechen den ersten Flüchtlingen gewährt haben: Nachdem man ihnen zu essen gegeben hatte, kehrten diese einige Tage später nach Albanien zurück, die Hände voll mit Altkleidung von den Dorfbewohnern, die sie aufgenommen hatten. Noch heute ist der Albaner ein Mittel, sich alter Möbel und alter Kleider zu entledigen, die man nicht mehr braucht. 1996 berichteten Albaner im Dorf Dipotamia, das einige hundert Meter von der albanischen Grenze entfernt liegt, wie sie Tag für Tag nach Griechenland

2 Vgl. die Eindrücke einer griechischen Anthropologin: Nadia C. Seremetakis: In Search of the Barbarians: Borders in Pain. In: *American Anthropologist*, 98:3 (1996), S. 489-491.

dass er als Flüchtling in Griechenland arbeitet (*punon refugjat në Greqi*). Dieselben Ausdrücke gelten auch für die Emigration nach Italien. Der Begriff wurde aus dem Italienischen entlehnt und bezeichnete anfangs jene Albaner, die sich im Juli 1990 in die westlichen Botschaften in Tirana geflüchtet hatten, später dann jene, die aus Albanien auf überladenen Schiffen in Richtung Italien flohen. In weiterer Folge wurde er für jede Art von Auswanderung nach Griechenland und nach Italien verwendet, unter welchen Bedingungen auch immer sie vorstatten ging: Er entspricht eher der Bezeichnung „Wirtschaftsflüchtling“ als der des „Politflüchtlings“. Jedenfalls gehört er inzwischen zum am häufigsten gebrauchten Vokabular.

Im Unterschied zum Wort *refugjat*, das vielmehr eine Aktivität und eine Lebensweise beschreibt, die, wie wir noch sehen werden, nicht für alle Migranten gleich sind, beziehen sich die Worte *albanez* und *alvanos* auf einen bestimmten Persönlichkeitstyp und stehen eher für einen albanischen „Nationalcharakter“. Das erste Wort entstammt dem Italienischen, das zweite dem Griechischen, beide aber haben jene Wurzel, mit der die Albaner in den meisten nichtalbanischen Sprachen bezeichnet werden. Diese – wahrscheinlich sehr alte – Wurzel wurde in Albanien selbst durch eine andere ersetzt, *shqip*, von der der Name des Landes (*Shqipëri*), der Einwohner (*Shqiptar*) und der Sprache (*shqipë*) gebildet wird.³ Die Worte *albanez* und *alvanos* sind über das Fernsehen und durch ins Land heimgekehrte Auswanderer ins Albanische gelangt. Im Süden Albanien wird das italienische Wort *albanez* häufiger als das griechische *alvanos* verwendet, trotz der Nähe Griechenlands und der sehr engen Kontakte zwischen beiden Ländern, und zwar wahrscheinlich aus historischen Gründen: Die ersten großen Emigrationswellen der Jahre 1990 und 1991 hatten Italien zum Ziel, zu einer Zeit, wo zahlreiche Haushalte bereits italienische Fernsehkanäle empfangen und so in den italienischen Fernsehsendungen von sich sprechen hörten. Die Tatsache, dass das italienische Wort gebräuchlicher ist als das griechische, die Grenzregionen zu

3 Man weiß, dass die Albaner in den Sprachen des Auslandes mit einem Ethnonym bezeichnet werden, das von der Wurzel *alb-* oder *arb-* (manchmal *aly-* und *ar-*) gebildet wird. Über den Ursprung der Wurzel selbst und ihre Bedeutung herrscht Uneinigkeit, aber sie scheint seit dem zweiten Jahrhundert nach Christus verwendet worden zu sein, um ein Volk aus dem südlichen Illyrien zu bezeichnen (als *Albanoi* in der Geographie des Ptolemäus). Eine Darstellung der verschiedenen vorgeschlagenen Etymologien findet sich bei: Eqrem Çabej: *Studime etimologjike në fushë të shqipërisë*, Tirana: Akademia e shkencave e RPSSH 1976, S. 61-69. Die Namen, die den Albanern in Sprachen wie dem Türkischen (*arnavut*) und dem Griechischen (*αλβανοί*) gegeben werden, beruhen auf dieser Wurzel, ebenso wie der Name der Albaner Italiens (*arberesh*) und der Albaner Griechenlands (*αλβανίτης*). In Albanien selbst geht der Name von *Labëria* und seiner Einwohner (*lab*) durch Metathese mit Sicherheit auf dieselbe Wurzel zurück.

zur Arbeit in Häuser und Bauernhöfe kommen, wo ihre Gehälter zwar niedriger als in den Städten sind, aber von wo sie oft mit Möbeln, Werkzeug oder Kleidung, die sie von ihren Arbeitgebern erhalten, nach Hause zurückkehren. „Wenn sie mir etwas anbieten“, erzählt Namik von seinen Arbeitgebern, einem alten Ehepaar, für das er Malerarbeiten verrichtet, „nehme ich es, auch wenn ich nicht weiß, was ich damit anfangen soll. Wenn ich es nicht nehme, dann werfen sie es auf jeden Fall weg.“ In Rendi, einem Arbeiterviertel in der Athener Vorstadt, erzählt 1999 eine albanische Mutter, wie ihr, als sie vor einem Jahr ankam, von den Nachbarn, die in dem Haus gegenüber wohnten, geholfen wurde. Die Nachbarin brachte vor allem Kleidung, von Zeit zu Zeit bringt sie noch heute einen Tisch oder sogar ein Elektrogerät. „Auch die Nachbarin von unten hat uns Kleider gebracht“, fügt sie hinzu, „es waren aber Kleider von Albanern. Wir haben sie nie getragen.“ Fast zehn Jahre nach ihrem ersten Kontakt mit Griechenland sind die Albaner nicht mehr bereit, alles zu akzeptieren, und versuchen vor allem, das Bild des albanischen Flüchtlings – arm, unwissend und gefährlich – zurückzuweisen. Aus diesem Grund können sie die alten Kleider und altnodischen Anzüge nicht mehr annehmen, die sie als Albaner stigmatisieren würden. Ebenso lehnen sie Unterstützung ab, wenn sie sich an sie als Albaner richtet, das heißt an sie als Menschen, die bereit sind, aus Mangel an Wahlmöglichkeit oder Unterscheidungsfähigkeit alles zu akzeptieren.

Das Bild des Albaners geht über die reine Kategorisierung hinaus, es beschränkt sich nicht allein auf die Zuschreibung von außen, wer Albaner ist und wer nicht, sondern es wurde rasch von den Albanern in das eigene Selbstbild integriert: Albaner verwenden es, um über sich selbst zu sprechen und sich zu definieren. Es findet somit Eingang in einen Prozess der Selbstidentifikation. Die Verwendung der Begriffe *refugjat*, „Flüchtling“, und *albanez* und *alvanos*, „Albaner“, aus dem Italienischen beziehungsweise Griechischen, gibt Aufschluss darüber, wie die Sicht von außen die Eigenwahrnehmung beeinflusst. Der Begriff *refugjat* steht in enger Verbindung mit der Emigration der neunziger Jahre. Die meisten albanischen Regionen erfuhren bis zum zweiten Weltkrieg, und die Albaner Jugoslawiens darüber hinaus, verschiedene Phasen der Emigration, wofür die Bezeichnungen *kurbet* (aus dem türkischen *gurbet*, „fremdes Land“) und *mërgim* („Migration“) allgemein Verwendung fanden. Während der kommunistischen Periode unterschied das Regime zwischen „Wirtschaftsemigranten“ – Albanern, die vor der Einführung des Kommunismus das Land verlassen hatten – und „Verrätern“ – solchen, die es unter dem Kommunismus verließen. Letztere sind für die Bevölkerung jene, die „geflüchtet“ sind (*arratisur*). Heute bedient man sich des Wortes *refugjat*, um die Emigration zu bezeichnen. Man sagt, dass jemand als Flüchtling nach Griechenland gegangen ist (*iku refugjat në Greqi*), dass er als Flüchtling in Griechenland lebt (*jeton refugjat në Greqi*) und sogar

Griechenland miteingeschlossen, ist darüber hinaus bezeichnend für die Beziehung der Albaner zu den beiden Ländern. Im Allgemeinen betrachten sich die Albaner den Italienern als in der Tat sehr nahestehend (hinsichtlich der Sprache und des Charakters); sie neigen dazu, diese zu bewundern und in vielen Bereichen nachzuziehen, wohingegen die Griechen als viel weiter entfernt und viel fremder angesehen werden. Das semantische Feld des Wortes *albanez* unterscheidet sich zudem von jenem des Wortes *shqiptar*; ersteres bezieht sich immer auf das Bild, das die Albaner von sich im Ausland zu vermitteln glauben, auch wenn sie wissen, dass dieses Bild sehr häufig ein negatives ist. Es wird von den „Flüchtlingen“ verwendet, die nach Griechenland oder Italien arbeiten fahren und die, wenn sie wieder in Albanien sind, von ihren Abenteuern erzählen. *Albanez* sind die Illegalen, die aus Angst vor den Patrouillen der griechischen Armee die Grenze bei Nacht überschreiten, jene, die mehrere Tage in griechischen Polizeiposten verbringen, bevor sie zur Grenze zurückgebracht werden, jene, die mehr als alle arbeiten und dabei um die Hälfte weniger Geld verdienen, und die versteckt leben, aus Angst, entdeckt zu werden. Weiters werden jene als *albanez* bezeichnet, die da sie unter solchen Bedingungen leben müssen oder aber sich dem verweigern, dazu gebracht werden zu stehlen, zu betrügen und hinterlistig zu sein, um aus diesen Lebensumständen auszubrechen. *Albanez* nimmt somit die Bedeutung eines Menschen an, der nichts mehr zu verlieren hat – und vor allem nicht mehr seine nationale Ehre, die er mit dem Ethnonym *shqiptar* aufgeben hat – und dem es dank seiner List und seinem Mut gelingt, aus dieser Situation auszubrechen beziehungsweise eben jene hineinzulegen, die für seine Situation verantwortlich sind. Die Flüchtlinge, die nach Griechenland arbeiten fahren, ändern nicht nur ihren Vornamen, sie nehmen auch ein neues Ethnonym an und erfahren dadurch eine noch radikalere Veränderung. Im albanischen Kontext wird das Wort *albanez* in sehr ähnlicher Bedeutung auch für einen entarteten, verdorbenen Albaner verwendet, der nicht mehr so ist, wie ein echter *shqiptar* sein sollte. Es wird auf jene angewendet, deren Verhalten als abweichend und als zu sehr von der Emigration verändert verurteilt wird, und die daher ein negatives Bild von den Albanern vermitteln: *Albanez* sind jene, die lieber einen Mercedes als einen Traktor kaufen, jene, die das in Griechenland verdiente Geld fürs Trinken ausgeben, jene, die Drogen- und Mädchenhandel treiben sowie korrupt und kriminell sind. In diesem Zusammenhang wird das Land, das sich im Chaos und unter den schwierigsten Bedingungen der Armut und des Kampfes ums eigene Überleben befindet, nicht *Shqipëri* genannt, sondern *Albania*. Das griechische Wort *albanos* wird in derselben Bedeutung verwendet, aber sein Gebrauch bleibt auf jene Albaner beschränkt, die in Griechenland arbeiten; es hat nicht die allgemeine Bedeutung des italienischen *albanez*. Die Verwendung der Bezeichnungen *albanez* und *Albania* zeugt von der Auffassung, welche die Albaner von ihrem

eigenen Bild im Ausland haben, und von der Klüft, die zwischen diesem Bild und dem existiert, was sie für die Realität der albanischen Identität halten. Damit zeigt sich auch, wie sich die Albaner verändern, wenn sie als Gastarbeiter ins Ausland gehen.

Welche Veränderungen gehen nun mit den Albanern, wenn sie nach Griechenland kommen, vor? Eine erste Reihe von Transformationen ist mehr mit der Emigration selbst verbunden beziehungsweise mit den Formen, die sie annimmt, und weniger mit der Frage, was es ausmacht, Grieche oder Albaner zu sein. Hier wie anderswo berührt die Emigration das Individuum in seinen familiären und beruflichen Zusammenhängen und stellt die Idee der Person selbst in Frage. Dennoch darf man den Bruch, den diese neue Lebensweise im Vergleich mit jener vor der Öffnung der Grenze darstellt, nicht über- und die Kontinuitäten nicht unterschätzen.

Bis 1997 betraf die Emigration nach Griechenland mehrheitlich junge ledige Männer oder jung verheiratete Männer, die im Allgemeinen in der Sommersaison, heimlich und für eine begrenzte Zeitdauer von einigen Monaten pro Jahr, als Gruppe ausreisten. Das bedeutete von der Familie getrennt zu sein, ganz im Widerspruch zu jener Familienform, die in ganz Albanien vorherrscht und gemäß derer die Söhne – insbesondere der jüngste Sohn – sowohl aus ökonomischen als auch aus emotionalen Gründen bei ihren Eltern bleiben müssen. Dennoch handelte es sich nicht um eine neue Erscheinung. Einerseits ist Emigration in Albanien etwas Altbekanntes, und zahlreiche Familien bewahren die Erinnerung an solche Trennungen während der Emigrationswelle in die USA in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts, die damals oft vortübergehenden Charakter hatte und in der Regel vier oder fünf Jahre dauerte, auf. Andererseits wurde der Familie durch das kommunistische Regime, das die Jungen für mehrere Jahre fern von zu Hause zur Arbeit schickte, stark zugesetzt, egal ob es sich dabei nun um politische Maßnahmen gegen Familien handelte, deren Enthusiasmus für die kommunistische Ordnung angezweifelt wurde, oder um ökonomische Notwendigkeiten, die mit dem Arbeitskräftebedarf bestimmter Regionen zu tun hatten. Im Kontext der Emigration ist diese Trennung jedoch mit einer Einsamkeit verbunden, die viel größer für die Wegfahrenden als für die Daheimbleibenden ist. Die Einsamkeit wird verstärkt durch die Gefahren der Reise, die Witterungsverhältnisse beim Grenzübertritt (jeden Winter finden Illegaler im Schnee des Pindos den Tod), die Hindernisse, welche die griechische Armee und Polizei darstellen, das Fehlen von Kommunikationsmitteln (die Familie erfährt Neuigkeiten nur durch die Vermittlung jener, die ins Dorf zurückkehren, also zufällig⁴), und durch

4 Seit den Jahren 1998/1999 nehmen unter den albanischen Einwanderern die Mobiltelefone zu (so wie sie sich seit längerer Zeit auch unter der griechischen Bevölke-

bei Tag, man nimmt jede denkbare Arbeit an, man erträgt die Verachtung, ohne darauf reagieren zu können, man versteht nicht immer, was die Leute sagen; man lebt außerhalb der Gesellschaft, am Rande der menschlichen Welt. Dieses Ausbeiseiterdasein nimmt oft eine räumliche Dimension an, wenn die Flüchtlinge am Rande der Dörfer und Städte hausen, in einem behelfsmäßigen Unterschlupf irgendwo in den Wäldern und Feldern.

3. Identitätstransformationen

Eine zweite Reihe von Veränderungen hängt – und zwar sowohl in der Realität als auch in den Repräsentationen – damit zusammen, was es ausmacht, Grieche oder Albaner zu sein. Zwei Elemente kommen hier zum Tragen: Vorname und Sprache. Ein drittes, die Religion, wird weiter unten gesondert behandelt.

Namen

Die Mehrheit der Albaner legt sich in Griechenland einen neuen Vornamen zu. Die Gründe und die Umstände dieser Namensänderung sind verschieden. In der ersten Zeit der Emigration kehrten manche Flüchtlinge zurück und erzählten, dass die Griechen unfähig wären, ihre albanischen Vornamen auszusprechen und dass sie aus diesem Grund akzeptieren hätten müssen, mit einem griechischen Vornamen gerufen zu werden. Andere behaupteten, dass die Griechen nur den Christen, die sie als Nordepiroten, das heißt als albanische Griechen betrachteten, Arbeit geben würden, und dass es folglich vorzuziehen, ja sogar unerlässlich sei zu behaupten, dass man – wie die Mehrheit der Griechen – einen christlichen Vornamen habe. Hier muss klargestellt werden, dass infolge der kommunistischen Religionspolitik nicht alle muslimischen Albaner einen muslimischen Vornamen tragen. Das gilt vor allem für jene Albaner, die nach 1967, dem Jahr des Religionsverbots, geboren wurden, und insbesondere für die nach 1976 Geborenen, dem Jahr des Verbots von Vornamen religiösen Ursprungs. Diese zwei Kohorten spielen in der albanischen Emigration nach Griechenland eine wesentliche Rolle. Es geht also nicht allein darum, einen muslimischen für einen christlichen Vornamen aufzugeben, sondern darum, einen albanischen Vornamen gegen einen griechischen auszutauschen, auch wenn die Gleichsetzung Albaner/Muslime und Griechen/Orthodoxe im vorliegenden Fall sehr gut funktioniert. Jedenfalls hat sich das Phänomen des doppelten Vornamens schnell verbreitet und zahlreiche Albaner haben sowohl einen „albanischen“ als auch einen „griechischen“ Vornamen. Auch unter den albanischen Kindern, die in Griechenland zur Schule gehen, scheint eine Tendenz zum Vornamenwechsel vorzuherrschen, obwohl die

das antialbanische Klima, das man Griechenland zuschreibt und das die Albaner dazu zwingt, so diskret wie möglich zu leben – in ständiger Angst.

Manche Emigranten gehen sehr jung nach Griechenland, manchmal schon mit 14 Jahren, nachdem sie das Ende der Schulpflicht erreicht haben. Viele Emigranten haben vor der Emigration auch eine Berufsausbildung erhalten und teilweise in Albanien bereits in ihrem Beruf zu arbeiten begonnen. Sie klagen alle darüber, dass die Emigration sie zwingt ihren Beruf aufzugeben, und vor allem darüber, dass sie unter ihrer Qualifikation arbeiten müssen, woraus ein Gefühl der Erniedrigung und ein starkes Bewusstsein für Ungerechtigkeit und Ausbeutung resultiert. Auch in diesem Fall hat das Gefühl der Unbeständigkeit des Berufslebens nicht ausschließlich mit der Emigration zu tun. Es ist ein geläufiges Gefühl im postkommunistischen Albanien, ein Zeichen des Bruchs zwischen einer Gesellschaft, die vollständig durch den Staat kontrolliert wurde und in der das berufliche Schicksal eines jeden sehr früh entschieden wurde und selten veränderbar war, und – einhergehend mit dem Schwinden des Staates – dem Entstehen eines Arbeitsmarktes, den es vorher nicht gegeben hatte, sowie der neuen Bedeutung von Privatinitiative. Desillusioniert fasst es eine Albanerin ihrem Nachbarn gegenüber zusammen: „Ich habe ihn immer als Textilarbeiter gekannt, und jetzt ist er auf einmal Taxifahrer geworden! Was soll das?“ Paradoxerweise ist die Emigration ein Mittel, der Desorganisation des Berufslebens in Albanien zu entkommen, um sie in Griechenland jedoch wieder zu finden, freilich bei höheren Löhnen, aber auch weit weg von der Familie und den Nachbarn, vor deren Augen man nicht gedemütigt werden möchte. Die Erniedrigung, die man empfindet, wenn man unterhalb seines gesellschaftlichen Status beschäftigt ist, bleibt somit auf die Privatsphäre beschränkt, ohne auf die öffentliche Sphäre überzugreifen.

Letztlich wird die Emigration als ein Unglück aufgefasst, sogar als eine Erniedrigung, vor allem bei den Älteren. Bis 1997 rechtfertigten jene, die nicht nach Griechenland gingen (manche von ihnen sind inzwischen ausgewandert), ihre Entscheidung, indem sie erklärten, dass sie ihre Würde nicht verlieren wollten und dass sie es nicht akzeptieren konnten, so behandelt zu werden, wie es bei den Einwanderern in Griechenland üblicherweise der Fall war. Auch in den Erzählungen der Heimkehrer spielt der Gegensatz zwischen Mensch und wildem Tier eine große Rolle. Das Leben der Flüchtlinge in Griechenland wird mit jenem der Tiere verglichen: Man schläft in den Wäldern, man reist bei Nacht, versteckt sich

ring verbreiten), die ihnen die Kommunikation untereinander ermöglichen. Da manche Zonen in Südalbanien über das griechische Netz erreichbar sind, lassen manche Auswanderer ihrer Familie, die in Albanien geblieben ist, ein Handy zukommen und können so von Griechenland aus anrufen, ohne Auslandsgebühren zahlen zu müssen.

Lehrer und Lehrerinnen hier eher dazu neigen, den Schülern davon abzuraten, anstatt sie zu ermutigen, jenen Vornamen aufzugeben, den ihnen ihre Eltern gegeben haben. „Manchmal kommen Schüler zu mir, um mich zu fragen, ob sie sagen dürfen, dass sie Albaner sind“, erzählt eine Lehrerin aus Athen, die der griechischen Minderheit in Albanien angehört. „Ich antworte ihnen: ja, natürlich, Albaner zu sein bedeutet, einer Nation anzugehören, einem Staat, einer Kultur, warum sollten sie das verstecken? Ich bin gegen die Namensänderung. Die Griechen konnten ihre Vornamen in Albanien behalten, warum sollten die Albaner ihre in Griechenland wechseln?“ Der soziale Druck während der Pausen ist jedoch ausreichend stark, um die albanischen Kinder zur Wahl eines griechischen Vornamens zu bewegen, jenen eines Klassenkameraden etwa oder eines beliebten Sängers, weil „ihnen die griechischen Vornamen gefallen“. Schließlich ist noch ein letzter Grund für die Namensänderung zu erwähnen, bevor wir später noch einmal darauf zurückkommen: die Konversion der muslimischen Albaner zum orthodoxen Christentum.

Wie wird dieser neue Vorname ausgewählt? Manchmal wird er überhaupt nicht gewählt, sondern bloß angenommen, wie zum Beispiel, wenn der griechische Arbeitgeber seinen Arbeitern Vornamen gibt, die seinen Ohren vertrauter klingen als die albanischen. In anderen Fällen nimmt der Albaner den Vornamen seines ersten griechischen Chefs an beziehungsweise der ersten Person, die ihn in Griechenland aufgenommen hat. Die Saisonarbeiter, die jedes Jahr den Ort oder die Arbeit wechseln, ändern mitunter jedes Jahr ihren griechischen Vornamen, aber dieser beginnt schnell, zu der Person zu gehören, und zwar weil es riskant ist, ihn dauernd zu wechseln: „In Griechenland heiße ich Grigori“, erklärt etwa Erjon aus einem Dorf im Süden Albaniens. „Im ersten Jahr war es durch Zufall, im zweiten Jahr, weil es mir Glück gebracht hat.“

Wie wird dieser griechische Vornamen genau verwendet? Zuerst einmal wird er im Umgang mit dem griechischen Arbeitgeber und mit den griechischen Behörden benötigt. Er steht auf den Visumanträgen und den gefälschten Pässen und Sichtvermerken sowie auf den Arbeitsgenehmigungen. Er wird üblicherweise während der ganzen Dauer des Aufenthalts in Griechenland verwendet, auch in der Zeit, welche die Albaner miteinander verbringen, und um so mehr, wenn sie sich erst kurz vor ihrer Ankunft in Griechenland kennen gelernt haben. Die Situation ist anders im Fall einer Familienmigration, bei der die albanischen Vornamen im privaten Gebrauch eher weiter verwendet werden. Um die Verwendung des griechischen Vornamens in offiziellen Dokumenten zu erleichtern, lassen viele Albaner ihn in ihrer Wohngemeinde in Albanien standesamtlich beglaubigen. Die Prozedur ist einfach und ihr Ergebnis hängt nur von der Genehmigung seitens des Gemeindeamtes ab, das über die Anträge auf Vornamenwechsel befindet. Anders liegt der Fall bei den Familiennamen: Ihn ändern zu lassen,

erfordert ein langes und kostspieliges Rechtsverfahren, auf das die meisten verzichten. Darüber hinaus ist es unmöglich, den Vornamen des Vaters zu ändern, der auf zahlreichen offiziellen Dokumenten sowohl in Griechenland als auch in Albanien aufscheint. Daraus ergibt sich ein gemischter Name, der aus einem christlichen Vornamen und einem eindeutig muslimischen Familiennamen besteht, und zahlreiche Träger von „griechischen Vornamen“ haben muslimische Vaternamen.

Seit Beginn der neunziger Jahre und vor allem seit den Zwischenfällen, die mit den griechischen Ansprüchen auf Nordepirus (1994) in Zusammenhang standen, haben die Albaner das Phänomen des Vornamenwechsels verurteilt, weil sie meinen, dass dadurch den Griechen in die Hände gespielt werde: „Wenn alle Südalbaner einen griechischen Vornamen haben, werden die Griechen noch mehr Gründe haben zu behaupten, dass Südalbanien griechisch sei“, erklärte 1995 ein Intellektueller aus Südalbanien. Derzeit wird der griechische Vorname in Albanien manchmal im Freundeskreis und scherzhaft verwendet. Er entspricht der Bezeichnung als *albanez*, die dieselben Flüchtlinge bei ihrer Rückkehr nach Albanien scherzhaft auf sich anwenden. Es muss jedoch gesagt werden, dass nicht alle Albaner ihren Vornamen ändern, wenn sie nach Griechenland kommen – so zum Beispiel die Grenzpendler, die sich nicht einfach durch einen Namenswechsel als Griechen oder als Christen ausgeben können, da ihre Arbeitgeber sehr wohl wissen, dass sie aus muslimischen Dörfern von der anderen Seite der Grenze kommen. Für jene, die weit ins Landesinnere Griechenlands zur Arbeit fahren, bedeutet das Beibehalten des ursprünglichen Vornamens einen Akt des Widerstands. Das ist der Fall bei gebildeten Personen oder solchen, die sich der sublimen Gewalt bewusst sind, welche die von den Flüchtlingen empfundene Verpflichtung einen griechischen Vornamen anzunehmen, beinhaltet. Den Namen beizubehalten ist umso leichter, wenn es sich nicht um einen muslimischen Vornamen handelt.

Sprache

Wenn man Albaner in Albanien befragt, behaupten die meisten, griechisch zu sprechen und es leicht und schnell gelernt zu haben. Wenn man sie vor Ort in Griechenland beobachtet, stellt sich die sprachliche Situation der Albaner jedoch anders dar: Manche sind perfekt zweisprachig, andere sind unfähig, genau zu verstehen, was ihnen ihr griechischer Arbeitgeber sagt. Viele von ihnen lernen die Sprache vor Ort bei der Arbeit. Die Kenntnis der Sprache hängt also weitgehend von der Art der Beschäftigung sowie den Bedingungen ab, unter denen sie ausgeübt wird. Die Arbeiter in der Landwirtschaft, die sich in Gruppen je nach Arbeit und Erntezeit an unterschiedlichen Orten niederlassen, befinden sich in ei-

nem albanischen Umfeld und haben es kaum notwendig, griechisch zu verstehen, um zu wissen, was sie tun müssen. Im Gegensatz dazu sind diejenigen, die im Gastgewerbe arbeiten, täglich mit griechischer Kundschaft konfrontiert und sind, außer bei zahlreichem albanischen Personal, oft von den anderen Albanern abgeschnitten, was das Eintauchen in die Sprache umso mehr erleichtert. Hier muss auch zwischen gesprochenen und geschriebener Sprache unterschieden werden: Fließend griechisch zu sprechen bedeutet für einen Albaner nicht, es lesen, geschweige denn, es schreiben zu können. Nur jene, die sich die Mühe machen, in ihrer Freizeit selbst zu lernen, haben Zugang zum geschriebenen Griechisch. Und wieder sind jene, die im Dienstleistungsbereich arbeiten (Gastgewerbe, Tourismus), im Vorteil, und zwar insofern, als sie mehr Freizeit und einen Platz zum Lernen haben. In Athen bietet die Philologische Fakultät Griechischkurse für Ausländer über 20 Jahren an. Die Albaner stellen 40 Prozent der Teilnehmenden und die Kurszeiten sind so gewählt, dass sie den arbeitenden Menschen erlauben an den Kursen teilzunehmen. Darüber hinaus findet man in den Zeitungskiosken diverse für Albaner bestimmte Griechischlehrbücher.

Seit den Jahren 1997/98 lernt eine Gruppe von Albanern unter den besten Bedingungen Griechisch: Es handelt sich um die Kinder, die mit ihren Eltern oder ihren älteren Brüdern gekommen sind und griechische Schulen besuchen. Ende 1999 wurde in den Schulen von Athen und Thessaloniki ein Förderprogramm eingerichtet, das Ausländerkinder unterstützen soll; in vielen Stadtvierteln repräsentieren die Albaner mehr als die Hälfte der ausländischen Schüler: Diese besuchen bestimmte Kurse mit einem eigenen Lehrer, der den Unterricht zwar auf Griechisch hält, das sprachliche Niveau des Unterrichts aber an das der Schüler anpasst. In Anbetracht der bedeutenden albanischen Präsenz in den Schulen werden Lehrende aus der griechischen Minderheit Albaniens aufgrund ihrer Beherrschung beider Sprachen besonders gesucht. Darüber hinaus werden weitere Vorkehrungen getroffen, damit ausländische Schüler in ihren ersten Schuljahren in Griechenland nicht aufgrund ihrer schlechten Griechischkenntnisse benachteiligt sind.

Die Beherrschung der Sprache ist für die Albaner fundamental, da sie fürchten beim geringsten verbalen Austausch als Albaner – also als Illegale oder Kriminelle – erkannt zu werden. Die Sprachkenntnis zieht eine Grenze zwischen jenen, die auf dem Weg der Integration und fähig sind, mit Leichtigkeit und Sicherheit zu kommunizieren, und jenen, die selbst erkennen, dass sie wie Taubstumme leben und nicht aus der Kategorie „Albaner“ und den Repräsentationen, die sie sich daran anknüpfen, heraus können.

Schließlich stellen die physischen Aspekte der Identität, die Körpertechniken und die sozialen Aktivitäten das dar, was sich am langsamsten verändert und eine längere Vertrautheit mit der griechischen Gesellschaft erfordert. Das Ziel der Al-

baner ist es sich „griechisch zu geben“, das heißt in der griechischen Gesellschaft aufzugehen und dort zu verschwinden. Geläufige Witze über Albaner, die man nicht als solche erkennt, geben davon Zeugnis, ebenso wie die auf einer anderen Ebene nicht weniger verbreitete Angst aufzufallen, und zwar nicht nur der Polizei, sondern der Gesamtheit der griechischen Bevölkerung, und dadurch in die Kategorie „Albaner“ zu fallen. Diese ist gesellschaftlich abgewertet, im Kontext der griechischen Gesellschaft ebenso wie innerhalb der albanischen Emigrantengemeinschaft, die sich in dieser Hinsicht den Urteilen der sie umgebenden Gesellschaft unterwirft. Das Albanisch-Sein wird nicht als Lebensform und als Verhalten gesehen, sondern es wird – wie wir noch sehen werden – immer in Bezug zu Albanien gesetzt, wodurch man in totale Opposition zur griechischen Gesellschaft tritt, als ob es unmöglich wäre, Albaner in Griechenland zu sein oder Albaner und Griechen in einem. In diesem Sinn ist hier die subjektiv wahrgenommene Identität etwas ganz fixes und unbewegliches; viel mehr noch: Jede subjektiv empfundene Veränderung wird wie ein Verlust wahrgenommen, eine Degeneration, ein Verschwinden. Ob sie es wahrhaben wollen oder nicht, die Albaner leben in Griechenland unter einem starken sozialen Druck, der sie dazu drängt, viele Verhaltensweisen anzunehmen, die darauf abzielen in der Masse aufzugehen. Paradoxerweise gilt innerhalb der albanischen Gemeinschaft dieses Streben nach Unsichtbarkeit in der griechischen Gesellschaft als ein Zeichen für Erfolg und damit als eine Art, sich von den anderen abzuheben.

Wir haben schon gesehen, dass die Kleidung ein grundlegendes Zeichen des Albanisch-Seins darstellt, das es zu korrigieren gilt: Man muss „Albanerkleidung“ vermeiden, das heißt eine Kleidung, die auf die eine oder andere Art das dreifache Bild des Albaners evokiert: arm, zurückgeblieben und gefährlich. Man muss auch die Möglichkeit haben, die Arbeitskleidung, die ein weiteres Zeichen der Zugehörigkeit zu einer Einwanderergemeinschaft darstellt, abzulegen und sie auszutauschen, wenn man in die Stadt oder ins Dorf gehen will. In diesem Bereich ist die griechische Gesellschaft so konformistisch, dass klar ersichtlich ist, welcher Mode man in einem bestimmten Viertel oder einem bestimmten sozialen Milieu zu folgen hat, wobei jedoch die finanziellen Mittel, über welche die Albaner verfügen, ihre Wahl einschränken.

Zu einem großen Teil ist die Adaption an die griechische Gesellschaft mit einer Adaption an die Konsumgesellschaft gleichzusetzen, und man muss, will man seinen Erfolg bestätigen, konsumieren können. Ein Teil dieser Aktivität bleibt dem begrenzten häuslichen Umfeld vorbehalten: Der Einkauf von elektrischen Haushaltsgeräten ist ein Zeichen von Erfolg, das man seinem eigenen Blick aussetzt ebenso wie jenem von Bekannten, die auf Besuch kommen. Es handelt sich in erster Linie um die Waschmaschine, den Kassettenrecorder (der Kühlschrank und der Fernseher haben das Prestige verloren, das sie in Albanien noch zu Be-

ginn der neunziger Jahre hatten; nur spektakuläre Modelle – hinsichtlich ihrer Größe oder Neuheit – werden hochgeschätzt); schließlich sind die Kaffeemaschine und die Friteuse, der Geschirrspüler, die HiFi-Anlage, der ausgeklügelte Fotoapparat und der Camcorder, Videospiele und schließlich der Computer zu nennen. Andere Produkte haben eine Funktion, die über das häusliche Umfeld hinausgeht; sie dienen dazu, die Zugehörigkeit zu einer globalen Gesellschaft zu vermitteln – das Mobiltelefon und das Auto. Letzteres gibt es bei den Albanern noch selten und ist somit mit einem viel stärkeren symbolischen Wert aufgeladen, was beispielsweise die endlosen Spazierfahrten durch das Viertel zeigen, an denen sich die jungen Autobesitzer bei heruntergelassenen Fensterscheiben und eingeschaltetem Autoradio berauschen oder aber der Spaß, den Vasilis, ein Albaner, der sich in einem Dorf in Korinth niedergelassen hat, daran hat, seine Frau in seinem schönen roten Auto, das er mitten auf dem Platz parkt, von der Arbeit abzuholen.⁵

Freizeit und Unterhaltung sind ebenfalls von Bedeutung. Der „Flüchtling“, der man nicht mehr sein will, arbeitet an sieben von sieben Tagen, den ganzen Tag und manchmal in der Nacht, ohne Pause und ohne Freiräume. Während seiner seltenen Erholungsmomente ist er zu erschöpft, um auszugehen oder sich anders als vor dem Fernseher zu unterhalten. Im Gegensatz dazu haben die Griechen bei den Albanern den Ruf wenig zu arbeiten, Stunden auf der Kaffeeterrasse damit zu verbringen Café-Frappee zu schlürfen, in den Tavernen zu spielen und in Urlaub zu fahren. Folglich wird es bei den Albanern sehr geschätzt, mit der Familie am Sonntag etwas zu unternehmen, sei es, um andere Albaner zu besuchen oder um auf der Akropolis oder am Meer spazierenzugehen. Dabei kann man unerkannt etwas in einer Touristenstätte konsumieren, die sich von den kleinen Stadtviertelcafés unterscheidet, die während der Woche aufgesucht werden.

Zwei Bemerkungen sind im Zusammenhang mit dem Ausgehen zu machen. Die meisten Albaner zögern noch in Restaurants oder Tavernen zu gehen, in denen sie fürchten, als Albaner erkannt und somit schlecht aufgenommen zu werden. Selbst wenn sie sich in öffentliche Räume begeben, die von Griechen aufgesucht werden, bezwecken sie damit nicht, direkt mit den Griechen in Kontakt zu treten. Zweitens gehen die Albaner ausschließlich miteinander und nie mit Griechen aus. Griechische Freunde zu haben, die einem so nahe stehen, dass man mit ihnen ausgeht, ist eine Etappe der Integration, die selten erreicht wird. Dass dies

5 Konsumkäufe führen zu unregelmäßigen, aber hohen Ausgaben, die in starkem Gegensatz zu den alltäglichen Ausgaben (Nahrungsmittel, Verkehr, Miete) stehen und die ihnen einen luxuriösen Charakter verleihen. Sie werden beispielsweise bei einem Familienausflug oder bei Besuchen von Freunden oder albanischen Nachbarn getätigt, wobei der bezahlte Preis als ein Zeichen für Erfolg erscheint.

unmöglich ist, wird von den Albanern der Lebensweise der Griechen in die Schule geschoben, die als distanziert, kalt und „ohne Freunde“ gelten, aber es hat auch damit zu tun, dass die Albaner selbst nicht zu gut mit den Griechen stehen wollen. „Einmal“, erzählt Fatjon, ein Albaner aus Athen, „habe ich zu mir nach Hause albanische und griechische Freunde eingeladen, an demselben Abend. Aber da die Griechen in der Minderheit waren, verhielten sich die Albaner so, wie es sonst im allgemeinen die Griechen tun: Sie wollten nicht mit ihnen sprechen, sie gaben ihnen zu spüren, dass sie in der Mehrheit waren. Eigentlich hätte ich griechische Mädchen einladen müssen, dann wäre es vielleicht anders gewesen!“ Alles verhält sich so, als ob die Grenze zwischen Griechen und Albanern, die man verwischen möchte, um nicht mehr als Albaner kategorisiert zu werden, noch immer da wäre, wenn auch unsichtbar, so doch immer wahrnehmbar, sobald sie auf etwas anderes als den äußeren Schein trifft. In diesem Zusammenhang beklagen sich auch die Griechen Albaniens, die in Griechenland leben, über ihre Schwierigkeiten vollständig als Griechen akzeptiert zu werden. Auch hier sind die Kinder, die zur Schule gehen, schon weiter, nicht nur durch die Sozialisationsfunktion der Schule, sondern weil das Schulleben ihnen Freizeit lässt, die sie leichter mit den griechischen Kindern des Viertels oder des Dorfes verbringen können.

Wir stoßen hier auf die Frage der Interaktion zwischen Griechen und Albanern, auf die wir noch zurückkommen werden. Diese letzten Feststellungen sollen allerdings nicht glauben machen, dass die Veränderungen, die von den Albanern erduldet oder gesucht werden, nur eine Sache des äußeren Scheins seien. Andere Formen der Anpassung sind ebenso notwendig, in erster Linie im Familien- und Berufsleben.

4. Die Familie und die Arbeit

Wie wir gesehen haben, waren es unter den Albanern in erster Linie die jungen Ledigen, die nach Griechenland ausgewanderten und deren Familienleben durch die Emigration zwar eigentlich nicht mehr existierte, in Albanien aber dennoch weiter gepflegt wurde. Sie schickten die Löhne regelmäßig nach Hause, um ihre Familie zu unterstützen, sie kehrten nach Albanien zurück, um zu heiraten und wenn familiäre Ereignisse Anlass dazu boten. Seit der Krise des Jahres 1997 ist jedoch in Albanien eine zweite Form der Emigration entstanden, die bis dahin nur in einem schwachen Ausmaß existiert hatte. Es handelt sich dabei um die Emigration der ganzen Familie, die von langer Dauer ist, sich in vielerlei Hinsicht von der Emigration der jungen Ledigen unterscheidet und der albanischen Zuwanderung in Griechenland eine zweifache Realität verleiht.

Man darf die Bedeutung der finanziellen, politischen und sozialen Krise des Jahres 1997 in Albanien ebenso wenig unterschätzen wie die Traumata, die sie in der Bevölkerung hinterlassen hat. Mehr noch als der Zusammenbruch der Pyramidenfirmen haben die Gewalt, die Angst und das Gefühl der Unsicherheit tiefe Spuren hinterlassen – weshalb man von dieser Zeit auch als „Krieg“ spricht –, die noch mehr Albaner dazu gebracht haben aus ihrem Land fortzugehen. Griechenland war natürlich ein Ziel dieser Emigrationswelle ebenso wie andere Länder, die bis dahin weniger betroffen gewesen waren, wie die Türkei oder England.⁶ Das Wort *refugiat* hat damit wieder seinen ursprünglichen Sinn erhalten: Die Auswanderungswelle in den Jahren 1997 und 1998 war weniger von der Notwendigkeit motiviert, im Ausland zu arbeiten, als durch jene, sich und seine Familie in Sicherheit zu bringen, weit weg von einem Land, das im Chaos versank. Damit handelte es sich bei dieser Emigration um eine Fluchtbewegung. Das erste Charakteristikum dieser neuen Emigration war, dass sie die ganze Familie betraf, was in der ersten Zeit der albanischen Emigration nach Griechenland nicht der Fall gewesen war. Die Bedingungen der Emigration selbst (heimlicher Grenzübertritt, ständig wechselnde Unterkunft) erlaubten nicht immer, dass die ganze Familie das Land zur gleichen Zeit verlassen konnte, aber das Ergebnis war daselbe: Innerhalb weniger Monate fanden sich ganze Familien, die bis zu drei Generationen umfassen konnten, im selben griechischen Ort wieder.

Das zweite Kennzeichen ist die lange Dauer des Aufenthalts in Griechenland und das Fehlen einer Rückkehrperspektive nach Albanien. Nicht, dass die Rückkehr nach Albanien ausgeschlossen wäre, im Gegenteil: Man behält das Haus, man macht Pläne für die Zeit nach der Rückkehr, zum Beispiel für die Hochzeit der Kinder, aber diese Rückkehr ist nicht genau geplant, sie gehört einer fernen und unbestimmten Zukunft an. Die erste Form der Emigration hatte im Gegensatz dazu oft saisonalen Charakter oder jedenfalls einen zeitlich begrenzten: Man fuhr für einige Monate weg (in der Regel von März/April bis September/Oktober) oder aber mit der Absicht, eine bestimmte Summe Geldes zu verdienen, die es erlaubte, den Rest des Jahres in Albanien zu verbringen.

Das dritte Kennzeichen ist, dass die Familien im Vergleich zu den „Ledigen“ viel weniger mobil sind. Sie neigen dazu, sich niederzulassen und nicht mehr fortzubewegen, während die alleinstehenden Männer sich leichter von einer Region zur nächsten begeben, je nachdem, wo sich eine Arbeitsmöglichkeit bietet.

Und schließlich kann die Familien-Emigration nach Griechenland, vielleicht mehr als die Emigration der „Ledigen“, ein Sprungbrett in ein anderes Land (Westeuropa, Nordamerika oder Australien), darstellen, wo das Exil dann ein

6 Zur Türkei vgl.: Gilles de Rapper: Les Albanais à Istanbul. Istanbul: Institut français d'études anatoliennes 2000.

endgültiges sein wird. Diese Funktion hatte die Emigration nach Griechenland schon früher, aber in anderer Form: Wenn geplant war in ein weiter entferntes Land zu emigrieren, gingen der Vater oder die Söhne nach Griechenland, um zu arbeiten, bis sie das Geld für das Flugticket beisammen hatten, aber die Abreise der Familie erfolgte aus Albanien selbst und nicht aus Griechenland.

Trotz dieser unterschiedlichen Merkmale sind die beiden Formen der Emigration dennoch miteinander verbunden. Die Familiensammenführung hatte in der Tat schon vor 1997 begonnen, in einem schwachen Ausmaß zwar, aber sie hätte in den darauffolgenden Jahren zweifelsfrei selbst ohne die Albanienkrise, die diese Tendenz nur beschleunigte, zugenommen. Nach mehreren Jahren der Arbeit in Griechenland konnten manche Ledige oder jung Verheiratete tatsächlich genügend finanzielle Mittel und eine ausreichende Kenntnis der griechischen Gesellschaft anhäufen, um ihre Eltern, Geschwister, Frauen und Kinder nachkommen zu lassen und ihr gewohntes familiäres Umfeld in Griechenland wieder aufzubauen. Mit der Familiensammenführung wird gewissermaßen ein selbstgestecktes Ziel erreicht, sie gilt als ein Zeichen für Erfolg. Die Entwicklung verlief bei den verheirateten Männern oft viel rascher, während manche Ledige zugeben, dass sie die Mittel besessen hätten ihre Familie früher nachkommen zu lassen, wenn sie mit ihrem Geld vorsichtiger umgegangen wären. Für diese jungen Männer, die in einem fremden Land auf sich selbst gestellt sind, bedeutet die Emigration auch eine Art Befreiung und die Entdeckung einer Lebensweise, die sie in Albanien nicht gekannt haben. Die Gelegenheiten, das bei der Arbeit verdiente Geld auszugeben, sind zahlreich.

Die Familiensammenführung wirft spezifische Probleme auf und bewirkt besondere Veränderungen hinsichtlich der Anpassung der Identität. Auf der einen Seite begünstigt sie die Integration, sogar die Assimilation der jüngsten Generation, die in Griechenland zur Schule geht. Auf der anderen Seite bewirkt sie, dass die Albaner unter sich bleiben und einen nationalistischen, sogar rassistischen Diskurs gegen die Griechen führen.

Das erste Problem, das sich bei der Familiensammenführung stellt, ist das der Unterkunft. Es ist undenkbar, ganze Familien unter jenen Bedingungen wohnen zu lassen, unter denen die Ledigen wohnten, man muss im Gegenteil die Möglichkeit haben, sich in einer Wohnung oder einem Haus einzurichten, das mit einem Minimum an Komfort ausgestattet ist. Das Problem ist ein zweifaches: In der Stadt erlauben ihre finanziellen Mittel den Albanern in der Regel nur, sich in den „schlechteren“ Vierteln einzumieten, was zu einer Konzentration von Albanern (und von anderen Einwanderern, zum Beispiel aus Russland oder Rumänien) in diesen Vierteln beiträgt, wie etwa um den Platz Attikis in Athen. Freilich handelt es sich dabei noch nicht um „Ghettos“, wie man manchmal in der albanischen Presse liest, aber die Wohnsituation trägt sicher dazu bei, das Gefühl des

Ausgeschlossenens und die Distanz gegenüber der griechischen Gesellschaft zu verstärken; um so mehr als manche griechischen Eigentümer sich weigern an Albanien-Zeitungen *Gazeta e Athinës* in Athen klagt etwa im März 2000 über eine Zunahme von Wohnungsangeboten, die klarstellen, dass „Ausländer und Hausleute nicht akzeptiert werden“.⁷ Aus diesem Grund sind die Albaner manchmal gezwungen, in Untermiete zu gehen, das heißt, sich an einen Griechen zu wenden, der als offizieller Mieter und als Bürge gegenüber dem Eigentümer auftritt. Diese Situation am Rande der Legalität macht die Albaner von der Gunst des Eigentümers abhängig, der den Vertrag kündigen oder eine Mieterhöhung fordern kann, ohne dass jene etwas dagegen unternehmen können. Kündigungen scheinen die Ausnahme zu sein, aber die Albaner sind sensibel für die Gefahr, die ständig präsent ist und die sie wahrscheinlich zu sehr überbewerten, was ihr Gefühl der Ausgeschlossenheit und ihre Opferrolle noch zusätzlich betont.

Das zweite Problem stellen die Kinder, speziell ihr Schulbesuch, dar. Eine Umfrage, die von einer albanischen Arbeitsgruppe im März 2000 durchgeführt wurde, schätzt die Zahl der albanischen Kinder in Griechenland, die zwischen 5 und 18 Jahren alt – das heißt im Schulalter – sind, auf 35.000. Die Mehrzahl geht zur Schule (23.000 davon in die Grundschule), nur 1.200 sollen keine Schule besuchen. Die Umfrage hat ergeben, dass mit Schulbeginn im September 2000 2.000 zusätzliche Schüler zu erwarten waren. Laut derselben Umfrage hat die Mehrzahl dieser Kinder ihren Wohnsitz in Athen. Die Zahl albanischer Schüler variiert je nach Region ebenso wie nach der Schulstufe: Sie ist in Athen höher und nimmt in dem Maße ab, wie die Schulstufe zunimmt. So zählte die Mittelschule von Vrachati in der Ebene von Korinth im Schuljahr 1999/2000 18 albanische Schüler bei einer Gesamtzahl von 200 Schülern (die Albaner repräsentierten 90 Prozent der Ausländer); in der Oberstufe kamen auf 189 Schüler nur mehr drei Albaner. In Athen sind in der zweiten Klasse der Grundschule Nummer 63 16 der insgesamt 21 Schüler Albaner,⁸ während die Mittelschule Nr. 2 in der Nähe des Omoniaplatzes 60 Albaner bei einer Gesamtschülerzahl von 190 zählt (die Albaner stellen hier 75 Prozent der Ausländer).

Die Anwesenheit einer solchen Zahl albanischer Schüler stellt für das Schulleben vor allem ein Sprachproblem dar. Die Mehrheit von ihnen spricht beim Eintritt in die Schule kein Griechisch, egal welche Schulstufe sie in Albanien erreicht haben (in den albanischen Schulen, mit Ausnahme jener der griechischen Minderheit, wird kein Griechisch unterrichtet; seit Mitte der neunziger Jahre gibt

⁷ Siehe *Gazeta e Athinës*, 25.03.2000, S. 3.

⁸ Daten laut der oben genannten albanischen Arbeitsgruppe; die anderen Angaben beruhen auf eigenen Beobachtungen.

es in Korça Privatkurse, aber sie richten sich eher an Kinder von Unternehmern, die mit Griechenland Handel treiben, als an die Söhne und Töchter von Migranten). Um den Schulbesuch dieser Schüler zu erleichtern, wurde vom griechischen Staat eine gewisse Infrastruktur eingerichtet. In der ersten Zeit bestand die Lösung darin, sie in die unteren Klassen zu geben, damit sie Griechisch gleichzeitig mit den Griechen selbst lernten. In manchen Grundschulen, wie in Vrachati, wurden Griechisch-Förderkurse am Nachmittag nach Unterrichtschluss eingerichtet. Dieses System gibt es in der Mittelschule nicht, wo dafür vorgesehen ist, dass die ausländischen Schüler im ersten Jahr für die Sprachbeherrschung keine Noten erhalten. Im zweiten Jahr wird nur die mündliche Kompetenz bewertet. Erst im dritten Jahr werden die ausländischen Schüler so wie die inländischen benotet. Seit Ende 1999 wird in Athen und Thessaloniki ein Schulversuch durchgeführt, der vorsieht, dass die ausländischen Schüler in gewissen Fächern, die je nach Schule und nach dem Niveau der Schüler variieren können (Griechisch, Mathematik, Geschichte, Geographie usw.) zu Gruppen zusammengefasst und vom einem Lehrer betreut werden, der dazu ausgebildet ist sich mit Schülern zu befassen, die wenig oder überhaupt kein Griechisch sprechen. In der Mittelschule Nr. 2 in Athen betreuen zum Beispiel drei Lehrpersonen die ausländischen Schüler, aufgeteilt in drei Leistungsgruppen je nach ihren Griechischkenntnissen (das heißt häufig nach der Dauer ihres bisherigen Aufenthaltes in Griechenland). Abgesehen von diesen Initiativen begünstigen das große Angebot an privaten Nachmittags- und Abendkursen (den sogenannten *frontistiria*) und die wirkliche Sorge der Eltern um den Schulerfolg ihrer Kinder, dass die albanischen Kinder in der Regel sehr rasch Griechisch lernen. Hinzu kommt die Überzeugung der meisten Albaner, und zwar sowohl von Eltern als auch Kindern, dass das griechische Schulsystem nicht so gut wie jenes in Albanien sei und dass daher die schlechtere Unterrichtsqualität durch individuellen Fleiß ausgeglichen werden müsse. Zudem wollen sie – und zwar die Kinder selbst – die Integrationschwierigkeiten durch schulischen und sozialen Erfolg überwinden, was bei Immigranten häufig zu beobachten ist. Die meisten der befragten Lehrpersonen bestätigen, dass die albanischen Schüler in der Regel einen recht guten Erfolg haben und dass die Sprachbarrieren schnell abgebaut werden.

Die Frage der Sprache hat eine zweite Facette: Die albanischen Eltern und insbesondere die besser Gebildeten unter ihnen machen sich Sorgen, dass ihre Kinder nach und nach das Albanische verlieren. Dies stellt natürlich im Falle einer Rückkehr nach Albanien ein Problem dar, aber es betrifft auch die „Nation“ und das, was es ausmacht, Albaner zu sein. Es geht hier um die Angst der Assimilation, worauf wir im Abschnitt über die Nation noch zurückkommen werden.

Neben der Unterkunft und der Schule ist die Meldepflicht das dritte Problem, das sich bei der Familienzuzuwanderung stellt. Denn selbst wenn die Kinder in der

Regel auch unabhängig vom rechtlichen Status ihrer Eltern in die Schulen aufgenommen werden, ist es viel schwieriger in der Illegalität mit einer Familie zu leben, die eine Belastung darstellt. Griechenland hat im Jahr 1997 ein Verfahren zur Registrierung illegaler Ausländer in Angriff genommen, das sich bis zum Sommer 2000 hingezogen hat. Jene Ausländer, die bei Abschluss des Verfahrens die *Green Card* erhalten haben⁹, können ihre Familie (Ehepartner und Kinder) offiziell anmelden. Somit wird die Familie legalisiert und ist damit vor der Ausweisung, welche die gängigste Repressalie gegenüber Illegalen darstellt, geschützt. Diese Legalisierung betrifft aber derzeit nur einen Teil der Ausländer und belässt viele von ihnen in der Illegalität, weil sie nicht beweisen können, dass sie eine legale Anstellung haben oder aus anderen Gründen. Die Legalisierung hat auch eine Zunahme von Polizeikontrollen nach sich gezogen, welche die Illegalen in eine noch schwierigere Lage versetzt. In Athen sind der Omoniaplatz und vor allem der Bereich um den Kiosk, der albanische Zeitungen verkauft, nun weitgehend verlassen, wohingegen sie früher ein beliebter Treffpunkt der Albaner waren. Das Näherücken der Parlamentswahlen im April 2000 hat die Sicherheitsmaßnahmen noch verschärft, da man darauf abzielte, die griechische Bevölkerung zu beruhigen, indem man die Kontrollen und die Ausweisungen von Albanern vermehrte.

Darüber hinaus bewirkt die Arbeitsmarktsituation Veränderungen im Kreis der Familie. Wenn es den jüngeren Männern immer gelingt, Arbeit zu finden, sei es nun, weil sie Sprachkenntnisse erwerben konnten oder über Netzwerke verfügen, die unerlässlich sind, um Arbeit zu finden, so haben ihre Väter, die erst seit kurzer Zeit hier sind, viel größere Schwierigkeiten. Wenn sie ein bestimmtes Alter überschritten haben, beklagen sie sich, dass ihre physische Kraft sowie ihre Fähigkeit sich anzupassen und zu lernen, nachlassen. Ebenso wird die Ankunft anderer Bevölkerungsgruppen, die weniger stigmatisiert sind als die Albaner, wie die Rumänen und die Kurden, von den Albanern als eine Form der Konkurrenz – zu ihrem Nachteil – empfunden. Die Frauen sind von dieser Art der Arbeitslosigkeit weniger betroffen, weil es ihnen leichter gelingt, als Putzfrau angestellt zu werden. Daraus folgt eine Veränderung der Geschlechterbeziehungen innerhalb der Familie, und es ist nicht selten, dass die Frau außer Haus arbeitet und ihren Mann zu Hause lässt. Tätigkeiten, die in der albanischen Gesellschaft der Frau vorbehalten sind, wie Kochen, Hausarbeit und Wäschewaschen, werden nun von

9 Griechenland nahm damals 500.000 Einwanderer auf, darunter 300.000 Albaner. In einer ersten Phase wurden 374.000 Meldeanträge verzeichnet (davon 65 Prozent von Albanern). In einer zweiten Phase versuchten 240.000 Einwanderer nachzuweisen, dass sie Arbeit hätten, dass sie Sozialversicherungsbeiträge entrichteten, keine Vorstrafen hätten und gesund seien. Letztlich wurden 100.000 *Green Cards* ausgestellt.

den Familienvätern erledigt. Tagüber machen sie auf dem Markt in der Athinas-Straße die Einkäufe, treffen sich auf dem Omoniaplatz und trinken ein Bier oder einen Kaffee und schauen dabei den auf- und abschreitenden bulgarischen und albanischen Prostituierten zu. Durch diese Aktivitäten kommen sie ziemlich wenig mit der griechischen Bevölkerung in Kontakt, nicht zuletzt, weil sie auch Geschäfte auswählen, in denen die Verkäufer Albaner sind. Sie haben kaum das Bedürfnis Griechisch zu lernen. Jene, die arbeiten, tun das oft mit einem ihrer Söhne, auf den sie sich verlassen können, sowohl, wenn es darum geht, Arbeit zu finden, als auch darum sich mit dem griechischen Arbeitgeber zu verständigen, was ihren Kontakt mit der griechischen Bevölkerung in griechischer Sprache noch mehr einschränkt. Ihre Frauen, die im Gegensatz dazu in griechischen Familien arbeiten, sind gezwungen Griechisch zu lernen und stellen mit ihren Arbeitgebern leichter einen persönlichen Kontakt her. Selbst wenn der Vater das Familienoberhaupt bleibt und über alles verdiente Geld allein verfügt, kommt diese Situation einem Autoritätsverlust gleich, wenn man sie mit jener Position vergleicht, die im albanischen Kontext die seine sein müsste. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass die meisten albanischen Immigranteneinigungen, die in den letzten Jahren in Athen entstanden sind, von Familienvätern initiiert wurden, deren explizites Ziel es ist „unsere Traditionen und unsere Kultur lebendig zu halten“. Wahrscheinlich denken sie dabei nicht bewusst an ihre Position innerhalb der eigenen Familie, aber es scheint, dass sich hier ihre Familienerlebnisse und der Diskurs über die Nation treffen, um zu einer Strömung zusammenzufließen, die der Integration der Albaner zuwiderläuft. Diese Selbstbezogenheit wird noch viel offensichtlicher werden, wenn wir uns der Frage der nationalen Identität zuwenden.

5. Die Religion

Ein weiterer Bereich, in dem die Albaner bei der Immigration nach Griechenland gezwungen sind ihre Praktiken und ihren Diskurs umzustellen, ist jener der Religion. Die Religion ist auf drei Ebenen ein Problem: In der sozialen Praxis nimmt sie in der albanischen und der griechischen Gesellschaft jeweils einen unterschiedlichen Stellenwert ein; in den Repräsentationen stellt sie die Albaner in Opposition zu den orthodoxen Griechen; in der Symbolik eignet sie sich schließlich für eine Reihe von Dichotomisierungen zwischen Ost und West, Rückständigkeit und Fortschritt, Barbarei und Zivilisation.

Die Orthodoxie ist mit dem Hellenismus untrennbar verbunden: Griechen und orthodoxer Christ zu sein ist ein und dasselbe. Diese Verknüpfung geht auf das osmanische Reich und auf das *Miller*-System zurück und ist ein Grund für die

Kontroversen zwischen Griechen und Albanern über die nationale Zugehörigkeit von Nordepirus beziehungsweise der albanischsprachigen orthodoxen Christen in Südalbanien. Für den außenstehenden Beobachter ebenso wie für die Albaner ist die Religion in Griechenland allgegenwärtig, und zwar sowohl im Alltag (mit neonblauen Kreuzen bestückte Kirchen, die Landstraßen säumende Kapellen und Altäre, Kreuzzeichen beim Anblick einer Kirche oder bei der Abfahrt eines Busses, Priester in langer schwarzer Robe und mit langem Bart, religiöse Fernsehsendungen) als auch an Festtagen (Zunahme der religiösen Aktivität während der Osterwoche, Teilnahme von Kirchenhäuptern am Nationalfeiertag am 25. März, Eidleistung der neuen Regierung vor der Kirche). Stellungnahmen des Erzbischofs von Athen zu politischen und gesellschaftlichen Fragen sind häufig und werden medial verbreitet, und das Verhältnis von Staat und Kirche bleibt ein heikles Thema. Auch in Albanien, aber aus einem ganz anderen Grund: Der gegenwärtige Diskurs, der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt hat und nach dem 2. Weltkrieg von den Kommunisten wieder aufgegriffen wurde, zielt darauf ab, Religion und Nation zu trennen, indem man letztere über erstere stellt. Er reagiert damit auf die Existenz von vier großen religiösen Gemeinschaften innerhalb der albanischen Bevölkerung: katholisches und orthodoxes Christentum, sunnitische und Bektasî-Islam. Die Frage des Verhältnisses von Nation und Religion hat sich dem albanischen Nationalismus sehr früh gestellt, und zwar insofern, als die Nachbarn der Albaner sich bereits als christliche Nationen und Staaten konstituiert hatten, die in Opposition zu einem muslimischen Imperium standen. Ein religiöser Nationalismus war in Albanien nicht möglich und die Religion wurde immer als eine die Einheit und Existenz der Nation bedrohende Gefahr betrachtet. Folglich hat die Religion in der griechischen und der albanischen Gesellschaft einen ganz unterschiedlichen Stellenwert: Während sich die Griechen mit einer bestimmten Religion identifizieren, ist in die albanische Gesellschaft die Vielfalt der Konfessionen eingeschrieben und die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft dient nicht dazu sich als Nation zu definieren, sondern als Individuum, das in einer bestimmten Region, einem bestimmten sozialen Milieu und einer bestimmten Familie geboren ist und lebt. Mit anderen Worten, jeder weiß, ob er nun gläubig oder nicht gläubig, praktizierend oder nicht praktizierend ist, welcher religiösen Gemeinschaft er angehört und welcher religiösen Gemeinschaft seine Nachbarn angehören. Die Religion hat hier eine strukturierende Funktion, sie organisiert die Gesellschaft in verschiedenen Untergruppierungen.

Das hat Auswirkungen auf die Art und Weise, wie Griechen und Albaner sich gegenseitig wahrnehmen und macht jegliche Diskussion über Religion, ob es sich nun um den muslimischen Fanatismus handelt, den die Griechen anprangern, oder um den orthodoxen Missionarsetifer, den die Albaner kritisieren, zu einer für

beide Seiten heiklen Angelegenheit. Aus griechischer Sicht sind alle Albaner Muslime (ohne eine Unterscheidung zwischen Sunniten und Bektasî zu machen), denn die Orthodoxen in Albanien werden als Albanien-Griechen angesehen. In geopolitischen Szenarien sind die Albaner somit Teil der muslimischen Gefahr, die von der Türkei über Bulgarien und Makedonien bis nach Albanien reicht und Griechenland umzingelt. Sie werden auch mit dem Osmanischen Reich und dessen negativem Bild in Verbindung gebracht, indem sie als Kollaborateure der Unterdrücker angesehen und für an den Christen verübte Grausamkeiten verantwortlich gemacht werden. Die Verbindung von Albanern und Muslimen liegt auch dem griechischen Irredentismus in „Nordepirus“ zugrunde, da sie erlaubt die christlichen Albaner aus dem Süden Albanien der griechischen Bevölkerung zuzurechnen und die griechischen Forderungen zu stützen. Aus albanischer Sicht stellen die Griechen ebenfalls eine Gefahr dar, weil sie danach trachten die nationale Einheit der Albaner zu untergraben. In diesem Zusammenhang werfen die Albaner den Griechen oft vor, dass sie der Religion zu viel Bedeutung beimessen. In anderen Worten, die Griechen würden eine Politik verfolgen, die viel eher religiös und von den Interessen der orthodoxen Kirche diktiert als national und von den Interessen der Nation geleitet sei.¹⁰ Im Kontext der Emigration funktionieren diese Vorwürfe auf die gleiche Weise: Man beschuldigt die Griechen, dass sie die christlichen Albaner gegenüber den muslimischen bevorzugen und so danach trachten, jene zum Übertritt zu bewegen, um ihre Assimilierung und die Auflösung ihres Albanerseins zu beschleunigen.

Islam und Christentum sind darüber hinaus mit Bedeutungen behaftet, die über das reine Verhältnis zwischen Griechen und Albanern hinausgehen. Der Islam wird in der Regel, und zwar sowohl in Griechenland als auch in Albanien (manchmal auch von Muslimen), mit Asien und dem Orient in Verbindung gebracht, während das Christentum als die Religion Europas und des Okzidents wahrgenommen wird. Da er asiatisch ist, repräsentiert der Islam eine fremde und importierte Religion, die im Widerspruch zur „Natur“ der europäischen Völker steht, wird er doch auch mit Rückständigkeit, Vergangenheitszugewandtheit, Barbarei und Armut assoziiert. Oft wird der Islam als „fanatisch“ beschrieben. Das Christentum wiederum ist genau das Gegenteil: die wahre Religion Europas und so auch die Religion der reichen und entwickelten Länder, und als eine Form von „Kultur“ ist es weit von jeglichem Fanatismus entfernt.

Die Albaner begegnen der Orthodoxie auf zweierlei Art: mit schrittweisem Übertritt oder Ablehnung. Der schrittweise Übertritt ist ebenso eine Konversion

10 Derselbe Vorwurf wird von den Kosovo-Albanern den Serben und den Makedoniern gemacht: Ihr „nationales Projekt“ werde durch Vorstellungen einer religiösen Überlegenheit korruptiert.

zum orthodoxen Christentum wie er ein Eintritt in die griechische Gesellschaft und die Annahme einer griechischer Lebensweise ist: Angeregt wird er oft von den Arbeitgebern des Einwanderers, die ihn überzeugen, dass sein Erfolg sowie der Bruch mit seiner ärmlichen Vergangenheit und dem negativen Bild des Albaners über den Austritt aus dem Islam erfolgen müsse; der Kirchenübertritt wird von den Albanern daher als eine Form des sozialen Aufstiegs wahrgenommen, als Zeichen, dass ihre Arbeitgeber bereit sind, sie anders denn als Albaner zu sehen. Er ist auch ein Mittel sich von den anderen Albanern abzuhoben und seinen Erfolg zur Schau zu stellen: An den Osterfeierlichkeiten teilzunehmen oder furchtlos eine Kirche zu betreten sind bedeutsame Veränderungen, Zeichen einer neuen Existenz, die der des zivilisierten Menschen mehr als der des wilden Tieres entspricht. Der Kirchenübertritt erfolgt in dem Sinn schrittweise, als die Taufe nur das Ende eines Prozesses ist, der mehrere Jahre andauern kann und der in einem langsamen Vertrautwerden mit dem Ritual und mit seinem Platz im alltäglichen Leben besteht.

Auch hier sind wieder die Kinder viel empfänglicher für den sozialen Druck, der von ihren Klassenkameraden oder von den Nachbarn ausgeht wird, und bei ihnen kann die Taufe viel schneller erfolgen. Der Kirchenübertritt ist für jene Eltern, die im Allgemeinen nicht praktizierend und dem Islam wenig verbunden sind, auch ein Mittel, die Integration und den Erfolg ihrer Kinder zu erleichtern, ohne damit den Eindruck zu haben „Verrat“ zu begehen oder sich selbst aufzugeben. Die Konversion stellt eine Art Garantie dar, dass die Kinder keine religiöse Diskriminierung erfahren werden. Mehr als die Eltern selbst sind die Nachbarn oder griechischen Arbeitgeber der Auslöser für den Religionsübertritt der Kinder, aber dieses Vorgehen wird dadurch erleichtert, dass sich die Albaner der Verknüpfung von Orthodoxie und Griechentum bewusst sind. Gleichzeitig haben sie die Gewissheit, dass die religiöse Zugehörigkeit für die Definition des Albaners nicht wesentlich ist und man sie also wechseln kann: Vom albanischen Standpunkt aus kann man problemlos gleichzeitig Albaner und orthodox sein. Darüber hinaus bietet die Taufe eine Gelegenheit, ein besonderes Band mit einer griechischen Familie zu knüpfen, welches das Patenkind mit seinem Taufpaten (*koumbaros*) verbindet. Einen griechischen Paten zu haben, stellt gleichzeitig ein Zeichen für sozialen Erfolg und eine Garantie für Unterstützung und Solidarität für den Fall dar, dass die albanische Familie in Schwierigkeiten gerät.

Letztlich hängt der Religionsübertritt jedoch nicht mit dem Vornamenswechsel zusammen: Selbst wenn die Taufe verlangt, dass man einen christlichen Vornamen annimmt, bedeutet das nicht, dass dieser unbedingt auch verwendet werden muss, vor allem wenn er nicht bereits vor dem Kirchenübertritt als „griechischer Vornamen“ verwendet wurde. Der orthodoxe Vornamen wird daher als ein

privater und persönlicher, beinahe geheimer Vornamen geschützt, wohingegen der albanische Vornamen weiterhin von Eltern und Freunden verwendet wird.

Die Ablehnung der Orthodoxie vor allem unter denjenigen Albanern, für die religiöse Praxis und Glaubensäußerungen eine untergeordnete Rolle spielen, nimmt in der Regel nicht die Form einer Aufforderung nach Zugehörigkeit zum Islam als einer Religion, die sich auf derselben Ebene wie das Christentum befindet oder sogar in Konkurrenz dazu steht, an. Das Christentum wird eben durch die Verknüpfung der Kategorien „griechisch“ und „orthodox“ im Gegensatz dazu vielmehr als ein Hindernis für die Integration der Albaner aufgefasst, als ein Mittel, ihre Differenz zu stigmatisieren und sie in der negativ bewerteten Kategorie der „Albaner“ zu belassen. Es markiert die Grenze, welche die Griechen immer wieder zwischen sich und den Albanern ziehen. Die Ablehnung der Orthodoxie nimmt somit nicht die Form eines theologischen Arguments für die Überlegenheit des Islam an, sondern stellt sich als eine Kritik der Rolle und der Bedeutung der Religion in der griechischen Gesellschaft generell dar. Insbesondere wird dabei auf den Klerus ebenso wie auf das Ritual abgezielt, und zwar vor allem deshalb, weil man sich den Fernsehübertragungen von religiösen Feierlichkeiten oder Stellungnahmen geistlicher Würdenträger nicht entziehen kann, bleibt doch der Fernseher in den meisten Fällen den größten Teil des Tages eingeschaltet. Diese Übertragungen werden von den Albanern als Angriff empfunden, und sie sehen darin nur die Botschaft, dass Griechenland orthodox ist und dass sie hier, außer wenn sie orthodox werden, keinen Platz haben.

Desgleichen erscheint der Islam, sogar in der sehr rudimentären Version der meisten Albanern, als albanisches Merkmal, wie etwas, das es zu bewahren und zu beschützen gilt, will man Albaner bleiben. Es geht weniger darum, den Islam zu praktizieren – vor allem, da man es in Albanien auch nicht tut –, als sich als Muslim zu deklarieren, was im Hinblick auf das Verhältnis von Griechen und Albanern gleichbedeutend mit Albaner wird. Im Gegensatz zum gängigen Diskurs über die untergeordnete Rolle der Religion in der Definition der albanischen Nation erscheint der Islam hier, im Rahmen der Immigration nach Griechenland, als ein Kennzeichen der albanischen Identität. Nichtsdestoweniger bleibt der Islam – wie überall auf dem Balkan – eine problematische Religion: Wahrscheinlich gleicht die Haltung der Albanern deshalb eher einem Antiklerikalismus als einem Antichristentum.

6. Die Nation

Die Albanern in Griechenland leben in einem Staat, der nicht der ihre ist, der sie im Allgemeinen nicht anerkennt und sie nicht haben will. Die griechische Gesell-

schaft akzeptiert die Differenzen, welche die ethnische Homogenität ihrer Nation in Frage stellen könnten, schlecht und strebt nach einer Assimilation all dessen, was anders ist, wie wir es im Fall der Religion gesehen haben. Diese ungemüthliche Lage weckt bei den Albanern ein zwiespältiges Gefühl gegenüber ihrer eigenen Nation und gegenüber ihrem eigenen Staat. Zudem beruht das Albanersein im Allgemeinen auf einer essentialistischen Vorstellung von menschlicher Gemeinschaft: Welche Bedeutung man auch immer der Erziehung und der Kultur beimisst, eine Gemeinschaft wie die Nation wird vor allem über das Blut und über die Weitergabe nationaler Eigenheiten von einer Generation auf die nächste – und zwar eben durch das Blut – definiert. Die Nation wird als eine unveränderbare Größe aufgefasst, die schon immer existiert hat und deren Existenz nicht eigens begründet werden muss.

Diese Vorstellung ist im Diskurs der Albaner in Albanien im Allgemeinen nur unterschwellig vorhanden – in einem Kontext also, wo die Definition und die Bestätigung des Albanisch-Seins keine Priorität hat, wo hingegen die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft, zu einer Verwandtschaftsgruppe, zu einer Religion oder einer politischen Fraktion alltäglichere und unmittelbare Implikationen hat. In Griechenland und bis zu einem gewissen Maß auch in den Grenzregionen ist das anders: Die tägliche Begegnung mit dem Fremden, das heißt mit dem national Anderen, verstärkt das Gefühl der Zugehörigkeit zu seinem eigenen Land und zu seiner eigenen Gesellschaft und zwingt so, die Nation klarer zu definieren. Daraus folgt bei den Albanern eine Art Selbstbezogenheit, die sich sowohl in den Diskursen über das Griechisch-Sein und Albanisch-Sein niederschlägt als auch darin, wie die Migranten ihr Verhältnis zu den beiden Staaten und Gesellschaften begreifen. Es steht dabei viel auf dem Spiel, wenn nämlich die einen den anderen Rassismus und Nationalismus vorwerfen, oder wenn es um äußere Ereignisse geht, wie im Fall des Kosovo-Krieges 1999. Die Albaner warfen den Griechen damals vor, Serbien gegen die Kosovoalbaner zu unterstützen, während die Griechen die Griechenland-Albaner beschuldigten, wegen der Perspektive auf ein – Griechenland bedrohendes – „Großalbanien“ für die Albaner im Kosovo einzutreten.

Es sind hier zwei Haltungen der Albaner zu unterscheiden – die erste ist auf Ethnozentrismus zurückzuführen, die zweite auf Nationalismus, wobei letzterer eine politische Dimension aufweist, die ersterer nicht besitzt. Ich verstehe unter Ethnozentrismus die Behauptung der Überlegenheit der eigenen Gemeinschaft und unter Nationalismus das Streben nach politischer Anerkennung wenn nicht dieser Überlegenheit, so doch zumindest der Besonderheit der eigenen Gemeinschaft. Die Albaner in Griechenland sind immer bereit zu behaupten, dass sie den Griechen in vielerlei Hinsicht überlegen sind (wenn es beispielsweise um moralische Eigenschaften geht, welche die einen den anderen zuschreiben), ganz so als

wollten sie damit die soziale Unterlegenheit, in der sie positioniert sind, ausgleichen. Der Hauptvorwurf, der den Griechen gemacht wird, ist Unehrllichkeit: Die Griechen werden von den Albanern übereinstimmend als des Vertrauens nicht würdig erachtet (*i pabesë*), die Treue zum gegebenen Wort (*bese*) wird im Gegensatz dazu als die edelste und die den albanischen Charakter am meisten auszeichnende Eigenschaft dargestellt. Man bezichtigt die Griechen des Lügens, des berechnenden Kalküls zum Nachteil der Albaner und der Unzuverlässigkeit: „An einem Tag sagen sie, dass sie deine Freunde sind, aber am nächsten Tag, wenn sie dich nicht mehr brauchen, kennen sie dich nicht einmal mehr.“ Die bei den Albanern geforderte Form der zwischenmenschlichen Beziehungen drückt sich auch in Gegenüberstellungen von als kalt und distanziert geltenden Griechen auf der einen und den offeneren Albanern auf der anderen Seite aus. „Die Griechen haben keine Freunde; die Griechen lachen nicht; die Griechen stecken ihre alten Eltern in Heime“, sind oft wiederholte Klischees. Die Albaner präsentieren sich im Gegensatz dazu als lebensfrohe Menschen, die Geselligkeit lieben und niemals einen Freund oder Elternteil in seiner Not allein lassen. Auf einer anderen Ebene betonen sie auch die positive und konstruktive Rolle, welche die Albaner, die Arvaniten eingeschlossen, bei der griechischen Revolution, der Befreiung Griechenlands und dessen Weg zu einem modernen Staat gespielt haben, wobei sie sich manchmal als die wahren Gründer des griechischen Staates präsentieren. Die Rolle der Griechen in der albanischen Geschichte wird hingegen immer als destruktiv dargestellt, da Griechen die Existenz einer albanischen Nation ständig geleugnet hätten und durch die Gleichsetzung aller Orthodoxen mit Griechen heute noch die Integrität der albanischen Nation bedrohen würden. Die griechische religiöse Propaganda sei zudem verantwortlich dafür, dass sich viele orthodoxe Albaner in Südalbanien zur griechischen Nation bekennen, und leiste so einer Politik Vorschub, die auf die Auflösung der albanischen Nation abziele. Wie wir gesehen haben, wird darüber hinaus das albanische Schulsystem für seine hohe Qualität gelobt, wohingegen die Griechen als Menschen ohne Bildung und ohne Zeugnisse beschriebenen werden, als Opfer ihres erbärmlichen Schulsystems. Und schließlich betonen die Albaner gern, dass ihr Alphabet 36 Buchstaben habe, während das griechische Alphabet nur 24 besitze: Sei das denn nicht ein Zeichen für die albanische Überlegenheit? In dieser Form äußert sich im Wesentlichen der albanische Ethnozentrismus.

Kann man darüber hinaus von einem albanischen Nationalismus in Griechenland sprechen, das heißt von einer politischen Auseinandersetzung bezüglich der Stellung der Albaner in Griechenland? In den ersten Jahren der Immigration waren die meisten Albaner zu sehr mit dem Überleben und Geldverdienen beschäftigt und sahen sich selbst nur als Saisonarbeiter: Griechenland war einfach ein Mittel, um Geld zu verdienen. Wie es ein Familienvater aus einem Dorf nahe

der Grenze beschreibt, blieb man dort, bis man „die Taschen voll hatte“, und kehrte zurück, wenn man „alles ausgegeben hatte“. Die Legalisierung wurde nicht so sehr als Anerkennung seines Status durch den griechischen Staat betrachtet, sondern als ein Mittel weniger Ärger mit der Polizei zu haben, also effizienter arbeiten zu können. Die Emigration war ein individuelles Projekt, das darauf gerichtet war die Lebensbedingungen der Familie, die in Albanien geblieben war, zu verbessern. Die Frage der kollektiven Situation der Albaner in Griechenland stellte sich nicht.

Wie wir gesehen haben, hat sich die Lage seit Mitte der neunziger Jahre verändert, vor allem seit 1997. Die Albaner sind sich zunehmend dessen bewusst geworden, dass sie nicht nur vorübergehend in Griechenland sind, sondern dass sie ein bestimmtes Segment der griechischen Gesellschaft bilden und daher eine entsprechende Form der Anerkennung einfordern können. Derzeit entfaltet sich die politische oder „nationale“ Aktivität der Albaner hauptsächlich im Rahmen von Migrantenvereinigungen. Sie ist zum einen gegen den Rassismus gerichtet, dessen Opfer die Albaner zu sein glauben, und mehr noch gegen die Assimilation, die sie eine „Auflösung“ der albanischen Nation in Griechenland befürchten lässt. Eine einzige albanische Vereinigung, das *Forum*, ist derzeit in Athen offiziell registriert, eine andere, die sich aus der Athener Vereinigung herausentwickelt hat, ist in Thessaloniki aktiv. Weitere Projekte sind zur Zeit im Aufbau begriffen. Abseits dieser eingetragenen Vereinigungen gibt es in Athen eine Reihe von informellen Zuwanderergemeinschaften, die seit Mitte der neunziger Jahre gegründet wurden. Deren Existenz ist oft von kurzer Dauer, ihre Aktivitäten sind begrenzt – mangels finanzieller Mittel und legalem Status – und die Zahl ihrer Mitglieder ist schwer zu eruieren. Ihre Funktion variiert: Manche haben einen regionalen Bezug (*Labëria*: Vereinigung der in der Labëria lebenden Menschen; *Muzaku*: Vereinigung der in Berat lebenden Menschen), andere einen religiösen (*Liga der orthodoxen Albaner in Griechenland*, gegründet im März 2000), einen kulturellen (*Vereinigung der albanischen Schriftsteller und Intellektuellen*) oder sie sind Solidargemeinschaften (*Brüderlichkeit, Vaterland*). Das Ziel, das die meisten von ihnen erklärtenmaßen verfolgen, ist die albanische Kultur zu bewahren sowie die albanische Sprache und die albanischen Traditionen in Griechenland lebendig zu erhalten. Sie sind damit Ausdruck der Sorge ihrer Gründer angesichts der raschen Integration der Albaner, die als Assimilation, also als Auflösung, betrachtet wird. Der Fall der Arvaniten, der Nachfolger der im 14. und 15. Jahrhundert nach Griechenland zugewanderten Albaner, wird oft als Beispiel dafür zitiert, was die Albaner in Griechenland heute erwartet: Viele von ihnen sprechen kein Albanisch und alle betrachten sich eher als Griechen albanischen Ursprungs denn als Griechenland-Albaner. Abgesehen vom *Forum*, das von einer jungen Mannschaft geführt wird, wurden alle Vereinigungen von Familienvätern

initiiert und geleitet, die der alten albanischen kommunistischen Intelligentsia mehr oder weniger nahe standen. Wie wir gesehen haben, kann man diese Vereinsaktivität als Reaktion dieser Generation auf eine gewisse soziale und berufliche Außenseiterrolle betrachten. Wenige von ihnen sind perfekt integriert und die meisten beklagen sich, dass sie in Griechenland keine Anstellung bekommen können, die ihrem intellektuellen Status entspricht. Die Vereinsaktivität, selbst wenn sie auf die Organisation von Versammlungen und auf die Erstellung von Mitgliedskarten beschränkt bleibt, verschafft ihnen gewissermaßen das Gefühl, Herr der Lage zu sein und handeln zu können. Diese Generation tut sich schwer damit mitansehen zu müssen, wie schnell ihre Kinder sich assimilieren. Die Begeisterung für Funktionstitel, die man auch anderswo auf dem Balkan kennt, ist ebenfalls ein Motor für Vereinsaktivitäten. Sie ist auch Grund für Konflikte innerhalb des Vereins: Schließlich hat es einen gesellschaftlichen Wert Präsident einer Vereinigung zu sein. Man erinnere sich nur an jenen Ausspruch von Fan Noli, einem albanischen Politiker der Zwischenkriegszeit, der bedauerte, dass, wenn zwölf Albaner zusammentreffen, um etwas zu organisieren, 13 *kapedan* sein wollen. Im selben Zusammenhang erklärt ein Albaner aus Athen, der diesem Vereinsmilieu nahesteht, dass „sehr wenige Vereinigungen mehr als fünf Mitglieder haben, und die meisten haben zweieinhalb: einen Vorsitzenden, der für eineinhalb zählt, weil sein Ego sehr entwickelt ist, und einen Vizepräsidenten“.

Die Aktivitäten und der Einfluss dieser Vereine sind aus mehreren Gründen beschränkt. Viele von ihnen sind nicht als Zuwanderervereinigungen registriert und verzichten darauf, die notwendigen Schritte zu unternehmen, um sich eintragen zu lassen und auch nur irgendetwas mit dem griechischen Staat zu tun zu haben. Sie entwickeln im Gegensatz dazu einen Opferdiskurs, demzufolge die albanischen Vereinigungen deshalb nie registriert würden, weil der griechische Staat ihnen dabei zu viele Steine in den Weg lege. Dafür erwarten sie sich eine Menge vom albanischen Staat und glauben, dass er die Entwicklung der albanischen Vereinsaktivitäten im Einwanderungsland unterstützen wird. Daher bemühen sich die albanischen Vereine, abgesehen vom *Forum* und dessen Beziehungen zu griechischen Ausländerhilfsverbänden, auch überhaupt nicht Kontakte mit dem griechischen Vereinsmilieu aufzubauen. Sie wundern sich sogar, wenn man ihnen rät, dass eine solche Politik den Rassismus und die dafür zum Teil verantwortliche Distanz zwischen den Zuwanderern und der griechischen Gesellschaft wirksamer bekämpfen könnte. Statt dessen wollen sie die Albaner in einer Art moralischem Ghetto halten, ständig bedroht von Rassismus und Assimilation, und näheren darüber hinaus noch eine Art Ressentiment gegenüber dem albanischen Staat, der nichts für seine Landsleute im Ausland unternehme. Diese nicht eingetragenen Vereinigungen reflektieren die Unzufriedenheit eines bestimmten Teils der albanischen Immigrantenbevölkerung, der unfähig ist, die Kluft zwischen ihm

und der griechischen Gesellschaft zu überwinden, auf der die rassistischen Gefühle der einen wie der anderen basieren. Es gelingt ihnen nicht, einen Anknüpfungspunkt zwischen Zuwanderern und griechischer Gesellschaft zu schaffen.

Ein zweiter Hemmschuh in der Vereinsaktivität ist die Angst vor allem, was die Einheit der Nation zu gefährden scheint, also religiöse, politische und regionale Differenzen. Seit dem Fall des kommunistischen Regimes in Albanien haben die Rückkehr der Religion und die Einführung des Mehrparteiensystems in der Tat die in der Diktatur verborgenen Bruchlinien offengelegt: den Gegensatz zwischen Muslimen und Christen, zwischen Norden und Süden oder auch zwischen Kommunisten und Antikommunisten. Statt als normaler Ausdruck einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft werden diese Differenzen vielmehr als eine Bedrohung der Nation wahrgenommen. Jedwede Definition der Vereine auf religiöser, politischer oder regionaler Grundlage wird als gefährlich betrachtet, und die meisten Vereinigungen bilden daher einen sehr allgemeinen Diskurs über die Nation und ihre Traditionen aus, in dem wenige Zuwanderer sich wiederfinden. In der Realität stellen die albanischen Einwanderer in Griechenland auch keine einige und solidarische Gemeinschaft dar, die bereit ist sich in einer auf der Idee der Nation basierenden Vereinsaktivität zu engagieren. Die Notwendigkeit zu arbeiten und zu überleben beansprucht den Großteil der Energie der Migranten. Außerdem sind sie misstrauisch gegenüber allem, was kollektiv ist und was das Leben der Individuen bestimmen möchte. Die Erinnerung an den Kommunismus und dessen Überbetonung des Kollektivs lässt oft seine Reaktivierung befürchten, und es ist bezeichnend, dass viele Menschen, die sich von diesen Vereinigungen distanzieren, dahinter Manöver von Kommunisten oder Exkommunisten vermuten, welche die Auswanderer kontrollieren wollen. Dieselbe Kritik wird manchmal gegenüber den griechischen Unterstützungsvereinen für Einwanderer und Flüchtlinge geäußert, denen man vorwirft, „zu sehr links“ zu stehen und das Kollektive über das Individuelle zu stellen. Für viele Einwanderer würde die Mitwirkung in diesen Vereinen auch bedeuten ihr Albanischsein zu betonen und somit auf eine bestimmte Form der Integration zu verzichten; ihr Ideal ist aber vielmehr der individuelle Erfolg, der über die vorangetriebene Integration in die griechische Gesellschaft erreicht wird, während die Bewahrung der albanischen Nation in Griechenland ein sekundäres Anliegen ist.

Politisch und national ist die albanische Immigration somit nicht einheitlich. Die Art und Weise, wie die Albaner ihre Zukunft in Griechenland sehen, ist ambivalent, und diese Ambivalenz hat ihre Wurzeln in ihrer Sicht von Griechenland und der griechischen Gesellschaft: als Modell, dem zu folgen ist, und zugleich als Bedrohung des individuellen Erfolgs und der nationalen Eigenheiten. Aus diesem Grund sind die Albaner bis dato unfähig, eine politische Vision ihrer Präsenz in

Griechenland zu entwickeln: Ihre Selbstbezogenheit hat ihre Wurzeln viel eher im Ethnozentrismus, der bis zum Rassismus führen kann, als im Nationalismus.

Die politische Schwäche der Albaner in Griechenland ist wahrscheinlich eine Folge ihrer ökonomischen Schwäche. Die Herausbildung einer neuen Kategorie von Zuwanderern, die sich durch wirtschaftlichen Erfolg auszeichnet, der innerhalb der griechischen Gesellschaft und nicht durch illegale Arbeit an deren Rändern erzielt wurde, kann eine Veränderung bewirken. Solche Fälle sind allerdings noch zu selten, um eine größere Tragweite zu haben, aber die Griechenlands-Albaner können sich mit Sicherheit mehr von diesen Beispielen gelungener Integration erhoffen, als von jener Selbstbezogenheit und jenem Opferdiskurs, den die Mehrheit derer führt, welche die Interessen der Griechenlands-Albaner zu vertreten vorgeben.

7. *Resümee*

Die albanische Zuwanderung in Griechenland ist zweifelsfrei ein Aspekt der „albanischen Frage“, das heißt der politischen und ideologischen Reorganisation der verschiedenen albanischen Gemeinschaften auf dem Balkan seit Anfang der neunziger Jahre. Mit ihr stellt sich auch die Frage des Verhältnisses zwischen Griechenland und Albanien und was es heißt, außerhalb Albaniens Albaner zu sein. Darüber hinaus ist sie aufschlussreich in Hinblick auf die neuen Probleme, mit denen sich Griechenland seit dem Ende der kommunistischen Regime in der Region konfrontiert sieht: Die albanische Immigration hat zahlenmäßig die größte Bedeutung, sie stellt aber nur einen der Migrationsströme dar, die von Osteuropa und der ehemaligen UdSSR nach Griechenland gelangen.

Albaner in Griechenland zu sein wird nicht von allen Einwanderern gleich erfahren: Die religiöse Zugehörigkeit, die gewählte Form der Zuwanderung oder die regionale Herkunft in Albanien bestimmen die Zukunft der Albaner in Griechenland. Die Haltung der Einwanderer gegenüber der griechischen Gesellschaft scheint sich zwischen vier großen Polen zu bewegen, die entlang zweier Achsen definiert werden können. Die erste Achse ist jene der Anerkennung und Wahrung der albanischen Identität; die zweite ist jene des – freiwilligen oder erzwungenen – Sich-Auflösens dieser Identität. Im ersten Fall streben die Albaner zum einen nach dem Status einer nationalen Minderheit in Griechenland: Ihre Präsenz in Griechenland wäre dann offiziell anerkannt, sie hätten nicht mehr mit Ausweisungen zu rechnen und könnten ihre Sprache ebenso wie „Kultur und nationale Traditionen“ bewahren. Das Weiterbestehen der albanischen Identität liegt, wenn sie aufgezwungen wird, einem anderem Gefühl zugrunde, nämlich sich als Opfer des Rassismus und der Diskriminierung durch die griechische Gesellschaft und

den griechischen Staat darzustellen. Im Fall des Sich-Auflösens tendieren die Einwanderer entweder dazu, das Aufgehen in der griechischen Gesellschaft bis hin zum „Griechisch-Werden“ freiwillig zu akzeptieren oder aber die erzwungene Assimilation zu verurteilen, als deren Opfer sie sich fühlen. Es gibt somit vier Möglichkeiten, wie in der folgenden Tabelle dargestellt:

		Modalität	
		freiwillig	unfreiwillig
Albanische Identität	Aufrechterhaltung	„Minderheit“	„Rassismus“
	Verlust	„Integration“	„Assimilation“

Die Ambivalenz der albanischen Identität in Griechenland ist darauf zurückzuführen, dass sich diese vier Möglichkeiten nicht gegenseitig ausschließen: Ein und dieselbe Person kann ihren Kindern verbieten zu Hause albanisch zu sprechen, um deren Integration zu erleichtern, und gleichzeitig von den Griechen in einer Art „Minderheitenstrategie“ die Anerkennung des albanischen Charakters griechischer Nationalhelden fordern. Ebenso kann man gleichzeitig die Assimilation und den Rassismus, deren Opfer die Albaner sind, verurteilen. In anderen Worten, die Haltung der Albaner, wenn sie ihre Präsenz in Griechenland reflektieren, ist nicht einheitlich. Es ist, als würde die Immigration bei den Albanern selbst die Frage aufwerfen, was es heißt, Albaner zu sein: Kann man außerhalb des Nationalstaats Albaner sein? Kann man Albaner sein, ohne albanisch zu sprechen?

Aus dem Französischen übersetzt von Dagmar Gramshammer-Hohl und Robert Pichler.

Ulf Brunnbauer: Historiker, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, Graz, und Lektor an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte, Universität Graz.

Keith Brown: Anthropologe, arbeitet am Thomas J. Watson Jr. Institute for International Studies an der Brown University, Providence (Rhode Island).

Gilles de Rapper: Sozial-Anthropologe, forscht über Internationale Beziehungen an der Universität Marné-la Vallée.

Ger Duijzings: Kultur-Anthropologe, Lektor für Serbische und Kroatische Studien an der School of Slavonic and East European Studies, University College London.

Carolin Leutloff: Anthropologin, forscht am Max Planck Institut für Sozialanthropologie in Halle an der Saale.

Christian Promitzer: Historiker, Assistent an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte, Universität Graz, und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, Graz.

Piero Vereni: Anthropologe, leitender Redakteur des Verlagshauses Meltime editore, bekleidete Lektorenstellen an den Universitäten Venedig, Belfast und am Institutum Studiorum Humanitatis in Ljubljana.

Zur Kunde Südosteuropas
Albanologische Studien Bd. 3

Herausgegeben von
Karl Kaser und
Helmut Eberhart

Karl Kaser, Robert Pichler, Stephanie Schwandner-Sievers (Hg.)

Die weite Welt und das Dorf

Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts

Böhlau Verlag Wien • Köln • Weimar

Inhalt

Einleitung	7
I. Allgemeine Aspekte	15
Arjan Gjonca Albanische Emigration in den neunziger Jahren – eine neue Ära in der demographischen Entwicklung 15
Nicola Mai Jugend und italienische Medien 39
Lars Brügger Umstrittene Identitäten. Grenzüberschreitungen zuhause und in der Fremde 65
Gilles de Rapper Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll 85
II. Fterra und Çorraj – zwei Dörfer in Südalbanien	125
Robert Pichler Hirten, Söldner und Wanderarbeiter. Formen der mobilen Ökonomie in den Dörfern des albanischen Hochlandes 153
Karl Kaser Dörfer in der Krise 162

Gedruckt mit Unterstützung durch den
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
und die Österreichische Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung: Magnum Photos/Nikos Economopoulos

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei

Der Deutschen Bibliothek erhältlich
ISBN 3-205-99415-2

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der
Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von
Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf
photomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe
im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen,
bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2002 by Böhlau Verlag Ges. m. b. H. und Co. KG, Wien · Köln · Weimar
<http://www.boehrlau.at>

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier
Druck: Manz Crossmedia, Wien

sprechen solle? Wie sonst wäre es zu verstehen, dass sie zwar eine Muslimin ist, sich aber selbst als Katholikin begreift, obwohl sie nie in die Kirche geht; wie ist es sonst zu begreifen, dass Hysen und Bardha Muslime sind und als solche die katholische Kirche nur aufsuchen, wenn sie in Italien sind? Die Antwort darauf ist einfach. Wir kennen sie aus eigener Erfahrung. Wir alle sind in verschiedene Beziehungen verstrickt, die nicht miteinander vereinbar scheinen. Die unterschiedlichen Identitäten, die unsere Individualität und unser Selbst ausmachen, ziehen uns in verschiedene Richtungen. Solange die zahlreichen Gruppen von Menschen, mit denen wir zu tun haben, voneinander getrennt sind, können wir problemlos damit umgehen: Die Freunde und Freundinnen, die Arbeit, die Familie, die Gleichgesinnten und andere; sobald wir jedoch zum Beispiel Familie und Freunde sowie Freundinnen zusammenbringen, kann eine bestimmte Unvereinbarkeit eintreten. Die verschiedenen Seiten unseres Selbst kommen je nach Bezugfeld zum Tragen.

Die eigene Vorstellung vom Selbst und die Fremdzuschreibung können voneinander abweichen – ein Konflikt, der im Wesentlichen mit der Frage zu tun hat, wer das Recht hat, die Identität einer Person zu definieren. Wir kennen das selbst, wenn wir beispielsweise Antragsformulare ausfüllen müssen, die nach Namen, Alter, Geschlecht, Familienstand, Anzahl der Kinder, Beruf usw. fragen. Diese Daten aber reichen nicht aus, um damit unsere verschiedenen Identitäten zum Ausdruck zu bringen – sie sind nur ein Teil davon. Dasselbe trifft auf die Menschen zu, über die wir forschen – ihre Antworten entsprechen dem Interesse, das wir an ihnen haben. Es sind immer nur Facetten einer Persönlichkeit, die wir einfangen, niemals die gesamte.

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Kaser und Robert Pichler

Gilles de Rapper

Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll

Der ethnologische Blick auf internationale Grenzen ermöglicht das Verstehen allgemeiner Phänomene, die im Kontext der Grenze in einem ganz bestimmten Licht erscheinen. Das trifft besonders auf den Balkan zu, auf dem die meisten Staatsgrenzen erst Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden sind und von den betreffenden Staaten als ungerecht angesehen werden. Eines dieser Phänomene ist Emigration, da es dabei offensichtlich um das Überschreiten von Grenzen geht. Hinzu kommt, dass das Ende des Kalten Krieges nach einigen Jahrzehnten neuerlich zu verbreiteter Migration beitrug. Allein Albanien bietet dazu eine Vielzahl an Möglichkeiten – dies beginnt bei der konfliktbeladenen Grenze mit Serbien. Ungeachtet des territorialen Konflikts um Nordepirus (Südalbanien, Anmerkung der Herausgeber) ist die albanische Südgrenze von albanischer Emigration in Richtung Griechenland geprägt, die Anfang 1991 einsetzte und für beide Staaten zu einem ernsthaften Problem wurde, da ein Großteil dieser Abwanderung bis vor kurzem illegal erfolgte. In der Grenzregion bedeutet Emigration nicht bloß Grenzübertritt. Emigration beeinflusst die Lebensbedingungen der grenznahen Dorfgemeinschaften, die mit beiden Staaten auskommen müssen. Dieser Beitrag befasst sich mit der Frage, inwieweit die albanische Emigration sowohl in der Praxis als auch im Diskurs von der Nähe zur internationalen Grenze gekennzeichnet ist.

Devoll ist ein kleiner Distrikt im Südosten Albanien, an der Grenze zu Griechenland und unweit der makedonischen Grenze gelegen. Er zählt etwa 43.000 Einwohner (1998) und war für lange Zeit ein Bestandteil des Kreises Korça. 1992 erlangte jedoch auch Devoll seine „Unabhängigkeit“, indem es zu einem eigenen Distrikt (alb.:

städtische Zentrum im Südosten Albaniens. In Bilišt haben in den letzten Jahren einige Hotels ihre Pforten geöffnet, die in erster Linie Albaner und Albanerinnen beherbergen, die sich auf dem Weg nach Griechenland befinden. Die Anzahl an Zimmern ist aber immer noch gering, weshalb die meisten Durchreisenden gezwungen sind, im Freien – in Parks und Obstgärten – zu nächtigen. Das trifft insbesondere auf die Sommermonate zu, wenn der Ansturm der Arbeitsmigranten sehr groß ist und das Wetter es ihnen erlaubt, im Freien zu schlafen. Die Situation in anderen grenznahen Dörfern weiter oben im Gebirge ist ähnlich. Manche dieser Dörfer sind nur eine halbe Stunde Fußmarsch von der Grenze entfernt und dienen deshalb als Ausgangspunkte für illegale Grenzgänger.

Es handelt sich um zwei Gruppen von Menschen, die darauf warten, die Grenze zu überschreiten: die einen sind eben erst aus ihren Dörfern in Nord- und Mittelalbanien gekommen, die anderen wurden von der griechischen Polizei oder Armee aus Griechenland zurückgebracht und warten auf die nächste Gelegenheit, die Grenze wieder unbemerkt passieren zu können. Für die einheimische Bevölkerung stellen die Migranten und Migrantinnen eine Einkommensquelle dar. Da sie einige Tage vor ihrer Weiterreise in Bilišt bleiben, müssen sie sich mit Nahrungsmitteln und Getränken versorgen. Auch wenn sie generell die Bars und Restaurants meiden, so sind sie trotzdem auf die kleinen Lebensmittelläden und Kioske angewiesen, die entlang der Hauptstraße geöffnet haben.

Mit Lebensmittel gefüllte weiße Säcke, die üblicherweise zur Aufbewahrung von Mehl und trockenen Bohnen verwendet werden, sind zumeist das einzige Gepäck der Emigranten. Viele Ladenbesitzer bieten solche Säcke an, da sie reißenden Absatz finden. Solche Säcke wurden mittlerweile zum Charakteristikum der Arbeitsmigranten und -migrantinnen, da alle, die einen solchen Sack auf dem Rücken tragen, automatisch als solche identifiziert werden.

Außerdem müssen die Migranten und Migrantinnen, wenn sie das Land verlassen oder von Griechenland wieder zurückkehren, Geld wechseln. Gemessen an den Bedürfnissen der einheimischen Bevölkerung ist die Anzahl der Wechselstuben in Bilišt sehr groß.

errettet) erhoben wurde. Der Distrikt ist größtenteils ländlich und seine Bevölkerung – mit Ausnahme eines makedonischen Dorfes – rein albanisch, wobei die albanische Bevölkerung sich wiederum in muslimische und orthodoxe Gemeinschaften unterteilt.

Die Einkünfte, die der Grenzübergang Kapshtica – auf griechischer Seite Kristalopigi genannt – abwirft, spielen für die Entscheidung, Devoll von Korça abzugrenzen, eine bedeutende Rolle. Die Bewohner von Devoll haben durch die Nähe zum Grenzübergang bessere Chancen, Arbeit zu bekommen und von den Bestechungsgeldern, die am Grenzübergang verbreitet fließen, zu profitieren. Kapshtica und Kakavia (im Epirus) sind die wichtigsten Grenzübergänge zwischen Albanien und Griechenland. Vergleichlich mit Kakavia wirkt Kapshtica aber weniger stark frequentiert und ruhiger. Es gibt keinen Gitterzaun, der die Albanerinnen und Albaner vom Grenzübertritt abhalten soll wie in Kakavia, und auch die Anzahl der Lastkraftwagen ist bedeutend geringer. Trotzdem bleibt Kapshtica das Tor nach Nordostgriechenland, einschließlich des städtischen Zentrums Thessaloniki und der für die Landwirtschaft bedeutenden Regionen Makedonien und Thessalien, die für albanische Arbeitsmigranten und -migrantinnen sehr attraktiv sind. Aus diesem Grund ist Devoll sowohl eine Durchgangsregion für Emigranten und Emigrantinnen als auch eine der Gegenden, in die die griechische Armee und Polizei jene Albaner und Albanerinnen wieder zurückschickt, die illegal zugewandert sind und aufgegriffen wurden.

DAS LEBEN AN DER GRENZE

Die Stadt Bilišt (8.000 Einwohner), Devolls Verwaltungszentrum, ist fast gänzlich zur Grenze hin ausgerichtet. Das ganze Jahr über, aber besonders zwischen März und Oktober, ist die Stadt ein Sammelpunkt für Albaner und Albanerinnen aus allen Teilen des Landes, die nach Griechenland abwandern wollen. Eigene Bushlinien sind eingerichtet worden, die zwischen der Zugendstation in Pogradec und Bilišt sowie zwischen Korça und Bilišt verkehren. Korça ist das

sie sich eine gefährliche Reise in ein unbekanntes Land ersparen und sie noch dazu die Gelegenheit haben, sofort Arbeit zu finden.

In den entlegenen Dörfern kann ein und derselbe Mann Ladenbesitzer, Geldwechsler und „Führer“ sein – er hat somit seine „Serviceleistungen“ genau auf die Bedürfnisse der Migrierenden ausgerichtet. Eine solche Person ist beispielsweise Namik, Eigentümer eines der Cafés, in dem er auch Lebensmittel verkauft. Zwischen März und Oktober schläft Namik nur selten tief, um keine Flüchtlingsgruppe von welcher Seite der Grenze auch immer zu überhören. Er läuft dann sofort aus dem Haus, um sie abzufangen und in seinem Geschäft einzuquartieren. Einer seiner Söhne achtet in der Zwischenzeit auf die Waren. Wollen die frisch Eintroffenen ohne Unterbrechung die Grenze passieren, dann ruft er einen jungen Mann herbei, der sie durch das Gelände bis zum nächstgelegenen griechischen Dorf führt. Lieber ist es ihm aber, sie einen oder zwei Tage bei sich behalten zu können, um Schwierigkeiten an der Grenze zu vermeiden. Außerdem kann er ihnen Essen und Trinken anbieten, und er weiß, dass sie sich die Zeit mit Billard vertreiben und einiges Geld bei ihm lassen werden. Überall in Bilisht und in den Grenzdörfern werden jene Personen, „die mit den Flüchtlingen zu tun haben“ von der übrigen Bevölkerung beneidet – ihre Taschen sind voller Geldscheine, wenn sie von der Grenze zurückkehren – und gleichzeitig verachtet, weil sie in den Augen der Menschen einen üblen Beruf ausüben, da sie auf Kosten derer leben, die noch ärmer sind als sie.

Was Emigration und Grenzübertritt betrifft, so wird der Alltag der Menschen in den grenznahen Dörfern und in Bilisht nicht allein vom Durchzug der Arbeitsmigranten bestimmt; auch die lokale Bevölkerung geht nach Griechenland, um dort Saisonarbeit zu verrichten. Das trifft insbesondere auf jene Dörfer zu, in denen neben der landwirtschaftlichen Tätigkeit keine andere Erwerbsarbeit möglich ist. Hingegen scheint die bessere Beschäftigungslage in Bilisht die Leute wiederum davon abzuhalten, das Land zu verlassen. Als grenznahes Handels- und Verwaltungszentrum bietet die Stadt sehr interessante Möglichkeiten, und man kann beobachten, wie Einheimische sofort aus Griechenland zurückkehren, wenn etwa ein Platz im Bereich der

„Wechselstube“ ist dabei ein etwas zu hoch gegriffenes Wort, da die meisten ihrer Inhaber über keine „Stube“ verfügen, sondern einfach auf dem Hauptplatz oder in den umliegenden Bars bei Kaffee und einem Glas *raki* (Trauben- oder Zwetschkenschnapps) auf ihre Kunden warten. Beim Wechseln werden gerne üble Tricks angewandt, da viele der Migranten und Migrantinnen aus dem Norden des Landes über den Wechselkurs mit der Drachme nicht genau Bescheid wissen. Unter den Wechslern kommt es dabei regelrecht zu Wettbewerben, wer in einer einzigen Wechselaktion am meisten heraus schlägt. In den entlegenen Grenzdörfern sind die Bedingungen für die Geldwechsler sogar noch besser; da sie dort kaum Konkurrenz vorfinden und die Migrantinnen und Migranten auf die griechischen Drachmen angewiesen sind, wollen sie dort nicht verhungern. Drachmen sind als Zahlungsmittel auch auf der albanischen Seite begehrt, während umgekehrt der albanische Lek in Griechenland keinen guten Stand hat.

Der Hauptplatz von Bilisht ist auch der Ort, an dem sich viele Migranten Fluchthelfer suchen, die ihnen dabei behilflich sind, ein Transportmittel zu finden, mit dem sie von der Grenzregion ins Landesinnere gelangen können. Solche Personen nennt man „Führer“ (alb.: *kallauz*), wobei man jedoch die Phrase: „diejenigen, die für die Flüchtlinge zuständig sind“ (alb.: *ata që merren me refugiatë*), häufiger hört, da dieser neue „Beruf“ allgemein einen schlechten Ruf genießt und die Leute es vermeiden, ihm einen spezifischen Namen zu geben. Die „Führer“ sind unerlässlich für die Flüchtlinge, da sie ihnen jene Dienste leisten, die eine unabdingbare Voraussetzung für einen erfolgreichen Aufenthalt in Griechenland darstellen: sie führen sie nächstens durch das unwegsame, gebirgige Gelände, wissen, wie man die griechischen Grenzposten und -patrouillen umgeht und arbeiten gewöhnlich mit griechischen Kollegen zusammen, die die Flüchtlinge an ihr gewünschtes Ziel bringen. Diese Leistungen sind sehr kostspielig; viele müssen sich dafür Geld ausborgen, bevor sie ihre Familien verlassen. Ein bis drei Monate arbeiten sie dann ausschließlich dafür, um ihre Schulden zurückzuzahlen, bevor sie überhaupt Geld für die eigene Tasche verdienen. Die meisten denken, dass es sich trotzdem lohnt, da

Zollabfertigung frei wird, wo die Einkünfte sogar besser als im Nachbarland sind. Im Gegensatz dazu sind die Dörfer überhaupt nicht attraktiv, und es sieht so aus, als würden sie sich von Ende Frühjahr bis Herbst ihrer männlichen Bevölkerung vollständig entledigen. Bevor die Bauern nach Griechenland gehen, erledigen sie noch die harte Feldarbeit. Die Frauen, die Großeltern und die Kinder bleiben dann zurück, um die Arbeit in der Landwirtschaft den Sommer über weiter zu führen. Die Männer sind ihrem Heimatort nahe genug, können sogar zur Ernte zurückkehren und danach für weitere ein bis zwei Monate wieder weggehen. Einige von ihnen, die ganz nahe an der Grenze Arbeit gefunden haben, pendeln sogar Tag für Tag hin und her. Unter ihnen gibt es einige, die aus dieser Situation einen Vorteil schlagen, indem sie Waren von Griechenland nach Albanien schmuggeln; das jedoch ist eine ganz andere Geschichte.

ZWEI ARTEN VON MIGRATION

Wie bereits oben betont, handelt es sich um zwei Gruppen von Migrierenden, die die Grenze nach Griechenland passieren: Die erste bilden solche aus dem Heimatdistrikt, die zweite besteht aus Menschen aus allen Teilen des Landes. Es gibt für die erste Kategorie keinen besonderen Namen: die Leute sagen über die regionalen Migranten und Migrantinnen einfach: „sie sind in Griechenland“; „er/sie arbeitet in Griechenland“ (alb.: *janë Greqi; punon Greqi*). Im Unterschied dazu nennt man Migrierende aus anderen Teilen des Landes „Flüchtlinge“ (alb.: *refugjat*), ein italienisches Wort, das zur Zeit des „großen Exodus“ Anfang der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts in die albanische Sprache Eingang fand. In der Devoll-Region hat der Begriff seine ursprüngliche Bedeutung verloren und wird nun mit „Fremder“ oder „Reisender“ gleichgesetzt. Anders ausgedrückt werden diese albanischen Migrierenden *refugjat* genannt, bevor sie das Land überhaupt verlassen haben.

Die beiden Gruppen kommen nur sehr selten miteinander in Kontakt. In der Stadt Biliisht sowie in den grenznahen Dörfern, die als

Sammelpunkte, von denen aus die Reise an die Grenze beginnt, gelten, bleiben die *refugjat* gewöhnlich unter sich und haben wenig Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung: sie schlafen auf den Feldern und in den Wäldern in Dorfnähe und suchen die Bars und Geschäfte gewöhnlich nur für den Einkauf von Lebensmitteln auf. Wenn sie Biliard spielen, bleiben sie unter sich; sie spielen niemals mit den Einheimischen. Die Absonderung kann mitunter extreme Formen annehmen: Als ich eines Morgens in ein Dorf kam, um einen Freund aufzusuchen, sagte mir seine Frau, dass er sich gerade im Obstgarten außerhalb des Dorfes aufhalte. Als ich dort angelangte, traf ich auf meinen Freund Ferdinand, wie er eben dabei war, die Erde zwischen den Apfel- und Zwetschkenbäumen zu bearbeiten. Unter einem dieser Bäume hielten sechs bis acht *refugjat* gerade eine Rast, einige von ihnen schliefen, die anderen schauten einfach in die Luft. Jedenfalls verhielten sie sich so, als wären wir nicht anwesend. Ferdinand setzte ebenfalls ganz normal seine Arbeit fort, ohne die Fremden aufzufordern, den Platz zu wechseln, um seine Arbeit auch an ihren Lagerplatz verrichten zu können. Niemand war bereit, Kontakt zu knüpfen. Ferdinand wollte von diesen Leuten weder wissen, woher sie kamen, noch wollte er ihnen helfen, und die Fremden schienen genau zu wissen, dass Ferdinand ihnen keine Hilfe sein würde. Die Beziehungen zwischen den Migrierenden und der ansässigen Bevölkerung sind gewöhnlich von ähnlicher Natur: Sie ignorieren einander, solange sie keine persönlichen Interessen im Zusammenhang mit dem Grenzübertritt haben. In Biliisht, wo sich sehr viele „Flüchtlinge“ aufhalten – weil auch jene, die von Griechenland zur Grenze zurückgeschickt werden, sich dort sammeln, bevor sie es erneut probieren – gibt es ein Restaurant, das den Namen „Flüchtlingsbar“ (alb.: *klubi i refugjativë*) trägt, in dem die meisten Kunden tatsächlich „Flüchtlinge“ sind. Selbst dort meiden Migranten, die von auswärts kommen, jeden Kontakt mit den Einheimischen und somit auch jede Auseinandersetzung. So wie andernorts werden sie auch hier von der ansässigen Bevölkerung als Bedrohung wahrgenommen. Die Dorfbewohner erzählen, dass sie ihr Haustor wegen der „Flüchtlinge“ absperren, und die Frauen gestehen, dass sie sich nicht mehr allein auf der Straße aufhal-

ten, weil, wie eine von ihnen sagte: „viele Leute vorbeikommen, die wir nicht kennen und wo wir uns fragen, wer sie sind.“ In den Grenzländern haben die Arbeitsmigranten sogar schon Eingang in das Erziehungsvokabular der Mütter gefunden, die ihre Kinder mit folgendem Satz zur Folgsamkeit mahnen: „Sei still, oder der ‚Flüchtling‘ wird dich nach Griechenland mitnehmen“. In Wirklichkeit verursachen die Durchreisenden wenige Probleme in der Region; und wenn es zu Schwierigkeiten kommt, dann handelt es sich zumeist um Auseinandersetzungen untereinander, von denen die lokale Bevölkerung nicht betroffen ist. Trotzdem werden sie kollektiv für die vorgeblich herrschende Unsicherheit verantwortlich gemacht.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Gruppen wird dann verständlicher, wenn sie mit der lokalen Konzeption des nationalen Raumes in Beziehung gestellt wird. Der Gegensatz zwischen dem Norden und dem Süden des Landes mit seinen „ethnischen“ (*Gegen* und *Tosken*) und politischen (Antikommunisten gegen Kommunisten) Dimensionen wurde durch die Schule zu einem Teil der Allgemeinbildung über das Heimatland. Hier ist es aber wichtig zu betonen, dass die Termini *Gegen* und *Tosken* zur Bildungssprache gehören und nur selten von der einheimischen Bevölkerung verwendet werden, deren Identität sich an einem engeren räumlichen Feld orientiert, gewöhnlich dem des Distrikts. Vom Standpunkt der Einheimischen aus betrachtet dient der Nord-Süd-Gegensatz eher dazu, über ein „wir“ im Unterschied zu „den Anderen“ zu sprechen: Vom Süden aus betrachtet, repräsentiert der Norden all das, was man sich selbst nicht zuschreibt. In diesem Sinn gibt es keine geographisch bestimmbare Grenze zwischen Norden und Süden, und der Fluß Shkumbin, der gemeinhin als Grenze zwischen geggischem und toskischem Territorium angesehen wird, ist diesbezüglich bedeutungslos. Für die Menschen aus Devoll wird beispielsweise die Stadt Gramsh⁵⁴ – obwohl sie südlich des Shkumbin liegt – bereits als zum Norden gehörig angesehen, weil sie, verglichen mit Bilisht, entlegen, rückständig und heruntergekommen ist.

54 Gramsh ist eine Kleinstadt südlich von Elbasan am Devoll-Fluss gelegen.

Für die Menschen aus Devoll stammen alle Durchreisenden „aus dem Norden“ (alb.: *nga veriu*), und man bezeichnet sie abfällig als „Bergbewohner“ (alb.: *malok*). Tatsächlich kommen viele von ihnen aus Mittel- und Nordalbanien; Migranten und Migrantinnen aus dem Süden bevorzugen den etwas weiter im Westen gelegenen Grenzübergang Kakavia und durchquerten Devoll deshalb nicht. Die Menschen aus dem Norden haben einen schlechten Ruf. Sie werden für arm, gewalttätig und kulturell rückständig gehalten. Im Gegensatz dazu heben sich die Einheimischen stolz durch ihren Reichtum und ihre „Kultur“ ab, worunter sie eine Kombination aus Fortschrittlichkeit und Bildung verstehen. Die Tatsache, dass die meisten „Flüchtlinge“ arm sind, trägt für sie zur Bestätigung dieses negativen Bildes bei.

Selbst dann, wenn sich die Einheimischen gemeinsam mit den „Nordalbanern“ in derselben Lage als Emigranten und Emigrantinnen in Griechenland gegenüberstehen, bleibt dieser Unterschied aufrecht. Über die Leute aus dem Norden heißt es, sie würden nur des Geldes wegen nach Griechenland gehen: sie seien harte Arbeit nicht gewohnt und würden zu Diebstahl und Raub neigen, wenn ihnen ihre Arbeit nicht gefällt. Die einheimischen Migranten seien es hingegen gewohnt, hart zu arbeiten und ihren griechischen Arbeitgebern gegenüber loyal zu sein. Sie begründen dies damit, dass sie zu stolz seien und zu viel Selbstachtung (alb.: *sedër*) besäßen, als dass sie denen Schaden anrichten würden, die ihnen helfen. In anderen Worten ausgedrückt, meinen sie damit, dass sie im Unterschied zu „den Anderen“ vertrauenswürdigere seien. Und aus diesem Stolz heraus behaupten sie auch, nicht so häufig nach Griechenland zu gehen, während die anderen, die „Nordalbaner“, aufgrund ihrer extremen Armut dazu gezwungen seien. Damit wollen sie auch betonen, dass man sich die Selbstachtung und den Stolz im Unterschied zu den „Nordalbanern“ bewahren konnte, für die der Zwang, im Ausland arbeiten zu müssen, stärker sei, als alles andere. Der räumliche Gegensatz zwischen Norden und Süden dient hier dazu, die Einstellung der ansässigen Bevölkerung gegenüber Emigration zum Ausdruck zu bringen: Emigration ist schlecht, wir sollten nicht gezwungen sein, das Land zu verlassen,

sagen sie, und heben sich dabei gleichzeitig von den „rückständigen Nordalbanern“ ab, denen sie dieses Feld gerne überlassen. In dieser Hinsicht sind die lokalen Repräsentationen von Migranten und Migrantinnen ein gutes Beispiel für die Projektion eines Gegensatzes zwischen dem Norden und dem Süden – man vergleicht und überträgt, was man an sich nicht sehen will, auf die anderen: In Wirklichkeit unterscheiden sich die Menschen aus dem Süden kaum von jenen aus dem Norden, wenn es um die Notwendigkeit oder den Wunsch geht, nach Griechenland zu gehen. Da aber Emigration als negativ für die eigene Identität erachtet wird – sie bedeutet Armut, Ausbeutung durch einen griechischen Arbeitgeber, das Verlassen der Familie – wird sie allein auf die anderen, die „Nordalbaner“, projiziert.

Außerdem vermag dieser vermeintliche Gegensatz zwischen Einheimischen und „Flüchtlingen“ aus dem Norden eine Art lokale Identität zu kreieren, die auf der guten Kenntnis der Grenzregion beruht. Die Migrierenden aus dem Norden reisen gewöhnlich in Gruppen von zehn bis zwanzig Personen oder mehr, und sie sind auf die Hilfe der ortskundigen Führer angewiesen, um die Grenze sicher passieren zu können. Insbesondere im Winter, wenn die Wege durchs Gebirge schneebedeckt sind oder im Nebel unkenntlich werden, ist die Hilfe der einheimischen Führer unerlässlich. Im Gegensatz dazu passieren die einheimischen Wanderarbeiter die Grenze gewöhnlich in kleinen Gruppen (bis zu fünf Personen), weil sie sich auf ihre persönlichen Kenntnisse und Kontakte in den griechischen Dörfern auf der anderen Seite der Grenze verlassen können. Sie waren auch die ersten, die nach Griechenland gingen, als die Grenzen geöffnet wurden, noch bevor Migranten und Migrantinnen aus anderen Teilen des Landes ankamen. In dieser Hinsicht glauben die Leute aus Devoll, sie hätten spezielle und stärkere Beziehungen zur griechischen Bevölkerung, und sie fühlen sich manchmal – insbesondere wenn sie sich mit den Nordalbanern vergleichen – stärker zu Griechenland hingezogen als zum übrigen Albanien. Vor den Parlamentswahlen von 1996 waren sich die christlichen Albaner, die nahe der Grenze zu Griechenland leben, sicher, dass alle Bewohner Devolls, ob Christen oder Muslime, wegen ihrer engen Beziehungen zu Griechenland für die *Menschen-*

*rechtspartei*⁵⁵, also jene Partei, die vorwiegend die Interessen der griechischen Minderheit vertritt, stimmen würden. Der Kommentar eines Einheimischen verdeutlicht diese Auffassung sehr anschaulich: „Schau sie dir an, sie alle waren mindestens einmal in Griechenland, und bald schon werden sie alle die griechische Sprache sprechen. Die griechischen Ansprüche auf Nordepirus stören sie nicht weiter; sie werden aufhören, Albaner zu sein, ohne dass es ihnen etwas ausmachen wird. Sie denken, es ist besser über die Grenzen zu gehen und wie Griechen zu leben, als so ärmlich zu leben wie die Albaner“. Auch ein anderes Erlebnis verdeutlicht die ambivalente Haltung der Bewohner und Bewohnerinnen an der Grenze gegenüber ihren griechischen Nachbarn. Als ein Wanderarbeiter aus Shkodra von Griechenland zurückkehrte und eine Nacht in dem muslimischen Dorf, in dem ich mich gerade aufhielt, verbrachte, ereignete sich folgendes: Am Abend, als wir alle zusammen vor dem Fernseher saßen, spielte der Hausherr mit der Fernbedienung um zu demonstrieren, wie viele griechische Programme er empfangen konnte. Weder verstand er Griechisch, noch war er vorher in Griechenland gewesen. Der Hausherr erwartete, dass der Shkodraner von den zahlreichen griechischen Kanälen sehr beeindruckt sein würde. Lächelnd zeigte er in die Richtung der Grenze und sagte: „Ah! Griechenland ist gleich da vorne, wir sind hier in Griechenland!“ Es braucht nicht besonders betont zu werden, dass derselbe Mann einer der ersten im Dorf war, wenn es darum ging zu betonen, wie schlecht seiner Meinung nach die Griechen seien – außer wenn es darum ging, dem Rest Albaniens zu zeigen, wie privilegiert die Region Devoll ist.

Die Unterscheidung zwischen den einheimischen und den anderen Migrierenden wird nicht nur in der Region Devoll vorgenommen. Auf

55 Die sogenannte „Menschenrechtspartei“ (*Partia Bashkimi i të Drejtave të Njeriut*) ist eine Nachfolgerin der Partei „Omonia“, die 1990 als Menschenrechtsorganisation gegründet worden ist, jedoch wegen ihrer ausschließlichen Ausrichtung auf die griechische Minderheit für die Wahlen 1992 nicht zugelassen wurde, und sich fortan „Union für Menschenrechte“ nannte. Schwerpunkt des politischen Programms blieben die Interessen der griechischen Minderheit.

Warum soll ich dorthin gehen? Es ist zu gefährlich, sie können dich dort ausrauben und nackt auf der Straße liegen lassen.“

Das lokale Identitätsgefühl wurde durch die Erhebung Devolls zum Distrikt 1992 sehr gestärkt. Es wird behauptet, dass diese Entscheidung von der einheimischen Bevölkerung getroffen wurde, um die „Unabhängigkeit“ wiederzuerlangen (bis 1958 war Devoll schon einmal ein eigener Distrikt; danach wurde es Bestandteil des Distriktes Korça). Die Tatsache, dass der Distriktsstatus es ihnen erlaubt, einen Teil der Einnahmen der Grenzstation Kapshtica einzubehalten, spielte wahrscheinlich eine wichtige Rolle für diese Entscheidung. Sie eröffnet der Bevölkerung außerdem die Möglichkeit, eigene Beziehungen mit den benachbarten griechischen Distrikten Florina und Kastoria aufzubauen. Lokale Repräsentanten aus Devoll passieren regelmäßig die Grenze, um ihre griechischen Kollegen zu treffen, gemeinsame Projekte zu diskutieren oder an religiösen Festen teilzunehmen. Die griechischen Repräsentanten aus den grenznahen Dörfern schätzen es, dass es viele Kooperationsprojekte mit den albanischen Nachbarn gibt – zumindest vor den Ereignissen von 1997.

Aufschlussreich ist der Vergleich mit den Verhältnissen in kommunistischer Zeit, als die Grenze zu Griechenland abgeriegelt war und kein wie auch immer gearteter Kontakt über die Grenze hinweg hergestellt werden konnte. Devoll war gleichzeitig Peripherie, eine Gegend, die für niemanden von Interesse war, und eine Region mit starken Bindungen an den Zentralstaat. Als Grenzregion stand sie unter besonderer Überwachung durch Armee und Polizei, die sich zu einem Großteil nicht aus Einheimischen rekrutierten. Heute hat sich die Armee aus der Grenzregion zurückgezogen, die Polizisten stammen größtenteils aus der Region, und Devoll scheint stärker auf Griechenland ausgerichtet zu sein als Richtung Tirana und Korça.

MIGRATION UND LOCALE GESELLSCHAFT

Emigration bedeutet nicht nur Reise durch Raum, sie bedeutet auch Reise durch Zeit, für die Albanien die Vergangenheit repräsentiert und

der anderen Seite der Grenze neigen auch die Griechen dazu, mit dieser Unterscheidung zu operieren. Diejenigen aus der Nachbarregion werden oft als „unsere Albaner“ bezeichnet. Viele von ihnen passieren seit der Öffnung regelmäßig die Grenze und sind deshalb in den griechischen Dörfern gut bekannt. Sie finden in den grenznahen Dörfern viel leichter Arbeit, während die anderen immer in die Städte weitergeschickt werden. Sie als „unsere Albaner“ zu bezeichnen, heißt jedoch nicht, dass sie als gute Freunde und zuverlässige Arbeiter angesehen werden und ihnen großes Vertrauen entgegengebracht wird. Aber, wie sie es ausdrücken: „Wenn einer von unseren Albanern etwas anstellt, wissen wir, wie wir ihn finden können“. Nichtsdestotrotz gibt es in der Grenzregion eine Form des Gemeinschaftsempfindens zwischen Albanern und Griechen, die es im Verhältnis zu den übrigen Albanern und Albanerinnen überhaupt nicht gibt. Nur wenige Griechen waren jemals in Mittel- oder Nordalbanien – sie bevorzugten es, die Region „Nordepirus“ zu besuchen –, und sie neigen dazu, die Bewohner dieser fernen Distrikte als gefährliche Mörder und muslimische Fanatiker anzusehen. Die Leute aus Bilisht sagen den Griechen, sie würden niemals weiter als bis nach Korça gehen, weil sie Angst davor hätten, was ihnen in den entfernteren Distrikten zustoßen könnte; sie meinen, dass alle Albaner dort Mafiosi seien und Waffen tragen würden. Insgesamt also ist die lokale Konzeption der albanischen Migration auf beiden Seiten der Grenze, der griechischen wie der albanischen, sehr ähnlich. Es ist schwer auszumachen, wie vieles von dem, was die einheimischen Griechen denken und sagen, von dem beeinflusst ist, was die einheimischen Albaner ihnen erzählen. Die Tatsache aber, dass die lokale griechische Bevölkerung mit denselben Unterscheidungen operiert wie die Menschen aus Devoll, wird für sie als Beweis für ihre eigene Identität und Überlegenheit angesehen. Das Gefühl von Gemeinschaft, das zwischen beiden Seiten der Grenze besteht, heißt nicht, dass man genaue Kenntnisse voneinander hat, da die meisten Griechen niemals in den albanischen Dörfern waren. Aber sie fühlen trotzdem eine Art von Nähe mit Albanien: „Was würdest du über Albanien gerne wissen?“, fragte mich ein griechischer Dorfbewohner. „Frag' mich nur.“ „Bist du jemals dort gewesen?“ „Oh nein!“

nauso gut mit „Zivilisiertheit“ übersetzt werden kann. Im lokalen Diskurs bringt man den höheren kulturellen Standard der Christen mit ihrem verstärkten Kontakt mit der Außenwelt infolge von Emigration und Handel in Beziehung: „Sie haben die Welt gesehen“, wie die Leute sagen. Heute, wo die Muslime häufiger ins Ausland gehen als die Christen, die sich stärker den albanischen Städten zuwenden, hat sich die Situation umgekehrt. Selbst in Devoll ist Emigration in Richtung Griechenland unter der muslimischen Bevölkerung verbreiteter als unter der christlichen. Als die Grenzen geöffnet wurden, schienen die Christen verstärkt ihre amerikanischen Netzwerke reaktiviert zu haben, die es ihnen ermöglichten, ohne große Risiken in ein sehr attraktives Land zu gehen. Das trifft – allerdings zu einem geringeren Ausmaß – auch auf muslimische Familien zu, die Verwandte in Amerika, Australien oder Argentinien haben. Sie betrachteten es außerdem als vorteilhaft, wohlhabende und einflussreiche Händler in albanischen Städten zu sein, als zweitklassige Arbeiter in Griechenland. Aus diesem Grund ließen sich viele von ihnen, nachdem sie zwei bis drei Jahre in Griechenland Geld verdient und gespart hatten, in Bilisht, Korça oder Tirana als Händler nieder, wobei sie gewöhnlich jene Beziehungen, die sie in Griechenland aufgebaut hatten, zu ihrem Vorteil nutzten. Kujtim zum Beispiel, ein christlicher Albaner aus Bilisht, war nach zweijährigem Aufenthalt in Griechenland, wo er als Gärtner gearbeitet hatte, wieder in seine Heimatstadt zurückgekehrt. Mitgenossen hat er einen alten Lastkraftwagen, den ihm sein Chef in Griechenland verkauft hatte. Damit importiert er nun Früchte und Gemüse aus Nordgriechenland nach Korça. Außerdem bestehen die Christen aus der Region Devoll, obwohl sie Orthodoxe sind, darauf, Albaner und nicht Griechen (oder Nordepiroten) zu sein. Sie verurteilen die Griechen dafür, dass sie sie für Griechen oder Nordepiroten halten. Das heißt aber nicht, dass es überhaupt keine Sympathie für die Griechen gibt, sondern es besteht eher die Angst, eine „ethnische“ Minderheit in einem mehrheitlich muslimischen Gebiet zu werden: Die albanischen Christen wollen als Albaner gelten, solange sie in einem albanischen Distrikt leben. So wie einer von ihnen es in seiner Beschwerde zum Ausdruck bringt: „Zur Zeit der Kooperative ha-

Griechenland die Zukunft. Man erwartet von den Migranten und Migrantinnen, dass sie ein Stück dieser Zukunft nach Albanien zurückbringen. In dieser Hinsicht ist Emigration nicht bloß eine Folge fehlender Arbeitsmöglichkeiten und mangelnden Wohlstandes, sondern auch eine Reaktion auf fehlende Modernität. Abgesehen davon tritt die zeitliche Dimension von Emigration in zwei zyklischen Modellen auf, der Langzeit- und der Kurzzeitkonzeption.

In der zyklischen Langzeitkonzeption wird die gegenwärtige Emigration als Wiederholung von früheren Migrationen angesehen. Vor dem Zweiten Weltkrieg gingen viele Menschen aus Devoll – vorwiegend die christliche Bevölkerung – ins Ausland. Viele verließen das Land in Richtung Amerika und Australien. An diese Zeit erinnert man sich noch immer; sie gilt als eine des Fortschritts und der Innovation für den gesamten Distrikt. In Erinnerung geblieben sind die regelmäßigen Geldüberweisungen an die Familien, die moderne Kleidung, die sie trugen, wenn sie nach Jahren zurückkehrten, sowie die „moderne“ Art zu denken, die sie in die Dörfer mitbrachten.

Es ist bemerkenswert, dass Migration hauptsächlich ein christliches Phänomen darstellte. Das ist einer der Gründe, weshalb man die christliche Bevölkerung gegenüber der muslimischen selbst heute noch für kulturell überlegen hält. Sowohl Christen als auch Muslime sind der Auffassung, dass die Christen ein höheres kulturelles Niveau aufweisen: Die christlichen Dörfer waren die ersten, in denen – zu Beginn des 20. Jahrhunderts – Schulen eröffnet wurden, was dazu beitrug, dass ihre Bewohner Staatsbeamte, Intellektuelle und Unternehmer statt Bauern wurden. Sie neigten auch eher dazu, weiter fort ins Ausland zu gehen, vor allem nach Amerika, von wo sie gewöhnlich Geld an ihre Angehörigen schickten. Noch heute sind christliche Dörfer dafür bekannt, besser ausgestattet zu sein als die muslimischen: sie verfügen über Wasserleitungen, gepflasterte Straßen und große Steinhäuser, die ihnen, verglichen mit den muslimischen Dörfern, einen städtischen Charakter verleihen. Das alles, einschließlich der Identifikation der Christen mit westlichem Lebensstil (Kleidung, Religion, Einstellung gegenüber Frauen) wird in Devoll als „Kultur“ (*kulturë*) bezeichnet, ein Wort, das in diesem Zusammenhang ge-

ben die Muslime uns gewöhnlich als „Teufelsgriechen“ beschimpft, aber sobald die Grenzen geöffnet wurden, gingen sie alle nach Griechenland, während wir in Albanien blieben. Wer ist denn nun ‚der Grieche‘ in dieser Geschichte?“ Wenn es für Albaner eine vorteilhafte Strategie sein könnte, griechische Nationalität und den dazugehörigen religiösen Hintergrund für sich zu beanspruchen, dann ist dies weniger in der Grenzregion der Fall, wo ein starkes Gefühl der Differenz zwischen Albanern und Griechen besteht, insbesondere wenn sie derselben Religion angehören.

Aus muslimischer Perspektive wird die gegenwärtige Phase der Emigration deshalb als eine Art ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber den Christen betrachtet: Kontakt mit dem Westen und der westlichen Zivilisation ist kein christliches Privileg mehr; nun haben auch Muslime Zugang zur Moderne. Aus der Perspektive der Christen hingegen sind die Muslime Verräter, die ihr Land verlassen und ihre Religion aufgeben, wenn sich das Land in einer schwierigen Situation befindet.

Die Einheimischen machen hinsichtlich der Emigration noch einen weiteren Vergleich: Vor und während der italienischen Invasion in Griechenland Anfang der vierziger Jahre war die ökonomische Situation in den griechischen Dörfern schlechter als in den albanischen Dörfern von Devoll. Solange die Grenze offen blieb, kamen viele Griechen in die albanischen Dörfer, um Nahrung und Arbeit zu erbeteln. 1991 und 1992, als die Albaner aus ebensolchen Gründen die Grenze in Richtung Griechenland überquerten, wurden einige von ihnen von griechischen Familien aufgenommen, die sich noch an die Kriegszeit erinnerten. Um die Erniedrigung, von den Griechen, was Nahrung und Kleidung betrifft, abhängig zu sein, zu ertragen, behaupten viele Albaner, dass es sich dabei bloß um die Einlösung einer offenen Schuld handle. Sie verurteilen jene Griechen, die ihnen nicht helfen oder gegen sie vorgehen, wenn sie sagen: „Diese Griechen fühlen sich bloß überlegen, weil wir sie für unser Überleben brauchen, aber ihr solltet sie früher gesehen haben, als sie bei uns um Brot bettelten!“

Wie die Raum- und Zeitkonzeptionen, die mit Emigration in Beziehung stehen, zeigen, verändert das Überschreiten der Grenze die Menschen. Muslimische Migranten und Migrantinnen nehmen in der

Regel christliche Namen an, sobald sie Griechenland betreten. Einige von ihnen behaupten, einer anderen Religion – nämlich dem orthodoxen Christentum – oder einem anderen Ethnikum – dem nordepirotischen Griechentum – anzugehören. Die Familienangehörigen und Verwandten, die für die Identität eine große Bedeutung haben, müssen in Albanien zurückgelassen werden. Während ein Albaner sich stets auf seine Verwandten verlassen kann, die ihm Unterstützung gewähren sowie jede Demütigung und soziale Verurteilung ersparen, sind die Migranten und Migrantinnen in Griechenland auf sich selbst gestellt. Sie müssen ihren Nationalstolz ablegen, da Albaner in Griechenland zu meist als „Zweite-Klasse-Arbeiter“ angesehen werden und dabei nur selten eine menschenwürdige Behandlung erfahren. Einer von ihnen bringt das folgendermaßen zum Ausdruck: „Wir leben immer in Angst. Wir müssen in den Wäldern schlafen, genauso wie wilde Tiere.“

Als eine Folge dieses Identitätswechsels entfalten sich in der Emigration auch neue Diskurse über die Gesellschaft und die nationale Identität. Beispielsweise wird der Familie und den Verwandtschaftsbeziehungen eine große Bedeutung zugemessen; die Familie wird als ein bestimmendes Element der nationalen Identität angesehen. Die Albaner und Albanerinnen, ob Migranten und Migrantinnen oder nicht, sind durchwegs davon überzeugt, dass die familiäre Solidarität unter ihnen stärker entwickelt sei als andermorts. Der Vergleich mit Griechenland wird dabei besonders gerne getätigt. Jeder weiß eine Geschichte über griechische Eltern und Großeltern, die von ihren Kindern alleine gelassen oder ins Altersheim gesteckt wurden, wo sie einsam verstarben. Im Unterschied dazu, sagen sie, kommt so etwas in Albanien niemals vor. Die Leute seien arm, und ihr einziger Reichtum sei ihre Familie; sie müssten zusammenhalten, um zu überleben, weil sich sonst niemand um sie kümmern würde. Sie können sich weder auf die Gesellschaft noch auf den Staat verlassen: soziale Organisationen wie die Kooperativen, die dem gesamten Dorf Arbeit und Dienste anbieten, gibt es nicht mehr und wurden bisher auch nicht gleichwertig ersetzt. Traditionelle soziale Gruppierungen, wie etwa religiöse Gemeinschaften, wurden während des Kommunismus zerstört. Und wenn sie sich heute wieder formieren, so sind sie nicht dazu in der

4 Lage, all ihren Mitgliedern die Möglichkeit zu geben, von ihnen zu profitieren und sich zu entfalten. Die Familie gilt deshalb als die einzige stabile gesellschaftliche Grundlage.

Diese Tendenz wird vom Staat und den politischen Parteien gefördert und verleiht der Familie eine religiöse oder sakrale Dimension. „Das Vaterland beginnt zuhause“ (alb.: *atdheu fillon tek shqipëria jote*), verkündete die *Republikanische Partei* in ihrer Wahlkampagne 1996, so als ob das Land um das letzte Stück nationaler Identität, das vom kommunistischen Regime und der Transitionperiode übriggeblieben ist, wiederaufgebaut werden soll: um die Familie.

Es gäbe viel mehr über den Nutzen von Verwandtschaft und Familie im heutigen Albanien zu sagen. Wir wollen uns hier aber ausschließlich auf zwei Aspekte, die mit Emigration in Beziehung stehen, konzentrieren. Einerseits kreist der Diskurs über die Organisation von Familie um den Gegensatz zwischen einer imaginierten albanischen Familie auf der einen Seite und einer imaginierten griechischen oder westlichen auf der anderen. Dieser Gegensatz wird im Wesentlichen über folgende Antonyme ausgedrückt: *Solidarität* versus *Individualismus* und *Liebe* versus *Distanziertheit*. Auch wenn manchmal für die nahe Zukunft die Desintegration der Familie als eine Folge der Modernisierung befürchtet wird, halten die Menschen die Familie für den einzigen Ort, an dem die albanische Identität bewahrt werden kann.

Der über die albanische Familie geführte Diskurs findet andererseits keine Entsprechung in der Realität, da viele Familien gerade wegen der Emigration getrennt leben. Familiäre Solidarität wird nicht so gelebt, wie man gerne über sie spricht. Als eine Folge sozialer Desintegration funktioniert sie hauptsächlich in den Köpfen der Menschen. Häufig hört man die Leute sagen: „Früher war die Familiensolidarität sogar noch stärker als heute, sie erstreckte sich bis zu einem fernen männlichen Cousin.“ Heute ist Solidarität auf die Kernfamilie beschränkt. Der Mann geht nach Griechenland, während die Eltern und seine Frau zuhause bleiben, um für die Kinder zu sorgen und die Landwirtschaft weiter zu führen. Das erarbeitete Geld wird fast ausschließlich für den häuslichen Bedarf ausgegeben: es wird dazu verwendet, Reparaturarbeiten durchzuführen oder ein neues Haus zu er-

richten. Im Winter kauft man Lebensmittel ein. In dieser Hinsicht sind die familiären Beziehungen mindestens so stark durch die Emigration geprägt wie durch traditionelle Modelle. Die Bedeutung der Familie wird von den Menschen besonders wahrgenommen und hervorgehoben, weil durch die Emigration traditionelle verwandtschaftliche Beziehungen geschwächt werden. Anders ausgedrückt: Emigration trägt häufig zur Infragestellung traditioneller kultureller Werte und sozialen Verhaltens bei.

Die Familie ist nicht die einzige gesellschaftliche Institution, die in Frage gestellt wird. Wie bereits oben erwähnt, werden über die Emigration viele neue Verhaltensmodelle importiert, die unbewusst und bewusste Traditionen in Frage stellen. Das trifft auf das Verhältnis zu Geld und Reichtum sowie auf Eltern-Kind- und Mann-Frau-Beziehungen zu. Die Einstellung zu diesen Themen wird immer in Begriffen von „gut“ und „böse“ ausgedrückt. Unter den neuen Phänomenen werden einige als „gut“ erachtet – beispielsweise gelten Privatunternehmen allgemein als „gut“ –, während staatliche als „schlecht“ angesehen werden.

Es ist interessant zu beobachten, wie man dazu neigt, in dieser konfessionell gemischten Region, in der die Christen eine Minderheit bilden, viele soziale Veränderungen rund um den religiösen Gegensatz zu organisieren. Die Emigration verleiht dem bereits vorhandenen Gegensatz zwischen Muslimen und Christen noch eine zusätzliche Bedeutung und einen zusätzlichen Wert. Es wird von den Leuten gemeinhin angenommen, dass Albaner, die in Griechenland eine Arbeit finden wollen, Christen sein oder sich zumindest als solche ausgeben sollten. Diese Auffassung trägt auch zu einer verstärkten religiösen Differenzierung innerhalb Albanien zwischen privilegiert scheinenden Christen und Muslimen, deren religiöse Identität in Frage gestellt wird, bei. Es werden andererseits viele Innovationen automatisch mit der christlichen Minderheit in Beziehung gesetzt, so als ob sie die Modernität repräsentiere. Beispielsweise behalten die Muslime die Schuhe an, wenn sie ihr Haus betreten, genauso wie es die Christen tun; sie bevorzugen auch den Zwetschken-*Raki*, der mit den Christen in Zusammenhang gebracht wird, gegenüber dem „muslimischen“ Trauben-*Raki* etc.

Christ oder Muslim zu sein, als Christ oder als Muslim zu handeln, ist somit sehr bedeutend für die Konstruktion der eigenen Identität. Dieser Tatbestand steht im Widerspruch zur nationalen Position gegenüber Religion. Während entsprechend der nationalen Konzeption jemand in erster Linie „Albaner“ und erst in zweiter Linie Christ oder Muslim ist, scheint sich dieses Verhältnis auf der lokalen Ebene so darzustellen, dass jemand Christ oder Muslim sein muss, um Albaner zu sein. Die Emigration in ein christliches Land scheint einen latent vorhandenen Gegensatz zwischen lokalen Christen und Muslimen zu reaktivieren und ihm eine neue Bedeutung für die eigene Identität zu geben.

Die Repräsentationen von Raum, Zeit und Identität sind wesentlich davon beeinflusst, dass es sich bei Devoll um eine Grenzregion handelt: dadurch entsteht eine spezifische Identität, die durch die Randlage innerhalb Albaniens, die Entfernung vom Zentrum des Staates sowie einer spezifischen Form des Gemeinschaftsgefühls mit der anderen Seite der Grenze geprägt ist.

Das bedeutet aber nicht, dass der albanische Staat in dieser Region überhaupt nicht mehr existiert oder dass die Grenzen sich schon verschoben haben und die Menschen sich als Griechen betrachten. Menschen, die saisonal nach Griechenland gehen, leben entsprechend der Jahreszeit in zwei Staaten. Dieses Phänomen verstärkt sich in der Grenzregion, wo die Menschen das gesamte Jahr über in zwei unterschiedlichen Staaten leben. Die Grenzbevölkerung weiß genau darüber Bescheid, welche Auswirkungen die Entscheidungen der griechischen Behörden für ihre Stellung in Griechenland haben. Sie haben griechische Freunde, die sie besuchen, und sie nehmen an den dortigen religiösen Festen teil. Sie bemühen sich darum, sich in die griechische Gesellschaft zu integrieren, indem sie zum Beispiel ihre Familien mitnehmen. Ihre Kinder besuchen griechische Schulen, und ihre Leistungen in griechischer Geschichte und Sprache erfüllen nicht allein die Eltern mit Stolz, sondern die gesamte Verwandtschaft in Albanien. Eine muslimische Frau aus der Grenzregion erzählte voller Stolz, dass ihr Bruder so lange in Griechenland gewesen sei, dass er Schwierigkeiten hatte, bei seiner Rückkehr noch Albanisch zu spre-

chen. Seine Kinder, sagte sie, zählten zu den besten in der Schule in Griechenland. Der albanische Staat hat mittlerweile begonnen, auf diese „Hellenisierung“ albanischer Zuwanderer zu reagieren: Eine im März 1998 ins albanische Parlament geladene griechische Regierungsdelegation wurde darauf angesprochen, dass das Recht in Griechenland lebender albanischer Migranten und Migrantinnen auf muttersprachlichen Unterricht zu respektieren sei. „Albanien hat der griechischen Minderheit das Recht auf Bildung immer gewährt. Griechenland sollte in derselben Weise vorgehen. Es gebe etwa 30.000 ethnische Albaner in der Gegend von Kastoria und Florina (Nordgriechenland) und zwischen 250.000 und 300.000 albanische Migranten und Migrantinnen, die in Griechenland leben.“⁵⁶ Die beiden Seiten kamen überein, sich alle drei Monate zu treffen, um über die ökonomische und politische Zusammenarbeit der beiden Staaten zu sprechen. Die albanischen Migranten und Migrantinnen werden in diesen Verhandlungen immer mit der griechischen Minderheit in Albanien verglichen, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, dass, wenn sie noch immer zur albanischen Nation zählen, sie gleichzeitig auch griechische Staatsbürger und -bürgerinnen sind: sie bilden eine neue albanische Minderheit in Griechenland. Die alte Minderheit, die sogenannten *Arvaniten*, die im 15. Jahrhundert zugewandert sind, wurden in Griechenland bereits vollständig assimiliert. Diejenigen, die ihre Familien nach Griechenland mitnahmen, wollen sich dort auch auf Dauer niederlassen und bemühen sich um die Erlangung der griechischen Staatsbürgerschaft. Die 1997 von griechischer Seite getroffene Entscheidung, vielen der illegalen Migranten und Migrantinnen den Aufenthaltsstatus zu gewähren, kommt der Absicht dieser Albaner und Albanerinnen entgegen. Die Bemühungen, die Integration der Albaner und Albanerinnen in Griechenland zu fördern, schließen auch die offizielle Zusammenarbeit zwischen den Gemeinden auf beiden Seiten der Grenze mit ein. Seitens des Distrikts Devoll wurde dabei mit dem Aufbau einer permanenten Kooperation mit dem griechischen

⁵⁶ Rilindja, 31. 3. 1998.

Nachbarbezirk Kozani begonnen. Diese Kooperation schließt grenzüberschreitende Tourismusprojekte ein. Die Idee stammt von der griechischen Seite, wo man über mehr Erfahrung hinsichtlich moderner Trends im Tourismus – Trekking, Grün- und Kulturtourismus – verfügt. Es wurde ein Grenzübergangsabkommen abgeschlossen, das den Menschen, die bis zu 20 Kilometer von der Grenze entfernt leben, den freien Übertritt erlaubt. Außerdem kam dem Bildungs- und Landwirtschaftsbereich materielle Unterstützung zu. Diese Projekte hängen stark von der allgemeinen Lage in Albanien ab. Jede Krise (Winter 1996/97, September 1998) verringert die Effizienz der Projekte, da auf albanischer Seite die entsprechende Sicherheit nicht gewährleistet werden kann. Auf griechischer Seite beklagen die lokalen Autoritäten, dass es ihnen wegen des zentralistischen Anspruches des griechischen Staates nicht möglich sei, bei Verhandlungen Eigeninitiative zu ergreifen: Das Grenzübergangsabkommen zum Beispiel, das seit anderthalb Jahren als Projekt existiert, harrt noch immer der Zustimmung durch das griechische Parlament.

Da die Menschen in der Grenzregion sich nach beiden Seiten der Grenze orientieren, sind sie sehr rasch in der Lage, auf Veränderungen, die sich auf der einen oder anderen Seite ergeben, zu reagieren. Auch mit der Kritik sind sie sehr schnell bei der Hand. Sie fühlen sich rasch vom eigenen Staat im Stich gelassen, solange der andere attraktiv ist. Diese Kritik und Infragestellung des Staates wird insofern verständlich, weil dessen Einfluss hier ebenso wie in anderen Teilen des Landes als sehr schwach angesehen wird: Der Staat sollte für den Erhalt der Straßen und Schulen sorgen, für die Versorgung mit Wasser und Strom sowie für Sicherheit und Beschäftigung; die Leute beklagen sich, dass nichts davon gewährleistet wird. Hinzu kommt noch, dass die Menschen, die an der Grenze leben, wahrscheinlich besser als andere die Notwendigkeit einer staatlichen Präsenz erkennen: Ihre nationale, soziale, kulturelle und individuelle Identität ist ungefährdet, solange der Staat an der Grenze präsent ist.

Der Staat ist aber nicht die einzige Institution, die von den Bewohnern der Grenze in Frage gestellt wird. Die Nation, die Religion, die Kultur und, in anderen Worten, die Identität von Grenzgemeinden ist

ständig einer Modifizierung und Infragestellung ausgesetzt. Wie bereits oben angesprochen, können Grenzbewohner vorgeben, Griechen zu sein – nicht allein, um einen Job in Griechenland zu finden, sondern auch um ihre Unterschiede zu Nordalbanien hervorzuheben. Sie bringen auch neue kulturelle Modelle und Verhaltensweisen mit nach Hause, um ihren neu erworbenen sozialen Status in Albanien zu betonen. Das heißt aber nicht, dass sie die Grenzen der nationalen Identität mit Leichtigkeit überschreiten können, da die albanische Gesellschaft über geeignete Schutzmechanismen verfügt. Dazu ein Beispiel: Ein alter Muslim aus dem Dorf Sinica kam eines Tages in das Dorf Miras, um den Bürgermeister zu treffen. Einer der Gemeindebediensteten, der regelmäßig nach Griechenland geht, erklärte ihm, wo und wann er den Bürgermeister treffen könne. Er schließt seine Erklärung mit der Frage an den alten Mann ab: *entaksi?* (griech.: „In Ordnung?“), wie es unter Migranten und Migrantinnen üblich ist, griechische Wörter in die Konversation einzuflechten. Der alte Mann reagierte jedoch gereizt auf dieses Wort: „Was ist dieses *entaksi?*“, sagte er, „können sie nicht *mirë* (alb.: „In Ordnung“) sagen? Sie sind ein Albaner und kein Grieche! Die Griechen haben unsere Dörfer zerstört, sie haben Muslime getötet! Vergessen Sie das niemals!“ Der alte Mann stammte aus einem Dorf, das während des Ersten Weltkrieges von griechischen Soldaten niedergebrannt wurde, so wie zahlreiche andere muslimische Dörfer in der Region. In Devoll, wo die nationale und die staatliche beinahe mit der konfessionellen Grenze zwischen Muslimen und Orthodoxen zusammenfällt, kann man die nationale Grenze nicht so leicht überschreiten, selbst wenn es sich nur um die Verwendung griechischer Wörter handelt.

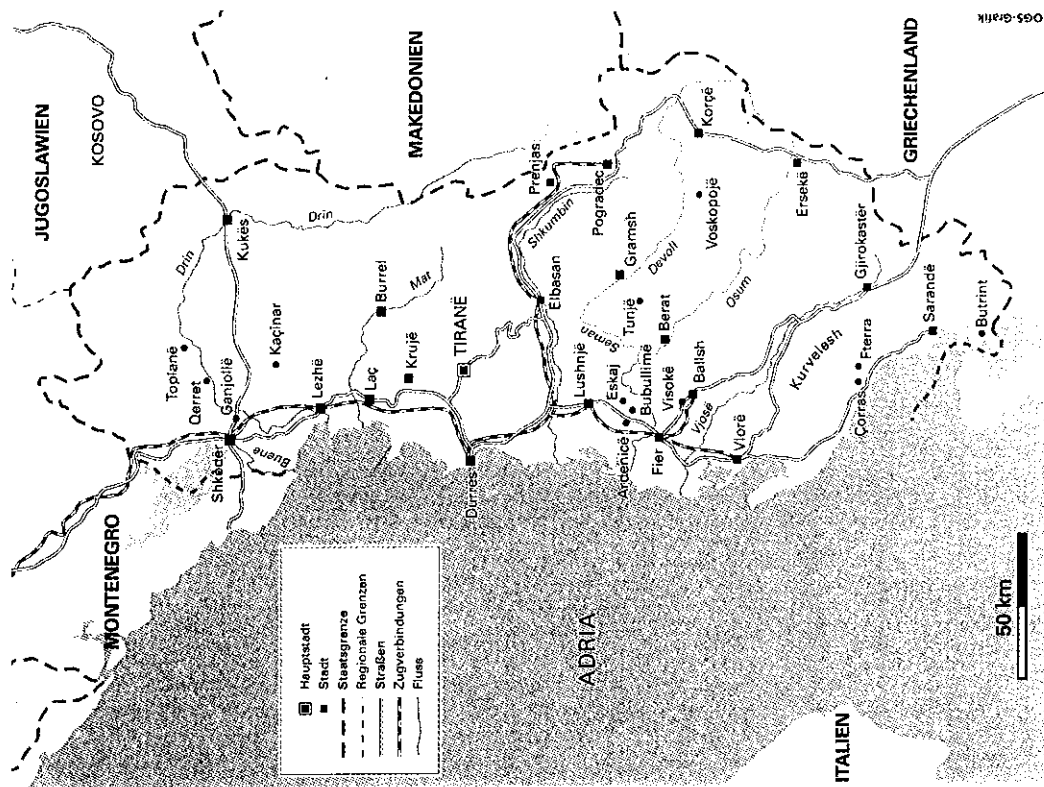
SCHLUSSFOLGERUNGEN

Der Einfluss griechischer Kultur und Ökonomie ist zumindest in Südalbanien allgegenwärtig, da es seit Jahren einen durchgehenden Strom von albanischen Migranten und Migrantinnen gibt, die temporär oder saisonal nach Griechenland wandern. Viele wollen sich

Überhaupt in Griechenland niederlassen und kommen nur noch auf Besuch zurück. In Grenzregionen, wo die Migration schon früh begann und besonders intensiv ist, ist der Einfluss des Nachbarlandes noch offensichtlicher. Für Anthropologen und Anthropologinnen ist die Beobachtung internationaler Grenzen von Interesse. Da es sich hier um Menschen handelt, die in unterschiedlichen Staaten, Kulturen und Identitäten verankert sind, lassen sich „klassische“ anthropologische Konzepte von „Gesellschaft“, „Raum“ oder „Kultur“, die oft von Anthropologen und Anthropologinnen wie selbstverständlich als „natürliche“ Grenzen der von ihnen untersuchten Gemeinschaften angesehen werden, in Frage stellen. Die Untersuchung solcher Phänomene in Grenzregionen lässt uns klarer verstehen, dass jede Gesellschaft oder Kultur von ihren Mitgliedern aufgebaut wird und dass dies sowohl an der Peripherie als auch im Zentrum der so genannten „Gesellschaft“ stattfindet.

Wahrnehmung und Darstellung von Emigration in der Grenzregion sind in einen weiten Kontext eingebettet. Emigration ist nicht bloß eine ökonomische Notwendigkeit oder ein „natürlicher“ Trend von Albanern und Albanerinnen, auch wenn die gegenwärtige Situation an die Geschichte erinnert. Migrant und Migrantin oder Flüchtling (in seiner allgemeinen Bedeutung) zu sein, impliziert das Überschreiten von Grenzen und die Neudefinition des Selbst. Die Grenzen, die Migrierende überschreiten müssen, sind nicht ausschließlich Staatsgrenzen, sondern auch Grenzen kollektiver Identitäten. Damit steht Emigration mit zahlreichen symbolischen Oppositionen in Verbindung, die die nationalen, religiösen und persönlichen Dimensionen der Identität eines Menschen herausfordern: Norden und Süden, Muslim- und Christ-Sein, Zivilisation und Barbarei, Vergangenheit und Gegenwart.

Aus dem Englischen übersetzt von Robert Pichler



'We are not Greek, but...': Dealing with the Greek–Albanian Border among the Albanian-speaking Christians of Southern Albania

GILLES DE RAPPER

This article looks at the way Albanian-speaking Orthodox Christians from Lunxhëri, in southern Albania cross the border with Greece. Based on narratives and family histories collected in 2001 and 2002, it relates the specific position of this community in the border area (Albanian but not Muslim, Orthodox Christian but not Greek) to the representations and symbolic perceptions of the border. It shows how the current crossings of the border are related to the maintaining and crossing of the ethnic boundary between Greeks and Albanians, but also between Albanians and Vlachs, and between Muslims and Christians.

Following the publication in 1989 of Peter Sahlins' *Boundaries: the Making of France and Spain in the Pyrénées* (Sahlins 1989), the 1990s have witnessed the development of an anthropology of international borders, specially thanks to the work of Hastings Donnan and Thomas M. Wilson (1999). The anthropological approach, with its focus on everyday life of border communities as well as on the symbolic dimension of boundaries, contributed to the understanding of borders and border areas, at a time when many international borders, particularly in Europe, were rapidly and radically changing. In this context, it is striking that the Balkan borders have been the centre of relatively limited attention.

The purpose of this article is to present the way Albanians from a specific area in southwest Albania cross the border with Greece, and to question to what extent the ethnic or ethno-national boundary between Greeks and Albanians plays a role in those border crossings. The idea is that the specific position of those people in the Albanian context – regarding religious affiliation and alleged cultural characteristics – gives a special significance to their crossing of the border and influence their practice of the border and border area.

Southeast European and Black Sea Studies, Vol.4, No.1 (January 2004) pp.162–174
PUBLISHED BY FRANK CASS, LONDON

I am thus making a distinction between the state border on the one hand, understood as a line delimitating two political territories, Greece and Albania, and the ethnic boundary on the other hand, understood as the more or less organised juxtaposition of attributes that makes one being Albanian or Greek. The former is a political or legal boundary, the latter a symbolic boundary.

Implicit is also the idea that crossing an international border (or state border) means more than a move through space, but has to do with the self and with the social existence of the person who is crossing the border. As is shown by Henk Driessen (1998: 101), there is a similarity between crossing an international border and what is known in social anthropology as a *rite de passage*. This is specially true in the case of the new migration as it occurs today between Albania and Greece: due to the imposition of rules to cross the border and work in Greece (or just visit, as more and more Albanians do), most of the people who cross the border have to go through a change in their being. Border crossings have to be understood here as state border crossings as well as ethnic boundary crossings.

The area I am focusing on is a group of around 12 villages on the slopes of the mountain facing the town of Gjirokastër, and called Lunxhëri. In opposition to the surrounding areas, those 12 villages are presented by their inhabitants as being at the same time Orthodox Christian (as opposed to the Muslim area of Labëri), and Albanian (as opposed to the Greek minority officially recognized by the Albanian state).

The first part of the article is dedicated to the specific position of the Albanian-speaking Christians in the border area, which is a position marked by ambiguity. The second part looks at the way people from Lunxhëri cross the border – the international border between Greece and Albania as well as the ethnic boundary between Greeks and Albanians. In other words, the focus of this study is not the border *per se*, nor its creation in 1913–19, but rather the way it is experienced today by the local inhabitants of the border zone. It also means that the people actually living in that area, rather than the migrants originating from it, are the centre of my attention.

ALBANIAN-SPEAKING CHRISTIANS IN SOUTHERN ALBANIA: CONTEXT AND SIGNIFICANCE

To illustrate the specificity of the Albanian-speaking Christians as a border community and in relation to border crossing, it is worth looking first at another Albanian border area, inhabited mostly by Muslims. In the Devoll, in southeast Albania, things seem to be quite clear: the state

border between Albania and Greece is also an ethno-national boundary between Albanians and Greeks, as it separates Muslims from Christians, and appears in collective memory as a place of confrontation and conflict. People recall stories of Greeks burning Muslim villages at the time of the First World War, of Muslims being expelled from their villages on the Greek side at the time of the Lausanne Treaty (1923), and of the last battles of the Greek Civil War (1949), in the Grammos mountains, known on the Albanian side as 'the Greek provocations'. In the 1990s, however, people from the Devoll started to cross the border and migrate to Greece. The result of this migration, as far as identity or ethnicity are concerned, is the appearance of a double identity phenomenon. People choose or are given a second, Christian name, that they call their 'Greek name', they use false documents stating that they are of Greek descent, present themselves as Northern Epirotes, and sometimes go as far as converting to Christianity – that they practice in Greece rather than in Albania. In consequence, one can hear in Muslim villages people joking about their Northern Epirote identity, calling their friends by their Greek names, and using more Greek words than necessary in conversations.¹ I am not pretending that things are easy for those people; actually, it is not easy at all and generally comes along with great suffering. But at least things are in a way quite clear: they are Albanian Muslims and, in order to cross the border, pretend to be Christians of Greek descent. At least until 1997, this double identity process was facilitated by the seasonal character of their migration: people would live one half of the year in Greece, among friends and male relatives, and the other half in Albania, with their families. Such changes of name and religion also appear in the Muslim area of Labëri, and it is a source of amusement among the Christians of Lunxhëri and Dropull, who laugh at 'those people with a moustache who bear Christian names and pretend to be Christian'.²

In the case of the Albanian-speaking Christians, on the other hand, no such things are possible, as their position always appears, from the start, ambiguous. In his book *Nationalism*, Elie Kedourie reports the story of a villager from Southern Albania, asked by the international commission in charge of delineating the border, if he was Greek or Albanian, and answering – in Albanian – 'I am Greek' (Kedourie 1966: 124). One can guess that what the man actually meant was that he was a Christian. As it is well known, in that part of the Balkans, the ethnonym 'Greek' was widely used with a religious meaning, and all the Orthodox Christians were called 'Greeks'. Even today, this ambiguity creates space for the discussion over the size of the Greek minority in Albania: are all Orthodox Christians of Greek descent, or only a part of them?

If the ethnonym 'Greek' is not used today by the Lunxhotes, there is evidence that they did use it in the past, at least in its religious dimension. Moreover, from the Muslim point of view, all the Christians are *kaur* (infidels), either Greek or Albanian, and this religious community is sometimes seen as more important than the national community that makes Albanian Muslims and Christians alike.

In fact, religion, or more accurately religious affiliation, is too important in the construction of collective identity in Albania to be sidelined in favour of the sense of national belonging (de Rapper 2002a). It can be shown that collective identity in Lunxhëri is to a large extent constructed in opposition to the neighbouring area of Labëri, and one of the main dimensions of this opposition is religion. Moreover, in the social and political context of the 1990s, Christianity means Europe and European integration, and in that respect, it cannot be given up. Being Christian is thus one of the most important features of Lunxhote identity.

At the same time, nationalism has had a strong impact on Lunxhëri (as it usually has in border areas), and being Christian does not, in Lunxhëri, mean being Greek. Albanian nationalism developed in southern Albania in reaction to the territorial gains made by Greece since its independence. One of the main tasks of the nationalists was to convince the world, and the Albanians themselves, that there was such a thing as an Albanian nation, and that either Christian or Muslim, the population of Epirus was Albanian. As we will see later on, not all the Lunxhotes agreed on that, and it took time to convince the others, but it can be said that the aim was reached during communism. Today, not only are the Lunxhotes aware (and sometimes proud) of being Albanian, they also know how to consider Greece as an enemy of the nation. The image of Greece also depends on the new emigration and the feeling that Albanians are not rewarded as they should for their work in Greece. 'Greeks are not fair, says a man from the village of Stegopol, the Albanians have rebuilt all their villages for a mouthful of bread, they could treat them better'. Lunxhot identity can thus be summarized as one Lunxhot from Gjirokastër does, by two negative statements: 'neither Islamized, nor Hellenized' (*as islamizuar, as greqizuar*), one related to religion, the other to national belonging. It can also be heard however that the non-islamisation of Lunxhëri is a result of the strong influence of Greece in the area, and that, without Greece, Lunxhëri would have become Muslim.

Particularly illustrative of the ambiguity of the position of the Lunxhotes is the case of the Greek language. Although Greek is acknowledged as the only written language of former times, the question

is: do the Lunxhotes speak Greek in addition to Albanian, or not? To what extent can they admit that they speak Greek without being Greek? Here is for instance what a retired school teacher from the village of Dhoksat says about the links between Lunxhëri and Ioannina before the Second World War:

The relations with Ioannina were intense, people were trading, were going to the market there. Songs confirm that people from Lunxhëri could go there without any problem ... Very few Lunxhotes had settled in Ioannina, because Lunxhëri is autochthonous (*autokton*) and does not speak Greek. Ioannina is Greece, and we, we are Albania. Relations with Ioannina are somehow superficial. The Albanian is Albanian, the Greek is Greek. In 1913, someone from Qestorat [in Lunxhëri] was leading the government of Northern Epirus ... they wanted Korçë and Gjirokastër to be part of Greece. But Korçë and Gjirokastër remained Albanian. That man was not representative of all Lunxhëri ... Greeks came during the First World War, in 1920, in 1941, but there was no problem: we call them *dajko* [mother's brother], because they were protecting us against the Turks. But no villager knows Greek. Even if until 1915 there was a Greek school in every village, there was no transmission. Old people know Greek.

Thus the use of Greek is acknowledged, in trade and education, but at the same time, the knowledge of Greek has to remain superficial, because Lunxhëri is 'autochthonous', as he says, that is Albanian, and the Albanians do not speak Greek, because they are Albanian. Though definitely Albanian, the language spoken by the Lunxhotes is nonetheless rich with numerous Greek borrowings, much more than, for instance, the language spoken by the Devoll Orthodox Christians.

CROSSING THE ETHNIC BOUNDARY AND THE STATE BORDER

Obviously, the ambiguity of their position does not prevent the Lunxhotes from crossing the border. Although there are no figures on migration from Lunxhëri, personal observations reveal that the villages have lost a large part of their population, who moved to town or abroad, Greece being the main country of destination. The demographic changes, however, are not limited to the 1990s, and the new emigration is only a moment among others in the history of population movements and border crossings in the area. To keep things short, I will consider briefly the main three periods of this history.

The first period goes up to the time between the creation of the border in 1913 and its closing in 1944. Up to that point, even though the ethnic boundary between Greek and Albanian Christians existed (as it appears in the relations of nineteenth-century travellers, for instance), national consciousness was generally too weak to prevent people from moving from one side of this boundary to the other. Moreover, this was the period of the *kurbet*, of the migration of both Greek- and Albanian-speaking Christians from Epirus towards Istanbul, Egypt and America.

The second period goes approximately from the creation of the border up to its opening in 1991. It is a time of cristallisation of national feelings (people have to choose their side) and of 'national enculturation', as Anastasia Karakasidou calls it for the Macedonian border area (Karakasidou 1997: 91), meaning the process through which people come to identify with a national culture, rather than with their ethnic or local culture. This period culminated with the communist rule in Albania, when the border was closed and, at least from the Albanian point of view, separated two enemies, but already at the turn of the twentieth century, people started to split into *filogrek* (pro-Greek) and *filoshqiptar* (pro-Albanian). Both groups were in power at various times, but the former seem to have been powerful until the Second World War, as in this story, from the village of Selckë:

Among the men of the village, there were *filogrek* [pro-Greek], and M.P. made a speech to the men and said that this village would be part of Albania. One of his cousins, M.N., told him to leave the village, the lineage T. was *filogrek*, and they would kill him. He took his wife along and went away, through the village of Sopik, for America. The T. later on went to Greece, abandoning their house, which is today inhabited by Vlachs.

The third and last period started with the re-opening of the border in 1991. People started again to cross the border, but the national or nationalist context is still dominant, people do not perceive themselves outside national categories such as 'Albanian' and 'Greek', and tend to apply those same national categories to past events or periods, when they were not as relevant as they later became. If it is a period of 'soft' borders compared to the earlier periods, crossing is not as easy, and one must either be on the 'right' side (i.e. a member of the Greek minority, or at least Orthodox Christian) or cheat and cross illegally.

It is no surprise, then, that observation reveals that the Lunxhotes rely on existing networks to cross the border in the most legal way, rather than doing it clandestinely, as recent research has shown (Sintès 2003). Most of those networks date back from the period of the *kurbet*,

and people try to reactivate them whenever possible to facilitate their entry in Greece and to rapidly find better job opportunities. Those networks are not, however, the only thing to be called back from the past and used in the present. The crossing of the ethnic boundary, and sometimes the crossing of the state border as well, are embedded in a wide range of memories and images of the past.

First of all comes the feeling of close contact and shared attributes between Lunxhotes and Greeks. By Greek are meant here both the Greeks from Greece and those of Albania, mainly inhabiting the Dropull and Pogon areas. All those areas are said to share the same high level of culture and development, as opposed to the Muslim areas. Intermarriage, even if it only occurs to a limited extent, is felt to be possible between those communities. It is also interesting to hear people telling stories about the Second World War, and especially of its first phase in Epirus, the Greek–Italian war of the winter of 1940–41.

The Greeks were not afraid here, says an old man from the village of Selckë, it is a Christian area, with a lot of *minoritarë* [members of the Greek minority]. They were much welcome. When they reached Gjirokastër, that was different; in Kardhiq and Golem, they had to fight against the Muslims.

Greek soldiers and officers were hosted in Lunxhëri (just as Italians had been a little earlier), where they found no difficulty to communicate in Greek and sometimes happened to meet people they already knew from Greece. There are cases of people originating from Lunxhëri, who had left Albania for Greece before the war, and came back at that time as Greek soldiers. It also happened that, after 1991, Albanians met the families of those soldiers and officers their parents or grand-parents had hosted in Lunxhëri.

School and church also seem responsible for this feeling of community, or at least of close ties, between Albanians and Greeks. As already mentioned, in most villages, the only school had been Greek up to the end of the First World War, and even later in some villages. Some people also say that when the Greeks occupied the area during the Italian–Greek war, men had to go to school and learn Greek. Greek was also the language of the church until 1966. Education and religion have therefore been the target of Albanian ‘nationalisation’ or ‘national enculturation’ programmes. By the end of the nineteenth century there was a dispute between the supporters of Greek education and those of Albanian education. Two villagers from Qestorat, one of Greek national consciousness, the other of Albanian national consciousness, fought over the school opened in 1874 by the former, Kristaq Zografi (or Christakis

Zographos). The school was eventually closed in 1891, but the Albanian Koto Hoxhi was beaten to death by his opponents in 1895. His statue has since been erected in front of the former Greek school.

The spread of Greek schools and religion also means that many school teachers and priests were of Greek background, coming either from Dropull and Pogon or from Greece. Several families of Lunxhëri thus trace back their origin to a Greek priest or school teacher who had arrived to work in the village and married there. Today, they nonetheless perceive themselves as Albanians. Crossings also happened in the other direction: quite a few people from Lunxhëri went to Greece to study (in Athens, Corfou and Voshtinë-Pogoniani) and did not come back to the village, where employment was not easy to find. It also happened, however, that in some periods and for some people, this contact with Greece was the cause of anti-Greek feelings and pro-Albanian commitment, as was the case for instance for Spiro Konda, born in 1862, who later wrote studies on the ancient history and origins of the Albanians. Although not originating from Lunxhëri, his example is worth mentioning as particularly illustrative of the role of language in both creating and crossing boundaries:

My work on this issue [i.e. the origin of Albanians] started when I was a pupil in the high school of Messolonghi (Greece). During the lessons on *Iliad* and *Odyssey*, my teacher was impressed by the fact that I was able to understand many words through the help of Albanian, words that sounded and had a meaning in Albanian. Later on, as I was a student at the University of Athens, I started to study this issue more seriously. I thus became aware that the Albanian language was the key to many questions raised by ancient history and ancient languages. (Konda 1962: 182)

For others, marriage of relatives was a source of interest in Greece and the Greek language. A villager from Saraqinishtë, born in the 1920s, explains:

I went to the Albanian school for five years. I wanted to learn Greek. I talked to my teacher, but he was *filoshqiptar* [pro-Albanian], and said I should not learn it. I wanted to learn Greek because my sister was married in Poliçan [in Pogon, Greek minority], and I was going there quite often.

As can be seen, kinship and marriage also played a great role in maintaining a feeling of community and in facilitating the crossing of the ethnic boundary. Genealogies and family histories reveal a great number of marriages in which, at least in today's recollections, husband and wife

are said to be of different ethnic backgrounds. What is more important perhaps is not the intermarriages themselves (one could expect them in that context) but the fact that they are still perceived as the sign or evidence of both the existence and permeability of the ethnic boundary. In fact, the social and ethnic origin of women was (and still is) under heavy consideration before marriage, as it was assumed that women, while not going away in *kurbet*, were the guardians of local tradition and excellency.

Another way of crossing the boundary that is still remembered today is emigration. At the time of the *kurbet*, emigration did not mean automatically crossing of a state border: until 1912, Lunxhëri and Istanbul, for instance, were part of the same political unit, the Ottoman empire. But *kurbet* seems to have played a role in the construction and crossing of the ethnic boundary that was to become a national boundary and state border after 1912. In Istanbul, as well as in Egypt and in the United-States, and furthermore in Athens, the Lunxhotes would live together with the 'Greeks', that is with other Orthodox Christians, but most of the time of Greek ethnic and/or national consciousness. They would therefore learn Greek (rather than Turkish, if we can rely on what is said today of the *kurbet* in Istanbul), work with Greeks, and, after the First World War and collapse of the Ottoman empire, go to Greece or follow the Greeks in their migration patterns (towards America and Australia). The crossing of the boundary was facilitated in the case of the migrants who, due to the closing of the border at the time of the Second World War, remained away from Albania and identified with the Greek migrants among whom they were living (and then, eventually, with the country they lived in).

Finally, crossings of the ethnic boundary are said to have occurred during the period of crystallization of the national boundary and when the state border was closed. These have to do with kinship and intermarriage, as the number of the latter seems to have grown after 1944 (as members of the Greek minority could not marry in Greece any longer and had to turn to the Albanian-speaking Christians). They also had to do with the social and political environment in Albania at that time. It could thus be of interest for a member of the Greek minority to become Albanian, but crossings also happened the other way round. This was for instance the case of one village in Lunxhëri, as it was incorporated in one cooperative and one administrative unit with Greek-speaking villages in Pogon. As a local analyst states:

Until 1945, people would rather declare themselves Greek, later Albanian, specially after 1967. In some families, cousins gone away

to Greece declare themselves Greek, while others who moved to Gjirokaštër or Tiranë declare themselves Albanian. Today, people rather tend to declare themselves Greek.

All this has an impact on the way people cross the state border today. First of all, as already mentioned, the Lunxhotes use their direct or indirect knowledge of the other side in their migration. But the past should not be seen only as a tool in the present migration. Some Lunxhotes crossed the border at the very beginning of the 1990s with no 'migration strategy' in mind, but rather to meet relatives gone at the time of the war or to search information on properties their families used to own on the Greek side (this is specially true in Corfou). Even today, some people are aware of the existence of possible remote relatives in Greece, but do not try to take advantage of it to migrate, if they consider their situation to be good enough in Albania. For others, relatives or members of former *filogrek* families who had moved earlier to Greece are considered as potential support in educational rather than migration strategy: many Lunxhotes want their children to go and study in Greece rather than in Albania, and this seems safer with somebody to look on them in Greece.

Others crossed the border to attend religious festivals on the Greek side, or to get married at the church (what was forbidden in communist Albania), or have their children baptized. Plans for work migration seem to have come only later on, either as a consequence of these renewed relationships with the Greek side, either because there came a time when everybody was leaving. The example of the Vlachs or Aromanians inhabiting Lunxhëri seem to have been of importance here: just as the Lunxhotes, the Vlachs were able to find relatives on the Greek side, as most of them have their origin in the village of Mexhide-Kephalovrisso, in Greek Pogoni. But contrary to the Lunxhotes, they had suffered from persecution in Albania during communism, and were eager to move away from Albania. Actually, they were also the first ones to come back to Albania, built new houses and start private business (often transborder business), when Albanians were still expecting everything from the state.

When communism collapsed, many Lunxhotes looked towards the towns and cities of central Albania, where some of their relatives or neighbours had already moved in the 1950s and 1960s, and started to leave the villages for the urban centres. Emigration, in a way, was for the poor, for the Muslims and Vlachs, not for them. Even today there is a kind of pride in saying that you can go to Greece whenever you want, to go shopping, to visit friends, or go to doctors and hospitals. This sense of distinction, or of 'aristocracy', as they say, might also explain that,

generally speaking, the Lunxhotes tend to cross legally and work legally in Greece. As one of them says, 'we, the Albanians from the borderland, we are considered close to them by the Greeks, because we are Orthodox. We don't need to cheat'. On the contrary, 'the Labes are using false documents, as if they were *kaur* (Christians), they are getting baptized'.

On the other hand, assistance from people on the Greek side is not looked for only by those who migrate. People who remain in the villages are willing to apply to the 'retirement of the Greek' (*pensioni i grekut*), i.e. financial assistance offered by Greece to members of its minority in Albania, and to that aim they have to declare themselves Greek.

All this in turn has two main aspects: the first one is that while making efforts to obtain visas and documents, people tend to take advantage of relatives and kinship relations which might not be considered relevant in the local kinship system, such as relations on the mother's side, for instance. A villager from Saraqinishtë, who did not know Greek before the 1990s, has nonetheless got a certificate stating he is a member of the Greek minority, because his mother was from the village of Selckë, and though Albanian speaking, Selckë is included in a single administrative unit with the Greek-speaking villages of Pogon. After telling how he became friends with an old man living in Athens, while he was looking for his mother's brother's wife, a villager from Selckë explains:

We Albanians, even the Northern Epirotes [i.e. Orthodox Christians], are not considered very well by the Greeks. This is why I hold on to this friendship with the old Greek man. Who knows? It can be of some help.

It also stimulates a growing interest in genealogies and onomastics.

The second aspect is that formalities and difficulties to which migrants are confronted are felt as something extremely unfair for people who consider themselves close to Greece and to the Greeks, who have or had relatives or properties in Greece, and whose collective identity lays to a large extent on another migratory experience, that of the *kurbet*, perceived today as a golden age, and as the origin and justification of the feeling of aristocracy that characterizes the relations between the Lunxhotes and the others, Muslims and Vlachs.

It can thus be said that from the Lunxhotes' point of view (as probably for other border communities), the state border is more than a political line separating two countries, more than an obstacle to migration. It is part of local history and local construction of collective identity. Due to the ambiguity of the Albanian Christians in the national

landscape of the border area, and to the fluidity of the ethnic boundary that comes along with this ambiguity, crossing the state border since the 1990s has had an impact on both the self-perception of the Lunxhotes and their relations with the other communities inhabiting the area. Crossing the border does not happen in the same way for the different groups, and it does not have the same meaning.

CONCLUSION

I have considered here the impact of the state border on the definition of local communities and on their relations. I have also considered how this impact determines, in turn, the way the different communities perceive and cross the border. I believe that the dynamic, or diachronic, aspect of borders and border crossing is extremely important. We may say that the creation of the international border between Greece and Albania, and its changing status through different periods of time, has brought as a consequence the reorganizing or renegotiation of ethnic relations and boundaries in the border area. This process is connected to various aspects of social relations, of which migration may be the most well known, or at least the most studied, but we would have much to learn by looking at kinship relations and family organization, for instance, as these fields can also be crossed by ethnic boundaries. Particularly interesting would be to study the articulation between the rhetorics of blood descent and the perception of ethnic boundaries, just as when the Lunxhotes say 'we are not Greek, but...', meaning that they are not of Greek descent, or do not belong to the Greek nation as long as it is based on common descent, but that apart from that, they have too many things in common not to form a kind of transborder community.

In this respect, although it is obviously beyond the scope of this article, it would be necessary to have a closer look at the other side of the border in terms of narratives and representations from the Greek border zone, but also with regard to the role of shared institutions and ways of life on both sides, as they seem to have been important at least until the Second World War, and are, again involved in the relations and mutual representations of Greeks and Orthodox Christians from south Albania.

NOTES

1. For an example of this behaviour, see de Rapper 2002b: 105.
2. It is interesting to note that this is not the only forced change of names mentioned in the area. As a villager from Selckë says: 'The [communist] regime imposed Muslim names on Christians, such as Agron, Ilij, etc.' (which in fact are not Muslim at all, but have been common among the Muslims, specially after 1976 and the ban on religion-based names).

REFERENCES

- de Rapper, Gilles (2002a): 'Espace et religion: chrétiens et musulmans en Albanie du Sud', *Etudes Balkaniques, Cahiers Pierre Belon*, Vol.9, pp.17–39.
- de Rapper, Gilles (2002b): 'Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll', in Karl Kaser, Robert Pichler and Stephanie Schwandner-Sievers (eds), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*, Vienna: Böhlau Verlag, pp.83–106.
- Donnan, Hastings and Thomas M. Wilson (1999): *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford: Berg.
- Driessen, Henk (1998): 'The "New Immigration" and the Transformation of the European–African Frontier', in Thomas M. Wilson and Hastings Donnan (eds), *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*, Cambridge: Cambridge University Press, p.101.
- Karakasidou, Anastasia N. (1997): 'Women of the Family, Women of the Nation: National Enculturation among Slav-speakers in North-west Greece', in Peter Mackridgic and Eleni Yannakakis (eds), *Ourselves and Others. The Development of a Greek Macedonian Identity Since 1912*, Oxford: Berg, pp.91–111.
- Kedourie, Elie (1966): *Nationalism*, 3rd ed., London: Hutchinson.
- Konda, Spiro N. (1962): 'Albanët (shqiptarët) dhe problemi pellazgjik', *Buletin i universitetit shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat shoqerore*, Vol.16, No.3, p.181–92.
- Sahlins, Peter (1989): *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenées*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Sintès, Pierre, (2003): 'Les Albanais en Grèce: le rôle des réseaux préexistants', *Balkanologie*, Vol.7, No.1, pp.111–33.

The New Albanian Migration

Edited by
RUSSELL KING, NICOLA MAI
AND STEPHANIE
SCHWANDNER-SIEVERS

sussex
ACADEMIC
PRESS

BRIGHTON • PORTLAND

Organization of this volume
 © Russell King, Nicola Mai and Stephanie Schwandner-Sievers, 2005.
 Text © Sussex Academic Press, 2005.

The right of Russell King, Nicola Mai and Stephanie Schwandner-Sievers to be identified as Editors of this work has been asserted in accordance with the Copyright, Designs and Patents Act 1988.

2 4 6 8 10 9 7 5 3 1

First published 2005 in Great Britain by
 SUSSEX ACADEMIC PRESS
 PO Box 2950
 Brighton BN2 5SP

and in the United States of America by
 SUSSEX ACADEMIC PRESS
 920 NE 58th Ave Suite 300
 Portland, Oregon 97213-3786

All rights reserved. Except for the quotation of short passages for the purposes of criticism and review, no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

British Library Cataloguing in Publication Data
 A CIP catalogue record for this book is available from the British Library.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
 The new Albanian migration / edited by Russell King,
 Nicola Mai, and Stephanie Schwandner-Sievers.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 1-903900-78-6 (hardcover : alk. paper)

1. Albania—Emigration and immigration. 2. Albania—Economic conditions—1992–. 3. Albanians—Foreign countries. I. King, Russell, 1945– II. Mai, Nicola. III. Schwandner-Sievers, Stephanie. IV. Title.

JV8296.N48 2005
 304.8'094965—dc22

2004020669

CIP

Typeset and designed by G&G Editorial, Brighton
 Printed by MPG Books, Ltd, Bodmin, Cornwall
 This book is printed on acid-free paper.

Contents

<i>Preface and Acknowledgements</i>	vii
1 Introducing and theorising Albanian migration <i>Kosta Barjaba and Russell King</i>	1
2 Lifestyles and integration of Albanian women in Bologna: Two steps forward, one step back? <i>Ellen Kelly</i>	29
3 Examining policy responses to immigration in the light of interstate relations and foreign policy objectives: Greece and Albania <i>Gerastimos Konidaris</i>	64
4 The Albanian migration cycle: Migrants tend to return to their country of origin after all <i>Lois Labriantidis and Panos Hatziprokopiou</i>	93
5 Albanian migrants' remittances: A development opportunity? <i>Filavia Piperno</i>	118
6 Albanian high-skilled migrant women in the US: The ignored experience <i>Aida Orgocka</i>	139
7 'Greece belongs to Greeks!' The case of the Greek flag in the hands of an Albanian student <i>Gazmend Kapllani and Nicola Mai</i>	153
8 Better than Muslims, not as good as Greeks: Emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri <i>Gilles de Rapper</i>	173

- McLuhan, M. (1987) *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Ark Paperbacks.
- Moerman, M. (1965) Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?, *American Anthropologist*, 67(5): 1215–29.
- Pantazopoulos, A. (2001) *For the People and the Nation: The Time of Andreas Papandreu 1965–1989*. Athens: Polis (in Greek).
- Petrufer, J. (1996) Greek political culture and foreign policy, in Featherstone, M. and Ifantis, K. (eds) *Greece in a Changing Europe*. Manchester: Manchester University Press, 17–23.
- Plamenatz, J. (1976) Two types of nationalism, in Kamenka, E. (ed.) *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. New York: St. Martin's Press, 22–36.
- Rozakis, C. (1996) The international protection of minorities in Greece, in Featherstone, K. and Ifantis, K. (eds) *Greece in a Changing Europe*. Manchester: Manchester University Press, 95–116.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sofos, S. and Tsagarousianou, R. (1994) The politics of identity: nationalism in contemporary Greece, in *The Resurgence of Nationalist Movements in Europe*. Bradford: University of Bradford, School of European Studies, Occasional Paper 12.
- Sugar, P. (1969) External and domestic roots of Eastern European nationalism, in Sugar, P. and Lederer, I. (eds) *Nationalism in Eastern Europe*. Seattle: University of Washington Press, 3–54.
- Taguieff, P. (1987) *La Force du Préjugé – Essais sur le Racisme et ses Doubles*. Paris: La Découverte.
- (1997) *Le Racisme*. Paris: Flammarion.
- Todorova, M. (1997) *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.
- Triandafyllidou, A. (2002) Greece, in ter Val, J. (ed.) *Racism and Cultural Diversity in the Mass Media*. Vienna: EUMC, 149–70.
- Triandafyllidou, A. and Mikrakis, (1995) A ghost wanders through the capital, in Baumgartl, B. and Favell, A. (eds) *New Xenophobia in Europe*. The Hague: Kluwer, 164–79.
- Triandafyllidou, A. and Veikou, M. (2002) The hierarchy of Greekness, *Ethnicities*, 2(2): 189–208.
- Tsoukalis, L. (1996) Is Greece an awkward partner? in Keatherstone, K. and Ifantis, K. (eds) *Greece in a Changing Europe*. Manchester: Manchester University Press, 24–30.
- Veremis, T. (1995) *Greece's Balkan Entanglement*. Athens: Eliamep.
- Wiewiorka, M. (1998) *Le Racisme*. Paris: La Découverte.
- Willis, P. (1990) *Common Culture*. Buckingham: Open University Press.

8

Better than Muslims, not as good as Greeks

Emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri

GILLES DE RAPPER

My first encounter with Albanian emigration happened in 1995–6, when I was doing fieldwork in the border district of Devoll, in south-eastern Albania. I was staying in an Albanian-speaking Christian village, up in the mountains and close to the Greek border. Villagers told me about people from the closest Muslim village, down in the valley: 'Look at them, down there. At the time of the cooperative, they used to insult us by calling us "damned Greeks", "bloody Greeks". But today they all work in Greece and have Greek names, while we did not go to Greece. Who is Greek then?' As a matter of fact, people from the Christian villages – who insist on their Albanian national identity and refuse to be called Greek – have been moving to the town and even more to the United States, where they retain links dating back to the time of the pre-World War II migration known as *kurbet*. Meanwhile, their Muslim neighbours started in the early 1990s to migrate to Greece, where most of them changed their names and some converted to Orthodoxy.

Emigration appeared to be a matter of negotiation of identity not only for those who were living in the host society, but also for the ones living at home, giving new forms to boundaries inside local society. In this chapter, I look at the impact of migration on the construction of collective identity in a more complex local society. If the district of Devoll is clearly divided between a Muslim majority and a few Christian villages higher up in the mountains, the district of Gjirokastrë, on which this paper focuses, is divided into several intermingled groups, based on religion, territory, language and national identity. Each of these groups seems to have its

specific migration strategy, using different networks. I focus here on the sense of belonging and identity of the people involved in the migration, i.e. the migrants and their families, either in Albania or in Greece.



Figure 8.1 Southern Albania

My main fieldwork location is the group of around a dozen villages named Lunxhëri, on the slopes of the mountain range facing the town of Gjirokastrë.¹ See figures 8.1 and 8.2 for location maps, first of Southern Albania, and second of the area of Lunxhëri. Until the 1960s, Lunxhëri was mainly inhabited by Albanian-speaking Orthodox Christians called the Lunxhots. By then, and starting during and just after the Second World War, many of them had left their villages to settle in Gjirokastrë and in the towns of central Albania, where living conditions and employment opportunities were considered better. They were replaced, from the end of the 1950s on, by Vlachs, forced by the regime to settle in agricultural cooperatives. Some Muslim families from Kurvelesh, in the mountainous area of Labëria, also came to Lunxhëri at the same time – in fact, many of them were employed as shepherds in the villages of Lunxhëri even before the

Second World War. While Lunxhëri practiced (as did many other regions) a high level of (territorial) endogamy, marriage alliances started to occur between Christian Lunxhots and members of the Greek minority of the districts of Gjirokastrë (Dropull, Pogon) and Sarandë. Such alliances were both encouraged by the regime and used by people to facilitate internal mobility and obtain a better status and life-chances.



Figure 8.2 Lunxhëri in Southern Albania

Today, the population of Lunxhëri is perceived as composed of three main groups:

- the Lunxhots, who call themselves 'ethnic Lunxhots' or '*autoktonë*', and are called 'villagers' (*shatëratë*) by the others;
- the Vlachs,² who call themselves '*çoban*' or 'Greek-Vlachs' and are still referred to by the Lunxhots as 'newcomers' (*të ardhur*);

- and finally the Muslims, whether they trace their origin in Labëri or claim to be autochthonous (as is the case for instance in the village of Erind). They refer to themselves as Muslims or Turks (*myslyman, turk*).

The various terms used in this categorisation will be discussed further below.

Its complex ethnic composition and social history make Lunxhëri an interesting case in the study of border communities. This chapter is part of a study of the Greek-Albanian border in Epirus, from its creation in 1913 to present time, which I started in 2001. I made short stays (up to ten days) in every village of Lunxhëri, as well as in Gjirokastër and in the Greek villages of Pogon (both in Greece and Albania), and in Tirana, where lots of Lunxhotes have migrated. The material presented here has been collected through interviews with Lunxhotes living in Lunxhëri, in Tirana or in Greece, and consists in large part of family histories and genealogies. This enables me to focus on three main topics regarding the impact of the international border on Lunxhëri:

- the transformation of migration patterns, both internal and external, following the changing status of the international border (from openness during the interwar period to closure during the communist regime and openness again after 1991);
- the marriage alliance patterns, especially intermarriage between Christians and Muslims, and between Albanian-speakers and Greek-speakers;
- the fluid ethnic boundaries between the different groups inhabiting the area.

As usual for a male anthropologist in Albania, most of the people I interviewed are men. By spending my time in families, however, I managed to conduct some interviews with women, or at least to witness, during general conversations, where men and women disagreed.

The impact of migration on the construction of identity

It is common-sense to say that the politics of immigration and the reception of migrants by the host society have an impact on the migrants' individual strategies – such as in the case of changing one's personal name. It is also acknowledged that emigration has an impact on the economy of the country of origin, mainly through remittances. This chapter aims to illustrate that the impact of migration goes beyond remittances and personal strategies, and affects also the construction of collective (and individual) identity in the society of origin: that is to say that the

people who do not leave, or who do not directly benefit from remittances, are also affected by migration in the way they perceive themselves.

In that sense, emigration to Greece has rendered more visible some distinctions and lines of division of local Albanian society: for instance between *minoritarië*, or members of the Greek minority in Albania, and Albanians; or between Orthodox Christians and Muslims. New categories have also emerged – such as 'Northern Epirotes'³ – which have become central in the way migrants themselves perceive their migratory experience, and which influence some of their decisions. In other words, every migrant, before leaving Albania, is confronted by these oppositions and categories, when he or she has to think about the means of departure: legally, if documents can be easily obtained; or illegally, if the individual believes on the contrary that his/her religious affiliation, first name, or place of origin, will make it difficult to obtain the documents. Those categories and lines of division were certainly not unknown in the original society, but some of them had been denied by the communist regime (the case of religious affiliation – although it was still relevant in social relations) or were not openly mentioned (as in the case of national or linguistic minorities).

The notion of *kurbet*, already mentioned above, and described in a little more detail in Chapter 1, is a good example of how past and present migration to a foreign land, both as facts and as representations, shape the social relations inside local society.⁴ It is striking for instance how, of the three groups under consideration here, only the Lunxhotes claim – and to a certain extent are acknowledged to have – an exclusive connection with the *kurbet*. Lots of aspects of social life are said to have been inherited from the *kurbet*. For instance, the Lunxhot female traditional costume, which acts as a marker of Lunxhot identity *vis-à-vis* the Vlachs, Greeks and Muslims, is said to reflect the prosperity of Lunxhot migrants in Istanbul and to be influenced by models originating from the capital city of the empire.⁵ The ritual of hospitality, particular pieces of furniture, and varieties of trees cultivated in the courtyards and gardens are also said to have been brought in by Lunxhot *kurbetliinj* (returnees). Altogether, and most important, the Lunxhotes claim a higher level of 'culture' than all other areas of Southern Albania, because of their old practice of *kurbet*. The time of the *kurbet* is thus generally presented as a golden age for Lunxhëri, a time when the villages enjoyed prosperity, development, and when the Lunxhotes formed a kind of *aristokraci* in the whole area. Needless to say, this idealised memory of the *kurbet* stands in sharp opposition to the actual migration to Greece that Lunxhëri has experienced from 1991 on. As we shall see, present migration to Greece is said to bring no good at all to Lunxhëri, and to mean on the contrary the end of everything (people are leaving, shops are closed, fields and gardens abandoned, etc.).

It is also necessary to note that the idealisation of the era of *kurbet* – which opposes *kurbet* to present migration as if communism had no impact at all on the villages – is mainly a characteristic of men's discourse on local

society. During one evening conversation with a couple of neighbours in the village of Këllëz, one of the men started to tell me about the *kurbet* which 'opened us to the world, brought us culture'. He was immediately interrupted by one of the women who told him: 'What are you saying? When we went for the first time to Greece [after 1991], we did not even know how to flush the toilet, nor to use knives and forks!' Thus the glorification of the *kurbet* on the part of men whose sons are now working in Greece should not be taken as a general feature of Lunxhot identity, although it plays a role in the way the Lunxhots define themselves and in the way they consider today's migration to Greece.

The opening of the border to Greece and new opportunities of migration have not had the same impact on the different categories of population. The Vlachs seem to have been the first to depart on a large scale from the villages and go to Greece. This is a result of their bad condition in Lunxhëri, where they were still considered foreigners and had suffered more than the others from persecution during communism. Their migration also drew on their connections with kin living in Greece, as all of them trace their origin to the village of Kefalovrisso (the old Mexhëde), in Greek Epirus (Sintès 2003). As they were the first ones to leave, they were also the first ones to come back, starting in 1993-4. Some of them came back to the 'home' village, where they opened a small shop - most of the times the only one existing in the village - and/or bought a minibus to transport goods and travellers between the village and the town of Gjirokastër. In several villages, such as Saraqinishtë, this economic power, added to their demographic weight, allowed them to gain some political power by being elected as village heads (*kryetar i fshatit*). Others continued to work as masons or carpenters, as they did in Greece, working either in the villages or in Gjirokastër. Some of them actually left the village to settle in Gjirokastër where the labour market offers more opportunities. More recently, they were also the first ones to use the lands they possess to grow grapes and vegetables on a commercial scale rather than for domestic use only, as is usual among other villagers. Altogether, they became prominent in the villages; their success is a source of envy and jealousy for the other villagers.

The two other groups, the Lunxhots and the Muslims, soon followed the example of the Vlachs. In their accounts of their first experience in Greece, they often refer to the Vlachs as guides and well-connected people from whom they could expect assistance in Greece. Actually, there is evidence that Vlachs - as well as Lab shepherds from Lazarat - already played that role before the opening of the border, when they were supposed to know hidden tracks across the border that even the border guards were not aware of. A young male informant from Këllëz thus used the 'Vlach network' through Sopik (Albanian Pogon) and Kefalovrisso/Mexhëde (Greek Pogon) to go to Vëria in 1991, before moving on to Athens three months later to look for a distant cousin. Just as the Vlachs present them-

selves as 'Greek-Vlachs', most of the Lunxhots and, although with less ease, the Muslims who migrate to Greece pretend to be Greeks, or of Greek origin, or at least Christians. It is interesting to note however that, due to the very limited number of intermarriages with Vlachs and to the generally bad reputation the Vlachs have in the area, the Lunxhots do not claim a Greek identity through an invented Vlach identity, but rather directly, through intermarriage with the Greek minority members in Dropull, Pogon and Sarandë.

Local society and its lines of division

Southern Albania forms a particularly complex society as far as collective identity is concerned. At first sight, it can be described as a juxtaposition of small units identified by specific ethnonyms and/or toponyms. Although they are usually not administrative units, most of them are known and recognised by the whole population and even by the State, for instance through official ethnography. Lunxhëri is thus an 'ethnographic region' (*krahinë etnografike*) surrounded by others, namely Zagori, Pogon, Dropull and Kurvelesh, and a part of the larger ethno-linguistic unit called Labëri (Zojzi 1962).⁶ These units are also characterised by a high level of endogamy, which is a good illustration of their relevance for local populations. It is usual for its inhabitants to define Lunxhëri as an endogamous unit. As often happens, endogamy is more ideal than real, as people are actually marrying in and out. Even so, things are seen as following a specific pattern: girls from Lunxhëri should not be married out, except if they have a physical handicap or a low morality. Men are marrying in, in contradiction to the patri-virilocal rule of residence, but this is explained - at least in local discourse - by the situation of Lunxhëri in the context of the *kurbet*: men being abroad for long periods of time, it was not easy to find a husband inside Lunxhëri, and men from outside were looking for these unions, as it allowed them to enter the prosperous and prestigious villages of Lunxhëri.

A closer examination reveals, however, a much more complex and dynamic situation: most of these small units have porous and changing borders (as can be expected in the case of ethnically-based groups), and the meaning they have for their members, as well as for outsiders, is also changing according to time and circumstances. The question of the boundaries of Lunxhëri is thus a matter of discussion among educated Lunxhots as well as among ethnographers. First comes a group of seven villages whose inclusion into Lunxhëri cannot be disputed: Nokovë, Mingull, Këllëz, Dhoksat, Qestorat, Saraqinishtë and Stegopull form the 'heart' of Lunxhëri and are considered the most ancient and aristocratic villages. Two other villages, Erind to the north and Selckë to the south, are usually added to this core. Then comes a group of villages which are gener-

ally lower in altitude and share the fact of having been parts of *çiflik* or land estates owned by Muslims before World War Two, whereas Lunxhëri is proud of its history of 'independence' and exclusive Orthodox Christian character. Those villages are called by others 'below' (*poshtë*) and their inhabitants are *poshtarak*, 'lowlanders', with a rather strong derogatory meaning: they live lower down, closer to the river, and are also seen as of low morality and culture, partly because of their mixed origin (people working on the *çiflik* lands came from different parts of the country), partly because they did not experience the *kurbez*.⁹ Finally, one is told about 'geographic Lunxhëri' (as opposed to 'ethnographic Lunxhëri'), a kind of larger Lunxhëri that includes also the area known as Odrje to the north and the village of Labovë e Kryqit to the south. People from Odrje, for instance, issued tapes of traditional music under the name of 'Grupi i Lunxhërisë'. On the part of 'ethnographic Lunxhëri', the extension beyond the 'ethnic border' has the advantage of bringing into Lunxhëri the historically and architecturally valuable villages of Labovë e Kryqit (with its twelfth-century Byzantine church) and Labovë e Zhapës (home of the successful nineteenth-century *kurbeilli* Vangjel Zhapa and of several patriots from the Meksi family). As can be seen from the presentation of the different geographic meanings of Lunxhëri, there are both a stress on local identity (and this is not specific to Lunxhëri) and a wide spectrum of ways to understand the content and meaning of this local identity.

Two main lines of division seem significant in the case of Lunxhëri and determine most of the process of construction of ethnic boundaries. The first one is religion, the second ethno-national belonging. As in other parts of Albania (de Rapper 2002), and notwithstanding official ideology on the lack of relevance of religious affiliation, local society is strongly organised in terms of religious communities, or *fe*: Lunxhot identity, as it is expressed today, relies on the belonging to Orthodox Christianity. The Lunxhots are proud of being Christians, proud of the numerous and sometimes historically and architecturally valuable churches and monasteries that are spread all over Lunxhëri. Religious festivals such as Shën Sotir, celebrated on 6 August at Drenovë monastery in Mingull, are supposed to gather most of the population,⁸ and Christian holidays structure the whole year. This is important as more and more migrants follow the rhythm of the Greek Orthodox year, with breaks for Christmas, Easter and mid-August, instead of the two-season cycle that first characterised Albanian emigration to Greece, when migrants left their homes from April to October. As a matter of fact, the revival of Christian holidays in Lunxhëri may be seen, at least partially, as a consequence of migration to Greece, after several decades of proscribed religious practice. The ban on religious personal names during communism did not affect them too much (Lunxhots appear to have been on the right side at that time, many of them becoming army officers, high-ranked officials, etc.) and they almost all bear Christian names. Those who did not, got baptised in the 1990s, either in Albania or

in Greece, and others got religiously married many years after their civil marriage.

By insisting on their religious affiliation, and especially in front of a French and allegedly Christian anthropologist, the Lunxhots are opposing themselves to the other main religious community in the area, the Muslims.⁹ This opposition is expressed at different levels. It is first directed against the Muslim Lunxhots, most of whom are considered as foreigners (*të ardhur*), as they moved from Labëri (Kurvelesh) to Lunxhëri before and after the Second World War. The sense of otherness is not only due to their origin outside Lunxhëri, but mainly to the fact that they are Muslims (Christians moved from other places to Lunxhëri at the same time, but their origin is generally forgotten today, or not considered relevant). The Muslims from Erind – the only village in Lunxhëri to be Muslim in majority – are not perceived as the descendants of migrants from other Muslim areas, but they are nonetheless definitely different, and the relations between Erind and the neighbouring villages are marked by the same stereotypes as the relations between Muslims and Christians usually are: people from Erind are said to be violent and dirty, to have no culture, and to be responsible for anything bad happening in the area.

At another level, the Christian Lunxhots oppose themselves to the neighbouring area of Kurvelesh, in Labëri. This opposition is expressed in two ways: by telling stories relating to events dating back to a vague 'before' (*një përpara*), and by presenting more recent events, especially those of 1997, as the repetition of earlier ones. In the stories the Lunxhots tell about the *kurbez*, the Labs were often portrayed as bandits who robbed the rich families, on their return from Istanbul, kidnapped villagers to ransom their *kurbeilli* and organised expeditions to steal sheep from the Christians. Again in stories of the Second World War, the Labs (and Muslims in general, including inhabitants of Libohovë and Lazarat) are always connected to the Ballists (the bad side, from the Lunxhots' point of view) whose main purpose in fighting was to attack the Christian Lunxhots as Christians rather than as Partisans. At the same time, and probably under the influence of official ideology, the Labs are recognised as brave and heroic patriots (*atdhetar*), whose violent character has been devoted to the affirmation and defence of the nation. But this construction seems to be limited to the times of war and of communism. After this parenthesis, the image of the Labs is again what it used to be in earlier times. The events of 1997 (and to a lesser extent, those of 1990–2) are interpreted in terms of a never-ending conflict between the Christian Lunxhots and the Muslim Labs: as before, Labs came to Lunxhëri (using the knowledge of the area and its inhabitants they got by working there as shepherds and woodcutters), robbed the travellers and – most significantly – stole the bells from the churches.¹⁰

At a third level, finally, all Albanian Muslims in general are seen as responsible for all the troubles and destruction that happened in Albania,

and as a majority group oppressing the Christian minority; they are considered as Others against whom the Lunxhots as Christians must fight and resist. This idea is not expressed by all the Lunxhots. Actually, if the official ideology did not prove strong enough to erase the traditional Muslim-Christian opposition at the local level, it seems to have had an effect on the way local people perceive the nation: as a place where Muslims and Christians are all alike and where difference does not matter. In that respect, religious difference is relevant only at the local level, in everyday social relationships. On the other hand, the people who 'came out' in the 1990s as opponents to communism, frequently parallel communism and Islam – both attempted to eradicate the Christian religion, both took the land from Christian landowners, both are related to fanaticism and intolerance. It is they who state that, as a Christian minority, the Lunxhots must be aware of the Muslim threat to their existence. The issue of a couple of new villages created during communism illustrates this case. The village of Asim Zenel, named after a partisan from Kurvelesh who was killed in July 1943, was created as the centre of an agricultural cooperative in 1947 on the road leading from Lunxhëri to Dropull. The people who were settled in the new village were mainly shepherds from Kurvelesh, and were Muslims. The same thing happened for the village of Arshi Llongo, while other Muslims from Kurvelesh settled in the villages of lower Lunxhëri (Karjan, Shën Todër, Valare) and in Suhë. As a result, it is not exceptional to hear today from the Lunxhots, such as one of my informants, a retired engineer living in Tirana, that 'in 1945 a Muslim buffer-zone was created between Dropull and Lunxhëri to stop the Hellenisation of Lunxhëri. Muslims were thought to be more determined against Greeks. At that time, the danger of Hellenisation was real in Lunxhëri'. In the village of Këllëz people also regret that 'Lunxhëri has been surrounded by a Muslim buffer-zone by Enver Hoxha, who was himself a Muslim'.

The relevance of religious communities (*fé*) in local and collective identity is also obvious in the fact that the Vlachs are often said by the Lunxhots to be of another *fé*, although they are both Orthodox Christians and go to the same churches. The feeling of otherness that characterises so strongly the relation between Vlachs and Lunxhots is thus expressed in term of religious communities; at the same time, the definition of Vlachs as another *fé* justifies the reluctance for intermarriage with them as well as a lack of trust and sympathy.

Apart from religion, ethno-national affiliation appears to be of great relevance today. It is clear that, in this border area, it has always been important to identify oneself with one or other of the national groups. It is also well-known that, in this part of the Balkans, and back into the Ottoman times, the ethnonyms 'Greek' and 'Orthodox Christian' were largely synonymous, so that it was difficult to be Orthodox *and* to claim not to be Greek. Lunxhëri is an illustration of that ambiguity or contradiction. By the beginning of the nineteenth century and later on, the British, French and

Austrian travellers who visited Lunxhëri, most of them arriving from Ioannina, described the Lunxhots as Albanian-speaking Orthodox Christians, and had the feeling that, starting north of Delvinaki, they were entering another country, although the political border did not exist at the time. Greek was not spoken as it was further south; there was a change in the way of life and manners of the peasants. As one traveller reported (Hobhouse 1813: 93, 99–100):

Every appearance announced to us that we were now in a more populous country. (...) the plain was every where cultivated, and not only on the side of Argyro-castro [Gjirokastër] ... but also on the hills which we were traversing, many villages were to be seen. The dress of the peasants was now changed from the loose woollen brogues of the Greeks, to the cotton kamisa, or kilt of the Albanian, and in saluting Vasily they no longer spoke Greek. Indeed you should be informed, that a notion prevails amongst the people of the country, that Albania, properly so called, or at least, the native country of the Albanians, begins from the town of Delvinaki; but never being able, as I have before hinted, to learn where the line of boundary is to be traced, I shall content myself with noticing the distinction in the above cursory manner.

In this place [Qestorat, in Lunxhëri] everything was on a very different footing from what it had been in the Greek villages. We experienced a great deal of kindness and attention from our host; but saw nothing in his face (though he was a Christian) of the cringing, downcast, timid look of the Greek peasant. His cottage was neatly plastered, and white-washed, and contained a stable and small ware-room below, and two floored chambers above, quite in a different style from what we had seen in Lower Albania. It might certainly be called comfortable; and in it we passed a better night than any since our departure from Ioannina.

By the end of the nineteenth century, however, during the period of the *kurbet*, the Lunxhots were moving between two extreme positions regarding ethnic and national affiliation. On the one hand, there were those who joined the Albanian national movement, especially in Istanbul, and made attempts to spread a feeling of Albanian belonging in Lunxhëri. The well-known Koro Hoxhi (1825–95) and Pandeli Sotiri (1843–91), who participated in the opening of the first Albanian school in Korçë in 1887, were both from Lunxhëri (from the villages of Qestorat and Selckë). On the other hand were those who insisted on the Greekness of the Lunxhots and were opposed to the development of an Albanian national identity among the Christians. We recall here the names of the famous Christodoulos (1820–98) and Jorgos (1863–1920) Zografos – the latter having been the head of the Government of Autonomous Northern Epirus in Gjirokastër during the First World War – and of Vangelis Zappas (or Vangjel Zhapa, 1800–65), all of them from Lunxhëri (Qestorat and Labovë e Zhapës). Between those two extreme positions were the majority of the people, and it is almost impossible today to say how they perceived

themselves. What is sure is that, in the context of the *kurbet*, most of them declared themselves as Greeks: memories of the *kurbet* show that in Istanbul the Lunxhotes were living together with other Orthodox Christians from Greece and going to the same churches, and were part of the Greek minority there. In America as well, it seemed easier, or more meaningful, to declare themselves as Greek rather than as Albanians.¹¹

At the same time, it seems certain that most of the women spoke only Albanian, and no Greek, just as, in the first decades of twentieth century, Pogoni women spoke Greek and no Albanian (Winnifrith 2002). Greek was, however, used in church services all over Lunxhëri, and an old woman from the village of Kellëz recalled that 'we, the women, did not understand what the priest was saying'. It is also suggested, in the memories of the *kurbet*, that young men leaving Lunxhëri for Istanbul spoke only Albanian and would learn Greek and Turkish in Istanbul.

These fluid identities were to be crystallised at the time of the creation of the Albanian state (1913) and during the process of Albanisation that followed. Lunxhëri was actually included in the definition of Northern Epirus as a land of Hellenism that should have been given to the Greek state in 1913, and many families left the area, and Albania, during and after the First World War, to avoid becoming citizens of the new Albanian state. These people are called in Albanian propaganda *filogrekë* and seem to have been powerful enough at some times to force pro-Albanian families to leave Lunxhëri. In the interwar period for instance, the village of Selckë is said to have been 'full of *filogrekë*' and an informant told me the story of her husband's father, who secretly left the village one night with his wife, after a cousin told him that his pro-Albanian commitment did not please a powerful pro-Greek family. They left for America, while the pro-Greek family eventually left for Greece. Their house is now occupied by a Vlach family. It must be noted that the development of those national feelings did not automatically follow the linguistic border between Greek and Albanian. The stress on language as a criterion of national identification was probably stronger in the minds of nationalist activists and members of the international commission for the drawing of the border than among the local population. As T. J. Winnifrith reports from the notes of a British archaeologist in 1924:

On 24 January Clarke left [Hilomo, in Albanian Pogoni] for Labovë. He noted that then as now he was crossing a linguistic border from an area where Greek is spoken to one where it was merely understood. But he also said that there was little difference between the architecture of Labovë and of the villages he had previously visited, and that both in Labovë and farther north at Saraganishtë [sic for Saraqinishtë] there was a certain amount of pro-Greek feeling. (Winnifrith 2002)

Due to the departures of the *filogrekë* and to the policy of Albanisation undertaken by the Albanian state since its creation, the sense of national

belonging in Lunxhëri was, until recently, quite clear: not only are the Lunxhotes ethnically and nationally Albanian, as opposed to the Greeks and Vlachs, they are even supposed to be the only true Albanians of the area, as opposed to the Muslims of Labëria who are seen as having abandoned their religion to become 'Turks' and, in so doing, have betrayed. The slightest variation from this discourse was suspected of being *filogrekë*.

It must be noted that when people leave the question of national identity aside, for instance to tell their family histories, things become much less clear: shifts from one national identity to another are not rare, and they do not seem to be a problem as far as the individual or familial level is concerned. Several families thus acknowledge a Greek origin a few generations ago, others recognise branches that 'became' Greek just by crossing the border, and so on. This is for instance the case of an informant from Qestorat, who, although being definitely Albanian as far as national identity is concerned, and very critical *vis-à-vis* the Greeks, tells the story of his father, arrived from Athens in 1942 and who 'learned Albanian here, by himself'.

In fact, if 'exclusive Albanianness' is still dominant as a discourse, emigration and the loosening of state control have brought radical changes in the sense of belonging. To claim a Greek origin or Greek familial connections is not a problem anymore as regards the state, and it is even considered a positive feature as far as emigration to Greece is concerned. Most of the Lunxhotes in Greece present themselves as Northern Epirotes, and any evidence of Greek nationality, *kombësi greke*, is looked for as a positive feature in the context of migration.

The impact of migration in Lunxhëri

As can be seen, the construction of collective identity in Lunxhëri cannot be separated from the vicinity of the Greek border and from the previous migration phase, *kurbet*. In fact, both the changing status of the border and whether mobility is permitted or not, have contributed to shape the local discourse on what it is to be a Lunxhot. This is illustrated by the way local people talk about themselves today in relation to emigration, and on how they perceive the changes to their identity brought by emigration.

According to the people living in Lunxhëri, the first characteristic of the new period of migration since 1990 is its demographic aspect: people have left massively (*kanë ikur shumë*), the villages have turned into deserted places (*shkretëtirë*), and only older people have remained (*vetëm pleqë kanë mbetur*). As a matter of fact, a walk through the villages reveals – as in other parts of Albania – lots of closed or abandoned houses, and the land is obviously not cultivated everywhere. In the village of Selckë for instance, from 65 families (*familje*, i. e. married couple and children; two couples living in the same house count as two families) in 1990, only 22 have remained,

with 53 individuals. The ones who left have gone mainly to Greece (33 families), and some also to Gjirokastrë (5) and to other places in Albania (5). This desertification is opposed both to the period of communism, when most of the villages had their own school, several shops and small workshops, a museum and sometimes a clinic or a hospital (*ambulance*); and to the period of the *kurbet*, which is paradoxically remembered as a time of dense social relationships. In fact, when the consequences of the *kurbet* are considered, it is mainly in positive terms, that is in terms of wealth and culture (*kulturë*) as well as in terms of demographic expansion. The *kurbet* is sometimes explained as resulting from the inability of the land to bear such a large population.

By contrast, the new emigration brings only negative consequences: the migrants do not return as the *kurbetli* used to, and do not send money back to support the development of the village. In other words, they stop being members of the village, turning it into a desert. Although there is evidence of migrants sending money to restore the church or buy new icons, this is considered very little in comparison to the complete churches, schools, roads and bridges that the *kurbetli* are said to have funded. In Qestorat for instance, people regret that when each migrant family was asked to contribute 20,000 drachmas (approximately 70 euros) for the restoration of the small church of Saint Mary, only some actually sent money.

For younger generations, who did not live at the time of the *kurbet*, the present-day situation is opposed to the one that prevailed during communism, 'at the time of the cooperative' (*në kohën e kooperativës*). Those times of dense social relationships are recreated only during religious feasts, when the migrants come back to the village for a few days.

Together with the demographic aspect, there is a sense of cultural loss. As many Lunxhots say, 'with emigration, everything goes away': houses, with their traditional architecture and furniture, fall in ruins, customs and rituals vanish, the sense and pride of belonging disappear, schools and shops are closed.

Moreover, the demographic aspect has an ethnic dimension which is frequently mentioned by the Lunxhots: the first ones to have left the village, with no plan to return, were the Vlachs. Forming a large part of the population in almost every village by the end of communism, they are said to be responsible for the death of the villages. If we introduce this ethnic dimension into the figures for migration concerning the village of Selckë, we do indeed find that Vlach families are more likely to be in Greece.

It is true that in several villages (Selckë, Nokovë, Mingull, Stegopul), the Vlachs outnumbered the 'villagers' (*shitarë*) – this is how the Lunxhots call themselves and are called by the Vlachs) by 1990 and that they were the first ones to leave, in consequence of both their feeling of fear and actual experience of persecution dating back to communist time, and the connections they had kept (or easily reactivated) on the other side of the border.

It is, however, difficult to make a clear distinction between the Vlachs and the others in terms of relationship to the village (table 8.1); and the image of the former as being responsible for the death of the villages is something of a stereotype. As a matter of fact, if the Lunxhots have remained more numerous, it is often because they have fewer possibilities to leave, and thus are forced to remain.

Table 8.1 Migration of families in the village of Selckë

	Vlach families	Lunxhot families	Total
Still in the village	9	13	22
In Greece	19	14	33
In Gjirokastrë	2	3	5
Other places in Albania	3	2	5
Total	33	32	65

Although it is not expressed as such by people, it must be stressed here that emigration has also brought a change in the ethnic relations between Vlachs and villagers: the former moved from a position of substantial inferiority (their integration in Lunxhëri was never complete, as the lack of intermarriage clearly shows) to a position of economic success. This raises envy and jealousy among the villagers. The biggest and most luxurious houses belong to the Vlachs, who are also the most dynamic and successful entrepreneurs. In consequence, far from contributing to the vanishing of ethnic differentiation between the two groups, migration has given rise to a new formulation of the boundary: the Vlachs are now the victims of a form of segregation developed by people, the Lunxhots, who suffer from their new position of inferiority in front of people who were traditionally considered as inferior. If most of the Lunxhots still speak in bad terms of the Vlachs, as they did in communist times (although all discriminatory behaviour was officially forbidden), they publicly insist on their qualities. The Vlachs are not only considered as backward and illiterate shepherds; people also praise their (cunning) intelligence and their courage as well as the fact that they are the most hardworking and successful in the new economic system.

At the same time, it appears that the present behaviour of the Vlachs recalls the behaviour of the Lunxhots themselves in earlier times – the 1950s and 1960s – when they massively left their villages to move to Tirana and other Albanian cities. Just like the Vlachs, most of them had no will to return and they abandoned or sold their houses (which were then occupied by the Vlachs). However, the Lunxhots never present themselves as having abandoned their villages. The development of village nostalgia among urban migrants from Lunxhëri in the 1990s is indicative of the will of the Lunxhots to differentiate themselves from the Vlachs. Living either in Gjirokastrë, Durrës or Tirana, the activists of the Society Lunxhëria,

created in 1995, cultivate their Lunxhot origin by constructing an image of the past from which the Vlachs are excluded, and by actually excluding them from joining the Society ('they have their own Vlach society anyway').

Connected to this new formulation, or renegotiation of the ethnic boundary between Lunxhots and Vlachs, is the stress on a specific Lunxhot identity, exclusive of both the Muslims and the Vlachs and, as will be illustrated later, based on a rather ambiguous relationship to the Greeks. Basically, to be a Lunxhot is to be Christian (and not Muslim), Albanian (and not Greek), and 'autochthonous' (*autokton*) in opposition to foreigners (like the Vlachs). It is striking how most of the Lunxhots, living either in Lunxhëri or in Gjirokastrë or elsewhere in Albania (or even in Greece), insist on the fact that they are *autokton*. These people who left what they consider their place of origin, or who plan to leave it, all claim to have a homeland or, as it is sometimes used in Albanian, 'roots' (*rënjë*) in Lunxhëri.¹² On the whole, this is not surprising from migrants and second-generation migrants. The interesting point is that by using the word *autokton*, instead of the Albanian word *vendas*, they attempt to give the fact a kind of scientific reality: the use of *autokton* comes as the result or summary of a long historical argumentation that cannot be discussed further here. Their belonging to the place is not only a matter of fact, but has to do with historical truth. It gives them a specific and stable position on the ethno-historical map of Epirus, and a kind of historical and moral priority. 'Lunxhëri is an ancient land', says a retired ethnographer now living in Tirana, 'its inhabitants descend from the Chaones [an Illyrian tribe], they are pure Albanians (*puro shqiptar*). This is evidenced by Antigone [an archaeological site south-west of Sarajinishtë]: Lunxhëri was populated by the inhabitants of Antigone when the city was burned down'. This historical continuity is also stressed by the historian Zija Shkodra who writes: 'numerous archaeological findings in the villages Këllëz, Dhoksat, Erind, and especially in the ancient city of Antigonea to the south-west of Sarajinishtë evidence that Lunxhëri has been populated since the dawn of History' (Shkodra 2002: 16).

In the same way, when they want to mark the boundary with the Muslims and the Vlachs, the Lunxhots call themselves 'ethnic Lunxhots' (*lunxhotë etnikë*). The word 'ethnic' refers here to blood and descent, but also to a closure of social relationships, expressed by the stress on endogamy: ethnic Lunxhots marry 'inside' (*brenda për brenda*) and are proud to do it, as a marker of their aristocratic character. The concept of 'ethnic Lunxhot' (as well as the Lunxhot category itself) is used to maintain or recreate the links between the migrants who have left Lunxhëri to go to other parts of Albania, Greece, or elsewhere, as is clearly shown by the creation of the 'cultural and patriotic association Lunxhëria' (*shoqata kulturorë atdhetare Lunxhëria*) in 1995. One of the aims of the association, according to its first president, is to revitalise the links between the descen-

dants of the *kurbëlli* who stayed abroad, and the Lunxhots who live in Albania. The association intends also to preserve the culture and history of the area, by collecting songs and proverbs, editing books and videos on traditional life in Lunxhëri. It is mainly through the work of the association that the new Lunxhot identity is being created, and its main activists are of course urban and educated people in search of an idealised rural origin. Quite significantly, all inhabitants of Lunxhëri are *de facto* members of the association, except Vlachs and Muslims, who have to justify fifty years of presence in Lunxhëri to join the association.

Finally, and perhaps most importantly, migration and the opening of the border brought radical changes in the way the Lunxhots perceive their relation with Greece and the Greeks. During communism, when Greece was an enemy and the Greeks of Albania suspected of sympathy with the enemy, the Lunxhots seem to have stressed their Albanianness in order to keep away from their Greek neighbours of Pogon and Dropull. This was facilitated when the main common characteristic that might be seen as uniting Greeks and Lunxhots, religion, was abolished in 1967. Many of them having joined the partisans during the Second World War, and subsequently welcomed the communist regime, they have been very receptive to nationalist propaganda. In this context, Greece was the enemy of the Albanian nation and tried to destroy it by using religion and violence. It is thus extremely difficult to find people in Lunxhëri who support the Greek claims on Northern Epirus and who talk in positive terms of the politics of Greece at the time the state border was established (1912–20); most of the Greek supporters went away at the end of the First World War, others in 1944. At the same time, intermarriage between Greeks (from the minority) and Lunxhots occurred more and more often, probably as a result of the exclusion of the Muslims and Vlachs from matrimonial strategies, when lots of Lunxhot families had left to go and settle in Central Albania.¹³ Such marriages could also be a way for Greeks to get a better life-chance – as it is acknowledged that during communism some members of the Greek minority declared themselves Albanian in order to get better living conditions.

The nineteenth-century figures of Kristaq and Jorgo Zografi, already mentioned, are a good illustration of the ambiguous, fluid and evolving position of Lunxhots *vis-à-vis* Greece and the Greeks. Until 1990, Kristaq (Christodoulos) and his son Jorgo (Iorgos) Zografi (Zographos) were stigmatised in Albanian historiography as *shovinistë* and *borgjezë* (chauvinist bourgeois) who had worked to destroy the Albanian nation by pretending that all Orthodox Christians were Greek or should be Greek, and by supporting the opening of Greek schools in Lunxhëri and elsewhere. In consequence of this negative propaganda, the last people who still hold the family name Zografi in their village of origin, Qestorat, were persecuted during communism. It is worth mentioning that, notwithstanding the common family name, the actual link between those people and their

At the same time, whatever the Lunxhots say about their level of development, or the cultural advance and prosperity brought either from the *kurbei* or from communism, they recognise – although not all the time openly – that Lunxhëri, as a part of post-communist Albania, is much less developed than Greece, and that the Lunxhots feel, and are usually treated, as all other Albanians feel and are treated in Greece: as coming from a backward country, and still not on a par with the standards of living of modern European society.

On the other hand, there is a feeling of exclusion and anger when people talk about the difficulties they encounter when they want to go to Greece. They complain (as do many other Albanian migrants) about the cost and scarcity of visas, about violence and racism in Greek society and about the extremely uneasy situation of most Albanian migrants in Greece. They envy members of the Greek minority who not only can easily migrate to Greece but also, if they decide to stay in Albania, are able to cross the border wherever they like to go shopping in Ioannina. They also envy the 'pension of the Greek' (*pensioni i grekut*) that Greece offers to retired people of the Greek minority in Albania.

Conclusion: new transnationalism?

What is striking in the discussion on the rise of new collective identities at local level, in the context of new migration, is that more or less the same elements are used by everyone to assess their own specificity and excellence. For instance, when the Lunxhots talk about their Christian identity, their high level of culture and the experience of *kurbei* from which it originates, they do not seem to be aware that their neighbours in Zagori, Pogon and Dropull do more or less the same. It seems that the conjunction of the border context, national enculturation processes (Karakasidou 1997) and migratory experience offers a rather limited number of traits that can be used in the formulation of local identities. The situation on the Greek–Albanian border is not that far from the one described by Michael Kearney on the US–Mexico border (Kearney 1998):

Denied permanent residence in their homeland by economic necessity and denied naturalisation by the United States, Mixtec 'alien' migrants construct a new identity out of the bricolage of their transnational existence. What form does this transnational identity take? It coalesces as ethnicity, as an ethnic consciousness, which is the supremely appropriate form for collective identity to take in the age of transnationalism. In my research I have observed how Mixtec ethnicity arises as an alternative to nationalist consciousness and as a medium to circumscribe not space, but collective identity precisely in those border areas where nationalist boundaries of territory and identity are most contested and ambiguous.

alleged ancestors Kristaq and Jorgo is not at all clear, and it was probably safer in earlier times not to insist on that link. Today however, the last Zografis openly claim to be direct descendants of Kristaq and Jorgo, as they are now becoming positive characters – especially Kristaq. At a time when *kurbei* is presented as a golden age, Kristaq Zografis appears as a hero, a glorious son of Lunxhëri who became a rich and influential man in the capital city, Istanbul. Even more, he used his wealth and influence to help his village: the school he opened and supported in Qestorat between 1874 and 1891 (Kitsou 1985) is now presented as one of the best examples of the high cultural level of Lunxhëri, and its re-opening as a museum of Lunxhëri has been overseen by the association Lunxhëria. Several bridges, churches and roads around Qestorat are connected to the name of Kristaq Zografis, who is said to have paid for them. However, the statue that was erected in front of the school building in 1989 is not that of Kristaq, but of Koto Hoxhi, the Albanian nationalist from Qestorat who fought against Kristaq and his Greek school (and whose granddaughter married Kristaq's grandson). Today nevertheless, even among communists, people go as far as to talk of Kristaq as a 'patriot' (*atdhetar*).

All this is only one example of how the construction of a new Lunxhot identity uses parts of the Greek past of the area and overlooks the previous polarisation between Greek or Albanian. Stories about the Second World War are another example of how the Lunxhots emphasise their good relations with the Greeks and their ability to communicate with them: Greek soldiers and officers seem to have been welcome in the Lunxhots' houses during the counter-offensive against the Italian invasion army in 1940–1, and people recall today how well the Greek officers were treated by the Greek-speaking and aristocratic Lunxhots who had lived in Istanbul or in the United States. A villager from Këllëz thus recalls how Jorgos (George) Papadopoulos (who was to lead the 1974 *coup*) stayed six months in his house from June to December 1940 (*sic*). 'Italian soldiers did not know how to fight. The Greeks were cleverer. Greeks were welcomed here, even though they pretended it was their own country'.¹⁴

The relations with Greece in the new context of migration are even more complicated. On the one hand, there is a feeling of gratitude (even more if the experience of migration has been successful) and of cultural proximity: many Lunxhot migrants (or their parents) had had contact with the Greek side of the border before the war, and memories of that time are being revitalised, mainly in a quest for potential support in migration (see Sintès 2003). Religion is also a ground on which proximity with the Greeks is openly claimed: as has been said before, the Lunxhots insist today on their Christian identity, and Christianity offers in a way a large community that unites Albanian Christians and Greeks beyond national antagonism. People usually talk about their re-discovery and re-appropriation of religion in Greece, which took the form of baptism, wedding and participation in the main Orthodox Christian holidays.

In this context, it seems that Albanian national identity is only a part of the new Lunxhot ethnic identity: you have to be Albanian in order to be a Lunxhot, as you have to be Christian, but that is not enough. Everything is as if ethnicity was built on this contradiction, of being Albanian and Greek at the same time, or rather of being potential Greeks that chose to be Albanians. It is striking how the Lunxhots emphasise their knowledge of the border area, of the other side of the border, and the familiarity they used to have with the Greek side before the border was closed. It is also striking that people who most openly claim an Albanian identity and loyalty to the Albanian nation are at the same time making attempts to get forged certificates of Greek nationality!

Emigration and the opening of the border have brought a change in the local conception of identity: the Albanian-Greek opposition has given way to a more complex 'bricolage' based on memory of the *kurbet* and on a cultural and geographic proximity, and this can be seen as the marker of a new situation of transnationalism between Greece and Albania. This is the way the Lunxhots respond to the challenge of getting access to the Greek labour market.

National categories are still relevant at certain levels between Greece and Albania, and transnationalism in the border area does not mean the disappearance of national identification. However, in order to understand how things are working at lower levels, and especially in relation to migrants' strategies and behaviour, it is necessary to take into account other more ambiguous and changing categories.

As far as Lunxhëri is concerned, the idea of a national space closed by the state border has turned into the image of a transnational space occupied by several ethnic groups competing for job opportunities in Greece. These ethnic groups are not equal and their boundaries are, as ethnic boundaries usually are, mobile and negotiated. It is not easy, however, to assess to what extent this ethnicisation is due to the creation, by the migration process, of a transnational space where social antagonism is expressed in terms of ethnicity, or is a reaction to the end of the nationalist propaganda of the communist time.

Notes

- 1 The chapter is based on fieldwork conducted in Lunxhëri and other locations in southern Albania in 2001 and 2002, sometimes in collaboration with Pierre Sintès of the *École Française* in Athens. My research has been mainly funded by the French CNRS, through the project *La question d'Épire: intégration et développement de la région frontalière gréco-albanaise*. Thanks to Pierre Sintès for the maps.
- 2 On the Vlachs in southern Albania, see Kahl (1999), especially Map 6.
- 3 This is a new category, as it could not be used during the communist period.
- 4 Deriving from the Turkish *gurbet*, meaning 'exile in a distant land', *kurbet* was the term habitually used to denote early migration from Albania (see Papailias

2003). Like many inhabitants of Epirus and Macedonia, male Lunxhots used to migrate to Istanbul, Izmir and, later on, to Greece and the United States.

- 5 Another hypothesis maintains that the costume is of direct Illyrian origin, deriving from the original inhabitants of Albania.
- 6 Its population, however, is said to be 'non-Lab', the Labs inhabiting the area 'between the three bridges of Drashovicë, Tepelenë and Kalasë' (Zojzi 1962).
- 7 For sure, this sharp opposition between low and high villages vanishes when one looks at the family histories: individuals and families have always been moving from one side to the other, through marriage or work opportunities. However, in 2002 no more than 50 people attended the celebration, as a result of mass outmigration in the previous decade.
- 8 It should be noted that here, as in other parts of Albania, the distinction is generally not made by the Orthodox Christians between Sunni and Bektashi Muslims, both of them being classified just as Muslims.
- 9 It is hardly necessary to point out what this image (and the relationship it expresses) has in common with the image of the (Muslim) Albanian migrant in Greece: both the Lab and the migrant are culturally constructed as Muslim, poor, living in or connected to wilderness (through shepherding, forest work or the need to hide away); both are ungrateful guests who betray their hosts, and so on.
- 10 This is illustrated by the story of third-generation migrants from Lunxhëri living today in Mexico and who, while doing research on their family history, discovered that their origin was in Albania, and not in Greece like their grandfather had always told them. When asked, the grandfather explained that at that time no one in Mexico knew about Albania, while they had heard about Greece, and that is why he kept saying they were from Greece. This story was collected in Sarajinshtrë, from the grandfather's brother.
- 11 On 'roots' as a metaphor in the Balkans, see Schwartz (1997).
- 12 From what can be seen from genealogies, the Lunxhots who moved from Lunxhëri married other urban Lunxhots rather than marrying back in Lunxhëri.
- 13 On the Greek occupation of Southern Albania, see Fischer (1999: 79–81).

References

- de Rapper, G. (2002) Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud, *Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon*, 9: 17–39.
- Fischer, B. J. (1999) *Albania at War 1939–1945*. London: Hurst.
- Hobhouse, J. C. (1813) *A Journey through Albania and other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the years 1809 and 1810*. London: James Cawthorn.
- Kahl, T. (1999) Ethnizität und räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa, *Münstersche Geographische Arbeiten*, 43.
- Karakasidou, A. N. (1997) Women of the family, women of the nation: national enculturation among Slav-speakers in north-west Greece, in Mackridge, P. and Yannakakis, E. (eds) *Our selves and Others. The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*. Oxford: Berg, 91–109.
- Kearney, M. (1998) Transnationalism in California and Mexico at the end of empire, in Wilson, T. M. and Donnan, H. (eds) *Border Identities, Nation and*

- States at International Frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press, 117–41.
- Kitson, K. (1985) *Ta Zografëia Didaskaleia (Kestorati Argyrokastrou: 1874–1891)*. Ioannina: Idryma Boreiopeiroikon Ereynon.
- Papailias, P. (2003) 'Money of kurbet is money of blood': the making of a 'hero' of migration at the Greek–Albanian border, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(6): 1059–78.
- Schwartz, J. (1997) 'Roots' and 'Mosaic' in a Balkan border village. Locating cultural production, in Fog Olwig, K. and Hastrup, K. (eds) *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London and New York: Routledge, 255–67.
- Shkodra, Z. (2002) Lunxhëria pellazge. *Ritindja Demokratike*, 31 March 2002.
- Sintès, P. (2003) Les Albanais en Grèce. Le rôle des réseaux préexistants, *Balkanologie* 7(1): 111–33.
- Winnifrith, T. J. (2002) *Badlands–Borderlands. A History of Northern Epirus/Southern Albania*. London: Duckworth.
- Zozi, R. (1962) Ndamija krahinore e popullit shqiptar, *Etnografia shqiptare* 1: 16–94.

9

The uses of origin

Migration, power-struggle and memory in southern Albania

GEORGIA KRETSI

Public and policy debates on migration generally focus on the receiving countries. In particular, only limited social research has been carried out on the issue of emigration from Eastern and South-Eastern Europe after the Cold War concerning the impact on demographic, social or ideological patterns *within* the countries of this region.

Public debates in reception countries are usually based on the assumption that immigration is related to 'problems' rather than to already-existing social phenomena. Accordingly, the discussions related to Albanian migration to Greece (e.g. Marvakis *et al.* 2001) commonly refer to the country of immigration, wherein migrants are the vehicles of an unprecedented 'cultural diversity' within a country of a supposedly high level of 'ethnic homogeneity'. Moreover, they are considered to be a 'problem' that appeared in the Greek society as a result of external factors – globalisation, poverty in the country of origin, insufficient control at the borders etc. (Lykovardi and Petroula 2003: 4–5). Additionally immigrants are considered potentially as both a part of the problem they presumably themselves provoke, namely xenophobia, and a part of the problem they are required to solve, namely the need for an inexpensive workforce. This complex of stereotypes and mistaken assumptions culminates in a chain reaction of migrants being forced into a condition of 'illegality', and thus potentially 'criminal', and legitimises their social exclusion and exploitation (on the genesis of the Albanian criminal stereotype in Greece see Karydis 1996; Kretsi 1997). On the other hand, it has to be acknowledged that the problems of Albanian migrants in Greece during the first migration period (1990–7) have decreased since the legalisations of 1998 and subsequent years.

COMPOSER AVEC LE RISQUE : LA FRONTIÈRE SUD DE L'ALBANIE ENTRE POLITIQUE DES ÉTATS ET SOLIDARITÉS LOCALES

GILLES DE RAPPER ET PIERRE SINTÈS

Chargé de recherche au C.N.R.S., Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence (derapper@mmsh.univ-aix.fr)

A.T.E.R., École Normale Supérieure, Paris (pierre.sintes@ens.fr)

RÉSUMÉ : Depuis sa création en 1913, la frontière entre la Grèce et l'Albanie peut être vue à la fois comme une zone d'instabilité géopolitique et comme une éventuelle ressource pour les populations vivant à sa proximité. Cet article explore les implications de la notion de risque considérée dans ses deux versants de « péril » et d'« opportunité » et s'interroge sur les réponses, individuelles et collectives, apportées par la population locale, du côté albanais de la frontière, à cette situation de risque. Le fait le plus notable est un processus de fragmentation de la société et de particularisation de certains groupes sur la base de leur relation à la frontière et à la Grèce qui peut lui-même être vu comme un risque pour l'intégrité de l'État albanais.

INTRODUCTION : FRONTIÈRE ET RISQUE

Rapprocher la notion de frontière politique de celle de risque revient à parler de l'État. À la fois limite physique et marqueur symbolique de l'exercice du pouvoir par l'État, la frontière est l'un des lieux où ce dernier s'expose à un certain nombre de dangers. Elle est, par exemple, la première ligne de défense en cas d'agression extérieure et sa violation est une atteinte à l'intégrité du pays. De la même manière, en tant que zone de transition, les régions frontalières peuvent plus facilement abriter des activités, des réseaux ou des institutions politiques qui s'opposent à l'État ou limitent l'exercice de sa souveraineté. Enfin, la frontière politique est souvent doublée ou traversée de frontières « culturelles » qui, quand elles ne correspondent pas dans leur tracé aux contours des États, remettent en question l'homogénéité ethnique et culturelle de l'État-nation (Donnan & Wilson, 1999, pp. 10-11). Pour toutes ces raisons, la notion de risque est, du point de vue de l'État, consubstantielle à celle de frontière.

Dans ce qui suit, nous nous intéressons cependant moins à la gestion de ce « risque de frontière » encouru par les États qu'à la façon dont cet objet géopolitique, dans le contexte moderne des États-nations balkaniques, peut représenter une menace comme impliquer des prises de risque de différentes natures pour les populations vivant à sa proximité. Pour ce faire, la première partie de notre contribution rappelle les différentes situations à risque qui menacent les habitants de la région frontalière gréco-albanaise¹ ; la deuxième partie expose les implications des risques de la frontière, en particulier dans le domaine de l'action étatique ; la troisième partie porte sur les réponses individuelles et collectives apportées aux différentes formes de risque frontalier.

1. LA FRONTIÈRE GRÉCO-ALBANAISE ET LE RISQUE

Parmi les risques inhérents à toute frontière nationale (qu'il s'agisse de « périls » ou « d'opportunités »), la frontière gréco-albanaise en présente deux qui nous paraissent particulièrement marqués : (1) un risque de conflit international, rendu aigu par le caractère disputé de la frontière, et qui s'est plusieurs fois actualisé depuis sa création ; (2) un risque lié aux identifications et catégorisations des individus et des groupes, la frontière (comme limite de catégories nationales) se surimposant ici à une hétérogénéité culturelle préexistante.

Un troisième type de risque ne nous retiendra pas mais doit être signalé. La frontière gréco-albanaise, comme toutes les frontières balkaniques, se présente, pour reprendre les termes de Lucien Febvre (Febvre, 1928), comme « un fossé entre nationalités fortement distinctes » et ne relève pas du modèle des « marches séparantes », régions désertes faisant tampon entre deux États. La zone frontalière doit donc être constamment occupée et son dépeuplement présente un risque pour l'État. Du côté albanais, la fixation de la population dans les coopératives agricoles à partir des années 1950 et la sédentarisation des pasteurs aroumains vers la même époque semblent avoir écarté le risque de désertification des régions frontalières. Du côté grec, malgré l'installation de réfugiés d'Asie mineure dans les régions frontalières du Nord dans les années 1920, la menace de désertification (départs consécutifs à la guerre civile, exode rural et émigration) s'est suffisamment fait ressentir pour que, en 1960, la région de Kastoria soit déclarée « zone franche » pour le travail de la fourrure, mesure destinée à maintenir son attractivité économique, tandis que, dans les années 1980, une série de mesures économiques visaient à assurer la présence grecque dans les régions frontalières septentrionales, considérées comme sensibles et menacées (Deslondes, 1997, p. 71 et 76).

1.1. LE RISQUE DE CONFLIT INTERNATIONAL

La notion de risque apparaît sur la frontière gréco-albanaise d'abord en raison de son caractère de limite internationale discutée et disputée depuis la date même de sa création Ceci découle de la complexité des appartenances collectives dans une région traversée par un certain nombre de frontières culturelles et ethniques dont les principaux marqueurs sont la langue et l'appartenance confessionnelle.

La frontière est disputée dans son tracé dès la création de l'État albanais. Elle résulte en effet d'un compromis qui ne satisfait personne. Elle laisse de chaque côté des « minorités » irrédentistes qui menacent la stabilité et l'existence des États qu'elle conjoint.

La frontière politique, telle qu'elle est tracée en 1913, limite le nouvel État albanais (dont l'indépendance est proclamée à Vlorë le 28 novembre 1912 et reconnue internationalement le 29 juillet 1913) et sanctionne par là l'annexion par le royaume de Grèce des nouveaux territoires du nord, Épire et Macédoine. Elle marque en ce sens le partage des derniers territoires ottomans des Balkans, à l'issue de la Première Guerre balkanique (octobre 1912-mai 1913) et la création d'un État albanais indépendant dont l'existence était contestée par l'ensemble des voisins (Winniffrith, 2002).

Le tracé général des frontières du nouvel État était déterminé par les rivalités qui opposaient les grandes puissances. Les Français, les Anglais et les Russes, qui soutenaient plutôt la Grèce et la Serbie, étaient partisans d'une Albanie minimale, alors que les Italiens et les Autrichiens cherchaient à contrer l'influence des trois premiers et de leurs protégés en se faisant les partisans d'une Albanie la plus étendue possible. Le résultat de ce rapport de force est un compromis d'abord atteint en juillet 1913 (Conférence de Londres) et confirmé, à peu de choses près, par la Conférence des Ambassadeurs de novembre 1921. La commission internationale chargée du tracé de la frontière devait prendre en compte la « nationalité » des populations en présence, selon le critère de la langue parlée par les femmes et les enfants, les hommes étant plus susceptibles d'être bilingues en raison de leurs déplacements et de leurs activités professionnelles. Ce travail de terrain se déroula entre octobre et décembre 1913 et fut sanctionné par le Protocole de Florence (décembre 1913). La commission reprit son travail au lendemain de la Première Guerre mondiale (1922-1925), alors que leur franchissement par les troupes grecques avait remis en question les limites de 1913, et les derniers litiges entre la Grèce et l'Albanie furent réglés en octobre 1924 avec l'évacuation par la Grèce d'un certain nombre de villages de la région de Korçë (Puto, 1974).

Cette genèse problématique montre à quel point une conception exclusivement nationale de la frontière n'est pas facilement transposable aux réalités du terrain. Dès sa création, cette limite ne pouvait être qu'inadéquate dans la mesure où les appartenances nationales ne dessinaient jamais dans cette région des territoires exclusifs et où les allégeances des différents groupes n'étaient pas cristallisées, notamment chez les chrétiens orthodoxes albanophones qui pouvaient hésiter entre les nations grecque et albanaise.

La frontière sépare des pays qui, depuis sa création, se sont le plus souvent considérés mutuellement comme des ennemis et qui ont eu ou se prêtent encore des prétentions territoriales l'un au détriment de l'autre. Sur l'État albanais pèse la menace d'une annexion par la Grèce de l'« Épire du Nord ». Cette dénomination, officiellement inconnue dans la toponymie albanaise, recouvre dans sa version minimale les régions albanaises de Korçë et de Gjirokastrë et, dans sa version maximale, tout le

1. Bien que des enquêtes de terrain aient été réalisées des deux côtés de la frontière, la présente contribution porte davantage sur le côté albanais. Le matériel a été recueilli entre 1995 et 1997 par G. de Rapper et entre 2000 et 2002 par G. de Rapper et P. Sintès.

Sud de l'Albanie, jusqu'au fleuve Shkumbin. Le territoire ainsi défini est censé faire partie des terres grecques depuis les temps les plus reculés et le christianisme orthodoxe y est vu comme le signe du caractère grec de la population². À ce titre, l'Épire du Nord a été revendiquée, selon les époques, par la Grèce ou par des éléments nationalistes grecs, notamment au sein de l'Église. Au début de la Première Guerre mondiale (1914), un éphémère « Gouvernement autonome de l'Épire du Nord » a été mis en place par des éléments pro-grecs avec, pour centre, la ville de Gjirokastër et pour chef un ancien ministre des affaires étrangères de Grèce, Jorgos Zographos. Après la Seconde Guerre mondiale, la revendication sur l'Épire du Nord s'est limitée à certains éléments nationalistes grecs. La question n'est redevenue d'actualité que dans les années 1990, avec l'arrivée en Grèce de nombreux Épirotes du Nord et la libéralisation des communications entre les deux côtés de la frontière, mais s'est déplacée sur le sort de la minorité grecque d'Albanie, sous la dictature comme aujourd'hui, et sur les moyens d'empêcher sa disparition par émigration ou assimilation³.

Les nationalistes albanais ont, pour leur part, des revendications territoriales sur la Çamëri qu'ils considèrent comme faisant partie intégrante du territoire national et comme ayant été injustement attribuée à la Grèce en 1913. Le terme recouvre une région allant du fleuve Pavllë au nord jusqu'à Preveza, sur le golfe d'Arta, au sud, dont seul l'extrême nord, autour du gros village de Konispol, a été attribué à l'Albanie malgré la présence d'une importante population albanophone. Les habitants musulmans de la région ont été progressivement poussés au départ par les Grecs et beaucoup d'entre eux ont trouvé refuge en Albanie à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il ne semble pas y avoir jamais eu de projet d'annexion de la Çamëri par l'Albanie depuis 1913⁴ mais les associations de réfugiés Çams en Albanie, apparues dans les années 1990, sont assez

2. Sur le plan religieux, la population du Sud albanais se divise en musulmans (sunnites et bektachis) et en chrétiens orthodoxes (albanophones, aroumanophones, hellénophones, slavophones). Ces derniers sont généralement évalués à 20 % de la population du pays, contre 70 % pour les musulmans.

3. Ainsi tout en offrant des facilités à l'immigration des Grecs d'Albanie, la Grèce s'efforce de maintenir une présence hellénophone en Albanie du Sud, par exemple en versant aux personnes âgées une pension qui leur permet de rester dans les villages de la minorité plutôt que de partir vers les villes ou l'étranger, ou encore en favorisant l'enseignement de la langue grecque.

4. À l'exception de la période de la Seconde Guerre mondiale quand l'annexion fut réalisée à la faveur de l'occupation italienne, puis allemande.

actives et virulentes pour réclamer le retour dans leurs biens ou une compensation financière de la part de la Grèce, ce que cette dernière refuse catégoriquement⁵. Alors que pendant la dictature le sujet était peu abordé, les publications se multiplient dans les années 1990 et 2000, avec un caractère souvent très revendicatif⁶. En 2001, des rumeurs circulaient des deux côtés de la frontière sur l'existence d'une « Armée de libération de la Çamëri⁷ », à l'image de celle qui était à la même époque responsable de la rébellion armée des Albanais de Macédoine. Ces rumeurs, que l'on crut destinées à donner une image négative des Albanais, celle de fanatiques prêts à enflammer les Balkans, trouvèrent un écho chez certains Albanais qui y voyaient un moyen de faire peser sur les Grecs une menace équivalente à celle que les migrants ressentent en Grèce. Mais les Çams d'Albanie qui émigrent vers la Grèce se considèrent comme les moins bien considérés des travailleurs albanais car les autorités les soupçonnent de menées irrédentistes.

Cette frontière contestée a plusieurs reprises été transgressée. Dès sa reconnaissance en 1913, elle est traversée par des irréguliers venus de Grèce (les *andartes*) qui exercent des pressions pour que la population se prononce en faveur du rattachement à la Grèce. Dès le début de la Première Guerre mondiale, les troupes grecques occupent Gjirokastër et Korçë où elles font place, en 1916, à une occupation italienne dans la première région, et française dans la seconde, qui dure jusqu'au début des années 1920. Pendant la Seconde Guerre mondiale, c'est depuis l'Albanie, occupée à partir du 7 avril 1939, que l'Italie se lance à l'assaut de la Grèce, en octobre 1940. Rapidement repoussées, les troupes italiennes reculent en Albanie où elles sont suivies par les Grecs qui occupent de nouveau les régions de Korçë et de Gjirokastër, que le gouvernement de Métaxas comptait bien annexer, avant de reculer à leur tour lorsque les troupes allemandes attaquent la Grèce par la frontière bulgare et en Crète.

5. Voir les déclarations du président grec Stephanopoulos lors de sa visite en Albanie, en octobre 2004 (<http://www.info-grece.com/article.php?sid=1992> consulté en décembre 2005).

6. Voir par exemple HOXHA, 2000 et KONDI, 2001. Les revendications sur la Çamëri s'inscrivent dans le contexte général du retour du nationalisme dans le débat public en Albanie depuis la fin de la dictature ; elles ne sont donc pas limitées au mouvement nationaliste çam et s'appuient sur des revendications et des arguments déjà en vigueur avant l'époque de la dictature.

7. La même rumeur a été relancée en novembre 2003 à la suite d'un article publié dans l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel* (46/2003). Voir le commentaire, « L'Épire grecque, prochain théâtre d'action de la guérilla albanaise ? », publié dans *Outrinski Vesnik* du 11 novembre 2003, traduit sur le site du *Courrier des Balkans* le 13 novembre 2003 (<http://www.balkans.eu.org/article3795.html> consulté en décembre 2005).

On comprend que, dans ce contexte, l'État communiste fut confronté, dès sa mise en place en 1944, à la défense de sa frontière sud. Une demande grecque déposée à la Conférence de la paix de Paris, en août 1946, et rapidement retirée proposait de rediscuter la frontière avec l'Albanie, au détriment de cette dernière⁸. Présent à la Conférence, Enver Hoxha réagit devant la presse : « Depuis la libération de mon pays, les monarcho-fascistes grecs ne font que nous provoquer à notre frontière sud ; ils se livrent presque chaque jour à des attaques armées contre nos gardes-frontières, contre notre peuple travailleur et épris de liberté, contre nos ports et notre littoral. (...) Je déclare solennellement que ni la Conférence de la Paix, ni la Conférence des Quatre, ni aucune autre conférence ne peuvent remettre en discussion les frontières de notre pays en deçà desquelles il n'y a pas un pouce de terre étrangère » (Hoxha, 1985)⁹. De fait, la guerre civile grecque, qui dure jusqu'en 1949, met non seulement la frontière gréco-albanaise en péril (elle est fréquemment traversée par les combattants), mais fait planer la menace d'une invasion et d'une annexion du Sud albanais par la Grèce, tandis que cette dernière se sent elle-même menacée sur sa frontière nord (Woodhouse, 2002, pp. 189-190).

L'état de guerre entre les deux pays, qui a son origine dans l'agression de la Grèce par les Italiens depuis le territoire albanais (et avec une participation limitée de troupes albanaises), se maintient jusque en 1987, date à laquelle il n'est que partiellement levé¹⁰, ce qui limite fortement les communications transfrontalières, que ce soit au niveau des États ou à celui des communautés locales. Les rares personnes qui traversent le font en général pour quitter clandestinement l'Albanie ou pour y mener des opérations secrètes.

8. Les revendications grecques portaient également sur le Dodécannèse (jusqu'alors italien) et la frontière bulgare.

9. Si la Grèce n'obtient satisfaction ni en Albanie ni en Bulgarie, c'est que ces deux pays sont alors protégés par l'URSS. Voir CHICLET, 2000, p. 228.

10. Les dispositions interdisant la restitution ou l'indemnisation des biens des albanophones de Grèce aujourd'hui citoyens albanais n'ont pas été supprimées. Ce point fait encore l'objet d'un contentieux entre les deux États (voir <http://www.balkans.eu.org/article4388.html> consulté en décembre 2005).

1.2. HÉTÉROGÉNÉITÉ CULTURELLE.

LES RISQUES DE LA PÉRIPHÉRIE ET DU « TRANSNATIONALISME »

Le compromis atteint sur le tracé de la frontière a pour conséquence, d'une part, de laisser insatisfaites les revendications territoriales des deux États voisins, donnant ainsi lieu à l'idée d'un espace national à rattacher au corps de l'État, d'autre part, de laisser de chaque côté des « minorités nationales » dont la loyauté envers l'État est rapidement mise en doute.

Du côté albanais, un groupe d'hellénophones assez compact occupe les régions du Dropull et du Pogon, dans le district de Gjirokastrë, celle du Vurg dans le sud des districts de Delvinë et Sarandë et quelques villages de la vallée de la Vjosë (district de Përmet). Selon les estimations, et surtout en fonction de la définition qui est retenue, la taille de ce groupe varie de 60 000 (recensement albanais de 1989) à 400 000 personnes (nationalistes grecs). Dans le premier cas, ne sont pris en compte que les habitants de « nationalité »¹¹ grecque des 99 villages constituant la minorité grecque d'Albanie ; dans le second, les chiffres incluent l'ensemble des chrétiens orthodoxes d'Albanie¹². Une minorité macédonienne (slavophone) plus réduite (4 700 personnes en 1989 d'après le dernier recensement général de la population albanaise à tenir en compte ce critère, entre 60 000 et 100 000 selon les sources macédoniennes) habite à proximité de la frontière gréco-macédonienne (ARYM – Ancienne République Yougoslave de Macédoine), dans le district de Korçë¹³.

La minorité grecque est perçue comme une menace à plusieurs titres. Sa seule présence sur le territoire national pose d'abord la question du caractère proprement « national » de cet espace et des frontières qu'il convient de lui reconnaître. Elle semble en effet justifier, au moins en partie, les prétentions grecques sur l'Épire du Nord qui remontent à l'époque de la création de la frontière. Elle est ensuite suspectée de loyauté envers l'État grec et de déloyauté envers l'État albanais, ce qui la met dans la position d'un ennemi de l'intérieur. Enfin, elle est censée servir de relais à la politique d'hellénisation des Albanais chrétiens orthodoxes que l'État albanais attribue à la Grèce.

11. Il s'agit de la *kombësi*. Sur le modèle soviétique et yougoslave, l'État albanais distingue la « citoyenneté » (*nënshtetësi*) de la « nationalité » (*kombësi*) de ses ressortissants.

12. Les chiffres maxima procèdent de l'hypothèse radicale que l'ensemble des chrétiens orthodoxes d'Albanie seraient des Grecs albanisés de force sous Enver Hoxha. Pour les débats concernant l'importance de la minorité grecque, voir ZARRILLI, 1999, p. 73. L'hypothèse inverse (les Grecs d'Albanie sont des Albanais hellénisés) existe également.

13. Sur les minorités en Albanie, voir BECI, 1998 (version officielle) et surtout BARJABA, 1995. Sur la minorité grecque en particulier, cf. TSITSELIKIS & CHRISTOPOULOS, 2003.

Du côté grec, des groupes albanophones – musulmans et chrétiens – occupent à l'époque de l'établissement de la frontière une partie de la Thesprotie et de la Macédoine occidentale, à l'ouest de Kastoria. Ceux de Thesprotie sont appelés Çams en albanais et Tsamidès en grec et leur région est désignée sous le nom de Çamëri/Tsamouria. Sur décision de la commission mixte du 19 janvier 1923, les musulmans ont été exclus de l'échange de population avec la Turquie en 1924 et ont pu rester sur place¹⁴. Ils ont toutefois progressivement quitté la Grèce pour l'Albanie et d'autres pays (Turquie, États-Unis) dans les années 1920 et 1930, puis brutalement à la fin de la Seconde Guerre mondiale lorsqu'ils furent accusés de collaboration avec les occupants italiens et allemands et durent renoncer à des biens fonciers qui avaient déjà été réduits par la réforme agraire mise en œuvre par la Grèce entre 1913 et 1924, mais que les occupants leur avaient rendus (Sivignon, 1989, pp. 58-59). Une estimation récente évalue leur nombre de 23 000 à 25 000 dans les années 1940, contre 127 lors du recensement grec de 1951 (Kretsi, 2002, p. 173 et 186). Les musulmans de Macédoine occidentale, en revanche, n'ont pas été exclus de l'échange de population et ont dû partir en Turquie en 1924 ; un certain nombre d'entre eux ont toutefois préféré traverser illégalement la frontière et s'installer en Albanie (Rapper, 1997). Dans les deux cas, les chrétiens albanophones se sont assimilés à l'identité grecque dominante au point de ne jamais former de minorité.

En dehors de ces « minorités nationales¹⁵ », deux groupes transfrontaliers ne s'identifient à aucun des deux États et n'ont que récemment été considérés, du côté albanais, comme « minorités linguistiques et culturelles ». Il s'agit des Tsiganes – que l'on rencontre sur l'ensemble du territoire des deux pays – et des Aroumains, pasteurs de langue romane que la vie semi-nomade menait des estives montagnardes aux hivernages côtiers et que l'on trouve sédentarisés aujourd'hui essentiellement dans les villes de Vlorë, Fier, Korçë, Gjirokastër, Sarandë, Kastoria et Ioannina, ainsi que dans un grand nombre de villages de ces régions. Ils étaient

14. Il s'agit de l'échange appliqué à la suite du traité de Lausanne de 1923 qui sanctionnait la défaite militaire grecque de 1922 en Asie mineure, face à la Turquie : les citoyens musulmans de Grèce, à l'exception de ceux de Thrace, sont envoyés en Turquie, tandis que les citoyens de religion grecque orthodoxe de Turquie, à l'exception de ceux d'Istanbul et des îles d'Imbros et Ténédos, sont envoyés en Grèce.

15. On trouve enfin des slavophones dans la partie septentrionale de la Macédoine grecque, mais ils ne concernent pas directement notre frontière.

4 220 à se déclarer en tant que tels au recensement albanais de 1955 et 10 000 au recensement de 1959 (Barjaba, 1995, p. 95), ce qui illustre les variations que connaît l'identification à la catégorie « Valaque » lors des recensements. On sait par ailleurs qu'il existe une tendance à la sous-déclaration des populations aroumaines dans les autres pays balkaniques (Gossiaux, 2002, p. 172). La catégorie disparaît du recensement de 1989¹⁶. Selon les associations aroumaines, jusqu'à 250 000 Aroumains vivraient aujourd'hui en Albanie, tandis que les travaux les plus récents les estiment à 100 000 personnes (Kahl, 2002, p. 156). En Grèce, ils étaient 22 736 à se déclarer en tant que tels en 1951 lors du dernier recensement à prendre en compte cette catégorie linguistique. Les nationalistes aroumains avancent le nombre de 600 000 mais d'autres estiment qu'ils ne dépassent pas les 300 000 (Kahl, 2002, p. 153)¹⁷.

Les Tsiganes ne sont pas perçus comme un risque pour l'État dans la mesure où ils ne sont soutenus par aucun pays voisin et n'ont pas de revendications politiques susceptibles de mettre la frontière en péril. Par leurs activités commerciales qui les mènent à s'approvisionner en Grèce et par leur apparente facilité à traverser la frontière, ils participent néanmoins à l'image de la zone frontière comme zone de danger parce que mal fréquentée.

Le statut des Aroumains en Albanie présente également une ambiguïté. Leur mode de vie traditionnellement nomade les associe à l'espace sauvage de la montagne et suscite la suspicion parmi les populations villageoises. Même sédentarisés et employés dans les coopératives agricoles, comme ce fut le cas dans les régions de Lunxhëri et du Pogon à partir de la fin des années 1950, ils forment une communauté à part avec laquelle on ne se marie pas. Le régime communiste considérait pourtant qu'ils ne formaient pas une minorité à part entière et que leur petit nombre, de même que leur assimilation poussée à la population albanaise (favorisée par l'absence d'enseignement primaire dans leur langue), justifiaient la suppression de la catégorie « Valaque » dans les recensements comme dans les documents d'identité. Dans le district de Gjirokastër, où les Aroumains sont originaires du village de Kephlovrisso situé dans le

16 Malgré cette disparition, la rubrique « autre nationalité » du formulaire de recensement a recueilli 782 déclarations « Valaques » sur 64 816 non-Albanais : 400 dans le district de Gjirokastër, environ 150 dans ceux de Korçë et de Sarandë.

17. En comptant tous les gens qui se disent « Armăni, Rărmăni or Vlași [Aroumain] » et qui comprennent la langue. Les seuls locuteurs de l'aroumain seraient 100 000 en Grèce (KAHL, 2002, p. 153). Il ne faut pas perdre de vue que ces estimations portent sur une catégorie extrêmement fluide.

Pogon grec, ils semblent avoir été généralement suspectés de sympathie pour les Grecs par les autorités locales et ont subi à ce titre une certaine forme de persécution. On les accusait de servir de relais aux espions et saboteurs que l'on disait envoyés en Albanie depuis l'autre côté de la frontière.

La présence de ces minorités est perçue comme un risque de déstabilisation par l'État albanais. Avec l'instauration du multipartisme en décembre 1990, des organisations et associations minoritaires ont apparu. Le Parlement albanais a toutefois voté une loi interdisant les partis politiques à base ethnique (ou religieuse) qui a pour conséquence que les minorités ne sont pas directement représentées dans le système politique. Le Parti des droits de l'homme – officiellement sans base ethnique – est cependant généralement considéré comme le représentant des minorités et de la minorité grecque en particulier. Plus récemment, les réactions violentes suscitées dans le monde politique et intellectuel par la publication en 2003 du nouvel atlas de la population albanaise, fruit d'une coopération germano-albanaise, illustrent l'extrême sensibilité de la question des minorités en Albanie. Les auteurs de l'atlas évaluent en effet à 10,8 % la proportion de population non albanaise, tandis que le recensement de 2001 n'en reconnaît que 2 %. La différence tient à la reconnaissance par l'atlas des Tsiganes et des Aroumains en tant que « minorités ethniques » alors que la classification officielle ne les reconnaît qu'en tant que « minorités culturelles », ce qui ne justifie pas leur catégorisation parmi la population non albanaise¹⁸.

Par rapport au reste du pays, et du fait de l'hétérogénéité culturelle dont nous venons de parler, les régions frontières présentent ainsi la double particularité d'être différentes par le peuplement et les modes de vie et d'avoir plus de choses en commun avec l'autre côté de la frontière. Cela est vrai pour les Aroumains du district de Gjirokastër qui, pour nombre d'entre eux, sont originaires du village grec de Kephalovrisso et se sentent très proches des Aroumains de Grèce, et suffisamment éloignés de leurs voisins albanais pour maintenir une endogamie de communauté. C'est le cas bien évidemment de la minorité grecque d'Albanie qui entretenait avant l'établissement et la fermeture de la frontière des liens très étroits avec l'autre côté. L'exemple le plus flagrant est celui du Pogon dont une

18. Voir l'article publié par la revue Klan en décembre 2003 (traduction française sur le site du *Courrier des Balkans*, <http://www.balkans.eu.org/article3938.html>, consulté en décembre 2005).

partie a été attribuée à l'Albanie et l'autre à la Grèce (Green, 2005). Ces exemples les plus évidents ne doivent pourtant pas faire oublier que certains Albanais du Sud, sans pour autant revendiquer une origine grecque, estiment avoir beaucoup de choses en commun avec la Grèce et se distinguer en cela du reste des Albanais (Rapper, 2004). Parmi les chrétiens orthodoxes albanophones, le risque – ou la tentation – de l'hellénisation semble avoir été suffisamment fort pour que l'on attribue localement à l'État des mesures visant à la contrer. Plusieurs informateurs chrétiens de Lunxhëri nous ont ainsi raconté que la création, par le régime communiste, d'un certain nombre de villages dont la population avait été amenée de régions musulmanes avait pour but d'établir une sorte de cordon sanitaire entre leur région et celle de la minorité grecque afin d'empêcher l'hellénisation de la première au contact de la seconde (Rapper, 2005). Dans la même région, on peut également entendre que, sans la proximité et l'aide de la Grèce, les chrétiens auraient été convertis à l'islam comme le furent les habitants de la région voisine et aujourd'hui musulmane du Kurvelesh¹⁹. D'un côté, les communistes empêchent des Albanais de devenir grecs, de l'autre, les Grecs empêchent les chrétiens albanais de devenir musulmans. Ces spéculations concernant le rôle des uns et des autres dans le paysage identitaire actuel semblent révélatrices des incertitudes et de l'instabilité des appartenances qui résultent de la conjonction de la frontière internationale et des principes de division en vigueur dans la société locale de cette région. En même temps, l'importance que revêt pour l'État-nation la frontière internationale exige des populations locales des allégeances nettes et rend suspecte toute position ambiguë quant à l'appartenance nationale.

2. IMPLICATIONS. CONSTRUCTION ET NATIONALISATION DE LA FRONTIÈRE

En dehors du risque de conflit international, la frontière fait ainsi apparaître une autre forme de risque dans les relations que les populations frontalières entretiennent avec les États ou, si l'on veut, la périphérie avec le centre. Ces deux manifestations de la notion de risque suscitent trois types de réponses de la part de l'État albanais et des populations frontalières. La première est militaire et consiste à imposer un contrôle étatique sur la région frontière et sur les traversées de la frontière ; la

19. La mémoire collective garde le souvenir de conversions forcées à l'époque d'Ali Pacha de Ioannina, au début du XIX^e siècle.

deuxième est idéologique : il s'agit de renforcer le sentiment national des populations frontalières et de donner une signification forte à la frontière ; la troisième est statistique et consiste à canaliser les appartenances aux minorités nationales afin de favoriser leur assimilation. L'intensité de ces réponses a diminué au début des années 1990, comme a diminué, d'une manière générale, l'efficacité de l'action de l'État albanais, mais leurs effets sont néanmoins toujours présents.

2.1. LA FORTIFICATION ET LA MILITARISATION DE LA FRONTIÈRE

Dès les années d'après-guerre, les frontières deviennent le lieu d'une menace pour l'État albanais qui se met en place sous l'autorité d'un Parti communiste tout-puissant. Le régime redoute l'infiltration d'agents étrangers et la guerre civile grecque, qui s'achève en 1949 par des opérations sur un terrain très proche de la frontière albanaise, renforce le sentiment d'une menace militaire pesant sur la frontière.

Dans les années 1960, après la rupture de l'Albanie avec l'Union soviétique, la défense du pays ne peut plus reposer sur une aide militaire extérieure. Sous la pression de la Chine, nouvel mais lointain allié, la défense du pays répond désormais à une nécessité d'autonomie. Au début des années 1980, après sa rupture avec la Chine en 1978, l'Albanie se retrouve isolée et lance un vaste programme de construction de fortifications. Il s'agit de multiplier les lignes de défense parallèlement à la frontière par d'innombrables casemates et tranchées qui marquent encore le paysage frontalier albanais (Jandot, 1994, pp. 181-182). Dans le même temps, une clôture suit la ligne frontière jusqu'à un kilomètre à l'intérieur du pays. C'est le *klon* : haut de trois mètres, fait de fils de fer barbelés munis de grelots ou légèrement électrifiés pour faire retentir une sonnerie en cas de passage forcé, il parcourt toute la zone frontière, y compris les endroits les plus inaccessibles. De chaque côté, sur une largeur de quatre mètres, le sol est soigneusement débroussaillé, nettoyé et ratissé, avec parfois un apport de sable. Cette « bande molle » (*brez i butë*), régulièrement inspectée par les patrouilles, doit garder l'empreinte de tout ce qui s'en approche. Entre le *klon* et la ligne frontière proprement dite s'étend la « zone interdite » (*zonë e ndaluar*) où toute personne non autorisée est abattue sans sommation. Par endroit, des « portes » (*porta*) s'ouvrent dans le *klon* à proximité d'un poste de garde. Elles permettent l'accès des gardes-frontières à la zone interdite et sont également utilisées, le cas échéant, par les brigades des coopératives agricoles qui vont travailler les terres de la zone interdite. Celle-ci est généralement inhabitée (seuls de

rare villages, comme celui de Vidohovë dans le Devoll, se trouvent pris entre la ligne frontière et le *klon*) mais les impératifs de rendement agricole font que, dans les vallées et les régions peu accidentées, on y envoie des ouvriers agricoles (sous la surveillance de l'armée, et choisis parmi les plus fidèles au régime) et des bergers.

Le *klon*, présenté d'abord comme un rempart contre les infiltrations depuis l'extérieur, devient vite un moyen d'empêcher le départ des Albanais vers l'extérieur. La région est d'ailleurs soumise à un contrôle des déplacements beaucoup plus sévère et les villages les plus proches de la frontière ne sont accessibles qu'avec une autorisation. Les populations sont elles-mêmes mises à contribution et encouragées à signaler ou dénoncer tout comportement suspect à proximité de la frontière. Des récits rapportant l'arrestation de fuyards potentiels par des villageois vigilants attestent que l'objectif fut en partie atteint²⁰. On entend en revanche peu de récits racontant comment des villageois sont venus en aide aux fuyards : un tel comportement était extrêmement risqué. Les fuyards étaient en effet considérés comme des « traîtres à la patrie » et passibles de la peine capitale, tandis que leur famille restée dans le pays subissait l'emprisonnement ou l'internement en camp de travail. L'exil intérieur (*internim*) dans une région éloignée de la frontière était de même infligé aux complices locaux, l'État ne tenant pas à garder des populations peu sûres à proximité de la frontière.

Le *klon* est démantelé au printemps 1991. Il disparaît complètement, mais la « bande molle » reste visible comme une cicatrice après plus de dix ans. Les postes de garde sont abandonnés, certains sont démontés par les villageois qui récupèrent les matériaux de construction. De la même manière, le fil de fer barbelé est réutilisé pour clôturer les nouvelles propriétés privées issues de la décollectivisation²¹.

Dans les années 1990, la démilitarisation de la ligne frontière s'accompagne du développement des points de passage et de la mise en place d'un contrôle douanier, non seulement au niveau des postes-frontières, mais aussi dans les villages susceptibles de servir de relais à la contrebande. La

20. Vasil Konomi raconte l'histoire d'un fuyard trompé et dénoncé par les habitants d'un village de la minorité grecque alors qu'il pensait avoir déjà atteint la Grèce puisqu'il entendait parler grec (KONOMI, 2001, pp. 95-98). Des histoires de dénonciations sont également relatées dans le Devoll.

21. Loi de juillet 1991 sur le partage des terres agricoles, précédée par une mesure qui rétablit le lopin individuel.

menace n'est plus perçue comme une menace militaire mais comme pesant sur le commerce légal et les gains qu'il procure à l'État. L'incident d'avril 1994, dans le village de Peshkëpi, montre cependant que la frontière reste un lieu sensible dans lequel l'État peut être attaqué depuis l'extérieur²².

Du côté grec, la menace militaire et le risque d'invasion armée ont disparu pour être toutefois remplacés par une autre invasion, celle représentée par l'immigration albanaise. La présence militaire et policière reste visible sous la forme de contrôle sur les routes, de patrouilles, de postes d'observation ou encore de tranchées coupant les chemins transfrontaliers pour en interdire le passage aux voitures. La frontière reste, du fait de cette nouvelle conjoncture, le lieu d'une prise de risque pour ceux qui cherchent à la traverser.

2.2. L'ÉTABLISSEMENT D'UN PAYSAGE IDÉOLOGIQUE CONFORME

La frontière est un lieu à défendre. Dans le langage de l'État communiste, la sécurité n'y est jamais acquise en raison des « provocations » (*provokim*) des ennemis qui cherchent à mettre en péril l'existence de l'État albanais. Chaque incident, chaque opération militaire est une provocation. C'est le cas de la « provocation navale » du 22 octobre 1946, lorsqu'un navire britannique heurte dans le détroit de Corfou, dans les eaux territoriales albanaises, des mines laissées par les Allemands pendant la guerre. L'Albanie refuse de verser des compensations à l'Angleterre pour les dégâts occasionnés et l'accuse de provocations. Londres répond en confisquant l'or de la Banque nationale de Tirana que les Allemands avaient envoyé en Allemagne à la fin de la guerre. « Tout cela, écrit Amik Kasoruhu en 1991, apportait de l'eau au moulin de la propagande qui présentait l'Albanie comme étant au centre des objectifs impérialistes anglo-américains et justifiait les mesures prises par le gouvernement de [Enver] Hoxha, y compris la fermeture des missions diplomatiques américaine et anglaise à Tirana » (Kasoruhu, 1996, p. 53).

Les auteurs de ces provocations, selon les Albanais, sont le plus souvent les Grecs. « Pendant les années 1946 et 1947, écrit Mentar Belegu en 1968, les monarcho-fascistes grecs, tout en clamant dans les conférences inter-

22. En avril 1994, un poste de garde albanais situé dans le village de Peshkëpi (Gjirokastër) est attaqué par des inconnus venus de l'autre côté de la frontière. L'attaque est revendiquée par le « Front de libération de l'Épire du Nord ». Voir *Le Monde* du 14 avril 1994.

nationales que l'Albanie était en état de guerre avec la Grèce et que Korçë et Gjiroksatër étaient des "terres grecques", ont violé des centaines de fois les frontières, les eaux territoriales et l'espace aérien de notre patrie » (Belegu, 1968, pp. 196-197). Les dernières opérations de la guerre civile grecque, dans les montagnes du Grammos et du Vitsi, se déroulent en vérité à proximité de la frontière albanaise ; elles sont présentées comme des attaques visant l'Albanie, comme la mettant en péril à travers le Parti communiste, qu'elles cherchent à déstabiliser (Madhi, 1967, p. 44). C'est d'ailleurs suite aux derniers combats, en août 1949, au cours desquels intervient une compagnie de l'armée albanaise, que la frontière est fermée par Enver Hoxha (Chiclet, 2000, p. 229). Elle le restera jusqu'en janvier 1985, tandis que, dans la propagande comme au sein des populations frontalières, la frontière devient le lieu d'une défense héroïque de la patrie. Au début des années 1950, alors que la collectivisation des terres agricoles²³ rencontre des résistances, les voisins yougoslaves et grecs sont accusés d'envoyer en Albanie des « bandes d'agitateurs » (*diversant*) qui se lient avec l'« ennemi de classe intérieur », c'est-à-dire avec les cultivateurs qui refusent de rejoindre les coopératives agricoles et sont pour cette raison classés dans la catégorie des *kulak* (Madhi, 1967, p. 46).

La mise en place du paysage idéologique de la frontière s'accompagne d'une préparation militaire et psychologique de la population. Pour des raisons de sécurité, les gardes-frontières n'étaient pas recrutés sur place mais dans des régions lointaines. Cela relève des « risques du transnationalisme » et de la suspicion à l'égard des populations frontalières que leur bonne connaissance du terrain et leurs liens avec l'autre côté pouvaient aider à traverser. En conséquence, la méfiance régnait entre la population et ceux qui étaient chargés tout autant de défendre la frontière depuis l'extérieur que d'empêcher les évasions, et les gardes-frontières pâtissaient d'une mauvaise réputation ; on les taxait facilement d'ignorance et de brutalité. De surcroît, la population était soumise à des périodes d'entraînement militaire (les *zbor*) et à des alertes impromptues. Les habitants du Devoll se souviennent de ces exercices qui les menaient à l'assaut des montagnes pour stopper les « capitalistes et les révisionnistes » : « Les exercices avaient lieu aussi pendant la nuit, raconte l'un d'eux, et à l'approche des jours fériés car c'est le moment que choisissait l'ennemi pour envahir le pays. Alors, les jours de vacances, on les passait le fusil à la main. »

23. Les collectivisations débutent dès 1946 mais leurs conditions sont durcies à partir de décembre 1955. En 1958, elles concernent 63 % des surfaces du pays (DANIEL, 1996, p. 136).

Si la chute de la dictature et l'ouverture de la frontière en 1991 ont modifié le paysage frontalier, elles ne le transformèrent pas totalement. L'ouverture a d'abord une dimension idéologique dans la mesure où il est désormais permis de parler de la frontière, ce qui était interdit à l'époque de la fermeture, de même que de pointer le doigt vers la frontière. C'est aussi la remise en cause d'un discours unique sur la frontière : celle-ci n'est plus seulement le lieu d'une menace, un rempart extérieur qu'il faut défendre et surveiller. Les frontaliers deviennent les habitants d'une zone aux particularités indiscutables dont on réinvente le passé commun à travers les récits sur la fermeture et surtout sur l'avant-fermeture, à l'époque où des liens familiaux et commerciaux unissaient les deux côtés.

Pourtant, la réconciliation n'est pas la règle générale. Les premiers « réfugiés » albanais furent, certes, bien accueillis et aidés par la population des villages grecs mais l'accroissement du nombre de migrants et les mesures officielles prises par la Grèce pour limiter l'entrée illégale sur son territoire ont empêché qu'un climat de confiance s'établisse entre les deux populations. D'une certaine manière, la figure du Grec chez les Albanais de la frontière est toujours celle d'un ennemi. Les Grecs apparaissent comme des ingrats dans leur façon de traiter les migrants albanais. Ceux-ci ne sont-ils pas en train de reconstruire la Grèce ? Les Grecs n'ont-ils pas été accueillis par les Albanais pendant la Seconde Guerre mondiale quand la famine sévissait en Grèce alors que l'Albanie bénéficiait d'une meilleure situation ? Les récits à propos des violences dont sont victimes les clandestins et les articles de journaux rapportant les cas de nombreux réfugiés qui trouvent la mort en traversant la frontière rappellent que cette dernière, même si le dispositif de l'État autoritaire a disparu, peut encore être mortelle et demeure un obstacle objectif à la libre circulation des personnes. Enfin, par leur politique à l'égard des migrants, qui se sentent obligés de se déclarer chrétiens et d'adopter des prénoms grecs, les Grecs sont accusés de vouloir helléniser l'Albanie du Sud.

La réconciliation n'a pas beaucoup plus réussi chez ceux qui avaient le sentiment d'avoir été injustement séparés des leurs par la frontière. Les enquêtes montrent ainsi que la solidarité entre les Aroumains des deux côtés de la frontière n'a pas été totale et que la confiance et la compréhension n'ont pas toujours été la règle (Sintès, 2003). De telles « déceptions » se rencontrent chez les membres de la minorité qui sont partis vivre en Grèce.

L'ouverture des frontières de l'Albanie ne signifie donc pas la fin du risque pour ceux qui la traversent.

2.3. LA MISE EN PLACE DE LA MINORITÉ GRECQUE

La politique de l'Albanie à l'égard de la minorité grecque a une grande influence sur le devenir de la région frontalière²⁴. Dès la reconnaissance officielle de la minorité par le gouvernement albanais, en 1921, celle-ci se trouve définie sur une base territoriale tout autant que linguistique ou culturelle. Les droits minoritaires ne s'appliquent en effet qu'aux Grecs vivant dans les régions de Gjirokastër et de Sarandë, tandis que les trois localités de Himarë, Dhërmi et Palasë, sur la côte de la mer ionienne, se voient reconnaître le droit à l'enseignement en grec, même si leurs habitants ne sont pas reconnus comme appartenant à la « minorité dans le plein sens du terme²⁵ ». Les Albanais refusent de reconnaître une présence grecque dans la région de Korçë, pourtant revendiquée par Athènes. En 1945, après la prise du pouvoir par les communistes, la zone grecque est réduite des trois derniers villages pour se limiter aux 99 villages de Gjirokastër et Sarandë (Kondis & Manda, 1994, p. 16 et 21). On raconte que les villages de la minorité qui s'étaient battus du mauvais côté pendant la guerre furent privés de leur statut de minorité et albanisés – du simple fait que la langue grecque y devenait dès lors interdite – de même que ceux qui avaient « mal voté » lors des élections de 1946 (Tsitselikis & Christopoulos, 2003, p. 29). La limitation numérique de la minorité se faisait également en incitant les gens qui quittaient ce territoire pour des raisons professionnelles ou pour se marier à ne pas déclarer leurs enfants comme étant de nationalité grecque. « Il ne fallait pas réclamer la nationalité grecque pour ses enfants, écrit Vasil Konomi à propos des Grecs qui partaient en ville, parce qu'on était alors classé comme quelqu'un qui soutenait l'ennemi » (Konomi, 2001, p. 87).

L'histoire et l'ethnologie sont mises à contribution pour minimiser l'importance de la présence grecque en Albanie. Dès l'entre-deux-guerres, la région de Himarë avait été déclarée albanaise et ses habitants n'étaient reconnus en tant qu'hellénophones qu'en raison des liens commerciaux qu'ils entretenaient depuis longtemps avec Corfou. Quant aux Grecs du Dropull, on prétend qu'ils sont d'installation récente dans leurs villages où ils sont venus, depuis la Grèce du Sud, pour travailler sur les terres des propriétaires albanais (musulmans) au temps d'Ali pacha de Ioannina.

24. Sur la mise en place de la minorité grecque dans l'entre-deux-guerres, voir CLAYER, 2004.

25. Selon une formule employée par le ministre de l'Éducation et citée dans CLAYER, 2004, p. 171.

Contrairement à ce que l'on entend souvent en Grèce, les Grecs de la minorité n'ont pas le sentiment d'avoir été persécutés en tant que tels. « Dans les années de la dictature communiste, écrit Vasil Konomi, originaire du Pogon, [la minorité] a été traitée indistinctement, de la même manière que tout le peuple albanais. Si les Albanais, pendant presque cinq décennies, ont subi les prisons, les internements politiques, la pauvreté et l'isolement, la minorité grecque les a subis également » (Konomi, 2001, p. 85). Un informateur du Dropull vivant à Gjirokastër explique que les Grecs ne se sentaient pas déconsidérés par rapport au reste de la population car « la dictature n'encourageait pas la haine ethnique ». Le Dropull, selon lui, était « aidé par le régime plus que les autres régions pour des raisons politiques ». C'est d'ailleurs la réputation de la minorité dans le reste de la population : favorisés par Enver Hoxha qui ne voulait pas donner d'arguments à la Grèce à propos du traitement réservé à la minorité, les Grecs sont perçus comme ayant bénéficié plus que d'autres d'améliorations de leurs conditions de vie et de l'accès aux études supérieures et aux carrières administratives²⁶. On ne peut nier cependant que le régime menait, avec un certain succès, une politique d'albanisation dans la mesure où un certain nombre de minoritaires ont choisi de se déclarer Albanais « par intérêt, pour être bien avec le régime ou par complexe », explique le même informateur. À quoi il faut ajouter la multiplication des mariages entre Grecs et Albanais, due aux encouragements du régime comme à la fermeture du marché matrimonial transfrontalier, qui favorisaient le passage de la frontière ethnique²⁷. En tant que région frontalière, la région de la minorité était par ailleurs soumise de manière intense à la « propagande rouge » à l'occasion de fréquentes visites de dirigeants du parti (Konomi, 2001, p. 85).

3. LES RÉPONSES

Le marquage physique et idéologique de la région frontière par l'État fournit un cadre à la pratique de la frontière par les populations locales. En même temps qu'elle marque un différentiel politique et économique entre les deux pays, induit par leurs systèmes politiques respectifs, la frontière s'impose à la fois comme obstacle et comme ressource. C'est ce qui

26. Les mêmes arguments sont avancés à propos de la minorité macédonienne, dans le Devoll.

27. Dans le sens Grec \Rightarrow Albanais jusqu'en 1991, dans le sens Albanais \Leftarrow Grec depuis le développement de l'émigration vers la Grèce, facilitée pour les membres de la minorité.

apparaît dans les usages que font de la frontière les communautés frontalières, en matière de commerce comme d'émigration. La typologie des usages met, par ailleurs, en évidence un second type de réponse aux risques de la frontière : il s'agit de l'adaptation des discours identitaires et des catégories d'appartenance aux contraintes et aux opportunités tour à tour imposées et offertes par la frontière selon les fluctuations de son statut. Tout en étant l'expression d'un certain état des frontières ethniques dans la région, la frontière internationale a un impact sur celles-ci. Le caractère mouvant et contextuel des frontières ethniques contribue à son tour à soumettre la frontière internationale à un certain nombre de pressions exercées par les différents groupes de population qui se créent à son contact.

3.1. TRAVERSER OU TOURNER LE DOS À LA FRONTIÈRE

Les départs de l'Albanie vers la Grèce semblent avoir touché la minorité grecque ainsi que les Albanais chrétiens à la fin de la Seconde Guerre mondiale, lors de la prise du pouvoir par les communistes. Ils concernent des gens qui craignent pour leur sécurité ou leurs biens dans le contexte d'« épuration » régnant à cette époque et qui savent le plus souvent pouvoir compter sur un réseau, familial ou autre, du côté grec de la frontière. L'intensification de la surveillance, puis la construction du *klon*, rendent ces départs de plus en plus difficiles. La plupart des habitants de la région frontalière vivent alors le dos tourné à la frontière : il ne leur est permis ni de la traverser ni de s'en approcher ni même d'en parler. La connaissance de l'autre côté est minimale et marquée de l'empreinte du « paysage idéologique » dont nous avons parlé plus haut. « Le vent du sud est appelé *kosturare*, du nom de Kostur [Kastoria], explique une habitante de la petite ville frontalière de Bilisht (Devoll). Pendant la fermeture de la frontière, il était déjà appelé comme ça, même si on ne savait pas très bien ce qu'était Kostur et où ça se trouvait, sinon que ça avait été un village albanais, aujourd'hui en Grèce ». L'interdiction de parler la langue grecque – en dehors du territoire de la minorité grecque – et de suivre les émissions radiotélévisées en provenance de Grèce renforçait cet éloignement et cette méconnaissance. L'interdit qui pesait sur la frontière encourageait le silence chez les anciens émigrants qui l'avaient souvent traversée et qui connaissait bien les villages grecs les plus proches.

Malgré tout, certains tentaient la traversée. Il est difficile de connaître aujourd'hui les motivations qui les poussaient à prendre ce risque, en dehors de l'envie d'échapper à un régime autoritaire et répressif et de fuir

la pauvreté. Ils étaient appelés « fuyards » (*të arratisurit*) dans la terminologie officielle et risquaient non seulement leur vie mais aussi celle de leur famille élargie, qui pouvait être emprisonnée ou internée, voire même celle des gardes-frontières qui les avaient laissé passer²⁸.

La situation de fermeture de la frontière s'interrompt au début des années 1990²⁹. Le régime s'est d'abord effondré par son centre avec la crise des ambassades en juillet 1990 à Tirana qui a vu des milliers d'Albanais forcer les grilles des ambassades étrangères pour demander des visas. Les zones frontalières ne sont pas touchées les premières par cette ouverture car elles sont étroitement surveillées mais elles sont rapidement affectées par le passage de milliers de personnes vers la Grèce et la disparition du *klon* (Rapper *et al.*, 2000, pp. 209-210). Cette ouverture de la frontière albanaise ne signifie pourtant pas que tous les obstacles ont disparu. Par l'instauration de contrôles stricts des points de passage et de la zone frontalière en général et par la mise en place d'une législation restrictive au séjour en Grèce pour les dizaines (puis centaines) de milliers de travailleurs albanais, l'espace grec se ferme.

On assiste alors à l'émergence de nouveaux acteurs de la frontière aux échelles régionales et surtout à l'échelle des communautés locales. Commerce et émigration en sont les manifestations principales. La frontière devient ressource, elle oriente certaines activités. Ce sont d'abord les activités liées à l'émigration, qui prend des formes différentes (permanente, saisonnière, journalière) et s'accompagne d'activités connexes dans les villes et villages frontaliers : hébergement et approvisionnement des candidats à l'émigration, transports collectifs dédiés, guides et passeurs travaillant souvent en collaboration avec des associés grecs. Quelles que soient sa forme et ses modalités, l'émigration est une entreprise risquée. La traversée de la frontière elle-même, qu'elle se fasse légalement, par le poste frontière, ou illégalement, par la montagne, expose les migrants à une série de risques qui vont du refoulement par la police albanaise ou grecque jusqu'à la mort dans les montagnes enneigées du Pinde septentrional en passant par les

28. Pour un traitement littéraire, voir KADARÉ, 2002.

29. La réouverture officielle de la frontière, en janvier 1985, se traduit par une augmentation des échanges commerciaux et par des visites de « touristes » dans les régions du Sud (souvent liés par leurs origines à la minorité grecque). En raison toutefois du maintien d'un régime qui refuse à la population tout contact avec l'étranger (l'ouverture ne signifie pas encore que les Albanais peuvent sortir librement du pays), l'impact de cette ouverture sur les régions frontalières est très faible.

vexations et humiliations, l'expulsion et les violences policières³⁰. L'expérience migratoire présente, par ailleurs, un certain nombre de risques du fait des conditions de travail éprouvantes, de son caractère souvent clandestin qui met les migrants à la merci de leurs employeurs et des contrôles de police ou, encore, des exactions de bandes criminelles qui volent ou rackettent les migrants. Elle met en outre les migrants dans une position instable en leur imposant des adaptations personnelles parfois douloureuses (changement de prénom, exposition à la mauvaise réputation des Albanais) (Rapper, 2002b, pp. 202-207).

Les activités commerciales se déclinent également à plusieurs échelles, depuis la contrebande de sucre ou de paille entre villages frontaliers jusqu'aux entreprises les plus florissantes dont l'activité couvre tout le pays. Elles comportent elles aussi des risques, qu'il s'agisse de ceux inhérents à la contrebande, des problèmes d'approvisionnement ou encore de la méfiance qui règne entre partenaires grecs et albanais. La création de la Chambre de commerce de Gjirokastër en 1987 et, surtout, son affranchissement du contrôle de l'État depuis 1992 sont la manifestation du développement des activités commerciales dans la zone frontalière. Ces activités sont servies par les efforts entrepris en Grèce comme en Albanie dans les années 1990 pour combler le retard en équipements de l'espace frontière (voir carte). La collaboration avec les entrepreneurs grecs se solde chaque année, depuis 1999, par l'organisation d'une foire commerciale à Gjirokastër. Les entreprises *FRESH*, installée à Frashtan, ou *Kuros*, à Gjirokastër, qui fabrique des chaussures à façon pour le compte d'une entreprise italienne, ne pourraient pas exister sans la présence toute proche de la frontière³¹. En effet, la proximité de la Grèce permet à ces entrepreneurs de bénéficier d'une source d'approvisionnement fiable pour un matériel professionnel qui leur fait défaut en Albanie alors que leur installation de ce côté-ci de la frontière est associée à l'emploi d'une main-d'œuvre à très faible coût (300 lek [2,4 euros] par jour). Ces deux exemples sont révélateurs de la façon dont ce genre d'acti-

30. Voir par exemple le récit angoissé d'une traversée légale par le poste frontière de Kakavijë dans KONDI, 2001, pp. 16-18.

31. Ces deux entreprises ont été observées dans la région de Gjirokastër. La première est le produit d'une entente, dès 1992, entre deux Grecs d'Albanie et un investisseur de Thessalonique. L'usine, qui emploie 80 ouvriers, est installée dans un village du Dropull et produit des boissons gazeuses qui sont distribuées dans tout le pays. L'entreprise détient également le monopole pour l'importation en Albanie de certains produits grecs. La seconde affaire est nettement plus modeste puisqu'elle a été créée par un émigré aroumain en 1999. Elle n'emploie aujourd'hui qu'une dizaine de personnes et ne fait que difficilement face aux désagréments de la situation générale du pays et surtout aux longues coupures d'électricité qui contraignent souvent l'usine au chômage technique.

tivité met en jeu plusieurs types de risques. Le premier est de nature commerciale. Les deux entreprises se destinent au marché albanais et leur réussite est conditionnée par les capacités de celui-ci à assurer une demande régulière pour en absorber la production. D'autre part, le lien de dépendance étroite avec la Grèce nécessite de bonnes conditions de franchissement de la frontière entre les deux pays. De ce fait, l'appartenance à un groupe reconnu par le gouvernement grec comme étant « d'origine grecque » est un atout indispensable et il n'est pas étonnant de constater que les deux chefs d'entreprise rencontrés sont, comme c'est le cas la plupart du temps dans la région de Gjirokastër, issus de la communauté hellénophone ou aroumaine et bénéficient à ce titre de droits particuliers qui ne les astreignent pas à une demande de visa pour franchir la frontière. Ils sont en effet reconnus par la Grèce comme des étrangers d'origine grecque, ou *omogeneis* (« de même origine »), catégorie privilégiée par rapport à celles des *allogeneis*, les étrangers « d'une autre origine ». « Je vais cinq fois par semaine à Ioannina pour y acheter des fournitures, explique le fondateur de Kuros. À Kakavijë, je connais tout le monde. Mon technicien qui est musulman ne peut pas venir avec moi. Il lui faudrait un visa chaque semaine et ce n'est pas possible de faire ça ». À cet atout indiscutable, s'ajoute le fait que les *omogeneis* ont été les premiers à s'être rendus en Grèce et à y avoir accumulé un capital pouvant servir de base de départ à une affaire en Albanie.

Le développement d'initiatives privées sur cette partie de la zone frontalière apparaît ainsi être aux mains de certains groupes (hellénophone et aroumain) qui valorisent de la sorte leurs rapports privilégiés avec la Grèce alors que les autres – musulmans albanophones – n'y participent que dans la limite des tâches les moins valorisées. « Nous faisons venir nos ouvriers de Libohovë ou de Gjirokastër, précise le directeur de *FRESH*. Nous organisons leur trajet dans des autobus de la compagnie. Ce sont tous des musulmans. Cela nous revient moins cher que d'employer des ouvriers du village qui demandent plus d'argent³² ». Ne doit-on pas voir dans ces disparités une des causes des tensions ayant abouti aux violences dont les membres de la communauté hellénophone du Dropull ont fait l'objet en 1997 ? Cette différenciation liée à la proximité de la frontière a toutefois d'autres implications que celles qui touchent au milieu des affaires.

32. Les salaires dans l'usine *FRESH* s'élèvent à 25 000 lek (200 euros) par mois pour un ouvrier musulman et à 40 000 lek (320 euros) pour un hellénophone.

3.2. FRONTIÈRES CULTURELLES, FRONTIÈRES ETHNIQUES

L'ouverture sur le monde extérieur et la multiplication des traversées et des échanges ne signifient pas pour autant l'homogénéisation de la société transfrontalière. On observe, au contraire, la formation ou la résurgence de limites entre des groupes définis selon différents critères, dans un processus de particularisation qui répond aux risques posés par la frontière.

La législation grecque entraîne l'apparition de clandestins qui traversent la frontière illégalement, hors des points de passage ou avec de faux documents ou, encore, qui séjournent en Grèce à l'expiration de leur visa ou dans l'attente de documents définitifs. Naît alors une tension dans la zone frontalière puisqu'elle est considérée du côté albanais, mais surtout du côté grec, comme un lieu de passage ou de séjour pour des personnes jugées dangereuses en raison de l'illégalité de leur statut. Du côté grec, la population vit dans la peur de l'Albanais qu'elle imagine errant dans les campagnes, voleur, violeur et assassin. Des groupes d'autodéfense peuvent dans certains cas se former. Le migrant albanais des premiers temps, le réfugié pauvre et misérable qu'il fallait secourir, a laissé la place à l'image du barbare, que l'on ne voit pas mais que l'on sait rôder dans l'espace sauvage aux abords des villages (Seremetakis, 1996). On lui attribue les trafics d'armes, de drogues et de prostituées qui l'associent à la criminalité organisée. On retrouve dans ces discours une forme de déshumanisation de l'autre dans les régions frontalières qui n'est pas spécifique à la frontière gréco-albanaise (Donnan & Wilson, 1999, pp. 137-138). Cette tendance se manifeste également dans le comportement des forces de l'ordre envers les Albanais : aux points de passage et ailleurs, on ne leur parle pas mais on leur hurle aux oreilles des instructions et des interdictions, on les fait se ranger, avancer, reculer, comme on le ferait avec un troupeau³³. On peut se demander si les stéréotypes et la déshumanisation ne sont pas des réponses au risque de l'hétérogénéité culturelle dans la mesure où ils reviennent à nier l'altérité culturelle au profit d'une altérité radicale de type nature/culture qui rejette les migrants du côté de la nature.

33. C'est d'ailleurs en terme d'animalité que certains migrants évoquent leur condition : ils survivent comme des bêtes sauvages, chassés et pourchassés, obligés de dormir dehors et de se nourrir de fruits.

Toutefois, un sentiment d'insécurité comparable existe aussi du côté albanais, la population locale voyant d'un mauvais œil les candidats à l'émigration clandestine venus du reste du pays traverser la région ou y séjourner avant leur départ en Grèce. L'opposition entre la population frontalière et les autres est suffisamment forte pour perdurer dans le contexte migratoire où les différents groupes de migrants ne se mélangent pas. Cela recoupe souvent une opposition nord/sud très forte en Albanie ainsi que des oppositions religieuses (Rapper, 2002a)³⁴.

Par ailleurs, la politique de fermeture côté grec est un des facteurs de fragmentation et de différenciation de la société locale du côté albanais de la frontière. La discrimination positive à l'égard de certains Albanais (hellénophones principalement, mais aussi aroumanophones voire même une grande partie des chrétiens orthodoxes du pays) est un élément conduisant d'une part à la cristallisation des différenciations, de l'autre à la modification de la perception du territoire. Les appartenances religieuses de même que l'association à un territoire ou à un groupe linguistique particulier déterminent en grande partie les chances des candidats à l'émigration. Elles deviennent l'objet de négociations et de manipulation comme lorsque des musulmans se font passer pour chrétiens ou que des Albanais font valoir le mariage d'un membre de leur famille dans la minorité grecque pour se déclarer eux-mêmes Grecs d'Albanie. Elles tracent des limites entre différents groupes, plus ou moins favorisés en terme de migration : Grecs d'Albanie, Aroumans, Albanais chrétiens orthodoxes, musulmans, Çams (ce dernier n'étant pas reconnu officiellement en Grèce).

La position des différentes catégories de population par rapport à la minorité grecque d'Albanie, à la Grèce et aux revendications qu'on lui prête sur le Sud de l'Albanie devient également un enjeu en matière de possibilité migratoire ou de traversée de la frontière. C'est ce qu'illustre l'histoire de ce musulman de Gjirokastër arrêté à Athènes en 1994 et qui se voit demander par le policier, devant une carte des Balkans, s'il place la frontière à Arta (version albanaise maximale) ou sur le Shkumbin (version grecque maximale) avant d'être relâché.

Il semble donc que le changement radical de statut de cette frontière ait eu un impact sur les appartenances collectives dans la région frontalière. Les identités régionales sont aussi un moyen de structurer la réalité

34. Voir aussi, dans un traitement littéraire, GRAÇI, 1995.

devenue mouvante avec l'ouverture de la frontière. À une certaine échelle, cet impact se replace dans le processus général de reconfiguration identitaire dans l'Albanie postcommuniste avec la transformation des identités politiques, sociales, et la réaffirmation d'identités régionales ou confessionnelles, mais la région frontalière présente des spécificités.

Il peut, en effet, y avoir émergence d'un sentiment d'identité frontalière ou transfrontalière, avec les pratiques qui l'accompagnent. C'est le cas de certains villages du Pogon albanais qui ne s'identifient à aucun des deux États : vivant en Albanie mais de langue et de conscience nationale grecques, les habitants du Pogon albanais ne se sentent chez eux que dans leur région frontalière. Leur sort a été marqué par l'établissement de la frontière, qui les a laissés en Albanie alors que le reste du Pogon était attribué à la Grèce. Ils vivent aujourd'hui dans les deux pays : ils travaillent en Grèce mais passent les vacances ou les fins de semaine en Albanie, transformant leurs maisons en résidences secondaires, phénomène encore assez rare en Albanie. Le point de passage dont ils disposent, récemment ouvert, est réservé aux piétons, les voitures ne pouvant traverser à cet endroit. Une organisation locale des transports s'est mise en place ; elle comprend des parkings du côté grec, où on laisse sa voiture achetée et immatriculée en Grèce, et des taxis du côté albanais, souvent des véhicules à quatre roues motrices, qui relient les villages au point de passage par des chemins de montagne. Le caractère enclavé de la zone, les conditions propres à la frontière dans cette région de l'Albanie et la condition de ses habitants participent à l'exacerbation de la situation de minorité dans le Pogon albanais.

Autre configuration, celle des Albanais chrétiens orthodoxes qui ont été et sont tiraillés entre les appartenances à la nation albanaise et à la nation grecque. On observe ici l'émergence d'une identité locale, très territorialisée, centrée sur la notion d'autochtonie. L'autochtonie permet de s'affirmer face à la minorité grecque qui, dans une certaine lecture de l'histoire, est d'installation récente dans la région, face aussi aux Aroumains associés au nomadisme et que l'on dit être originaires de l'« autre côté » de la frontière, face enfin aux Albanais musulmans qui, par le fait de la conversion à l'islam, acquièrent une origine étrangère. Les Albanais chrétiens développent ainsi une sorte de « nationalisme local » qui fait intervenir la langue (albanaise et non grecque ou aroumaine), la religion (chrétienne et non musulmane), un mythe d'origine (ils descendent des Chaones, tribu épirote occupant dans l'antiquité la vallée du Drino et le bassin de la Bistricë et valorisent le site antique d'Antigoné

comme la métropole après la destruction de laquelle auraient été fondés les villages actuels), et un certain nombre de traits culturels (costumes, alimentation).

Les Albanais musulmans de la région sont confrontés à un autre problème : albanophones et musulmans, tout les éloigne de la Grèce vers laquelle ils sont pourtant très nombreux à migrer. Cette distance est diminuée dans la pratique par l'adoption d'un second prénom, chrétien, que l'on prend une fois passée la frontière et par différents degrés de conversion à l'orthodoxie (Rapper 2002b, pp. 209-211 et 221-225). Elle l'est aussi par une insistance sur le caractère de « mosaïque » de la région frontalière en Épire : l'Épire, dit-on, abrite de nombreux groupes différents (chrétiens, musulmans, Grecs, Valaques, Tsiganes, Çams,...), y compris celui des musulmans dont la présence est ainsi justifiée. On projette dans le passé le plus lointain l'image de l'Épire comme « État multi-ethnique ». La valorisation de la fragmentation évite de se retrouver du mauvais côté de la frontière, qu'elle soit nationale ou religieuse, dans la mesure où, en les multipliant, elle relativise l'importance des frontières. Par ailleurs, les musulmans insistent sur leur origine chrétienne et sur les phénomènes de conversion, lesquels ont affecté tout le monde dans la région, dans les deux sens. Ils font donc eux-mêmes partie d'un phénomène qui ne les exclut pas mais les intègre dans la région frontalière³⁵.

Dernière configuration, celle des Aroumains qui cultivent, eux aussi, une position de l'entre-deux. Se disant dans leur immense majorité originaires du côté grec de la frontière, où beaucoup d'entre eux sont effectivement nés et où ils étaient désignés comme « Valaques albanais » (*arvanitovlachoï*) du fait de leur connaissance de la langue albanaise, acquise par la fréquentation de pâturages d'hiver situés du côté albanais, ils ont été catégorisés comme « Grecs » en Albanie en raison de leur origine géographique, de leur absence de loyauté supposée envers l'État albanais et de leur remarquable hellénophonie. Pourtant, ils n'étaient pas reconnus comme minorité dans l'Albanie communiste (contrairement aux Grecs) et ont souffert de discrimination et de persécutions en tant que Valaques. Aujourd'hui, ils jouent sur cette origine grecque pour

35. Il est curieux de voir qu'une telle conception rejoint celle de l'historien anglais Tom Winniffrith pour lequel l'Épire a de tout temps été une région frontière, dans laquelle les frontières ethniques n'ont cessé de se déplacer et d'être traversées (WINNIFRITH, 2002).

migrer plus facilement en Grèce, mais pas toujours de façon permanente. Ils finissent en effet par rencontrer les mêmes problèmes que les autres : ils sont Albanais ou, du moins, viennent d'Albanie. Certains rentrent en Albanie mais continuent de tirer profit de leur situation ambiguë (facilité à traverser la frontière) ; ils sont commerçants, entrepreneurs, souvent en collaboration avec des partenaires grecs. Ils sont enfin les premiers dans la région à s'organiser en associations, avec une tendance à l'ethnisme transnational décrit par Jean-François Gossiaux (Gossiaux, 2002, p. 186). Ils illustrent la valorisation de la mobilité, de la traversée et de l'interface.

CONCLUSION

Nous avons cherché à montrer en quoi l'apparition de la notion de risque à la frontière gréco-albanaise a un impact sur la vie des populations frontalières. Le risque se présente sous deux aspects principaux : (1) risque de conflit international pouvant remettre en question la frontière elle-même et mettre en péril la sécurité des populations ; (2) risque de rupture du lien entre l'État et les populations locales, prises dans un entrelacs de limites et d'allégeances diverses qui peuvent affaiblir leur loyauté. Les implications de la reconnaissance du risque frontalier par l'État touchent de près les populations frontalières, qu'il s'agisse de la militarisation de la zone frontière ou de la canalisation des sentiments d'appartenance par l'idéologie et la statistique. Les réponses étatiques entraînent à leur tour des réponses individuelles et collectives de la part des populations locales, qui s'expriment à la fois dans la pratique de la frontière et dans les processus de particularisation de certains groupes locaux.

Ces processus de particularisation renforcent l'hétérogénéité culturelle préexistante à l'établissement de la frontière que nous avons identifiée comme l'un des aspects du risque frontalier. Dans le contexte européen de reconnaissance des minorités et de leurs droits collectifs, l'exacerbation de la particularisation peut donner lieu à des revendications sur la base du droit des minorités. Au jeu de différenciation et de particularisation induit par la frontière et ses usages, s'ajoutent les effets de l'idéologie multiethnique véhiculée par les institutions et organisations internationales comme par les médias. En janvier 2002, un programme sur « les relations interethniques dans la région de Gjirokastër », qui bénéficie du soutien financier de la fondation Soros, a été lancé à l'initiative de journalistes et d'intellectuels. Son objectif est « d'organiser des rencontres entre gens des différentes communautés – Grecs, Albanais, Valaques, Tsiganes –, des

journalistes, des hommes politiques et des fonctionnaires³⁶ » alors que se multiplient dans la société albanaise les interrogations sur l'origine, l'histoire, le statut et le rôle des minorités. Les années 1990 ont d'autre part été celles de l'apparition des Aroumains en tant que communauté organisée revendiquant une position particulière dans la société albanaise, ce qui a permis d'observer l'influence de la conception minoritaire en vigueur au niveau international sur le développement de sentiments d'appartenance au départ inscrits dans un contexte local. Des enquêtes ont également mis en évidence le rôle des États voisins (grec et roumain en l'occurrence) dans ces processus (Schwandner-Sievers, 1998). Les relations internationales entre la Grèce et l'Albanie sont de surcroît marquées par la question des droits à reconnaître, de part et d'autre de la frontière, aux membres de la minorité grecque d'Albanie comme aux travailleurs albanais émigrés en Grèce. On peut se demander dans quelle mesure l'approche des relations transfrontalières en termes de droits des minorités contribue à une meilleure intégration de la région frontalière et si elle ne fait pas, au contraire, courir le risque d'une segmentation des deux sociétés (Riedel, 2002). Le cas de la frontière gréco-albanaise illustre en cela à la fois l'importance croissante des questions de minorités entre pays européens et le risque que ces dernières font peser sur l'intégrité territoriale des États.

36. D'après l'un des initiateurs du projet.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARJABA Kosta (1995), « Recent Implications of Interethnic Relations in Albania », *Anthropological Journal on European Cultures*, Vol. 4, n° 1, pp. 79-101.
- BECI Bahri (1998), « Les minorités ethniques en Albanie », *Cahiers balkaniques* 25, pp. 19-26.
- BELEGU Mentar (1968), « Mbi luftën e klasave në vendin tonë në vitet e para të çlirimit (1945-1947) » (Sur la lutte des classes dans notre pays dans les premières années après la libération, 1945-1947), *Studime Historike*, V, 1, pp. 189-199.
- CHICLET Christophe (2000), « Les relations gréco-albanaises, amours ambiguës », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 29, pp. 225-232.
- CLAYER Nathalie (2004), « Frontière politique, frontière ethnique et État-nation. L'exemple de la région-frontière albano-grecque dans l'entre-deux-guerres », in D. Necak, dir., *Borders in Southeastern Europe: Culture and Politics between the 18th and 21th Century*, Ljubljana: University of Ljubljana, pp. 159-175.
- DANIEL Odile (1996), « L'Albanie libérée des légendes », in *Europe orientale, Russie, Asie Centrale*, Paris : Belin Reclus.
- DESLONDES Olivier (1997), *Les fourreurs de Kastoria, entre la Macédoine et l'Occident*, Paris : CNRS Editions.
- DONNAN Hastings & WILSON Thomas M. (1999), *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, London: Berg.
- FEBVRE Lucien (1928), « Frontière : le mot et la notion », *Bulletin du Centre International de Synthèse*, XLV, pp. 31-44.
- GOSSIAUX Jean-François (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris : PUF.
- GRAÇI Virion (1995), *Të çmendur në parajsë*, Tiranë: Dituria (traduction française par C. Montécot : Virion Graçi, *Le paradis des fous*, La Tour-d'Aigues, 1998, réédition Gallimard, 2000).
- GREEN Sarah (2005), *Notes from the Balkans. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*, Princeton: Princeton University Press.
- HOXHA Enver (1985), *Deux peuples amis*, Tirana: 8 Nëntori.
- HOXHA Ibrahim D. (2000), *Viset kombëtare shqiptare në shtetin grek* (Les régions nationales albanaises dans l'État grec), Tiranë: Hasan Tahsini.
- JANDOT Gabriel (1994), *L'Albanie d'Enver Hoxha (1944-1985)*, Paris : l'Harmattan.
- KADARÉ Ismail (2002), *Vie, jeu et mort de Lul Mazrek*, Paris : Fayard.
- KAHL Thede (2002), « The Ethnicity of Aromanians after 1990: The Identity of a Minority that Behaves like a Majority », *Ethnologia Balkanica*, 6, pp. 145-169.

- KASORUHO Amik (1996), *Një ankth gjysmëshekullor. Shqipëria e Enver Hoxhës* (Cinquante ans de peur. L'Albanie d'Enver Hoxha), Tiranë: Çabej.
- KONDI Arben (2001), *Rikthim në Çamëri* (Retour en Çamëri), Tiranë: ILAR.
- KONDIS Basil & MANDA Eleftheria (1994), *The Greek Minority in Albania. A Documentary Record (1921-1993)*, Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
- KONOMI Vasil (2001), *Greçia – Shqipëria dhe emigranti* (La Grèce, l'Albanie et le migrant), Tiranë: GEER.
- KRETSI Georgia (2002), « The 'Secret' Past of the Greek-Albanian Borderlands, Cham Muslim Albanians: Perspectives on a Conflict over Historical Accountability and Current Rights », *Ethnologia Balkanica*, 6, pp. 171-195.
- MADHI Sotir (1967), « Lufta e PPSH kundër oportunitizmit të djathtë në vitet 1949-1955 » (La lutte du PTA contre l'opportunisme de droite pendant les années 1949-1955), *Studime Historike*, IV, 3, pp. 43-58.
- PUTO Arben (1974), « Qeveria demokratike e 1924-ës për zgjidhjen e problemeve të mbetura pezull në caktimin e kufijve të Shqipërisë » (Le gouvernement démocratique de 1924 et la résolution des problèmes demeurés en suspens dans la délimitation des frontières de l'Albanie), *Studime Historike*, XI, 2, pp. 87-110.
- RAPPER Gilles de (1997), « Les villages de Kastoria ou la minorité imaginée », *Sighrona Themata*, 63, pp. 108-111 (en grec).
- RAPPER Gilles de (2002a), « Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll » (Traverser la frontière : la migration dans une région frontalière albanaise, le Devoll), in K. Kaser, R. Pichler und S. Schwandner-Sievers, dir., *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien-Köln-Weimar: Böhlau, pp. 83-106 .
- RAPPER Gilles de (2002b), « Transformation und Anpassung: Die albanischen Zuwander in Griechenland zwischen Integration und Rassismus » (Transformation et adaptation : les migrants albanais en Grèce, entre intégration et racisme), in U. Brunnbauer, dir., *Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 201-232.
- RAPPER Gilles de (2004), « 'We are not Greek, but...': Dealing with the Greek-Albanian Border among Albanian-speaking Christians of Southern Albania », *Journal of Southeast European and Black Sea Studies*, Vol. 4, n° 1, pp. 162-174.
- RAPPER Gilles de (2005), « Better than Muslims, not as good as Greeks: Emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri », in R. King, N. Mai and S. Schwandner-Sievers, dir., *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland: Sussex Academic Press, pp. 173-194.

- RAPPER Gilles de, DESLONDES Olivier & ROUX Michel (2000), « Dimanche à Miras, lundi à Dipotamia. La frontière albanais-grecque dans la région de Bilisht et de Kastoria », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 29, pp. 199-223.
- RIEDEL Sabine (2002), « Minorités nationales en Europe et protection des droits de l'homme : un enjeu pour l'élargissement », *Politique étrangère*, vol. 67, n° 3, pp. 647-664.
- SCHWANDNER-SIEVERS Stephanie (1998), « Ethnicity and Transition: The Albanian Aromanians' Identity Politics », *Ethnologia Balkanica*, 2, pp. 167-184.
- SEREMETAKIS Nadia C. (1996), « In Search of the Barbarians: Borders in Pain », *American Anthropologist*, Vol. 98, n° 3, pp. 489-491.
- SINTÈS Pierre (2003), « Les Albanais en Grèce. Le rôle des réseaux préexistants », *Balkanologie*, vol. VII, n° 1, pp. 111-133.
- SIVIGNON Michel (1989), « Ruptures et reclassements dans l'Épire grecque », *Espace rural*, 20, pp. 61-85.
- TSITSELIKIS Constantin & CHRISTOPOULOS Dimitris (2003), *La minorité grecque d'Albanie*, Athènes : KEMO (en grec).
- WINNIFRITH Tom. J. (2002), *Badlands – Borderlands. A History of Southern Albania/Northern Epirus*. London: Duckworth.
- WOODHOUSE Christopher M. (2002), *The Struggle for Greece, 1941-1949*. London: Hurst.
- ZARRILLI Luca (1999), *Albania, geografia della transizione*. Milano : Francoangeli.

Introduction

Gilles de Rapper

CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence

Pierre Sintès

Université d'Aix-Marseille/TELEMME (UMR 7303)

Les textes qui composent ce volume sont issus d'un colloque organisé à l'Université européenne de Tirana du 19 au 21 septembre 2011 à l'initiative d'une équipe de recherche internationale impliquée dans le projet BALKABAS¹. L'objectif de ce dernier était d'étudier, sous différents aspects, les transformations qui ont affecté les sociétés du Sud-est européen à la suite de la fin des régimes d'inspiration soviétique au tournant des années 1990. Il partait du constat que la majeure partie des études réalisées sur cette région retenaient une approche « par le haut », en se concentrant sur les transformations systémiques qui avaient affecté ces sociétés. Le projet BALKABAS proposait au contraire d'adopter une approche « par le bas » qui tiendrait compte des manifestations locales de telles transformations et de leur impact sur l'existence des habitants de la région. Cette approche a pour objectif de restituer l'expérience des individus et de comprendre la signification qu'ils donnent aux événements, aux ruptures et aux actions par lesquelles eux-mêmes y réagissent.

Depuis le début des années 1990, la chute du Rideau de fer et l'éclatement de conflits violents en ex-Yougoslavie ont attiré l'attention

¹ Cette introduction s'appuie sur la contribution d'Aliki Angelidou, Jean Gardin, Olivier Givre et Katerina Seraïdari à la préparation et au déroulement du colloque. Nous remercions Jean de Rapper pour sa relecture de certains des textes en anglais.

de la recherche sur les Balkans. Les bouleversements qui ont suivi la chute des régimes communistes ont alors suscité de nombreux travaux dominés par l'étude des changements systémiques dans les champs économique et politique (fin de l'économie planifiée et centralisée et des régimes autoritaires et totalitaires, développement de l'économie de marché et du pluralisme démocratique) ; les conflits et les tensions accompagnant la naissance de nouveaux États, ou se développant autour de groupes minoritaires, étaient également au centre des préoccupations, essentiellement dans le nord de la péninsule. Depuis plus d'une décennie, l'arrêt des conflits n'a pas longtemps masqué l'importance des processus à l'œuvre, en particulier de ceux qui accompagnent la construction européenne et la redéfinition des frontières de l'Union. L'adhésion de la Bulgarie et de la Roumanie le 1^{er} janvier 2007 et les accords d'association et de stabilisation signés avec les pays des Balkans occidentaux soulèvent des questions quant au devenir de ces régions européennes marginales, mais aussi quant au projet européen lui-même : que signifie l'intégration européenne pour les habitants de ces pays ? En quoi offre-t-elle de nouvelles possibilités ou, au contraire, impose-t-elle de nouvelles contraintes, auxquelles les individus réagissent et s'adaptent ? Comment des catégories gestionnaires formées à l'ouest sont-elles comprises et réinterprétées localement ? La déclaration d'indépendance du Kosovo, le 17 février 2008, et le déclenchement de la crise économique en Grèce à partir de la même année montrent aussi que les recompositions politiques et économiques peuvent être encore la source de tensions et qu'elles engagent les sociétés concernées dans des processus de redéfinition des frontières et des appartenances. Les Balkans deviennent par ailleurs une porte d'entrée en Europe pour des flux de migrants venus de plus loin (Clochard 2012), ce qui oblige à replacer les réalités balkaniques dans des processus extra-européens et dans le cadre de phénomènes symptomatiques de l'actuelle mondialisation (Cattaruzza & Sintès 2012).

Dans ce contexte, les sociétés des Balkans se transforment indiscutablement et très rapidement. Mais comment ces transformations sont-elles vécues par les habitants de la région ? À l'inverse, de quelle manière les individus participent-ils au changement global ? Comme le

Social Practices and Local Configurations in the Balkans

soulignaient déjà Michael Burawoy et Katherine Verdery, l'effondrement des macrostructures que furent les États socialistes a créé de l'espace pour des « improvisations locales » qui produisent elles-mêmes des effets sur les nouvelles structures émergentes (Burawoy & Verdery 1999). Ces processus locaux ne peuvent donc que retenir notre attention car ils sont l'incarnation des nouveaux rapports sociaux en cours d'édification dans une région en profonde transformation. Pour envisager une telle réalité, les situations produites par la présence de travailleurs migrants et de minorités linguistiques ou religieuses constituent encore une fois des cas révélateurs de ces tendances et c'est la raison pour laquelle, à côté des inévitables situations frontalières, ces objets se retrouvent en nombre parmi les contributions réunies dans ce volume. Malgré leur variété, les effets de ces objets sur le fonctionnement des territoires qui leur sont associés seront toujours mesurés, sur différents terrains présentés en miroir, par l'étude des pratiques quotidiennes des territoires et de leur légitimation à l'échelle des individus. Outre ce comparatisme recherché (sans être toujours atteint), nous avons surtout voulu retenir une approche « transbalkanique » afin de mettre en regard nos expériences et croiser des points de vue forgés à partir d'une diversité de compétences disciplinaires qui nous ont semblé aussi complémentaires qu'enrichissantes (géographie, anthropologie, sociologie, droit).

De nouvelles règles économiques et politiques?

Un premier ensemble de textes propose tout d'abord d'examiner les reconfigurations des conceptions de l'« économie » dans le contexte des transformations socioéconomiques qui ont suivi la chute des régimes socialistes dans les pays des Balkans. Au cours des dernières décennies, une grande partie des recherches en sciences sociales portant sur l'Europe centrale et orientale furent consacrées à l'étude de ces changements. Cet intérêt était en liaison tout d'abord avec les profondes transformations découlant du passage de différentes variantes d'une économie planifiée de type soviétique à différentes variantes d'une économie dite « de marché ». Pour les individus, comme

Pratiques sociales et configurations locales dans les Balkans

le montrent les travaux de Katherine Verdery, si disposer d'un capital social était plus utile que disposer d'un capital économique au temps de l'économie socialiste, l'accès à de bons réseaux d'interconnaissances ne suffit plus de nos jours pour accéder aux biens et aux services. Seul l'argent peut à présent donner cet accès de manière indiscutable (Hann & Hart 2011 ; Verdery 1996). L'intérêt pour ces questions a également à faire avec la réorganisation du système capitaliste dans le monde « occidental » à partir des années 1970-80 (Verdery 1996, Pine 1998) vers de formes nouvelles souvent regroupées sous les termes de « globalisation » (Appadurai 1996, Ericksen 2007, Abélès 2008) et de « néolibéralisme » (Harvey 2005, Ong 2006, Kingfisher & Maskovsky 2008).

Les études se sont ainsi orientées vers un champ qui est supposé être le domaine de compétence d'une discipline spécifique : la science économique. Des travaux de terrain systématiques permettent ici d'évoquer les transformations économiques au delà des schémas macroéconomiques qui donnent du monde de l'économie l'image d'une entité abstraite et impersonnelle fonctionnant selon ses propres lois. Ils permettent d'aborder les pratiques économiques concrètes comme des processus « culturels » plutôt que « naturels ». L'orientation vers l'échelle locale permet aussi de rendre compte de la multiplicité des transformations et de souligner les manières dont les individus, loin d'en être des objets passifs, participent de manière active aux changements, les négocient et influent sur leurs formes finales. La contribution d'Ilia Iliev dans ce volume montre, à partir de trajectoires individuelles de villageois bulgares, que la coexistence de différents projets de société, porteurs de logiques économiques différentes, est reconnue par les individus qui peuvent ainsi jouer sur plusieurs registres pour en tirer avantage. Les études de terrain témoignent ainsi de la variété des réponses locales – tant collectives qu'individuelles – aux décisions centrales et d'une image pluridimensionnelle, voire polyphonique, de sociétés qui sont parfois traitées d'un seul bloc. De même, comme le remarque Katherine Verdery, elles ont pu servir de miroir et ont permis de revisiter de manière critique des « concepts centraux », tels que la propriété privée,

Social Practices and Local Configurations in the Balkans

la démocratie, les marchés, la citoyenneté et la société civile, qui sont les « symboles qui servent à la constitution de notre propre identité occidentale » (Verdery 1996 : 16). Néanmoins, tout en adoptant une approche critique, les chercheurs ont largement utilisé par le passé le concept de « transition » comme trame générale de leurs questionnements sur le changement social. Ils ont ainsi contribué à la constitution d'un champ d'études particulier, en liaison directe avec le passé socialiste des sociétés étudiées. Il est néanmoins de plus en plus fréquent d'adopter une vision plus large et d'étudier les nouvelles formes socioculturelles que prend le capitalisme dans le contexte de l'élargissement européen (Zelizer 2011). Les sociétés de la région sont ainsi étudiées dans une perspective comparative qui dépasse la seule observation du monde postsocialiste (Hann, Humphrey & Verdery 2002). Ces ethnographies contemporaines contribuent de la sorte à la réflexion sur les nouveaux produits culturels qui émergent dans les conditions du capitalisme postfordiste ainsi que sur les formes du lien entre local et global.

Dans tous ces cas, l'approche de terrain permet de rendre visibles les différentes manières par lesquelles divers agents sociaux s'approprient (ou « domestiquent » comme le propose Creed 1998) les transformations socioéconomiques. Elle permet aussi de rapporter les succès et les échecs de cette appropriation à des facteurs étrangers aux seules logiques économiques, comme le montrent les deux études de cas contrastées présentées par Miladina Monova dans ce volume à propos de la culture du tabac dans la périphérie de la ville de Prilep : le succès de telles entreprises dépend aussi du type de capital social dont sont pourvus ceux qui s'y lancent ainsi que de configurations familiales ou locales qui les facilitent ou les freinent. Il en est de même de l'application et des résultats concrets des programmes européens d'aide aux pays de la région. Les trois situations mises en miroir par Cyril Blondel, Guillaume Javourez et Meri Stojanova montrent de la même manière que si les programmes de coopération transfrontalière mis en place à la fin des années 2000 par la Commission européenne contribuent bien à créer de nouveaux territoires transfrontaliers, leur réalisation dépend largement aussi de configurations locales. Les nouvelles formes de circulation monétaire méritent donc une

attention particulière au regard de leur place centrale dans le nouveau système économique et de leur intersection avec l'omniprésence des « marchés », la recherche de « profit » et la « marchandisation » (ou encore « commodification ») croissante de différents domaines de la vie, y compris ceux qui étaient censés être épargnés par la logique marchande, comme l'éducation, la santé ou les ressources énergétiques. Il ne faut pourtant pas en faire le symbole de ce seul nouveau système économique et la contribution d'Olsi Lelaj nous rappelle, en ouverture de cette première partie, que la monétarisation de l'économie a déjà été, dans l'Albanie communiste, un moyen de transformation de la « paysannerie » en « classe ouvrière ». La nouveauté et l'inédit doivent aussi être mesurés à l'aune des expériences passées.

Nouvelles formes de mobilité, nouvelles formes de contrôle

La deuxième partie de l'ouvrage aborde le mouvement, et plus particulièrement les mobilités internationales, sous un angle qui articule cette fois le quotidien et le local à des processus politiques et administratifs qui visent à encadrer la mobilité des individus à travers les frontières des États-nations. L'émergence de nouvelles formes de mobilité apparaît comme l'un des faits marquants des années 1990 et 2000 dans le Sud-est européen et elle a, à ce titre, été largement étudiée. Ce qui nous intéresse ici est la manière dont ce phénomène a pu modifier l'appréhension des administrations, notamment à travers le cas de l'attribution de papiers d'identité (carte d'identité, passeport ou visa). Celle-ci constitue une pratique administrative qui repose sur la codification d'éléments d'identité civile et passe par l'apposition de marqueurs (plus ou moins) définitifs sur des individus, par l'intermédiaire des empreintes digitales, de la photographie et de la signature, de la standardisation d'éléments comme le nom, le prénom, la date de naissance, la religion, la « nationalité » et le statut minoritaire (About & Denis 2010). Des registres concernant la régulation de la vie (naissance, mariage, décès) sont utilisés pour

Social Practices and Local Configurations in the Balkans

créer ces documents individuels d'identification qui correspondent au besoin des États-nations de surveiller et réguler la circulation à l'intérieur et à l'extérieur de leurs frontières (Caplan & Torpey 2001). On peut considérer avec Gérard Noiriel que le passeport est un instrument privilégié grâce auquel les agents d'État ont peu à peu acquis la maîtrise du territoire national (Noiriel 1998).

Envisagés dans cette perspective, les papiers d'identité certifient et matérialisent des catégories et des classifications entre les citoyens, mais aussi entre les nouveaux venus sur le territoire, séparant les « ayant droit » de ceux qui n'ont aucun droit. Eftihia Voutira revient ainsi dans sa contribution sur l'histoire de l'émergence de la catégorie de « réfugié » et sur les réponses institutionnelles qu'elle a reçues, notamment dans les pratiques administratives. Elle insiste sur la nécessité d'une réflexion sur les concepts utilisés pour nommer et classer les migrants, qui se transforment dans le même temps que les phénomènes de mobilité eux-mêmes. L'émergence plus récente de la catégorie de « migration irrégulière » pose de même des questions théoriques sur la signification des concepts par lesquels nous appréhendons les nouvelles formes de mobilités. Il apparaît indispensable ici d'articuler les perspectives macro et micro, mais aussi celles qui privilégient le point de vue l'État et celles qui, au contraire, privilégient le point de vue des agents. Il est aussi intéressant de prendre en compte l'inscription spatiale de cette nouvelle réalité du contrôle comme le propose Laurence Pillant dans ses observations des différents types d'équipements visant à l'enfermement et à la rétention des migrants ayant franchi la frontière gréco-turque clandestinement. Ces lieux et ces dispositifs sont ainsi révélateurs de l'affirmation de nouveaux acteurs qui, du local au supranational, modèlent à présent les territoires frontaliers aux côtés de l'État-nation.

Parce qu'ils révèlent la manière dont ces différents acteurs perçoivent et construisent leur projet collectif pour l'incorporer dans les individus, les papiers d'identité et les pratiques qui leur sont associées donnent par ailleurs un point de vue original sur les différentes formes de l'appartenance. La fin des régimes socialistes dans les Balkans a en effet créé de nouveaux flux de populations entre les pays de la région et a souvent entraîné une redéfinition du statut minoritaire ou national des

populations. L'exemple des musulmans turcophones du Dodécanèse présenté par Kira Kaurinkoski montre à quel point ces catégories administratives inscrivent l'individu dans une histoire nationale (ou, en l'occurrence, dans deux histoires nationales, grecque et turque, en conflit sur de nombreux points) et dans un ensemble de références culturelles qui, lorsqu'elles sont comme ici transfrontalières, deviennent négociables et mobilisables par les individus dans leur projet de vie. De plus, l'apparition contemporaine de générations post-migratoires, comme les jeunes Croates d'Allemagne issus de la migration yougoslave des années 1960 et 1970 étudiés par Jasna Čapo, soulève des questions quant aux liens avec le pays dans lequel on vit et avec celui que l'on considère comme le pays d'origine. Ces questions sont d'autant plus troublantes pour les individus que les projets politiques et les pratiques administratives des deux pays interdisent la double nationalité. On voit dans ce cas comment les papiers d'identité se trouvent au centre des stratégies des acteurs sociaux et des États : ils sont importants tant pour la survie et le bien-être des premiers que pour le bon fonctionnement des seconds. Si les papiers d'identité constituent un objet fécond lorsqu'il s'agit d'étudier les interactions entre l'individu et l'État, ils éclairent aussi les dynamiques frontalières et matérialisent les interactions entre des projets politiques différents ou concurrents.

Vers de nouveaux modes d'appropriation des lieux et des territoires

C'est dans la continuité que le troisième ensemble de textes pose la question des manières d'habiter les territoires à travers une approche des expériences locales. Pour examiner ces manières d'habiter, les auteurs partent de la présentation de l'espace domestique ou quotidien considéré comme la traduction spatiale de rapports sociaux. Dans l'ensemble méditerranéen et balkanique, la maison à proprement parler a souvent constitué un observatoire des structures familiales dans leurs dimensions économiques et sociales. Comme le montre Nebi Bardhoshi à propos des transformations des

Social Practices and Local Configurations in the Balkans

conditions légales de vie de la maisonnée albanaise (dans l'Albanie du Nord-Est comme dans les régions voisines du Kosovo), l'espace intime et familial se construit dans des rapports aux objets, aux formes et aux pratiques d'habitat. Dans cette perspective, la maison s'avère être un espace performé, qui renvoie à la construction de la famille, du genre, de l'intimité et de l'esthétique de soi, tout en étant aux prises avec les transformations du monde contemporain. Mais l'espace domestique se révèle être aussi un espace négocié et partagé qui invite à considérer les frontières entre la sphère domestique et les autres sphères sociales, entre l'espace privé et l'espace public. Les manières d'agencer les relations entre intimité et publicité, intérieur et extérieur, montré et caché, sont une entrée féconde permettant d'analyser les transformations des manières d'habiter. Le texte de Dina Vaiou décrivant les relations de voisinage entre femmes dans les quartiers populaires d'Athènes dans un contexte marqué à la fois par la migration et par la crise économique, montre l'émergence de solidarités nouvelles fondées sur les pratiques d'interaction quotidienne. Cette thématique peut aussi renvoyer aux rapports entre espaces rural et urbain ainsi qu'à leur impact, tant en termes d'aménagement que de pratiques résidentielles. La mutation des espaces habités et des manières d'habiter entretient notamment un lien avec les pratiques de mobilité, porteuses de dynamiques sociales diverses. Des *gecekonddu* (habitats illégaux) stambouliotes ou des *kalivia* (cabanes) des bergers grecs, aux villages patrimoniaux modèles, des mutations des métropoles à la désaffection de certains espaces ruraux, l'habiter relève également de politiques de l'espace dans lesquelles sont à l'œuvre des représentations diverses, des normes et des pratiques, de l'ordre et du désordre. L'intérêt pour ces nouvelles dynamiques, telles que les migrations et les mobilités, conduit à appréhender à nouveaux frais les manières et les sentiments d'habiter. On retrouve une évocation de ces nouveaux rapports aux lieux dans la contribution d'Olivier Givre et de Pierre Sintès concernant de nouvelles formes d'habiter dans des villages de Grèce et de Bulgarie où, malgré la diversité des trajectoires des deux pays, on observe des phénomènes comparables concernant les relations

Pratiques sociales et configurations locales dans les Balkans

plus étroites entre citadins et espaces ruraux ou périphériques.

Plus spécifiquement, l'espace domestique s'avère aussi être un observatoire privilégié des mémoires marquées par les expériences du déplacement et de l'installation. La « maison », au sens large de représentation d'une continuité familiale, occupe généralement une place importante dans les « mémoires déplacées » de réfugiés comme de migrants (Ballinger 2003). Dans le cas de mobilités subies, telles que celles qui ont marqué l'histoire des populations de la région, elle devient témoin d'un lieu, d'un territoire et d'une histoire en partage : une « maison de mémoire » (Bahloul 1992). Comme le montrent Olivier Givre et Pierre Sintès, ces ruptures se lisent nettement dans la matérialité des maisons elles-mêmes, lorsque celles-ci font l'objet d'un abandon, de destructions, d'oubli ou encore de restaurations, les faisant devenir le symbole du traumatisme, un objet de refondation ou de confrontation. Aborder la maison en termes de ruptures et de continuités suppose enfin de s'attacher à son rôle dans la construction de valeurs culturelles. La maison-patrimoine relève précisément de cette projection dans la sphère publique d'une telle valeur, associée à un type d'habitat censé témoigner d'un passé, d'un savoir-faire, d'un territoire ou d'un groupe. Elle ne relève plus de la stricte expérience domestique et engage une évaluation publique faite d'expertises scientifiques, de qualifications culturelles et de mesures administratives. Dans les exemples grecs comme bulgares, cette « chaîne patrimoniale » (Heinich 2009) fait de la maison-modèle ou « type » le support de bonnes pratiques mais aussi un objet de contrôle social. Par ailleurs, la maison-musée, lorsque celle-ci devient une ressource mise en valeur, suppose la construction de l'espace privé en espace public, pouvant générer des flous voire des conflits d'usage ou des conflits de mémoires tels que ceux décrits par Bianca Botea dans le cas de la ville de Jimbolia en Roumanie.

À travers ces différentes contributions, apparaissent donc certains aspects des transformations des modes de vie contemporains à l'œuvre dans les Balkans : pendularité et gentrification, qui marquent l'ensemble des espaces européens et définissent par des nouvelles

formes de fréquentation un espace domestique devenu pluriel. L'émergence d'individus géographiquement pluriels, tels que décrits par Mathis Stock (Stock 2006), c'est-à-dire impliqués dans de multiples lieux et conduits à gérer plusieurs référents géographiques de l'identité individuelle et à s'affranchir des conditions locales. Ce sont ainsi notamment les liens entre maison et mouvement qui peuvent être examinés, la multirésidence étant une composante de la multilocalité qui affecte à présent pour le plus grand nombre la représentation du lieu de vie.

L'ensemble de ces textes nous invite finalement à nous interroger sur la réalité des processus convergents et des phénomènes communs aux sociétés des Balkans contemporains. Cette réalité est-elle à mettre au compte d'une histoire partagée ayant engendré des cadres culturels et sociaux communs, comme une longue durée déterminante susceptible de définir la région elle-même ? En ouverture du volume, le texte de Christian Giordano permet de revisiter un tel débat en questionnant la notion de « région historique » telle qu'elle a été appliquée aux Balkans. Il insiste sur le fait que les traits communs observables à travers les sociétés de la région dans le domaine des mentalités et des pratiques collectives ne sont ni dus à un substrat qui la définirait une fois pour toutes, ni le résultat de leur retard ou de leur déficit structurel par rapport au reste de l'Europe qui imposerait ses normes. De fait, les pratiques sociales et les reconfigurations locales qui sont présentées tout au long du volume nous intéressent dans la mesure où elles peuvent apparaître comme des réponses locales à des tendances globales, réponses qui sont moins déterminées par une hypothétique identité « balkanique » que par une position similaire par rapport aux manifestations dominantes de la mondialisation. En observant tour à tour, à travers des pratiques concrètes et localisées, la formation de nouvelles conceptions de l'économie, l'impact des nouvelles formes de contrôle de la mobilité et les transformations des modes d'habiter, nous espérons contribuer à la réflexion sur la transformation des sociétés des Balkans et sur ce qu'elle nous dit aussi du devenir commun des sociétés européennes en ce début de XXI^e siècle.

Références bibliographiques

- Abélès, M. 2008. *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot.
- About, I. & V. Denis. 2010. *Histoire de l'identification des personnes*. Paris: La Découverte.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Madison: University of Minnesota Press.
- Bahloul, J. 1992. *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie, 1937-1961*. Paris: Métailié.
- Ballinger, P. 2003. *History in Exile: Memory and Identity at the Borders of the Balkans*. Princeton: Princeton University Press.
- Burawoy, M. & K. Verdery. 1999. "Introduction." In M. Burawoy & K. Verdery (eds.), *Uncertain transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2-52.
- Caplan, J. & J. Torpey (eds.). 2001. *Documenting Individual Identity. The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press.
- Cattaruzza, A. & P. Sintès. 2012. *Atlas géopolitique des Balkans*. Paris: Autrement.
- Clochard, O. 2012. *Atlas des migrants en Europe*. Paris: Armand Colin.
- Creed, G. 1998. *Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*. University Park: The Pennsylvania University Press.
- Ericksen, T.-H. 2007. *Globalization: The Key Concepts*. Oxford & New York: Berg.
- Hann, C. & K. Hart. 2011. *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Hann, C., C. Humphrey & K. Verdery. 2002. "Postsocialism as a topic of anthropological investigation." In C. Hann (ed.) *Postsocialism: Ideals, ideologies and practices in Eurasia*. London & New York: Routledge, 1-28.
- Harvey, D. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinich, N. 2009. *La fabrique du patrimoine. « De la cathédrale à la petite cuillère »*. Paris: Editions de la MSH.
- Kingfisher, C. & J. Maskovsky. 2008. "The Limits of Neoliberalism." *Critique of Anthropology* 28 (2): 115-126.
- Noiriel, G. 1998. "Surveiller les déplacements ou identifier les personnes?"

- Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^e à la III^e République." *Genèses* (30): 77-100.
- Ong, A. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Pine, F. 1998. "Dealing with Fragmentation: The Consequences of Privatization for Rural Women in Central and Southern Poland." In F. Pine & S. Bridger (eds.), *Surviving Post-Socialism: Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and the Former Soviet Union*. London & New York: Routledge, 106-123.
- Stock, M. 2006. "L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles." *EspacesTemps.net*: <http://espacestemp.net/document1853.html>.
- Verdery, K. 1996. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Zelizer, V. 2011. *Economic Lives: How Culture Shapes the Economy*. Princeton: Princeton University Press.

II

Coexistence religieuse, pratiques partagées



Études balkaniques

Cahiers Pierre Belon

9 | 2002

L'autre dans le Sud-Est européen

Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud

Space and Religion: Christians and Muslims in Southern Albania

Gilles de Rapper



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesbalkaniques/127>

ISSN : 2102-5525

Éditeur

Association Pierre Belon

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 17-39

ISBN : 2-910860-10-8

ISSN : 1260-2116

Référence électronique

Gilles de Rapper, « Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud », *Études balkaniques* [En ligne], 9 | 2002, mis en ligne le 08 juin 2009, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesbalkaniques/127>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

Tous droits réservés

Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud

Space and Religion: Christians and Muslims in Southern Albania

Gilles de Rapper

- 1 En dehors de celles qui revêtent un caractère historique, les études sur la religion en Albanie se divisent en deux groupes, selon qu'elles traitent de l'articulation entre appartenance religieuse et identité nationale ou de la religion populaire. On peut y voir la conséquence du paysage religieux albanais et de ses développements récents : largement islamisés pendant la période ottomane, les Albanais accèdent à l'indépendance en 1912 dans le cadre d'un Etat qui regroupe environ 70 % de musulmans (principalement sunnites et bektachis) et 30 % de chrétiens (orthodoxes et catholiques), et dans un contexte balkanique où le christianisme, en particulier orthodoxe, se présente comme le défenseur des nations balkaniques et le garant de leur intégrité malgré les siècles de "joug turc". Dans le cas albanais, où les promoteurs de l'idée nationale se rencontrent tant parmi les musulmans que parmi les chrétiens, la question de l'articulation entre identité nationale et identité religieuse est aussi celle de la place de l'islam, et donc de l'héritage ottoman, dans la société.
- 2 On ne cherchera pas ici à répondre directement à cette question ; on ne posera pas non plus la question de l'articulation entre l'islam et le christianisme, d'une part, et la religion populaire, d'autre part. La position de la recherche albanaise pendant la période communiste, et pour une part aujourd'hui encore, est en effet que la véritable religion des Albanais, celle qui peut prétendre au caractère de religion nationale, ne doit pas être recherchée dans les grandes religions importées que sont l'islam et le christianisme, mais dans la religion populaire, telle qu'elle est observée par les ethnologues, du moins avant qu'elle ne soit combattue par le régime communiste au titre de superstition dépassée.
- 3 Je chercherai au contraire, par l'exemple d'une région du sud-est albanais, à montrer comment discours et représentations de la religion et des communautés religieuses sont le lieu d'une définition de l'autre assez peu concernée par l'identité nationale. L'argument est que les relations entre les deux communautés religieuses en présence (musulmane et

chrétienne orthodoxe) s'articulent à l'organisation spatiale et sociale de la région, et que la différence religieuse structure la société locale au même titre que d'autres oppositions, en particulier celle entre Nord et Sud.

- 4 Le matériel sur lequel repose cet article a été recueilli en 1995 et 1996 principalement, dans le Devoll, un district du sud-est albanais regroupant une quarantaine de villages autour de la petite ville de Bilisht. Les habitants y sont majoritairement musulmans, seuls trois ou quatre villages étant entièrement chrétiens (dont l'un, Vërnik, relève de la minorité macédonienne d'Albanie). Les lieux de culte en activité y sont rares et la pratique limitée par l'absence de personnel religieux. Chacun sait pourtant que, quelles que soient ses convictions personnelles, il appartient à une communauté religieuse plutôt qu'à une autre, et que les relations qu'il entretient avec les autres sont déterminées en grande partie par leur appartenance à l'une ou l'autre des communautés.

1. Communautés religieuses

- 5 Il est dans un premier temps nécessaire de préciser ce qu'il faut entendre par "communautés religieuses" et distinguer pour cela le niveau officiel, celui de l'Etat, du niveau local, celui de l'organisation sociale des villages du district en question. Depuis sa création, en 1913, jusqu'aujourd'hui, l'Etat albanais est un Etat laïque, qui ne reconnaît aucune religion officielle. La tendance actuelle est au maintien de la séparation entre les affaires de l'Etat et celles de la religion, et le retour au pluralisme politique au début des années quatre-vingt-dix s'est par exemple accompagné d'une restriction selon laquelle les partis politiques à base ethnique ou religieuse sont interdits. Les croyants sont donc organisés au sein d'organisations religieuses qui, tout en ayant un caractère national, sont indépendantes de l'Etat. Il s'agit, dans le cadre de la population qui nous intéresse ici, de la "Communauté musulmane albanaise", appelée en albanais *Komuniteti mysliman shqiptar*, et de "l'Eglise orthodoxe autocéphale albanaise", en albanais *Kisha ortodokse autoqefale shqiptare* (reconnue par Constantinople en 1937). Ces deux communautés sont censées gérer et entretenir les lieux de culte et le personnel religieux¹. Depuis 1999, les relations entre les communautés institutionnelles et l'Etat sont réglées par le Comité étatique des cultes (*Komiteti shtetëror i kulteve*), qui dépend du Conseil des ministres.
- 6 Après la complète disparition des communautés officielles pendant le communisme, leur influence dans les campagnes et les régions les plus périphériques de l'espace albanais n'est pas aujourd'hui entièrement rétablie. Dans le district du Devoll, en 1996, une seule mosquée fonctionnait régulièrement (celle de la ville de Bilisht, construite en 1995) et la plupart des églises chrétiennes, si elles étaient ouvertes aux fidèles, devaient se passer de prêtre, tant la pénurie de personnel religieux était grande. Dans les villages musulmans, les mosquées n'ont en général pas été reconstruites (à l'exception de quelques tekkes bektachies et halvéties), et le seul spécialiste religieux du village est le hodja (en albanais *hoxhë*), qui n'est souvent pas reconnu par la Communauté musulmane albanaise, et dont la connaissance de l'islam est très approximative. Au total, la présence des communautés religieuses officielles sur le terrain est très faible, et elle entre souvent en concurrence avec les missions étrangères, catholiques ou protestantes, dont les activités dans les zones reculées sont en général plus suivies.
- 7 Les deux communautés religieuses dont il est question ici ne sont donc pas les communautés institutionnelles ; il s'agit plutôt de communautés informelles, qui reposent sur le simple fait que les gens qui en font partie partagent consciemment une

même appartenance religieuse. En d'autres termes, si les communautés officielles constituent plutôt, dans le langage webérien, des associations, c'est-à-dire des groupes formés en vue d'accomplir certains objectifs, les communautés informelles reposent sur un phénomène de communalisation, c'est-à-dire sur le sentiment d'appartenance commune qu'engendre le partage de certaines caractéristiques. Ensuite, ces communautés informelles, au nombre de deux dans le Devoll, ne fonctionnent qu'au niveau local, c'est-à-dire au niveau du district ou de la région : cela signifie que les musulmans du Devoll ne se sentent pas solidaires de tous les musulmans d'Albanie, pour ne pas parler des musulmans du reste du monde ; dès que l'on quitte le niveau local, au contraire, musulmans et chrétiens du Devoll font bloc pour s'opposer tous ensemble, sur la base d'une identité régionale, au reste de l'Albanie. Les musulmans du Devoll, par exemple, accusent ainsi les autres musulmans albanais d'être "fanatiques", c'est-à-dire d'accorder trop d'importance à la religion, alors qu'eux-mêmes ne font aucune différence entre chrétiens et musulmans et, selon eux, s'accommodent très bien de leur coexistence avec les chrétiens. Dans le cadre du district cependant, comme on le verra par la suite, la coexistence entre chrétiens et musulmans n'est pas exempte de heurts et de ressentiments. L'importance du critère religieux dans la construction des identités collectives doit donc être rapportée au niveau d'analyse que l'on privilégie. Dans ce sens, on peut reconnaître que l'appartenance religieuse joue un rôle secondaire dans la construction de l'identité nationale en Albanie, tout en reconnaissant par ailleurs son importance dans la construction des identités collectives en situation locale.

- 8 Il faut d'autre part tenir compte du décalage qui existe entre l'organisation sociale, telle qu'elle peut être observée de l'extérieur, et les discours que les agents eux-mêmes portent sur la société ; dans le cas des communautés religieuses locales, ce décalage peut-être important, dans la mesure où les communautés ne sont pas reconnues de manière institutionnelle : leur contenu et leurs limites peuvent donc varier selon le point de vue que l'on retient. Ainsi, à écouter les discours tenus par la plupart des chrétiens et des musulmans, on peut avoir l'impression d'une rupture totale entre les deux communautés locales, alors que l'observation révèle au contraire une très large communauté de modes d'existence, de langue et de références culturelles. Par exemple, la langue parlée par les chrétiens du Devoll ne diffère pas de celles des musulmans : on y rencontre les mêmes emprunts ottomans et italiens, et les emprunts grecs, malgré la proximité de la frontière, sont à peine plus nombreux chez les chrétiens. D'autre part, alors qu'au niveau institutionnel et religieux les musulmans se répartissent en sunnites, bektachis et autres ordres mystiques, les représentations de la religion en relation avec l'organisation sociale locale ne considèrent qu'une seule grande catégorie de "musulmans", opposée à celle des chrétiens.
- 9 L'examen de la terminologie révèle également le décalage entre les communautés informelles et les communautés institutionnelles : les premières ne sont jamais désignées par le mot *komunitet*, mais tant chez les musulmans que chez les chrétiens orthodoxes, par l'emprunt italien *fe*, parfois en concurrence avec les mots albanais *besë* et *besim* qui désignent cependant plus la foi et la croyance que la religion. Le mot *fe* désigne à la fois la religion comme phénomène général et comme religion particulière, liée à une communauté déterminée. On parle donc de *feja e krishterë*, "la religion chrétienne", et de *feja myslymane* ou, plus fréquemment encore, de *feja turke*, "la religion musulmane, ou turque". Dans ces expressions, le mot *fe* désigne à la fois un ensemble de pratiques et de croyances, et la communauté qui s'identifie à celles-ci.

2. La dénomination

- 10 Lorsqu'il s'agit de parler de la communauté en elle-même et de la nature des gens qui la composent, le mot *fe* est souvent remplacé par d'autres termes évoquant une origine et une appartenance communes. Il s'agit des mots *racë*, emprunté à l'italien *razza* (peut-être par l'intermédiaire du grec), et *komb*, néologisme formé sur l'arabe *kawm*, qui désigne dans la langue standard la "nation". On peut ainsi entendre les expressions de "race chrétienne" (*racë e krishterë*) ou "race des chrétiens" (*raca e krishterëve*), ou encore celle de "nation turque" (*komb turk*), cette dernière ne faisant référence qu'aux musulmans albanais. Cette particularité terminologique est liée au fait que, bien souvent, les discours portés par l'une ou l'autre communauté visent à faire effectivement des deux communautés des groupes relativement fermés, définis par des origines différentes et par des caractéristiques que l'on cherche à faire passer pour "naturelles", c'est-à-dire propres aux individus appartenant à l'une ou l'autre des communautés, mais sans avoir toujours de rapport avec le dogme auquel ils adhèrent. En ce sens, l'appartenance religieuse est présentée en termes de race et de consanguinité et comme inscrite dans la nature même des choses, et donc immuable.
- 11 Par ailleurs, si les communautés religieuses sont au nombre de deux, musulmane et chrétienne, les ethnonymes qui les désignent sont plus nombreux. Il faut en effet souvent distinguer les ethnonymes utilisés par une communauté pour se désigner et ceux utilisés par l'autre communauté pour la désigner. Le terme généralement utilisé par les musulmans pour se désigner est celui de *myslyman* ou *mysliman*². C'est un terme officiel, retenu par la langue standard (dictionnaires, presse), et neutre. Tout musulman devrait se dire *myslyman* et être désigné comme *myslyman* par les autres. Les choses ne sont cependant pas aussi claires. D'abord, les musulmans, qu'ils soient croyants ou non, jeunes ou vieux, se disent souvent eux-mêmes turcs (*turk*). Le terme est en général évité en face d'un étranger, à cause de la confusion possible avec l'ethnonyme national turc, exactement identique (*turk*), et les musulmans albanais insistent souvent sur le fait que, bien qu'ils soient musulmans, ils ne sont pas turcs, mais albanais. Mais quand la familiarité avec l'étranger fait tomber ces précautions, c'est bien le terme *turk* qui est utilisé le plus souvent, sans ambiguïté avec l'ethnonyme national turc. D'ailleurs, comme la plupart des ethnonymes nationaux en albanais, ce dernier est généralement utilisé au singulier, alors que dans le contexte religieux le mot est mis au pluriel. On dit ainsi "le Turc" (*Turku*) ou "le Grec" (*Greku*), là où, en français, un pluriel serait utilisé : *na pushtovi Turku* ("le Turc nous a envahi"), *vete de Greku* ("aller chez le Grec", aller en Grèce). Dans le contexte religieux, on utilise au contraire le pluriel, comme dans la formule *ne turqtë* (ou *ne turqit*), "nous les turcs, les musulmans".
- 12 Le mot *turk* est également utilisé par les chrétiens pour désigner les musulmans. Le plus souvent utilisé au pluriel, il prend en l'occurrence une connotation nettement négative. Un musulman qui se dit lui-même *turk*, au milieu d'autres musulmans, ne supportera pas d'être appelé de la même manière par un chrétien, mais exigera l'emploi du terme neutre *myslyman*. Dans la bouche d'un chrétien, en effet, le mot sonne comme une insulte, dont la forme complète est *turk i mutit*, "musulman de merde", particulièrement violente. De plus, l'emploi que font les chrétiens du mot *turk* joue beaucoup plus de l'ambiguïté avec l'ethnonyme national : quand un chrétien désigne les musulmans comme "turcs", il cherche à montrer que les musulmans ont une origine extérieure à l'Albanie et qu'ils ne

sont pas aussi Albanais que les chrétiens, authentiques autochtones. Les habitants du village de Vërnik, près de Bilisht, qui sont orthodoxes et bilingues (ils parlent albanais et macédonien et se disent eux-mêmes Macédoniens, *maqedonas*), utilisent, en albanais, le mot *turk* pour désigner les Albanais. Les chrétiens utilisent un autre terme pour désigner les musulmans, qui leur paraît plus neutre et respectueux, même s'il semble inconnu des musulmans, c'est *muamedan*³.

- 13 Pour se désigner eux-mêmes, les chrétiens utilisent deux termes. L'un, le plus fréquent, est *i krishterë*, l'autre est *ortodoks*. Le premier, avec son article préposé, est sans doute le plus ancien. Le sens du mot *i krishterë* est clair en albanais, il fait référence au Christ (*Krisht*). Il désigne en principe tous les chrétiens, mais se limite de fait dans le Devoll aux chrétiens orthodoxes, à l'exclusion des catholiques, très peu nombreux et d'arrivée récente dans la région. Ces derniers sont appelés *katolik*, et l'ensemble des chrétiens (orthodoxes et catholiques) est parfois désigné par le terme *kristian*, utilisé tant par les chrétiens que par les musulmans, et qui passe pour un mot plus recherché.
- 14 Le mot *ortodoks* n'est employé que par les chrétiens, les musulmans n'utilisent en général que *i krishterë*. Lorsqu'un musulman utilise cependant le mot *ortodoks*, c'est pour montrer de la distance ou du respect, pour marquer de façon insistante qu'il ne cherche pas à placer la différence entre musulmans et chrétiens ailleurs que sur l'appartenance religieuse. La dénomination officielle de l'église orthodoxe albanaise est d'ailleurs *Kisha ortodokse autoqefale shqiptare* ("Eglise orthodoxe autocéphale albanaise"). *Ortodoks* fait ainsi plus référence à l'organisation elle-même, à la communauté organisée, qu'à ses membres et à leur mode de vie, qui sont le plus souvent qualifiés de *i krishterë*.
- 15 Le mot le plus souvent utilisé par les musulmans pour désigner les chrétiens, y compris en leur présence, est celui de *kaur*. Du turc *gawur*, lui-même dérivé de l'arabe *kâfir*, il signifie "infidèle, incroyant" et était utilisé dans l'empire ottoman par les musulmans pour désigner les chrétiens⁴. Il est aujourd'hui considéré comme offensant par les chrétiens albanais (la dénomination complète est souvent *kaur i dërrit*, "chrétien du porc"), mais pour beaucoup de musulmans il est la seule façon de désigner les chrétiens, sans pour autant chercher à les insulter. Le sens d'"infidèle" (*i pafë*) n'est pas clairement reconnu en albanais, du moins par les musulmans qui l'emploient⁵, et *kaur* désigne seulement les chrétiens orthodoxes, non pas comme non musulmans, mais spécifiquement comme orthodoxes. Le mot n'est d'ailleurs pas utilisé pour les catholiques, albanais ou autres, mais désigne également les chrétiens orthodoxes non albanais, notamment ceux de Grèce. Le fait que Macédoniens et Grecs sont également appelés *kaur* atténue la dimension religieuse de l'ethnonyme et, pour beaucoup de musulmans, être *kaur* ne signifie pas seulement ne pas être musulman, ou appartenir à une autre communauté religieuse. C'est aussi, en tant que membre d'une autre communauté, être fondamentalement différent des musulmans, par le mode de vie certes, mais aussi par "nature", en tant que "race" (*racë*), et parfois également par la langue. C'est ainsi que les Macédoniens peuvent être dits parler une langue autre que l'albanais, non pas tant comme membres d'une autre communauté linguistique que comme *kaur*.
- 16 Les ethnonymes utilisés pour désigner les différentes communautés religieuses ne sont donc pas exclusivement religieux. Ils prennent un sens plus large et élargissent la communauté religieuse pour en faire une communauté de langue ou, plus généralement, de "race".

3. L'occupation de l'espace

- 17 L'existence de communautés religieuses se manifeste également à travers l'occupation de l'espace. La majorité des villages sont homogènes quant à la confession de leurs habitants. Il existe ainsi des villages musulmans et des villages chrétiens et, dans les quelques villages mixtes, musulmans et chrétiens vivent dans des quartiers (*mëhallë* ou *lagje*) distincts. Par ailleurs, la majorité des villages chrétiens sont des villages de montagne, alors que les villages musulmans sont pour la plupart situés en plaine. L'association des chrétiens à la montagne et des musulmans à la plaine est telle qu'il existe toujours dans les discours locaux des justifications aux quelques exceptions (villages de plaine chrétiens et villages de montagne musulmans), et que certains villages de montagne musulmans sont pris pour des villages chrétiens par les musulmans de la plaine qui n'y ont jamais mis les pieds et qui sont persuadés que toute la montagne est chrétienne.
- 18 L'identification des chrétiens à la montagne a cependant ses propres limites, dans la mesure où eux-mêmes se disent originaires de la plaine, d'où ils racontent avoir été chassés par les musulmans, et où les musulmans de la plaine ne désignent jamais les chrétiens par le terme *malok*, qui signifie "montagnard", avec une nuance péjorative (le montagnard est un rustre et un imbécile. Le mot est formé sur *mal*, la montagne, avec le suffixe péjoratif *-ok*). Ce terme est au contraire réservé à ceux que l'on peut appeler, dans les conceptions locales, les authentiques habitants de la montagne, c'est-à-dire les bergers (qu'ils soient Valaques ou Albanais) et les Guègues du nord du pays. D'autre part, si la montagne en tant que telle est un espace d'arriération opposé à la civilisation de la plaine (ce qui apparaît très bien dans la façon dont le sud de l'Albanie, en tant que pays de plaines, se perçoit face au nord montagneux), la montagne chrétienne est au contraire valorisée, tant par les chrétiens que par les musulmans, comme un espace de culture (parfois presque au même titre que la ville) opposé à la plaine rurale et arriérée. L'opposition entre chrétiens et musulmans semble donc ici se superposer à une opposition préexistante entre la montagne et la plaine et la modifier dans un sens nouveau.
- 19 Il faut signaler enfin que si l'association des musulmans à la plaine et des chrétiens à la montagne n'est pas spécifique au Devoll, ni même à l'Albanie⁶, la configuration géographique du Devoll d'une part (il s'agit d'un bassin entouré de montagnes) et le type d'habitat de l'autre (il s'agit exclusivement d'un habitat groupé et permanent⁷) rendent la ségrégation spatiale entre chrétiens et musulmans particulièrement sensible, facilitant le sentiment de communauté entre les gens qui partagent le même habitat : les identifications religieuses se font moins au niveau individuel ou à celui des communautés religieuses entières qu'à celui des villages et de l'occupation de l'espace. De la même manière, les problèmes de coexistence entre chrétiens et musulmans sont surtout des problèmes de relations entre villages voisins (à propos des forêts, de l'irrigation, des récoltes), et un village chrétien de montagne peut s'opposer à un autre village chrétien, situé dans la plaine, comme s'il s'agissait d'un village musulman : on accuse par exemple les habitants du village de plaine d'être sales, ce qui est une accusation régulièrement portée contre les musulmans, et on refuse d'y prendre des conjoints.

4. La pratique matrimoniale

- 20 Les relations entre chrétiens et musulmans se définissent également par une endogamie assez stricte de communauté religieuse. L'endogamie des communautés religieuses est suffisamment perçue comme un facteur de séparation entre les chrétiens et les musulmans pour avoir fait l'objet de l'attention du pouvoir communiste dans la lutte contre ce qu'il appelait les "survivances rétrogrades". Les mariages mixtes ont alors été fortement encouragés par le pouvoir et leur progression est présentée dans les textes officiels de l'époque comme le signe de la disparition de la religion dans la société albanaise : si chrétiens et musulmans se marient entre eux, peut-on dire, c'est qu'ils ont cessé d'être chrétiens et musulmans. C'est pourquoi aussi les couples mixtes appartiennent en général à des catégories de la population plus sensibles à ce type de discours et aux avantages matériels qui sont liés à l'obéissance aux recommandations du pouvoir (enseignants, petits fonctionnaires, intellectuels d'origine rurale et modeste), et moins au personnel paysan des coopératives, sur lequel l'idéologie n'avait pas les mêmes prises, et dont les chances de promotion étaient de toute façon très faibles. En ce sens, le mariage mixte a, aujourd'hui encore, une connotation militante et progressiste.
- 21 L'endogamie dont il est question ici consiste plus en un refus de donner des épouses à l'autre communauté plutôt qu'à un refus d'y prendre des épouses. En ce sens le problème n'est pas tant celui de l'appartenance confessionnelle des enfants issus du mariage mixte, qui, compte tenu du caractère patrilinéaire du système de parenté albanais, héritent toujours de celle de leur père et n'ont donc pas de problème de choix ou de double appartenance. Les enfants de couples mixtes sont toujours solidaires de la communauté religieuse de leur père, ne serait-ce que par le fait de vivre dans un village de cette communauté (puisque la résidence est patrilocale) : c'est aussi sur la familiarité avec les façons d'être et de faire que se construit l'identité religieuse⁸.
- 22 Puisque l'endogamie est ici un refus de donner des épouses, il convient de distinguer l'identité des donneurs dans les cas de mariages mixtes. On remarque alors que les chrétiens mettent encore plus de résistance à donner que les musulmans, alors qu'ils acceptent de prendre : dans la plupart des couples mixtes, l'homme est chrétien et la femme est musulmane. L'inverse se rencontre beaucoup plus rarement et les chrétiennes mariées à des musulmans sont en général des catholiques originaires du nord de l'Albanie, donc étrangères à l'opposition locale entre chrétiens et musulmans. Dans cette situation, les preneurs de femmes sont valorisés : les chrétiens mariés à des musulmanes se vantent d'avoir pris leurs filles aux musulmans, alors que les musulmans se plaignent de ce que les chrétiens leur prennent leurs filles, mais refusent de leur donner leurs filles à eux, comme si elles étaient trop bien pour les musulmans. On peut noter aussi que la situation actuelle est l'inverse de celle qui prévalait avant l'indépendance, c'est-à-dire au temps de la prééminence institutionnelle des musulmans dans le cadre de la société ottomane : les musulmans prenaient alors des épouses chrétiennes, mais ne donnaient jamais leurs filles à des chrétiens (cela apparaît dans les généalogies musulmanes). Le statut relatif des musulmans et des chrétiens s'est renversé dans la société locale — les chrétiens sont désormais reconnus comme formant une élite — et les comportements matrimoniaux ont accompagné cette évolution.
- 23 Concernant toujours l'endogamie, il faut ajouter enfin qu'une pratique endogame ne constitue pas un problème pour les musulmans, largement majoritaires à l'échelle du

district (la plupart des alliances sont nouées dans le district du Devoll et dans celui de Korçë), alors que les chrétiens, beaucoup moins nombreux, sont plus rapidement limités par l'exogamie de lignage qui leur interdit d'épouser leurs cousins jusqu'à des degrés éloignés, tant du côté du père que du côté de la mère. C'est pourquoi de nombreuses chrétiennes se marient en ville (en particulier à Korçë, qui est perçue comme une ville "chrétienne"), faute de trouver un conjoint permis au village, et que les jeunes qui partent faire des études en ville ont tendance à y rester et à ne pas revenir au village pour y prendre un conjoint. Cette caractéristique renforce encore les liens que la communauté chrétienne entretient avec le monde des villes et contribue à lui apporter l'image de "culture" et de "progrès" qui s'attache, ici comme ailleurs, aux grandes villes (les villes en question ici étant aussi bien les grandes villes albanaises, en particulier Korçë et Tiranë, que la ville de Thessalonique en Grèce et les villes de vieille émigration albanaise aux États-Unis : Chicago, New York, Boston).

5. Le rapport au pouvoir et à l'Etat

- 24 Le quatrième critère de différenciation entre chrétiens et musulmans est celui des relations avec le pouvoir et l'Etat. Jusqu'à la création de l'Etat albanais, les musulmans bénéficiaient d'une situation privilégiée en ce domaine, dans le cadre de l'Empire ottoman, organisé justement en fonction de l'opposition entre musulmans et non musulmans. Aujourd'hui encore, les chrétiens albanais parlent de cette époque comme d'une époque d'oppression, dans laquelle les musulmans avaient tous les droits et notamment, dans une région d'agriculture, celui de s'approprier la terre. La présence des chrétiens dans la montagne est liée à cette époque.
- 25 Avec la création de l'Etat albanais, l'opposition entre chrétiens et musulmans n'est plus pertinente au niveau des institutions ; elle est remplacée par d'autres oppositions, notamment, après la seconde guerre mondiale, par celle entre communistes et non communistes (ces derniers étant maintenus dans une position inférieure qui rappelle parfois celle des non musulmans dans le système ottoman). Depuis l'apparition du pluralisme démocratique au début des années 1990, de telles distinctions institutionnelles ont disparu, mais elles survivent dans la polarisation de la vie politique en deux camps opposés, celui des socialistes, dont le parti est l'ancien Parti du Travail (communiste), et celui des démocrates, dont le parti est le premier parti créé à la fin de la dictature communiste (décembre 1990). Est-il possible de retrouver dans les oppositions actuelles la trace de l'opposition entre musulmans et non musulmans qui caractérisait la société ottomane ? Peut-on dire par exemple que les chrétiens sont plutôt communistes et les musulmans plutôt démocrates ?
- 26 Sur le seul plan électoral, il est impossible de répondre à la question, par manque de statistiques sur l'appartenance religieuse (les dernières données fiables sont celles du recensement italien de 1942 qui donne, pour toute l'Albanie et avec peu de changement par rapport aux chiffres des années 1920 : musulmans 68,9 % ; orthodoxes 20,7 % ; catholiques 10,4 %. Les statistiques de 1991 donnent pour leur part 21 % de musulmans, 74 % d'athées et 5 % de chrétiens, mais, elles sont sur ce point contestables, en raison notamment de cette catégorie "athée"). Au regard des résultats électoraux par districts, on peut néanmoins relever que, depuis 1991, date des premières élections libres, les régions de population mixte du sud du pays semblent plus facilement voter en faveur des

socialistes. Cela ne suffit cependant pas à établir un lien entre communauté chrétienne et socialisme.

- 27 Sur le plan des discours et des comportements locaux, on peut dire en revanche que l'opposition entre musulmans et chrétiens est parfois politique, même si les choses ne sont jamais posées une fois pour toutes. Il est indéniable par exemple que la société communiste a permis aux chrétiens du Devoll d'échapper à la domination numérique et statutaire — ou ce qu'il en restait — des musulmans : en niant l'existence des communautés religieuses, le système communiste supprimait en même temps la discrimination religieuse ; par le développement de l'enseignement et des activités administratives, il a également fourni aux chrétiens le moyen de quitter leurs villages pauvres de la montagne autrement que par l'émigration, désormais interdite (jusqu'à la guerre, les chrétiens étaient beaucoup plus nombreux à partir que les musulmans). Aujourd'hui encore, il est courant d'entendre dire dans le Devoll que les chrétiens font plus d'études que les musulmans, et, en comparaison avec leur part dans la population, les chrétiens sont surreprésentés dans les professions liées à l'enseignement (il est courant d'avoir un directeur d'école et des instituteurs chrétiens dans un village musulman, l'inverse n'est pas vrai) de même que dans les postes à responsabilité de l'administration. Le village de Bradvicë est à cet égard exemplaire : village chrétien de montagne, vivant d'élevage et d'artisanat (en particulier de poterie), il s'est presque entièrement vidé de sa population au temps du communisme, lorsque l'un de ses habitants est devenu membre des plus hautes instances du Parti et, fort de sa situation, a fait monter tous ses parents et amis dans la capitale. On peut donc dire, dans une certaine mesure, que les transformations de la société sur un modèle communiste ont relativement plus bénéficié aux chrétiens qu'aux musulmans.
- 28 Il est pourtant impossible d'identifier les chrétiens aux communistes ; eux-mêmes s'en défendraient et, surtout, l'image des musulmans et celle des communistes ont dans les représentations locales beaucoup trop de traits communs. Du point de vue chrétien par exemple, les musulmans et les communistes constituent une même menace contre la religion chrétienne : les fermetures d'églises de 1967, souvent accompagnées de destructions, sont mises sur le même plan que les conversions forcées et les destructions opérées par les musulmans à l'époque de l'Empire ottoman. De la même manière, la collectivisation a été vécue par les villages chrétiens comme une dépossession des chrétiens en faveur des musulmans (dans le cadre des coopératives, les anciennes limites villageoises avaient disparues ; musulmans et chrétiens des villages voisins travaillaient indistinctement les mêmes terres), pratique qui renvoie aussi dans le discours chrétien à l'époque ottomane et à l'oppression de chrétiens par les musulmans pour l'accès à la terre. Enfin, les communistes d'hier sont vus aujourd'hui, pour beaucoup d'entre eux, comme des arrivistes incompetents, embrassant l'idéologie officielle pour des avantages matériels, tout comme les musulmans représentent, aux yeux des chrétiens, ceux qui se sont convertis à l'islam pour profiter des privilèges que leur accordaient les Turcs.
- 29 Ainsi, plus qu'une réelle politisation des communautés religieuses, on constate une politisation des représentations de chaque communauté religieuse, comme si l'identité de ces communautés se construisait aussi à partir d'oppositions tirées du domaine politique, mais sans qu'il y ait jamais adéquation, même approximative, entre une communauté et un segment de la société politique ou un parti politique. En d'autres termes, on peut dire que les chrétiens se posent comme démocrates lorsque leurs voisins musulmans sont communistes, ou perçus comme en majorité communistes (c'était le cas par exemple

entre le village chrétien de Voskopojë et son voisin musulman de Krushovë lors des élections parlementaires de mai 1996), et ils se posent au contraire comme socialistes lorsque leurs voisins musulmans sont perçus comme en majorité démocrates ou ballistes (extrême droite), comme c'est le cas par exemple entre le village chrétien de Qytezë et le village musulman de Miras. On voit donc par là que des oppositions de type politiques sont utilisées pour construire les identités religieuses, mais que les communautés religieuses ne se posent pas elles-mêmes comme des communautés politiques.

6. Tradition et progrès

- 30 Les thèmes du progrès et de l'évolution sont très présents dans la société albanaise : il faut y voir sans doute une conséquence des transformations rapides qu'a connues le pays depuis un siècle — les mêmes idées ont fait leur apparition dans la société ottomane au dix-neuvième siècle — avec également l'influence des conceptions marxistes de l'histoire et de la société, largement répandues par la dictature communiste. Il existe ainsi une forte préoccupation, sinon une obsession, à propos de ces questions, et les différences, y compris celles entre chrétiens et musulmans, sont pensées en termes d'avance et de retard sur une ligne d'évolution. Dans cette perspective, les chrétiens ont l'avantage sur les musulmans : par leurs liens avec les villes et avec l'étranger, en particulier avec l'Europe et l'Amérique, ils sont considérés, y compris par les musulmans, comme étant "en avance" et comme représentant le modèle à suivre pour rattraper le retard que l'Albanie a accumulé par rapport au reste du monde. Les musulmans de la plaine, parlant des villages chrétiens de la montagne, ne manquent pas de raconter que, dès les années 1930, et grâce à l'argent ramené par l'émigration, ces villages chrétiens étaient déjà équipés d'éclairage public, de rues pavées et de l'eau courante, alors que les villages musulmans attendent toujours aujourd'hui de telles innovations. Les vêtements européens, le mobilier, les façons de manger ou même de danser qui sont aujourd'hui les plus répandus dans la région sont conçus comme des innovations empruntées par les musulmans à leurs voisins chrétiens. En contrepartie, ces derniers ne manquent pas d'insister sur le retard et l'arriération des musulmans, qui vivent et pensent encore comme "au temps de la Turquie" (*në kohën e Turqisë*), c'est-à-dire comme il y a longtemps.
- 31 La valorisation du progrès n'est cependant pas la seule attitude face au temps et au changement. Il faut considérer aussi ce qui se dit de la tradition, c'est-à-dire d'une certaine forme de résistance au changement. On se rend compte alors que musulmans et chrétiens s'opposent encore sur leur rapport à la tradition. Le progrès que l'on attribue aux chrétiens ne signifie pas ici un oubli des origines ou un rejet du passé, au contraire : de l'avis même des musulmans, les chrétiens ont su conserver intactes leurs traditions religieuses et possèdent également une bonne connaissance de leur histoire ; eux-mêmes au contraire reconnaissent avoir abandonné la plupart de leurs traditions religieuses et n'avoir pas su garder trace de leur passé. Lors du recueil de généalogies chez les musulmans, ceux-ci se sont souvent excusés de ne pouvoir remonter bien loin dans leur histoire familiale, faute de documents, alors que les chrétiens, disent-ils, grâce aux registres tenus par l'Eglise, seraient bien plus capables de dire d'où ils viennent. Dans d'autres cas, les généalogies s'arrêtent car l'informateur reconnaît qu'on ne lui a jamais parlé de tel ancêtre en ligne directe, qui était sans doute chrétien et qui, après sa conversion à l'islam, a cherché à faire oublier son origine (de nombreuses conversions à l'islam n'ont eu lieu qu'au début du dix-neuvième siècle). Il en va de même des traditions

religieuses, en particulier des fêtes annuelles qui en sont la manifestation la plus évidente pour l'autre communauté, et les musulmans reconnaissent qu'ils sont beaucoup moins attachés que les chrétiens à leurs propres traditions religieuses : les fêtes et cérémonies musulmanes ne sont suivies que par les plus âgés ; les fêtes chrétiennes rassemblent au contraire beaucoup plus de gens, dont de nombreux musulmans. Et les chrétiens ne manquent pas de critiquer les musulmans pour la désinvolture avec laquelle ils laissent se perdre leurs traditions religieuses.

- 32 Il existe donc deux manières de poser le rapport au temps, et dans les deux cas, les musulmans s'opposent aux chrétiens. La première, et la plus explicite, est celle de l'évolution et du progrès, dans laquelle les chrétiens sont ouvertement dits "en avance" (*përpara*) et les musulmans "en retard" (*mbrapa*). La seconde n'est pas directement perçue par les uns et les autres, mais elle apparaît en particulier dans les discours sur la tradition : les chrétiens vivent dans le temps, ils sont maîtres de leur temps, alors que les musulmans sont hors du temps. Les premiers savent d'où ils viennent et où ils vont, les seconds cherchent à l'oublier.
- 33 Il faut voir ici dans ce rapport au temps une caractéristique de la plupart des musulmans balkaniques, et non pas des seuls Albanais, dont l'origine est problématique : anciens chrétiens convertis, les musulmans restent entachés de cette "trahison originelle", sans pouvoir non plus se solidariser entièrement avec les autres populations musulmanes extra-balkaniques, qui font figure d'envahisseurs. A titre de comparaison avec les Musulmans de Bosnie, voici par exemple ce qu'écrit l'écrivain Mesa Selimovic⁹ : "Que sommes-nous alors ?... Les hommes les plus compliqués qui soient au monde... Hier nous étions ce que nous souhaitons oublier aujourd'hui... Nous avons été déracinés, mais non accueillis... Confusément honteux de notre origine, de notre reniement aussi, nous refusons de regarder en arrière, nous n'avons pas devant nous où poser les yeux ; nous retenons alors le temps, redoutant toutes les solutions, quelles qu'elles soient."
- 34 En Albanie, ce rapport différent au temps est encore exprimé, plus prosaïquement, dans un reproche souvent fait par les chrétiens aux musulmans : ces derniers passeraient en effet la plupart de leur temps au café à ne rien faire, alors que les chrétiens savent organiser leur temps et faire par exemple la distinction entre le temps du travail et celui du loisir. La même chose est par ailleurs dite de l'argent, que les musulmans dépensent sans compter mais que les chrétiens savent gérer et économiser.

7. La nature de l'autre

- 35 Les membres des deux communautés se voient attribuer certaines caractéristiques, naturelles et héréditaires, que l'on peut rapprocher de l'usage de désigner ces communautés comme deux "races" distinctes. La première de ces caractéristiques, que l'on trouve exclusivement dans le discours des chrétiens, s'organise autour d'une opposition entre le propre et le sale : les chrétiens sont propres (*i pastër*), les musulmans sont sales (*i pisët*). Cette opposition a d'abord une dimension physique, celle de l'odeur : pour les chrétiens, les musulmans ont une odeur, les maisons musulmanes ont une odeur ; elle a ensuite une dimension morale : être propre, c'est aussi avoir une vie bien réglée et ordonnée, que la saleté vient menacer et corrompre.
- 36 Vient ensuite une deuxième opposition, que l'on retrouve avec des nuances différentes chez les uns et les autres. Du point de vue chrétien, elle prend la forme d'une opposition

entre intelligence et bêtise : les chrétiens sont intelligents (*i zgjuar, i mençur*) et les musulmans sont des imbéciles (*budalla*) ; du point de vue musulman, elle prend au contraire la forme d'une opposition entre l'honnêteté et la malice : les chrétiens sont peut-être plus intelligents, mais ils sont surtout fourbes et perfides (*i pabesë*), alors que les musulmans sont honnêtes et dignes de confiance ; ce sont des gens de parole (*e mbajnë fjalën*). Encore une fois, ces représentations réciproques ne sont pas spécifiques aux musulmans et chrétiens albanais ; on les retrouve par exemple entre les Grecs et les Turcs en Anatolie¹⁰.

- 37 Il n'est pas impossible de voir dans ces deux systèmes d'oppositions la conséquence de la différenciation socio-professionnelle des deux communautés, notamment à partir du dix-neuvième siècle : la saleté dont il est question ici est celle liée à une existence rurale et agricole. Qu'il s'agisse de l'odeur de ceux qui rentrent des champs, des tas de fumier laissés par les éleveurs, des rues de village boueuses et défoncées par le passage des troupeaux, tout ce qui entre dans la catégorie du sale relève en fait de l'agriculture, c'est-à-dire, dans le Devoll, du mode d'existence des musulmans. Car, en partie par manque de terre dans la montagne, les chrétiens se sont tournés en nombre vers l'artisanat, le commerce et les professions intellectuelles ou libérales, se détachant ainsi du monde rural, souvent contre leur gré et en étant obligés de quitter leur village pour la ville. De la même manière, la perfidie, la fourberie et le mensonge sont des défauts souvent attribués aux commerçants, mais aussi à ceux qui détiennent le savoir ou le pouvoir (professions intellectuelles, fonctionnaires), ce que sont devenus, de plus en plus, les chrétiens par rapport aux musulmans. L'honnêteté et la droiture sont au contraire associées à la campagne.
- 38 Un autre système d'oppositions attribue, dans les représentations des musulmans, le courage (*trimëri*) aux musulmans et la lâcheté aux chrétiens, alors que dans les représentations chrétiennes le courage des musulmans devient violence et la lâcheté des chrétiens devient sang-froid et contrôle de soi. Pareillement, la générosité (*bujari*) que les musulmans s'attribuent devient du point de vue des chrétiens une attitude dépensière, entre gaspillage et étalage de richesse, alors que l'avarice qu'ils dénoncent chez les chrétiens est vue chez ces derniers comme de la bonne gestion (*nikoqirllëk*). Ainsi chaque comportement et son opposé prennent une valeur positive ou négative selon les communautés (tableaux 1 et 2).

8. Conclusion

- 39 Les différents critères sur lesquels repose le sentiment de différence entre chrétiens et musulmans ont donc peu de choses à voir avec la religion en termes de croyances ou de pratiques. Sur ce point, les membres de chaque communauté se contentent de constater que les uns vont (ou allaient) à la mosquée (*xhami*), alors que les autres vont (ou allaient) à l'église (*kishë*). Aucun point de dogme n'est soulevé, la religion de l'autre n'est pas attaquée en elle-même, elle est au contraire plutôt respectée en tant que religion, à travers ses lieux saints (*vakef*) et ses fêtes calendaires. La distinction entre ce qui relève de l'islam et du christianisme n'est d'ailleurs pas toujours très nette, comme le montre la description d'un lieu saint fait par une interlocutrice musulmane :
- 40 "Un lieu saint (*vakef*) est comme une mosquée (*si xhami*), mais en plus petit : il n'y a qu'une seule pièce. Mais à l'intérieur, il y a ce qu'il y a dans une mosquée : des icônes (

ikonë), des bougies (*qiri*), et des choses de ce genre. Il n'y a pas de prêtre (*hoxhë*), les gens y vont quand ils veulent, comme à l'église (*si në kishë*)."

- 41 Dans ce domaine, les seuls reproches entendus viennent des chrétiens, selon lesquels les musulmans albanais, anciens chrétiens, non seulement auraient trahi le Christ en se convertissant à l'islam, mais ne respecteraient même pas leur nouvelle religion : on les accuse d'être *pa fe*, sans religion. C'est ainsi que l'on explique la saleté des musulmans : "leur religion aussi leur demande d'être propres, mais ils ne la respectent pas". Le seul jugement sur la religion provient également des chrétiens : le christianisme orthodoxe est supérieur à l'islam parce qu'il est plus ancien, mais aussi parce qu'il a plus de "culture" : les pratiques y sont plus policées (le fait de fêter les prénoms maintient de bonnes relations au sein du village, on résout les conflits lors de ces fêtes où les porteurs du prénom du saint du jour reçoivent la visite de tout le village), la prière moins humiliante (on ne s'abaisse pas, ne s'agenouille pas), et les pays chrétiens sont dits plus développés que les pays musulmans.
- 42 Par ailleurs, la plupart de ces oppositions sont orientées, et derrière cette orientation se retrouve toujours le concept de "culture", comme expression de la modernité et comme comportement exemplaire. En ce sens, les relations entre chrétiens et musulmans prennent la forme d'une rivalité dans l'accomplissement d'une certaine forme de comportement social beaucoup plus que dans celui de l'identité nationale. Si chaque communauté revendique un niveau de culture élevé et cherche à rabaisser celui de l'autre communauté, il n'en reste pas moins que l'orientation générale est en faveur des chrétiens, auxquels les musulmans eux-mêmes n'hésitent pas à reconnaître un rôle de vecteur de la culture, notamment en raison de leur association à l'émigration et au milieu urbain. Cela est visible notamment dans la fréquentation des lieux saints (la plupart des fêtes pluriconfessionnelles sont des fêtes chrétiennes auxquelles les musulmans participent, rarement l'inverse) et dans les mariages mixtes, où les chrétiens acceptent de prendre dans l'autre communauté, mais refusent de donner. Il n'est pas impossible que l'orientation présente de ces relations soit assez récente, de même que le concept de culture qui les sous-tend : le recueil de généalogies fait apparaître, jusqu'au milieu du xx^e siècle, des mariages mixtes orientés différemment (des musulmans épousent des chrétiennes) et des conversions à l'islam se produisent jusque dans les premières années du xx^e siècle, alors que la tendance aujourd'hui est plutôt à un retour vers le christianisme.
- 43 Pour terminer, le recours à la différence religieuse n'est pas le seul moyen d'exprimer l'appartenance et l'image de soi dans le Devoll. Chrétiens et musulmans sont conscients d'appartenir également au "Sud" et de s'opposer en presque tout aux gens du "Nord". Il ne s'agit pas ici à proprement parler de la division "ethnique" des Albanais en Guègues au Nord et Tosques au Sud, mais bien d'une façon de se définir face à un autre vers lequel on a tendance à rejeter ses propres défauts : d'une manière générale, les gens du Devoll voient le Nord comme les chrétiens perçoivent les musulmans : violents, arriérés, sales et paresseux. Nord et Sud ne définissent d'ailleurs pas deux grandes régions de peuplement séparées par une limite physique (le fleuve Skumbin est censé tracer une frontière entre Guègues et Tosques), mais plutôt deux espaces porteurs de caractéristiques opposées : le Nord est perçu comme un espace fermé, voire renfermé, et donc arriéré, sale et inquiétant, le Sud, comme un espace ouvert, dynamique, propre et rassurant. Le glissement de l'opposition religieuse à l'opposition spatiale est fréquent dans le discours

des gens du Devoll, comme dans l'histoire suivante, racontée par un instituteur d'un village musulman :

- 44 “La montagne (*malësi*, c'est-à-dire ici “le Nord”) a des coutumes strictes. La femme par exemple y travaille beaucoup plus dur. Dans le Sud au contraire, du fait de l'émigration en Amérique et en Australie, la position de la femme est plus libre, même si elle n'est pas émancipée comme à l'Ouest [de l'Europe]. L'émigration a aussi apporté des changements de mentalité. Un homme de Ziçisht [le village voisin, chrétien] avait émigré et avait fait fortune en Amérique. Quand il est rentré, on lui a demandé comment il avait fait fortune. Il a seulement répondu qu'il essayait toujours son assiette avec la dernière bouchée de pain. Cela veut dire qu'il ne faut pas demander plus que ce dont on a besoin, pour en laisser ensuite la moitié. Il faut économiser. Ici, au contraire, on a l'habitude de dire à celui qui ne veut pas boire de café dans la maison où il est entré “ce n'est pas un café qui nous appauvrit” (*një kafë nuk na varfëron*). Mais pourquoi lui donner un café s'il n'en veut pas, et si c'est pour en manquer le lendemain ?¹¹”
- 45 Cet exemple montre bien comment fonctionne l'opposition entre Nord et Sud : le narrateur commence par opposer le Nord, avec ses coutumes sévères, au Sud, dans lequel il se place lui-même, influencé par l'émigration et donc avec plus de “culture”. Dans un premier temps, le Sud est donc le lieu de l'innovation et de la raison : la générosité et l'hospitalité n'y sont pas poussées jusqu'à l'absurde, on cherche plutôt à économiser, et il s'oppose au Nord plus conservateur et donc plus arriéré. Mais dans un deuxième temps, une autre opposition se substitue à l'opposition entre Nord et Sud, c'est celle entre chrétiens et musulmans : l'innovation en question, un “changement de mentalité”, devient le fait d'un “homme de Ziçisht”, village entièrement chrétien, et la générosité à outrance (obliger l'hôte à boire un café même s'il le refuse) est rapportée à un “ici” qui désigne le village musulman du narrateur. Autrement dit, ce que ce dernier reprochait d'abord au Nord, depuis sa position d'homme du Sud, il se l'attribue ensuite à lui-même, en tant que musulman. Mais le rapport aux valeurs reste le même : ce qui est bon en tant que pratique du Sud le reste en tant que pratique chrétienne, ce qui est condamnable en tant que pratique du Nord le devient en tant que pratique musulmane.
- 46 La description des communautés religieuses qui a été ici donnée est rarement acceptée par les Albanais eux-mêmes, en particulier parmi les élites lettrées et urbaines, pour lesquels la différence religieuse doit au contraire être minimisée parce qu'elle constitue une menace pour l'unité nationale. J'ai cherché à montrer que la question des relations entre chrétiens et musulmans ne se pose pas en termes de respect ou d'atteinte à l'unité nationale, mais plutôt en termes de définition de la différence, dans laquelle les communautés religieuses laissées par l'organisation sociale ottomane sont mises à contribution, comme l'est, de manière similaire, l'orientation spatiale du pays.

Chrétiens et musulmans selon les chrétiens

Chrétiens	Musulmans
Sang-froid	Violence
Intelligence	Bêtise
Économies	Gaspillage

Musulmans et chrétiens selon les musulmans

Musulmans	Chrétiens
Courage	Lâcheté
Honnêteté	Fourberie
Générosité	Avarice

NOTES

1. L'organisation institutionnelle des musulmans a fait l'objet de plus d'attention que celle des chrétiens. Pour les premiers, voir A. POPOVIC. *L'Islam balkanique*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1986 et R. LAKSHMAN-LEPAIN, "Albanie : les enjeux de la réislamisation. in X. BOUGAREL et Nathalie CLAYER (dir.). *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans acteurs du post-communisme, 1990-2000*. Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, p. 133-176. Pour les seconds, voir Dh. QIRIAZI. *Krishterimi në Shqipëri* (Le christianisme en Albanie). Tiranë, Argeta LMG, 2000.
2. Le dictionnaire a *mysliman*, mais c'est *myslyman* qui est entendu dans le Devoll.
3. Le dictionnaire a *muhamedan*, mais le son *h* est absent de la plupart des mots dans le Devoll.
4. W. Björkman, in *Encyclopédie de l'islam*, IV : 425-427.
5. Les chrétiens sont en général nettement plus conscients de l'origine et de la signification du mot *kaur*, qu'ils emploient rarement pour eux-mêmes. Dans le Devoll, seuls les Macédoniens de Vërnik semblent l'utiliser pour se désigner en Albanais. Dans une région majoritairement chrétienne orthodoxe comme la Lunxhëri, près de Gjirokastrë, le mot *kaur* est au contraire beaucoup plus souvent entendu de la part des chrétiens, pour se distinguer des musulmans.
6. Voir X. BOUGAREL, "La "revanche des campagnes" : entre réalité sociologique et mythe nationaliste", *Balkanologie* 1998 2 (1), p. 17-35 ; voir aussi M. ZIVKOVIC, "Violent Highlanders and Peaceful Lowlanders. Uses and Abuses of Ethno-Geography in the Balkans from Versailles to Dayton", *Replika* 1997, special issue, p. 107-119.
7. Les villages du Devoll sont des *fshat*, des villages agricoles, opposés aux *katund* des régions pastorales.
8. Les choses sont un peu différentes en milieu urbain, qui ne nous concerne pas ici.
9. Dans *Le derviche et la mort*. Paris, Gallimard, 1977. p. 286. Cité par Catherine Samary, "Mouvante identité des Musulmans", *Le Monde diplomatique*, octobre 1995. p. 13.
10. On en trouve de nombreux exemples dans Elia Kazan, *Au-delà de la mer Egée*, Paris, 1995.
11. Il faut insister ici sur le fait que tout visiteur se voit servir un café dans la maison dans laquelle il entre, et que ce geste est conçu comme la base même de l'hospitalité : envisager d'économiser un café dans ces conditions est véritablement une entorse aux règles de l'hospitalité.

RÉSUMÉS

À rebours d'une perception volontairement minimisée de l'autodéfinition religieuse parmi les élites actuelles d'Albanie, le présent article, étayé par une observation participante menée dans la région méridionale du Devoll, en 1995, une approche anthropologique, sensible aux données empiriques permet de saisir la réalité des oppositions communautaires religieuses, moins vécues sur le mode d'oppositions théologiques que sur celui de la distinction culturelle et le refus asymétrique de donner des femmes entre chrétiens orthodoxes et musulmans, tous Albanais. Les oppositions sont contestées non dans quant à leur pertinence mais quant à la valeur accordée à chaque trait supposé distinctif, présenté comme essentiel à tel ou tel groupe. Le processus de hiérarchisation, aujourd'hui plutôt défavorable aux musulmans locaux, se dédouble quand il s'agit de percevoir l'espace albanais en entier, pour faire du Nord, un espace fermé, arriéré et moins capable d'avancée que le Sud.

While today's Albanian elites willingly minimize the religious self-definition of their co-citizens, De Rapper's article, sustained by a campaign of participating observation conducted in 1995, in the Southern Albanian region of Devoll, provides an anthropological approach, taking due account of empirical data, of what defines today religious oppositions between communities. These are less of theological nature but rather take place between local Albanian Orthodox and Muslims according to dynamics of cultural distinction and asymmetrical refusal of offering brides to the other group. Oppositions are contested not as such but as far as the valuing of every distinctive trait, supposedly innate and essential to each group, is concerned. This hierarchization that is today rather favorable to local Christians is reproduced by both groups, Orthodox and Muslims alike, at the all-Albanian level when Southerners consider the Albanian North as a closed and underdeveloped area less capable of progress compared to their South.

AUTEUR

GILLES DE RAPPER

C.N.R.S.

revelation, are nonetheless informed by revelation. For Christians Islam is a heresy or deviancy, and attendance at a Muslim site is effectively blasphemous. As Hasluck points out, "a mosque, unless it has been (or is thought to have been) a church is rarely, if ever, taken over as a church by the Orthodox" (Hasluck 2000:104).

11. A small loaf of bread (*prosphora*) when stamped with an image of Mary as Mother of God becomes the *Paniagia* that is blessed over the altar during the divine liturgy.

12. My translation of the priest's phrase effects an echo of another quote in a story told me by a UN peacekeeper in Visegrad, Republika Srpska, who recalled a Serb militiaman who, when berated for taking part in the destruction of "the beautiful and ancient Old City" of one of the mixed Muslim-Christian Bosnian towns, responded "but we will build a new and more beautiful ancient Old City in its place" (Bowman 1994:159).

TWO

The *Vakëf*: Sharing Religious Space in Albania

GILLES DE RAPPER

Translated by David Macey

The phenomenon of joint Muslim-Christian attendance at the same places of worship has been widely reported in Albania. The annual pilgrimage from the city of Laç to the church of St. Anthony of Padua in the north of the country attracts thousands of Catholic worshippers, but it also attracts Muslims and Orthodox Christians. Widely covered by the media, it allows the religious dignitaries of different confessions to demonstrate that they are on good terms. The fact that they can share places of worship is used as an argument to prove that the different religions present in Albania are tolerant and can coexist peacefully. Important shrines such as Laç or Mount Tomor are not, however, the only places where Muslims and Christians worship together at the same time. In a country where most regions are inhabited by mixed populations, religious practices in shared spaces are also to be observed at a much more local level. The phenomenon is particularly obvious in what we can, with some qualifications, call the "religious revival" of the postcommunist period. After the period between 1967 and 1990, when religion was banned, a large number of different sites—churches, mosques, and monasteries, but also tombs, ruins, springs, and stones—began to be visited by growing numbers of people. The vernacular notion of *vakëf* then began to take on a particular meaning. The term is used to refer to most of these places that, despite their diversity, share certain characteristics. They are usually peripheral and marginal places (in terms of their relationship with churches or mosques, the clergy, and the national territory), but they are also places where devotional practices enjoy a relative freedom.

The reemergence of the notion of *vakëf* in this context raises two questions. The first is the close relationship that can be observed between the *vakëf* and

the coexistence of Muslims and Christians. According to some informants, a *vakëf* is, unlike a church or a mosque, “for all religions.” This raises the issue of how the Muslim or Christian character of such places relates to the fact that they are visited by followers of both religions, and of the ways in which they are attended. The second question is historical: the Albanian word *vakëf* obviously derives from the Arabic *waqf*, which entered the Balkan languages via the Turkish *vakıf*. The term *waqf* belongs to the religious register. In Muslim law, it refers primarily to a legal deed that allows the owner of a piece of real estate to make it inalienable. The income it yields is used for charitable purposes. The term refers, in other words, to the foundation of a charitable institution and, by extension, to the institution itself. The institution of *waqf* was very widespread in the Ottoman Empire, and was therefore recorded in the Empire’s Balkan provinces (Deguilhem 2003). As we shall see, in Albania the word was still used to refer to a category of real estate the income from which was used to finance and maintain both Muslim and Christian institutions until they were nationalized and collectivized by the communists after the Second World War. This raises the question of what this semantic shift means and why it occurred.

I will begin by attempting to define the notion of *vakëf* as a category of religious activity in postcommunist Albania. I will then look at the ways in which Muslims and Christians interact within these shared places. The ethnographic data comes from two regions in southern Albania in the Devoll and Gjirokastrë districts. It was collected in 1995–1996 and between 2001 and 2005.

A Category of Religious Activity in Postcommunist Albania

My first contact with the *vakëf* category was in late 1995, between Christmas and New Year’s, when I was staying with a Muslim family in Biliisht (Devoll). The festive atmosphere—both in the town and on television—seemed to lead our conversations to folklore and religion. One evening, the conversation turned to certain places in the region that were still seen as noteworthy, even though most of them had disappeared during the communist period: the church in the village of Poloskë,¹ which is mainly Muslim, and the healing powers of its icon (“No matter where you looked at it from, it seemed to be staring you in the eye”); the monastery of Saint-Elie in the mixed village of Hoçisht, with its forty rooms (“one for each village in Devoll”); and the church of St. Nicholas in the same village, which was built with money remitted by emigrants and turned into a cooperative building by the communists. The same village is home to the *vakëf* of Satrivaç, “the holiest [*i shenjtë*] place in

the region,” and the most famous: I was told that people came to it from as far away as Korçë and even Tërana.

“Satrivaç is a *vakëf*² for all religions,” explained Kujtim, who was the head of the household; “Orthodox Christians, Catholics, and Muslims go there, and so do Gypsies [*evgjit*] . . .”

“Especially Gypsies,” his wife, Drita, interrupted. “People who are sick spend a night there, and are cured. There is a kitchen annex, with cooking utensils. People bring their own ingredients and make their own meals. There is no priest, but there are three domestic servants [*shërbëtor*] . . .”

“Inside, there is a magic mirror. When a true believer places a coin on it, it remains stuck to the mirror. They make a sacrifice [*kurban*] of a sheep, and leave its head and skin.”

Shortly afterward, Drita explained to me that the framed family photograph hanging by the door had been taken in Satrivaç the previous year. They went there every summer for a picnic that brought the whole family together. A few months later, I actually went to Satrivaç with my hosts for a family picnic, and discovered the *vakëf*. It was a single-story whitewashed building, with a small cross on its tiled roof. Inside, three rooms opened on to a vestibule. One of the rooms was being visited by people who seemed to have had the same idea as we did on the morning of 30 June. To the back of a room, there was an icon of Saints Cosmas and Damian surrounded by smaller icons on a table covered with a cloth.³ The warden of the *vakëf*, who was himself an Orthodox Christian, confirmed my “discovery”: Satrivaç, the holy place venerated by my Muslim friends, was a church dedicated to Saints Cosmas and Damian that had been taken over and turned into offices by the army under communism, and then restored to the faithful at the beginning of the 1990s. The faithful go there especially to celebrate on the saints’ feast day on 1 July. Yet when I told Kujtim about my discovery, he smiled and calmly replied, “No, it’s not a church. It’s a *vakëf*.” Which means, among other things, that the presence of Muslims is not inappropriate because a *vakëf* is “for all religions.”

In the meantime, I had come across enough *vakëfe* (the plural of *vakëf*) in the villages of Devoll not to be surprised by his answer: I had become used to translating the word as “holy place” without making any distinction between Muslim and Christian, in keeping with the local usage that makes *vakëf* synonymous with *vend i shenjtë*.⁴ But this was the first time I had heard it being applied to a Christian church, rather than to all sorts of “holy places” ranging from mausoleums and chapels to isolated altars and pierced stones. Referring to another major holy place in Devoll—Inonisht in the Muslim village

of Kuç—Drita had shown me how the existence of a *vakëf* blurs the line that divides Muslims and Christians: “A *vakëf*,” she explained to me, “is like a mosque, but smaller. There is only one room, but there is everything that is in a mosque: icons, and all those things. There is no priest [*hoxhë*] and people go there whenever they like, in the same way that they go to church [*si në kishë*].” A mosque with icons . . . you go there in the same way that you go to church. That is how Drita described a Bektashi⁵ mausoleum some distance away from the *tekke* in Kuç.⁶ Both were demolished under communism (to make way for a barracks in one case); since the 1990s, both Muslims and Christians have been able to visit them freely.⁷ As the inhabitants of the Muslim village of Menkulas (Devoll), which has four *vakëfe*, said, “*vakëf* can be used by all religions.” They are religious places, but they are not associated with any one religion. They are also places that can be visited at any time, without any need for the mediation of a religious specialist. This form of practice was well adapted to the communist period, and is still well adapted, now that there are almost no clergy in the villages.

The frequent use of the word *vakëf* in Devoll and the other regions of southern Albania that I have visited contrasts so sharply with the word’s few appearances in the ethnological literature that one wonders about the status of both the notion and the places to which it relates. It appears that we are dealing with a local category that has to do with religion “from below” and that disappears once we adopt a more institutional viewpoint. The *Albanian Encyclopaedic Dictionary* gives only one meaning, defined as “properties owned by Muslim religious institutions” (Buda 1985:150). This is the historical meaning of the word, which derives from the Arabic *waqf* (pious foundation). The dictionary adds that the word is also used to describe properties owned by Christian institutions such as churches and monasteries.⁸ The *Dictionary of the Modern Albanian Language* (1980), for its part, mentions another meaning of the word: “holy place” (*vend i shenjtë*), defined as having to do with “the mystical religious imagination,” but does not go into further detail.⁹ The same is true of the field of ethnological knowledge, where the word is not recognized by specialists in the study of religion, even though it is widely used in southern Albania.¹⁰ Mark Tirta, who has written widely on “folk” practices and beliefs, scarcely uses the word. He records only a few local instances of its use, especially in toponyms, and claims that it is not always understood by the population. Certain woods and forests (in, for instance, Tiranës Malësi) are said to be *vakëfe*, though they have nothing to do with religious institutions, past or present. They are described as “heavy”

(*i rëndë*) places, or places where fairies and djinns rest (Tirta 2004:58). Tirta himself does not establish any link between the places known as *vakëfe* and the properties in mortmain that are owned by religious institutions. When there is concordance between a “holy place” and a property owned by a religious institution it is, in his view, because the institution has appropriated an existing pagan holy place (Tirta 2004:58). He prefers to use the expression *vend i shenjtë* (holy place). It seems that while “folk” can be used in a positive sense as a synonym for “authentic” and “national,” as in most ethnographic accounts of Balkan Europe, the same is not true of a word whose obvious Muslim origins are not in keeping with the idea of a folk religion with obvious pagan roots. The ethnologists’ expression *vend i shenjtë* is, however, and as we have seen, used locally as a synonym for *vakëf*, as is the expression *vend i mirë* (good spot). The latter expression appears to be older, and is the only one recorded by Georg von Hahn in the mid-nineteenth century. The Austrian consul defines a “good spot” as a *heiliger Ort, in der Moschee der Ort um die heilige Nische, aber auch im Freien, wo z.B. jemand geschlafen und stumm oder traub aufgestanden ist* (Hahn 1854: vol. 3:7; see also vol. 1:159). This definition is interesting in that the same expression is applied both to official places of worship and to places that stand out because of their special relationship with the sacred. In his book on the “customs and traditions” of Zagori, a mountainous region inhabited by a Christian population that lies between Gjirokastrë and Përmet, Evien Peri gives us an idea of the transition from one meaning of *vakëf* (property held in mortmain) to the other (holy place), or of the links between the two:

[*Vakëf* was] part of the real estate or personal property belonging to both village churches and monasteries. This type of property was inviolable. These properties were also called *vakëf*. No one could lay a hand on a branch, or even a leaf, of a tree, not only because this was the property of a sacred institution, but also because of the tradition that had grown up, and which still exists today. Even today the villagers of Zagori will not take either wood or fodder from land belonging to churches and monasteries, or which once belonged to them. The tradition survived even during the period of collectivization, when the property of these institutions was taken into collective ownership; the villagers said nothing but would not exploit them for their personal use or for the use of their families.¹¹

Whilst it is conceivable that the property of religious institutions was regarded as inviolable—which would explain the metaphorical use of *vakëf* to mean “shrine” when referring, for example, to the national territory from the first half of the twentieth century onward—the author seems to accept that this did

not exhaust the special relationship between the villages and the *vakëf*. That relationship was based upon avoidance, and the author relates it to "tradition." The "tradition" in question is a reminder of what ethnologists describe as traces of a "plant cult." It is in keeping with a tendency, which has been observed elsewhere in Albania, to regard certain woods or isolated trees as sacred. In a short essay on the protection of forests,¹² a forestry official from the Ministry of Agriculture asks, "Why is it that, in holy places, people have always regarded the ban on cutting down trees as a sign of the sacred and inviolable nature of such places?" He goes on to express what is a widespread feeling in Albania: "Wherever there are big old trees, they suggest the existence of a holy place. In our country, this gives rise to some astonishing and incredible situations, as when Muslims show their respect for a wood that once belonged to a church by calling it a *vakëf*." He gives an example of this kind of situation from the Dibër region, where all the forests of the village of Selishtë have been cut down, with the exception of the one known as "the church's *vakëf*," even though no one remembers the existence of the church in question. "When, ten years ago, the state decided to fell some of the trees in this forest, all the Muslims in the local community refused to allow the forestry service to desecrate the sacred trees." As we can see from this example,¹³ not all the places that are now described as *vakëf* were once held in mortmain (in the sense of *waqf*), and the relationship between the Ottoman institution and the contemporary category is not based upon any continuity. Do we have to conclude that the idea of a *vakëf* comes within a "folk" category of religious activity that is absent from ethnological studies, and even from studies of the folklore of postcommunist Albania? From the viewpoint of certain Muslim informants, there is indeed a difference between *vakëf* and mosques, which are more "official" places of worship. One Muslim in Bilisht, a former math teacher who was now involved in the trade with Greece, said in 1996 that the town's mosque, which was damaged during the Second World War, was never repaired before it was completely destroyed in 1967, because no one saw any point in repairing it. He explained this by adding that "Muslims go to the *vakëf* rather than the mosque. Mosques are reserved for important ceremonies. The only mosques Muslims attend are the ones that are next to a *vakëf*." Muslim informants in Menkulas also report that "as a rule, people say that the *vakëf* is more efficacious, more powerful, than the mosque."

Before it took on its modern meaning of "places of the sacred," the word *vakëf* was used in Albanian to refer to a type of property. That meaning derives from "pious foundation," a term used under the Ottoman Empire (Deguilhem

2003). The word is still used in the old sense, which is close to Muslim law, in Albanian toponyms. The district of Berat known as Vakuf, for example, owes its name (which has been in use since at least 1757) to the fact that it stands on *waqf* land, and not to the presence of a sacred site (Sulo 1997:47, 49). Similarly, the region known as "the *Vakëfje*," which is on the outskirts of the district of Korçë, now consists of seven villages. The oldest, which were given by Sultan Bayezid to a locally born bey at the end of the fifteenth century as a reward for his services during the capture of Constantinople, were turned into *waqf* by the bey as early as 1503. The name still survives, but does not imply that there is anything holy about the region.¹⁴

Until the Second World War and communist collectivization, the word was used to describe, among other things, lands owned by religious institutions, both Muslim (mosques and *tekke*) and Christian (churches and monasteries), as well as other pieces of real estate (mills, bridges, shops). These properties were either exploited by the religious institutions themselves or leased to villagers on an annual basis in exchange for part (usually one-third) of the harvest or income. Some were either sold or rented out on behalf of the institution.¹⁵ An informant in Sul (Devoll) recalls that until the years after the Second World War, the upper part of the old cemetery, which was by the entrance to the village, was left as pasture (*mera*): "At the time of year when the grass grows, the space was divided into several plots that anyone could rent. The money went to the mosque."

Defined in the old sense of real estate belonging to a religious institution, the word belongs mainly to the past. It is not simply that the object it referred to disappeared during the collectivization of the 1950s and 1960s, but that it became unthinkable when the religious institutions themselves vanished and when all places of worship were closed in 1967. It has now reappeared in a context in which the land has been decollectivized and in which some real estate has been restored to religious institutions (this was authorized from 1990 onward). There are, however, limits to this return to the old meaning, as the lands in question tend to be described as *pronat e xhamisë/e kishës/e teqesë* (property of the mosque/church/*tekke*), rather as though the word *vakëf* no longer applied in the present context. A visit to a *vakëf* in Libohovë in the district of Gjirokastrë in 2005 illustrates the semantic shift that occurred when the Ottoman juridical category ceased to exist. The tomb (*dylbe*) of Demiri Baba is on the edge of the Teqe-Fushë (*tekke* of the plain) district, which is the lowest quarter of the town that stands on the slopes of Mount Bureto. It is alternately referred to as a *teqe*, *vakëf*, or *dylbe*. The mausoleum is surrounded

by a wood of hackberry trees (*çerçem*). Some of the trees were cut down during the crisis of the early 1990s, before the people of the area insisted that their links with the *vakëf* made them inviolable. Beyond the wood, the closest meadows are rented out, and the money is used to maintain the *vakëf*. According to my guide, who lived in the neighborhood, the land was not, however, *vakëf* land in the old sense, but “land of the *vakëf*” (*pronat e vakëfrit*). It belonged, that is, to the tomb, defined as a holy place, rather than to a religious institution. In this case, the word no longer refers to a form of property—land—but to a sacred place marked by a mausoleum. To illustrate this semantic shift, it might be noted that a village such as Vithkuq (Korçë) was described from the sixteenth century onward as *vakëf* property (Mile 1984:91–92). The word no longer applies to the village and its lands as a whole, but only to certain sacred places within its territory, such as the former Monastery of St. Peter, which will be discussed below.

Without going into the word’s history in greater detail, one wonders to what extent current usage has to do with the disappearance of the juridical object (the property of religious institutions) as a result of the secularization of Albanian society and the collectivization of the land, which meant that the word was available for other purposes. In a sense, and as we shall see, the fact that places of worship that have been destroyed are referred to as *vakëfe* suggests that the more recent usage implies that *vakëf* is a quality those places acquired when they fell into disuse.

A survey of the various types of place that are described as *vakëf* shows that an initial distinction has to be made between the ways in which Christians and Muslims use the term, as the latter seem to use it more frequently. If we look at the term’s general usage, we find that it is often applied to places that are associated with death or destruction. As we have seen, Muslims often use the word to refer to tombs or mausoleums that preserve the remains of men who were famed for their religious and humane virtues.¹⁶ Such tombs can be found in many villages, as well as in towns. Simpler models are called *varr* (tombs). These are isolated tombs surrounded by a fence or low wall with a niche where candles can be lit and where, in some cases, a little money is left. The identity of the man buried there is not always known. In such cases, the name of the *vakëf* derives from its location, physical environment, or powers, as every *vakëf* has its own “power” (*fuqi*), and especially its power to heal. As a rule and as we shall see, houses are not usually built near these tombs. There are also mausoleums, which are known in southern Albania as *dylbe* (a corruption of the Turkish *türbe*, which also appears in the Albanian *tyrbe*) or,

more rarely, *mekam*. These are roofed constructions built over one or more tombs (and sometimes cenotaphs) called *mezar*. The identity of those who are buried there is usually known, even though little may be known about their origins or history. They were often the founders of or leading figures in a local community. In Lazarat (Gjirokastrë), the Bektashi caretaker described the mausoleum in the cemetery as “the *dylbe* of the dervish Hyseni.”¹⁷ He describes the simple tomb farther down the slope and by an oak as “the *varr* of the dervish.” This illustrates the difference between a mausoleum with a name and an anonymous tomb. According to certain informants, *dylbe* is a synonym for *vakëf*, and many mausoleums are indeed described as *vakëfe*. That they are also *dylbe* is of secondary importance. Under communism, many of these tombs were demolished or closed down, and some were used for other purposes.¹⁸ Some have now been rebuilt, like the tomb of Zeneli Baba in Lazarat (rebuilt in 1991). It was demolished during the communist period “by some people from the village, people in the Party who died shortly afterward,” adds the caretaker. Bektashi *tekke* are also often described as *vakëfe*, partly because they are often associated with such tombs, which can be either inside the enclosure or at some distance from the *tekke*. Conversely, some *dylbe* are referred to as *tekke*, though the term is now inappropriate, given that the *tekke* no longer exists; the *dylbe* is all that remains. In the village of Lazarat, for example, what is described as the Bektashi *tekke* in fact consist of a *dylbe*—that of Zeneli Baba, which was rebuilt in 1991—and a building used for meetings, which was still under reconstruction in 2005. It is this building that the *vakëf*’s caretaker described as the *vakëf*. Muslims, finally, use the word *vakëf* to describe some Christian places of worship, and especially those that are famed for their healing powers (they are often monasteries or former monasteries). Christian chapels or oratories come into the same category, especially when, as we shall see, they are associated with ruins. In Libohovë, on the site of a settlement that has been abandoned, there is a little chapel that a Muslim shepherd described to me as a *vakëf*. “It was built four or five years ago by someone who lived nearby and who went to Greece or America. He built it because the place was known to be a *vakëf*; there used to be a fig tree there, and some old stones.” He thought that the place was called Spiro.¹⁹ In this case, the chapel signals the existence of the *vakëf* and makes it a physical reality. He adds that there is another *vakëf* not far away. It is a former church that was converted into a large dwelling house under communism.

In all these cases, Muslims make a distinction between *vakëfe* and mosques, which are places of worship, and may even contrast the two: a mosque is not in itself a *vakëf*. Christian usage makes the same distinction. The word is never

applied to the village's central church, which is always called *kishë* (church). It is, on the other hand, applied to the chapels or small churches (*parakishë*, *kishkë*, *vakëfkë*) that are usually found on the edge of the village's territory and that, unlike the central church, are associated with particular families or events. The word *vakëf* is also applied to churches or former monasteries²⁰ that are the object of pilgrimages or that are famed for their healing properties, especially if they are also attended by Muslims. In a sense, a *vakëf* is, from a Christian point of view, often associated with Muslim practices or Muslim attendance. It is significant that one Christian author who describes the churches and monasteries that once existed, or still exist, in Voskopojë (Korçë) uses the word *vakëf*, sometimes in quotation marks, to describe those that are known to be attended by Muslims from neighboring villages (Falo 2003:29, 123, 182, 205). Once again, the word is used to describe places that are not churches, or peripheral places that are associated with other practices. The monastery of St. John Prodromos, to which we will return, is one example. It is outside the village, beyond the river and surrounded by pines, but it also stands out from Voskopojë's other places or worship because of those who attend it: "The buildings that surround the charming church on three sides, the many chambers, the cellars, the stables, the fountains, the kitchen and the oven are visited by many worshippers [*besimtarët*] but also, astonishingly by Mahometan infidels [*të pabesët muhamedanë*]. The *vakëf* welcomes them as though they were its sons" (Falo 2003:29). Evoking the "inter-confessional [*ndërfetar*] nature" of the place in terms that could be applied to many other *vakëf* in the region, the author writes: "A little world up there in the mountains, cut off from the world and peaceful, acknowledges only one power, God . . . and serves all men, no matter who they are" (Falo 2003:29).

There is also a tendency to apply the term *vakëf* to places that are not peripheral in the spatial sense but from which "official" religion, either Muslim or Christian, has retreated, or that have been either abandoned or demolished. The distinction between a *vakëf* and a mosque does not, in other words, always hold. The mosque in Bilisht may well have been poorly attended before it was destroyed in 1967, as people now say, but that did not prevent its site from being marked and recognized as a *vakëf* in the 1990s. No one took it over in order to build a house, and a niche was created at ground level to take candles or offerings of money. This is not an isolated case: any ruin or site of a place of worship that has been demolished is likely to be described as a *vakëf*. Muslims apply the term to mosques that were demolished under communism, and especially in 1967, regardless of whether or not anything remains of them. In the Bejler

area of Libohovë, offerings of flowers and branches are left by the lower part of the minaret, which is still standing. In the so-called mosque area of Vidohovë (Devoll), a pile of stones marks the site of a mosque that was demolished in 1967. A small construction has been built in the middle of a fenced space, and people light candles and leave flowers there. They say that it is a *vakëf*. The same is true of certain *tekkë* that, even though they have been abandoned or are in ruins, are regarded as *vakëfë*. This also applies, finally, to Christian places of worship that were in many cases demolished long ago, as when, for example, a village was Islamized. In Muslim villages, it is not unusual for the inhabitants to remember where a church built in Christian times stood, to go on referring to it as a "church," and to regard it as *vakëf*. For the same reason, disused cemeteries are also regarded as *vakëfë*, and any trace of construction is believed to mark the site of a church.²¹ In Miras (Devoll), for example, the cemetery, which is on the heights to the west of the village, is close to the place called "at the church" (*te kishia*), and traces of a building can be seen there. Candles and offerings are left on a small altar, which is said to be a *vakëf*. In Libohovë, Muslims say that on 15 August, they honor what they call Stojan's *vakëf*; the church of a Christian village destroyed by a landslide in the late nineteenth century once stood here. Christians also regard ruined churches as *vakëfë*. In Voskopojë, the St. Paraskevi's church, which was destroyed by fire in 1976 (at which time it was used to store maize), is a *vakëf*. The site where it once stood on the way out of the village is marked by a small building containing an icon and surrounded by grass and stones. In what was once the village of Dhambel (Devoll) on the Greek-Albanian border, the ruins of the church are regarded as a *vakëf*. Albanians who cross the frontier illegally leave offerings as they pass through the old village. Many villages were displaced at a relatively recent date. Their abandoned sites are still known, and the places where their churches once stood are marked by small constructions known as *koniznië*²² to mark the sacred nature of the spot even though no trace of the churches themselves remains. This is, for example, the case with an old village called Manastir, which the inhabitants of Selckë (Gjirokastrë) regard as the original site of their village.

Once they have been named and categorized as *vakëfë*, certain of these ruins are given a new and local interpretation. Because they are *vakëfë*, they may, for instance, be believed to have powers that they did not originally have. The people of the village of Sul speak of a *vakëf* that has been built on the site of the neighboring abandoned village of Llaban (Devoll). It consists of three stones that form a table some thirty centimeters high; sickly children are made to crawl under it in the hope that it will make them grow. The practice recalls

that associated with the pierced stones described by Frederick Hasluck (2000 [1929]:178–180), which has also been recorded in the same region. The very name given to the *vakëf*—Sallatash—reveals a different origin. *Sallatash* is in fact the word for the stone table in the courtyard of a mosque where the coffin rests during the funerary rite. It can therefore be assumed that the old village's mosque became a *vakëf* when it was abandoned. A holy place that is believed to have certain powers has survived the demolition of the institutional place of worship, and now marks the site of a village that no longer exists.

In all these cases, the word *vakëf* refers to places that are peripheral with respect to the village's main place of worship, which could be either a church or a mosque, or a place of worship that has been abandoned. They are places from which a certain form of religious activity has retreated. In more general terms, they are often places associated with death and destruction.

Shared Places

There are recent examples of the metaphorical use of the word that makes a *vakëf* a place that welcomes people of various groups. Outside that sacred place, relations between them may not be friendly, but they all find sanctuary inside it.²³ And one of the features of a visit to a *vakëf* is that day-to-day hostilities are suspended. As a lady from Korçë remarked on a visit to the *vakëf* in Satrivaç on the feast of St. Cosmas in 2003, "Here, people have to respect one another." In order to understand why both Muslims and Christians can visit most *vakëfe*, and the ways in which they do so, we have to begin by describing the different types of practice that are associated with them.

These practices help to explain what a *vakëf* is. Three types of practice can be identified: avoidance, ordinary worship, and extraordinary worship.

"*Larg vakëfit, larg të vdekurit*," recalled an informant in Libohovë as he deplored the fact that people in the area had used blocks of stone from old tombs to build houses: "Far from the *vakëf*, far from death." *Vakëfe* and the things in their vicinity, such as graves, are not meant to be places for the normal activities of the living. And building a house on the site of a *vakëf*, or using stones from it to do so, is something to be avoided because it will bring bad luck (Tirtja 1976:59–60). Bekim reports that there is a holy place (*vakëf, vend i shenjtë*) in the courtyard of his house in the Muslim village of Menkulas. He knows nothing about its origins. He says that in 1978, or under communism, he needed some land to build a house. As the land was unoccupied and did not belong to anyone, someone suggested that he should take it over. He at first

refused because he knew that the place was holy (*i shenjtë*), but then agreed because he had no choice. Even though religion had been banned, people still lit candles there and left ears of corn (*grurë*) there. He planted a rosebush (*tren-dafit*) on what he believed to be the site of the *vakëf*. A woman from Tirana who had married into Bekim's lineage (*soj*) in Menkulas had a dream in which she saw the exact spot where it once stood. One day, she went to the house with a stick (*shkop*) and planted it in the ground near the rosebush. In the summer of 1995, Bekim built a small structure on the site. In accordance with the Greek custom, there was a niche for an icon, and a cross on top of the roof. This is a further illustration of how the notion of a *vakëf* blurs the boundaries between different confessions. People go there to light candles, and leave money. Bekim uses the money to keep the *vakëf* in good repair. When we visited it in March 1996, he said that he was going to build a fence to keep out the children and chickens. It is dangerous to go near or enter a *vakëf* unless you have good intentions, or if you have no reason to be there. As we entered the courtyard of Bekim's house in Menkulas, one of his friends observed that the act of lighting a candle must be performed *me shpirt* (with sincerity); otherwise it would have unfortunate consequences. The village's mosque had been demolished in 1967, and a school had been built on the site. It was next to a *dylbe*. This sometimes serves as a reminder to those who might otherwise forget that this is a holy place. "Four men, including my grandfather, and a woman are buried there. They were important people in the village. Under communism, the *mezar* were demolished by the party, and their bones were moved to the cemetery. But the woman appears to her husband every night; she asks for them to be freed." One of the school's classrooms is still regarded as *vakëf* today. A father recalls that one day in 1994, his son, who had arrived early at school, went into the room to study. "Two men, dressed completely in white, rose up out of the ground and told him that the place was sacred and that he had to leave it immediately. He ran home, and did not go back to school for three weeks." In Bilisht, Drita went on: "In all *vakëf* there are stories to frighten the children, to stop them going into them or taking away offerings [*peshqesh, të falura*]. In Inonisht, the *vakëf* in Kuç, they used to say that if anyone stole the offering, God would close the door to stop the thief from getting out. A barracks was built of the site of the *vakëf*; people said that any soldiers who cut down the poplar trees would immediately die." There are in fact many tales about ill-intentioned people who died after entering a *vakëf*. In Lazarat, for example, the Bektashi caretaker says that three Greek soldiers entered Zeneli Baba's mausoleum in 1940: "The first to go in fell to the ground, and the others had to carry him out. They made no

attempt to go back in." Animals too have to be kept away from *vakëfë*. In Libohovë, a former old *tekke* was turned into a "cultural center" under communism, but fell into ruins and was abandoned. "Three or four years ago," someone living in the area recalls, "a guy tethered his cow and a bull to the door of the *tekke*. His son told him not to do it, because cows should not be in a *vakëf*. A stone with a Turkish or Arabic inscription fell from the door and cut off his toes."

The second type of practice—ordinary worship—is a sign of respect for the holy place and the powers attributed to it. In some cases, no particular request is made, except for a vaguely defined protection. In other cases, going to the *vakëf* is associated with a particular situation or request: illness, sterility, a decision to emigrate, exams at school, birthdays, and so on. The site of the old village of Selcë, on the road between Bilisht and Vërnik, is marked by a *vakëf* known as Kristofori. The name derives from the name of a chapel dedicated to St. Christopher, which stands beneath a big walnut tree. A man from Vërnik recalls that, as he drove past it one day, he saw the driver of a vehicle go out of his way to stop at the *vakëf* and leave a *ten-lek* note there. When he asked him if he did that every time he went by, and why, the driver said that he had gone past it with his wife some time ago. She asked him to stop and leave some money in the *vakëf*. He refused to do so, saying that it was not worthwhile. As they were coming back from Vërnik the next day, the car's suspension went. Ever since, he always stopped at the *vakëf*: it was cheaper than replacing the suspension.

At certain times of the year, some *vakëfë* are the setting for extraordinary devotions. Christian holy places are visited on the feast days of the saint to whom they are dedicated and Bektaishi *tekke* are visited on Sultan Nevruz's day (22 March). In August 2006, Bilisht's literary society, the Friends of Dritëro, celebrated both its second anniversary and the seventy-fifth birthday of the writer Dritëro Agolli, who was born in Menkulas. According to the society's president: "The ceremony took place in the holy place [*vendi shenjtë*] of the village of Kuç in Devoll where, seventy-five years ago, Ahmeti Baba gave our great Dritëro his name in the village's *tekke*. Sadije [Dritëro's wife] brought three sacks filled with earth. It was the first time she had been to this holy place."²⁴ As we shall see, people often take earth to the *vakëf* they visit, and then take it home with them.

The feast days of Christian saints are called *festë* (feast) or *panair* (fair) and are celebrated in similar ways. Worshipers begin to arrive on the afternoon of the day before the feast, visit the saint's icon, and may attend Mass in the evening, but spend most of their time preparing to spend the night inside the church or around campfires near it. The following morning, the crowds are

even bigger. Mass is celebrated, and people continue to visit the church, while the majority have family picnics. They begin to leave in the early afternoon, and everyone has gone by the end of the day. This was the pattern of the feasts we attended at three *vakëfë* in the villages of Voskopojë (monastery of St. John Prodromos, 24 June), Vithkuq (Monastery of St. Peter, 29 June), and Hoçisht (Satrivaç, church of Saints Cosmas and Damian, 1 July). It should be noted that in most cases, people go to a *vakëf* that is famous for its feast for nonreligious reasons. They go mainly for pleasure, and because they enjoy the rural or mountain setting, the pure air, and the cool water of their springs. Some have long been known as "places for tourists" (*pikë turistike*). It was not without reason that, under communism, a pioneers' camp (*kampi i pionerëve*) was established very close to the monastery of St. John Prodromos in Voskopojë. Now that communism is a thing of the past, it has become a hotel complex that attracts a lot of visitors in summer. Under communism, Satrivaç was the site of the Feast of the Battalion (7 August), which commemorated the formation of a partisan battalion during the Second World War. The ceremony was subsequently transferred to a bigger site in the neighboring village of Poloskë. A contemporary eyewitness recalls that in the 1930s people went to *vakëfë* not only because they were holy places or had magical powers. Recalling how he met Koçi Xoxe (a future communist minister of the interior who was executed in 1949) in the early 1930s, Pandi Kristo (1914–1994), another former minister who was jailed in 1948, writes:

We met by chance at one of the picnics young people from Korçë used to organize at the region's tourist attractions. Koçi regularly organized picnics in Dardhë in Moravë, in Shën Naum, Voskopojë, Shën Marenë in Pogradec and Shën Trivac [Satrivaç] in Hoçisht. Young workers and students from Korçë met there to discuss patriotic issues, put on little plays and organized concerts at which patriotic songs were sung. I recall that, at the end of these picnics, pamphlets about progressive and communist ideas were handed out to the students, who regularly took part in these activities.²⁵

Most of the tourist destinations frequented by these young "progressives" were obviously Christian sites. The feasts held there now attract visitors of both religions, but they also attract tourists.

At first glance, these feasts are not notable for their devotional intensity, and it seems difficult to differentiate between those who come as "believers" (*besimtar*) and those who come as "tourists" (*turist*). One also has the impression that there is little difference between them in terms of their geographical

origins, religious affiliation, or nationality, rather as though the boundaries between the different groups had become blurred. If we look more closely, we find that Christians and Muslims do visit the three *vakëfe* for different reasons, and that their devotional practices are different. There are also processes of differentiation at work, and they preserve the alterity of the other even though all join in the feast. In a sense, the presence of the other does not go unnoticed: it is known and recognized as such. In many cases, the large numbers who attend these places of worship, be they Muslim or Christian, actually stress that members of the other religion are there. When I attended the inauguration of the mosque in Bilisht in June 1995, my Muslim friends said more than once, both during and after the ceremony, that "half the people [there were] Christians." This was their way of saying both that they had relatively little interest in religion (the Christians were more devout) and that they were "tolerant" of the many Christians who had come to attend a Muslim ceremony. The same applies to the three feasts under discussion. It is usually those with whom the holy place is associated who point out that followers of the other religion are present. In all three cases, it was mainly Christians who noticed the presence of Muslims, who were more discreet. Encounters between Christians and Muslims are asymmetrical: it is the Christians who welcome Muslims into Christian holy places. The same lack of symmetry is apparent at the linguistic level; no one speaks of "shared" or "mixed" sanctuaries or of "joint participation." Christians tend to say of Muslims that "They come, they come too" (*vijnë, edhe ata vijnë*). The fact that these places are shared, therefore, does not completely abolish the hierarchical relationship between the two groups.

This lack of symmetry raises two questions. The first is that of the visibility of confessional affiliations: to what extent are they on display or concealed? While the presence of Muslims is acknowledged and noticed, it is in fact quite inconspicuous, compared with the other, more official occasions that bring together representatives of the four confessions (Sunni and Bektashi Islam, Orthodox and Catholic Christianity).²⁶ It is as though all the talk about Muslim involvement placed the emphasis not on confessional diversity, but on the underlying unity between Christians and Muslims: Muslims frequent Christian holy places because they are former Christians who have converted to Islam. Several factors help to create this impression. First, there are no religious vestimentary markers: Christians and Muslims dress the same way, both in everyday life and when they visit Christian holy places. Wearing a cross is not always a distinctive sign, as many Muslims, especially if they are young or migrants, are quite happy to do so. Some behaviors do, however, give Muslims away. In

Satirvaç, in June 1996, the caretaker of the *vakëf* reminded visitors where they were if, on entering the church, they simply turned their caps around so that the peaks covered their necks rather than taking them off, and if they betrayed their Muslim origins by beginning to take off their shoes. Muslims seem to be accepted only to the extent that they behave as though they were Christians. Most devotional gestures are in fact common to both religions, even though it is not always easy to determine their origins. Visitors to the church touch or kiss the icons, the uprights of the iconostasis, and the church doors, leave offerings of money or in kind, light candles in front of the church (Voskopojë, Hoçisht) or on the porch (Vithkuq). Both Christians and Muslims practice incubation,²⁷ sleeping either in annexes or against the outside wall of the chancel. So far as we were able to observe, not everyone crossed themselves before the icons. And according to my Christian informants in Vithkuq, Muslims do not join in the Mass, which is reserved for those who have been baptized.

It should be pointed out that, in these Christian holy places, the Christian nature of the ritual, and sometimes of the places themselves, is limited. There are few clergy, and they are discreet. The saint's icon is not taken out of the church on the feast day, and there is no procession around the church or through the village, unlike what is reported for other places (Duizings 2000). In Hoçisht, morning Mass on St. Cosmas's Day is celebrated in a different church on the way into the village because the Satirvaç church has no apse. When Mass is over, both the popes (priests) go back to the church of Saints Cosmas and Damian by car, while the faithful who have been to Mass mingle with the crowds who come by coach from Bilisht or Korçë. Relatively few people take part in the services; many visitors, even if they are Christians, have not come for that purpose.

The main exception to this nondifferentiation between practices has to do with sacrifices (*kurban, gjak*).²⁸ In Hoçisht in June 1996, the caretaker of the *vakëf* told me that only Muslims make sacrifices; Christians, he said, know nothing of that "custom" (*zakom*). A portico has been built by the stream where Muslims can cut up and prepare the lambs that have been slaughtered beneath the two oaks behind the church. When I visited Hoçisht with a Muslim family from Bilisht on St. Cosmas's Eve, we killed and ate a sheep we had bought in the market in Bilisht that morning. The purpose of our visit to the *vakëf* was to have a picnic (*piçnik*) that brought together the "lineage" (*fis*). Even when it takes place outside a religious context, this practice often involves eating lamb kebabs.²⁹ Because of the festive atmosphere in Voskopojë, some families bring a lamb with them, but it is always slaughtered and prepared outside the

precincts of the monastery—where they picnic on cold meat or the ready meals they have brought with them—either in the pine woods or somewhere in the vicinity. This does not mean that sacrifice is an exclusively Muslim practice. Christians make sacrifices, in a family context at Easter and on St. Constan-tine's day (21 May or 3 June). The atmosphere is similar to that surrounding the feast of St. John, and the celebrations sometimes take place in a mountain woodland setting, as they do near the village of Bradviçë in the Devoll. There is no clear difference between Muslims and Christians when it comes to such practices, principally because they are mainly associated with the *vakëf*. The blood sacrifice itself is one of a series of practices involving the distribution of food. Both Muslims and Christians observe them, even when they do not make sacrifices on these feast days. Christians share some foodstuffs, such as cakes, with Muslims, and are given portions of meat.

The second question relates to the explanations Muslims give for their presence in Christian holy places. The first explanation makes reference to the *vakëf* category. Muslims visit Christian churches and monasteries because they are *vakëfë* rather than because they are Christian places of worship. They go there because they have the powers of a *vakëf*. They also go because they enjoy it, and because the visit is a break from their daily routine. On several occasions, my Muslim friends described the Christian religion as a religion of pleasure, as the religion of people who know how to have a good time, and contrasted it with the austerity of the Muslim religion. As we have seen, the fact that many *vakëfë* are high up in the hills, in woods, near streams, and, as a rule, away from the towns means that they are "tourist destinations" and that people go there for a day out. When they are discussing religious practices and beliefs, Muslims often play down the differences between Muslims and Christians: it is, they say, belief in God that matters, and the ways in which we worship God are of secondary importance. The same point is made by some Christians and especially the local clergy: "We all came from the same mud," said the pope of Voskopojë when asked about the Muslims who take part in the feast of St. John; "worshipping God is what matters." The pope uses the same argument when asked about pilgrims who observe practices, such as taking away earth, that are not recognized by the Church: "[Women] love this place, which is a holy place, and their love for it encourages them to take part of it away with them, so as to enjoy the benefits of its holiness. Christianity does not tell them to do so, but given that they do so because they love the saint and believe in his power . . . After all, if God lets them . . ."

The other side to the Christian attitude is the belief that Muslim participation is an admission that the Christian religion is superior because it is obvious and natural. From that point of view, it is only natural that Muslims visit Christian holy places, because that is where the true religion is to be found. "Christianity is the natural religion all over the world," said a Christian from Korçë. "That Mahomet should have appeared in the desert and found followers there is only natural because people over there had no religion. But here? Why?" This idea is reinforced by the idea that Albanian Muslims are former Christians who converted, and who have therefore retained something of their old religion and inevitably want to revert to it. The converse is not strictly true in this domain: some of the Christians I met in Vithkuq said that they "respected" (*respektoj*) Muslim festivals, just as Muslims respected Christian festivals, but that taking part in them seemed incongruous to them.³⁰ In contrast, they say, the Muslims who come to St. Peter's observe all the religious rites just as we do. They are believers, and have great respect for the religious rites of the Orthodox. That is possible because Muslims inevitably try to learn those rites by imitating Christians ("They learned to cross themselves by imitating us") and by reading the literature that is on display.

This does not mean that individual Christians do not worship in Muslim holy places, at least when the two groups are able to interact. In June 1996, I visited the new Halveti *tekke* in the village of Eçmenik (Devoll),³¹ which was still under construction, with a small group of colleagues from the Department of Education (both the caretaker of the *tekke* and his wife are teachers). In the course of our visit, the caretaker asked a lady from the department for advice because her husband had been involved in building the new church in their village of Ziqisht. He wanted to know how the *vakëf* should be laid out and how it should be decorated. A small building by the roadside indicated where the *tekke* was going to stand. Its window was barred. When we visited it, everyone—Muslims and Christians alike—left a little money there, and the lady from Ziqisht lifted up her son, who was four or five, to let him kiss the window bars, just as she would have in a Christian holy place.

The notion of the *vakëf* appears to express the idea of a place of worship whose confessional affiliation, though it is never completely forgotten, is less important than its sacred nature. In the communist and postcommunist context, in which confessional loyalties could not always be openly displayed, visiting places whose confessional identity was vague (ruins) or ill-defined (graves and monasteries), either in secret under communism or openly in the present climate, may have looked like a religious practice that was less shameful

or less demanding than attending a church or mosque. We can conclude that the contemporary notion of the *vakëf* is a reaction to a retreat on the part of religious institutions under communism. The nationalization and collectivization of the land and real estate, together with the secularization of society, destroyed the realities to which the juridical sense of the word once referred. Some of its religious connotations (inviolability, sanctity, respect) then led a population that had been deprived of its religious institutions to recuperate the term, and to apply it to all sorts of places associated with the old religions, but in such a way as to blur confessional boundaries. As a result of this process, it seems that any place that has been abandoned or demolished is likely to be interpreted as being a former place of worship, as though the systematic demolition of religious buildings during the communist period had had the effect of extending the sacred values that are still associated with former places of worship to all ruins.³²

Notes

1. According to the "anthropological statistics on Northern Epirus" established by the Hellenic administration in 1913, the village of Poloskë was home to 79 "Hellenes" (Orthodox Christians) and a total population of 625. The map of Christian schools in the *vilalet* of Monastir published in 1909 by the Istituto geografico di Agostini (Rome) shows a "Greek" church in the village of Poloskë. The census undertaken by the French army in 1918 recorded it as having 566 inhabitants, most of them Muslim. See Bourcart 1922:295.
2. I retain the local pronunciation (*vakef*) for conversations recorded in Devoll; elsewhere in the text, I use the standard form (*vakëf*). The form *vakuf* is found in central Albania.
3. The very name of the place is testimony to its origins: Satrivaç is a corruption of the Bulgarian *sveti vraci* (the saints who heal). The term is commonly applied to Saints Cosmas and Damian, and the name is also found elsewhere in the toponymy.
4. The translation adopted here is a reminder that the Albanian *i shentijë* and the French *saïnt* have the same etymology and derive from the Latin *sanctus*, but they tend to be "sacred" places in the sense that Alphonse Dupront, for example, uses that term (Dupront 1987).
5. The Bektashiyye is a mystical Muslim brotherhood that is well established in southern Albania.
6. A *tekke* is a building belonging to a mystical Muslim brotherhood; the Albanian form of the word is *teqe*.
7. On Kuç's *türbe* and *tekke*, which attracted lots of visitors in the interwar period, see Clayer 1990:340–341.
8. The Ottoman administration appears to have begun to apply the word to Christian institutions at a very early stage; it was applied to the monasteries on Mount Athos as long ago as the late fifteenth century. See Balta 1995, especially 39–47.
9. Kostallari 1980: entry on *vakëf*.

10. Elsie 2001 does not mention it.
11. Peri 2001:119.
12. H. Kola, "Shenjtëri i gjelbër," *Aldreams*, n.d. (<http://www.albdreams.com/portal/content/view/557/59>, consulted in March 2007).
13. Older examples are reported by Ippen 2002 (1908):90. They are from the Mat region, whose inhabitants, who have been Muslim for two hundred fifty years, respect woods that shelter the ruins of Catholic churches. The author does not record any use of the word *vakëf*.
14. Dhima 1989:248. The reference is to Ilias bey Mirahor, who was born in Panariti (one of the villages in the *waqf*) and who founded the town of Korçë on lands that he owned.
15. For an ideologically biased but well-documented account of the institution of *waqf* in Albania, see Mile 1984.
16. Some tombs of Christian priests can also be described by Muslims as *vakëfë*.
17. According to the same informant this is Hysen Gjini, who was born in Lazarat. He was the dervish at the *tekke* in Gjirokastrë, and came back to Lazarat to die in about 1970.
18. One former victim of communist persecution describes how his family was sent into internal exile (*internim*) in Kaninë (Vlorë) in the 1960s. "My brother Skënder, together with his four young children, was housed in the Sheh's *türbe*, without electricity and without water. The rest of us had to live in a tumble-down hen house" (Sulo 1999:30–31).
19. He meant St. Spyridon.
20. It should be pointed out that, in the regions in question, the word *monastir* is always applied to monasteries that are no longer in use. In most cases, the church is all that remains.
21. When no trace of the building remains, the graves may be described as "unknown." In the (Muslim) village of Vinçan, which is between Korçë and Voskopojë, the pieces of land known as *vakëfë* are the sites of what are described as "unmarked graves" (*varret e paditura*), and the villagers know nothing about their origins. Hoxha and Hobdari 2005:127.
22. From the Greek εὐκόσμου (icon).
23. In the commentary on Gjergj Xhuvani's film *Dear Enemy* (2004), which is set in a small town in Albania during the Second World War, the house in which representatives of the various sides meet (a demobilized Italian soldier, a partisan, an Albanian collaborator, a Jewish watchmaker, and a German Kommandant who pays courtesy visits) is described as a *vakëf*. Such a gathering could not have taken place outside the sacred space of the house, whose owner accepts them all (http://skenderluarasi.shqipëria.com/shqipëret_spanje36.php, consulted in March 2007). In an interview, a colonel in the Albanian army describes how his brother was expelled from his military school for political reasons in 1952, and recalls how its head justified his expulsion: "Our army is not a *vakëf*, and it is not its job to take in the sons of the enemy" ("Souvenirs du colonel Xhemal Imeri," *Panorama*, 3 August 2004, 12–13 [<http://www.panorama.com.al/20040803/faqe12/2.dhtm>, consulted in March 2007]).
24. Bashkim Gjoza, interviewed in *Nosifiti* magazine (<http://www.poradeci.com/gazetanositi/1377.aspx>, consulted in March 2007).

25. "Pandi Kristo deshmon për historinë" (<http://www.forumishqiptar.com/archive/index.php/t-28723.html>, consulted in November 2006).

26. The pilgrimage to the church of St. Anthony in Laç on 12 June is one example. In the 1990s, it became a showcase for religious "tolerance." So too did the ceremonies and televised reports that followed the death of Pope John Paul II in March 2005.

27. Incubation or dream oracle is a healing ritual: the practice of sleeping in a temple or sacred area in the hope of being visited in dream by the saint and thus be cured. See Alice-Mary Talbot, "Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts," *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153-173.

28. There are two words for "sacrifice." The first is the Turkish term *kurban*, which is also used by Christians. The primary meaning of the Albanian word *gjak* is "blood," but it can also mean "sacrifice." As a rule, the two words are synonymous, but a distinction is sometimes made between the two. A *kurban* must not be eaten by those who offer up the sacrifice, and all of it must be distributed. They can eat part of a *gjak* after most of it has been distributed.

29. The term used on such occasions is the verb *thier* (to cut the throat of).

30. As we have seen, this does not prevent Christians from joining in some Muslim ceremonies, such as the inauguration of the mosque in Bilisht in 1995.

31. The Halvetis are another mystical Muslim brotherhood.

32. My thanks to Dionigi Albera, Nathalie Clayer, and Galia Valtchinova for reading and commenting on this article.

THREE

Komsiluk and Taking Care of the Neighbor's Shrine in Bosnia-Herzegovina

BOJAN BASKAR

In the novel *Lodgers* by the Sarajevo writer Nenad Veličković (2005), the (Bosnian Muslim) curator of the City Museum who, during the siege of the city, lives with his family and some other incomers in the basement of the museum, is taking care of a collection of Orthodox icons; the narrator (his daughter) comments wryly that he is saving Serb icons from the Serbs who would like to destroy them in order to save them from the Muslims.

While saving cultural heritage of other ethnoreligious communities is not a very reliable indicator of the level of tolerance, it has an obvious relationship with taking care of others' shrines. In this chapter, I focus on these latter practices, which I view as an aspect of a more general attitude toward the "familiar other" characteristic of a number of Bosnian contexts. Maintaining shrines belonging to neighbors of other religions when they are away, or offering help in building them, is viewed as a largely self-conscious act of recognition and valuation of their religion and their way of life. Several concepts used in anthropology come to mind here as a possible basis for a theoretically informed description of this attitude, among them culture (or cultural) and habitus. Both concepts, however, imply an overrating of the preconscious or unconscious dimension of behavior.

Presuming that a fair analytical treatment of this matter can hardly be disentangled from previous studies by numerous other scholars, I pay considerable attention to the examination of predominant approaches to the sharing of religious practices and shrines. I therefore look at the two paradigmatic notions that underpin the usual explanations: syncretism and imperial legacy.

RELIGION ON THE BORDER: SANCTUARIES AND FESTIVALS IN POST-COMMUNIST ALBANIA

GILLES DE RAPPER*

This paper is an attempt to bring together observations conducted in three sanctuaries of south-east Albania, as well as observations regarding the international border between Greece and Albania and its impact on local society. Without presenting a detailed account of religious life in those places, my aim is rather to contextualise the three festivals in the border area, suggesting that 'sacred places' are not insignificant places in the border area. In the first part of the paper, sanctuaries are set in the context of the international border area. In the second part, I describe the role played by the international border in the definition and frequentation of the sanctuaries. There seems to be a complex relationship between local manifestations of piety and the international border: in this contested border area, where the territorial and minorities issues are intertwined with considerations about the religious boundary between Orthodox Christianity and Islam, the border has probably an impact on the existence of sanctuaries and shrines all over the area, as well as on their meaning and use by various local groups. On the other hand, sanctuaries and shrines can be seen as places where the social production of border takes place; places where the border is challenged or reasserted, places where the border is experienced by and made visible to local population.

This paper is derived from observations during fieldwork conducted in three devotional sites, hereafter designated as sanctuaries or shrines, in south-east Albania, close to the Greek-Albanian border. Data have been collected in 1995-96 and 2003 in the districts of Korçë and Devoll, in the framework of a project on the transformations of Albanian borderlands since 1990. Religious practice in itself was not the focus of my study: the three sanctuaries were visited only for a few days, on the occasion of their annual festivals. What was happening at those times appeared however indicative of important aspects of Albanian society in this borderland context, regarding for instance the relation between Muslims and Christians or the impact of migration in Greece.

* Junior Research Officer at the National Centre for Scientific Research (CNRS), Institute for Mediterranean, European and Comparative Ethnology (IDEMEC), Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, BP 647, 5 rue du château de l'horloge, F-13094 Aix-en-Provence Cedex 2, URL <http://idemec.mmsh.univ-aix.fr/Membres/DE-RAPPER.htm>; Contact: derapper@mmsh.univ-aix.fr.

The aim of the paper is not a detailed exploration of religious life in the three places in question, but, rather, examining the three festivals in the context of the border area. It suggests that 'sacred places' are not insignificant, but highly relevant to borders and boundaries. Several aspects of the relation between sanctuaries and the border can be listed and serve as hypothesis for further explorations:

- By the end of Communism in Albania, international borders – kept closed for decades – opened at the same time when places of worship throughout the country – closed in 1967 with the ban on religion – became open to the public again. What was then the meaning of visiting sacred places, on both sides of the border, for people who experienced its opening? Our first observations suggest that if a visit to a shrine can be a way to gain protection for a journey that continues to be perilous, the opening of the border has made new sanctuaries accessible to local believers, whose 'power' is increased by their location on the other side of the border.
- Festivals bring together, in the same place and at the same time, people whose positions toward the border are different. In the cases discussed here, the common participation of Muslims and Christians in religious festivals taking place in the border area seems to be closely connected to the differentials generated by the border between Greece and Albania. Migration of many Muslim Albanians to a Christian country has given a renewed and crucial meaning to the boundary between Muslims and Christians inside Albanian society.¹ Religious festivals are times when this boundary is likely to be negotiated for migration purposes. This is also true for other boundaries, such as the one between Albanians on the one hand and Aromanians and Roma on the other, two groups who locally enjoy cross-border networks and facilities to cross the border, and who have particular claims on some shrines. Observations of festivals might thus be a way to reach a better understanding of interethnic relations in post-communist Albania.
- Finally, festivals are times when migrants returning from Greece or other countries of destination manifest their attachment to their vil-

¹ The religious boundary between Muslims and Christians, as one of the lines that divide post-communist Albanian society, is attested in various ways: in the spatial distribution of members of both communities in separate villages; in the low level of intermarriage; in the use of a wide range of names (for both self- and exo-designation), including the words for 'race' and 'nation' to refer to religious communities; and finally in a system of stereotypes through which the 'nature' of Muslims and Christians is made a part of popular sociology (de Rapper 2002).

lage of origin; they are also times when departing migrants seek divine protection as well as human support to achieve their border crossing. Observing religion practices in the sanctuaries can thus inform us on migration processes.

I focus on three shrines located in the villages of Voskopojë, Vithkuq (district of Korçë) and Hoçisht (district of Devoll). These are Christian sanctuaries which – as elsewhere in the Balkans and the Mediterranean (Albera 2005) – are also attended by Muslims, especially on the saint patron's day. In the outskirts of the village of Voskopojë – in a mountainous area west of the city of Korçë – the abandoned monastery of Saint John the Baptist (*Shën Prodhrom*) is celebrated on June 24th. A few days later, on June 29th, people visit the abandoned monastery of Saint Peter (*Shën Pjetër*) in quite a similar location, the village of Vithkuq. Finally, on July 1st, an impressive crowd gathers around the small church of Saints Cosmas and Damian, in the village of Hoçisht, east of Korçë, in a place called Satrivaç (see Ill. 1).² I first went to Voskopojë in 1995, with a Muslim family from Bilisht who had links with the village: the head of the family had married a woman from Voskopojë. The next year, I went to Hoçisht while I was staying with another Muslim family in Bilisht. The extended family used to gather annually for a picnic in Satrivaç, on the saint's day or the day before. I returned to both places on my own in 2003 and added a visit to Vithkuq, where I had never been before.

Sanctuaries on the border

Although there is no space for a detailed description of these places and festivals (*festë, panair*),³ several points should be made in order to understand what these places and moments are. The scene is similar in the three places: people arrive in the afternoon, on the day before the saint's day, and spend the night on the spot, either inside the church or in the area around the church. There is a religious celebration in the evening and another one the next morning, on the saint's day. People spend that day in visits to the church and meetings with friends and family. A long time is spent for picnic, for which a lamb might be sacrificed on the spot and food distributed around.

² The name Satrivaç is generally acknowledged as originating from Bulgarian *Sveti Vraçi* or 'Holy Healers', a name given to Saints Cosmas and Damian. The saints themselves are called in Albanian *Shën Anargjirë*, from Greek αναργυροι. The two doctors reached holiness by refusing payment from their patients.

³ The second word is Greek πανηγύρι, 'festival, feast, fair'.

Departures from the sanctuary start after lunchtime. By the end of the afternoon, the place is empty.

The first point concerns the location of those places in the religious landscape. The three villages are known as Christians villages where Muslims have recently settled, especially during communist times, so that today their population is said to be 'mixed' (*i përzier*). They are also surrounded by Muslim villages, or by demographically depressed Christian villages; in other words, from the Christian point of view, the villages and their surroundings have lost a part of their Christian character. In the case of Voskopojë and Vithkuq, this loss is told in a more dramatic mode: both villages are known to have been prosperous Christian towns in the 18th century, before they were plundered and destroyed during repeated attacks by local Muslims. The churches and monasteries still existing – including Saint John's and Saint Peter's discussed here – date back to those times of prosperity and wealth (1765 and 1763, respectively).⁴ The festivals thus take place in rural and somehow deprived spaces where Christians have an ambiguous status: as a minority whose existence is challenged by a growing Muslim majority; as a privileged minority whose religion affords facilities in migration and a better and European image, in contrast to the Muslim majority who enjoys a less comfortable reputation in Greece and complains of the difficulties they meet in migration.

The second point is that although local villagers take part in the feast, most of the visitors are urban families coming from the city of Korçë or from more distant cities. Some of them claim familial origins from the villages or at least identify with the sanctuaries as local or regional ones. The conditions in which the festivals take place are thus characterised by the rapid and strong urbanisation of Albania since 1990 and by the stress put by both villagers and new urban-dwellers on locality and on the notion of origin. In this way, festivals and shrines participate in the reshaping of local territories in Albanian society.

Finally, the three sanctuaries are not the only ones of their kind in the area. People who visit them each year have already gone, or plan to go, to other places, including similar sanctuaries such as Saint Mary's church (*Shën Meri*) at Boboshticë (August 15th) and Saint Marina's monastery (*Shën Marenë*) in Llëngë (Pogradec), celebrated on July 17th. They also visit Muslim sanctuaries, such as the Bektashi tekke of Turan. All those places are known both as holy places in which healing and relief can be obtained and as tourist places of rural or mountainous scenery where one can get rid of the stress and fatigue of urban life.

⁴ For a historical account, see Adhami 1998, Plasari 2000 and Falò 2003.

More interestingly for our purpose, this network of shrines and sanctuaries is also a cross-border network: it includes for instance the monastery of Saint Naum (*Sveti Naum*), located on the shore of Lake Ohrid, just on the other side of the border between Albania and Macedonia. According to some, the development of this sanctuary as a centre for the healing of mental disease, as early as the first half of the 18th century, is linked to the flourishing of Voskopojë⁵. This fact can explain that Sveti Naum is still considered a holy place by people who are visiting the monastery of Saint John in Voskopojë. It is also known that the monastery, whose land property extended westwards inside Albania, was at first attributed to the new Albanian state in 1913, and then to Yugoslavia in 1925, after bilateral discussions on the final borders of Albania (Lory, Nathanaili 2002).

The cross-border network of sacred places also includes churches in the nearest Greek villages, in the district of Kastoria. At the time of the most important Christian Orthodox celebrations – Easter and August 15th – those villages are visited by Albanian villagers – including Muslims – who (illegally) cross the border to take part in the religious celebrations or to enjoy the festive atmosphere of the day. In this case however, visiting Greek villages seems to be often associated with the memory of a time when the border did not exist or, as some villagers say, “when the borders of Albania were much further”. For the Macedonian-speaking villagers of Vërnik, for instance, crossing the border to celebrate Easter in the Greek village of Kristallopigi – as they did *en masse* in 1991 – is a reminiscence of the time when that village was named Smrdeš and was inhabited by Slav-speakers with whom Vërnik used to intermarry. In this case, the international border was given a new, ethnic meaning after the Greek civil war (1946-49), when Slav-speakers left for Yugoslavia and were replaced by a new population loyal to the Greek state, thus isolating Vërnik on the Albanian side of the border. Further south, the Muslims inhabitants of Miras, Menkulas and Vidohovë who cross the border and visit the Greek villages of Dipotamia and Kominiades on August 15th are also aware that until 1924 those villages, named Revan and Shag, were inhabited by Albanian-speaking Muslims with whom they intermarried, before they had to leave to Turkey and were replaced by Orthodox Christians coming from Anatolia (de Rapper 1997).

If, in a way, crossing the international border to visit a church or a monastery seems to add to the benefit one can expect from a visit to a holy

⁵ Cf. Elsie (2001: 186). Some of the icons in Sveti Naum, as well as in Shën Marenë, were painted by Konstantin Jeromonaku Voskopojari (1660-?), while, after 1745, the city's printing house changed its name from Saint Luke to Saint Naum (Adhami 1998: 80-81). See also Thëllimi 2004: 88-92.

place, these examples suggest that religious matters are not the only ones at stake. Due to the risks and difficulties of crossing a severely controlled border, holy places on the other side of the border appear, to some extent, more efficient than those on this side; their value, however, is not just religious: they are also parts of 'Albanian soil' (*tokë shqiptare*) that had to be abandoned on the other side of the border. In both cases, it seems that crossing the border for religious purposes cannot be dissociated from local attempts to question the national meaning of the international border, or at least to recall memories of a time when there was no border.

Although only limited data were collected on this topic, there are indications that the three sanctuaries discussed here are also visited by people coming from the other side of the border. This is particularly the case in Voskopojë and Vithkuq, which have a specific relationship to the outside world. Both villages are not only considered as former prosperous Christian towns; according to a part of the local population and to some historians, the two towns were in those times in majority or exclusively inhabited by Aromanians, locally known as Vlachs (*Vllah*), who fled away at the time of the destruction (Falo 2003). They settled in other towns and cities where they had already connections due to their activities in long distance trade in the Balkans and Europe. Voskopojë and Vithkuq are thus considered by some as the metropolis of the Aromanian 'diaspora' in the Balkans. When the time of the festivals comes, with Aromanians from Macedonia, Bulgaria, Greece or Romania coming to Albania, Voskopojë and Vithkuq are no longer enclosed inside the Albanian borders. It is then time for local inhabitants to tell stories that connect their village to the outside world – and to plan travel or migration.

In both ways, there seems to be a frequent conjunction between visiting a holy place and crossing the border. The international border also appears in past events connected to most of the shrines and sanctuaries of the area. Those events, dating back to the time when the border was established (at the beginning of 20th century) or referring to times when it was violated (for instance during First and Second World Wars) are integrative parts of the shrines as sacred places. The Bektashi tekke of Kuç, a few kilometres from the Greek border, was thus profaned by Greek soldiers during the Balkan Wars, in the early 20th century, who killed the abbot (*baba*). A modern author writes that the bloodstained hat of the abbot was carefully kept and shown to visitors years after the event: every attempt to remove the blood stains from it and from the floor of the tekke failed (Hysi 2004: 116)⁶. In Voskopojë, the monastery of Saint John was used as a 'sanctuary' by the inhabitants who

⁶ See also Clayer 1990: 340-341.

looked for protection during the battles fought between the French and Austrian armies in 1916 which caused the last destruction of the village (Falo 2003: 126). Later on, in 1943, the monastery was used as a Partisan base and, for that reason, became a target of Italian air strikes and was partly destroyed by a fire. Once again, festivals or simple visits to the sanctuaries appear as a time when the violent history of the area can be told and taught to pilgrims and believers. In a way, it seems that the fame and efficiency of a sacred place increase when it is known to have been victim of violence and destruction. Actually, this is also true of many places of worship (churches, mosques) which become venerated as sacred places after their destruction during Communism.

Finally, it is possible to draw a parallel between the status of the shrines and the status of the border during communist times. Both were occupied by the army and closed by fences and wires. In the 1970s, that was a way for the authorities to avoid people going illegally to sanctuaries that were officially closed. At the same time, the borderline was out of reach for most of the people living in the area: along the line, up to one kilometre on the Albanian side, ran the 'forbidden zone', which was closed by a barbed wire fence and prevented people from running away. Today, pilgrims tell stories of secret visits to sanctuaries that remind of other stories about people escaping to another world by crossing the forbidden border zone. This parallelism is best illustrated by the story of how Satrivaç was turned to a church again in 1991. It happens, the Christian caretaker told me in 1996, even before the barbed wire fence was torn down at the border, at Easter 1991. The initiative and first financial contribution to restore Satrivaç as a place of worship came from a former inhabitant of the village who was living in Sweden. This man was a Muslim, originating from the small Muslim neighbourhood in the otherwise Christian village of Hoçisht. Under Enver Hoxha's dictatorship, when Albania's borders were locked, he decided to run away to Greece, through a mountain path he knew. Arriving on the edge of the forbidden zone, before reaching the borderline, he was arrested by soldiers whose orders were to shoot to kill at every runaway. Before they could fire on him he shouted that he was from Satrivaç. On hearing the name of the famous sanctuary, the soldiers let him go and cross the border. He arrived safely in Greece and, from there, moved to Sweden. In 1991, as a sign of gratitude towards the place whose name had been powerful enough to open the border, he asked that the church should be open again. In this case, the sanctuary opens the border and, in return, is opened by a border crossing.

I have not collected similar stories for the other sanctuaries. It seems however, that other shrines are visited by those who are about to cross the

border and migrate to Greece: a visit to a shrine is supposed to open the border or to open the road for the migrants. This is the case for instance in the village of Menkulas, located less than two kilometres from the Greek border. A man who has a shrine in his courtyard explains that he was compelled by the village communist authorities to build his house on a site known as a 'sacred place' (*vakëf*) in 1978. In 1991, when the ban on religion was lifted, he built a shrine on the very spot known as *vakëf*. In 1996 he was pretending that "many 'refugees' (*refugjat*, i.e. migrants) come to the shrine before their departure to Greece; they all say it is efficient. The road is open to them and they don't meet any soldier or policeman." Although a Muslim, the man has built the shrine as it would have been in Greece: with a small niche for the icon and a cross on the top. In this area where lots of people try crossing the border in order to migrate, sacred places appear as resources, among others, to cross safely. Their Christian or ambiguous religious characteristics – such as in the above example – is probably used by Muslim migrants setting out for a Christian country to augment their 'chance' (*fat*).

On the other side of the border, there are examples of migrants who have just crossed the border safely and leave offerings in the churches or chapels they come across. For instance, the path used by illegal migrants to go from Vërnik to Kristallopigi and avoid the border post comes across the abandoned village of Dhambel (III. 2). It is said in Vërnik that people left the village because it was too close to the border: the lands were on one side, the houses on the other. The old village church is the only building whose walls are still rising among the ruins. Although desolated and uninhabited – or rather because of that – the place is still considered sacred by the migrants (it is a *vakëf*) who leave small money and lit a candle on a small shrine just outside the church.

All these examples suggest that sanctuaries are not insignificant places in the border landscape. The relation between border practices and some religious practices appears as double oriented: on one hand, places of worship located on the other side of the border are places of destination by themselves, their efficiency is supposed to be higher because they necessitate an extraordinary act, such as crossing the international border. On the other hand, some sacred places are reputed to make border crossings easier: one has to visit them before setting out for the border.

Borders in the sanctuaries

There might be another aspect in the relation between sanctuaries and the international border: if, on one side, sanctuaries seem to open the border;

on the other side, the border is brought to and enforced in the sanctuaries. This raises the question of sanctuaries as places where national unity is both challenged and reasserted.

In this respect, sanctuaries are not only characterised by their religious ambiguity: they are also places of national ambiguity, places where the ambiguity of the border area is made visible to participants. In order to understand the relation between religious ambiguity and national ambiguity, it is necessary to introduce the local notion of *vakëf*, which is used to designate the three sanctuaries in Voskopojë, Vithkuq and Hoçisht, but also, as we have already noticed, many others. We have seen for instance the case of a Muslim villager building a shrine of a Christian type in his own courtyard, in clear relation to the expectations of some of the people who visit the place before crossing the border to work in Greece. One might draw a parallel between such cases and the conversion of Muslim Albanian migrants to Orthodoxy, in order to facilitate their acceptance in Greek society. This example is also revealing of the status of such places of worship, which are not only common in the border area, but are also located, so to speak, on the boundary between Muslims and Christians.

At a certain level, Muslims and Christians are associated to one type of 'places of worship' (*vend kulti*): Muslims go to the mosque (*xhami*), while Christians go to the church (*kishë*). At another level however, as our observations reveal, some Christian shrines are also attended by Muslims (and, less often, Muslim sanctuaries are visited by Christians). As a rule, those shrines are not the village main churches, located at the centre of the village and used for daily services. They are rather isolated churches or chapels located outside the village, or on its periphery, and they are an object of devotion only at particular moments of the year, being closed most of the time. Those churches are called *vakëf* by Muslims and Christians alike. The word is also used for many other places which receive different kinds of devotion, either on a daily or extraordinary basis: tombs and cemeteries, ruined churches and mosques, monasteries, trees, springs, etc. All the places known as *vakëf* are considered sacred, no matter if they were originally Christian or Muslims places. A *vakëf* is not identified with a specific religious community: it has its own power and its own rules. The Muslim pilgrims who come to Satrivaç for Saints Cosmas and Damian festival are attending the place as *vakëf* rather than as a church, although they are aware that it is managed by the Orthodox Church. I first heard about Satrivaç by a Muslim family with whom I was staying, in the small town of Bilisht. They always mentioned the place as *vakëf*, so that when I went there for the first time in June 1996, I was surprised to discover a church of Saints Cosmas and Damian. The small building did not look very

much like a church (it had been used as an office by the army during communist times), but it had a cross on the roof and the main object of devotion was an icon of the saints. When I told my hosts that we were actually visiting a church, they replied: "This is not a church, it is a *vakëf*."

Most of the *vakëf* are known by Muslims and Christians alike. Their sacred nature, expressed in terms of 'power' (*fuqi*), is above their identification as Muslim and Christian, and they call for comparable practices from all visitors. In a way, *vakëf* appear as places of peaceful encounter between Muslims and Christians, as places where the religious boundary becomes blurred and less marked. For that reason, they have generally been considered by Albanian anthropologists as a manifestation of 'popular religion'; either Muslim or Christian today, *vakëf* originate from popular and pagan cults that form the core of a genuine Albanian 'ethnic tradition' (Tirtja 1976: 66), more living and authentic than the imported and official monotheistic cults. Indeed, observations confirm that *vakëf* are places of coexistence between Muslims and Christians and question the meaning of the religious boundary. As a lady from Bilisht – of Muslim background – explains, concerning a *vakëf* located in the nearby village of Kuç, "a *vakëf* is like a mosque, but it is usually smaller, it just has one single room. But you can see there all the things that are usually inside a mosque: icons, candles, etc. There is no *hoxhë*, people go there whenever they want to, just as they do in churches." Like a mosque with icons, *vakëf* is different from other places of worship only in the measure it brings together things that are usually separated.

Contrary to the ethnographers, people who attend the *vakëf* do not consider them as a survival of their national and pagan past. Although religious boundaries might appear blurred, they cannot be said to disappear or become insignificant: in local conceptions, most important *vakëf* are places where people from different religious or ethnic background come into contact, but remain nonetheless what they are. Talking of the four *vakëf* of their village, men from Menkulas thus insist: "*vakëf* are valuable for all religions." Before going to Satrivaç, my friends had already told me that it was "a *vakëf* for all religions", adding that "the Orthodox Christians (*i krishterë*) go there, the Catholics (*katolik*) go there, the Muslims (*myslyman*) go there. Even the Gypsies (*evgjit*) go there, most of all the Gypsies!"

Such *vakëf* can thus enter into the category of 'ambiguous sanctuaries' used by Fredrick Hasluck to describe many places of worship shared by Muslims and Christians in the Balkans and Anatolia (Hasluck 1929). They are visited and claimed by various groups and may take different meanings for the people who attend them. As such, they are not only places of peaceful coexistence, but also places where groups and communities enter in competition, through the 'competitive sharing' (Hayden 2002) of sanctuaries. Rather

than peaceful coexistence we have to do with 'antagonistic tolerance' (Hayden 2002). Although the Albanian situation is not similar to the one that prevailed in Kosovo at the end of the 1980s and in the 1990s (Duijzings 2000), political and nationalist issues are also at stake in the 'ambiguous sanctuaries' of Voskopojë, Vithkuq and Hoçisht. This might be interpreted as a consequence of the very nature of those ambiguous sanctuaries – if we agree to consider them as places of vacuum and vagueness which can be filled with what people bring with them (Albera 2005) – and to their location in the border area, which makes the issue of local groups' boundaries more sensitive. For instance, the festivals in Voskopojë, Vithkuq and Hoçisht, taking place in genuine Christian places of worship, seem to serve as an opportunity to assert the Albanian – rather than Greek – feelings of the local Orthodox Christians; they are also places and times of confrontation between Albanians and Aromanians and between Albanians and Roma.

The region has in fact been contested and is still a place of confrontation between various ideas of where the northern boundary of Hellenism lies. Everyone in the area is aware that there is a territorial issue at stake, which is itself a part of the Northern Epirus question: the city of Korçë and the villages around have been claimed to be Greek, in the past as well as in the present, while they were attributed to Albania in 1912. During the Balkan wars and the First World War, and again during the Second World War, the region was occupied by Greek military forces. The issue however is not only territorial, as both national groups tend to be defined as religious groups, so that the border between Greece and Albania tends to become a boundary between Christianity and Islam. The problem lies, as we shall see, with the Albanian Christians, i.e. Orthodox Christians who speak Albanian and whose family has been loyal to the Albanian state. According to common knowledge in Greece, those are genuine Greeks who have become Albanians as a result of the politics of des-hellenization enforced by Albania. Today, many of them are torn between the defence of their 'Albanian identity' and the social and economic benefits of declaring themselves Greek in migration.

The first period (1912-1918, i.e. Balkan wars and First World War) is locally known as 'the first Greek' (*greku i parë*) and is remembered as a time of violence and destruction opposing Greeks and Albanians, a time when sanctuaries and places of worship were common targets of enemy forces. The second period, during the Second World War, is recalled as 'the second Greek' (*greku i dytë*) and is said to have been softer in terms of Greek-Albanian relations: the Greeks actually occupied the area but, rather than an inimical aggression, that was a counterattack against the invasion of Greece launched from Albania by the Italians in 1940. Moreover, later German occu-

pation (1943) had much more disastrous consequences in Greece than in Albania, on the social and economic levels, so that the 'second Greek' is also a time when starving Greek villagers were crossing the border in search of food and jobs in the Albanian villages. Finally, the post-1990 period is sometimes called 'the third Greek'. This time, Greeks are said to be helpful to the Albanians by offering them jobs in Greece or in Albania. The threat on Albanian national territory, however, is still there: according to people who stand up for the Albanian identity of Northern Epirus, the threat of hellenization is real.

Actually, work migration towards Greece tends to introduce in Albania, in return, behaviours, goods and ideas that result in narrowing the distance between Albanians and Greeks. The Greek language, for instance, which was forbidden during communist times, is now spoken by returnees, by children born in migration and is taught in many private courses, as a way to facilitate work opportunities in Greece. As early as the mid-1990, some local Albanians were afraid of the fact that migrants – Christian and Muslim alike – tended to change their first names and family names for Greek ones in order to make easier their entry and stay in Greece. Such changes would result in a – at least formal – hellenization of the population that would give grounds to the Greek claims on the area.

Finally, as far as religion is concerned, the fact that the Albanian Autocephalous Orthodox Church is lead by a Greek citizen is not always appreciated. The politics of building new churches – on Greek architectural models – rather than restoring the old ones is criticised as a way to erase the Albanian nature of local Orthodox Christianity. When I first visited the Museum of Medieval Art in Korçë, in June 1995, and again in June 2003, the restorers who guided me through the collection of icons all insisted on the Albanian origin and characteristics of the painters of the 18th and 19th centuries, as bearers of an Albanian Orthodox tradition distinct from Greek Orthodoxy.

On the Muslim point of view, Christians, due to the general connection between Orthodox Christianity and Hellenism, are often suspected of letting their national belonging aside for the material and symbolic benefits they can expect from hellenization.

Three examples will illustrate how the tension between Greek and Albanian positions is manifested during the religious festivals. In Voskopojë, in June 2003, a plate fixed on the wall inside the porch of the monastery indicated the name of the main donator who made possible the extension works in 1910. The text is written in Albanian and bears the date 1910. The plate, however, is likely to be a new one: the old plate has been removed and can still be seen in a corner of the church's narthex, where it lies on the floor, much less exposed to the visitors' eyes. The text is identical to the one on the new plate, but written in Greek. The growing attendance to the monastery thus comes

along with the concern for a clear assertion of its location on Albanian territory and in Albanian history.

In Vithkuq, on the eve of Saint Peter's day, during my visit to Saint Michael church, around which is one of the village graveyards, the villager who accompanied me led me to a tomb known as the "baptism tomb" (*varri i pagëzimit*) and told me that it had an interesting history. "A newborn child, he said, was to be baptised at the church. The parents insisted that the ceremony should take place in Albanian, but the priest was Greek and refused to have the ceremony in Albanian. While they were quarrelling, the child was left alone in a corner of the church, and he died. All this happened around 1870 or 1880, I don't know." Here again, the village in which the festival takes place appears as a field of battle between Albanians and Greeks, where religion is a weapon in the hands of the latter.

In the village of Hoçisht, finally, on Saint Cosmas day, a mass is given in the church of Saint John the Baptist, at the entrance of the village. In 2003, on this occasion, the local pope welcomes his colleague from Pogradec, who pronounces the homily. His homily begins with the story of Saint Cosmas and Saint Damian. He insists on the fact that most of us are spiritually ill and that healing can be obtained in the church, but also at hospitals, where doctors are helped by God. When he comes to the account of the general situation of Christian religion in Albania in the year 2003, his speech takes a more 'national' meaning. A condemnation of Greek and Slav neighbours comes along with the assertion of the Albanian specificity and primacy in the religious domain: "The Greeks are proud, he goes on, the Slavs are proud [i.e. of being Orthodox Christians], but we are the first ones! We saw the crucifixion, we saw the entombment, and we saw the resurrection! We saw the crucifixion of the Christ when religion was banned in 1967, we saw the entombment when the churches were turned into stables and warehouses, and finally we saw the resurrection when the Holy Spirit came back to Albania in 1991."

From such a point of view, the Muslim participation is a way to reinforce the Albanian nature of the sanctuaries against the Greek claims and threat: it expresses national unity and solidarity. The participation of pilgrims coming from other and more remote areas of Albania, either originating from the area or not, also plays a role in the assertion of the Albanian characteristics of the sanctuaries.

Other distinctions and meanings appear in the three villages: Voskopojë and Vithkuq are indeed, since the 1990s, important places of the 'Aromanian revival' both in Albania and the Balkans (Gossiaux 2002). This is especially the case in Voskopojë, whose churches, history and architectural patrimony are claimed to be genuinely Aromanian and which is considered by

many as the place of origin of all the Aromanian diaspora. In Albania, the revival movement is sustained by a number of organisations and publications aiming mostly at the valorisation of Aromanian traditions. Their purpose is to obtain the recognition of the historic Voskopojë as an Aromanian city – rather than Greek or Albanian – and as the centre from which Aromanian culture flourished in the Balkans in the 18th century. In this perspective, the numerous churches and shrines scattered on the village territory are associated with Aromanian traditions. In his book on the ‘tragedy of Voskopojë’, Dhori Falo describes the festival of Saint Constantine, celebrated on May 29th in an ancient monastery located ‘in the mountain’ (*në mal*), south-west of the village, as it used to take place before the communist takeover. According to him, the whole festival was a reminiscence of the old nomadic and pastoral way of life of ancient Aromanians (Falo 2003: 181-182): “They would set out with their horses and mules, with clothes to open up on the meadow, with a lamb for the sacrifice, alive on the packsaddle, with food and drinks. They would take their meal up there, in the midst of pine trees, and cut the sheep’s throat, for blood had to flow on that day. The sheep was cooked on a spit: that was like a miniature reminder of the Aromanian’s life of the past, a reminder of mountain huts and fresh meat on the spit, like the revival of past tradition.”

The Aromanian identity of Voskopojë is not expressed through evocations of shepherds’ life alone. Voskopojë is also an illustration of another side of Aromanian identity as it is elaborated by Aromanian activists: Aromanians are not only shepherds; they are also urban dwellers, merchants and intellectuals (Gossiaux 2002). In this perspective, religious festivals express also, and foremost, the characteristics of ‘cultivated’ (*me kulturë*) and ‘civilised’ (*i qytetëruar*) of the most ancient inhabitants of Voskopojë, Aromanians, in contrast to the Muslim peasants living in the surrounding villages. Dhori Falo thus writes (Falo 2003): “A whole world separated the progressive Christianity of Voskopojë from its pagan neighbours, supposedly Muslim, who adored other idols such as violence, savagery, theft, destruction and ragged and raging crowds.” Today, traces of the urban past of the village are still looked for and valued: sections of paved streets and roads, remains of sewerage system, sites of former public buildings are considered as testimonies of the urban specificities of this mountain village. This effort toward the preservation of architectural testimonies of the village history has recently been supported by foreign NGOs, such as the French *Patrimoine sans frontières*, who are working at restoring some of the churches. The project explicitly named *Voskopojë sans frontières* (‘Voskopojë without borders’) resulted however in the publication of a book in which the supporters of Voskopojë’s Aromanian identity did not find themselves back: no mention at all was made of Aromanians nor of their role in local history (Durand 2005, Trifon 2006).

After several assaults and destruction by its Muslim neighbours, Voskopojë is no more than a big village in which Aromanian population is not in majority anymore. Albanian-speaking Christians and Muslims have come and settled, especially after the Second World War, when life conditions became more attractive in what was turned into an administrative centre rather than in remote mountain villages. Saint John's festival retains however something of an urban life due to the fact that many pilgrims come from the city of Korçë. The village is also more and more occupied by people from Tirana and Korçë who restore or build houses they use as second homes in the country. In 2003, according to the mayor, around thirty houses had been bought by people from Korçë and other cities while the village population amounted to 223 families. In doing so, the newcomers continue the tourist calling of the village which was already encouraged by Communists and to which the village owed its workers' and children's holiday camps. They also contribute to modify the demographic balance between Aromanians and Albanians, between Muslims and Christians and between local inhabitants and newcomers.

Satrivaç is also visited at the same time by the Christian and Muslim inhabitants of the neighbouring villages, and by lots of pilgrims coming from Korçë and other cities. On the village inhabitants' point of view actually, the festival of Saint Cosmas, on July 1st, is not only a 'local' festival, as a patron saint's day might be in other villages. The place is overrun by Roma coming from Korçë who are suspected of considering the festival to be their own. The evening and the night of June 30 are thus perceived by some local villagers as a time when Rom attendance is so strong that some of them avoid going to the shrine and prefer to wait the next day and the departure, starting before lunch-time, of the pilgrims who have spent the night on the spot.

Roma are present in the two other festivals, in Voskopojë and Vithkuq: there are Roma among the participants but they are especially remarkable as sellers of food, drinks and small articles (sunglasses, clothes, toys) and as musicians. In Satrivaç however, their visibility is greater and they are active participants in the feast, for instance by using the sanctuary kitchen to cook food that is later distributed (chicken stew, doughnuts) and by offering icons and liturgical implements to the church. Their great visibility and activity have consequences on the festival itself. As noticed earlier, non-Roma, and especially local villagers who have the possibility to choose the time they think more suitable to go to the sanctuary, tend to avoid the evening and the night, thus leaving Roma even more room in the festival. In 2003, the local religious authorities tried to slow down the 'invasion': they planted pine trees on the ground just behind the church. The reason given was to embellish the otherwise bare surroundings of the church and to offer shade to picnickers

when the trees grow. Another reason, however, was to avoid the cars parking close to the church: in recent years, the spot had been occupied by Roma families picnicking and making music all night long close to their cars, while other pilgrims were praying inside the church. This attempt was not a complete success and many trees were damaged during the night, most probably by accident.

Satrivaç is the only place where policemen are visible around the sanctuary from the beginning to the end of the festival. Is this another response, coming from the state authorities, to large scale participation of Roma? Roma have indeed the reputation of being quarrelsome and police forces might be there to guarantee that nobody fights (if so, the result is not necessarily the one expected: in 2003, a quarrel arose between participants, notwithstanding the intervention of policemen). One might also think of the necessity for the state to assert its control on the border area (of the three sanctuaries, Satrivaç is the closest to the border), again in relation to Roma participation. Roma are indeed perceived in this area as 'border specialists': they are said to cross almost freely and to hold a great part of the cross-border trade, either legal or illegal. Actually, places like Satrivaç function in a way as markets where goods coming from Greece are sold by Roma.

To conclude, there seems to be a complex relationship between local manifestations of piety and the international border: in this contested border area, where the territorial and minorities issues are intertwined with considerations about the religious boundary between Orthodox Christianity and Islam, the border has probably an impact on the existence of sanctuaries and shrines all over the area, as well as on their meaning and use by various local groups. On the other hand, sanctuaries and shrines can be seen as places where the social production of the border takes place; places where the border is challenged or reasserted, places where the border is experienced by and made visible to local population.

The limited scope of this survey does not allow general conclusions on the link between religious phenomena and borders. In this specific case, migration toward Greece is certainly a decisive element: there are indications that it enforces boundaries between local groups (in terms of religion or ethnicity) and generates inequality between them. Some have privileged access to Greece, while others have to develop particular strategies to succeed (de Rapper, Sintès 2006). The consequences of communist policy toward religion are also of importance here: the closing or destruction of all places of worship between 1967 and 1990 and the elimination of institutional religious specialists have probably left room for local manifestations of religious life, which gained visibility and intensity after the ban on religion was lifted. It might be of some importance that these manifestations of local religion most often put

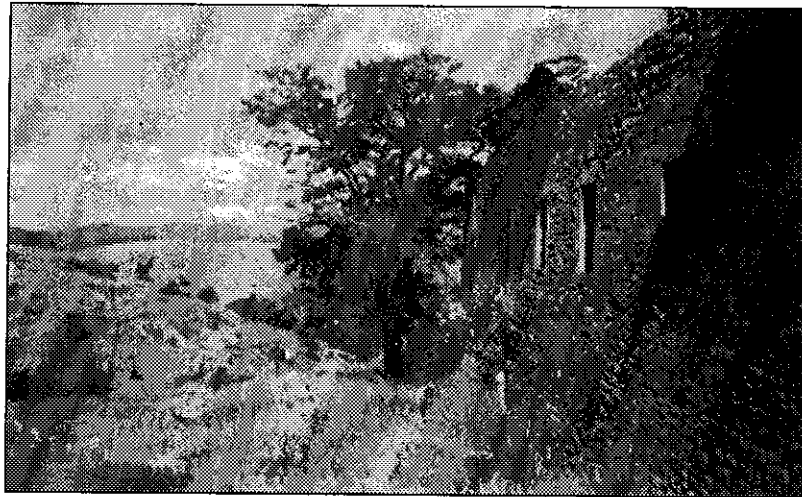
the stress on the sacredness and power of specific places – *vakëf* – more than anything else. In this case, local religion can indeed be said to be the religion of particular *loci* which, because they are shared by all religious and ethnic groups in the area, are also places of conjunction and contact as well as places of disjunction and conflict, just what borders are.

BIBLIOGRAPHY

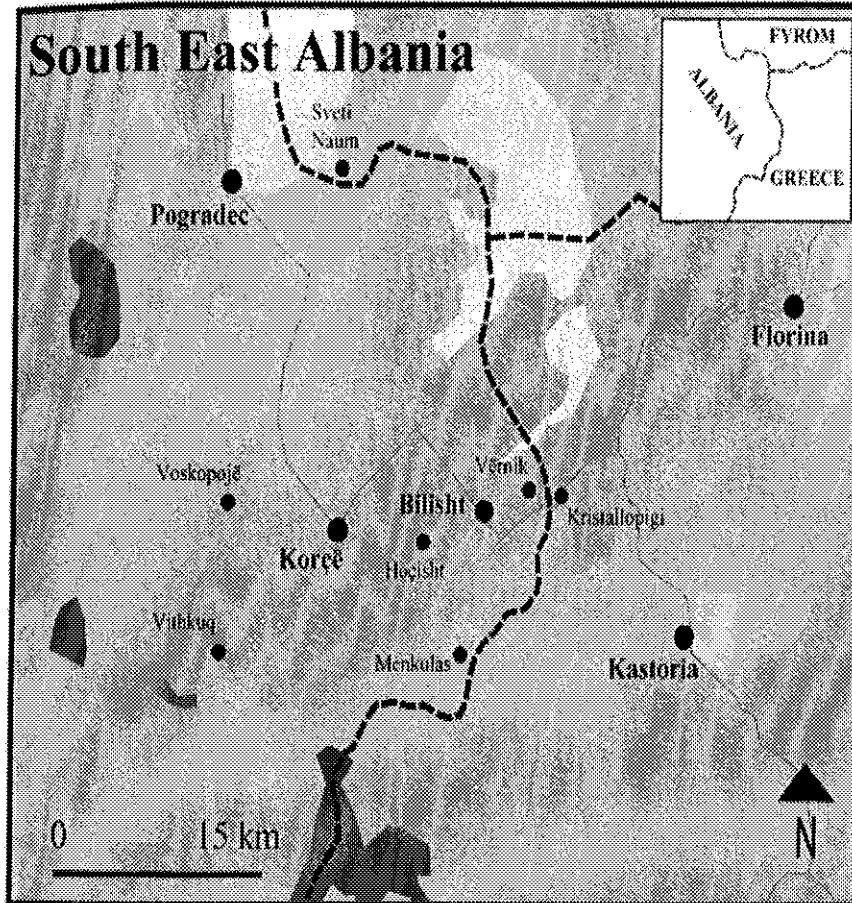
- Adhami, Stilian (1998) *Voskopoja dhe monumentet e saj*, Tiranë, Infobotues.
- Albera, Dionigi (2005) 'Pèlerinages mixtes et sanctuaires "ambigus" en Méditerranée', in Chiffolleau, Sylvia, Madoeuf, Anna (eds.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, IFPO, pp. 347-378.
- Clayer, Nathalie (1990) *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- de Rapper, Gilles (1997) 'Les villages de Kastoria ou la minorité imaginée', *Sighrona Themata* 63, pp. 108-111.
- de Rapper, Gilles (2002) 'Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud', *Etudes balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9, pp. 17-39.
- de Rapper, Gilles, Sintès, Pierre (2006) 'Composer avec le risque : la frontière sud de l'Albanie entre politique des États et solidarités locales', *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37, 4, pp. 243-271.
- Duijzings, Ger (2000) *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London, Hurst.
- Durand, Maximilien (2005) *Patrimoine des Balkans. Voskopojë sans frontières 2004*, Paris, Somogy éditions d'art, Patrimoine sans frontières.
- Elsie, Robert (2001) *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, London, Hurst & Co.
- Falo, Dhori (2003) *Tragjedia e Voskopojës*, Tiranë, Shoqata kulturore "Arumunët e Shqipërisë".
- Gossiaux, Jean-François (2002) *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hasluck, F. W. (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, Clarendon Press.
- Hayden, Robert M. (2002) 'Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans', *Current Anthropology* 43, 2, pp. 205-219.
- Hysi, Shyqyri (2004) *Mision Bektashian (Teqeja e Zallit)*, Tiranë, albPAPER.
- Lory, Bernard, Nathanaili, Petrit (2002) 'Le monastère de Sveti Naum', *Balkanologie* VI, 1-2, pp. 35-40.
- Plasari, Aurel (2000) *Fenomeni Voskopojë*, Tiranë, Phoenix.
- Thëllimi, Nedai (2004) *Mbi qytetin mesjetar të Voskopojës*, Korçë, Nedai Thëllimi.
- Tirtja, Mark (1976) 'Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple (objets et lieux de culte)', *Ethnographie albanaise* Edition spéciale à l'occasion de la Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques en Albanie (Juin 1976), pp. 49-69.
- Trifon, Nicolas (2006) 'Patrimoine des Balkans: Voskopojë en Albanie, un héritage embarrassant ?' *Le Courrier des Balkans*, <http://www.balkans.eu.org/>, accessed January 2006.



People climbing up Satrivaç hill (Devoll) on the eve of the festival of Saints Cosma and Damian (June 2003).



The abandoned village of Dhambel, on the Greek-Albanian border (Devoll) : church ruins and shrine on the path used by illegal migrants (June 1996).



The border area of Albania, next to Greece and FYRoM, where research has been conducted by Gilles de Rapper

Gilles DE RAPPER

Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative
(IDEMEC)
Maison méditerranéenne des sciences de l'homme
(MMSH)
5 rue du château de l'horloge - BP 647
13094 Aix-en-Provence Cedex 2
derapper@mms.univ-aix.fr

Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations

« Un pays miné par la fracture communautaire. Depuis 1992, les Guègues du Nord ont chassé du pouvoir les Tosques du Sud. » Le 9 mars 1997, en pleine crise albanaise provoquée par la faillite des systèmes d'épargne pyramidale¹, le quotidien français *Libération* expliquait l'émergence d'une rébellion armée dans certaines villes du Sud par la revanche de la « clientèle tosqe » de l'ancien dictateur Enver Hoxha, chassée du pouvoir en 1992 par Sali Berisha dont la « seule appartenance à la tribu des Guègues » avait permis de passer pour anti-communiste et de s'emparer du pouvoir. La

crise de 1997 a ainsi vu le retour dans les médias et la presse spécialisée de l'idée d'une « fracture » entre deux composantes de la population albanaise, les Guègues au Nord et les Tosques au Sud, chacune avec ses propres caractéristiques, et toutes deux promptes à entrer en conflit pour la domination du pays. Des observations conduites dans le Sud du pays avant et après la crise révèlent cependant que les catégories guègue et tosqe ne sont pas en usage dans la population, et que si une opposition entre Nord et Sud est souvent exprimée, elle ne permet pas de poser l'existence de deux

¹ En mars 1997, l'effondrement des systèmes d'épargne pyramidale – dans lesquels les intérêts des premiers adhérents sont assurés par les apports de capital des nouveaux – provoque le désarroi d'une très grande partie de la population qui, ajouté au mécontentement et au climat de violence politique nés des élections parlementaires de l'année précédente, a entraîné un soulèvement massif de la population contre le gouvernement. Au début de l'année 1997, la société albanaise a été plongée dans un climat de violence, dont les acteurs étaient d'un côté le gouvernement et la présidence de la République, avec une partie de l'armée et des forces de

police, de l'autre des groupes armés ayant pris le contrôle de quelques villes et territoires restreints. Entre les deux, la population s'était emparée d'un armement considérable pillé dans les dépôts de l'armée pour assurer sa sécurité alors que le fonctionnement normal de l'État était totalement déréglé. L'annonce d'élections anticipées et l'envoi par l'Union européenne de forces chargées de rétablir la sécurité ont permis de calmer la situation, mais cette « guerre civile », comme elle a été appelée dans les médias occidentaux (et albanais), a laissé des traces profondes.

« communautés », « tribus » ou « groupes ethniques » distincts.

Cet article vise à montrer que la reconnaissance de deux « groupes ethniques », guègue et tosque, constitutifs de la nation albanaise, fait partie d'un savoir commun sur l'Albanie développé à partir du 19^{ème} siècle et souvent reproduit depuis, sans interroga-

tion sur sa pertinence actuelle. Il montre aussi que les interprétations locales de l'opposition entre Nord et Sud apparaissent pareillement insuffisantes pour rendre compte de la réalité des différences entre les deux parties du pays et invite ainsi à reconsidérer la problématique de la diversité régionale en Albanie.

1. DES GUÈGUES ET DES TOSQUES

Une histoire complète de l'utilisation des catégories « guègue » et « tosque » dans la littérature relative à l'Albanie dépasse le cadre de cet article. Quelques exemples puisés dans les études publiées depuis les années 1950 suffiront à montrer que la division de la population albanaise en deux groupes distincts définis géographiquement (les Guègues au nord du fleuve Shkumbin, les Tosques au sud), ainsi que les rapports d'opposition qu'entretiennent ces deux groupes sont perçus comme un trait marquant, et très souvent explicatif, de l'histoire et de la société albanaises.

Les mots se rapportant à ces deux groupes apparaissent dès le 19^{ème} siècle. Dans les écrits des voyageurs et des consuls européens, c'est surtout après l'indépendance de 1913 que la population de l'Albanie est perçue comme la réunion de deux groupes distincts et concurrents, les Guègues et les Tosques. Dans un article publié en 1968 et qui s'appuie en grande partie sur des études en langues occidentales datant de la première moitié du 20^{ème} siècle, Ian Whitaker (1968) s'efforce de montrer que l'histoire politique récente de l'Albanie, de 1910 à 1950, ne peut s'expliquer uniquement par des facteurs individuels, et qu'il faut au contraire prendre en compte la « structure sociale traditionnelle du pays » (p. 253). Il se propose alors de présenter cette structure, dans un premier temps chez les Guègues, « le plus septentrional des deux groupes ethniques qui composent l'Albanie actuelle », puis chez les Tosques, où elle présente un

caractère contrasté par rapport à celle du Nord. Il conclut cette double présentation (22 pages pour les Guègues, contre une seule pour les Tosques) en affirmant qu'il est nécessaire de prendre en compte « *the sharp contrast between the independent familistic mountaineers, the Ghegs, and the passive, oppressed Tosk peasantry* » (p. 276). La dernière partie de l'article retrace l'histoire récente de l'Albanie en tenant compte de l'appartenance guègue ou tosque des protagonistes, individuels ou collectifs. Il y distingue trois grandes périodes, selon que le pays est dominé par l'un ou l'autre groupe : Tosques jusqu'en 1924, puis Guègues jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, et Tosques à nouveau avec les communistes (p. 280). Ian Whitaker n'est ni le premier ni le dernier à présenter l'histoire de l'Albanie contemporaine sous la forme d'un balancement entre domination guègue et domination tosque². Beaucoup d'analystes verront la chute de la dictature communiste en 1991 comme le retour au pouvoir des Guègues. Le point à retenir est que l'existence de ces deux « groupes ethniques » est considérée comme une donnée de l'ethnographie et de la démographie, que l'on doit prendre en compte pour comprendre les évolutions politiques et historiques du pays. Ian Whitaker est en revanche l'un des seuls auteurs occidentaux à s'être intéressé à l'opposition entre Nord et Sud, et, en conséquence, ce que l'on peut dire de l'attitude occidentale vis-à-vis de cette question repose surtout sur des travaux beaucoup plus

² Les allégeances politiques renvoient en réalité à des niveaux d'appartenance multiples, dont celui des com-

munités religieuses et des réseaux locaux et familiaux.

généraux sur l'histoire et la géographie de l'Albanie. La plupart des synthèses portant sur l'Albanie, les Balkans ou l'Empire ottoman commencent ainsi par rappeler l'existence de deux groupes d'Albanais aux caractéristiques contrastées, sans s'interroger sur l'historicité de cette division et des catégories qu'elle met en œuvre. « Il y avait d'abord la traditionnelle coupure de la vallée du Shkumbin séparant la masse des Tosques au sud de celle des Guègues au nord... »³. Cela donne parfois lieu à des anachronismes, comme lorsque l'on parle de « groupes ethniques » guègue et tosqe dès le début du 17^{ème} siècle⁴, alors que, selon les historiens albanais, les deux ethnonymes n'apparaissent au plus tôt qu'un siècle plus tard⁵.

En quoi les deux groupes se différencient-ils ? En dehors de l'argument racial développé dans les décennies précédentes et plus rarement avancé aujourd'hui (les Guègues seraient des « dinariques de haute taille, blonds », les Tosques, des « brachycéphales bruns de petite taille »⁶), les marqueurs des deux groupes sont avant tout géographiques et historiques, avec un penchant vers le déterminisme géographique. Les Guègues vivent dans les montagnes du Nord, les Tosques dans les vallées et les plaines du Sud ; en conséquence de quoi les premiers vivent repliés sur eux-mêmes, tandis que les seconds sont ouverts sur le monde. À l'époque ottomane, les premiers sont présentés comme étant restés indépendants, perpétuant un mode de vie ancestral dans le cadre des tribus et des clans et sous l'emprise du droit coutumier, le *kanun*, tandis que les seconds intégraient le cadre politique, administratif et économique de l'empire, et surtout partaient en émigration, recevant de cette manière des influences extérieures qui leur firent abandonner à la fois le code coutumier et l'organisation clanique. Le contraste entre les deux espaces est visible dans le domaine de l'habitat, où l'on oppose les hameaux dispersés des montagnards

guègues aux gros villages de plaine des Tosques. Implicitement au moins, on fait cependant souvent remonter l'origine de la division en Guègues et Tosques bien avant l'époque ottomane, en faisant remarquer que les inscriptions mises à jour par les archéologues sur le territoire actuel de l'Albanie sont latines au nord alors qu'elles sont grecques au sud ou encore que le schisme de 1054 a coupé en deux l'espace albanais, plaçant le Nord sous l'influence de Rome et le Sud sous celle de Byzance⁷. Reste le critère de la langue, qui distingue les locuteurs des dialectes guègues de ceux de dialectes tosqes. Ces deux groupes – car il n'existe pas un seul dialecte guègue et un seul dialecte tosqe – se différencient par le lexique et par certains traits morphosyntaxiques et phonologiques à tel point que l'intercompréhension n'est pas toujours aisée. La question de la différenciation dialectale a occupé les linguistes, mais ce n'est qu'au prix d'une simplification que l'on peut fonder l'existence de deux groupes ethniques, guègue et tosqe, sur la base des dialectes de l'albanais, tant les incertitudes demeurent sur la date d'apparition des dialectes, leur évolution et leurs contacts, entre eux comme avec les langues voisines⁸. Malgré ces incertitudes, les différences dialectales sont fréquemment avancées à l'appui de l'existence de deux groupes ethniques. En dehors des études spécifiquement linguistiques, elles sont le plus souvent considérées comme un donné, et on s'interroge peu sur leur origine. Les attitudes à cet égard oscillent entre une thèse qui fait des deux groupes dialectaux les descendants de deux langues distinctes peu à peu rapprochées⁹, et une autre qui voit dans les différences dialectales actuelles un phénomène de différenciation récent, beaucoup moins marqué par le passé qu'il ne l'est aujourd'hui¹⁰.

Il ne s'agit pas ici de nier l'existence de différences entre le Nord et le Sud de l'Albanie dans le domaine de la géographie, de l'eth-

³ Castellan, 2002, p.63.

⁴ Veinstein *in* Robert Mantran, 1989, p. 294.

⁵ Voir plus bas, deuxième partie.

⁶ Georges Castellan, 1980. *L'Albanie*. Paris, Presses universitaires de France, p. 17.

⁷ Voir par exemple Castellan, 2002, p. 27.

⁸ Friedman, 2003.

⁹ Ainsi lit-on dans l'*Encyclopédie de l'islam* (2^e édition, art. Arnawutluk) que l'ancien illyrien et l'ancien épirote peuvent être vus comme les prototypes du guègue et du tosqe respectivement.

¹⁰ C'est le cas par exemple de Dhimitër S. Shuteriqi, 1956, p. 210.

nographie, de la langue ou du destin historique. Des observations plus poussées et moins soucieuses de présenter un tableau contrasté du Nord et du Sud révèlent une situation plus complexe, dans laquelle Nord et Sud sont loin d'apparaître comme des régions homogènes et où le fleuve Shkumbin ne constitue pas une frontière aussi nette. À titre d'exemple, on peut mentionner le fait que certaines régions du Sud (Himarë, Labëri) ont bénéficié à l'époque ottomane d'un degré d'autonomie comparable à celle d'une partie des régions du Nord ou encore que le chant polyphonique que l'on pose volontiers comme une caractéristique tosque n'est pas connu dans tout le Sud de l'Albanie. On peut donc reprocher à la plupart des travaux qui reprennent à leur compte la division en Guègues et Tosques à la fois de présenter un tableau artificiellement contrasté de la population albanaise, et de poser *a priori* l'existence de deux groupes ethniques sans s'interroger sur les conditions de leur formation et de leur maintien¹¹.

Ce savoir commun, abondamment reproduit dans les travaux sur l'Albanie et rarement discuté, a été largement utilisé pour interpréter et expliquer la crise de 1997, au cours de laquelle le Parti démocratique au pouvoir depuis les élections de 1992 a dû céder la

place au Parti socialiste dans un climat de guerre civile. Parce que les appuis du président Sali Berisha et du Parti démocratique étaient plus forts dans certaines régions du Nord, alors que ceux de son rival Fatos Nano et du Parti socialiste se concentraient dans le Sud, on a volontiers vu dans leur conflit une forme ou une résurgence des « antagonismes ethniques » entre Guègues et Tosques¹². Le recours presque automatique à l'opposition entre Guègues et Tosques lorsqu'il s'agit d'expliquer l'actualité albanaise apparaît bien lorsque les mêmes arguments sont utilisés à propos de la crise albanaise de 1997 et des réactions albanaises à la crise kosovare de 1999¹³. Une analyse plus fine de la géographie électorale et des pratiques politiques de l'après communisme montre au contraire que l'on ne peut réduire la crise à l'expression d'un antagonisme entre Albanais du Nord et Albanais du Sud¹⁴.

Si l'opposition entre Guègues et Tosques apparaît ainsi comme un lieu commun dont la valeur heuristique est très faible, il n'en reste pas moins que les deux appellations ont bel et bien existé, et que l'opposition entre Nord et Sud fait partie de la perception que les Albanais ont d'eux-mêmes.

2. DE LA FORMATION DE LA NATION ET DU TERRITOIRE NATIONAL

Le traitement appliqué par les chercheurs albans au couple Guègue-Tosque est totalement différent de celui pratiqué aujourd'hui par la plupart de leurs collègues étrangers. Là où ces derniers voient dans l'opposition entre les deux groupes une cause ou une explication de certains développements historiques, les premiers y voient au contraire un effet : Guègues et Tosques n'ont pas toujours existé, leur apparition peut être datée et expliquée, et leur disparition est en cours ou à tout le moins prévisible, en raison

du renforcement de l'unité nationale et de la modernisation du pays. Comparée à la première, une telle approche privilégie l'étude des sources, à la recherche de l'apparition et des emplois des catégories guègue et tosque ; elle s'efforce d'autre part de situer ces catégories dans leurs relations avec d'autres niveaux d'identification, politique ou religieuse. Il revient ainsi à Dhimitër Shuteriqi d'avoir proposé, en 1956, une revue des sources existantes et un tableau diachronique des différents ethnonymes utilisés

¹¹ Des auteurs adoptant une démarche constructiviste vis-à-vis de la nation albanaise semblent dans le même temps considérer les Guègues et les Tosques comme une donnée de fait à laquelle cette même démarche ne s'applique pas. C'est le cas de Stark Draper, 1997.

¹² De Waele et Gjelošhaj, 1997, p. 52.

¹³ C'est ainsi que Kolë Gjelošhaj et Jean-Michel de Waele (2000) reprennent, p. 181, ce qu'ils avaient écrit trois ans plus tôt (voir note ci-dessus).

¹⁴ Voir en particulier Christian Pihet (2000), pp. 151-152.

en Albanie¹⁵. S'appuyant sur les textes des auteurs albanais des 16^{ème} et 17^{ème} siècles, sur les travaux des premiers albanologues étrangers, ainsi que sur les traductions albanaises de la Bible et les premiers recueils de folklore du 19^{ème} siècle¹⁶, il retrace l'apparition des appellations utilisées pour désigner tout ou partie de la population albanaise. Concernant les mots *geg* et *tosk*, Shuteriqi met en évidence leur caractère à la fois extérieur et péjoratif. Extérieur, parce que ce ne sont pas les Guègues eux-mêmes, dans un premier temps, qui se désignent comme tels, ni les Tosques comme Tosques, mais que ces appellations sont imposées par un autre groupe. Péjoratif, parce que le sens premier de ces deux appellations semble avoir été celui de « paysan, rustaud, sauvage ». Plus précisément, le mot *geg* apparaît d'abord comme un nom personnel, nom familial ou nom lignager, dans certaines régions d'Albanie du Nord et du centre. On le trouve en tant que tel dans un certain nombre de toponymes de ces mêmes régions. À partir de la seconde moitié du 18^{ème} siècle, il est employé par les *bejtexhi* – poètes populaires – du Sud pour désigner les soldats et les mercenaires d'Albanie du Nord venus combattre en Albanie du Sud. Les voyageurs étrangers du début du 19^{ème} siècle, plus familiers du Sud que du Nord, désignent par le mot Guègue tous les Albanais du Nord, comme devaient le faire à l'époque leurs informateurs des régions méridionales. En fait, le mot prend alors une dimension politique, puisque ce sont les habitants des régions soumises au pouvoir des Bushatli¹⁷ qui sont appelés *Geg*, et leurs régions *Gegëri*, par ceux du Sud, soumis au pouvoir d'autres pachas. C'est ainsi que l'Anglais Leake, en 1835, rattache la ville d'Elbasan à la Tosquerie, alors qu'elle est située sur la rive droite du Shkumbin et que ses habitants parlent un dialecte guègue ; mais elle était lors du passage de Leake sous la domination d'Ali pacha de Ioannina¹⁸. En 1854, le

consul autrichien Georg von Hahn, bon connaisseur du Nord comme du Sud, écrit que seuls les gens du Sud utilisent le mot *Geg* pour désigner ceux du Nord, dans un sens péjoratif, alors que ces derniers refusent cette appellation pour eux-mêmes, préférant celle de *Skipetar*¹⁹.

Quant au mot *tosk*, il apparaît au 15^{ème} siècle comme nom de famille ou lignager, et ne semble pas avoir eu un usage plus large avant le début du 18^{ème} siècle. En tant que désignation collective, il a d'abord un sens péjoratif, celui de « rustaud, paysan ». Dès le début du 19^{ème} siècle, le mot Tosquerie est utilisé par les voyageurs étrangers pour désigner la région située entre le Shkumbin et la Vjosë, mais, dans l'usage local, il s'applique d'abord à la région située sur la rive droite de la Vjosë, en face de la ville de Tepelenë. Là encore, von Hahn précise que si les Albanais du Sud s'en tiennent à ce sens restreint, ce sont ceux du Nord qui appellent Tosquerie l'ensemble de l'Albanie du Sud²⁰. Pour Shuteriqi, la généralisation de l'usage des noms *Gegëri* et *Toskëri* par les Albanais coïncide avec la formation des deux grands pachaliks, celui des Bushatli au nord et celui d'Ali pacha de Ioannina au sud, et les deux mots ont donc d'abord une signification politique. Ils remplaceraient des appellations plus locales, qui s'étaient maintenues en raison du morcellement politique et économique des régions albanaises, et seront elles-mêmes progressivement remplacées par une nouvelle appellation, *Shqipëri*, dont la généralisation coïnciderait, toujours selon l'auteur, avec l'émergence du sentiment de l'unité nationale albanaise, au cours du 19^{ème} siècle.

En plus de sa perspective historique et de sa recherche des sources, l'article de Shuteriqi a le mérite d'introduire la notion d'altérité dans la question des Guègues et des Tosques, ce qui le rapproche de démarches plus récentes, en particulier de celles suivant la « révolution copernicienne » opérée par

¹⁵ Shuteriqi, Mbi disa çështje...

¹⁶ On notera que les sources ottomanes sont ignorées par Shuteriqi, alors qu'il serait intéressant de retracer l'évolution du vocabulaire et des divisions appliquées par l'empire ottoman aux territoires albanais.

¹⁷ Les Bushatli sont une famille de Shkodër, dont cinq représentants ont successivement dirigé un grand

pachalik englobant la majeure partie du Nord de l'Albanie et du Kosovo, entre 1757 et 1831.

¹⁸ Tandis que les Bushatli se constituent un vaste domaine dans le Nord, Ali de Tepelenë fait de même dans le Sud, entre 1785 et 1822.

¹⁹ Von Hahn (1854), p. 19.

²⁰ Ibid. III, p. 130.

Fredrik Barth en 1959 : les deux groupes existent d'abord dans le regard de l'autre, et leurs noms sont des *exonymes*, attribués de l'extérieur, qui finissent par entrer dans la pratique de ceux qu'ils désignent²¹.

Quelques années plus tard, en 1962, l'ethnologue Rrok Zojzi publie un article qui systématise cette évolution²², expliquant comment l'Albanie actuelle est le résultat de la réunion, au cours du 19^{ème} siècle, de deux grandes régions, la Gegëri et la Toskëri, elles-mêmes formées au cours des 17^{ème} et 18^{ème} siècles par le groupement de régions plus petites, apparues entre le 13^{ème} et le 15^{ème} siècle, qui sont elles aussi le résultat de l'agrégation de régions encore plus petites. Ainsi, le mot Gegëri désigne d'abord, dans un sens restreint, les régions situées entre le Shkumbin et le Mat, soit la partie méridionale de l'Albanie du Nord, avant de s'appliquer à l'ensemble de l'Albanie du Nord. De la même manière, le mot Toskëri s'applique d'abord à la région de montagnes située entre Berat et Korçë, avant de s'étendre à toute l'Albanie du Sud. À la différence de Shuteriqi, Zojzi inscrit son tableau de la division régionale dans l'ethnographie, et n'en fait pas la seule expression de rapports de forces politiques. Les différences entre la Gegëri et la Toskëri sont par exemple visibles dans la langue, dans l'habillement, l'habitat et l'outillage, dans la musique et le chant, ainsi que dans la danse. De la même manière, à l'intérieur de chacune des deux grandes régions, les unités constitutives se différencient par certains traits culturels.

La problématique de la diversité régionale et du fonctionnement de l'opposition entre Nord et Sud ne semble pas avoir été reprise par les ethnologues albanais depuis l'article de Zojzi, ce qui peut s'expliquer en partie par la volonté du pouvoir politique de faire disparaître toute référence à une possible division de la population albanaise sur une base régionale. Cet article constitue cependant une référence dans les études ethnographiques, dans la mesure où il définit,

pour l'ensemble du territoire national, les « régions ethnographiques », les plus petites unités d'observation qui servent aujourd'hui encore de cadre à l'observation ethnographique. Et lorsque cet article est discuté, c'est plus dans le but de rectifier le détail de la délimitation de régions particulières que pour en critiquer l'argument général. On peut cependant en critiquer le caractère systématique, qui dissimule mal la volonté de réduire la diversité culturelle de l'Albanie à la seule division officiellement reconnue, celle qui sépare les Guègues des Tosques, et derrière laquelle est affirmée la « totalité du peuple albanais » (p. 9). Reprenant les termes de Claude Lévi-Strauss à propos du totémisme, on pourrait dire qu'un tel procédé revient « à faire en sorte que l'opposition, au lieu d'être un obstacle à l'intégration, serve plutôt à la produire »²³.

Les deux auteurs inscrivent la question de l'apparition de la Guèguerie et de la Tosquerie dans le cadre de la formation de la nation et du territoire national albanais. Cela pose la question des relations que les Albanais du dehors – principalement ceux du Kosovo et de Macédoine – entretiennent avec l'un ou l'autre de ces deux grands ensembles. Cependant, compte tenu du climat politique de l'époque à laquelle ces articles furent écrits, les Albanais du Kosovo et de Macédoine sont à peine mentionnés ; ainsi, pour Dh. Shuteriqi, ce n'est que depuis la généralisation de l'usage de Gegëri pour l'ensemble de la partie nord de l'Albanie, au début du 19^{ème} siècle, que les Albanais du Kosovo et de Macédoine sont considérés comme Guègues²⁴. Depuis les années 1990, et dans le discours commun, les Albanais de l'ex-Yougoslavie sont souvent présentés comme plus proches des Albanais du Nord que de ceux du Sud. Il faut signaler cependant, sur le plan linguistique, que la limite tracée entre les deux grandes formes dialectales, guègue et tosqe, traverse la Macédoine de l'Ouest, laissant la partie méridionale, autour de Bitola, dans le domaine tosqe. Dans certaines circons-

²¹ Gossiaux (2002), p. 24. L'expression de « révolution copernicienne » appliquée à F. Barth se trouve p. 12.

²² Zojzi (1962). Je me réfère ici à la version abrégée parue en français dans *Ethnographie albanaise. Édition spéciale à l'occasion de la Conférence Nationale des*

Études Ethnographiques en Albanie (juin 1976), pp. 7-17.

²³ Lévi-Strauss (1962), p. 132.

²⁴ Shuteriqi, Mbi disa çështje... p. 212.

tances²⁵, les Albanais de ces régions se perçoivent effectivement comme étant différents de ceux de la partie septentrionale de la Macédoine de l'Ouest. Mais, plutôt que la

manifestation d'une frontière ethnique entre Guègues et Tosques, il faut y voir la tendance très fréquente à la singularisation sur la base de l'appartenance régionale.

3. OBSERVATIONS EMPIRIQUES

On ne saurait limiter l'analyse de l'opposition entre Nord et Sud à celle de ses élaborations érudites et théoriques. Il suffit en effet de quelques observations de terrain pour constater le décalage existant entre le discours savant et la perception locale de la différence entre Nord et Sud²⁶. Dans ce qui suit, je présenterai comment les habitants de deux districts du Sud de l'Albanie (celui de Gjirokastër et celui du Devoll) se perçoivent, en tant qu'Albanais du Sud, par rapport à ceux du Nord. Les observations ont été recueillies entre 1995 et 2002 au cours d'enquêtes de longue durée portant sur les régions frontalières d'Albanie du Sud. Il ne s'agit donc que d'un aperçu partiel de la question, puisque je n'aborderai pas la façon dont les Albanais du Nord se perçoivent face à ceux du Sud. Je n'aborderai pas plus la question de l'apparition et de l'histoire de l'opposition entre Nord et Sud : apparaît-elle en même temps que celle entre Guègues et Tosques ou la remplace-t-elle à l'époque communiste ?

Le premier trait marquant que révèlent ces observations, par rapport aux travaux cités dans les paragraphes précédents, est l'absence des appellations « Guègue » et « Tosque » dans le langage courant. De la même manière, les noms *Gegëri* et *Toskëri* ne sont guère utilisés pour désigner les deux moitiés du territoire albanais. Seuls les termes *gegërisht* et *toskërisht* sont entendus, pour distinguer la façon de parler des gens du Sud de celle des gens du Nord. Cela ne veut en aucun cas dire que ces appellations n'ont jamais été usitées par la population, et il faut

certainement tenir compte ici du discours officiel, qui, à l'époque communiste comme aujourd'hui, tend à passer sous silence ce qui sépare pour insister sur ce qui rassemble. Officiellement, la division entre Guègues et Tosques, tout comme celle entre les communautés religieuses, n'avait plus lieu d'être dans l'Albanie socialiste, elle ne représentait qu'une étape sur la voie de l'unité nationale. Aujourd'hui, de manière significative, les manuels scolaires d'histoire et de géographie ne font aucune mention des Guègues et des Tosques, de même qu'ils passent sous silence tout ce qui pourrait apparaître comme un antagonisme entre Nord et Sud²⁷.

3.1. L'expression locale de l'opposition entre Nord et Sud

Si les appellations « Guègue » et « Tosque » ne sont pas utilisées pour se désigner par l'ensemble des gens du Nord et l'ensemble de ceux du Sud respectivement, c'est sans doute que ces catégories ne correspondent pas à un niveau d'identification pertinent. L'identification – en dehors de celle à la nation ou à la communauté religieuse – se fait à un niveau beaucoup plus bas, celui des multiples petites régions (*krahinë*) ou des villes qui forment la plupart du temps les communautés d'existence des Albanais. Être Devolli (du Devoll), Lunxhote (de Lunxhëri) ou Labe (de Labëri) fait sens, alors qu'être Tosque ne correspond à aucun sentiment d'appartenance commune. S'il existe par exemple depuis les années 1990 de nombreuses « associations culturelles et patriotiques » attachées à une région, une

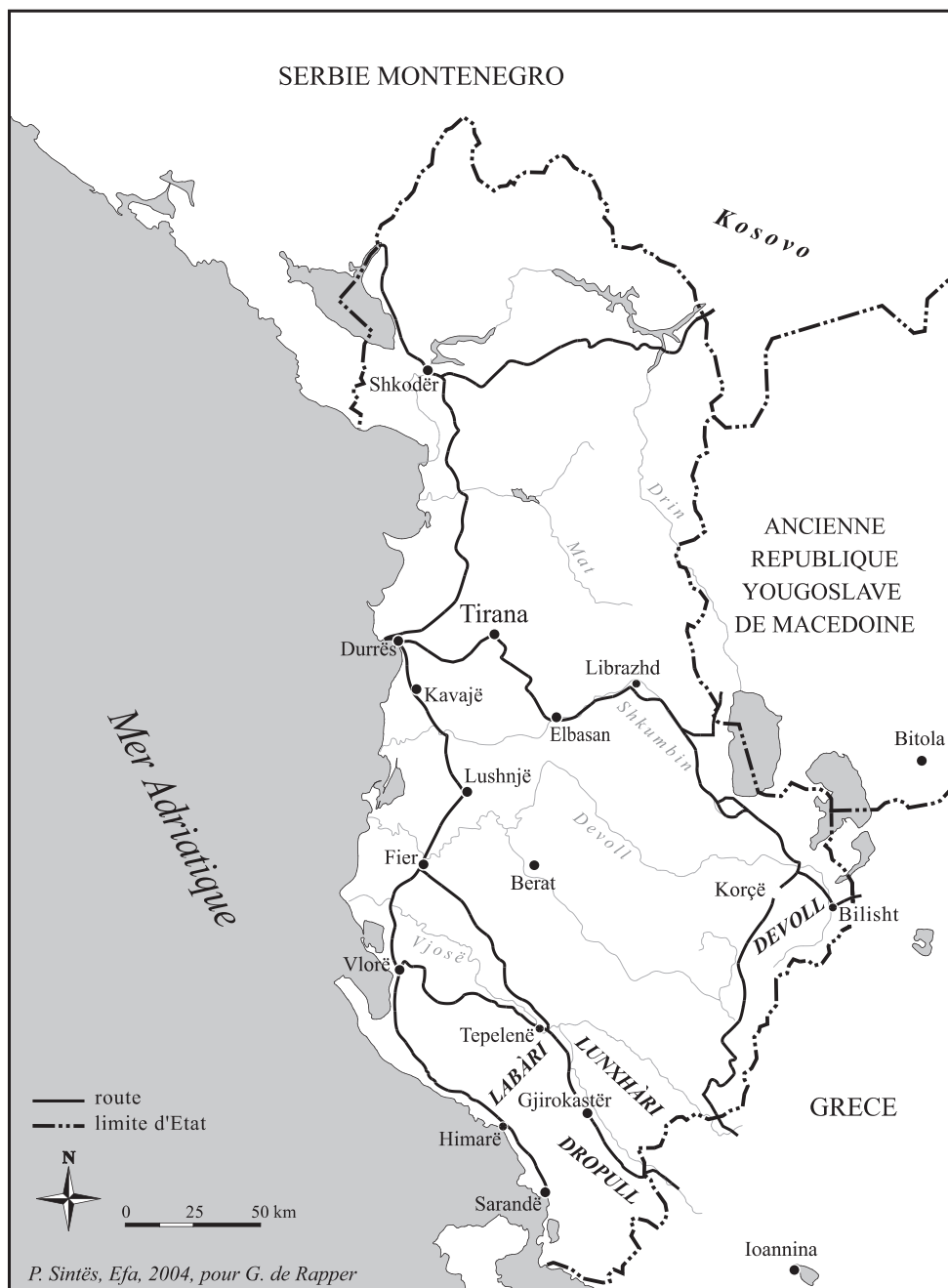
²⁵ Il s'agit ici d'interlocuteurs rencontrés à Istanbul, où ils avaient migré dans les années 1950. Il n'est pas impossible que, exposés différemment à la propagande diffusée par le pouvoir communiste de Tirana, les Albanais de la « diaspora » aient gardé en usage des catégories qui ont disparu en Albanie en conséquence de cette propagande.

²⁶ Ce qui ne signifie pas qu'il n'existe aucune interaction entre les deux discours. L'école, la presse et certains succès de librairie (souvent traduits de langues étrangères) favorisent la diffusion de thèses concernant l'origine et l'histoire des Albanais.

²⁷ Je fais référence ici à des manuels à destination des élèves de lycée publiés dans les années 1990.

ALBANIE

lieux et régions cités



ville ou parfois un village, il n'en est aucune qui se pose en tant que « tosqe ». Il existe pourtant, entre ce niveau d'identification locale et celui de la nation, un niveau inter-

médiaire, où l'on pourrait s'attendre à trouver les catégories « guègue » et « tosqe », qui est celui de l'opposition entre Nord et Sud. A Gjirokastër comme dans le Devoll,

on entend fréquemment les gens rappeler qu'ils appartiennent au Sud de l'Albanie, et qu'ils diffèrent en cela, sur de nombreux points, de ceux du Nord. Cette référence au Nord et au Sud ne signifie cependant pas la reconnaissance de deux unités territoriales distinctes et séparées par une frontière, comme le sont, dans la version savante, la Guèguerie et la Tosquerie, séparées par le fleuve Shkumbin. Les mots « nord » (*veri*) et « sud » (*jug*) font ici référence à deux espaces marqués de manière différentielle plus qu'à deux territoires, et la limite entre les deux est beaucoup plus une limite culturelle qu'une limite géographique²⁸. Dans certaines occasions, vues depuis le Devoll ou Gjirokastër, des régions situées au sud du Shkumbin peuvent être perçues comme appartenant au Nord, parce qu'on leur attribue des caractéristiques, des façons d'être et de faire, qui sont celles que l'on associe au Nord. Une région perçue comme région de montagne par une autre qui s'identifie à la plaine est souvent rejetée vers le nord. Les catégories « nord » et « sud » ne recouvrent donc pas les catégories « Guèguerie » et « Tosquerie » du discours savant. La façon même dont sont désignés le Nord et le Sud montre qu'il ne s'agit pas d'une simple opposition spatiale ou géographique. Si, pour se désigner eux-mêmes, les gens du Sud disent « le Sud » (*jugu*), « dans le Sud » (*në jug*) ou simplement « chez nous » (*tek ne, tek neve*), la façon dont ils parlent du Nord est révélatrice de ce que recouvre la catégorie « nord ». Les expressions les plus courantes sont en effet, avec « dans le Nord » (*në veri*) et « ceux du Nord » (*ata të veriut*, avec une nuance péjorative), et de façon apparemment contradictoire, « en bas » (*poshtë*) et « dans la montagne » (*në malësi*). Les gens du Nord sont par ailleurs souvent désignés par le mot *malok*, formé sur *mal*, la montagne, avec le suffixe péjoratif *-ok*.

Deux nouvelles oppositions apparaissent ici, entre plaine et montagne d'une part et entre haut et bas de l'autre. La première est sous-jacente à de nombreuses définitions des Guègues et des Tosques que l'on trouve

dans la littérature étrangère, où les Guègues sont des montagnards et les Tosques des gens de plaine. Elle est également centrale dans la perception des différences entre Nord et Sud. Il s'agit là de catégories qui ne s'appliquent pas qu'à l'espace national dans le cadre de cette opposition entre Nord et Sud, mais sont très courantes au niveau local, dans la perception des espaces et des territoires villageois. Plaine et montagne, haut et bas organisent ainsi l'espace dans des régions au relief souvent très compartimenté et contrasté. La plupart des petites régions d'appartenance sont perçues selon une opposition binaire entre haut et bas : le bas-Dropull s'oppose au haut-Dropull, le bas-Devoll au haut-Devoll, et ainsi de suite. À chaque fois, les deux termes de l'opposition reçoivent des caractéristiques qui ne relèvent pas que de leur situation géographique. Si les villages du haut-Dropull, par exemple, sont situés à une altitude plus élevée que ceux du bas-Dropull, ils sont aussi réputés pour être plus hospitaliers et plus attachés aux traditions ; dans le Devoll, les villages de la haute vallée sont connus pour leur architecture, au caractère plus urbain que celle des villages de la plaine.

3.2. Le Nord vu depuis le Sud

Pour comprendre la façon dont les gens du Sud perçoivent ceux du Nord, il faut d'abord tenir compte du type d'interactions qui les rapprochent. Parmi ceux qui s'autorisent à parler du Nord en connaissance de cause figurent des gens qui ont effectué des séjours dans le Nord, en général pour des raisons professionnelles. Cela s'applique surtout à la période communiste, lorsque des enseignants, des cadres et des ouvriers spécialisés originaires du Sud étaient envoyés dans les villages du Nord, le plus souvent en début de carrière et pour des périodes limitées. Depuis la fin de la période communiste, ces mouvements se sont fortement atténués. Ils sont remplacés par un mouvement inverse, qui amène des gens originaires du Nord à traverser les régions du Sud dans leur migration vers la Grèce (le Devoll est, par exemple, un point de passage très fréquenté,

²⁸ Les mots même désignant le Nord et le Sud semblent marquer cette frontière culturelle, dans la mesure où le premier, *veri*, est probablement issu du grec βόρεια,

donc emprunté au voisin du sud, alors que le second, *jug*, est un mot slave, emprunté au voisin du nord.

y compris par les clandestins) et parfois à y travailler de façon permanente ou saisonnière, dans des emplois peu qualifiés. Une hiérarchisation sociale apparaît alors, souvent très marquée : tandis que les gens du Sud envoyés au travail dans le Nord se sentent investis d'une mission civilisatrice, on raconte que, pendant le communisme, des gens du Nord étaient envoyés en apprentissage dans le Sud afin de tirer profit du plus grand développement des régions méridionales. Il arrive ainsi que, dans le district de Gjirokastër, les villageois montrent aujourd'hui des photos de famille de cette époque, « avec, dans le fond, le *malok* qui travaillait à la maison ». En dehors du domaine professionnel, la pratique communiste de l'exil intérieur (*internim*) favorisait les contacts entre Nord et Sud, dans la mesure où les victimes de cette mesure punitive (en général des opposants politiques) étaient envoyées dans des villages ou des camps éloignés, où elles rencontraient des familles venues de tout le pays. Enfin, les grandes villes, et en premier lieu la capitale, constituent aussi un lieu de contact entre Nord et Sud, et les familles originaires du Sud ne manquent pas de préciser qu'elles ont pour voisin de palier une famille de *malok*.

Les marqueurs de la frontière qui sépare, considérée depuis le Sud, les Albanais du Nord de ceux du Sud peuvent être regroupés sous quatre grandes catégories : la langue, l'habitat, l'alimentation et le caractère moral. La langue est le seul domaine dans lequel les mots « guègue » et « tosqe » se sont imposés dans le vocabulaire courant. Si certaines régions du Sud revendiquent des particularités linguistiques justifiant l'emploi d'un terme spécifique pour désigner leur façon de parler (les gens du Devoll, par exemple, parlent la *devollçe*), c'est avant tout en tant que *toskërisht* que l'on définit la langue du Sud, opposée au *gegërisht* des gens du Nord. Il faut sans doute voir là l'influence de l'enseignement, dans la mesure où l'histoire de la langue et de la littérature est le seul domaine où les mots *geg* et *tosk* sont restés en usage, pour définir les deux grandes variantes dialectales de l'albanais contemporain. La première attitude est d'affirmer la différence radicale entre les deux langues et l'absence d'intercompréhension ; cette affirmation est d'autant plus forte de la

part des gens qui n'ont pas fait l'expérience de la langue du Nord, en particulier des femmes et des enfants, moins concernés que les hommes par la mobilité à travers le pays. Dans la pratique, l'intercompréhension est possible, même si elle demande, selon les cas, un certain temps d'adaptation. Elle est facilitée par la diffusion, à l'école et dans les médias, d'une langue standard reposant certes sur la langue du Sud, mais empruntant certains de ses traits à la langue du Nord, et comprise par toute la population. L'accueil de réfugiés kosovars dans les villages du Sud, en 1999, a été l'occasion de tester cette intercompréhension et les mêmes gens qui, en 1996, prétendaient que les Kosovars parlaient un incompréhensible mélange de guègue et de serbe, reconnaissent en 2000 s'être parfaitement entendus avec leurs invités. L'image dominante reste cependant celle d'une langue tosqe plus « pure » (*e pastër*) et porteuse de plus de modernité et de culture. Ses locuteurs rappellent souvent qu'elle a servi de base à la langue standard, la « langue littéraire nationale » et qu'il a fallu, pendant le communisme, « ouvrir des écoles dans le Nord, pour leur apprendre à parler ». Les gens du Sud se posent donc fréquemment comme les seuls véritables locuteurs de la langue albanaise et ne voient pas d'un bon œil les quelques tentatives de renaissance du guègue littéraire qui ont suivi son interdiction à l'époque communiste.

L'habitat est le deuxième domaine qui marque la frontière entre Nord et Sud. Comparé aux régions du Sud, caractérisées par un habitat en villages groupés, les *fshat*, le Nord apparaît comme une région d'habitat dispersé où les maisons sont éloignées les unes des autres. Ainsi, à des villages denses, groupés autour d'un centre, que l'on aime à comparer à la ville (nombreux sont ceux qui s'enorgueillissent de leur caractère urbain : électrification, rues pavées, évacuation des eaux, commerces), s'opposent des villages tellement dispersés qu'aucune vie sociale n'y est possible. L'opposition entre gros villages de plaines et hameaux montagnards est classique dans les Balkans et elle a été mise en évidence par Jovan Cvijić comme par Paul Vidal de la Blache. Ce dernier rappelle à propos des hameaux de montagnes : « C'est de ces peuples que Constantin

Porphyrogénète écrivait : ils ne peuvent souffrir que deux cabanes soient l'une près de l'autre²⁹ », un motif que l'on retrouve aujourd'hui en Albanie : « Dans le Nord, les maisons sont dispersées, se souvient un cadre originaire de Lunxhëri, il y en a deux ou trois par ici, deux ou trois par là, à deux kilomètres de distance. Les gens s'appellent les uns les autres en criant, les mains sur les oreilles. » Un instituteur du Devoll explique de même : « Il y a une maison d'un côté de la montagne et une autre de l'autre côté. Ils vivent repliés sur eux-mêmes, avec leurs troupeaux, sans voir personne ».

Pratique hautement culturelle, l'alimentation est un objet de choix pour tracer la limite entre soi-même et les autres ; elle revient donc fréquemment dans la façon dont les gens du Sud parlent de ceux du Nord. Vue depuis le Sud, l'alimentation de gens du Nord est d'abord caractérisée par sa pauvreté, son manque de variété et sa simplicité. Les légumes y sont dits inconnus, en dehors des haricots secs qui constituent la base de l'alimentation ; le reste consiste en viande et fromage, ce qui n'entre pas, dans la conception en vigueur dans le Devoll par exemple, dans la catégorie « cuisine », dont font partie à la fois les plats de légumes frais et ceux à base de céréales. D'où les récits concernant des groupes de femmes du Nord envoyées en apprentissage culinaire dans le Sud, que l'on entend à Gjirokastër comme dans le Devoll. Cette pauvreté culinaire est rapportée au manque de terres agricoles : le Nord est perçu comme une région de montagne, la terre y est rare et les conditions climatiques difficiles³⁰. Face au Nord montagnoux et consommateur de produits de l'élevage (viande et fromage), le Sud apparaît comme une terre agricole, aux cultures riches et variées. L'alimentation du Nord se caractérise ensuite, aux yeux des gens du Sud, par son manque d'hygiène. Il s'agit à la fois d'un manque de propreté général que l'on reproche aux gens du Nord, et qui s'applique ici à la vaisselle et à la conservation

des aliments, et du dégoût pour certains aliments considérés comme impropres à la consommation. Ceux qui ont travaillé dans le Nord racontent ainsi leur répulsion face aux façons de manger des *malok* : ils n'ont pas d'assiettes, mais chacun se sert dans le plat commun et boit dans le même verre. « En sept ans, je n'ai pas vu une fourchette », raconte un ancien officier de Lunxhëri. C'est aussi le cas du sang, que l'on prétend ne pas manger dans le Sud, contrairement à ce qui se ferait dans le Nord : « ici, dans le Sud, on ne le mange pas, jamais, explique un habitant du Devoll après avoir égorgé un veau. Alors que dans le Nord, ils le font cuire et ils le mangent. Mais ce n'est pas bien. Le sang véhicule toutes les maladies que la bête peut avoir, c'est pourquoi il ne faut pas le manger. Même les chiens ne sont pas autorisés à le manger, quand on tue un animal. C'est mauvais pour eux ». Cet exemple éclaire le fonctionnement de l'opposition entre Nord et Sud : de toute évidence, cette opposition n'est pas la plus pertinente quand il s'agit de savoir qui mange du sang et qui n'en mange pas, puisque le sang est consommé dans certaines régions du Sud. Mais le sang étant jugé impropre à la consommation, sur la base d'une opposition entre propre et sale, la pratique de manger le sang est rejeté vers le Nord : nous n'en mangeons pas, mais ceux du Nord en mangent parce qu'ils sont sales. On voit par-là que les pratiques que l'on oppose à celles du Nord ne sont pas forcément communes à l'ensemble du Sud, mais particulières à une petite région. Elles prennent cependant sens dans le cadre de l'opposition entre Nord et Sud.

Les caractéristiques morales constituent enfin un autre réservoir de marqueurs de la frontière entre Nord et Sud. La pauvreté et l'arriération des gens du Nord s'accompagnent de leur réputation de générosité, en particulier sous la forme de l'hospitalité. Cette dernière, la *mikpritje*, fait partie des valeurs nationales autant que des stéréo-

²⁹ Paul Vidal de la Blache, 1922. *Principes de géographie humaine*, p. 188. Cité ici d'après Fernand Braudel, 1990. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, Armand Colin, tome 1, p. 36, note 36.

³⁰ L'historien Stavri Naçi rapporte cependant les obser-

vations de voyageurs étrangers selon lesquelles, au début du 19^{ème} siècle, les terres d'Albanie du Nord étaient plus riches et mieux cultivées que celles du Sud. Stavri N. Naçi, 1986. *Pashallëku i Shkodrës (1796-1831)*. Tiranë, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, pp. 12-14.

types les plus courants sur les Albanais. S'il est indéniable que l'hospitalité vis-à-vis des étrangers fonctionne réellement dans les villages albanais, y compris dans le Sud, il est intéressant de noter que lorsque les gens du Sud cherchent sinon à critiquer cette tradition d'hospitalité, du moins à lui retirer son aura de valeur de la nation albanaise, ils le font en stigmatisant la générosité outrancière des gens du Nord. L'instituteur du Devoll cité plus haut, en poste dans le Nord au début de sa carrière, raconte qu'il avait un jour refusé le litre de lait que lui avait apporté un élève, car il savait que le Parti interdisait ce genre de pratiques. « Le jour même, dit-il, le père de l'élève, un géant avec une grosse moustache, est venu voir le directeur et a demandé, en colère, qui était le jeune instituteur qui l'avait offensé en refusant son cadeau. » Ce que l'on cherche souvent à dénoncer dans le comportement des gens du Nord est une soumission trop stricte à la coutume, une rigidité dans les relations sociales que le Sud aurait abandonnée sous l'influence du monde extérieur. Nombreux sont les gens du Sud pour qui un séjour dans le Nord est vécu comme une expérience contraignante, au cours de laquelle ils ont ressenti comme jamais le poids des conventions sociales. C'est le cas en particulier lors des réunions familiales ou des festivités, où l'on oppose le rituel très réglé des gens du Nord à la plus grande liberté en vigueur dans le Sud, où l'on peut parler et boire sans se soumettre au rituel.

Face à la douceur (*butësi*) et à la culture (*kulturë*) des gens du Sud, le comportement de ceux du Nord est souvent qualifié de fanatique (*fanatik*), comme une marque de leur arriération. Le fanatisme du Nord se manifeste parfois dans le domaine religieux, mais c'est d'abord dans le contexte des relations familiales que les gens du Sud le repèrent. Dans le Nord, dit-on, les hommes et les femmes mangent séparément et les femmes ne peuvent pas pénétrer dans la pièce où mangent les hommes ; les femmes ne doivent ni voir ni être vues d'hommes extérieurs à la maison. Là encore, les représentations sont éloignées de la pratique, ne serait-ce que

parce qu'il est fréquent, dans les villages du Sud, qu'hommes et femmes ne mangent pas ensemble, mais dans les régions mixtes du Sud, ces mêmes représentations ont lieu de la part des chrétiens envers les musulmans, avec toujours un certain décalage par rapport à la réalité. Les musulmans du Devoll, par exemple, sont d'ailleurs prompts à dénoncer le fanatisme du Nord comme la marque de l'empreinte plus profonde que l'islam a laissée dans ces régions, alors qu'eux-mêmes perçoivent leur coexistence avec les chrétiens comme la marque et la cause de leur douceur. La religion musulmane n'est cependant pas la seule source du fanatisme. Les gens du Nord sont de nature violente et emportée, et ne connaissent ni la mesure ni la tolérance. On les dit sauvages (*i egër*), leurs coutumes sont sévères (*i ndyrë*) ou barbares (*barbar*) et, parmi elles, l'institution de la vengeance du sang (*gjakmarrje*) est souvent citée comme révélatrice de la nature et du comportement des gens du Nord auxquels elle est strictement associée. Dans le Devoll comme en Lunxhëri (Gjirokastër), on prétend ne pas connaître la vengeance (*hasmëri*), contrairement au Nord, et on voit là l'influence de l'émigration et de la culture que les migrants ont apportée de l'extérieur³¹.

Lorsqu'il est question de violence et d'intolérance, les habitants du Kosovo sont fréquemment assimilés à ceux du Nord de l'Albanie, comme partageant une même nature ; ils sont d'ailleurs rejoints dans cette réputation par les Serbes, que les gens du Sud perçoivent comme très proches des Kosovars. « Les Albanais du Kosovo [et ceux du Nord de l'Albanie], explique un commerçant du Devoll, parlent la même langue, mais ils sont différents des Albanais [du Sud] : ils sont plus rudes, plus grossiers, comme les Serbes ; alors que ceux du Sud sont plus doux et plus cultivés. Ici, on dit souvent que les Serbes et les Kosovars sont des têtes de mules : ils n'ont qu'une idée en tête, et ils ont la tête dure. » Si l'accueil de réfugiés du Kosovo en 1999 a parfois modifié cette perception parmi les gens du Sud, ce n'est pas toujours le cas, et les habitants

³¹ Les généalogies recueillies en Lunxhëri et dans le Devoll révèlent cependant un certain nombre d'affaires

de vengeance, à l'origine du déplacement de certaines familles vers ou depuis d'autres régions.

de la région majoritairement chrétienne de Lunxhëri, dans le district de Gjirokaštër, justifie l'absence de réfugiés dans leurs villages par le refus des Kosovars de cohabiter avec des chrétiens, signe de leur fanatisme religieux. Les Kosovars ne sont-ils pas, comme le dit en 2001 un habitant de Lunxhëri déplorant le soutien que les Américains leur ont apporté, « une même engeance (*fis*), un même sang (*gjak*), une même religion (*fe*) avec Ben Laden » ? Dans le Devoll majoritairement musulman, le passage des Kosovars n'a pas toujours permis de modifier l'opinion que l'on se faisait d'eux, et on les accuse d'avoir abusé de la situation ou de s'être livrés à des trafics, activité dont les Albanais du Nord, au yeux de ceux du Sud, sont de grands spécialistes. Ces quelques observations montrent d'abord que, vue depuis le Sud, l'opposition entre Nord et Sud est orientée : qu'il s'agisse de la langue, de l'habitat, de l'alimentation ou des mœurs, le Sud est supérieur en tout, ce que résume très bien la désignation du Nord,

perçu par ailleurs comme région de montagne, comme *poshtë* (« en bas, en dessous »), le renvoyant ainsi à une position d'infériorité. De là aussi la mission civilisatrice dont se sentent investis les gens du Sud envoyés dans le Nord. Elles montrent ensuite que l'ensemble des représentations de ce que les gens du Sud sont ou ne sont pas par rapport à ceux du Nord repose sur une très faible connaissance directe de ces derniers. Tout se passe comme s'il s'agissait d'abord d'attribuer aux autres des caractéristiques que l'on refuse de s'attribuer à soi-même, parce qu'elles ne correspondent pas à l'image actuelle de la modernité et de la culture. Il se trouve par ailleurs que la plupart des oppositions liées à ces représentations (douceur contre violence, propre contre sale, etc.) ne se rencontrent pas que dans le cadre des rapports entre Nord et Sud. Elles font également partie d'un réservoir de traits distinctifs dans lequel on puise pour tracer d'autres lignes de division.

4. UN SYSTÈME D'OPPOSITIONS

Il est particulièrement significatif à cet égard que dans les deux régions considérées ici, les mêmes stéréotypes que l'on applique généralement au Nord marquent également des voisins très proches. En Lunxhëri, région chrétienne du district de Gjirokaštër, ce sont les Labes, musulmans vivant de l'autre côté de la rivière, en Labëri³², qui occupent une position proche de celle des *malok*. Éleveurs vivant dans des villages de montagne, ils sont eux aussi perçus comme violents et emportés (ils pratiquent la vengeance), et on les présente souvent comme des paysans ignorant les usages du monde, en particulier les usages rapportés d'émigration par les Lunxhotes chrétiens. Ils sont aussi volontiers présentés comme voleurs ou trafiquants. Les Lunxhotes pour leur part se présentent comme des aristocrates paisibles

et cultivés, en contact depuis longtemps avec les grandes villes et le monde moderne. Le parallélisme ne va cependant pas plus loin, les Labes se voyant attribuer une qualité rarement reconnue aux *malok*, le patriotisme. Cela ne signifie pas par ailleurs un quelconque sentiment de proximité entre Labes et gens du Nord. Racontant comment elle a un jour hébergé un *malok* qui rentrait de Grèce, une Labe de Lunxhëri conclut avec une grimace : « Il était sale et j'ai tout lavé après son départ ».

Dans le Devoll, région mixte à majorité musulmane, les musulmans occupent par rapport aux chrétiens une position équivalente à celle des *malok* dans l'opposition entre Nord et Sud : de l'avis des chrétiens comme de leur propre point de vue, les musulmans sont en effet en position d'infé-

³² Mais depuis la Seconde Guerre mondiale, un certain nombre d'entre eux se sont installés dans quelques

villages de Lunxhëri.

riorité culturelle³³. Moins concernés par l'émigration avant la Seconde Guerre mondiale, ils n'ont pas « vu le monde » et n'en ont pas appris les usages modernes, pas plus qu'ils n'en ont rapporté les richesses. Ils sont d'autre part perçus comme violents et emportés, tout en étant généreux et hospitaliers, malgré leur pauvreté. Voici par exemple ce qu'un chrétien d'un village mixte du Devoll rapporte de ses voisins musulmans, en novembre 1995 : « il y a trois ans, les maisons musulmanes étaient vides et pauvres : pas de tapis, pas de meubles, pas de vaisselle. Ils mangeaient du pain de maïs, autour d'une *sofër* [table ronde et basse], assis en tailleur ». À la même époque, un musulman de Bilisht, le chef-lieu du Devoll, raconte son expérience dans le Nord, à Librazhd, où il a vécu plusieurs années : « ce sont des régions arriérées, où les gens mangent encore assis par terre autour de la *sofër*, sans fourchette. Pour dormir, ils n'ont pas de courtepoinette, mais des peaux de mouton. Ils n'ont pas d'oreiller, mais utilisent un morceau de bois entouré de chiffons ».

Il faut cependant noter une différence entre l'opposition entre Nord et Sud et celle entre chrétiens et musulmans, telles qu'elles se manifestent dans le Devoll, qui concerne la valeur attribuée à la montagne. Dans la première opposition, le Nord est généralement associé à la montagne, à laquelle sont attribuées des valeurs négatives (enclavement, sauvagerie) ; dans le cadre du Devoll en revanche, les musulmans sont associés à la plaine et les chrétiens à la montagne, en conformité avec leur répartition démographique. Les valeurs attribuées à la plaine et à la montagne sont alors inversées, ce qui semble montrer que l'opposition matricielle est celle entre musulmans et chrétiens : ayant accès aux terres agricoles de la plaine, explique-t-on, les musulmans n'ont pas ressenti la nécessité d'émigrer, tandis que les chrétiens cantonnés dans les montagnes ne pouvaient faire autrement pour survivre que de partir à l'étranger, ce qui en définitive les a rendus plus riches, plus malins et plus cultivés que les musulmans attachés à la glèbe. Aujourd'hui, les villages de plaine sont perçus comme pauvres et sales, et ceux

de montagne jouissent d'une réputation de richesse et de propreté qui fait qu'on les compare fréquemment à la ville. Malgré l'inversion de valeur de la montagne et de la plaine, la position des musulmans par rapport aux chrétiens est nettement équivalente à celle des gens du Nord par rapport à ceux du Sud, à tel point que le passage des uns aux autres se fait sans qu'on y prenne garde : il n'est pas rare que, cherchant à exprimer ce qui différencie le Nord du Sud, on en vienne à parler des musulmans et des chrétiens du Devoll. C'est le cas dans l'exemple suivant, où Tomor, du village musulman de Sul, stigmatise le poids des traditions dans le Nord de l'Albanie :

La montagne (*malësi*, c'est-à-dire ici, « le Nord »), dit-il, a des coutumes strictes. La femme par exemple y travaille beaucoup plus dur. Dans le Sud au contraire, du fait de l'émigration en Amérique et en Australie, la position de la femme est plus libre, même si elle n'est pas émancipée comme à l'Ouest [de l'Europe]. L'émigration a aussi apporté des changements de mentalité. Un homme de Ziçisht [village chrétien voisin de Sul] avait émigré et avait fait fortune en Amérique. Quand il est rentré, on lui a demandé comment il avait fait fortune. Il a seulement répondu qu'il essayait toujours son assiette avec la dernière bouchée de pain. Cela veut dire qu'il ne faut pas demander plus que ce dont on a besoin, pour en laisser ensuite la moitié. Il faut économiser. Ici, au contraire, on a l'habitude de dire à celui qui ne veut pas boire de café dans la maison où il est entré, « ce n'est pas un café qui nous appauvrit ». Mais pourquoi lui donner un café s'il n'en veut pas, et si c'est pour en manquer le lendemain ?

Cet exemple montre comment fonctionne l'opposition entre Nord et Sud dans le contexte du Devoll : Tomor commence par opposer le Nord, avec ses coutumes sévères, au Sud, dans lequel il se place lui-même, influencé par l'émigration. Le Sud est d'abord le lieu de l'innovation et de la raison : la générosité et l'hospitalité n'y sont pas poussées jusqu'à l'absurde, on cherche plutôt à économiser, et il s'oppose au Nord plus conservateur et plus arriéré. Dans un

³³ La situation dans le Devoll est développée dans Gilles de Rapper, 2002.

deuxième temps, une autre opposition se substitue à l'opposition entre Nord et Sud, celle entre musulmans et chrétiens du Devoll. L'innovation en question, un « changement de mentalité », devient le fait d'un « homme de Ziçisht », village entièrement chrétien, et la générosité à outrance (obliger l'hôte à boire un café même s'il le refuse) est rapportée à un « ici » qui désigne le village musulman de Sul, où vit Tomor. Autrement dit, ce que ce dernier reprochait d'abord au Nord, depuis sa position d'homme du Sud, il se l'attribue ensuite à lui-même, en tant que musulman. Mais le rapport aux valeurs reste le même : ce qui est bon en tant que pratique du Sud le reste en tant que pratique chrétienne, ce qui est condamnable en tant que pratique du Nord le devient en tant que pratique musulmane. L'image que l'on construit du Nord nous renvoie à notre propre image, mais dans un autre système d'oppositions. Il est révélateur à cet égard que les discours sur le Nord sont comparativement plus le fait des musulmans que des chrétiens. Ces derniers en effet sont plus portés à voir l'autre sous la forme d'un musulman que sous la forme d'un homme du Nord.

L'interprétation de la crise de 1997 faite par les habitants des deux régions en question montre par ailleurs comment des événements qui sont perçus de l'extérieur comme la manifestation d'un antagonisme entre Guègues et Tosques, ou entre Nord et Sud, sont vécus localement dans un cadre qui est d'abord celui des lignes de division de la société locale. Racontant au printemps 2000 les événements qui s'étaient déroulés trois ans auparavant, les habitants d'un village chrétien du Devoll ne firent référence ni à l'antagonisme entre Nord et Sud, ni même à l'affrontement entre bandes rivales ou soutenant des partis politiques rivaux. Ils racontèrent plutôt comment les habitants du village voisin, musulmans, avaient profité des troubles pour venir les attaquer et voler leur bétail. C'est en tant que chrétiens qu'ils s'étaient sentis visés, et désignaient clairement leurs agresseurs en tant que musulmans.

Le conflit ne leur apparaissait que comme l'irruption de la violence physique dans des relations qui étaient déjà tendues entre communautés religieuses, non seulement dans le cas particulier de leur village, mais pour le pays tout entier, que les musulmans menaient vers le chaos. Sali Berisha n'est-il pas musulman ? Plus encore, un an après la guerre du Kosovo, Slobodan Milošević était évoqué comme celui qui avait cherché à protéger les chrétiens de la violence des musulmans. Chez les chrétiens de Lunxhëri pareillement, la crise de 1997 semble surtout avoir renforcé la méfiance envers les Labes musulmans en réveillant des souvenirs de relations plus violentes entre les deux régions : comme ils l'avaient fait par le passé, raconte-t-on, les musulmans étaient venus voler le bétail et piller les églises des chrétiens. Et dans le conflit qui opposa en 2001 deux leaders socialistes tous deux originaires du Sud, les Lunxhotes exprimèrent leur préférence pour Fatos Nano, chrétien, au détriment du musulman Ilir Meta.

Reposant sur des sources en provenance exclusive du Sud de l'Albanie, cet article ne se veut qu'une approche partielle de la question des rapports entre Nord et Sud en Albanie. Il montre néanmoins que l'existence et l'opposition de deux groupes constitutifs de la population albanaise, les Guègues et les Tosques, trop souvent reproduites comme une connaissance de base sur l'Albanie, ne sont pas pertinentes pour comprendre la façon dont les Albanais perçoivent leur appartenance à la nation et vivent les événements des dernières années. S'il existe une structure ethnique en Albanie, ce n'est pas dans la division entre Guègues et Tosques qu'il faut la chercher, mais plutôt dans les relations entre Albanais, Valaques, Roms, Grecs et Macédoniens, ou même entre chrétiens et musulmans. Pour reprendre les critères proposés par Jean-François Gossiaux³⁴, il n'existe en effet ni proscription matrimoniale entre Nord et Sud, ni règle de descendance, ni mythe d'origine des Guègues et des Tosques³⁵, alors que ces cri-

³⁴ Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. pp. 18 et 30.

³⁵ Je n'ai rencontré au cours des entretiens qu'une seule référence à un mythe d'origine des Guègues et des Tosques, qui fait venir ces derniers de Toscane (« Ils se

sont installés entre les Guègues et les Grecs, c'est pour ça qu'ils ont du mal à s'entendre »). Il s'agit d'une référence directe au livre de Robert d'Angely, récemment traduit en albanais, et qui connaît un vif succès (Robert d'Angely, 1998. *Enigma*. Tiranë, Toena).

tères se rencontrent pour les autres groupes. La manière dont s'exprime l'opposition entre Nord et Sud apparaît plutôt étroitement dépendante d'un ensemble de représentations sur la culture et la modernité, sur ce qu'il est bon de faire et de ne pas faire, représentations qui font d'abord sens au niveau local, en fonction des lignes de divisions et des oppositions perçues dans l'expérience quotidienne. En d'autres termes, les stéréotypes qui semblent marquer la frontière entre Nord et Sud sont d'abord ceux qui marquent les frontières en vigueur à l'échelle locale, entre voisins. Selon les circonstances, selon la position du locuteur dans le contexte local, l'une ou l'autre de ces oppositions sera mise en avant pour interpréter un événement ou orienter un comportement : Nord contre Sud, musulmans contre chrétiens, montagne contre plaine. On peut cependant noter d'une part le caractère fondamental, voire matriciel, de l'opposition entre musulmans et chrétiens, et d'autre part remarquer que la plupart de ces oppositions et traits récurrents (plaine et montagne, culture et arriération, alimentation, apparence physique, caractère moral) dépassent le cadre de la société albanaise,

pour former une sorte de lexique des représentations de l'altérité en vigueur dans les autres sociétés balkaniques et, au-delà, dans d'autres régions de la Méditerranée.

Aucune des trois interprétations discutées ici ne semble donc épuiser la question de l'opposition entre Nord et Sud en Albanie. L'interprétation occidentale, peu critique, présente un tableau artificiellement contrasté de cette opposition ; celle des savants albanais souffre de l'orientation politique à laquelle ceux-ci étaient soumis, et minimise la portée de l'opposition ; l'interprétation locale, enfin, dans les deux variantes rapportées ici, renseigne plus sur les divisions locales que sur l'opposition entre Nord et Sud. Il n'en reste pas moins que l'on ne peut saisir pleinement le fonctionnement de cette opposition en restant au seul niveau des représentations et que beaucoup reste à faire pour rapporter les différentes interprétations discutées ici aux différences réelles qui sont attestées entre le Nord et le Sud au cours de l'histoire. Car il semble bien que l'on touche ici à une question fondamentale de la réalité albanaise, celle de la prise en compte de la diversité régionale dans la formation de la nation et du territoire national.

BIBLIOGRAPHIE

- CASTELLAN Georges (1980), *L'Albanie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CASTELLAN Georges (2002), *Histoire de l'Albanie et des Albanais*, Crozon, Armeline.
- DE RAPPER Gilles (2002), Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud, *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon*, n° 9, pp. 17-39.
- DE WAELE Jean-Michel, GJELOSHAJ Kolë (1997), La difficile démocratisation albanaise : les causes et les étapes de la crise de 1997, *Transitions*, vol. XXXVIII, n° 1 & 2, pp. 30-59.
- DRAPER Stark (1997), The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, n° 1, pp. 123-144.
- FRIEDMAN Victor A. (2003), Vendi i gëgnishtes në gjuhën shqipe dhe në Balkan, *Phoenix*, vol. 7, n° 1-6, pp. 40-56, avec la bibliographie.
- GJELOSHAJ Kolë et DE WAELE Jean-Michel (2000), La République d'Albanie et la question du Kosovo, *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, vol. 29, pp. 165-198.
- GOSSIAUX Jean-François (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, P.U.F.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1962), *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MANTRAN Robert (1989), *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, Fayard.
- PIHET Christian (2000), 1991-1999 : Années d'orage en Albanie. L'organisation difficile d'un système politique pluraliste, *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, vol. 29, pp. 141-164.
- SHUTERI QI Dhimitër S. (1956), Mbi disa çështje t'Arbërit dhe mbi emrin Shqipëri, *Buletin për shkencat shoqërore*, vol. X, n° 3, pp. 189-224.
- VON HAHN Georg (1854), *Albanesische Studien*, Jena, Friedrich Mauke, III.
- WHITAKER Ian (1968), Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910-1950, in I.M. Lewis (ed.), *History and Social Anthropology*, London, Tavistock, pp. 253-293.
- ZOJZI Rrok (1962), Ndamja krahinore e popullit shqiptar, *Etnografia shqiptare*, vol. 1, pp. 16-94 [La division régionale du peuple albanais].
-

Entre masculin et féminin

La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison

Gilles de Rapper

LE PROPOS de cet article est d'examiner, sur un point particulier de l'organisation sociale, l'existence et la signification des différences entre nord et sud albanais. Il s'agit de comparer les solutions apportées au problème que pose l'absence d'héritier mâle, et de dégager les représentations symboliques qui sous-tendent les systèmes de parenté dans deux régions albanaises, à savoir, d'une part, les Malessies (*malësi*, de *mal*, montagne), dans l'extrême nord du pays, à la frontière monténégrine, et le Devoll (de la rivière du même nom), dans l'extrême sud-est, à la frontière grecque, d'autre part¹. Dans ces deux régions, comme dans l'ensemble de l'Albanie, la parenté est au fondement du lien social, et les termes et concepts utilisés pour exprimer les relations de parenté sont en grande partie communs, comme le sont par exemple les noms du lignage (*fis*) et de la maison (*shpi*), unités fondamentales de l'organisation sociale.

Les deux régions diffèrent cependant sur un point important, celui des réponses apportées à l'absence d'héritier mâle. Dans ces sociétés où la transmission du nom et de la maison de génération en génération, et sur un mode patrilinéaire, est un impératif, l'absence d'héritier mâle pose un grave problème : qu'un couple n'ait que des filles, ou pas d'enfant du tout, c'est une branche du lignage qui s'éteint, ou risque de s'éteindre. Dans les Malessies, il est d'usage que la maison soit transmise à la branche collatérale la plus proche. Si le couple sans descendant mâle a des filles, l'une d'elles reste avec ses parents jusqu'à leur mort. Il lui est interdit de se marier et d'avoir des enfants ; elle devient une « vierge jurée » (*virgjëreshë, vajzë e betuar*). Dans le Devoll, un couple sans enfants adopte un garçon choisi parmi les parents proches ; un couple qui n'a que des filles garde l'une d'elles à la maison, avec son mari qui, en contradiction avec la règle de patrilocalité, vient habiter chez les parents de sa femme. Il devient alors un « gendre à la maison »

1. Les données relatives aux Malessies sont issues principalement des bibliographies de Durham (1909) et de Stahl (1988, 1989), celles du Devoll proviennent d'une série d'enquêtes de terrain menées depuis 1995. Voir Gilles de Rapper 1998.

(*dhendër në bashtinë*) ou un « gendre à l'intérieur » (*dhendër brenda*). Ce sont ces deux institutions que nous nous attachons à décrire ici.

Dans les Malessies comme dans le Devoll, l'unité fondamentale est la maison. Son nom, *shpi* ou *shtëpi*, est dérivé du latin *hospitium*, tout comme le grec *spiti*. Elle est occupée par une famille (*familje*, mais le mot *shpi* désigne aussi bien la maison que la famille qui l'occupe) dont la composition peut varier mais répond toujours aux mêmes principes : un couple, ses enfants non mariés, au moins un des fils avec sa femme et ses enfants. Autrement dit, toutes les filles quittent la maison à leur mariage pour aller vivre chez leur mari ; les frères se séparent pour fonder leur propre maison, seul le plus jeune hérite de la maison paternelle et a le devoir de s'occuper des parents jusqu'à leur mort. La séparation des frères (*ndarje* ou *të damt*) intervient au plus tard à la mort du père, mais plus souvent après le mariage du fils cadet.

Le départ de la maison et le partage des biens qui l'accompagne ne concernent que les fils ; les filles reçoivent à leur mariage un trousseau (*pajë*), parfois une dot (*prikë*), dont sont généralement exclues la maison et les terres². Entre les fils, le partage est égalitaire.

La maison fait par ailleurs partie d'unités plus vastes, dont la plus importante est le lignage (*fis*), puisque chaque famille porte le nom du lignage auquel elle appartient, nom qui se transmet de manière patrilinéaire. Si le mot *fis* se rencontre du nord au sud de l'Albanie pour désigner un groupe de filiation patrilinéaire, la nature et le fonctionnement du lignage varient selon les régions³. Dans le Devoll, sa profondeur généalogique dépasse rarement trois ou quatre générations et un processus de fission permet de créer de nouveaux lignages à partir des plus anciens, par l'attribution de nouveaux noms. Dans les Malessies, la mémoire généalogique est entretenue sur un plus grand nombre de générations, théoriquement jusqu'à « l'infini », en pratique sur sept ou huit générations. Le *fis* est toujours exogame (on n'épouse pas quelqu'un qui porte le même nom de famille) et son principe est le sang (*gjak*), qui se transmet de père en fils.

L'existence du lignage comme moyen de déterminer l'appartenance et les droits des individus, de même que l'exigence de séparation qui, à chaque génération, oblige la plupart des fils à établir une nouvelle maison, font apparaître dans le Devoll comme dans les Malessies une division de la population en trois catégories, fondées sur la relation entre les lignages et le territoire qu'ils occupent. La situation se présente ainsi dans le Devoll : viennent d'abord les lignages les plus anciens, qui revendiquent à la fois la plus longue présence sur le territoire du village et souvent le rôle de fondateur d'un quartier particulier du village, ainsi qu'une origine extérieure (en général une région de montagne et d'élevage du sud de l'Albanie). On parle d'eux comme de « grands lignages » (*fis i madh*) ou d'« anciens lignages » (*fis i vjetër*). Les lignages qui n'ont pas le souvenir d'une ori-

2. Chez les chrétiens orthodoxes du sud, comme en Grèce, les filles peuvent recevoir une petite parcelle de terre ou, en ville, un atelier ou un magasin. Voir Dojaka 1981.

3. L'origine du mot *fis* n'est pas établie : faut-il le rapprocher du grec *physis*, « nature », ou du nom indo-européen du clan (indo-iranien *vis*) ? Voir Meyer 1891 : 105 ; Benveniste 1969, I : 308.

gine extérieure et dont la présence est assurée depuis la génération Ego + 2 ou Ego + 3 constituent la deuxième catégorie, majoritaire, de la population du village ; ils sont dits « autochtones » (*vendali*, de *vend*, « pays, endroit »). Certains peuvent donner leur nom à un quartier. Viennent enfin les lignages d'implantation récente, c'est-à-dire ceux dont l'arrivée dans le village a eu lieu à la génération d'Ego ou à la génération précédente. Ceux-là sont appelés *i ardhur* (de « venir ») et ne donnent pas leur nom au quartier dans lequel ils habitent ; au contraire, il arrive que leur nom d'origine disparaisse et qu'ils adoptent le nom du quartier dans lequel ils sont installés. Cette répartition des lignages d'un village en trois catégories correspond, avec un vocabulaire différent, à la répartition des habitants au sein d'une même unité territoriale dans l'organisation sociale des Malessies. On y trouve les mêmes catégories : des dominants qui revendiquent une origine extérieure, des autochtones, et des arrivants récents. Les premiers sont désignés par le mot *pushtues*, « dominant ». Il s'agit d'un participe présent formé sur le verbe *pushtoj*, qui signifie à la fois « occuper, dominer (un pays) » et « envahir », ce qui rend bien compte des deux caractéristiques de cette catégorie d'habitants, dominants dans un pays qu'ils ont conquis. Le mot *pushtues* est connu dans le Devoll, mais il n'appartient pas au vocabulaire de l'organisation sociale : il désigne des envahisseurs et occupants étrangers (les Slaves de l'histoire médiévale, les Turcs, les Italiens et les Allemands sont tous des *pushtues*). Les habitants de la seconde catégorie sont appelés *anas*, « indigène, autochtone ». Il s'agit d'un nom formé avec le suffixe *-as*, qui indique l'origine, sur le mot *anë*, « côté, bord, extrémité » et « région, endroit ». En ce sens, compte tenu du fait que le suffixe *-as* est en concurrence avec le suffixe *-li* (d'origine turque) dans le Devoll, le mot *anas* est l'équivalent du mot *vendali* que l'on entend dans le Devoll. Enfin, la troisième catégorie, est appelée *i ardhur*, « nouveaux venus », de la même manière que dans le Devoll. Les rapports entre les trois catégories sont déterminés dans chaque cas – c'est-à-dire dans chaque unité territoriale, appelée ici *fis* ou *bajrak* – par l'histoire des origines, telle qu'elle est racontée par les « dominants » (nombreux exemples dans Durham 1909). Malgré les différences qui séparent l'organisation sociale des montagnes du nord de celle du Devoll (l'unité territoriale n'est pas là-bas le village ; le lignage y existe aussi en tant qu'unité politique), nous ne pouvons manquer de reconnaître ici, aux deux extrémités de l'Albanie, la même conception des rapports historiques que la population entretient avec le territoire qu'elle occupe et la même stratification des habitants d'un territoire déterminé.

Cette présentation de l'organisation sociale albanaise est volontairement générale, cherchant à mettre en évidence les traits communs sans tenir compte, pour l'instant, des différences, qui sont nombreuses, entre les régions. Elle suffit pour comprendre que la perpétuation des lignées est un impératif : le nom et la maison doivent être transmis à la génération suivante, non seulement à l'intérieur du lignage, mais de préférence à l'intérieur de la famille. L'absence d'héritier mâle pose donc un problème. Cela est vrai au nord comme au sud, mais les réponses sont différentes.

Un homme marié à la manière des femmes

460

La société du Devoll a recours à deux solutions, selon que le couple sans héritier n'a aucun enfant ou seulement des filles. Dans le premier cas, le couple adopte un garçon qui assumera le rôle du fils, dans le second, l'une des filles reste à la maison avec son mari qui devient « gendre à la maison » et dont les enfants appartiendront au lignage du grand-père maternel.

L'adopté (*i huazuar*, « emprunté », ou *i dhënë*, « donné »), qui peut l'être à l'âge de quinze ans et ne s'installer chez ses parents adoptifs qu'après son propre mariage (l'adoption ne se fait que lorsque les pratiques magiques n'ont pas donné de résultat, et l'installation n'a lieu que lorsque les parents adoptifs ne sont plus capables d'assurer seuls l'entretien de la maison et des terres), perd son nom de famille d'origine et prend celui de son père adoptif. Avec son nom, il perd également ses droits sur les terres de sa famille d'origine. On adopte en général un membre de la famille proche, soit du côté du mari, soit du côté de la femme. Il est fréquent dans ces occasions qu'un frère « donne » l'un de ses fils à son frère ou à sa sœur sans enfants. Lorsque l'adopté est originaire du lignage de l'homme, il porte déjà le même nom et peut alors, éventuellement, conserver ses droits sur la part des biens qui lui seraient revenus dans sa famille d'origine.

Si le recours à l'adoption est en soi une malédiction, dans la mesure où il vient réparer une absence totale de descendance, il ne semble pas qu'il soit socialement stigmatisé : un fils adoptif se conduit au sein de sa famille adoptive comme il l'aurait fait dans sa propre famille, il en est l'héritier et transmettra les biens de la maison à ses propres enfants. Il en va autrement du gendre à la maison, dont la situation est une entorse à l'une des règles fondamentales, celle de la patrilocalité. L'obligation de faire venir un gendre à la maison est fréquemment considérée comme une honte (*turp*) et une humiliation (*ulje*), tant pour les parents que pour le gendre. Contrairement au fils adoptif, le gendre à la maison se trouve en effet dans une situation inconfortable, en contradiction avec l'idéal social : il se déplace, telle la jeune mariée partant vivre chez ses beaux-parents ; il ne transmet pas son nom de famille à ses enfants, qui recevront le nom de leur mère. Il ne peut davantage compter sur la solidarité fraternelle qui perdure même après la séparation des frères en foyers distincts, et d'autant moins si sa femme habite dans un autre village. En fait, comme le dit une expression du Devoll, « quand le gendre est à l'intérieur [c'est-à-dire dans la maison de sa femme], c'est un étranger » (*kur është dhendri brenda, është jabanxhi*), le mot *jabanxhi* désignant ici « celui qui n'a personne » (*njeri pa njeri*).

L'adoption et le gendre à la maison sont deux choses différentes, qui ne peuvent être combinées entre elles : non seulement le recours à l'adoption ne se rencontre pas lorsque le couple n'a que des filles (la descendance sera exceptionnellement assurée par l'une d'elles), mais surtout on ne peut pas adopter un fils originaire de la famille paternelle et lui faire épouser une fille de la maison, pratique rapportée pour la Grèce (Stahl 1989 : 280). Même en cas de mariage « à l'intérieur » (*brenda*, c'est-à-dire uxoricole), la règle d'exogamie

lignagère doit être respectée et le gendre ne peut provenir ni du lignage du père, ni de celui de la mère. En fait, il est impératif que, dans un couple, l'un des partenaires soit « de la maison » et que l'autre vienne de l'extérieur, ce qu'exprime la formule suivante, justifiant la nécessité de faire venir un gendre à la maison : « quand la bru est à toi, le gendre vient d'ailleurs, et quand le gendre est à toi, la bru vient d'ailleurs » (*kur nusja është tende, e ke dhendrin pe bote, kur dhendri është tend, e ke nusën pe bote*).

Comme dans le cas de l'adoption, la venue du gendre dans la maison ne se fait pas automatiquement au moment du mariage. Lorsque les parents ont plusieurs filles, ils attendent que toutes soient mariées pour choisir, en fonction de la situation et de la personnalité du gendre, celle qui reviendra vivre dans la maison paternelle avec son mari. Il s'agit là d'une liberté qui n'existe pas en cas de mariage patrilocal normal ; c'est alors toujours le cadet qui continue à habiter dans la maison familiale, quelle que soit la personnalité de sa femme et la qualité des relations qu'elle entretient avec ses beaux-parents. De la même manière, si le gendre à la maison, comme le fils adoptif, perd ses droits sur les terres de sa famille d'origine, il peut exceptionnellement, et uniquement s'il entre dans une famille du même village, recevoir sa part d'héritage lors de son mariage, d'autant plus si les parents de sa femme possèdent peu de terres.

La position difficile et dévalorisée du gendre à la maison peut être vue comme l'addition de deux positions incompatibles : son mariage se fait selon un modèle féminin (il arrive en étranger dans une maison qui n'est pas la sienne, sans apporter ni terres ni maison, il ne transmet pas son nom lignager à ses enfants), mais il garde, en tant qu'individu masculin, une position dominante au sein du couple et deviendra chef de famille à la mort de son beau-père. Il est dans un monde intermédiaire, entre masculin et féminin.

La vierge jurée : une fiction masculine

C'est la situation dans laquelle se trouve également, dans les Malessies, la vierge jurée. Signalons d'abord qu'il existe plusieurs types de vierges jurées, en fonction des raisons qui peuvent pousser une femme à renoncer au mariage et aux enfants. Un seul nous retiendra ici : celui des filles sans frère qui héritent de la maison paternelle. Mais dans une société qui pratique le mariage arrangé, le vœu de virginité est par ailleurs le seul moyen pour une fille d'éviter un mariage non désiré. On rencontre ainsi, y compris dans le Devoll, des femmes restées célibataires pour avoir refusé le mariage proposé par leurs parents.

Dans les Malessies, lorsqu'un couple ne parvient pas à obtenir d'héritier mâle, une seule solution s'impose : le passage de la maison et de ses biens à la branche collatérale et agnatique la plus proche. Le recours à l'adoption d'un fils ou à la venue d'un gendre à la maison est ici impossible, car la terre doit suivre le « sang » (*gjak*) et les filles ne transmettent pas de sang à leurs enfants, mais du « lait » (*tambël*). Le *Kanun* de Lekë Dukagjini, corpus de droit coutumier recueilli dans les années 1920, dit à ce sujet : « L'héritage revient au parent par le

sang, et non au parent par le lait, ni aux enfants de filles » (art. 90). En conséquence, « Que la descendance masculine d'une famille s'éteigne, ait-elle une certaine de filles, ni elles ni leurs fils et filles n'ont le droit de prendre part à l'héritage des parents » (art. 92), et « Si la maison qui s'éteint n'a pas de parent proche, le lignage, fût-il éloigné de cent générations, a des droits sur le bétail, les terres et les biens de cette maison » (art. 97). Les filles d'un couple sans garçon sont mariées normalement, soit par leurs parents, soit par un oncle ou un cousin si elles ne l'étaient pas déjà à la mort de leur parents. Pourtant, l'une ou plusieurs d'entre elles, à condition de renoncer au mariage, peuvent rester avec leurs parents et, après leur mort, conserver la maison et les terres qui y sont attachées. Le passage au statut de vierge et héritière se fait progressivement : dans une maison sans frères, une des filles prend petit à petit la place d'un fils et, à l'âge où ses parents devraient envisager son mariage, fait vœu de virginité. De la même manière, à la mort d'un frère en bas âge ou non marié, l'une des sœurs prend sa place et assume son rôle d'héritier.

Contrairement au gendre à la maison, la solution apportée par la vierge est provisoire : celle-ci ne transmet rien à sa mort, les biens reviennent de toute façon à la branche collatérale la plus proche, et s'il n'y a plus aucune autre famille du même nom, la maison est détruite, elle disparaît avec le nom de famille. Mais sa vie durant, la vierge maintient une fiction, et surtout elle occupe une fonction qui, en temps normal, revient au fils cadet, à savoir celle d'assurer le « service » (*yzmet*) des parents.

Le passage au statut de vierge peut s'accompagner d'un changement de prénom, qui n'est pas forcément un prénom masculin, mais qui marque son nouveau statut. Le port de vêtements masculins est plus fréquent, même s'il n'est pas systématique. La même remarque est valable pour le port des armes, dans une société longtemps organisée sur des bases militaires et dans laquelle l'entrée dans l'âge d'homme correspond au moment où ils peuvent combattre au fusil. C'est cependant surtout dans leur participation à la vie sociale du village ou du lignage que les vierges jurées se distinguent des femmes qu'elles ont cessé d'être. Alors que les relations entre les sexes sont particulièrement surveillées et réduites au minimum, les vierges participent aux activités masculines et fréquentent à égalité les hommes du village. Elles peuvent, en particulier, circuler en compagnie masculine, se rendre au café et fumer en public. Dans certaines localités, elles sont également admises à siéger aux assemblées de village et de lignage, réunies sur la base de « un homme par maison » (*burrë për shpi*). De la même manière que le gendre à la maison possède des attributs sociaux à la fois féminins (par l'entrée dans une nouvelle maison au mariage) et masculins (par la domination qu'il exerce sur sa femme), les vierges jurées sont dans une position intermédiaire. Leur refus ou l'interdiction qui leur est faite de se marier et d'avoir des enfants est en contradiction avec leur rôle social de femmes, celui de donner à leur époux une descendance nombreuse. Du fait de leur vœu de virginité, elles ne sont plus tout à fait des femmes, mais pourtant pas tout à fait des hommes.

Transmission du sang et transmission du nom

463

Le gendre à la maison n'est pas spécifique à la société albanaise. On le rencontre, dans des conditions similaires, en Serbie (*domazet*, « gendre de la maison ») (Hammel 1968 : 18), ainsi qu'en Grèce (*esogambros*, « gendre de l'intérieur »), dans les régions où la patrilocalité est d'usage (voir par exemple Du Boulay 1974 et Couroucli 1985). Le gendre albanais, comme l'ensemble du système de parenté albanais, reste cependant mal connu. Le cas de la vierge jurée est différent dans la mesure où elle a suscité la curiosité des voyageurs du début du siècle qui la croisaient sur leur route. Sa « redécouverte », au début des années 1990, s'est traduit par une série de publications dans les journaux occidentaux (les Albanais ne semblant manifester aucun intérêt particulier pour ce phénomène). C'est l'étrangeté de l'institution et le caractère archaïque et tribal que l'on prête généralement à la société albanaise qui justifie alors l'intérêt pour les vierges jurées. Parallèlement, et depuis l'attention que leur a accordée Edith Durham (1909), elles suscitent également celui des *gender studies*, leur transformation de femmes en hommes posant la question de la construction sociale des sexes.

Il existe pourtant une certaine symétrie entre la position du gendre à la maison et celle de la vierge jurée, qui justifie que l'étude de cette dernière soit replacée dans le contexte de la parenté. Même si l'absence d'études récentes sur le système de parenté albanais ne permet pas d'approfondir la question de la comparaison et de la signification du gendre à la maison et de la vierge jurée, leur présentation parallèle renseigne à la fois sur les différences entre le nord et le sud en matière de système de parenté, et sur la signification de l'opposition entre nord et sud dans le domaine de l'organisation sociale.

Si la société albanaise, comme la plupart des sociétés balkaniques, peut être dite fondée sur la parenté et sur l'existence de groupes de descendance reposant sur la croyance en une origine commune, les exemples du gendre à la maison et de la vierge jurée montrent que l'idée même de descendance n'y est pas univoque. Dans le Devoll comme dans les Malessies, c'est le sang (*gjak*) qui fait la parenté, être parents, c'est être « du même sang ». Mais comment le sang circule-t-il, par qui est-il transmis ? Les habitants du nord de l'Albanie reconnaissent deux principes distincts : celui de la parenté par le père, appelé « arbre du sang » (*lisi i gjakut*), et celui de la parenté par la mère, appelé « arbre du lait » (*lisi i tamblit*). Le *Kanun* de Lekë Dukagjini présente les choses de la façon suivante : « La chaîne des générations du "sang" (*gjak*) et du "sein" (*gjini*) va à l'infini pour l'Albanais des montagnes. Les générations coulent soit par le sang, soit par le sein. Les générations du sang coulent du côté du père ; les générations du sein coulent du côté de la mère. L'écoulement des générations du côté du père s'appelle "arbre du sang" (*lisi i gjakut*). L'écoulement des générations du côté de la mère s'appelle "arbre du lait" (*lisi i tamblit*) (art. 695 à 701) (voir aussi Tirta 1980 : 81 ; Stahl 1988 : 53).

Dans le Devoll, ni le sein ni le lait (qui se dit d'ailleurs *qumësht*, et non *tambël* comme dans le nord) ne font l'objet d'une conceptualisation en termes de

LA PARENTÉ... À QUOI ÇA SERT ?

Des lignées dans les Balkans

parenté. Les parents que l'on possède du côté de la mère forment le « lignage de la mère » (*fisi i mamasë*) ou le « lignage de l'oncle maternel » (*fisi i dajos*) et leur nature n'est pas différente de celle des parents par le père. Dans le nord, le *gjini* forme un groupe de parents avec lesquels le mariage est prohibé puisqu'il existe une exogamie de lait comme il existe une exogamie de sang. Dans le Devoll, où le sang s'écoule de manière moins strictement patrilinéaire, l'interdiction de prendre un conjoint dans le lignage de la mère est justifiée par le danger de la consanguinité. « Quand un homme se marie dans un lignage (*fis*), explique-t-on, ses enfants, filles et garçons, ne pourront pas se marier dans le lignage de leur mère. Tout le lignage de la mère est considéré comme "oncle maternel" (*dajë*). Une nouvelle alliance entre les deux lignages ne sera possible qu'après quatre générations, pour éviter la consanguinité (*bashkëgjakësi*). »⁴ Le sang circulant aussi par les femmes, il est possible, en cas d'absence d'héritier, d'avoir recours à une héritière. Dans les Malessies, où les femmes transmettent autre chose que le sang et où la terre reste attachée au sang, une telle chose est impossible.

Lorsqu'il est question d'organisation sociale, l'Albanie ne peut de surcroît être isolée de ses voisins grecs et slaves : elle partage avec eux de nombreux traits, ottomans ou autres. Ainsi, le nord de l'Albanie offre-t-il des traits communs avec les Slaves du sud, en particulier avec la Serbie et le Monténégro voisins. La distinction entre parenté « par le sang » et parenté « par le lait » existe également en Serbie, où elle peut prendre la forme d'une opposition entre le sang « épais », transmis par les hommes, et le sang « fin », transmis par les femmes (Hammel 1968 : 30-31). Il est également fait état de l'existence de vierges jurées au Monténégro (Stahl 1989). Le Devoll de son côté présente de nombreux traits communs avec certaines régions de Grèce. Dans le cas du gendre à la maison, la situation observable dans le Devoll est très proche de celle décrite par Juliet Du Boulay en Eubée : la situation d'*esogambros* n'est pas recherchée, parce qu'elle est en contradiction avec le principe de virilocalité et entre en concurrence avec le principe de supériorité et de domination masculine. Pourtant, contrairement à ce qui se passe dans le Devoll, aucune honte particulière ne s'attache à la position de gendre à la maison, peut-être parce qu'en Eubée le caractère cognatique de la reconnaissance de la parenté, déjà signalé pour le Devoll en opposition aux Malessies, est nettement affirmé. Les femmes y transmettent le « sang » de la même manière que les hommes, et cela s'accompagne de l'existence de propriétés féminines, transmises par les femmes (Du Boulay 1974 : 20), ce qui est étranger au système de dévolution dans le Devoll.

En fait, tout se passe comme si la distinction entre hommes et femmes, et la supériorité des premiers, était directement exprimée, dans le nord, par le système lignager, c'est-à-dire par la distinction entre sang et lait, alors que dans le sud,

4. L'ensemble du lignage de la mère est dit être en position d'oncle maternel (*dajo*, du turc *dayı* « oncle maternel ») par rapport à Ego, qui ne peut donc y prendre conjoint. Cette particularité apparaît dans la terminologie des cousins : le terme *kushëri* (du latin *consobrinus*) s'applique en principe à tous les cousins, mais, dans la pratique, il est réservé au seul cousin parallèle patrilatéral (FBS), alors que le cousin matrilatéral (MBS) est appelé *dajo* (« oncle maternel ») notamment après la mort de son père, le véritable oncle maternel d'Ego.

comme en Grèce, la domination masculine s'exprime d'abord dans le mariage et la vie domestique, le lignage n'intervenant que de façon secondaire. On trouve donc dans le nord une descendance patrilinéaire exclusive, sans intervention de la parenté par les femmes dans la dévolution des biens et la transmission des appartenances. L'adoption n'y existe pas : ce ne sont pas les individus qui se déplacent pour remplacer un fils manquant, mais les biens qui passent d'une branche qui s'éteint à une autre qui survit.

Tout en gardant une idéologie patrilinéaire fortement marquée, le sud apparaît comme une transition vers des formes plus cognatiques que l'on trouve en Grèce. Ce que l'on est dépend plus du nom que l'on porte et de la position que l'on occupe dans la famille que de l'emplacement précis dans l'« arbre du sang ». La parenté fictive n'y est pas impossible : il suffit que le nom soit transmis, soit par l'intermédiaire d'une fille, soit par un fils adoptif, pour que la famille sans garçon ne s'éteigne pas. On trouve une pratique semblable dans le fait de donner le prénom d'un homme mort sans descendance à l'un de ses cousins parallèles patrilatéraux, car cela permet, dit-on, au lignage de continuer (*për të vazhduar fisi*) : la branche qui s'éteint ne disparaît pas complètement, puisqu'elle revit dans l'individu qui porte le prénom du mort.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : lignage/*lineage* – transmission/*inheritance* – parenté fictive/*fictive kinship* – Albanie/*Albania* – Balkans/*Balkans*.

BIBLIOGRAPHIE

- Benveniste, Émile
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Minuit, 2 vol.
- Couroucli, Maria
1985 *Les oliviers du lignage*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- De Rapper, Gilles
1998 *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud*. Nanterre, Université de Paris X-Nanterre, thèse de doctorat.
- Dojaka, Abaz
1981 « Karakteri i lidhjeve martesore para çlirimit » [« Le caractère des liens matrimoniaux avant la Libération »], *Etnografia Shqiptare* 11 : 3-22.
- Du Boulay Juliet
1974 *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford, Oxford University Press.
- 1984 « The Blood : Symbolic Relationship between Descent, Marriage, Incest Prohibitions and Spiritual Kinship in Greece », *Man* 9 (4) : 533-556.
- Durham M. Edith
1909 *High Albania*. London, Edward Arnold (réed. London, Virago, 1985).
- Gjeçovi, Shjefën
1933 *Kanuni i Lekë Dukagjinit* [« Le coutumier de Lekë Dukagjini »]. Shkodër, Shtypshkonja françeskane (réed. Tiranë, Albinform, 1993).
- Hammel Eugen A.
1968 *Alternative Social Structure and Ritual Relations in the Balkans*. Englewoods Cliffs, NJ, Prentice Hall.

- Handman, Marie-Elisabeth
1983 *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*. Aix-en-Provence, Edisud.
- Meyer, Gustav
1891 *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*. Strasbourg, Karl J. Trübner.
- Stahl, Paul Henri
1988 « La région tribale albanaise », *Incontri Meridionali*, 3^e Serie, 2 : 33-80.
1989 « Et ils se marièrent, et ils eurent beaucoup d'enfants », in John Peristiany, ed., *La pérennité de la maisnie. Le prix de l'alliance en Méditerranée*. Paris, Éditions du CNRS : 273-291.
- Tirta, Mark
1980 « Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais », *Ethnographie albanaise* 10 : 59-106.
- Zojzi, Rrok
1976 « L'ancienne division ethnographique régionale du peuple albanais », *Ethnographie albanaise*, édition spéciale : 7-17.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Gilles de Rapper, *Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison*. — La comparaison des solutions apportées au problème de l'absence d'héritier mâle dans deux régions albanaises, l'une au nord, l'autre au sud, fait apparaître, au-delà des traits communs, les représentations symboliques divergentes qui sous-tendent les systèmes de parenté albanais. En particulier, le sang est dans le nord un principe strictement patrilinéaire, alors qu'il prend dans le sud un caractère cognatique qui rappelle des faits observés en Grèce. La conception même du lignage et de sa perpétuation présente ainsi des formes contrastées au nord et au sud.

Gilles de Rapper, *Between Masculine and Feminine Gender. The Sworn Virgin, the Heiress and the Son-in-law at Home*. — Comparing the solutions to the problem of the absence of a male heir in two Albanian regions, one in the north and the other in the south, brings to light, apart from common characteristics, divergent symbolic conceptions underlying Albanian kinship systems. In particular, « blood » is, in the north, a strictly patrilineal principle, whereas, in the south, it tends to be cognate, which reminds us of what can be observed in Greece. Conceptions of the lineage and its perpetuity strongly contrast between north and south.

5. BLOOD AND SEED, TRUNK AND HEARTH: KINSHIP AND COMMON ORIGIN IN SOUTHERN ALBANIA

GILLES DE RAPPER

The Ghegs of Northern Albania present the only true example of a tribal system surviving in Europe until the mid-twentieth century. In those remote valleys with very inadequate communications has survived a group of people whose whole life was organized in terms of kinship and descent. The clan, *fis*, was a group of people all of whom claimed descent from a common male ancestor, who may often have been fictitious (Whitaker 1968: 254).

Studies on the Albanian kinship system and social organisation have focused mainly on northern Albania. Following pioneering work by Edith Durham (Durham 1909: 1928), much attention has been devoted to 'tribal' organisation, which could be observed well into the first half of twentieth century. This organisation was seen by Western scholars as a modern European curiosity, representing a kind of survival from an archaic European past. The central feature of this tribal organisation was the tribe or clan, in Albanian, *fis* (Durham 1909: 20; Daniel 1989: 50).

More recently, some scholars have started to question the 'tribal' characterisation of northern Albanian society, which seemed to them to be the result of both an interest in the exotic within Europe and the uncritical application of anthropological models elaborated in other societies, especially in Africa. Berit Backer thus criticised the lack of theoretical consistency of most works on "so-called Albanian tribal society (Backer 1979: 91-95)," while Albert Doja deplors the fact that most publications on the subject consist of a "compilation anthologique des mêmes données," without any attempt to understand the structural basis of these kinds of social organisations (Doja 1999: 39).

In the media as well as in common representations, tribal and clan organisation has come to be an emblem of Albanian society as a whole taking up Ian Whitaker suggestion to consider recent events in Albanian political history in the general frame of tribal organisation (Whitaker 1968: 282). Today, for instance, organised crime in Albania is generally presented as being clan-organised crime, as are the factions in communist and post-communist political life, which are described as the manifestation of a tribal mentality. Kinship is certainly a resource in political as well as in economic activities, in Albania as elsewhere (cf. Schweitzer 2000). That organised crime and political factions should not be confused with traditional social organisation is, however, revealed in the contemporary tendency in Albania to use the loan word *klan* in the former context instead of *fis*, which remains in use for the latter. From the Albanian point of view, they are two different realities and should be distinguished as such.

The word *fis* is used all over Albania. In southern Albania it is commonly heard with the meaning of 'kin', and it also designates the three generation patrilineage, which is, together with the house (*shpi, shtëpi*), the primary social unit based on kinship. Because of its use as 'tribe' in the common as well as scientific language, working on kinship in southern Albania necessitates some lexical precautions. The same individuals who make daily use of the word *fis* to talk about their close or distant kin are not always prepared to understand what a social anthropologist is doing there: "There are no *fis* here, you should go to the north to study them; that is where they are." I soon realised that the word *fis* was highly polysemic and that the reality it covers in southern Albania could not be understood without taking this polysemy into account.

The purpose of this paper is two-fold: to give an account of kinship and social organisation in less studied southern Albania and, by doing so, to show how local conceptions of kinship and social organisation are embedded in wider representations of society in Albania.

The ethnographic material presented here has been collected during long-term fieldwork conducted in the district of Devoll from June 1995 to September 1996, and in shorter stays in 1998, 1999, 2000 and 2003.

DEVOLL: GENERAL PRESENTATION

Devoll is a district (*rreth*) in southeastern Albania, on the border with Greece. It consists of forty-two villages distributed around its administrative centre, the small town of Bilisht (8000 inhabitants in 1995), which lies on the road between Korçë and the border post of Kapshticë/Kristalopigi.

Most of the villages are situated on both sides of a large and relatively flat valley, in the middle of which flows the river Devoll. This part of the valley is locally called *Fusha*, (the plain) or *Devolli i poshtëm*, (lower-Devoll). The villages are generally located at the foot of low hills or mountains, between agricultural land below and pastures and forests above. A few of them, said to be ancient *çiflig* villages, are located in the middle of the fields. The upper part of the valley, called *Mali* (the mountain) or *Devolli i sipërm* (upper-Devoll), has much less arable land and more pastures and forests and is occupied by villages generally smaller in size.

All villages (*fshat*) are fixed and compact settlements. They consist of at least two neighbourhoods (*lagje*), usually more, lying on both sides of the main street. Around the inhabited part of the village are gardens and small irrigated fields where people grow corn, onions, beans and other vegetables. The more distant fields, which used to be irrigated at the time of the cooperative (before 1991), are in most cases left uncultivated for lack of water and mechanisation.

The population is mainly Albanian-speaking, with the exception of the village of Vërnik, which is inhabited by members of the Macedonian minority. There is no evidence of Greek or Arumanian-speaking populations in most recent history, although some families claim to descend from settlers coming from parts of Greek Macedonia or from pastoral areas in the Pindus range, across the Greek-Albanian border. A few villages on the Greek side of the border had close links with Devoll

until 1924 and the exchange of population between Greece and Turkey. These villages were inhabited by Albanian-speaking Muslims who were forced to move to Turkey. Before that time, they used to intermarry with Devoll; Bilisht was their market town.

Most Devollis are Muslims, a minority Orthodox Christians. With the exception of Bilisht, Muslims and Christians live in homogenous villages or, in the case of the few mixed villages, in separate neighbourhoods of the same village. They rarely intermarry and, although quiet and peaceful, their relations are marked by stereotypes and suspicion. As in most parts of Albania, even when the level of religious practice is low, people are nevertheless aware of their religious affiliation and origin (de Rapper 2002).

THE KINSHIP SYSTEM

The two basic units of social organisation are the house (*shpi*, *shtëpi*) and the patrilineage (*fis*). The *fis* can be defined as a patrilineal descent group and an exogamous unit whose members used to own some property in common.¹ Patrilineal descent is expressed in the concept of blood (*gjak*); all members of the *fis* share the same blood and, through blood, some physical and moral characteristics.

Marriage within blood (*brenda gjakut*) is forbidden. It is also forbidden to marry into the mother's *fis*. A lineage should not take (*marr*) from or give (*jap*) to another lineage to whom it already has a such a relationship. There is however, as in other rural European societies (Zonabend 1981), a tendency not to marry too far off; two lineages are not allowed to intermarry, but it often happens that three lineages favour one another for one or two generations. There is also a tendency to marry within the village or within a small group of villages and, of course, within a religious community. Residence is virilocal. Wives come to live in their husband's household, which is either the husband's paternal house or a new house provided by his father.

Landed property is inherited by sons alone while daughters receive a dowry (*pajë*, *prikë*) upon marriage. The latter consists of furniture and clothing, but never of land or livestock. Although land is transmitted "by the father's will" (*sipas dëshirës së babait*), as one informant in Miras put it, and he could in theory chose to give land to his daughter as part of the dowry she brings to her husband, "normally only sons receive land" (*si rregull vetëm djemtë*).² Each son receives an equal share

¹ After the end of collectivisation (1992), land was returned on a familial basis without taking into account previous lineage property.

² According to existing law in Albania, daughters and sons have equal rights to family property. I have never heard, however, of female family members making use of this right. This would not be convenient when women leave their village of origin to live with their husbands in another village. People in general seem reluctant to apply this law. In 1995 a woman from Bilisht explained to me that it was better to share the property "within the family" (*brenda familjes*), i.e. according to the traditional mode, and that making use of the law would be

of property when the household or a part separates (*ndarje*), either upon marriage of the youngest son or upon the death of the father. Every son – except the youngest – is free to leave the house with his share of property upon marriage or shortly after (especially if there is no space in the house for the new couple). According to several informants, cohabitation of two or more brothers in the paternal house long after their marriage and even after the death of the father was more frequent in the past, before the Second World War. The house was then divided into two or more equal parts, each with its own entrance and its own courtyard and kitchen. Each brother, together with his wife and children, formed a separate social unit; the former unity of the paternal house was remembered by means of labelling it a brotherhood (*vëllazëri*). Such situations are rare today, although old houses that were divided for the use of two brothers may still stand in some villages.

This is an instance of how family organisation is perceived by people as evolving; there used to be more solidarity between brothers and between family members in general. Households are said to have been greater in size. “Thirty years ago,” said a young man from Bilisht to me, “families in Albania, including Devoll, did not split into small units as they do today. Brothers lived together, even after they were married and had children. Up to 40 people lived in one house.” Another man from Bilisht confirmed this claim: “Sons have a duty of mutual aid towards their parents (...). This mutual aid used to extend up to the third cousins.”

The youngest son generally remains with his parents and inherits the paternal house (*trung*). His duty is to take care (*yzmet*) of his parents in their old days and he is thus called the ‘pillar of the house’ (*shtylla e shtëpisë*). A father has the obligation to provide his older sons with a new house or at least with a piece of land (*truall*) on which to build a new house. This is usually done by dividing the *truall* on which the paternal house was built as long as such a division was possible.

As a result, neighbouring houses are generally inhabited by families closely connected by patrilineal ties. They form a *mëhallë*, a group of houses between which solidarity and daily cooperation are expected. As a neighbourhood, it should be distinguished from the *lagje*, which has no such meaning and is more a spatial unit – defined by its position in the village and its topographic features and limits – than a social one.

The village territory is also perceived as changing. According to local discourse, there used to be fewer houses in each neighbourhood, and they used to be separated by gardens, cowsheds and barns. “In 1942,” said a man from Miras, “houses were much more distant from one another. There might be only two houses in one neighbourhood. The rest was cultivated land.” Today, houses are built very close to one another and gardens have been moved to the village periphery, with the exception of small courtyards (*oborr*) that are used as gardens. The densification of houses is seen as (and probably is) the result of the communist period. Villagers were not allowed to leave their villages and settle in towns, while the population

interpreted by others as a sign of strife within the family and, as such, as a shame (*turp*). At that time, there was little at stake since selling and buying land was then not permitted and family property was generally very small.

kept growing. "This is another consequence of collectivisation," said an old woman from Çipan,

cowsheds and barns disappeared. Livestock was gathered into large collective cowsheds. Where the sheds and barns used to be, they built houses. That is why today houses are much closer to one another. It is a problem now that private livestock is back.

At the same time, villages were not allowed to expand; space demarked for the construction of houses was separated from arable land by a 'yellow line' (*vija e verdhë*) beyond which it was forbidden to build new houses, despite the pressure of population growth. Since migration, even to a neighbouring village, was forbidden in the communist period, the fragmentation of land inscribed in the devolution system could not be counterbalanced by migration away from the village nor by the buying and selling of vacant plots.

THE LINEAGE AND ITS NORTHERN MIRROR

This description clearly inscribes kinship and family organisation in Devoll within the wider frame of "Balkan patriarchy" (Halpern et al. 1996). It is not an isolated case and shares most of its features with neighbouring areas. As southerners, Devollis nevertheless claim to be different from northern Albanian as regards family organisation. They consider northerners to be much more patriarchal; northern families are marked by 'patriarchalism' (*patriarkalizëm*), which is condemned as a form of 'fanaticism' (*fanatizëm*). This is the case, for instance, for the number of children in a family or the solidarity between brothers and between fathers and sons, which are both said to be higher than in Devoll. The inferior position of women is also frequently stigmatised as something that makes northerners 'fanatics' (*fanatik*): Devollis who have lived in or travelled to northern Albania like to tell stories of how women are kept hidden from foreigners or confined to a role of servant.

All these representations of family life in the north come together with general representations on north and south in which the south and, from the Devollis' point of view, Devoll in particular appear as having 'culture' (*kulturë*) while the north lacks culture and has to acquire it by learning from southerners and imitating them (de Rapper 2004).

At the same time, Devollis look to Europe, and more specifically to neighbouring Greece, as a model of 'culture' that should be imitated and to which they are becoming closer, willing or not. This model, however, bears its own dangers. While northern family organisation is stigmatised as marked by an excessive form of solidarity, 'European' or 'Greek' family is seen as lacking solidarity. Children leave their old parents alone, brothers and sisters fight each other, couples divorce. In contrast to the northern woman, who is damned to be the servant of her husband, Greek women are seen as liberated beyond measure, they spend their time in cafés and bars and forget their family and household duties. The same distinction between lack of modernity and excess of modernity has been noted in Greece. Alexandra Bakalaki describes it as a product of dialectic of modernisation, between

the desire to abandon traditional behaviour and the risk of producing “copies non conformes” of modernity (Bakalaki 2005: 318).

This does not mean that everything Devollis perceive about their family organisation is merely a ‘socially constructed’ reflection of their position within a web of power relations, between a backward north and a modern Greece. I would like here to look at four structural differences between Devolli and northern kinship and social organisation in an attempt to explain this situation: (1) lineage generation depth, (2) segmentary organisation, (3) lineage as political and military institution and (4) patrilinearity.

(1) Although kinship ties are well known and abundantly commented upon by people (the first thing to do when meeting a foreigner is to locate him in terms of kinship), their knowledge is generally limited to three or four generations before ego. I collected genealogies in 48 lineages in the villages of Menkulas, Miras, Sul and Vidohovë. In nearly half of these genealogies (48 percent), informants were able trace their lineage back to their great-grandfather i.e. three generations. In 29 percent of cases they were not able to do even this. In the remaining 23 percent of cases, informants were able to trace their genealogies back four, five or six generations before ego. I found no cases of deeper genealogical knowledge.

Devolli lineage is clearly a three generation lineage, comparable to the Greek *genia* described by Maria Couroucli for Corfu (Couroucli 1985). Although long-term presence in the region can be claimed as a source of prestige, there seems to be no interest in remembering kinship ties beyond three or four generations. Ancestors’ collaterals are rapidly forgotten as being separated (*i ndarë*) from the lineage and forming new lineages. “At the beginning of the lineage (*fis*),” said a 70-year-old man from Menkulas, “there were three brothers; Alush, Sali and Alil. Alush was my grandfather. Their father’s first name is not known. Their first cousins form another lineage (*soj*).” Actually, there seems to be a vested interest in forgetting distant relationships in order to enable marriages between lineages issuing from the same stem. This shallow memory stands in sharp contrast to the long genealogical lists collected by ethnographers in northern Albania (Durham 1909: 69; Zojzi 1977: 195). There also seems to be no trace of an ancestors’ cult in Devoll.

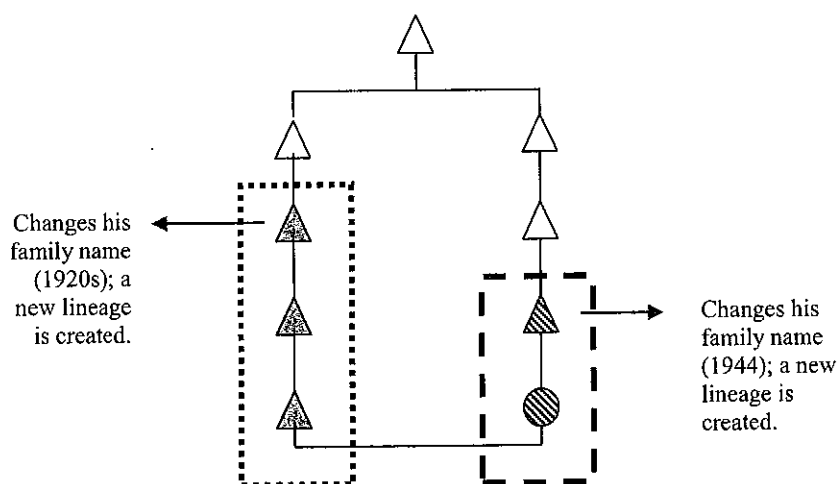
(2) Lineage organisation in northern Albania and Kosovo has often been described as a segmentary system in which a *fis* is divided into several feet or legs (*këmbë*), each starting with one of the founder’s sons. Each *këmbë* is divided into several brotherhoods (*vllazni*), which in turn are made up of several bellies (*bark*) and divided into houses (*shpi*). Each level has its own territorial counterpart and its own headman.³

Such a description does not fit the situation as observed in Devoll. The *fis* is made up of a certain number of houses, but no intermediary units are recognised

³ See, i.e., in Daniel 1989: 54. Some authors have used Evans-Pritchard’s terminology to describe lineage organisation among Kosovo Albanians: i.e. Backer 1979; Reineck 1991: 43-46.

between these two levels. The word *degë* (branch) is used to refer to a segment of a lineage, but has no influence on the way the lineage actually functions. In fact, when such a branch does begin to have an influence in the eyes of lineage members, it splits and forms a new lineage. The branch takes a new family name, generally based on a close ancestor's first name, and is no longer considered a segment of the original lineage anymore. After one or two generations, members of the two lineages can even intermarry. This was the case, for instance, with one of the largest lineages in Menkulas. The head of one of the branches (he was the son or grandson of the 'founder') chose a new family name, probably in the 1920s, and one of his grandsons later married a third cousin (before World War II) who still had the original family name, but whose father changed it for a new one in 1944 (fig. 1). The woman's brother, from whom I collected the genealogy, did not mention the marriage as a 'third cousin marriage' (which is normally forbidden), but as a regular marriage between two lineages, although he knew very well that both lineages once had the same name and issued from the same ancestor.

Figure 1. Marriage between branches of a lineage



(3) A third feature of the lineage system as described in northern Albania is its existence as a political and military organisation in a specific territory, clearly marked and defended. Although command and military organisation are usually associated with the Ottoman *bayrak* rather than with the Albanian *fis* (Backer 1979: 92-93), the northern Albanian lineage seems also to have had political functions in a bounded territory, as defined in customary law (Doja 1999: 44).

Given the limited genealogical depth of Devolli lineages and the fission process by which new lineages are constantly appearing, the *fis* can hardly be associated with a stable territory larger than a small group of houses and a share of the village's fields, woods and pastures. Indeed, all villages are inhabited by several lineages, and although some of them have a specific relationship to village territory (as the founder of a new neighbourhood, for instance, or as 'old lineages' created a long time ago), none of them claim the village or neighbourhood as its own.

There are no traces of a military organisation, although carrying weapons seems to have been common up to World War II, and the political organisation is communal. Neighbourhoods send an elder (*plak*) to represent them at the village council and elect the village head (*kryeplak*). Different lineages compete to gain access to political functions on the village level, but these political functions are not imbedded in the lineage structure.

(4) Finally, although the Devoll lineage is a patrilineal descent group, as its northern counterpart, it does not exclude recognition of kinship, in terms of blood, through women. The distinction between 'blood' and 'milk' ancestry is not known in Devoll: blood (*gjak*) alone is the principle of kinship, and it runs through male as through female lines. Genealogies are known on the father's side as well as on the mother's, through males as through females, to at least three generations. Thus, for instance, two men from Miras, Abaz and Nesdan present themselves as cousins (*jemi kushërinj*) and add: "we are even cousins on both sides" (*bile jemi kushërinj nga dy anë*). Actually, their mothers are first cousins, while Abaz married Nesdan's patrilineal cross cousin's daughter (fig. 2). This is also the case for Bedri and Elona from Bilisht, who both claim to be related to Sami, mainly through female lines: Sami is Bedri's mother's maternal uncle, and he married the daughter of Elona's mother's maternal uncle (fig. 3). Those two examples reveal the generally precise knowledge of relations through female lines to at least three generations. It probably comes along with the ban on marriage in the mother's lineage: parents have to be located on both sides in order to avoid marrying someone belonging to the same 'blood'. This stands in contrast to what has been reported for northern Albania on the absence of reckoning of kinship through women (cf. Durham 1909: 21; Coon 1950: 23).

Figure 2. Abaz and Nesdan

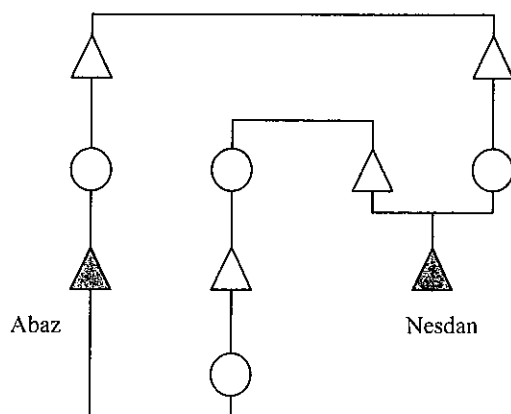
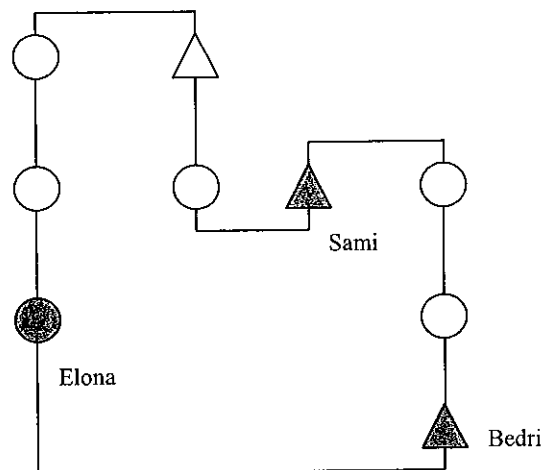


Figure 3. Elona, Bedri and Sami



Devollis are thus probably right when they say that their family organisation differs from how it is – or how they think it is – in northern Albania. The clan and tribal image generally associated with northern Albanian society does not apply to Devoll. This does not mean however that we are dealing with two radically different societies. Before coming to the definition and functioning of the Devoll lineage system, it is worth considering a feature that illustrates similarities between northern and southern social organisation.

In Devoll, inhabitants of a given territory (a village, for instance) as well as their lineages, are classified according to their relation to this territory; a result of lineage fission, internal migration and the inheritance system. First come the 'big lineages' (*fiset e mëdhenj*) or 'old lineages' (*fiset e vjetër*), which both claim the longest presence in the village and the role of founders of a neighbourhood after arriving from another region in southern Albania or northern Greece. The *vendali* (locals, from *vend*, meaning country or place) are the ones who have no memory of an external origin and generally form the majority of the population. The most recent arrivals (*i ardhur*), who have only been in the village for one or two generations come last (de Rapper 2000: 458-459).

This categorisation of individuals and lineages on the basis of territory is reminiscent of the system reported for northern Albania. The population of a given territory is said to consist of three different stocks: 'dominants' (*pushtues*), who arrived from another place and conquered the land, 'natives' (*anas*), who were subdued by the conquering newcomers, and finally the most recent arrivals (*të ardhur, ardhacakë*), who are kept in a position of inferiority (Kostallari 1965: 38; Zojzi 1977: 188). Despite the differences of vocabulary and context, the conceptualisation of three distinct categories of people in a given territory appears to be the same in both northern and southeastern Albania.

THE LINEAGE: SEMANTIC HORIZONS

In order to understand what is meant by the term *fis* in Devoll and what it reveals about the kinship system, I suggest exploring three different meanings of the word and looking at other words expressing more or less the same notions in local speech. The three meanings are: (1) the principle of kinship, (2) the descent group and (3) (noble) origin. In this respect, the notions invoked by the word *fis* are in no way unfamiliar in the context of European and Mediterranean societies; they reflect the image of a patrilineal society in which blood is a metaphor for kinship and where belonging to social groups is a function of birth. It is worth noting that the origin of the word itself is not clear. Gustav Meyer first suggested a Modern Greek etymology from *physis* (nature, character) (Meyer 1891: 105). This etymology was later accepted by Eqrem Çabej, who confirms that the term must have been adopted after the eleventh century, but who points out a semantic evolution, especially in the north, from the Latin *gens* to *tribus*, i.e. from a limited descent group to a political organisation based on actual or fictitious common descent (Çabej 1996: 194). This reflects more or less the differences between northern Albanian and Devolli lineages as presented in the previous section. The shift from nature or character to *gens* however, remains unclear. It might indicate that members of a descent group are perceived as sharing common features, both physical and moral, which is, as we shall see, actually the case. It should also be noted that the root *gens* does exist in Albanian in a loan from Byzantine Greek *genea*, which appears in Albanian as *gjini* or *gjiri*, (kin, related) (Çabej 1996: 332-33). As opposed to *fis*, *gjini* does not focus on patrilinearity. It is often associated with *gjak*, (blood); the phrase *gjak e gjini* seems to designate all cognates. It is, however, not used in Devoll.

(1) The word *fis* is first used to express the principle of kinship, the very fact of being kin: *jemi fis* (we are related). At this stage, *fis* does not apply to any descent group in particular, it is not even strictly patrilineal, even though the general patrilineal colouration of the kinship system is more often present than not. In this context, *fis* can be replaced by the word *gjak*: (*nuk*) *jemi gjak* (we are (not) related).

The word *gjak* has been linked with the Slavic root *sok-* (*sap*) and with other Indo-European words (Çabej 1996: 311-12). In Albanian, apart from the family context, it means a kind of blood sacrifice (it is in this usage a close synonym to *kurban*) and it also means blood feud.

Contrary to examples from other societies, blood as principle of kinship does not come along with other anatomic metaphors; there seems to be no particular conceptualisation of veins. Neither is it associated with other corporal fluids as is the case with kinship concepts in northern Albania. In Devoll, for instance, blood is not opposed to milk. The 'tree of milk' (*lisi i tamblit*) and the 'tree of blood' (*lisi i gjakut*), as they appear in Gjeçovi's customary law (Gjeçovi 1993: 122), are unknown to the Devollis, who use, as do most southerners, the word *qumësht* for milk, instead of *tambël*. Relatives on the mother's side are not called the *lisi i tamblit* in opposition to the *lisi i gjakut* formed by relatives on the father's side.

They are called *fisi i mamasë* (mother's lineage) or *fisi i dajos* (mother's brother's lineage) and they do not differ in nature from relatives on the father's side.

As a principle of kinship, *gjak* and *fis* are exogamous; you have to marry 'outside blood' (*jashtë gjakut, jashtë fisit*). In this context, as already mentioned, relatives on the mother's side belong to the same blood and should not be married. "In order to marry within the village (*brenda fshatit*)," said a man from the Christian village of Qytezë, "three generations must pass on the mother's side, and four on the father's side. Up to third cousins, we are the same lineage (*soj*), we share the same blood (*gjak*), the same family name (*mbiemër*)." Muharem from the Muslim village of Miras, gives the same explanation:

According to religion, you have to marry outside your lineage (*jashtë fisit*) for five generations. (...) When a man gets married in a lineage, his children, girls and boys, are not allowed to marry in their mother's lineage. The whole mother's lineage is considered maternal uncle (*dajë*).

A new marriage is possible only after four generations have passed, to avoid consanguinity (*bashkëgjakësi*)." The number of generations that have to pass before marriage is possible varies according to informants, generally from three to six.

The point is that contrary to what seems to be the case in northern Albania where, according to Gjeçovi, "blood goes endlessly (Gjeçovi 1993: 122)," blood has its limits in Devoll, which are the limits of collective memory.

We do not marry within the lineage (*brenda fisit*), within four generations on both sides, more – five or six – when the grandparents are still alive. For the oldest know who is related to whom, they are still there to say: 'those two are related (*i kemi një soj, i kemi një gjak*), they cannot marry!'

Other examples confirm that blood goes as long as you remember it. Even when a common family name makes a common origin probable, it is not a blood relation as long as knowledge of the common ancestor has been lost: "Twenty families share our family name," said a man in Miras, "but they are not related (*nuk janë gjak*). The great-grandfather probably had a brother or a cousin [from whom the other families descend]."

(2) What distinguishes *gjak* from *fis* is that the latter also applies to an actual descent group, identified by a name, by its relations with other similar groups and by its relation to a specific territory. The *fis* name is the lineage members' *mbiemër* (literally: surname) or *llagap*. The identification of a lineage by its name is visible, for instance, in the fact that the number of lineages present in a village is generally expressed as a number of *mbiemër* (pl.: *mbiemra*). Naming is also involved in the act of founding a new lineage; members of the seceding branch chose a new *llagap* and are then recognised as a group distinct from their old lineage. This new name is generally formed on the basis of the first name or nickname of a common ancestor, which is why it is called *llagap*, a word derived (via Turkish) from the Arabic *lakab* (nickname). In this respect there also exists a kind of 'name exogamy'. People bearing the same family name should ideally not marry, even if the memory of a common origin has been lost. When this does occur, however, people insist on the fact that they are not *fis*, even though they have the same family name. Such is the case in Miras, where

the name of a neighbourhood's dominant lineage was adopted by another lineage living in the same neighbourhood:

Faik's wife had the same family name as her husband, Muçka, but they are not related (*nuk janë gjak*). Her family used to be called Luke, but they took the name Muçka from the neighbourhood (*lagje*) where they lived at the beginning of communism⁴. Faik married a girl from his neighbourhood and who has the same family name, but who is not of the same lineage (*fis*)."

Each *fis* also has its own history and its elder(s) (*plak, pleq*) who are the bearers of this memory. The lineage history consists of its migration history to the village presently occupied by the *fis*, of settlement and expansion in one of the village neighbourhoods, of separation and fission and the role its members played in events of local or national history worth remembering. Included in this historical memory of the lineage are its relations with the other lineages of the village: who came first, who was more powerful, who was on the right or wrong side during World War II, etc. Connected to this history are also physical and moral features that are defined as lineage rather than individual features. A man is supposed to resemble his male ancestors, whose blood he has inherited. This is also true for career choices. One often hears: "as a lineage, we are merchants (*si fis, jemi në tregti*)" or "my father and grandfather were merchants."

Finally, each *fis* is associated with a specific neighbourhood, even if all its members do not actually live in this neighbourhood. In all these contexts the word *fis* cannot be replaced by *gjak*: a *gjak* has no name, no history and no territory. As a descent group, *fis* can be replaced, with some restrictions, by other words including *farefis*, *racë* or *soj*, all meaning 'a community based on common origin' or 'a group of people existing and acting as descendants of a common ancestor'.

The word *farefis* is clearly a compound of *farë* and *fis*. In Devoll, *farë* is used alone with the meaning of species or kind and also seed. It is, however, used in other parts of Albania as well as in some regions of Greece and among the Arumanians with the meaning of a more or less extended descent group, from a household to a lineage and to a gathering of several lineages or tribes (Çabej 1996: 142-45). Despite this generally accepted etymology, in Devoll the word is sometimes understood as being formed on the adverb *fare*, meaning entirely, totally or completely, and the word *fis*, giving the latter a wider extension: *farefis* is then the entire *fis*, it is, as one informant put it, something like *fis*, but broader (*më i zgjeruar*). Indeed, the uses of *farefis* reveal a much less patrilineal conception of kin. It is not a synonym for blood (*gjak*) and includes all relatives on the father's as well as on the mother's side.⁵

The word *racë* (race) denotes a large group of people having a common origin. It is frequently used as a synonym for nation (*komb*). One can hear talk of 'the Albanian race' (*raca shqiptare*) or of 'the Greek race' (*raca greke*) in the sense of

⁴ After World War II and the communist rise to power, some families that had fought on the wrong side or belonged to lineages categorised by the communists as belonging to the opposition changed their surname in order to avoid political stigmatisation. This may have been the case here.

⁵ In scholarly language, kinship as a field of social relations is expressed by the words *farefis* and *farefisni*; kinship system is *sistem farefisnor*. *Farefis*, unlike *fis*, has no tribal connotation.

nation. Both words also apply to religious communities, Christian and Muslim, as they are generally perceived as natural communities to whom one belongs by birth rather than by choice. It is not uncommon to hear about the 'nation of the Turks' (*kombi turk*), i.e. Muslims, or about the 'Christian race' (*raca e krishterë*), i.e. Christians. Both the nation and religious communities are conceived of as blood communities. This meaning is found in the kinship context to express common origin and the blood community of several lineages. In the village of Sinicë, for instance, one informant explained the links between three lineages saying that "the *fis* Guta and Damo come from the Panos, they are the same *racë*, the same *fis*."⁶ As such the word *racë* is reminiscent of the use of the Greek term *ratsa* for a group of lineages (*genia*) who share the same last name without being able to trace their links back to a known common ancestor (Couroucli 1985: 68). As we have seen, however, in Devoll such relations between lineages are not considered; there is no word, for instance, for the different lineages who share the same family name, and a *racë*, contrary to a *fis*, is not identified by a common name. In the kinship context, the word *racë* is also used to stress the size of a family or lineage and to insist on their numerical importance. On the return of her brother from migration in Greece, where he had spent the last five years, a woman from the village of Miras described how she had spent the whole afternoon at her parents' house, where the whole family was gathering for the occasion: "Children were running everywhere," she explained, "you could hardly go from one room to the other. Actually, I hardly saw my brother at all! The race was gathered (*ishte mbledhur raca*); he came back for the first time in three years." Clearly, the exceptional value of the event and its manifestation call for the use of *racë* rather than *fis*. A *fis* might be small or large, while a *racë* is a multitude.

The last word used to designate a group of people related by blood is *soj*. It comes from Turkish *soy* (literally: bone) and means a patrilineage in opposition to the flesh (Gokalp 1987: 83-84). It is in use in Greek (cf. du Boulay 1984) as well as in South Slavic (cf. Stahl 1979). Generally speaking, in Devoll, *soj* is interpreted and used as a synonym for *fis*. Like *fis*, *soj* is based on blood, has a limited genealogical depth and is identified by a name: "up to the third cousins, we are one *soj*, we share the same blood (*gjak*) and we have the same family name (*mbiemër*)."⁷ Like *fis*, *soj* is also the bearer of moral values attributed to its members. The compounds *sojli* and *sojsez*, borrowed from the Turkish, are thus synonyms for *pe fisi* (of lineage origin) and *pa fisi* (without lineage), which expresses nobility and respectability or the lack thereof.

The Macedonians of Devoll, who live in the village of Vërnik, make use of the words *soj* and *fis* with the meaning of family or kinship. However, they consider *fis* to be an Albanian loan, while *soj* sounds more Macedonian to them. The contrast between the exteriority of *fis* and interiority of *soj* also appears in the way Albanian Devollis use both words. Indeed, despite their often equivalent uses, *fis* and *soj* are two different things, or rather, two different aspects of the same reality. For instance, one will never hear that a village consists of a certain number of *soj* (the word is hardly ever used in the plural), but always that it is made up of several *fis*

⁶Note the two meanings of *fis* in the same sentence.

(pl.: *fise*). In order to identify a stranger, one possible question would be ‘*pe ç’fisi është ky?*’ (from which *fis* is he?); in this case, *soj* has little chance of being used. On the other hand, *soj* is used in contexts where the descent group is conceived in its more practical and concrete dimensions, as a subsistence or work community. For instance, members of the lineage who are appealed to regularly in domestic or agriculture work or occasionally for the preparation of family events such as weddings or funerals are said to belong to the same *soj*. In this respect, *soj* is an expression of lineage solidarity and mutual help. It has less to do with identity and common origin than with manifestations of identity and common origin. If *fis* is an outward community, always considered in relation and opposition to other *fis*, *soj* is an inward community, it is the intimate facet of the lineage.

(3) Finally, each *fis* has its own history and, in most cases, a known origin, even if it is not far removed. Its origin is generally linked with the appearance of the *fis* name (*llagap, mbiemër*) and with its settlement on its *truall* or in the house still occupied by members of the *fis*.

In this context, *fis* is often heard together with the word *trung*. Deriving from the Latin *truncus*, the word means a tree trunk or a stump. In a kinship context, it designates the married couple – usually the speaker’s grandparents or great-grandparents in the male line – who are the origin of the lineage (*fis*) or of the blood (*gjak*). Male children of this couple form the beginning of the branches (*degë*) which themselves divide in a process of ramification (*degëzim*). As one informant put it: “the grandfather and grandmother are the trunk, then come the branches (*gjyshi dhe gjyshja janë trungu, pastaj janë degët*).” It may also be heard that the trunk represents the farthest known ancestor and that each of his sons form the beginning of the main branches. The phrase familial trunk (*trungu familjar*) means a married couple with children, a potential new lineage.

The word *trung* also applies to a building, namely the oldest house in a neighbourhood, the one which was built and inhabited by the common ancestor. In this context, one can hear a specific house being referred to as the *trung* of the *fis* and of the *lagje* in which it stands. As houses in general are destroyed and rebuilt every two or three generations in order to gain in size and comfort, it often occurs that the house designated *trung* is not the actual house built by the ancestor but the one which stands on the same plot (*truall*) and which was passed down through the youngest sons.

Lands that one inherits as member of a lineage (paternal lands) are said to come ‘from the lineage, as trunk’ (*nga fisi, si trung*), they come not only from the father but from the common ancestor of the *fis* who first took possession of these lands.

If every married couple is a potential *trung*, the birth of a son and the beginning of a new branch make it a real *trung*, for the birth of a son is required to ensure that the house will carry on. “When a son is born to you,” said a young father in the village of Miras, “the trunk does not die out (*trungu niku shuhet*), it continues to have flames (*flagë*) and smoke (*tym*).” In this case, the tree image of a *trung* with its branches is mixed with another metaphor of common origin, the one of the hearth with its ever burning fire. The *trung* is also what is burning and what should not be extinguished. The image of the fire is invoked as the place of common origin, the lineage is identified with an original fire (*zjarr*). “A *fis*,” said an elder from Miras, “is one blood (*një gjak*), they are the ones who come from the same fire (*pe një*

zjarri)." Together with fire comes the reference to the hearth (*oxhak*) and fireplace (*vatër*) where the fire is burning. The metaphor of the hearth also invokes another aspect of fire, not only as primeval fire, but also as a place of common life and commensality. The censuses of the Ottoman era were made on the basis of the household, understood as a group of people living and eating around the same hearth; in other parts of the Balkans, the smallest social units were thus designated using words meaning hearth or smoke (Cvijic 1918: 225). Today, in Devoll, the size and relative importance of villages are still expressed in terms of numbers of houses (*shpi*) or smokes (*tym*), while the use of the word *oxhak* is maintained as a metaphor of common origin. Indeed, the fact that the house is generally inherited in the same blood means that it often constitutes the very place of common origin; the fire that is still burning in the fireplace is the same as the one that was burning when the grandfather owned the house and which was lit upon the birth of a son. Hence the phrase 'a son in the house opens the chimney' (*kur ke djalë në shpi, u hap oxhaku*).

Finally, the words *oxhak* and *fis* are used to express a sense of nobility and excellence attached to some important lineages. The phrases *pe oxhaku* (from the fireplace) and *pe fisi* (from the lineage) mean 'of good lineage' or 'of high birth'. When parents begin to think about marrying their sons, they consider potential brides and look for information about their lineages: are they from a good lineage (*nga fisi i mire*) or from the fireplace (*pe oxhaku*)? Already in the 17th century, Latin *nobilis* and *nobilitas* were translated in Albanian as *fissnich* and *fissnichia*, which are today *fisnik* and *fisnikëri* all derivatives of *fis* (Bardhi 1932: 66). To sum up the good things that make the 'honour of the house' (*nder i shpisë*), an informant from the village of Menkulas used the phrase "oak wood [in the fireplace] and a woman of high birth" (*dru pe lisi, grua pe fisi*).

CONCLUSION

This review of the various meanings of the word *fis* in Devoll thus reveals that it designates more than simply a lineage. Although the lineage observed is a relatively limited descent group composed of people descending through the male line from a common grandfather or great-grandfather, the word *fis* is also used for more abstract concepts such as kinship and common origin.

The comparison I have drawn between northern and southern lineage systems had a single purpose, namely to point out the structural differences between the two systems and initiate an examination of the southern Albanian lineage concept. One of the main differences is that the southern system is perpetuated via fission rather than via a segmentary principle. New lineages are created by fission and engage in intermarriage as exogamous units whose common origin is forgotten or at least made irrelevant. In a way, the system tends to transform parents into allies.

Although not effective in marriage arrangements, the concepts of kinship and common origin beyond the lineage are also expressed in the word *fis*. There are, however, contexts in which these concepts become relevant; the recognition of kinship is not only a matter of perpetuation of social units via a marriage and

devolution system, it is also dependant of the use of kinship as a social resource. It is interesting, for example, to look at what becomes of the lines between kin and non-kin in the political context of 'class struggle' (*lufta e klasave*) as understood during the communist period (de Rapper 2006). People frequently refer to it as a principle according to which political stigmatisation of an individual automatically extended to their whole *fis*: "If you did something wrong towards the Party, your whole *fis* was punished." This is another example of how family and kinship organisation are embedded into wider representations of society, parallel to how Devollis perceive themselves as southerners in opposition to northerners.

BIBLIOGRAPHY

- Backer, Berit 1979 Behind the Stone Walls. Changing household organization among the Albanians in Yugoslavia. Oslo: PRIO-Publications.
- Bakalaki, Alexandra 2005 L'envie, moteur de l'imitation. *Ethnologie française* Vol. 35(2) pp. 317-327.
- Bardhi, Frang 1932 *Dictionarium latino-epiroticum* (1635), édité par Mario Roques Paris: Paul Guethner.
- Çabej, Eqrem 1996 *Studime etimologjike në fushë të shqipes, vëll. IV* (DH-J) Tirana: ASHSH.
- Coon, Carleton S. 1950 *The Mountains of Giants: a Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs* Cambridge, (Mass.): Peabody Museum of American Archeology and Ethnology.
- Couroucli, Maria 1985 Lignage, dot et héritage In: Colette Piauxt (ed.) *Famille et biens en Grèce et à Chypre* Paris: L'Harmattan pp. 67-93.
- Cvijic, Jovan 1918 *La péninsule balkanique* Paris: A. Colin.
- Daniel, Odile 1989 Montagnes tribales et coutumiers In: *L'Ethnographie* Vol. 106 pp. 43-74.
- de Rapper, Gilles 2000 Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison In: *L'Homme* 154-155 pp. 457-466.
- de Rapper, Gilles 2002 Espace et religion: chrétiens et musulmans en Albanie du Sud. *Etudes balkaniques*. In: *Cahiers Pierre Belon* Vol. 9 pp. 17-39.
- de Rapper, Gilles 2004 Les Guègues et les Tosques existent-ils? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations. In: *Espace, Populations, Sociétés* Vol. 3 pp. 625-640.
- de Rapper, Gilles 2006 La 'biographie': parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste In: *European Journal of Turkish Studies* Vol. 4 <http://www.ejts.org/document565.html>.
- Doja, Albert 1999 Morphologie traditionnelle de la société albanaise In: *Social Anthropology* Vol. 7(1) pp. 37-55.
- du Boulay, Juliet 1984 The Blood: Symbolic Relationships Between Descent, Marriage, Incest Prohibitions and Spiritual Kinship in Greece In: *Man* Vol. 19(4) pp. 533-556.
- Durham, M. Edith 1909 *High Albania* London: Edward Arnold.
- Durham, M. Edith 1928 *Some Tribal Origins Laws and Customs of the Balkans* London: George Allen and Unwin.
- Gjeçovi, Shtjefën 1993 *Kanuni i Lekë Dukagjinit* Tirana: Albinform.
- Gokalp, Altan 1987 "Le Dit de l'os et du clan". De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien In: *L'Homme* Vol. 102 pp. 80-98.
- Halpern, Joel M., Karl Kaser and Richard Wagner 1996 Patriarchy in the Balkans: Temporal and Cross-Cultural Approaches. *The History of the Family* Vol. 1(4) pp. 425-442.
- Kostallari, Androkli 1965 Contribution à l'histoire des recherches onomastiques dans le domaine de l'albanais In: *Studia Albanica* Vol. 2(1) pp. 32-54.

- Meyer, Gustav 1891 *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache* Strasburg: Karl J. Trübner.
- Reineck, Janet Susan 1991 *The Past as Refuge: Gender, Migration, and Ideology Among the Kosova Albanians*. Ph.D. Dissertation submitted to the Faculty of of Arts, University of California at Berkeley.
- Schweitzer, Peter P. (ed.) 2000 *Dividends of Kinship* London and New York: Routledge
- Stahl, Paul H. 1979 *Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales* Paris: EHESS.
- Whitaker, Ian 1968 *Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910-1950* In: I.M. Lewis (ed.) *History and Social Anthropology* London: Tavistock pp. 253-293.
- Zojzi, Rrok 1977 *Survivances de l'ordre du fis dans quelques micro-régions de l'Albanie* In: *La Conférence nationale des études ethnographiques, 28-30 juin 1976* Tirana: ASHSH pp. 185-206.
- Zonabend, Françoise 1981 *Le très proche et le pas trop loin. Réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes* In: *Ethnologie française* Vol. 11(4) pp. 311-318.

Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the idea of 'culture' in Devoll, southern Albania

Gilles de Rapper

CNRS, Université de Provence, derapper@msh.univ-aix.fr

ABSTRACT

This paper addresses the issue of religion in post-communist Albania. It is based on ethnographic material collected in the southeastern district of Devoll in the mid-90s. Through an analysis of the role of religion within local society it attempts to question the common assumption that religion in Albania 'does not matter', without, on the other hand, claiming that there is ground for religious conflict or fundamentalism. In this paper, I analyse the relations between Muslims (who are in majority in this district) and Orthodox Christians by looking at local ideas about 'culture'. This category, which should be understood as 'civilisation' or 'education', appears as a way to classify people and religious communities: Christians are generally granted more 'culture' than Muslims. The aim of this paper is to understand the meaning of such statements about the level of 'culture' of Muslims and Christians and to explain the use of the category of 'culture' in relation to the present state of Muslim/Christian relations.

KEYWORDS: Albania, religion, culture

Introduction

Religion is often a sensitive topic in Albania, especially when it comes to the division of society into two or more 'religious communities'. Throughout the 20th century, the existence of Muslim and Christian communities has been seen as a threat to national unity. The antireligious politics followed by socialist Albania after 1944, which culminated in 1967 with the abolishment of religion and the destruction of many cult places, can be seen as a response to this threat. Its failure to erase religious practices and beliefs among the population, together with the 'resurfacing' of religious communities after 1990, have maintained the idea that religion can lead to division. At the same time, the fact that a majority of Albanians are Muslims has been considered to be an obstacle on their road towards Europe and the West (Clayer 2002). This has been especially the case since the turn of this century, when Islam came to be associated with fanaticism and terrorism in the media and public opinion of

ANTHROPOLOGICAL NOTEBOOKS 14 (2): 31–45.

ISSN 1408-032X

© Slovene Anthropological Society 2008

most Western countries, while Albanians were, on the contrary, eager to assert their belonging to the Western world after fifty years on the other side of the Iron Curtain.

My hypothesis in this paper is that there is a discrepancy between the representation of religious division as a threat on the one hand, and the reality of religious coexistence on the other. I do not mean however that the actual relations between Muslims and Christians should only be conceived of in terms of tolerance and harmony, as is often argued in answer to the stigma of fanaticism and conflict. Both the fear of religious extremism and the myth of harmony consider Albanian Muslims and Christians as belonging to worldwide religious communities or, in other words, as local representatives of Islam and Christianity. They rely on the idea of global identities of Muslims and Christians or, to put it another way, on the idea that to be Muslim or Christian in Albania is not basically different from being Muslim or Christian anywhere else. I argue that, on the contrary, the actual relations between Muslims and Christians in Albania should be considered as embedded in local configurations and should first be understood in their local contexts. We should first try to understand what it means to be Muslim or Christian in each particular context. We shall then realise not only what is peculiar in the religious situation of Albania, but also how this situation differs from one region to another within the Albanian context.

In a previous paper, I made an attempt to draw a picture of Muslim/Christian relations from the observation of the local forms they take in a district of southeastern Albania known as Devoll. This picture was drawn by taking into account spatial distribution, level of intermarriage, names, and stereotypes, and relations with the state, rather than strictly religious beliefs and practices (de Rapper 2002b). In the present paper, in order to complete the understanding of the coexistence of Muslims and Christians at the local level, i.e. to grasp the meaning, for individuals, of religious belonging and affiliation, I suggest making use of a local category: the idea of 'culture' (*kulturë*). The notion of 'culture' is locally used to classify individuals and collectives and to rank them on a scale of moral value: some people 'have culture' (they are *me kulturë*), others have not (they are *pa kulturë*). 'Culture', as it is understood in that particular district – and, as far as I know, in other parts of southern Albania – is not specifically concerned with religion: one can 'have culture' whatever one's religious affiliation or degree of devotion. It is, however, common to hear comments on Muslims or Christians in terms of their level of 'culture'. And in most cases, interestingly, Christians are granted more 'culture' than Muslims.

The aim of this paper is to understand the meaning of such statements about the level of 'culture' of Muslims and Christians and to explain the use of the category of 'culture' in relation to the present state of Muslim/Christian relations. In the first section, I give an overview of religious coexistence in the Devoll district of southeastern Albania. Section 2 is a presentation of 'culture' as a local category. The third section brings together vernacular explanations of the higher level of 'culture' granted to the Christian part of the population with historical data concerning the socio-economic position of both communities. In the last part of the paper, I look at the way 'culture' is negotiated by Muslims and Christians, a negotiation that is revealing of the positions occupied by each 'religion' in various configurations. Ethnographic data were collected in 1995-1996 during a one-year stay in several villages of Devoll.

Muslims and Christians in Devoll

Devoll is a district (*rreth*) located in southeastern Albania, on the border with Greece. It consists of forty-four villages distributed around its centre, the small town of Bilisht (around 8000 inhabitants in 1995), which lies on the road leading from the city of Korçë and central Albania to the border post of Kapshticë/Kristalopigi, and from there to Greece. Most of the villages are situated on both sides of a large and relatively flat valley, in the middle of which flows the river Devoll. This part of the valley is locally called Fusha, 'the plain', or Devolli *i poshtëm*, 'Lower-Devoll'. Villages are generally settled at the foot of low hills and mountains, between agricultural lands on one side and pastures and forests on the other, although some of them, said to be ancient *chiftlik* villages, are settled in the midst of the fields. The upper part of the valley, called Mali, 'the mountain', or Devolli *i sipërm*, 'Upper-Devoll', has much less arable land and more pastures and forests, and is occupied by villages generally smaller in size.

All villages (*fshat*) are fixed and compact settlements. They consist of at least two neighbourhoods (*lagje*), usually more, lying on both sides of the main street. Around the inhabited part of the village are gardens and small irrigated fields, where people grow corn, onions, beans, and other vegetables. The more distant fields, which used to be irrigated at the time of the cooperative (before 1991), are in most cases left uncultivated for lack of water and mechanisation.

The population (around 35 000 'Devollis') is mainly Albanian-speaking, with the exception of the village of Vërnik, which is part of the Macedonian minority of Albania. There is no evidence of Greek- or Arumanian-speaking population in most recent history, although some families claim to descend from settlers arrived from parts of Macedonia, which are today in Greece, or from pastoral areas in the Pindus range, across the Greek-Albanian border. Until 1924 and the exchange of population between Greece and Turkey, a few villages on the Greek side of the border had close links with Devoll; they were inhabited by Albanian-speaking Muslims who were forced to move to Turkey. Before that time, they used to intermarry with Devolli, and Bilisht was their market town.

Most of the Devollis are Muslims, a minority being Orthodox Christians. Among Muslims, some present themselves as belonging to heterodox orders, such as the Bektashi and Halveti orders, and they care for several locally known sacred places (for instance Inonisht in the village of Kuç). They however consider themselves to be Muslims and, at the time observations were conducted, did not express any opposition to other Muslims. Most of the people I have met declare a belief in God. Notwithstanding the level of religious practice and feelings (which of course varies from one individual to another), everyone is aware of belonging – at least by family origin – to a particular 'religion' (*fe*), Muslim or Christian. It thus possible to say that in Devoll, as elsewhere in Albania and the Balkans, one belongs to a religious community by attribution rather than by adherence (Hayden 2002: 208). Belonging to a religious community, or 'religion', is not only a matter of faith. The social implications of religious attribution are visible at different levels of social life.

First of all, religious communities appear in the spatial distribution of local settlements: with the exception of the town of Bilisht, Muslims and Christians live in separate villages or, as is the case in the few mixed villages, in separate neighbourhoods of the

same village. Moreover, Christian villages are more often located in the mountains (especially in Upper Devoll) while Muslim villages are located in the plains. Studies by Zivkovic (1997), Bougarel (1998), and Alexiev (2005) have shown what use can be made, in terms of representations and in social relations, of the opposition between highlanders and lowlanders in various Balkan contexts. We shall see in section 3 the role it played in Devoll, in relation to the category of 'culture'.

Social implications of religious affiliation also appear in the level of intermarriage, which can be taken as an indicator of the distance between both communities and which is extremely low. It is acknowledged by all informants that intermarriage was almost non-existent before the Second World War. The genealogies I collected in Muslim villages reveal only exceptional marriages of Muslim men with Christian women in the first half of the 20th century. Later on, and especially after the ban on religion in the late 1960s, more intermarriage occurred. They were, however, more of an urban phenomenon and remained extremely rare in villages around Bilisht, even in those villages that have a mixed population. In fact, intermarriage rarely occurs within mixed villages. According to the people involved in those cases, such marriages were not easy to undertake and usually meant conflict between the spouses and members of older generations, who were not accustomed to crossing religious boundaries.

Religious division of society is finally visible in the patterns of naming and labelling individuals and collectives. For instance, it is common to hear people talking about members of the other faith as belonging to another 'nation' or 'race' (*komb, fis, racë*)¹, or stressing the irreducible differences that make them distinct from people from the other 'religion'. Religious communities are thus clearly identified with large descent groups whose members share not only religious ideas and practices, but also, and perhaps most of all, moral characteristics and cultural features which make them distinct from the others. This interpretation of religious identities is confirmed by the fact that the maintenance of the religious boundary between Muslims and Christians seems to rest for a large part on a system of representations and stereotypes which have, generally speaking nothing to do with religion and are concerned with what appear as the basic moral values and their opposites (courage and cowardice, violence and cold-bloodedness, intelligence and stupidity, honesty and wickedness, etc.). Through this system of stereotypes, both Muslims and Christians hold a peculiar position in the ethic values of local society. For instance, Christians claim to be hard-workers who save their money while they criticise Muslims from neighbouring villages for being lazy and for spending lavishly. On the other side, Muslims consider their spending of money to be a mark of generosity and hospitality (turning a negative value into a positive one) and they logically accuse Christians of miserliness. In this case, as in similar ones (de Rapper 2002b), one of the terms is usually valued as 'civilised' (*me kulturë*) and the other as 'uncivilised' (*pa kulturë*). Working hard and saving money is thus considered more civilised than spending one's time and money in bars and coffee shops. As a consequence, Muslims

¹ For a discussion of the meaning of these words in Devoll, see de Rapper (forthcoming).

and Christians sometimes appear to be competing for a higher level of *kulturë* or 'civilisation'. Before examining this 'competition', it is necessary to have a closer look at local ideas about 'culture'.

Culture

The Albanian word *kulturë* is probably best translated as 'civilisation', if we have in mind the opposition between German *Kultur* and French *civilisation* as described by Elias (1973). The word is used in Devoll to qualify ideas and behaviours, practices and artefacts in the spheres of family and gender relations, architecture, food, clothes, and education. Albanian *kulturë* shares with 'civilisation' its close connection to the West: it is explicitly said to come from Western Europe and Northern America. When a feature qualified as *me kulturë* is opposed to another one qualified as *pa kulturë*, the former can generally be understood as more 'European' and the latter as more 'local' or, as we shall see, 'Oriental'. We shall also see in the next section that this Western orientation is typical of 'culture' in the post-communist context. In earlier periods it might have been more ambiguous, for instance when modernising trends would come from the Soviet Union or, earlier in history, from Istanbul.

To 'have culture' means, for instance, speaking foreign languages, among which English, French, and Italian are today especially valued. It also means speaking Albanian in the standardised form rather than in a local dialect. Depending on context, Devollis will either insist on the proximity of their dialect to the 'literate language' (*gjuhë letrare*), both based on southern variants of Albanian, or on its local peculiarities which make it a 'coarse' (*i trashë*) language. In the first case, they assert their belonging to what is generally considered as the more 'civilised' part of Albania; in the second case, they put forward their local characters, as inhabitants of a peripheral and rural area. The standardised language is also evidence of a better education and a prerequisite for contact with the outside world. This explains why schools and education are themselves a part of 'culture'. They are an indicator of the village's level of modernisation and they allow villagers an access to knowledge about the outside world.

The stress on 'culture' as something superior and coming from the West does not mean that local 'culture' is not valued at all. For instance, when they contrast their generosity and hospitality with the miserliness of their Christian neighbours, Muslim Devollis claim that such local (and national) traditional values illustrate their moral superiority over Christians. Moreover, the valorisation of tradition and local heritage is itself a part of 'culture': to care for your own past is to be 'civilised'. The protection of environment, architectural heritage, and traditional songs and dances is an indicator of 'culture'. On the contrary, the 'uncivilised' do not know where they come from. They have no 'roots' (*rrënjë*) and are ready to destroy their heritage (in the same way as they spend money without counting). In this matter, the outside world (Europe) is again presented as the model to be followed. In the summer of 1996, complaining about people from the neighbouring Muslim village cutting wood in his village's forests, a Christian villager told me: 'Everywhere in the world, forests are protected with fanaticism, but here, they [Muslims] know only to destroy them'. 'Culture' thus poses the question of imitation: it has to

be acquired from outside, through imitation of foreign models; but the 'cultured' one should be able to distinguish between what is to be copied and what is to be avoided. As Alexandra Bakalaki reminds us in another context (the modernisation of Greek society in the 1950s and 1960s), there is nothing worse than those *copies non conformes* which only prove one's inability to assimilate culture and modernity (Bakalaki 2005).

To sum up, *kulturë* has to do with 'high culture' rather than with culturalist ideas about culture. It does not reflect the identity of a particular group but is, on the contrary, universal and normative. It also appears to be a means of classifying people by referring to a third term, Europe or the West. There are, so to speak, two kinds of people: the ones who have *kulturë*, and the ones who do not. The first ones are superior because they are closer to the West; they are 'in advance' (*përpara*) because they are already familiar with what is seen as the future, westernisation. 'Culture' is thus a synonym for 'progress' and 'modernity'. In Devoll, Christians claim to have more 'culture' than Muslims, and Muslims generally look at Christians as having more 'culture'. Where does this Christian high level of 'culture' come from?

Muslims, Christians and the origin of 'culture'

In this section, I would like to give the main features of the general pattern that connects the Christian Devollis with 'culture'. Culture is not only connected to the future as the road that leads toward Europe; it is also rooted in the past: the high level of culture enjoyed by Christians is the result of history. A man from Arëzë, a Muslim village in Upper Devoll, says:

Christian villages are superior to Muslim ones. People have more culture, they are cleaner. This is because they went on migration (*kurbet*) and received more influence from outside.

It is generally acknowledged that Christians took their culture from outside. Christianity is sometimes said to be of higher culture by itself, or because of its anteriority to Islam. Most of the time, however, the distinction between Muslims and Christians in terms of culture refers to a specific period of time, the time of *kurbet*.

Christians are said to be the first ones to have left their villages in Devoll to work in foreign cities and distant lands. In this historical pattern, Christians would leave for periods of time from several months to five years or more and come back from abroad with money, with new ideas and behaviours, and with new technologies and skills. At the same time, Muslims would remain on their fields and lands, with no connection with the outside world except for the 'Oriental' Turkish empire. A man from Miras, another Muslim village, explains:

Christian villages have more culture because they went on migration, and they brought culture back from the countries they went to, especially from America. They would go on migration more easily because they had more money. They had more money because they were clever, and they were clever because they had schools.

In this view, Christians seem to be engaged in a virtuous cycle (schools → intelligence → money → migration → culture → schools) from which Muslims seem to be

excluded. A Christian man from Sinicë, a mixed village in Upper Devoll, also links culture with schools and migration, and adds another explicative factor: land ownership.

At the time of the Turkish empire, Christians had no right to possess land. This is why they would choose to go to school or to migrate. That is why they received more influence from abroad. This is what happened to the Christian villages in Devoll, and also in Dropull²: they have more culture.

I will come back later to the role of history (and especially of pre-communist history) in local interpretations of Muslim/Christian differences. What the local explanations quoted above seem to reveal is the use of 'culture' as an expression for what can be considered as a kind of 'class conflict'. Behind the culture granted to Christians, it is possible to see the valorisation of an urban or cosmopolitan educated elite threatened by ill-mannered and 'stupid' peasants who nonetheless hold power positions in the 'Turkish empire'. Such a pattern opposing the educated to the 'rustics' (Murray 1978: 237) has been studied in other historical contexts (Murray 1978; Vernant 1966) and seems to rely on general distinctions between village and town, local and cosmopolitan, mountains and plains. It is striking, for instance, how Christian villages are described by both their inhabitants and the Muslims of nearby villages as characterised by 'urban' features: villagers are said to live 'as in city' (*si në qytet*). Paved streets, two-storeys houses, electricity, plumbing, and sewerage systems are all said to have been known in Christian villages as early as the 1930s, while Muslim villages have supposedly remained, even today, extremely 'rural'. Also, as noted earlier, schools and literacy are, almost without exception, associated with Christians. In this competition for the oldest schools opened in the region, the usual nationalist rhetoric stigmatising Greek schools and valuing the first Albanian schools is of little concern: no matter what the language was, Christian villages were the first ones to send their children to school and thus to grant them access to 'culture'. In this pattern, literacy not only provides an access to valuable knowledge about the world, it also makes you aware of who you are and where you come from. One day in the winter of 1996, after collecting a genealogy from a family in the Muslim village of Menkulas, the conversation with my hosts went on with questions of family and kinship organisation. One of the family men, in order to explain and justify the difficulties they encountered in the recollection of the family's ancestors, suggested a typical comparison between Muslims and Christians:

Christians know their family lines (*fis*) much better than Muslims. It is because they get married in church, where they keep a written record of all the names. They can always go back to these documents and find information on their family lines. We Muslims get married in the town hall: we have no written record dating back before the creation of the state.

² Dropull is the name of the upper part of the Drino valley, between Gjirokastër and the Greek border. It is inhabited by Greek-speaking Orthodox Christians who, starting at the end of the 19th century, used to migrate to the United States. The region is thus known for its higher level of development and culture.

In this case, it is worth noticing that the distinction between Muslims and Christians is not presented as an absolute one: the former also have access to written records, but it came later in time; Christians were first but Muslims are following them. The distinction between Muslims and Christians in terms of 'culture' is indeed generally presented as the result of a historical process which was first experienced by Christians: driven from the plains to the mountains by Muslims who enjoyed a better socio-economic position in the Ottoman empire, Christians were forced to migrate in order to escape the less hospitable environment of mountain villages. Migration provided them with money to build schools and modernise their villages; it also connected them to the West and its 'culture', and that is why they are 'in advance'.

Although expressed in a simplified and mechanical way, this process probably has some historical truth. Pirro Thomo (1985) from the village of Dardhë, has shown how work migration was responsible for the development of his Christian mountain village at the beginning of the 20th century. Nathalie Clayer (2007: 126) confirms that, during the second half of the 19th century, migration first involved Christian inhabitants of the *sandjak* of Korçë (as well as those of Bitola, of today's Former Yugoslav Republic of Macedonia, and Serbia, of today's Northern Greece) while Muslims were encouraged by Ottoman authorities to stay within the empire, where they formed a pool of potential recruits for the army. Many Muslims from the area – and from Devoll in particular – would, however, migrate and work in cities of the empire. Contrary to what Christians claim today, they were not excluded from migration and were also responsible for the socio-economic transformations the region experienced at the beginning of the 20th century. Muslims migrants actually played a role later on, after Albania became an independent state (1913), when they started working in North America, Australia, and elsewhere. Some Muslim villages in Devoll, such as Sul, are represented today by their inhabitants as having been touched by migration just like Christian villages: returnees would build large stone houses giving the village a more 'urban' look, they would bring back objects and habits unknown to the locals, and they are said to have raised funds to open the first Albanian school in the village, around 1914-1916, when only a few villages had such schools. It is worth noting that in 1996, inhabitants of Sul were pleased to tell me that there was no coffee shop in the village: according to them, it was a sign of 'culture' not to spend their time drinking or playing cards instead of working, like they supposedly do in other Muslim villages.

Generally speaking, however, according to Nathalie Clayer, the unequal access to long distance migration in the late 19th century worked to reinforce the difference between Muslims and Christians – a situation that reminds us of present-day migration to Greece, in which Muslims are again less favoured than Christians. She also points out that the region experienced reforms that other Albanian-inhabited regions of the empire did not experience (Clayer 2007: 127). Social and political transformations resulting from these reforms include the development of an educated middle class (both Muslim and Christian), as is, for instance, illustrated in the case of Korçë with the demand of 'modern' pieces of furniture by 'many families' (Ciko 1983: 286–287). As a result, some local artisans went and spent a few months in the West in order to 'get acquainted with modern advances in [their] field and learn from them in the hope of gaining a large clientele' (Ciko 1983: 286).

Also of importance, the beginning of the 20th century witnessed the growing involvement of foreigners (mostly Europeans) in the internal affairs of that part of the empire, and especially in the protection of its Christian inhabitants, a fact that is likely to have modified the relations between Muslims and Christians (Clayer 2007: 128). In Devoll, Muslims and Christians alike admit that the latter benefited from Greek support in their access to 'culture', especially through the funding of schools at the end of the 19th century, and that that became a source of inequality. Such a situation reminds us, once again, of the one that prevailed in the 1990s and 2000s. As such, Christians are said to be favoured by Greece, either in migration or through local projects in Albania. Those parallels are not only indicative of a kind of continuity in the relations between Muslims and Christians in this border area; they are also an evidence of how the present informs the past and its significations.

It is indeed unlikely that the relation of Muslims and Christians with the idea of 'culture', as observed in the 1990s, was shaped entirely a century before. The focus on the period of *kurbet* should not be taken for granted and should rather be understood in the context of post-communist Albania: the liberalisation of religion and the revitalisation of religious communities, together with the opening of the country's borders and renewed contact with the West in the early 1990s, are likely to be responsible for the centrality of the idea of 'culture' in Muslim/Christian relations.

Communist Albania most likely played a role in the reshaping of those relations in terms of 'culture'. It is striking, for instance, that the content given to 'culture' when people refer to *kurbet* and its impact is very close to what were (and, to some extent, still are) presented as the major achievements of communist Albania. In their study of 'changes in the way of life of today's peasantry', published in 1985, anthropologists Andromaqi Gjergji, Abaz Dojaka, and Mark Tirta (1985) review the consequences of socio-economic transformations on the way of life in villages all over the country. Their altogether optimistic assessment starts with the 'material conditions of existence', including the following topics: village planimetry, water distribution, roads, commerce and craftsmanship, cultural institutions (museum, libraries), domestic architecture and equipment, electrification, personal hygiene, clothes, and food. Family and gender relations are studied as another indicator of modernisation. The growing number of nuclear families, to the detriment of joint families, is seen as a positive change. It is considered to be evidence of the loss of authority of the traditional patriarchal family and to allow for inter-generational and gender relations which are considered more in accordance with urban and modern patterns. The development of education and literacy is also presented as a major feature in the modernisation of villages, together with the eradication of religious beliefs and practices. Finally, population movements and displacements are seen as a fundamental factor in development and modernisation as they break isolation and open up people's minds to the world outside their villages.

All these features (material condition of existence, family relations, education, and contact through migration) have been identified as what 'culture' means to today's Devollis (de Rapper 2002a: 194–195). There seems to be a clear parallel between 'culture' as it is understood today and the communist modernist project. Even if the West is not

mentioned in the communist project as the source of 'culture' and as a model to be followed, modernisation is conceived, first of all, as the realisation of a kind of universal model and to a lesser extent as the realisation of a peculiar Albanian 'culture'. Communism was 'the future of the world' (Lubonja 2002: 94); a dream that had become reality outside national borders, in the Soviet Union, but whose realisation was expected in Albania.

What was the state of relations between Muslims and Christians in Devoll during that period? I have no data on the participation of Muslims and Christians in the partisan movement during the Second World War and the communist takeover of the 1940s. The role of southern Christians in the development of the communist movement is generally acknowledged and I have found no evidence of strong anti-communist feelings among the Christians I met. Many of them have had access to interesting careers in various administrations and do not seem to have been underrepresented in highly trained professions (engineers, doctors, teachers, etc.). Some of them, for reasons relating to their status as members of a national minority, are said to have been favoured by the regime: the Macedonian-speaking Christians of Vërnik supposedly had a privileged access to university education.

As noted earlier, intermarriage remained the exception even after 1967, when, to quote a Christian informant from Sinicë, whose son has married a Muslim woman, 'Enver Hoxha decided that Muslims and Christians were all alike'. Some people from the Christian villages of Upper Devoll tell that traditional religious endogamy became a problem when, in the 1960s and 1970s, more and more Christian girls got married in town rather than in their own villages, as used to be the rule, in order to escape from life and work in agricultural cooperatives. As a man from those villages, married to a Muslim woman, says pleasantly, 'that was the time when we Christian boys were sent to Muslim villages to bring back wives.' Many families also left at that time to go to Korçë or Tirana in search for a better and urban life; as a result, at the beginning of the 1990s, Christian villages were generally less populated than Muslim ones. Given the restriction upon village-to-town migration in communist times, the ongoing opportunities for Christians to leave their villages can be interpreted as a sign of their better position among the communist authorities and networks, a point that would however need further investigation. It nevertheless sustains the idea of a privileged relation of Christians to the urban world, both in actual practice and in representations, and in the eyes of both Christians and Muslims. According to one informant from Sul, the village of Bradvicë, located in the mountain above Sul, is illustrative of this pattern: due to the high official positions held by some of its inhabitants in the communist state or party, many of their families eventually moved to Tirana, leaving the village almost empty. By the 1990s, some of them started to come back to the village on holidays, turning old abandoned houses into second homes and thus bringing new habits: such a use of village territory and buildings was considered an innovation, known only the Greek villages on the other side of the border.

Finally, other observations seem to support the idea of the relatively privileged position of Christians during communism: for instance, and as far as I could determine, the destruction of places of cult in 1967 and afterwards seems to have been more systematic in the case of Muslim places, while Christian places (although closed as cult places and dedicated to secular usage) have more often been spared as 'cultural monuments' (*monu-*

ment culture). Also, as far as I could determine, religious first names, formally forbidden in 1976, seem to have survived better among Christians than among Muslims. They seem to have reappeared more easily after 1990, for newborn children as well as for children and adults who got baptised when religious practices were authorised again. Muslim names, on the contrary, do not seem to have regained favour.

Once again, this is indicative of the fact that, notwithstanding the impact of communism, the present state of relations between Muslims and Christians and their competing claims for 'culture' cannot be explored without taking into account the context of the 1990s. The 'resurfacing' of Christianity at the beginning of the 1990s seems to have preceded the 'resurfacing of Islam' (Trix 1995). For instance, in the case of the reconstruction of cult places in Bilisht, the reconstruction of the Orthodox church of Saint Veneranda (*Shën e Premte*) started in 1992, three years before the new mosque was built (1995).

This context actually sheds light on what 'culture' means: the stress on the West as the origin of 'culture', as found in the 'historic' narratives on culture and *kurbet*, can probably not be dissociated from what Fatos Lubonja (2002, 2004) calls 'the myth of the West', as it developed in the early 1990s. On the one hand, the idealisation of the West as a Promised Land or as a Saviour was probably nourished by memories of pre-war migration to America. On the other hand, this idealisation certainly contributed to the valorisation of *kurbet* as a Golden Age and as the origin of 'culture'. In other words, the myth of the West is at the same time a product of migration memory and a producer of this memory. 'Culture', along with the Christian religion, became at that time a highly symbolic factor in asserting a European or Western identity. Just as 'the Christianity of the Albanians before the Turkish invasion was treated as a Western identity' (Lubonja 2002: 101), so was the 'culture' of Christians before communism (in the Devoll) treated as evidence of their readiness to come back to Europe and the West. On the contrary, Muslims are generally associated with the East: most of their characteristics are said to be of Turkish and Arabic origin (they behave *allaturka* while Christians behave *allafranga*) and some of them, regarding the status of women for instance, are considered to be 'orientalisms' (*orientalizëm*). As a Westerner, I have been frequently asked to assess the degree of 'orientalism' of various elements of Albanian culture: did Albanian music sound oriental to me? Did Albanian food taste oriental to me?

Negotiating 'culture'

'Culture' thus appears very close to the idea of 'progress' identified by Bojidar Alexiev (2005: 31) as a means to 'classify human communities in two groups, backward and advanced', which can be superposed on a pre-existing religious difference. The local rationalisation of 'culture' in historical terms gives Christians symbolic advantages in the context of the 1990s by emphasising their proximity to the West and their ability to get even closer. This last section is an attempt to show that Muslims are nonetheless not passive victims of this symbolic domination by Christians. Unlike religious affiliation, often taken, as noted earlier, for a kind of 'racial' identity, 'culture' can be negotiated.

We have seen with the case of Sul that Muslim villages sometimes claim participation in the historical pattern which links 'culture' to pre-war migration to the West.

Historical and genealogical data actually support the idea that migration occurred among Muslim villages and that it had the same kind of impact it had on Christian villages in terms of innovation and modernisation, although on a reduced scale. In the same way, individuals can be granted 'culture' notwithstanding their religious affiliation. The criteria will, however, be the same as the ones which make Christians more 'cultured' than Muslims: language and education, behaviour, knowledge or direct contact with the West, etc. Actually, because 'culture' is conceived as a universal and historic trend that leads humanity from backwardness to modernity, even Christians who claim that they have more 'culture' than Muslims recognise that the latter (at least in Devoll) are becoming more and more 'cultured'. This process occurs either by imitating Christians or by direct contact with the West through labour migration. In the mixed village of Sinicë, an elderly Christian man explains for instance that:

Muslims are not acting as Christians are. [...] As for the wedding, Christians get married as they do in the West: they go to church and then have a party. Ten years ago, Muslims would practice another kind of marriage, but now they copy the Christian way.

At the same time, Christians commonly stigmatise the inability or unwillingness of Muslims to 'learn' (*mësoj*) from Christians. In the same village, a young educated Christian explains that:

Even in Sinicë, which is a mixed village, Muslims are lower, they have less culture than Christians. This makes me think that the differences between Muslims and Christians are hereditary up to 90%. Muslims from Sinicë have the opportunity to enter Christian homes, but they just don't learn; they won't change.

The general pattern is, however, to recognise that Muslims have changed and that, by imitating Christian ways, they are becoming more 'cultured'.

The idea of Muslims becoming closer to Christians finally allows Muslims to take part in 'culture' at a more collective level. When opposing themselves, as inhabitants of a specific region, to other regions in Albania, Muslims and Christians alike typically claim a high level of 'culture'. The qualities generally granted to Christians (migration, open-mindedness, peacefulness, hard work) are then attributed to all inhabitants, as Devollis rather than as Muslims or Christians. With respect to the rest of Albania, Devollis claim – and to a certain extent are recognized as having – a higher level of 'culture'. This is especially the case when they compare their southern region to northern regions of Albania, who are commonly said to lack 'culture'. There is a striking parallel between the way Christians talk about Muslims as having less 'culture' – within the context of Devoll – and the way both Muslim and Christian Devollis talk about 'Northerners' (*ata të veriut*). The latter are presented as violent and backward mountain people – generally referred to by the derogatory name *malok*, from *mal*, 'mountain' – who, until recently, lacked everything that contributed to the state of 'culture' enjoyed by Devollis: they speak a coarse dialect very far from standardised Albanian; they live in poor conditions of hygiene and are not familiar with contemporary cooking or clothes; they are scattered in small familial settlements

instead of living in large villages (which, as noted earlier, are often described as being closer to urban models); they live under the rule of severe traditions, especially in the spheres of religion and of family and gender relations; and they have greater difficulty adapting to a foreign environment when they migrate to Greece or Italy. It is common to hear contrasted descriptions of northern and local migrants in terms of border crossings (the former cross illegally, the latter legally), work relations (the former are untrustworthy and lazy), and so on. The parallels between Christian stereotypes of Muslims and southern stereotypes of northerners are so remarkable that I suggested in a previous publication that mutual representations of Muslims and Christians, in the context of Devoll, can be considered as a matrix for representations of more distant groups (de Rapper 2004).

The Devollis' collective and regional claim to a higher 'culture' exists also in relation to Greece. Migrants from Devoll – largely Muslim – who live and work in Greece seem to refer to 'culture' in reaction to the discrimination and bad treatment they experience in that country, as Stephanie Schwandner-Sievers suggests (see this volume). Although Greece is known as an entry point to the West, or as a part of the West, Devollis are quick to criticise Greeks – and especially their Greek employers – for having a lower level of 'culture': their education system is said to be of low quality, most of them are said to have been to school for a very short time and to have very little knowledge on the outside world (and especially of Albania); they are also said to spend a lot of time in coffee shops and bars while their Albanian employees are working hard. In this case 'culture' is not attributed or denied to religious groups but national ones. Nevertheless, because the border between Greece and Albania in Devoll is easily perceived (on both sides) as a border between a Christian country and a Muslim one and because Devolli migrants usually feel discriminated against as Muslims, the stigmatisation of Greeks as less 'cultured' might be interpreted as a way to assert the higher level of 'culture' of local Muslims.

Conclusion

I have tried to show how local ideas about 'culture' can inform us about the meaning of being Muslim or Christian in Devoll in the 1990s. 'Culture' appears as a way to classify people by reference to a third term, the West, perceived as the place of origin of 'culture'. This classification seems to be easily superposed on the religious opposition between Muslims and Christians. As a result, each 'religion' is granted a level of 'culture' and a position in local society. Such an easy superposition can be explained by the fact that Muslims and Christians – notwithstanding the usual assertions of the irrelevance of religious identities in Albanian society – already consider themselves to belong to two distinct groups which should not intermarry and which claim to have their own moral values. Christians are generally recognized as having more 'culture', but this superior position is challenged in various ways and is sometimes shared with Muslims. The relative positions of Muslims and Christians thus appear to be changing not only in time, as has probably been the case, but according to the 'system' they are considered to be parts of: a single mixed village in which Muslims and Christians live side by side; a group of villages competing for land or other resources; Devoll and its upper and lower parts; Devoll in relation with the city and district of Korçë; southern Albania opposed to north-

ern Albania; Devoll as a border district. For this reason, it seems difficult to talk about Muslim/Christian relations in Albania without taking into account local configurations and the way they relate Muslims and Christians to wider configurations.

Furthermore, the stress on 'culture' by both Muslims and Christians is indicative of the fact that studies of religious coexistence in Albania should not be limited to religious manifestations (either common practices or evidences of extremism and hatred), but should also take into account all social representations and practices that are used to create and reproduce differences between the local groups identified as 'religions'. In that way, the reshaping of relations between these groups appears as one of the various reconfigurations taking place in post-socialist Albania. On one hand, it shows that, notwithstanding the communist ban, religion has remained a means of classifying people; on the other hand it emphasises the fact that post-socialist religious revitalisation goes beyond the sole manifestations of religious feelings and practices.

References

- Alexiev, Bojidar. 2005. L'idée de progrès et la construction d'identités dans le sud-est européen. *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XLIII (1-4): 25–34.
- Bakalaki, Alexandra. 2005. L'envie, moteur de l'imitation. *Ethnologie française* XXXV (2): 317–327.
- Bougarel, Xavier. 1998. La 'revanche des campagnes': entre réalité sociologique et mythe nationaliste. *Balkanologie* II (1): 17–35.
- Ciko, Dhimitër. 1983. Zhvillimi i mobilerisë në Korçë në fund të shek. XIX - fillimi i shek. XX. *Etnografia shqiptare* 13: 281–291.
- Clayer, Nathalie. 2002. God in the 'land of the Mercedes'. The religious communities in Albania since 1990. *Österreichische Osthefte* 17: 277–314.
- Clayer, Nathalie. 2007. *Aux origines du nationalisme Albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris: Karthala.
- Elias, Norbert. 1973. *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy.
- Gjergji, Andromaqi, Abaz Dojaka et al. 1985. Ndryshime në mënyrën e jetesës së fshatarësisë së sotme. *Etnografia Shqiptare* 14: 5–33.
- Hayden, Robert M. 2002. Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious Sites in South Asia and the Balkans. *Current Anthropology* 43 (2): 205–219.
- Lubonja, Fatos. 2002. Between the glory of a virtual world and the misery of a real world. In: Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd J. Fischer (eds.), *Albanian identities. myth and history*. London: Hurst, pp. 91–103.
- Lubonja, Fatos. 2004. Albania after isolation: the transformation of public perceptions of the West. In: Andrew Hammond (ed.), *The Balkans and the West. Constructing the european other, 1945-2003*. Aldershot: Ashgate, pp. 127–135.
- Murray, Alexander. 1978. *Reason and society in the middle ages*. Oxford: Clarendon Press.
- de Rapper, Gilles. 2002a. Culture and the reinvention of myths in a border area. In: Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd J. Fischer (eds.), *Albanian identities. Myth and history*. London: Hurst & Co., pp. 190–200.
- de Rapper, Gilles. 2002b. Espace et religion: chrétiens et musulmans en Albanie du Sud. *Etudes Balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9: 17–39.
- de Rapper, Gilles. 2004. Les Guègues et les Tosques existent-ils? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations. *Espace, Populations, Sociétés* 3: 625–640.
- de Rapper, Gilles. (forthcoming). Blood and seed, trunk and hearth: kinship and common origin in southern Albania. In: Enriketa Pandelejmoni (ed.), *Historical-anthropological studies on Albania. Aspects of Albanian society in the 20th century*. Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London: LIT Verlag.

- Thomo, Pirro. 1985. Tiparet urbanistike dhe arkitektonike të fshatit Dardhë. *Etnografia Shqiptare* 14: 139–183.
- Trix, Frances. 1995. The resurfacing of Islam in Albania. *East European Quarterly* XXVIII (4): 533–549.
- Vernant, Jean-Pierre. 1966. *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris: Maspéro.
- Živkovič, Marko. 1997. Violent highlanders and peaceful lowlanders. Uses and abuses of ethno-geography in the Balkans from Versailles to Dayton. *Replika*, Special Issue: 107–119.

POVZETEK

Izhodiščna tema prispevka se nanaša na pomen religije v postkomunistični Albaniji. Etnografski izsledki temeljijo na podatkih iz terenske raziskave v regiji Devol v južni Albaniji sredi devetdesetih let preteklega stoletja. Avtor analizira pomen in vlogo religije med domačini Devolija. Po eni strani postavi pod vprašaj splošno predpostavko, da religija v Albaniji ni pomembna, medtem ko po drugi strani zagovarja, da v Devolu obstajajo temelji za razvoj verskih sporov in fundamentalizma. Avtor preko razčlenitve lokalnih pomenov termina 'kulture' analizira odnose med muslimani (ki so številčno v večini) in pravoslavni kristjani. Domačini enačijo 'kulturo' s 'civilizacijo' ali 'izobrazbo' in na ta način kategorizirajo posameznike ter verske skupnosti, ob čemer pravoslavni kristjanom pripisujejo 'večjo stopnjo kulture' kot muslimanom. Namen prispevka je v razumevanju pomena tovrstnih hierarhičnih kategorizacij o stopnji kulture muslimanov in pravoslavcev, ter v razlagi uporabe teh kategorij v sedanjih odnosih med omenjenima verskima skupnostima.

KLUČNE BESEDE: Albanija, religija, kultura.

CORRESPONDENCE: GILLES DE RAPPER, CNRS, Université de Provence, Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, BP 647, 5 rue du château de l'horloge, F-13094 Aix-en-Provence cedex 2. E-mail: derapper@msh.univ-aix.fr.

MUSULMANS CONVERTIS ET CHRÉTIENS AUTOCHTONES EN ALBANIE DU SUD

Gilles DE RAPPER

Dans la société rurale albanaise, la distinction entre habitants anciens et nouveaux venus, au niveau du village ou de la petite région, est suffisamment marquée pour apparaître dans le vocabulaire et pour orienter en partie les relations sociales¹. Elle sera analysée ici dans deux régions d'Albanie du Sud, le Devoll et la Lunxhëri, où elle apparaît sous des formes différentes², et mise en relation avec un autre phénomène, celui du passage de certaines catégories du langage savant au langage vernaculaire. Le mot « ethnique » est par exemple entré dans le langage courant, pouvant, comme le rappelle Jean-François Gossiaux, qualifier aussi bien une guerre que de la musique³.

1. Cette situation n'est bien sûr pas spécifique à l'Albanie : le maintien et la reproduction d'une frontière entre « locaux » et « nouveaux venus » ont été observés dans d'autres sociétés balkaniques, par exemple en Roumanie : V. MIHAILESCU, R. RAUTU, « Mettre sa tente au milieu de son village. Grandeur et misère d'une ethnologie domestique », *Ethnologie française* XXV, 3 (1995), p. 354-374.
2. Le Devoll est un district du Sud-Est de l'Albanie, à la frontière avec la Grèce, qui regroupe une quarantaine de villages autour de son chef-lieu Bilisht. La Lunxhëri est un groupe d'une douzaine de villages situés sur les pentes de la montagne du même nom, face à la vallée du Drino et à la ville de Gjirokastër. Les observations dans ces deux régions ont été effectuées respectivement dans les années 1995-1996 et 2001-2002.
3. J.-F. GOSSIAUX, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans* (2002), p. 3.

Les mots « autochtone » et « autochtonie » font pareillement désormais partie du vocabulaire des « entrepreneurs identitaires » des Balkans et sont également employés par les villageois albanais pour parler d'eux-mêmes.

L'objectif de cette contribution est triple : 1) montrer ce que *fait* l'utilisation des mots *autokton* et *etnik* en contexte local ; 2) dégager un modèle de discours « autochtoniste⁴ » en vigueur dans la société rurale albanaise ; 3) mettre en évidence l'articulation entre catégories confessionnelles et territoriales dans cette même société. Pour cela, je m'intéresserai aux catégories du discours local sur l'origine et le territoire comme à certaines pratiques, matrimoniales en particulier, et je m'appuierai sur la comparaison entre les deux régions considérées. Pour commencer, je dégager un premier modèle, que j'appelle traditionnel, des relations entre une population et son territoire, puis je montre comment l'utilisation du mot *autokton* exprime et favorise tout à la fois une transformation de ce modèle. Je rapporte enfin ces deux modèles à une division fondamentale de la société rurale albanaise, celle entre chrétiens et musulmans.

UN MODÈLE À TROIS TERMES

Dans le Devoll, les maisons et les lignages, unités fondamentales de l'organisation sociale⁵, sont classés en deux grandes catégories, celle des « locaux » et celle des « nouveaux venus ». Les premiers se disent *pe fshati*, « du village⁶ », ou *vendali*, « du lieu⁷ » ; les seconds sont dits *të ardhur*, « venus, arrivés⁸ ». Cette classification se rencontre au niveau du village et à celui de la région (*krabinë*).

La classification en locaux et nouveaux venus ne traduit pas seulement les origines différentes des maisons et lignages d'un même village : elle est orientée et hiérarchisée. Les premiers sont valorisés, ils ont plus de légitimité à intervenir dans les affaires du village et à le représenter ; ils « sont » le village. Les seconds apparaissent au contraire

4. C'est-à-dire qui promeut et défend le caractère autochtone d'un groupe.
5. Il suffit ici de rappeler que la population d'un village s'exprime en nombre de maisons (*shpi*, *shhtëpi*) plutôt qu'en nombre d'habitants et que l'identité individuelle est toujours rapportée à un lignage (*fis*). Voir G. DE RAPPER, *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud* (1998), p. 104-116.
6. L'expression *pe fshati*, avec la préposition *pe* (forme locale de *prej*) et l'ablatif, accentue l'idée d'origine et d'identité avec le village (*fshat*), à la différence de *nga fshati* (nominatif), qui indique le mouvement et le déplacement.
7. Formé sur *vend*, « lieu, endroit », avec le suffixe d'origine turque *-li/-lli* qui marque l'origine ou une qualité.
8. Formé sur *ardhur*, participe passé du verbe *vij*, « venir, arriver ».

en position d'infériorité et toujours susceptibles d'être renvoyés à leur origine extérieure. Les nouveaux venus consistent souvent en familles isolées ou en lignages de faible profondeur face à des lignages numériquement plus importants, qui possèdent une identité lignagère forte (par exemple en ce que l'histoire du village et l'histoire du lignage sont indissociables) et sont en mesure d'agir en tant que lignage pour imposer des décisions ou s'y opposer, en mobilisant un grand nombre de gens ou ceux dont l'autorité morale est reconnue. L'opposition apparaît également dans le sens, descendant ou ascendant, du processus de dénomination des groupes et du territoire : alors que les nouveaux venus sont souvent nommés d'après leur origine géographique⁹, appellation qui peut remplacer le nom lignager qu'ils portaient à leur arrivée, les locaux peuvent, au contraire, donner leur nom lignager à l'espace qu'ils occupent, comme c'est le cas pour les quartiers de village (*lagje, mëhallë*).

Le degré de connaissance généalogique peut apparaître comme un marqueur de l'appartenance à ces deux grandes catégories : dans près de la moitié des cas (48 %) ¹⁰, les informateurs remontent à trois générations avant Ego, sans garder le souvenir d'une origine extérieure au village. Il s'agit donc de « locaux », ils disent être au village depuis toujours (sans pour autant pouvoir remonter très haut dans leur généalogie, conformément au modèle lignager en vigueur dans la région) et s'opposent en cela aux « nouveaux venus ». Ces derniers ne peuvent remonter au-delà de deux générations avant Ego, c'est-à-dire le plus souvent au-delà de l'ascendant qui a fait le déplacement et s'est installé dans le village (29 % des cas) : tout se passe comme si le déplacement depuis le village d'origine jusqu'au village d'accueil entraînait une rupture dans la connaissance généalogique. Enfin, des informateurs qui sont capables de remonter au-delà de trois générations dans leur généalogie (23 % des cas), la plupart appartiennent à des lignages qui occupent une position dominante dans le village, que ce soit par leur poids démographique, par leur richesse actuelle ou passée, ou encore par leur étroite association à certains événements de l'histoire du village. S'ils appartiennent sans conteste à la catégorie des « locaux », ces lignages sont cependant associés à une origine extérieure, le plus souvent lointaine, qui fait d'eux des « fondateurs ». À Miras, un membre de l'un des plus grands lignages donne la liste des six lignages « les plus anciens »

9. Dans le village de Miras, Selim Tairi raconte : « Mon père s'appelait Elmaz, son père était Avdulla, et le père de son père était Tair. Il était seigneur (*aga*) et originaire du village (*pe fshati*). Les Tairi, du nom de Tair, sont autochtones (*vendali*), pas comme les Révanares (*jo si këta Revanarë*). Ils sont là depuis longtemps (*zaman*). » Les Révanares sont arrivés de Grèce en 1924, ils venaient des villages albanophones et musulmans proches de la frontière albanaise, dont le principal était Revan (aujourd'hui Dhipotamia). Voir G. DE RAPPER, « Τα χωριά της Καστοριάς ή η φαντασιακή μειονότητα » [Les villages de Kastoria ou la minorité imaginée], *Σύγχρονα Θέματα* 63 (1997), p. 108-111.

10. Échantillon de 48 généalogies lignagères recueillies dans les villages de Menkulas, Miras, Sul et Vidohovë.

(*më i vjetër*) du village, puis précise que « tous sont arrivés d'ailleurs » (*të gjithë janë të ardhur*). En réalité, sur ces six lignages, deux seulement gardent le souvenir précis d'une origine extérieure¹¹ ; ce sont également ceux qui peuvent remonter le plus loin dans leur généalogie (cinq et six générations avant Ego). Deux autres, pour lesquels les généalogies sont moins bien conservées (trois générations avant Ego), se disent depuis toujours à Miras et les deux derniers n'ont pas d'idée sur la question. À Menkulas, sur quatre lignages remontant quatre générations avant Ego, trois disent être arrivés d'une autre région¹².

L'opposition entre les « locaux » et les « nouveaux venus » doit donc être nuancée : « local » n'est pas toujours synonyme de « plus ancien », puisque souvent les lignages qui revendiquent la plus longue existence dans le village reconnaissent en même temps être arrivés d'une région lointaine. Paradoxalement, ceux qui se disent habitants du village depuis toujours sont le plus souvent incapables de remonter très loin dans leur généalogie et s'opposent, en tant que « locaux », non pas aux lignages les plus anciens, mais à ceux d'arrivée plus récente.

On peut donc distinguer trois catégories de lignages, selon leur rapport à l'histoire et au territoire du village, classées ici par ordre décroissant de prestige :

- 1) les lignages les plus anciens, qui revendiquent à la fois la plus longue présence sur le territoire du village et souvent le rôle de fondateur d'un quartier particulier, et une origine extérieure, généralement pastorale. Ils sont désignés en tant que « grands lignages » (*fis i madh*) ou « anciens lignages » (*fis i vjetër*) ;
- 2) les lignages qui n'ont pas le souvenir d'une origine extérieure et dont la présence est assurée depuis deux ou trois générations avant Ego. Ils constituent la majorité de la population du village ; ils sont dits « locaux » (*vendali*) et certains peuvent donner leur nom à un quartier ;
- 3) les lignages d'arrivée récente, c'est-à-dire ceux dont l'arrivée dans le village a eu lieu à la génération précédente. Ceux-là sont appelés « nouveaux venus » (*të ardhur*) et ne donnent pas leur nom au quartier dans lequel ils habitent ; au contraire, il arrive que leur nom d'origine disparaisse et qu'ils adoptent le nom du quartier dans lequel ils sont installés.

Ce système à trois catégories détermine les relations que les individus appartenant à différents lignages entretiennent entre eux, mais il ne les fige pas dans la durée : le passage d'une catégorie à l'autre est possible, voire automatique dans le cas des « nouveaux

11. De Labëri et de Kolonjë, deux régions montagneuses et pastorales d'Albanie du Sud.

12. Berat, en Albanie du Sud, et Grevena, en Grèce du Nord (région de Macédoine de l'Ouest).

venus » qui, après une ou deux générations, deviennent des « locaux », d'autant plus difficilement identifiables qu'ils auront changé de nom de famille. On voit par là comment on fabrique des autochtones, par l'effacement de la mémoire lignagère et l'identification aux « locaux ».

Cette classification ternaire rappelle par ailleurs, avec un vocabulaire différent, celle en vigueur dans d'autres régions albanaises, en particulier dans le Nord du pays, où l'organisation sociale a fait l'objet d'un plus grand nombre d'observations et d'analyses, et nous est mieux connue que celle d'autres régions. On y trouve en effet les mêmes catégories : des dominants qui revendiquent une origine extérieure, des locaux et des arrivants récents dévalorisés¹³. Les premiers sont appelés « du lignage » (*të fisit*), c'est-à-dire du lignage dominant, ou « dominants » (*pushtues*)¹⁴. Ils gardent le souvenir d'une origine extérieure et de la conquête, à une époque reculée, du territoire qu'ils occupent actuellement. Cette conquête s'est faite au détriment des « locaux » (*anas*)¹⁵, les gens qu'ils ont trouvés à leur arrivée et soumis, et dont les descendants sont toujours distingués. Les derniers arrivés, non par conquête mais à la recherche de protection, sont appelés « nouveaux venus » (*të ardhur, të ardhun* ou *ardbacakë*)¹⁶. Les relations entre les trois catégories sont déterminées dans chaque cas, c'est-à-dire dans chaque unité territoriale, appelée ici *fis* ou *bajrak*, par l'histoire des origines, telle qu'elle est racontée par les dominants¹⁷. Dans ce contexte, comme dans le Devoll, la catégorie qui s'approche le plus de la notion d'autochtone, celle des « locaux », n'est pas la plus valorisée¹⁸ ; ce qui est valorisé est le processus de fondation depuis l'extérieur, la prise de possession d'un territoire et sa transmission aux générations suivantes. Malgré les différences qui séparent le Devoll des montagnes du Nord de l'Albanie dans le domaine de l'organisation sociale, et malgré l'absence, dans le Devoll, de la thématique de la conquête, on ne peut manquer de reconnaître ici, aux deux extrémités de l'Albanie, la même conception des rapports historiques que la population entretient avec le territoire qu'elle occupe et la même stratification des habitants d'un territoire déterminé.

13. A. KOSTALLARI, « Contribution à l'histoire des recherches onomastiques dans le domaine de l'albanais », *Studia Albanica* II, 1 (1965), p. 32-54, ici p. 38 ; R. ZOJZI, « Survivances de l'ordre du *fis* dans quelques micro-régions de l'Albanie », in *La Conférence nationale des études ethnographiques, 28-30 juin 1976* (1977), p. 185-206, ici p. 188 ; O. DANIEL, « Montagnes tribales et coutumiers », *L'Ethnographie* 106 (1989), p. 43-74, ici p. 52.

14. Du verbe *pushtoj*, « occuper, dominer (un pays), envahir ». Le mot *pushtues* est connu dans le Devoll, mais il n'appartient pas au domaine de l'organisation sociale.

15. De *anë*, « côté, bord, extrémité » et « région, endroit », avec le suffixe *-as*, en concurrence avec *-li*, ce qui fait de *anas* l'exact équivalent de *vendali* utilisé dans le Devoll.

16. Tous formés sur le participe passé du verbe *vij*, « venir », avec, pour *ardbacak*, le suffixe péjoratif *-acak*.

17. Voir les exemples rapportés par M. E. DURHAM, *High Albania* (1909), p. 43 (Kastrati) et p. 68-70 (Hoti).

18. Dans la typologie établie par H. GUILLOREL, P. MICHELS, « Continuité territoriale, continuité nationale : l'exemple yougoslave », *Balkanologie* I, 1 (1997), p. 95-118, *anas* et *vendali* font ici figure de déclassés.

LA NOTION D'AUTOCHTONIE ET LES TRANSFORMATIONS DU MODÈLE TERNAIRE

Nous pouvons désormais nous tourner vers une troisième région, la Lunxhëri, dans laquelle le mot « autochtone » apparaît en tant que tel (*autokton*). À certains égards, la situation est la même que celle observée dans le Devoll : l'opposition entre « locaux », appelés ici *vendas*, et « nouveaux venus » (*të ardhur*) existe ; de nombreux lignages « locaux », surtout parmi les plus anciens, reconnaissent une origine extérieure à la région. Ce sont eux qui se désignent en tant que « autochtones » et « Lunxhotes ethniques ». Des différences apparaissent cependant dans le fonctionnement de l'opposition entre « locaux » et « nouveaux venus » et dans la relation que les diverses composantes de la population entretiennent avec le territoire.

Alors que dans le Devoll l'opposition entre « locaux » et « nouveaux venus » ne repose que sur le type de lien que le lignage entretient avec le territoire qu'il occupe, elle tend à se doubler en Lunxhëri d'une opposition religieuse, entre chrétiens et musulmans, ainsi que d'une opposition entre Albanais et Valaques (ou Aroumains)¹⁹.

Du point de vue de ces derniers, anciens pasteurs nomades sédentarisés de force dans les années 1950 et 1960, l'opposition entre « locaux » et « nouveaux venus » est en vigueur : ils se présentent comme *të ardhur* et désignent les « locaux » en tant que *vendas* ou *fshatar*, « villageois », deux termes qui prennent souvent dans leurs propos une connotation péjorative. À l'heure actuelle, leur force démographique et leur dynamisme économique, face à des « locaux » affaiblis par de nombreux départs vers les villes depuis la seconde guerre mondiale, semblent cependant faire d'eux des « dominants » ou, pour le moins, de futurs « dominants ». Souvent arrivés par fratries, ils ont rapidement formé de grands lignages face à des locaux qui reconnaissent la faiblesse de leurs propres lignages²⁰ et constituent, au début des années 1990, la majorité de la population de certains villages (Nokovë, Stegopul). Plus prompts à partir en émigration au début des années 1990 et à en investir les revenus ailleurs que dans le seul logement, ils font figure de précurseurs dans les domaines de l'agriculture et de l'élevage, dans le commerce et dans l'industrie (bâtiment, agro-alimentaire). Ces atouts leur permettent d'occuper la position de « chef » élu (*kryeplak*, *kryetar i fshatit*) dans un certain nombre de villages²¹. Leur situation illustrerait ainsi le caractère dynamique du système – les nouveaux venus devenant progressivement des « dominants » ou des

19. Bien qu'ils se désignent dans leur langue en tant qu'Aroumains, nous employons ici l'exonyme Valaque, dans la mesure où il est employé par les intéressés lorsqu'ils s'expriment en albanais et dans leurs relations avec les albanophones.

20. « Ici, il n'y a souvent qu'une famille par lignage », reconnaît un informateur du village de Qestorat.

21. C'est (ou ce fut) le cas par exemple à Saraqinishtë, Dhoksat et Nokovë.

« locaux », selon qu'ils acquièrent ou non le pouvoir économique et politique dans le village – d'autant plus que de nouvelles arrivées, depuis les années 1990, devraient fournir un renouvellement de la catégorie des « nouveaux venus » : avec la libéralisation des déplacements suite à la chute de la dictature, un certain nombre de familles originaires des régions enclavées du Kurvelesh et de Zagori ont en effet choisi de s'installer en Lunxhëri afin de se rapprocher de la ville de Gjirokastër. Ces rapprochements s'appuient le plus souvent sur des relations de parenté (on rejoint une sœur ou une fille mariée en Lunxhëri). Il semble cependant à l'observation que la transformation des Valaques en « dominants » ne soit pas acquise, et l'impact de la migration et des transformations subies dans les régions frontalières depuis 1991 est déterminant pour comprendre l'infléchissement du modèle à trois termes.

Dans le Devoll, les « grands lignages », même privés de leur base économique et de leur influence politique pendant le communisme, ont survécu et sont toujours présents ; leur seul poids démographique leur permet, au besoin, de s'affirmer dans le village. Selon les cas, l'expérience de la persécution par le régime communiste peut rehausser leur prestige et leur donner une certaine légitimité dans le nouveau régime. En Lunxhëri, les lignages qui apparaissent aujourd'hui, dans les récits, avoir occupé une position de domination économique ou politique ont pour ainsi dire tous disparu. Cette catégorie regroupe à la fois les *kurbetli*, c'est-à-dire les migrants qui, jusqu'à la seconde guerre mondiale, partaient travailler plusieurs années à Istanbul, en Grèce ou aux États-Unis en laissant leur famille au village²², et les gens qui se sont engagés dans le camp communiste pendant cette même guerre et ont mené par la suite des carrières au sein de l'administration communiste. Les uns et les autres ont fini par quitter les villages de Lunxhëri en abandonnant ou en vendant leurs maisons, tandis que les terres étaient collectivisées à partir des années 1950. Le mouvement s'est poursuivi dans les années 1990 avec le départ vers les villes ou l'étranger des gens qui y avaient déjà de la famille et de ceux à qui la position dans l'ancien régime donnait les moyens – ou l'envie pressante – de quitter les villages. De l'avis même des habitants actuels des villages, « seuls les plus pauvres sont restés ». Dans le même temps, à partir de la fin des années 1950, des lignages entiers de Valaques se sont installés dans les maisons laissées vacantes par les départs, tandis que l'organisation du travail dans les coopératives et les fermes d'État favorisait l'arrivée de familles originaires de la région du Kurvelesh, très majoritairement musulmane.

L'affaiblissement démographique des « dominants » et des « locaux » s'est donc accompagné en Lunxhëri de l'arrivée massive de « nouveaux venus » qui, contrairement à

22. Cette émigration – répandue dans une grande partie de l'Épire et de la Macédoine à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle – est connue en albanais sous le nom de *kurbet* (du turc *gurbet*, « émigration en pays lointain ») ; ceux qui la pratiquent sont les *kurbetli*.

ce qui se passe dans le Devoll, étaient perçus comme radicalement différents, pour des raisons qui ne tiennent pas seulement à leur origine extérieure au village, mais à des principes de division fortement ancrés dans la société rurale. Par leur mode de vie nomade, par leur langue et par bien d'autres traits, les Valaques sont perçus comme irréductiblement différents, en Lunxhëri comme dans la plupart des régions qu'ils habitent dans le Sud des Balkans. Ici, cette altérité radicale s'exprime par l'extrême rareté des mariages entre Valaques et Albanais (six mariages mixtes dans les 130 généalogies recueillies²³) et par la désignation des Valaques comme appartenant à une « religion » (*fë*) distincte, alors même qu'ils sont chrétiens orthodoxes comme les Lunxhotes, avec lesquels ils partagent églises et calendrier rituel. Cette lecture « religieuse » de l'altérité se retrouve bien sûr dans la perception de l'autre groupe de « nouveaux venus », les musulmans du Kurvelesh, qui sont désignés par l'appellation générale de Labes²⁴, synonyme ici de « musulmans ». Les mariages entre chrétiens et musulmans sont exceptionnels, mais plus fréquents que ceux entre Valaques et Albanais : 62 mariages mixtes ont été recensés dans le même corpus²⁵. La situation est bien différente dans le Devoll, où l'opposition entre « locaux » et « nouveaux venus » ne recoupe généralement pas celle entre chrétiens et musulmans : la plupart des villages étant homogènes quant à l'appartenance confessionnelle de leurs habitants, les trois catégories de population partagent la même religion et peuvent nouer des alliances matrimoniales. Ces alliances sont d'ailleurs recherchées et participent au fonctionnement du système.

Par rapport à ce qu'il est dans le Devoll et à ce qu'il semble avoir été en Lunxhëri, le système à trois termes subit ainsi une déformation dans cette région : les « dominants » disparaissent ou se fondent avec les « locaux », tandis que les « nouveaux venus » sont maintenus de l'autre côté d'une frontière infranchissable. Lorsque leur maintien dans la catégorie des « nouveaux venus » cinquante ans après leur arrivée est perçu comme posant un problème, les Lunxhotes font appel à la notion de « culture » pour distinguer les Valaques : ces derniers, disent-ils, ne peuvent ou ne veulent pas acquérir la culture lunxhote ; ils restent donc étrangers à la région. La transformation peut également être comprise comme une ethnicisation du système : du point de vue local, la population reste divisée en trois catégories, mais il s'agit désormais de catégories ethniques, celles constituées par les chrétiens, les musulmans et les Valaques, dont les frontières sont

23. Trois unions d'un Albanais chrétien avec une femme valaque, une union d'un homme valaque avec une Albanaise chrétienne, deux unions d'un homme valaque avec une Albanaise musulmane. Généalogies recueillies en 2001 et 2002 dans neuf villages de Lunxhëri ainsi qu'à Gjirokastër.

24. Les Labes sont les habitants de la Labëri, dont le Kurvelesh est un sous-ensemble. Tous les habitants de la Labëri ne sont pas musulmans, mais l'ethnonyme sous-entend, en Lunxhëri comme à Gjirokastër, une appartenance confessionnelle musulmane.

25. Vingt-six unions d'un chrétien avec une musulmane ; trente-six unions d'un musulman avec une chrétienne.

beaucoup plus marquées. Dans le village de Karjan, un jeune musulman donne la composition de la population des villages de la commune de la manière suivante : « Karjan : des chrétiens et des musulmans ; Kakož : des chrétiens, des musulmans et des Valaques ; Erind : des musulmans ; [...] Valare : toutes les nations (*komb*)²⁶ ». À Labovë e kryqit, un villageois résume la situation du village : « ici, nous sommes tous chrétiens, il n'y a aucun musulman, aucun Valaque (*tërë kaurë, asnjë myslyman, asnjë çoban*) ». Dans les deux cas, l'opposition entre « locaux » et « nouveaux venus » ne s'exprime que par des catégories ethniques. D'une certaine manière, les mots *autokton* et *etnik* expriment cette transformation.

Remplaçant chez ceux qui les utilisent le mot *vendas* qui prend dans ce contexte une connotation péjorative, les mots *autokton* et *etnik* sont l'expression d'une valorisation ou d'une survalorisation des « locaux » face à des « nouveaux venus » que l'on cherche à maintenir dans une position d'infériorité²⁷. Les deux mots établissent l'existence d'une différenciation de type ethnique au sein des habitants d'une même région et affirment l'identification exclusive d'une seule catégorie de population au territoire en question. En d'autres termes, ils transforment la catégorie de « nouveaux venus » en un instrument d'exclusion de groupes qui sont définis moins par leur qualité d'arrivés récents que par une relation d'ethnicité dans laquelle l'appartenance religieuse et le mode de vie sont déterminants. Les mots *autokton* et *etnik* traduisent donc et, par le prestige qui accompagne la langue internationale relative à la reconnaissance des minorités et identités ethniques, contribuent sans doute à imposer une double transformation du modèle des relations entre un territoire et ses habitants : abandon de la valorisation de l'origine extérieure et du processus de conquête (l'occupation du territoire n'est plus un processus historique, mais une qualité a-historique) ; disparition du caractère

26. L'emploi du mot « nation » traduit bien la perception essentialisante des groupes en présence. Un autre informateur parle des habitants du village de Hormovë, voisin de la Lunxhëri, comme appartenant à une « autre race » (*racë tjetër*) : ils sont musulmans.

27. L'adjectif *autokton* peut s'appliquer : (1) à un individu, qui peut ne pas résider dans la région dont il se dit originaire : « je suis Lunxhote autochtone, ma région me plaît », dit un habitant de Gjirokastër originaire de Lunxhëri ; (2) à une famille ou un lignage. Dans le village de Stegopul, « le quartier Manalat abrite aujourd'hui cinq familles, dont une seule autochtone, alors qu'elles étaient trois avant-guerre. Les Valaques sont devenus plus nombreux » ; (3) à une certaine catégorie d'habitants de la région, par opposition aux nouveaux venus : « Le recensement ne concerne que les membres de l'association, c'est-à-dire les Lunxhotes autochtones, et pas les Valaques », précise le président de l'Association culturelle et patriotique Lunxhëria. On entend souvent dire que les Valaques « ne sont pas autochtones » sans précision ; l'autochtonie n'est pas qualifiée, comme si les Valaques n'étaient autochtones nulle part. Dans ce cas, « autochtone » peut être remplacé par « ethnique » : les « Lunxhotes ethniques » sont les habitants de la région à l'exception des Aroumains et des musulmans ; (4) à la région toute entière et à toute sa population, pour la qualifier en tant qu'albanaise (« La Lunxhëri est autochtone et ne parle pas grec » dit un informateur de Dhoksat) ou en tant que chrétienne orthodoxe (« La Lunxhëri est une terre épirote, avec une population autochtone chrétienne albanaise »).

dynamique qui permet aux individus et aux lignages de passer d'une catégorie à une autre, au profit d'une structure ethnique beaucoup plus contraignante.

La notion d'autochtonie est étroitement liée à un idéal endogame lui-même en relation avec une obsession de la pureté, ainsi qu'à un sentiment de menace. L'ethnisation du système apparaît en effet dans l'importance revêtue par les préférences matrimoniales : il s'agit surtout de la rétention des filles, sur un mode « aristocratique » (les Lunxhotes emploient les mots *aristokratik* pour qualifier leur région et *aristokrat* pour se définir) de refus de donner ses filles à marier dans des groupes inférieurs. Tout mariage mixte est perçu comme portant atteinte à l'intégrité et à la pureté du groupe²⁸. Le maintien même des Valaques et des musulmans dans la catégorie des « nouveaux venus », plutôt que leur passage progressif dans celle des « locaux », contribue à affaiblir la position des « autochtones », dont la reproduction ne se fait désormais que par accroissement naturel. Compte tenu des mouvements migratoires des soixante dernières années, cette reproduction n'est pour ainsi dire plus assurée. Il en résulte chez les « Lunxhotes ethniques » un sentiment d'affaiblissement, de perte et de menace (« Tant que la Lunxhëri était fermée, les traditions se conservaient ; maintenant avec l'émigration tout se perd », dit un informateur de Gjirokastër), qui ne fait qu'exacerber leur ressentiment à l'égard des musulmans et des Valaques, que l'on accuse d'avoir « détruit » la Lunxhëri.

Deux remarques doivent encore être faites concernant l'apparition de la notion d'autochtonie dans le contexte de la Lunxhëri. Contrairement à ce que le terme d'autochtonie lui-même pourrait laisser penser, l'autochtonie ne correspond pas obligatoirement à une continuité territoriale : de nombreux lignages qui se classent parmi les Lunxhotes autochtones reconnaissent en même temps une origine extérieure à la Lunxhëri, remontant, comme dans le cas des grands lignages du Devoll, entre trois et cinq générations avant Ego. Trois cas se présentent :

- 1) lignages de bergers originaires de la côte adriatique (entre Sarandë et Himarë) pour lesquels la Lunxhëri constituait la destination ou une étape des mouvements de transhumance entre les pâturages d'hiver de la côte et les estives de l'intérieur du pays ; leur installation en Lunxhëri est expliquée par la nécessité de fuir des cycles de vengeance ;
- 2) lignages du Kurvelesh ayant fui l'islamisation de cette région, au début du XIX^e siècle, pour venir se réfugier en Lunxhëri ;
- 3) lignages de Kolonjë spécialisés dans la construction des maisons, qui ont fini par s'installer sur leur lieu de travail, en Lunxhëri²⁹. Dans les trois cas, l'origine extérieure

28. « Ici, pas de Valaques, nous sommes propres (*i pastër*) », dit une informatrice du village d'Erind.

29. Les Lunxhotes enrichis par le *kurbet*, à partir de la fin du XIX^e siècle, se faisaient construire de grandes demeures, signe de leur réussite. Les maîtres d'œuvre de Kolonjë étaient réputés dans le Sud de l'Albanie et le Nord de la Grèce.

à la région n'est pas dévalorisante : ces anciens « nouveaux venus » sont aujourd'hui les dépositaires de la « culture » lunxhote, qu'ils ont trouvée à leur arrivée et assimilée. D'une certaine manière, la fabrication des autochtones comme processus historique est acceptée dans les récits concernant les autochtones eux-mêmes, alors qu'elle est aujourd'hui refusée aux musulmans et aux Valaques.

Le recours à la notion de « culture » ne signifie pas non plus que l'autochtonie soit la revendication d'une continuité culturelle sur la longue durée. Les Lunxhotes autochtones attribuent en effet à la culture qu'ils revendiquent une origine extérieure : elle provient principalement d'Istanbul, qui sert ici de relais à la culture européenne, et a été apportée par les *kurbetli* à partir de la fin du XIX^e siècle.

L'AUTOCHTONIE CHRÉTIENNE

Malgré le caractère a-historique et apparemment absolu qu'elle prend en Lunxhëri, l'autochtonie doit pourtant être qualifiée. Dans le discours nationaliste actuel, par exemple, les Albanais sont autochtones en Albanie parce qu'ils sont les descendants des Illyriens, anciens occupants des régions aujourd'hui habitées par les Albanais ; l'autochtonie est illyrienne.

En Lunxhëri (où le mythe de l'origine illyrienne est par ailleurs connu et accepté), on peut dire que l'autochtonie est chrétienne : les Lunxhotes sont autochtones parce qu'ils sont chrétiens et descendent, sans interruption, d'ancêtres chrétiens. La continuité est moins territoriale ou culturelle que confessionnelle.

Ce modèle, qui pourrait simplement traduire un aspect de la réalité démographique (les musulmans semblent effectivement faire figure de nouveaux venus dans la région, ils proviennent d'une migration plus que d'une conversion), renvoie à une division fondamentale de la société rurale albanaise, celle entre chrétiens et musulmans, qui fait que la plupart des processus de particularisation et de catégorisation sont susceptibles d'une interprétation en terme de communautés religieuses. On peut parler, avec Georges Drettas³⁰, de « *millet* intériorisée », tant on semble avoir affaire ici à un héritage de l'organisation ottomane en communautés religieuses, ou *millet*, qui constituaient le cadre de vie et d'existence juridique dans l'empire.

Dans le contexte de la Lunxhëri, le discours sur l'autochtonie et, plus généralement, sur l'origine, est donc le fait de chrétiens qui font valoir leur appartenance

30 G. DRETTAS, « Pour une anthropologie religieuse de la Grèce contemporaine », in G. DRETTAS (éd.), *Minorités religieuses de la Grèce contemporaine* (2003), p. 21-41.

confessionnelle comme support de leur revendication à l'autochtonie. Cela ne signifie pas que les autres groupes ne développent pas un discours sur leurs origines, mais ils ne peuvent le faire qu'en référence à une autre région, ou à un niveau supérieur : les Labes sont autochtones en Labëri, et aussi en Albanie, en tant qu'Albanais ; les Valaques sont autochtones dans les Balkans. En Lunxhëri même, cependant, les Lunxhotes leur renvoient une autochtonie absolue, à laquelle ils ne peuvent rien opposer. Il est révélateur que le discours identitaire valaque ne puisse sortir du paradigme de l'autochtonie lunxhote, quand bien même les Valaques cherchent à s'affirmer comme plus anciens occupants : « Tout le Sud de l'Albanie a été valaque, affirme un chef de village valaque de Lunxhëri. Il y a 200 ou 250 ans, toute la Lunxhëri était valaque. Ils sont partis et *les autochtones sont arrivés*. Puis les Valaques sont revenus. » Le caractère autochtone des Lunxhotes résiste à l'affirmation de leur origine extérieure ; on voit par là qu'il ne s'attache pas un groupe défini par sa relation au territoire, mais à un élément d'une structure ethnique qui fige les caractéristiques des uns et des autres.

L'autochtonie des Lunxhotes est donc d'abord une autochtonie qualifiée, chrétienne (nous sommes chrétiens, pourraient-ils dire, donc plus anciens que les musulmans), qui devient absolue : dans le contexte de la Lunxhëri, on ne peut pas être autochtone si l'on n'est pas chrétien (dans la mesure où les Valaques ne sont pas reconnus comme chrétiens au même titre que les Lunxhotes).

Avec cette idée d'une autochtonie chrétienne, nous pouvons nous tourner à nouveau vers le Devoll et poser la question du discours sur les origines et sur l'autochtonie. Par rapport à ce qu'elle est en Lunxhëri, la position relative des chrétiens et des musulmans est en effet différente : à l'échelle du Devoll, les chrétiens sont minoritaires et généralement cantonnés dans des villages de montagne difficilement accessibles. Ils ne se sentent cependant pas « envahis » ou menacés démographiquement, comme peuvent le faire les Lunxhotes chrétiens : les musulmans qui les entourent et qui les dominent numériquement ne sont pas le résultat d'un mouvement migratoire, mais d'une conversion : ce sont d'anciens chrétiens passés à l'islam, mais qui ne gardent pas le souvenir d'une origine géographique extérieure.

Par ailleurs, la revendication d'autochtonie n'est pas aussi exclusive qu'en Lunxhëri : chrétiens et musulmans la partagent ; aucune des deux communautés ne perçoit l'autre comme appartenant à la catégorie des « nouveaux venus ». Elle ne pose cependant pas l'égalité entre chrétiens et musulmans : de l'avis commun, les chrétiens sont plus autochtones, ils ont moins besoin de s'affirmer en tant que tels. Les musulmans le sont moins et doivent en revanche sans cesse réaffirmer leur autochtonie. Les désignations utilisées par les uns et les autres sont révélatrices de cette relation différente à l'autochtonie. La façon la plus courante pour les chrétiens de désigner les musulmans est de les appeler « les Turcs », conformément à un usage général dans les Balkans post-ottomans, où « Turc » est synonyme de « musulman ». Les musulmans du Devoll se désignent eux-mêmes en tant que Turcs, sans aucune ambiguïté sur leur appartenance ou leur origine

nationale : ils sont, sur le plan de la nationalité, Albanais et non pas Turcs. Dans l'emploi qu'en font les chrétiens, le terme semble au contraire chargé d'une plus grande ambiguïté : comparé au christianisme, l'islam est la religion des Turcs (cette fois en tant que population orientale et asiatique) et tous les musulmans participent de cette « turcité », même s'ils sont, en l'occurrence, originaires d'Albanie. En ce qui concerne la désignation des chrétiens, le mot « Grec », synonyme de « chrétien orthodoxe » dans cette région à la fin de l'époque ottomane, a un statut différent : il n'est jamais utilisé par les chrétiens du Devoll et, de la part des musulmans, son emploi est extrêmement rare et toujours offensant. Tout se passe comme si l'ambiguïté sur l'appartenance nationale et l'origine des musulmans était acceptable, tandis que le caractère albanais (et donc autochtone) des chrétiens ne pouvait être mis en doute.

Les producteurs du discours sur l'autochtonie, dans le Devoll, sont donc d'abord les musulmans, qui doivent toujours s'affirmer en tant qu'Albanais malgré leur appartenance confessionnelle qui fait d'eux des « Turcs ». Ce discours se présente sous la forme d'un récit historique qui fait des musulmans actuels les descendants d'ancêtres chrétiens. Contrairement à ce qui se passe en Lunxhëri, la revendication d'autochtonie ne s'accompagne pas d'un rejet des autres : les chrétiens ne sont pas exclus par les musulmans autochtonistes comme ils pourraient l'être en tant que minoritaires et, éventuellement, en tant que « Grecs ». Comme on l'a vu, l'ethnonyme « Grec » existe chez les musulmans pour désigner les chrétiens, mais il est rare et, semble-t-il, encore moins usité aujourd'hui que par le passé.

Le récit historique qui fait des musulmans les descendants d'ancêtres chrétiens s'appuie sur deux types de justifications, l'un lié à la toponymie, l'autre au langage de la parenté. Dans tous les villages musulmans, les informateurs indiquent des lieux dont les noms évoquent un passé chrétien : « L'église » (*kisha*), « Le cimetière des chrétiens » (*varrët e kaurëve*), « Saint-Michel » (*Shëmbhil*). Certains de ces toponymes ne sont pas à proprement parler chrétiens, mais, parce qu'ils sont reconnus comme étant d'origine slave, témoignent de la présence d'une population chrétienne précédant l'islamisation et permettent d'affirmer que « la région a été chrétienne » et, de là, que « nous avons été chrétiens³¹ ». De la même manière, des récits généalogiques font fréquemment le lien entre les musulmans et leurs voisins chrétiens : un homme s'est converti tandis que ses frères restaient chrétiens, et leurs descendants, qui portent le même nom de famille, se retrouvent une origine commune, malgré leurs appartenances

31. C'est le cas des microtoponymes d'origine slave Dobrogore, « Bonne Pierre », à Arëzë, et Çarnopolë, « Plaine Noire », à Miras, qui sont perçus par les informateurs musulmans comme des traces de leur passé chrétien.

confessionnelles différentes³². Un homme originaire du village mixte de Sinicë, après avoir raconté l'histoire de la conversion à l'islam du village voisin de Arëzë, précise que, du fait de cette conversion, il a lui-même des cousins musulmans dans ce village : « Quand on m'a dit que j'avais des cousins musulmans, je ne voulais pas le croire ; mais quand j'ai vu combien l'un d'eux ressemblait au frère de mon père, j'ai bien dû y croire ». Par ailleurs, quelques informateurs musulmans qui, parvenus au terme de leur mémoire généalogique, ne peuvent donner le prénom d'un ascendant, justifient cette ignorance par la conversion à l'islam : le nouveau converti, disent-ils, voulant faire oublier son origine chrétienne, ne transmettait pas le prénom des ancêtres à ses descendants.

Le thème de la conversion est donc ici central : les musulmans sont des chrétiens convertis et, en tant qu'anciens chrétiens, participent du caractère autochtone de ces derniers. Comme en Lunxhëri, c'est la continuité confessionnelle qui fonde l'autochtonie : celle-ci est qualifiée, elle est chrétienne, tandis que les musulmans sont toujours perçus comme porteurs de caractères étrangers et importés. Par opposition à un christianisme porteur d'autochtonie, l'islam a dans les deux cas une origine extérieure et étrangère.

Pourtant, à côté de cette perception aujourd'hui partagée par les uns et les autres du rapport entre les deux religions, les deux régions présentent des différences, dont deux semblent particulièrement déterminantes dans l'élaboration du discours autochtoniste. La première a à voir avec le rapport à la terre. Dans les récits recueillis dans le Devoll faisant référence à l'arrivée des familles qui furent à l'origine des « grands lignages » actuels, l'abondance et la richesse des terres agricoles sont déterminantes : les immigrants viennent de régions montagneuses stériles et choisissent les villages du Devoll pour leurs terres abondantes et fertiles. Ils s'installent sur des terres vacantes et fondent des maisons qui, au fil des générations, deviennent des quartiers entiers. Le rapport au sol est dans ce sens très proche de ce que décrit Jean-François Gossiaux en Serbie du Sud³³ : la terre n'y est pas perçue comme une ressource finie ; ce qui fait la richesse du groupe domestique (*zadruga*) n'est pas la superficie de terre qu'il possède, mais sa force de travail. On retrouve de cette manière la valorisation de la conquête et de l'occupation pionnière des terres : la terre ne manque pas, c'est son exploitation par le travail qui est valorisée.

32. La même argumentation est entendue à propos des villages musulmans de Labëri : « Les Labes sont musulmans, mais ils ont des églises et des noms de famille chrétiens. Une des fontaines du village s'appelle aujourd'hui *nga kisha* », explique une habitante de Gjirokastër originaire de Progonat. Un archéologue de Gjirokastër affirme de même : « Golem a été chrétien, il y a une église (*kishë*). Ils ont des noms de famille chrétiens, ils ont été obligés de se convertir pour garder leurs maisons et leurs terres. »

33. J.-F. GOSSIAUX, « La *snaba*. Communauté familiale et statut de la femme chez les Slaves du Sud », *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 3 (1996), p. 185-201, ici p. 191.

En Lunxhëri, les informateurs insistent au contraire sur la rareté de la terre cultivable, limitée aux abords des villages (les Lunxhotes sont maraîchers plutôt qu'agriculteurs), qui poussait les Lunxhotes à partir en émigration. « Le territoire de la Lunxhëri, rappelle l'historien Zija Shkodra³⁴, est une région où la terre est insuffisante et qui n'est pas en mesure d'assurer la nourriture de ses habitants. » En conséquence, comme le dit un Lunxhote originaire de Saraqinishtë, « l'arrivée des nouveaux venus pose des problèmes ». C'est bien ce qui s'est passé au début des années 1990, lors de la décollectivisation des terres des coopératives : en conformité avec la loi³⁵, tous les habitants actuels d'un village ont reçu une part égale des terres, qu'ils aient été propriétaires dans le passé ou qu'ils soient arrivés au temps de la collectivisation, comme les Valaques et un bon nombre de musulmans. Les Lunxhotes qui avaient migré vers les villes à cette époque ont au contraire perdu leurs droits sur les terres qu'ils possédaient dans le passé. Les tensions sont toujours très fortes et les musulmans comme les Valaques sont accusés d'avoir « pris » les terres des chrétiens. Il existe donc un enjeu sur la propriété de la terre, beaucoup plus fort que dans le Devoll, où la décollectivisation a également rencontré des résistances de la part des anciens propriétaires, mais jamais le long de lignes « ethniques ».

La seconde différence a à voir avec l'articulation entre autochtonie et relation d'ethnicité, telle qu'elle apparaît à travers l'orientation et le comportement matrimoniaux. Dans les deux régions, il existe une endogamie de communauté religieuse assez stricte. Cependant, dans le Devoll, les villages sont généralement homogènes sur le plan confessionnel et la répartition des habitants en trois catégories ne recoupe pas la division religieuse ; les alliances matrimoniales sont donc possibles entre les « grands lignages », les « locaux » et les « nouveaux venus » d'un même village ou de villages de même confession ; elles sont même, d'une certaine façon, recherchées : parce que les trois catégories ont des origines différentes, les alliances sont non seulement possibles, mais souhaitables, car elles permettent d'éviter le risque d'endogamie lignagère : en dehors de l'endogamie de communauté religieuse, l'orientation matrimoniale est en effet exogame, on recherche les alliances avec l'extérieur du village ou de la région. La situation est ainsi très proche de celle qui prévaut dans le Nord, où les mariages à l'intérieur de l'unité territoriale qu'est le *fis* sont interdits.

En Lunxhëri, l'endogamie n'est pas qu'une endogamie religieuse : le mariage est évité avec tous les nouveaux venus, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, comme les Valaques (même si la raison invoquée pour ces derniers prend, comme on l'a vu, la forme d'une altérité confessionnelle), mais aussi avec les régions voisines, même si elles sont chrétiennes, comme le sont le Pogon, la Zagori et le Dropull. La différence entre

34. Z. SHKODRA, « Lunxhëria pellazge », *Rilindja Demokratike* 31.03.02, p. 16-17.

35. Il s'agit de la loi 7501, votée en 1991 par le Parlement à majorité communiste issu des premières élections libres de mars 1991.

les deux grandes catégories des « autochtones » et des « nouveaux venus » rend les alliances impossibles. L'orientation matrimoniale est, comme on l'a vu, résolument endogame : les informateurs lunxhotes disent clairement que les filles de Lunxhëri, jusqu'à la seconde guerre mondiale, ne pouvaient être mariées en dehors de la région, on ne les « donnait » (*jap*) pas.

On peut ainsi proposer une interprétation de l'utilisation des termes *autokton* et *etnik* par les Lunxhotes, et de leur absence dans le Devoll, et distinguer deux types de discours autochtonistes. Dans le Devoll, l'affirmation autochtoniste (« nous sommes d'ici, pas d'ailleurs ») est le fait de musulmans, anciens chrétiens que la conversion à l'islam a rendus moins « autochtones » que les chrétiens, et qui doivent réagir au caractère « importé » de leur religion. Il ne s'agit pas pour les musulmans d'être les premiers occupants ou de se déclarer plus anciens que les chrétiens³⁶, mais seulement d'être reconnus à égalité avec les chrétiens, comme des occupants légitimes d'une portion du territoire albanais, donc comme Albanais, ce qui revêt une importance certaine dans cette région frontière disputée. L'enjeu n'est donc pas sur la terre comme ressource économique, mais sur l'inclusion dans la catégorie nationale « Albanais ». Le discours autochtoniste a pour objectif et, dans une certaine mesure, pour résultat de rétablir la continuité entre deux groupes que la rupture confessionnelle maintient séparés dans d'autres domaines³⁷.

En Lunxhëri, le discours sur l'autochtonie est le fait de chrétiens, qui s'affirment de cette manière comme occupants légitimes d'un territoire limité face à des musulmans et des Valaques perçus comme des envahisseurs. L'enjeu est cette fois sur la terre comme ressource économique et le but recherché n'est pas l'inclusion, mais l'exclusion et le maintien de la frontière entre les différentes composantes de la population. Dans les deux cas, l'islam est perçu comme une religion importée et le christianisme comme une religion « autochtone ». La question de la conversion se trouve ainsi au cœur de la question de l'autochtonie : les musulmans ne peuvent être autochtones que s'ils reconnaissent être d'anciens chrétiens convertis.

De ces deux formulations locales de la notion d'autochtonie, l'une emprunte au discours savant, l'autre pas. Peut-on pour autant dire que la version du Devoll, qui ignore les mots *autokton* et *etnik*, relève uniquement d'un modèle traditionnel ? La revendication d'une origine chrétienne par des musulmans ne peut en effet être

36. Dans le village mixte de Tren, des musulmans qui racontent être plus anciens que leurs voisins chrétiens arrivés d'autres villages de la région se font critiquer par d'autres musulmans qui défendent au contraire la version de la plus grande ancienneté chrétienne, conformément au modèle qui fait des chrétiens les seuls autochtones possibles (G. DE RAPPER, *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud* [1998], p. 358).

37. G. DE RAPPER, « Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud », *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9 (2002), p. 17-39.

considérée comme allant de soi : dans le passé, ottoman et encore post-ottoman, les musulmans nouvellement convertis cherchaient au contraire à faire oublier leur origine chrétienne, infamante et ne rapportant rien en terme de capital symbolique. La revendication actuelle traduit en ce sens un renversement de valeurs, par lequel les chrétiens apparaissent aujourd'hui comme « supérieurs » aux yeux des musulmans. Si le discours autochtoniste des chrétiens de Lunxhëri participe de la tendance au régionalisme qui affecte l'Albanie post-communiste, il relève aussi, tout comme celui des musulmans du Devoll, d'un processus de re-christianisation, lié à l'émigration vers la Grèce et à l'attrait de l'Europe en général, autre tendance marquée des phénomènes identitaires dans l'Albanie post-communiste : la proximité de la frontière et le caractère à la fois massif et discriminant de la migration vers la Grèce³⁸ ont un effet certain sur les recompositions identitaires des régions méridionales.

La revendication autochtoniste, telle qu'elle a été observée ici, n'est pas « traditionnelle » : dans la société traditionnelle, l'autochtonie – en tant que présence immémoriale sur un territoire – est dévalorisée face à l'action pionnière et conquérante de groupes ou d'individus mobiles. Le critère déterminant de l'ancienneté et de la légitimité d'un groupe est généalogique (il faut avoir une histoire lignagère longue et riche) plutôt que territorial. Ce modèle traditionnel se caractérise par ailleurs par sa fluidité et par sa capacité à fabriquer des « locaux » à partir de « nouveaux venus ». Face à ce modèle, l'emploi des mots *autokton* et *etnik* traduit une ethnicisation des rapports entre les différentes catégories d'occupants d'un territoire, qui se fait le long d'une ligne de partage préexistante, celle entre chrétiens et musulmans, les premiers ayant le monopole de l'autochtonie. Les deux exemples de la Lunxhëri et du Devoll montrent ainsi la nécessité, dans une société compartimentée et traversée de lignes de partage comme peut l'être la société du Sud albanais, de prendre en compte les discours sur l'origine pour comprendre les configurations locales, qu'il s'agisse de relations intercommunautaires, d'allégeances politiques ou de mobilités. Chaque groupe se situe en effet par rapport aux autres dans le présent, mais aussi dans le passé, par le recours à un discours sur les origines. D'un autre côté, il apparaît indispensable de replacer l'élaboration du discours sur les origines dans un contexte plus général, ici celui de l'ouverture des frontières et de la migration vers l'Europe et vers la Grèce en particulier : l'exemple des revendications autour de l'autochtonie montre comment les enjeux de la migration et ses contraintes pratiques ont un impact sur la façon dont les habitants de la région frontière se conçoivent les uns par rapport aux autres.

38. Sur la distinction établie dans le droit grec entre les étrangers d'origine grecque (*omogeneis*) et autres (*allogeneis*), voir la contribution de K. Tsitsélikis dans ce volume.

III

Écritures et images

INTRODUCTION

Gilles DE RAPPER et Pierre SINTÈS

En 1918, le géographe Jovan Cvijić (1865-1927) publia les cours qu'il avait professés à la Sorbonne durant les années 1917 et 1918, sous le titre *La péninsule balkanique. Géographie humaine*¹. Il s'agit d'une des premières synthèses à visée scientifique consacrées aux Balkans : à la différence des récits de voyages et des études monographiques publiés jusqu'alors, l'objectif de l'ouvrage est de dresser un tableau du milieu naturel, des héritages historiques et des « faits ethnographiques et sociologiques » qui caractérisent les populations balkaniques dans leur diversité, tout en affirmant une certaine unité du monde balkanique.

La majeure partie de l'introduction (six pages sur sept) est occupée par une discussion des noms attribués à la péninsule à travers l'histoire ; parmi eux, celui de « Balkans » retient plus particulièrement l'attention du fait de son ambiguïté et de son caractère emblématique : mot turc signifiant « montagne », il est rapporté par les voyageurs comme désignant la chaîne Haemus des géographes de l'Antiquité, en Bulgarie actuelle, celle que la population slavophone qui l'habite désormais appelle Stara Planina, « La vieille montagne ». Au XIX^e siècle en effet, explique Cvijić, prévalait encore l'idée,

1. J. CVIJIĆ, *La péninsule balkanique* (1918).

transmise depuis l'Antiquité, d'une longue chaîne de montagnes traversant la péninsule d'Est en Ouest, depuis la mer Noire jusqu'au golfe de Venise : en 1808, le géographe August Zeune introduit pour cette raison l'appellation de « péninsule des Balkans ». « Ainsi, écrit Cvijić², le terme de Péninsule des Balkans est issu d'une conception erronée du relief de la Péninsule. Le nom de la chaîne de montagnes, qui n'aurait dû s'appliquer légitimement qu'à une section de la chaîne centrale, a servi à désigner abusivement la chaîne entière. Mais il est inutile de récriminer : le terme de Péninsule des Balkans est, ainsi que celui de montagne des Balkans, entré aujourd'hui dans l'usage. [...] Les deux erreurs dont il provient ont leur origine dans l'antiquité et dans la période turque. Ces erreurs nous mettent en contact avec l'histoire mouvementée de la Péninsule ; elles donnent à son nom un intérêt particulier. »

La dénomination des Balkans, comme aire géographique ou aire culturelle, n'a cessé depuis d'être discutée. À la fin des années 1990, l'historienne Maria Todorova consacre ainsi une grande partie de son ouvrage *Imagining the Balkans*³ à la dénomination de la région et aux enjeux politiques des différents termes employés, montrant les classifications et les rapports de force qui sous-tendent les dénominations, qu'elles proviennent des populations balkaniques elles-mêmes ou de l'extérieur, en particulier d'Europe occidentale. Plus récemment, le linguiste Paul Garde a publié *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*⁴, un ouvrage dont l'objet est de « décoder le discours balkanique » produit à l'intérieur comme à l'extérieur des Balkans, plus précisément en tant que discours sur la nation. « Et ce décodage est d'abord celui des *mots*, parce que c'est dans les mots, et particulièrement dans les *noms*, que les présupposés nationaux ont été encodés. »

Le présent volume s'inscrit dans une démarche similaire de décodage des noms que, dans les différentes sociétés balkaniques et à différentes époques, les hommes se donnent et se voient attribuer. Un tel décodage n'a cependant pas pour objectif de « déconstruire » les réalités auxquelles les noms font référence ; les noms auxquels nous nous intéressons ne sont ni des « pièges » ni des « armes » qu'il faut dénoncer et désactiver⁵. Notre échelle d'observation n'est d'ailleurs exclusivement ni celle des Balkans et de leurs relations à l'Europe occidentale, ni celles des nations balkaniques entre elles.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. M. TODOROVA, *Imagining the Balkans* (1997).

4. P. GARDE, *Le discours balkanique. Des mots et des hommes* (2004). Les citations qui suivent sont p. 9 (souligné par l'auteur).

5. *Ibid.*, p. 415 et 417.

C'est, croyons-nous, en faisant varier les échelles d'observation et en s'intéressant à ce qui se produit lors du passage d'un niveau à l'autre qu'il est possible de saisir les enjeux et les significations des noms pour ceux qui les emploient ou à qui ils sont attribués.

Revenons à Jovan Cvijić : après avoir décrit « les principaux caractères géographiques » qui font l'unité de la péninsule, l'auteur définit plusieurs « régions naturelles » : région égéenne, région orientale ou balkanique, région centrale ou moravo-wardarienne, etc.⁶. À ces divisions naturelles se superposent des « zones de civilisations », résultat d'influences géographiques et de grands événements historiques. Les migrations, ou « mouvements métanastasiques », sont ensuite décrites comme formant des « courants » de plusieurs types, souvent associés à chacune des régions naturelles. La même démarche classificatrice est alors appliquée aux « faits ethnographiques et sociologiques » : les « peuples balkaniques » sont énumérés, avec leur répartition géographique et leurs frontières ; c'est ensuite le tour des « occupations et genres de vie », des « installations humaines », des « agglomérations rurales » et des maisons.

Qu'il s'agisse d'architecture domestique, de migration ou de milieu naturel, la compréhension des Balkans passe chez Cvijić, et chez d'autres auteurs à la même époque, par des typologies mettant en œuvre des catégories qui ne correspondent qu'exceptionnellement aux catégories nationales et qui se présentent davantage comme « scientifiques » et « objectives », rendant compte de la nature intrinsèque de chaque phénomène, dont le caractère national n'est qu'une expression parmi d'autres. Ces *classifications* permettent d'ordonner la diversité balkanique et de lui donner du sens. La même approche classificatrice est mise en œuvre un peu plus tard, dans une autre synthèse parue en français, l'ouvrage du géographe Jacques Ancel (1882-1943), *Peuples et nations des Balkans*⁷. Sans entrer dans les détails, on peut avancer qu'on y retrouve la même affirmation de l'importance du milieu et de la géographie, plus « vrais » que l'histoire et que la politique lorsqu'il s'agit d'identifier les groupes humains⁸. Il s'agit bien d'une démarche classificatrice ; on pourrait presque dire, en caricaturant le propos d'Ancel, que les formations politiques actuelles (qui apparaissent au pluriel : les Hellades, les Bulgaries, etc.) sont des genres de la famille balkanique, eux-mêmes divisés en espèces, sous la forme des « grandes régions naturelles qui ont facilité ces associations de paysages, les communautés de genre de vie, les collectivités politiques⁹ » : ainsi les Hellades sont-elles formées de l'Archipel, du Péloponnèse, de la Grèce égéenne, des Campanies du Nord et de la Grèce ionienne¹⁰.

6. J. CVIJIĆ, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 47-79.

7. J. ANCEL, *Peuples et nations des Balkans* (1992).

8. *Ibid.*, p. 1-2.

9. *Ibid.*, p. 14.

10. *Ibid.*, p. 15-20.

Depuis ces travaux pionniers, la mode du déconstructivisme a eu pour conséquence de mettre en doute l'existence non seulement des « nations » dont certaines semblaient si peu « naturelles » aux observateurs du début du xx^e siècle¹¹, avant de s'affirmer au cours du siècle, mais aussi des Balkans comme réalité géographique, ethnologique ou historique¹², et des petites régions, dont la plupart apparaissaient encore récemment comme des cadres « naturels » et des objets de fait pour les études monographiques. Le récent travail de l'ethnologue Sarah Green, par exemple, sur la région du Pogon en Épire¹³, montre à quel point l'association d'une collectivité humaine à une région ne va pas de soi et que les gens « appartiennent » (ou n'appartiennent pas) à une région de multiples manières et dans un continuel processus de négociation à l'intérieur de la région comme avec l'extérieur. Les travaux de Michael Herzfeld sur la Grèce, à partir des années 1980, et sa réflexion sur les relations entre les catégories vernaculaires et celles utilisées par les ethnologues de la Grèce¹⁴ sont en la matière à l'origine d'un renouvellement du regard sur les Balkans.

D'autre part, ces travaux ont mis en évidence les logiques classificatoires sous-jacentes à la plupart des « constructions » de l'époque moderne, qu'elles soient indigènes ou apportées de l'extérieur : parmi ces logiques, celle de l'ethnicité semble être la plus opératoire et elle est centrale, d'une manière ou d'une autre, dans la plupart des textes rassemblés ici. Elle constitue en effet pour Jean-François Gossiaux, « dans sa simplicité, dans sa radicalité classificatrice, [...] un mode d'appréhension de la réalité qui est éminemment adapté à la modernité¹⁵ ». Elle est, poursuit-il, « une façon élémentaire de classer, de représenter, de mettre un ordre simple dans la complexité du monde. Elle constitue l'ordre par excellence, celui qui procède du pouvoir de nommer¹⁶ ».

Rassemblées sous le titre de *Nommer et classer*, les contributions qui constituent ce volume tendent vers une approche qui voit dans les processus de dénomination un

11. Le caractère « artificiel » s'applique davantage aux nations entendues comme États-nations nouvellement constitués qu'à ce que l'on appelait alors « nationalités », perçues comme beaucoup plus naturelles. Voir par exemple A. VAN GENNEP, *Traité comparatif des nationalités* (1921) (réédité en 1995 aux éditions du C.T.H.S. avec une introduction de Jean-François Gossiaux).
12. M. TODOROVA, *op. cit.* (*supra*, n. 3) ; W. BRACEWELL, A. DRACE-FRANCIS, « South-Eastern Europe : History, Concepts, Boundaries », *Balkanologie* III, 2 (1999), p. 47-66.
13. S. GREEN, *Notes from the Balkans. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border* (2005).
14. M. HERZFELD, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography at the Margins of Europe* (1987).
15. J.-F. GOSSIAUX, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans* (2002), p. 189-190.
16. *Ibid.*, p. 200.

révéléateur de catégories et d'oppositions fondamentales dans la vie des sociétés, et le résultat toujours dynamique de tensions, d'ajustements et de rapports de force entre les acteurs impliqués¹⁷. En partant des processus de dénomination et de classification à l'œuvre dans les sociétés balkaniques, nous reconnaissons au langage une fonction centrale en tant qu'outil de connaissance fondamental face à ce que Michel Foucault appelle « la ressemblance empirique et murmurante des choses¹⁸ ». Devant la réalité et la foule des événements qui la composent, les mots et les structures du langage sont les facteurs d'organisation, de mise en perspective et d'entendement. Ils s'affirment comme une véritable entreprise de rationalisation de la réalité et d'appropriation du réel par le biais de la désignation. Une telle démarche revient à considérer les processus de dénomination tout à la fois dans leur dimension sociologique, en s'intéressant à la nature et au rôle des acteurs individuels ou collectifs ; historique, par l'attention portée aux processus de dénomination, à leurs causes et à leurs effets ; et anthropologique, par la mise au jour des catégories et oppositions qui ordonnent les systèmes de dénomination.

Quatre champs d'investigation ont été proposés aux contributeurs, qui illustrent chacun d'une manière différente la relation entre processus de dénomination et logiques de classification¹⁹ : c'est d'abord le cas des pasteurs transhumants, qui est à cet égard exemplaire : généralement désignés par un ethnonyme à connotation péjorative qu'ils n'utilisent pas eux-mêmes, celui de Valaque, ils se distinguent pourtant entre eux sur d'autres critères, en particulier linguistiques ; quant à l'appellation Valaque, elle est également employée dans d'autres contextes, dont la référence au pastoralisme est absente (*Première partie : Aroumains, Valaques et Sarakatsans : nommer et classer les pasteurs transhumants dans les Balkans*). L'expression de l'altérité dans la Grèce actuelle, confrontée à l'immigration et à un mouvement d'affirmation et de reconnaissance des minorités, est ensuite abordée à travers les processus de dénomination et de classification (*Deuxième partie : Les termes de la différence en Grèce*). Tous les pays balkaniques ont connu, depuis le XIX^e siècle jusqu'aujourd'hui, des politiques toponymiques souvent

17. Plus qu'à la dénomination des individus par le biais des noms propres – qui a déjà fait l'objet de quelques études pour les sociétés balkaniques, voir par exemple P. H. STAHL (éd.), *Name and Social Structure. Examples from Southeast Europe* (1998) – c'est à la dénomination des groupes que nous nous intéressons ici.

18. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses* (1966), p. 72.

19. Chaque thème a fait l'objet de journées d'études organisées alternativement à Aix-en-Provence (12-13 mars 2003, 29 octobre 2004) et à Athènes (9-10 octobre 2003 et 10 décembre 2004), par l'Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative et l'École française d'Athènes.

radicales, dont l'analyse est révélatrice de catégories et de systèmes d'oppositions qui sous-tendent la relation entre les territoires et leurs occupants (*Troisième partie : Nommer les lieux dans les Balkans*). Enfin, une modalité particulière de cette relation, l'autochtonie, est envisagée avec une plus grande profondeur historique, et permet de poser la question de l'articulation entre catégories savantes et catégories vernaculaires (*Quatrième partie : L'autochtonie dans les Balkans, expressions et usages de l'Antiquité à nos jours*).

AROUMAINS, VALAQUES, SARAKATSANS

Constituant dans tous les Balkans du Sud une population marginale, que ce soit par leur mode de vie pastoral ou par leur altérité linguistique, qu'exprime dans tous les cas l'appellation « Valaque », les bergers transhumants, nomades ou semi-nomades, posent depuis le XIX^e siècle des questions quant à leur position dans les classifications en termes de « nation ». Comme l'écrit l'un des spécialistes actuels des principaux représentants de ces pasteurs, les Aroumains, « *The Aromanians live, for historical and socio-economic reasons, on the community perimeters of peoples of other ethnic origin and thus merge with these, leading to either a form of double identity or complete assimilation*²⁰ ». Le même auteur rappelle que plusieurs observateurs récents ont mis au centre de l'identité aroumaine la capacité à passer d'une identité à une autre, ce qui fait d'eux, par exemple pour Irina Nicolau, les « caméléons des Balkans²¹ ».

L'émergence, à plusieurs reprises depuis le XIX^e siècle et en particulier à la fin du XX^e, de revendications identitaires parmi les Aroumains comme parmi d'autres groupes de « Valaques », comme on le verra dans les textes qui suivent, pose à chaque fois la question de leur origine et de leur « identité », c'est-à-dire de leur altérité par rapport aux groupes voisins : l'ethnonyme « Valaque », qui est le plus souvent utilisé par les

20. T. KAHL, « Aromanians in Greece : Minority or Vlach-Speaking Greeks ? », *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 5 (2003), p. 205-219, ici p. 210. Voir aussi *id.*, *Ethnizität und räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa* (1999) et « The Ethnicity of Aromanians after 1990 : the Identity of a Minority that behaves like a Majority », *Ethnologia Balkanica* 6 (2002), p. 145-169, où l'on trouvera une bibliographie plus riche. Parmi les publications récentes, signalons aussi I. NICOLAU, *Vagabondage à travers les Balkans. Une incursion subjective au pays des Aroumains* (2003) et le roman de B. PEKIĆ, *La toison d'or*, en cours de publication aux éditions Agone (trois volumes parus).

21. I. NICOLAU, « Les caméléons des Balkans », *Civilisations* XLII, 2 (1993), p. 175-178, citée par T. KAHL, *loc. cit.* (2003), p. 205-219, ici p. 211.

autres pour les désigner, ne facilite pas leur catégorisation. Car s'il possède une signification occupationnelle forte (le Valaque est un berger ou un commerçant), en particulier dans les Balkans du Sud, il peut aussi avoir un sens d'altérité religieuse ou linguistique, comme c'est le cas par exemple en Dalmatie et en Bosnie²².

Les textes rassemblés dans la première partie de ce volume explorent dans différents contextes (Grèce, Albanie, Bulgarie, Serbie) la manière dont se mettent en place, à l'interface des « Valaques » et des autres, des procédés de classement et de désignation, qui traduisent aussi bien des oppositions structurantes « lourdes » (plaine/montagne, autochtone/étranger) que des enjeux politiques ou économiques.

Maria Couroucli montre ainsi comment se construit, au cours du XX^e siècle en Grèce, la catégorie de « Sarakatsan », en relation avec les représentations de la nation grecque et la nécessité de son affirmation dans les territoires du Nord annexés en 1881 et en 1912 qui, depuis la capitale, apparaissaient comme des régions dans lesquelles « les minorités linguistiques sont visitées par des manipulateurs étrangers, la population majoritairement illettrée n'a pas de vrai sentiment national ». Les Sarakatsans sont à cet égard rassurants : ils combinent en effet l'authenticité liée à la campagne et, plus encore, à la montagne, par opposition aux villes cosmopolites, à l'autochtonie, puisque l'étude de leur dialecte, grec, fait d'eux des descendants de tribus grecques autochtones : « les Sarakatsans deviennent les dépositaires d'une culture hellène pure, attestant la présence continue des populations grecques sur la péninsule hellénique de l'antiquité à nos jours ». Maria Couroucli montre par ailleurs que la grille de classement sur laquelle repose la catégorisation des Sarakatsans n'est pas figée : des travaux récents sur le pastoralisme dans les Balkans mettent en effet en évidence une pluralité de modèles du « berger » ; les transformations de la société grecque et l'évolution du contexte géopolitique entraînent un déplacement de la figure du berger : le montagnard authentique, héros de la révolution nationale, semble laisser la place au berger-commerçant, membre d'une élite parcourant l'Europe.

Le texte de Pierre Sintès illustre la fluidité des déclarations d'appartenance des Aroumains du Sud de l'Albanie qui migrent en Grèce dans les années 1990 et 2000 : d'une part, ils participent à la reproduction d'un discours sur l'origine grecque des Aroumains dont ils sont les premiers bénéficiaires puisqu'il fait d'eux des *ομογενείς*,

22. J.-F. GOSSIAUX, « L'autre dans le Sud-Est européen. Introduction », *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9 (2002), p. 7-15, ici p. 13.

des « étrangers d'origine grecque²³ » et, partant, facilite leurs projets migratoires. De l'autre, l'expérience de la migration en Grèce (choc culturel, racisme) les pousse parfois à valoriser leur pays d'origine et l'albanité : « En tant qu'immigrés, les Valaques se désignent comme des Albanais. » Dans tous les cas, l'analyse des stéréotypes que les Aroumains attribuent aux Grecs, aux Albanais et à eux-mêmes révèle un certain nombre d'oppositions récurrentes qui permettent aux acteurs de tenir un discours « procédant tantôt par association tantôt par dissociation dans une réalité normée par trois pôles : albanité, valaquité et grécité ».

La tension entre plusieurs pôles se retrouve dans le cas des Aroumains de Bulgarie : défenseurs d'une identité aroumaine qui fait de l'ancienne République yougoslave de Macédoine, nous dit Jean-François Gossiaux, « l'État de référence, le territoire valaque par excellence », ils sont en même temps, en raison d'un exonyme commun – Valaque – liés aux « Valaques du Danube » qui se considèrent pour leur part comme une minorité roumaine en Bulgarie. Leur rassemblement, depuis 1993, au sein d'une même Ligue valaque de Bulgarie, illustre pour l'auteur la « dimension performative de l'ethnonyme » : seule l'appellation commune justifie ce rapprochement, alors que les deux groupes n'ont rien en commun, pas même leur rapport à l'ethnonyme « Valaque », que les uns acceptent et les autres rejettent. On voit aussi par là comment les acteurs des revendications identitaires doivent naviguer entre les catégories « nationales » (Roumains, Macédoniens, Bulgares...) et d'autres tout aussi extérieures, comme celle de « minorité », qui apparaissent tour à tour en tant que contraintes ou ressources²⁴.

Les « Valaques » étudiés par Dejan Dimitrijevic apportent une autre illustration de cette tension : de langue roumaine, ils vivent en Serbie et se disent tantôt « Roumains » (en situation locale), tantôt « Serbes » (lorsqu'ils s'expriment en serbe). L'appellation « Valaques » leur est attribuée par les Serbes, comme un marqueur d'altérité principalement linguistique (dans la partie Nord des Balkans, le nom ne fait pas nécessairement référence au pastoralisme), mais elle n'est pas utilisée comme autonyme. « La double identité, serbe et roumaine, apparaît comme l'élément structurant le groupe roumain, qui, dans son rapport à l'autre et à l'extérieur, nie l'opposition pour sauvegarder la différence. » Le maintien de la différence est cependant menacé par l'apparition, dans les années 1990, d'associations et de partis politiques s'inscrivant dans la

23. Voir le texte de K. Tsitsélikis dans ce volume.

24. Sur cette question, voir aussi S. RIEDEL, « Minorités nationales en Europe et protection des droits de l'homme : un enjeu pour l'élargissement », *Politique étrangère* 3 (2002), p. 647-664.

ligne du « droit des minorités » et revendiquant un statut de minorité valaque ou roumaine pour les Roumains de Serbie. Ce qui revient à ne retenir qu'une seule des appartenances possibles, en contradiction avec le fonctionnement de la communauté. Le résultat, paradoxal, de ces entreprises, est de favoriser la serbisation des Roumains : « entre la perspective de devenir une minorité, ce qui suppose inéluctablement une situation conflictuelle avec les Serbes, et celle de se revendiquer encore un peu plus serbe, le choix de l'immense majorité se porte sur cette deuxième solution ».

Dans un texte plus ancien²⁵, Nick Balamaci aborde sous un autre angle la question du « coût » et des « gains » que représente le passage d'un état à un autre pour des Valaques confrontés à une « *steady erosion by the surrounding cultures* ». Il s'agit en l'occurrence de l'hellénisation des Valaques de Grèce au cours du XX^e siècle. L'auteur montre que cette hellénisation a été perçue sur la base d'une catégorisation dans laquelle la société valaque est une « *traditional society that was not modernizing* », tandis que la société grecque, tout en étant traditionnelle, était en voie de modernisation et apportait à ses membres prestige, éducation et participation à une société commerçante. L'introduction d'un nouveau critère, celui de la division sexuelle, permet, dans la lignée des *women's studies*, de revenir sur les bénéfices de la modernisation : ceux-ci ont-ils été les mêmes pour les hommes et pour les femmes ? Une comparaison du rôle de la femme dans les deux sociétés invite à penser que les « gains » des femmes valaques hellénisées n'ont pas été considérables.

En posant la question du pragmatisme et des choix que les individus et les groupes peuvent être amenés à faire en relation avec leur appellation, ces deux textes renvoient à celui de J.-F. Gossiaux, qui met en avant la dimension performative de l'ethnonyme : le choix ou l'imposition d'un nom peut avoir un impact sur la chose nommée et en modifier le comportement, ce qui rapproche les catégories ethniques discutées ici des « genres interactifs » décrits par le philosophe Ian Hacking²⁶. De tels phénomènes semblent également à l'œuvre dans la façon de nommer les groupes minoritaires et les immigrés dans la Grèce contemporaine.

25. Il s'agit d'un texte inédit rédigé en 1988, que nous publions tel quel.

26. I. HACKING, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* (2001).

LES TERMES DE LA DIFFÉRENCE

Selon l'un des mythes fondateurs sur lesquels repose l'histoire de la Grèce moderne, la société de ce pays aurait pour aspiration l'homogénéité de sa population sur le plan de la conscience nationale, de la langue et de la religion²⁷. Sa renaissance au cours du XIX^e siècle illustrerait la continuité intemporelle d'une nation dont l'histoire officielle²⁸ remonte à la fondation des premières cités de l'Antiquité. Une telle version de l'histoire transparaît par exemple dans les études récentes des programmes scolaires comme porteurs d'un ethnocentrisme officiel. Les élèves y apprennent en effet qu'ils descendent directement des anciens Grecs. La supériorité, la continuité ou la conservation de l'hellénisme à travers les siècles sont des thèmes récurrents, notamment dans les livres d'histoire, de langue grecque et de géographie²⁹. En revanche, l'influence de l'Empire ottoman, des Balkans et du Moyen-Orient sur la société grecque contemporaine est présentée de manière négative, niée ou passée sous silence, et aucune référence n'est faite à la nature multiethnique des Empires byzantin et ottoman. C'est un même traitement lacunaire de l'histoire du pays qu'un spectateur averti aurait pu faire de la cérémonie d'ouverture des jeux Olympiques de 2004 où une même surreprésentation de l'Antiquité aux dépens des périodes moderne et contemporaine semblait faire de la Grèce actuelle la fille incontestable de la Grèce antique, faisant disparaître aussi bien l'Empire romain que l'Empire ottoman de l'iconographie nationale.

Le texte de Konstantinos Tsitsélikis nous permet de constater que cette représentation de l'histoire transparaît dans le traitement réservé par les lois grecques à la question de l'altérité religieuse ou nationale, malgré les transformations récentes de la société du pays. En effet, si l'idéologie dominante met l'accent sur l'homogénéité, on constate une indiscutable hétérogénéité au sein de la population de la Grèce actuelle. Toutefois, malgré la variété des groupes ethnoculturels présents sur le territoire (Slavo-

27. Cette représentation de la société grecque ainsi que sa confrontation à une réalité toute différente ont été abordées dans deux parutions récentes : R. CLOGG (dir.), *Minorities in Greece. Aspects of a Plural Society* (2002) et *Ethnologie française* 2 (2005).

28. Voir E. AVDELA, « Η συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας στο ελληνικό σχολείο : “εμείς” και οι “άλλοι” » [La formation de l'identité nationale à l'école grecque : “nous” et les “autres”], in A. FRAGKOULAKI, Th. DRAGONA (éds), « Τι είναι η πατρίδα μας; », *Εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση*² [Qu'est-ce que notre patrie ? L'ethnocentrisme à l'école] (1997).

29. *Ibid.*, p. 45.

Macédoniens, Valaques, Sarakatsans, Arvanites, Pomaques, etc.), seuls les « Musulmans de Thrace occidentale » constituaient jusqu'à présent une minorité officiellement reconnue sur une base religieuse uniquement et, à l'intérieur de celle-ci, aucune distinction n'était faite entre turcophones, Pomaques et Tsiganes musulmans³⁰.

Dans un même ordre d'idée, Konstantinos Yannakopoulos rappelle dans sa contribution combien les représentations de la nation sont sexuées : la Grèce apparaît tantôt comme « virile » face à une Europe efféminée, tantôt comme une femme exposée aux assauts des immigrés albanais. Il montre surtout que l'homogénéité de la nation imaginée ne s'exprime pas qu'en termes ethniques ou linguistiques ; elle est aussi une homogénéité de comportement sexuel. De manière tacite, l'hétérosexualité est promue comme norme universelle, ce qu'il perçoit comme une façon « d'anéantir l'altérité par le silence ». Le refus de reconnaître la différence revient en effet à considérer comme non valides les revendications des minoritaires, en l'occurrence celles des homosexuels.

Les contributions de Katerina Markou et Athéna Skoulariki dans ce volume sont l'illustration d'une nouvelle tendance de la recherche sur la société grecque, plus attentive au phénomène minoritaire³¹. Elles nous montrent combien les désignations et les perceptions des membres des différents sous-groupes de la société grecque varient selon les interlocuteurs ainsi que selon le contexte historique et politique.

C'est bien ce qu'illustre l'exemple des Pomaques qui sont de confession musulmane et parlent une langue proche du bulgare : perçus d'abord sur une base religieuse, ils ont été reconnus comme minoritaires de droit, dépendants des clauses du traité de Lausanne (1923). Pendant l'occupation bulgare (1941-1944), leur particularité linguistique commença à poser problème car elle les assimilait à l'occupant. Pourtant, depuis 1955, après la détérioration des relations entre la Grèce et la Turquie, par crainte de leur turcisation, les autorités grecques ont entrepris de marquer avec insistance la différence entre ces derniers et les Turcs, mettant en avant leur identité musulmane uniquement. Dans la réalité, jusqu'à une période récente, cette minorité a été soumise

30. Voir A. HIRAKLIDIS, « Μειονότητες, εξωτερική πολιτική και Ελλάδα » [Minorités, politique étrangère et la Grèce], in K. TITSÉLIKIS, D. CHRISTOPOULOS (éds), *Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα. Μια συμβολή των κοινωνικών επιστημών* [Le phénomène minoritaire en Grèce. Une contribution des sciences sociales] (1997), p. 205-243.

31. Auxquelles il faut ajouter, entre autres, F. TSIBIRIDOU, *Les Pomak dans la Thrace grecque* (2002).

à une double « minorisation » d'après le terme utilisé par Katerina Markou, au sein de la société nationale et au sein de la minorité musulmane.

Athéna Skoulariki confirme dans sa contribution que les enjeux géopolitiques permettent de comprendre les évolutions et les tensions autour de la dénomination de certains minoritaires comme les slavophones de Macédoine grecque. Pour ce groupe particulier, se sont succédé une dizaine d'appellations allant de « Bulgares » au début du XIX^e siècle à « Bulgarisants », « bulgarophones » ou « slavophones » pendant la lutte macédonienne au début du XX^e, et aux « slavophones Grecs », « Macédonoslaves » et « Slavomacédoniens » après les guerres balkaniques. Toutes sont à mettre en relation avec un contexte politique fluctuant et avec les relations entre la Grèce et les pays voisins. Plus récemment, pendant la crise au sujet de la Macédoine entre 1991 et 1995, le terme de « Slavomacédoniens » a été abandonné au profit d'autres dénominations. Cette période a vu aussi l'introduction d'un nouveau terme, celui de « Macédoniens ethniques » exprimant l'affirmation d'une identité distincte. Ces observations rejoignent celles d'une étude sur la mise en place de la minorité grecque d'Albanie pendant l'entre-deux-guerres : Nathalie Clayer y rapporte des évolutions similaires dans la façon dont le groupe reconnu comme minorité, souvent sous la pression internationale, est désigné par l'État³².

S'appuyant sur les exemples du langage courant et de la littérature, Nadina Christopoulou évoque les différentes représentations des populations roms selon les auteurs, perçus tantôt de manière romantique et positive, tantôt comme des groupes misérables et des inférieurs. Au flottement des désignations collectives qui leur sont attribuées, où interviennent, comme c'est souvent le cas dans la région, des catégories professionnelles et ethnolinguistiques, s'ajoutent l'incertitude et la multiplication des hypothèses quant à leur origine et leur appartenance nationale, interrogations qui ne sont pas sans rappeler le cas des Aroumains abordé dans la première partie de cet ouvrage.

À cette hétérogénéité liée à la constitution du territoire et à la présence de groupes minoritaires sur le sol grec, se sont ajoutés d'autres groupes issus des mouvements de population qui ont touché le pays au cours de son histoire récente. La nouvelle conjoncture internationale a fait de la Grèce contemporaine un pays d'accueil que son entrée dans la Communauté européenne en 1981 n'a fait qu'amplifier. Les migrants sont venus d'abord du Moyen-Orient et d'Asie du Sud-Est. Après la chute du mur de Berlin (1989), ils sont désormais de plus en plus nombreux à venir des pays de l'Est, et

32. N. CLAYER, « Frontière politique, frontière ethnique et État-nation. L'exemple de la région-frontière albanais-grecque dans l'entre-deux-guerres », in D. NEČAK (éd.), *Borders in Southeastern Europe : Culture and Politics between the 18th and 21st Century* (2004), p. 159-175.

plus particulièrement d'Albanie³³. Dans l'ensemble, le phénomène migratoire en Grèce aujourd'hui recouvre une triple réalité : celle des migrants économiques, celle des réfugiés et celle du retour des Grecs émigrés et de ceux de la diaspora³⁴. Cette nouvelle situation a vu se faire jour dans le pays une plus grande variété linguistique et confessionnelle. En ce qui concerne ce dernier point, l'élément central est l'hostilité traditionnelle des institutions de l'État à l'encontre de l'islam. Ainsi, il n'y a toujours pas de lieu de culte musulman reconnu à Athènes, alors que la décision de construction d'une mosquée et d'un centre culturel islamique dans la capitale, prévue par la loi 2833/2000, se heurte à des difficultés importantes exposées dans le texte de Konstantinos Tsitsélikis. D'une manière générale, le problème est celui du pluralisme religieux dans le contexte d'une identification implacable entre « Grecs » et « chrétiens orthodoxes », survivance toute régionale du passage du modèle « communautaire » de l'Empire ottoman, celui des *millet*, au modèle de l'État-nation. La tension qui en résulte s'exprime par un fréquent « amalgame entre les convictions religieuses et le comportement national³⁵ ».

Dans cette situation, la langue témoigne non plus de l'association ou de la négation de l'existence des groupes minoritaires dans le but de préserver une unité nationale menacée, mais de processus d'exclusion autant par des expressions qui figent les idées reçues que par les omissions qu'elle impose. Qu'il s'agisse du discours de la presse régionale, sur lequel porte le travail d'Alexandra Nestoropoulou, ou de celui de la presse nationale, présenté par Gazmend Kapllani, les mécanismes de l'exclusion sont manifestes. Ainsi, Gazmend Kapllani expose la construction d'une image négative des immigrés albanais. Depuis les premières années de leur immigration en Grèce au début des années 1990, ces migrants économiques ont été représentés comme des « criminels », des « envahisseurs », comme « l'ennemi traditionnel ». Alexandra Nestoropoulou

33. Officiellement les Albanais représentent 57 % des 762 000 migrants présents dans le pays en 2001. Pour un point sur les données statistiques concernant la nouvelle immigration en Grèce, voir P. SINTÈS, *Les Albanais en Grèce : mobilités, réseaux et territoires*, thèse de doctorat, université de Nice Sophia-Antipolis (2005), p. 68-76.

34. Selon le recensement de population de 2001, les étrangers constituent 7,3 % d'une population totale de 10 964 020. Voir www.statistics.gr. Pour un historique des émigrations et des immigrations en Grèce, voir E. ΠΤΕΡΟΥΔΙΣ, « Émigrations et immigrations en Grèce : évolutions récentes et questions politiques », *Revue européenne des migrations internationales* 12, 1 (1996), p. 159-189. Pour un premier historique de l'immigration en Grèce, voir X. ΠΕΤΡΙΝΙΟΤΙ, *Ημετανάστευση προς την Ελλάδα. Κατάσταση, ταξινόμηση και ανάλυση [Immigration en direction de la Grèce. Situation, classification et analyse]* (1993).

35. G. ΔΡΕΤΤΑΣ, « Pour une anthropologie religieuse de la Grèce contemporaine », in G. ΔΡΕΤΤΑΣ (éd.), *Minorités religieuses de la Grèce contemporaine* (2003), p. 21-41, ici p. 34.

expose quant à elle les représentations comparées des Albanais et des Grecs pontiques dans le contexte local de la Macédoine occidentale. On y retrouve pour les Albanais les mêmes représentations que dans la presse nationale auxquelles s'opposent celles des « Pontiques » associés, au contraire, à une image des plus positives, parce qu'affiliés historiquement à l'hellénisme.

Les mots employés pour désigner les phénomènes minoritaires et migratoires sont donc des enjeux révélateurs de tensions et de rapports de forces. À cet égard, le lexique correspondant aux minorités et aux mouvements migratoires dans le pays est instructif à plus d'un titre. Il est significatif par exemple que le terme de « minorité ethnique » (εθνοτική μειονότητα) soit récent et date des années 1990. Jusque-là, on parlait de « minorités nationales » (εθνοτικές μειονότητες). D'autre part, aujourd'hui, dans la langue grecque, il n'y a toujours pas de termes pour distinguer entre « émigration » et « immigration », mais un seul terme, μετανάστευση, par lequel traditionnellement on désignait l'émigration des Grecs vers l'étranger. Pour parler de la migration en direction de la Grèce, on a parlé surtout de παλιννόστηση ou de « rapatriement », ce qui signifie en fait le retour des Grecs dans leur patrie. D'un autre côté, on distingue les migrants économiques (οικονομικοί μετανάστες) des réfugiés (πρόσφυγες) comme pour faire la différence entre une migration « intéressée » de personnes venues gagner de l'argent en Grèce et une migration forcée à laquelle doit être réservée la mansuétude.

NOMMER LES LIEUX

La toponymie est l'étude des noms donnés par les hommes aux lieux qui les entourent. En tant que branche de l'onomastique, elle relève de la linguistique. On peut cependant, avec Jean-Claude Bouvier³⁶, insister sur sa position au croisement de plusieurs disciplines. Les relations entre toponymie et histoire reposent ainsi sur le fait que, inscrits dans la durée, les toponymes sont les révélateurs de périodes passées, mais aussi, comme on le verra, sur la mise en perspective des pratiques toponymiques. Les toponymes traduisent ensuite la relation qu'entretiennent les sociétés avec l'espace qu'elles occupent. Il s'agit du « tapis de noms³⁷ » qui, tout comme l'orientation, est nécessaire à une

36. J.-Cl. BOUVIER, « Nommer l'espace », *Le Monde alpin et rhodanien* 2-4 (1997), p. 7-11.

37. P. CLAVAL, *Épistémologie de la géographie* (2001), p. 15.

pratique sociale de l'espace. Les toponymes dessinent ces territoires étudiés, entre autres, par les géographes. Ils fournissent des informations sur l'habitat, sur les structures agraires et les pratiques culturelles, mais surtout sur l'environnement du groupe et ses représentations de l'espace dans lequel il vit ou qu'il parcourt. C'est là tout l'intérêt de l'étude des ethnogéographies³⁸ qui en disent long sur les pratiques spatiales des groupes considérés. Pour les ethnologues, de la même manière, les pratiques toponymiques font partie des processus de domestication ou d'appropriation de l'espace par lesquels, pour reprendre les propos d'Annie-Hélène Dufour³⁹, « tout groupe signifie sa manière d'être au monde, de le pratiquer, de le concevoir ».

L'objet d'étude que constituent les Balkans pose assez rapidement des questions relatives à la dénomination des lieux et à la dimension idéologique et symbolique des noms de lieux. Le nom « Balkans » lui-même est contesté (ou revendiqué) comme dénomination de la région en raison de son origine turque et de ce qu'il connote le passé ottoman de la région, contre lequel la plupart des idéologies nationales balkaniques se sont formées, aux XIX^e et XX^e siècles, en raison aussi de son association à des processus politiques violents. Certains lui préfèrent ainsi le nom de « Europe du Sud-Est⁴⁰ ». Les guerres et les transformations politiques des années 1990 dans les Balkans furent l'occasion de voir les querelles toponymiques à l'œuvre, qu'il s'agisse du différend entre la Grèce et la « république de Macédoine » (issu en novembre 1991 de l'éclatement de la Yougoslavie) à propos du nom de cette dernière⁴¹ ou de la re-dénomination des rues et des villages dans le Kosovo d'après 1999⁴².

Ces phénomènes ne sont bien sûr pas limités aux Balkans. Des travaux et publications récents attestent l'importance et la généralité des processus liés à la dénomination (et souvent à la re-dénomination) des lieux et des territoires, partout et de tous temps⁴³. Les pratiques toponymiques apparaissent cependant très diverses, selon les catégories de toponymes qu'elles affectent (noms de rues, de villes, de régions, d'États),

38. Voir par exemple B. COLLIGNON, *L'orientation chez les Eskimo du Cuivre*, thèse de doctorat, université de Paris I (1994).

39. A.-H. DUFOUR, « Domesticquer l'espace. Quelques jalons et un exemple pour une approche ethnologique de la toponymie », *Le Monde alpin et rhodanien* 2-4 (1997), p. 187-200, ici p. 187.

40. M. TODOROVA, *op. cit.* (*supra*, n. 3) et A. DRACE-FRANCIS, « The Prehistory of a Neologism : "South-Eastern Europe" », *Balkanologie* III, 2 (1999), p. 117-127.

41. L. M. DANFORTH, « Claims to Macedonian Identity », *Anthropology Today* 9, 4 (1993), p. 3-10.

42. Avec également dans ce dernier cas l'emploi par les médias occidentaux d'une double nomenclature serbe et albanaise : Kosovo/Kosova, Peć/Pejë, etc. qui illustre l'ambiguïté du statut de la province depuis les bombardements et l'occupation internationale de 1999.

43. J.-Cl. BOUVIER, *loc. cit.* (*supra*, n. 36) ; S. WYDMUSCH (éd.), *La toponymie, un patrimoine à préserver* (1998) ; S. AKIN (éd.), *Noms et re-noms : la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires* (1999) ; H. RIVIÈRE D'ARC (éd.), *Nommer les nouveaux territoires urbains* (2001).

selon leurs motivations (colonisation et décolonisation, changement de régime politique, édification étatique et nationale, enjeux patrimoniaux ou touristiques) et selon qu'elles concernent une seule langue ou qu'elles en mettent plusieurs en concurrence.

Les textes réunis ici adoptent une approche « politique » de la dénomination des lieux, partant du constat que les noms de lieux constituent très souvent dans les Balkans des enjeux politiques. On peut en effet considérer, avec Hervé Guillorel⁴⁴, que « la prise de conscience de l'usage politique des toponymes est allée s'accroissant avec les processus d'édification étatique et nationale », et que cette approche semble justifiée dans le cas des Balkans, où ces processus d'édification étatique et nationale sont relativement tardifs, impliquent des revendications territoriales concurrentes et concernent une région dans laquelle les conflits linguistiques et les phénomènes de diglossie sont nombreux, au point de pouvoir être considérée comme « un véritable laboratoire expérimental pour qui veut étudier les déterminants politiques des pratiques toponymiques⁴⁵ ». D'autant plus que la toponymie, en tant que discipline, est souvent mise à contribution pour appuyer des processus politiques. Elle sert ainsi à prouver la continuité de la présence d'une population sur un territoire ou l'antériorité d'une population sur une autre. Elle fournit de la matière et des arguments aux processus de dénomination et de re-dénomination, qu'il s'agisse de créer de nouveaux noms ou de remettre en service d'anciens noms. Comme le souligne le linguiste albanais Eqrem Çabej à propos de l'ethnogenèse des Albanais, « en raison, semble-t-il, du manque de sources sur l'histoire ancienne du peuple albanais, les historiens ont depuis longtemps laissé ce problème aux linguistes, à qui il revient de le résoudre avec leurs propres moyens et leurs propres méthodes⁴⁶ ». Ce qui inclut la toponymie. Avant même cette détermination « politique », les pratiques toponymiques nous semblent cependant relever, en tant que marquage de l'espace, des modes d'appropriation de l'espace par les groupes humains. Leurs enjeux sont donc ceux de l'existence et de la reconnaissance des groupes humains, ceux de leur inscription dans l'espace, comme le montre par exemple Hervé Georgelin à propos de la Thrace et de l'Anatolie ottomanes : la « profusion toponymique » y révèle des changements démographiques et des rapports de force mouvants entre groupes et langues, qui concernent aussi bien les deux grandes langues en présence, le grec et le turc, que d'autres, minoritaires (arménien) ou étrangères (italien).

44. H. GUILLOREL, « Toponymie et politique », in S. AKIN (éd.), *op. cit.*, p. 61-91, ici p. 64-65.

45. *Ibid.*, p. 81-82.

46. E. ÇABEJ, « The Ancient Habitat of the Albanians in the Balkan Peninsula in the Light of the Albanian Language and Place Names », in *The Albanians and their Territories* (1985), p. 49-62, ici p. 49.

Tous les auteurs s'accordent pour dire que la toponymie n'a pas toujours constitué un enjeu politique et idéologique tel que le pouvoir politique juge nécessaire d'y exercer son autorité. Dans son étude des attitudes à l'égard de la profusion toponymique en Thrace orientale et sur le littoral égéen de l'Asie Mineure, Hervé Georgelin distingue ainsi le contexte de l'Empire ottoman, dans lequel la langue turque est une *lingua franca* ouverte à tous, de la situation actuelle, « où le turc est vecteur d'imposition de la turcité d'État ». Le même mouvement s'observe pour d'autres langues de la région, en particulier le grec, par lequel s'effectue, notamment par l'intermédiaire des écoles communautaires à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, la « saisie verbale du territoire à annexer », à savoir la Thrace et l'Asie Mineure : imposition des toponymes grecs de l'Antiquité, négation de l'existence d'une toponymie slave en Thrace et dévalorisation de la toponymie turque par son caractère relativement récent.

Les linguistes et folkloristes grecs qui participent ainsi à l'hellénisation de la toponymie des territoires à annexer reproduisent les pratiques mises en œuvre près d'un siècle plus tôt dans le territoire du royaume de Grèce nouvellement indépendant. Anne Couderc montre comment, dans les années 1830, l'appropriation et la construction du territoire national par le nouvel État grec passent, entre autres, par l'identification des établissements actuels (villes et villages) à des sites antiques connus par les textes et les fouilles, et par l'attribution aux circonscriptions nouvellement créées, les *dèmes*, de noms d'origine grecque ancienne : « La fabrication du territoire semblait ainsi devoir nécessairement reposer sur l'invention d'un espace hellène, enfoui sous le "chaos" associé à une occupation réputée étrangère et assimilée à l'autre par excellence, le Turc. » La modernité du nationalisme est aussi une mise en ordre toponymique, la recherche d'une équivalence entre le caractère national du territoire et sa dénomination, reposant sur des catégories linguistiques : un nom est grec ou ne l'est pas.

Lecas de l'Albanie du Sud, traité par Nathalie Clayer, ajoute une nouvelle dimension : certes, encore une fois, la période est celle du passage de l'empire à la nation, avec la volonté de séparer et d'épurer le corps de la nation de son passé impérial. Le contexte est cependant celui d'une région frontalière dans laquelle l'étranger n'est pas tant le « Turc » que le voisin grec, dont les prétentions territoriales sur « l'Épire du Nord » s'appuient, entre autres, sur la toponymie et doivent en cela être combattues par la toponymie. Les commissions, locales et nationales, mises en place dans les années 1920 et 1930 et dont les travaux sont ici analysés, eurent pour objectif de remplacer les toponymes – il s'agit surtout des noms de villes, de villages et de quartiers – considérés comme étrangers par des toponymes albanais.

Étienne Copeaux présente également le cas d'une région frontière « ambivalente », celui de l'île de Chypre depuis sa partition en 1974. Montrant comment, en l'absence de « nationalisme linguistique » jusque dans les années 1950, la toponymie de l'île reflétait à la fois l'héritage des différentes périodes historiques (franque, italienne,

grecque, ottomane) et les relations entre communautés linguistiques (noms doubles pour un même village, prononciation dialectale des toponymes grecs par les Turcs), il décrit ensuite les étapes des politiques toponymiques mises en œuvre par les deux parties, pendant les années 1950, puis à partir de 1974. Les pratiques toponymiques des villageois déplacés d'une partie à l'autre de l'île après la partition, dont « beaucoup n'ont pu transporter que le nom de leur village d'origine », lui permettent d'introduire la « valeur affective » du toponyme et « l'importance du nom de lieu d'origine dans l'identité de la population⁴⁷ » : de là l'existence de toponymes « jumeaux » internes à l'île, qui recouvrent eux-mêmes des toponymes antérieurs : « Les populations de ces villages doivent utiliser trois noms pour désigner les lieux où ils ont vécu : le nom grec du village où ils vivaient avant 1974 ; le nom ancien du village où ils ont été relogés au Nord ; enfin un nom turc qui désigne à la fois le premier et le second. »

On peut dès lors s'étonner, avec Jean-François Pérouse, que les vagues de migration de populations balkaniques vers Istanbul à partir des années 1820 n'aient pas laissé plus de traces dans la toponymie de la ville. En fait, cela s'explique par l'appauvrissement de la diversité toponymique tout au long du *XX^e* siècle, conséquence de « l'appropriation d'Istanbul par le nationalisme turc », comme de « l'appauvrissement du spectre linguistique et confessionnel de la ville », tout cela dans un contexte de rapide accroissement urbain propice à l'arbitraire et à l'instabilité dans les pratiques toponymiques : comment tenir compte dans la toponymie des multiples mémoires locales des migrants et réfugiés balkaniques, lorsque des dizaines d'arrondissements, des centaines de quartiers et des milliers de nouvelles rues ont été créés pendant les quinze dernières années ?

Ces contributions ne se limitent cependant pas à illustrer les enjeux politiques de la toponymie dans ces différents contextes d'appropriation territoriale par les États-nations. Elles montrent en effet que, dans ces contextes, les toponymes ne se définissent pas par leur seul référent géographique, mais plutôt par leur position dans un système de classes : ils sont « nationaux » ou « étrangers », idéologiquement corrects ou perturbateurs, expriment des ruptures ou des continuités. La variété toponymique devient altérité. Ce qui ne veut pas dire que ces classes forment l'horizon indépassable des significations toponymiques : comme le montre J.-F. Pérouse, les appellations « minoritaires » sont à la mode à Istanbul et des noms interdits refont leur apparition sous la

47. La dimension affective du nom de lieu d'origine est également centrale dans la communication de Miladina Monova (« La citoyenneté impossible : la question des toponymes dans les passeports des anciens réfugiés de la guerre civile grecque en république de Macédoine »), que nous regrettons de ne pas avoir pu inclure dans ce volume.

forme d'un « refoulé toponymique ». Les modes d'action sur les toponymes sont également révélateurs des limites de la visée classificatrice des politiques toponymiques : non seulement parce que la catégorisation national/étranger n'est pas toujours évidente, dans des régions d'intense brassage linguistique (comme le montre N. Clayer en Albanie du Sud), mais aussi parce que l'invention pure et simple ne semble pas pouvoir s'implanter facilement : aussi a-t-on recours à la traduction d'une langue à l'autre, à l'imitation phonétique ou aux « toponymes jumeaux ».

Les politiques toponymiques rencontrent ainsi toujours des résistances ; même lorsqu'elles s'imposent, leurs résultats sont limités et susceptibles d'être remis en cause. C'est ainsi que la première réforme albanaise analysée par N. Clayer ne fut finalement pas appliquée en raison de l'invasion de l'Albanie par les Italiens en 1939 et il faut attendre l'époque communiste pour que des changements soient mis en application, suivant un principe national (élimination des toponymes étrangers), mais aussi, désormais, idéologique (suppression des toponymes religieux, références au communisme, etc.). Ces résistances et remises en cause semblent résulter de la nécessaire négociation entre les « décideurs », porteurs de la norme idéologique, et les « usagers ». Il s'agit souvent d'une opposition entre le niveau national et le niveau local, dans laquelle la primauté va tantôt à l'un (comme dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres), tantôt à l'autre (comme à Istanbul dans les années 1990). Les catégories d'acteurs engagés dans les processus de re-dénomination toponymique sont révélatrices de cette nécessaire négociation : commissions (Albanie, Chypre, Grèce du XIX^e siècle), enseignants et folkloristes (Albanie, Turquie), représentants du pouvoir local (Istanbul), voire « troubadours » (Chypre), chacune est porteuse de conceptions et d'intérêts différents sur les mêmes territoires. Cette pluralité des points de vue sur les modes d'appropriation toponymique ne doit cependant pas masquer une certaine convergence quant aux arguments sous-jacents, parmi lesquels celui de l'autochtonie apparaît comme particulièrement sollicité.

L'AUTOCHTONIE, EXPRESSIONS ET USAGES

Le dernier groupe de textes de ce volume propose ainsi une étude des expressions et des usages de l'autochtonie à travers différentes époques. Ce thème, comme d'autres touchant à l'ethnicité, a connu un intérêt croissant dans le champ des études balkaniques pour des raisons qui tiennent à l'histoire récente. Son apparition est une conséquence des différentes crises qui ont secoué la péninsule dans les années 1990. À cette occasion, les chercheurs et le grand public ont été confrontés à des discours justifiant les mouvements politiques et sociaux dans cette région par des références explicites aux logiques de l'ethnicité par-delà celles de l'économique ou du politique. Les différents observateurs en prirent acte et les analyses de ces discours et de ces réalités se sont

multipliées en relation avec la forte demande sociale qui les accompagnait. C'est ainsi que sont apparues chez de nombreux auteurs des grilles de lecture forgées en « clé d'ethnicité⁴⁸ » visant à qualifier les mouvements et les acteurs dont la légitimité s'appuyait sur de tels référents. Ces observations du monde balkanique font aujourd'hui étrangement écho aux questionnements naissant dans les sociétés d'Europe occidentale sur le caractère inévitable d'un mode de gestion multi-communautaire ou multi-ethnique des sociétés.

Dans chacune de ces situations, la lecture des origines s'avère être un enjeu central qui implique une hiérarchisation des composantes de la société à l'aune de son histoire. Découlant de cette logique, l'apparition invariable de l'horizon repère de l'autochtonie pour mettre en ordre le monde est devenu un constat d'évidence. C'est ce dont témoignent les textes rassemblés sous ce chapitre. Par la comparaison de différentes périodes historiques, ils permettent de questionner la valeur exclusivement actuelle de ce phénomène. Cette confrontation donne aussi l'occasion de montrer que lorsqu'une telle notion émerge ouvertement, les ressorts de son apparition sont souvent semblables d'une période ou d'une région à une autre.

Les discours « autochtonistes » se caractérisent principalement comme des instruments de légitimation d'une domination : celle d'un groupe sur un autre, celle d'un pouvoir sur un territoire. C'est ce qui apparaît dans le texte de Thomas K. Schippers qui met en relation la recherche d'une identité historique « intégrale », débarrassée de toutes les « scories » des éléments étrangers, avec la convocation d'une autochtonie imaginée et « primordiale » dans l'Europe du XIX^e et du XX^e siècle. À partir de ces développements, il devient possible de distinguer deux variantes : l'autochtonie revendiquée des minoritaires mise en avant pour faire valoir leurs droits semble en effet s'opposer à l'autochtonie revendiquée d'une majorité qui l'emploie pour justifier la discrimination de minorités. En outre, le lien avec le contexte de son apparition permet d'expliquer la logique d'un tel discours. L'autochtonie naîtrait dans une dynamique de confrontation. C'est une valeur *absolue* visant à faire émerger un positionnement *relatif* des uns par rapport aux autres, un faire-valoir permettant de se déclarer, en quelque sorte, « l'autochtone de quelqu'un d'autre ». Si son recours est devenu aujourd'hui fréquent c'est sans nul doute, d'après l'auteur, en relation avec une situation de grande instabilité, « un temps où les mouvements croissants d'hommes, de biens et d'idées "brouillent" – par des multiplications et des fragmentations – de plus en plus souvent les repères d'appartenance ». Ici encore, ce sont les caractéristiques d'un environnement

48. Telles que « *pouvoirs ethniques* » ou « *entrepreneurs identitaires* » employées par J.-F. GOSSIAUX, *op. cit.* (*supra*, n. 15).

politique et social particulier qui sont incriminées pour expliquer l'émergence de ce type de dénomination. Quelles que soient les explications de sa genèse, son efficacité sociale apparaît pourtant disproportionnée avec sa nature réelle, l'un des innombrables motifs d'un passé mythifié. C'est ce qui fait déclarer à Hermann Bausinger qu'il s'agit... d'un « placebo avec des effets secondaires », mais c'est aussi dans cette perspective que nous l'étudierons.

Cette dimension mythique des discours de l'autochtonie apparaît de façon plus explicite dans les deux contributions suivantes. Pour Stéphanie Maillot comme pour Richard Bouchon, les mythes de l'autochtonie impliquent tout un argumentaire mobile de la légitimité à habiter ou à régner de la part d'un groupe ou d'une tribu. Dans ces deux textes, exposant chacun une situation antique, le rapport avec la terre s'interpose à un moment ou à un autre pour consacrer la présence d'un groupe sur le territoire qu'il occupe. Il se positionne dans un ensemble mythologique visant à expliquer, mais surtout à justifier une localisation géographique et, partant, un pouvoir territorial. Dans le dernier de ces textes pourtant, l'autochtonie apparaît en contradiction avec d'autres caractéristiques mythologiques attribuées au peuple des Ainianes. D'après Richard Bouchon, c'est l'avènement de circonstances politiques nouvelles qui est la cause du revirement. Cette relecture du passé, datant de la fin du 1^{er} siècle av. J.-C., donne aux Ainianes la justification indiscutable de leur localisation et surtout de leur reconnaissance politique. De la nécessité a émergé un nouveau discours, impliquant de manière explicite l'autochtonie, qui ferait de ce peuple les descendants des éléments et des héros de la terre qu'ils occupent. En position de force, il prend le pas sur les autres versions de cette même histoire qui en faisaient un groupe migrateur, installé tardivement sur des terres déjà occupées.

C'est un mouvement similaire que l'on retrouve dans le texte de Paris Gounaridis qui présente les différents discours sur les origines des sujets de l'Empire byzantin et surtout les sources du pouvoir impérial. Comme dans le texte précédent, on y retrouve des postures distinctes qui laissent apparaître en filigrane deux types de légitimité pour les empereurs byzantins. Le souverain tire traditionnellement son pouvoir d'une filiation avec un élément purement allochtone : l'Empire romain. Pourtant, au cours de la période présentée, il semble que des qualificatifs se référant à un empire ethniquement grec apparaissent de manière plus fréquente. Une fois encore, c'est l'émergence d'un pouvoir concurrent, ici celui de Rome comme capitale religieuse et politique, et surtout l'irruption violente de l'Occident au sein du monde chrétien d'Orient qui permettraient d'expliquer la nécessité de cette nouvelle distinction « inutile », ou plutôt « inadaptée », auparavant.

Les contributions présentant les Balkans du XX^e siècle nous donnent l'occasion d'étayer ces premières hypothèses. Les sources plus nombreuses qu'offre l'étude de champs contemporains permettent en effet de saisir avec plus de finesse l'emboîtement des logiques de légitimation et les ressorts de l'« identité autochtone ». Les textes de Bianca Botea et de Gilles de Rapper révèlent ainsi les conditions de l'apparition de

l'argumentaire autochtoniste dans un contexte de rivalité entre plusieurs groupes sur une même terre. Qu'il s'agisse de groupe nationaux (Hongrois et Roumains en Transylvanie) ou confessionnaires (orthodoxes et musulmans en Albanie du Sud), l'argument du plus anciennement arrivé, qui revient à une présence « de toute éternité », permet d'exclure les concurrents, de les débouter de leurs éventuelles revendications, de les mettre dans une situation d'infériorité sociale. Ces deux textes nous poussent à conclure une fois encore que les discours sur l'autochtonie, même s'ils peuvent être interprétés à la lumière d'une relecture du passé, ne s'expriment efficacement qu'au moment de la confrontation avec un autre, un étranger.

Si être l'« autochtone de quelqu'un » ne donne pas toujours lieu aux mêmes expressions, les comparaisons permettent de mettre au jour certains éléments récurrents. Tous usent naturellement de l'argument de l'ancienneté. Cette recherche des origines les plus lointaines des peuples, donc d'une forme d'autochtonie, est qualifiée de « course en arrière » par Ivan Colović. Mais, au-delà de cette recherche dans le passé, la qualification d'originaires ou de natifs revient à retrouver une forme essentielle des peuples concernés. Ce saut qualitatif se fait en dépit d'une argumentation sérieuse. Celle-ci est en effet rendue inutile par le primat de l'utilité. C'est ainsi que le caractère indéfendable de ses propositions est reconnu sans complexe par nombre de ses zéloteurs. Ces caractéristiques ressortissent à un ensemble de nécessités, d'une logique distincte de la logique formelle dans laquelle se développe ce discours. Tout excluant qu'il apparaisse a priori, son caractère instrumental lui fait supporter ce type de paradoxe.

Pourtant, les « autochtonistes » usent parfois des métaphores les plus concrètes pour prouver le lien qui unit leur nation à la terre. Ce lien s'exercerait par l'intermédiaire des morts et des cimetières. On retrouve ici une figure déjà évoquée par différents auteurs de ce chapitre : le ré-enterriment d'Achille décrit par Richard Bouchon ou les transhumations des héros hongrois sur les terres transylvaines rapportées par Bianca Botea. Ces convergences portent à penser que nous avons là un motif récurrent du discours sur l'autochtonie. « Ces rites transforment les dépouilles mortelles des grands hommes en reliques nationales, et leurs tombes en lieux de mémoire nationale. Par cette opération, leurs œuvres sont elles aussi enterrées, c'est-à-dire rendues à la terre, "autochtonisées". »

L'autochtonie apparaît ici comme un référent permettant de rendre intelligible le monde. Dans ce processus, une telle catégorie d'appartenance qui se fonde sur une relation aux lieux par la logique des appellations conduit à la formulation d'un ancrage explicite et fort dans les territoires, fut-elle hâtive, non scientifique et essentialisante. Mais une telle démarche est-elle purement balkanique ? Comme le suggère l'auteur du dernier texte, ne retrouve-t-on pas une logique similaire dans certaines directives européennes concernant le droit des minorités ou la lutte contre les discriminations et, plus près de nous encore, la reconnaissance de la nation catalane ? Celle-ci découlerait en effet de l'attachement naturel d'un groupe à une terre et à une culture, présenté

ici comme découlant des idéaux des droits de l'homme. Les mêmes éléments seraient alors en place, la logique similaire, mais « dans des registres de formules moins dramatiques ». Les recherches visant à souligner l'usage des catégories ethniques dans certaines régions du globe (Balkans, Caucase, Asie centrale, etc.) ne participeraient-elles pas à la stigmatisation d'un processus pourtant bien plus répandu qu'il n'y paraît ?



European Journal of Turkish Studies

4 (2006)

The social practices of kinship. A comparative perspective

Gilles de Rapper

La « biographie » : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste

Warning

The contents of this site is subject to the French law on intellectual property and is the exclusive property of the publisher.

The works on this site can be accessed and reproduced on paper or digital media, provided that they are strictly used for personal, scientific or educational purposes excluding any commercial exploitation. Reproduction must necessarily mention the editor, the journal name, the author and the document reference.

Any other reproduction is strictly forbidden without permission of the publisher, except in cases provided by legislation in force in France.

revues.org

Revues.org is a platform for journals in the humanities and social sciences run by the CLEO, Centre for open electronic publishing (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Electronic reference

Gilles de Rapper, « La « biographie » : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006, Online since 04 March 2015, Connection on 06 March 2015. URL : <http://ejts.revues.org/565>

Publisher: European Journal of Turkish Studies

<http://ejts.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document available online on: <http://ejts.revues.org/565>

This PDF document was generated by the journal.

© Some rights reserved / Creative Commons license

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste

Gilles de Rapper

Abstract. During Communist times in Albania (1944-1991) everyone was defined, evaluated and classified through his or her 'biography' (*biografi*), which was a judgement, in political terms, on one's personality, acts and familial background. The 'biography' was largely responsible for the authorities' attitude towards the individual. In this paper, I try to understand what the word 'biography' (and the phrase 'good/bad biography') meant for the people themselves. It appears that 'biography' is often synonymous with 'family or lineage background'. Such an observation leads to explain, in a second step, 'biography' as the conjunction of a political concept, the 'class struggle' as it was understood by both the authorities and the people, and the family or lineage (*fis*) as an institution of Albanian society. Finally, the paper suggests an interpretation of 'biography' in terms of 'purity', 'stain' and naturalisation of differences.

Dans la société albanaise de l'époque communiste (1944-1991) et, d'une certaine manière, aujourd'hui encore, chaque individu est défini, jugé et classé par ce que l'on appelle sa 'biographie' (*biografi*). Il s'agit d'une évaluation, en termes politiques, de la personnalité, des actes et des antécédents familiaux d'un individu, évaluation qui détermine en grande partie l'attitude des autorités, et aussi celle de son entourage, à son égard.

[2] Contrairement à la 'lutte des classes' (*lufta e klasave*) et à la 'dictature du prolétariat' (*diktatura e proletariatit*), la biographie ne semble pas faire partie des concepts officiels du régime. En 1980, le *Dictionnaire de la langue albanaise d'aujourd'hui* donne du mot *biografi* une définition sans connotation politique, qui ne fait que refléter l'interprétation vernaculaire qui est attestée dans les propos entendus aujourd'hui. La biographie y est définie comme 'la description de la vie d'une personne'; ce sont 'les données sur la vie et les actions de quelqu'un'. À titre d'exemple, le dictionnaire mentionne 'une biographie riche, *e pasur* (ou propre, *e pastër*)' et la locution 'faire (ou écrire) la biographie'. On peut déjà relever la dimension morale de l'expression 'biographie propre, nette' (comme on dit de quelqu'un qu'il a la conscience nette, *ndërgjegje e pastër*). Le dictionnaire ajoute un emploi péjoratif dans l'expression *i bëri biografinë*, 'il lui a fait la biographie', qui signifie : 'il a dit tout ce qu'il savait sur quelqu'un, en médissant contre lui' (*tha gjithçka që dinte për një njeri, duke e marrë nëpër gojë*) (Kostallari 1980 : s. v.).

[3] De manière sans doute révélatrice, le dictionnaire ne mentionne pas les emplois les plus courants du mot dans les deux formules opposées : 'bonne biographie' (*biografi e mirë*) et 'mauvaise biographie' (*biografi e keqe*), de même qu'il ne connaît pas le mot *klon*, qui désigne la clôture de fil de fer barbelé qui, jusqu'en 1991, doublait la ligne frontière pour en rendre l'accès impossible depuis l'intérieur du pays, et qu'il donne une définition chargée d'euphémisme de l'exil intérieur (*internim*), une des condamnations les plus courantes auxquelles s'exposaient les gens à 'mauvaise biographie'. C'est dans la langue vernaculaire que tous ces mots sont le plus chargés de sens.

[4] Les ouvrages consacrés par les auteurs occidentaux à l'Albanie communiste ne mentionnent pas plus le concept, alors même qu'ils discutent des relations entre l'Etat et les citoyens et de la surveillance exercée par le premier sur les seconds (Champseix, Champseix 1992, Jandot 1994).

[5] Dans ce qui suit, je m'appuie donc sur d'autres sources : principalement sur des entretiens recueillis dans deux régions méridionales de l'Albanie, le Devoll (en 1995-1996) et le district de Gjirokastrë (entre 2001 et 2005). Je fais également usage d'autobiographies et de souvenirs publiés par des Albanais – en général des victimes du régime – depuis la chute de la dictature, en laissant volontairement de côté les ouvrages proprement littéraires, même lorsqu'ils possèdent une dimension autobiographique marquée ou traitent ouvertement des questions discutées ici.

[6] Il s'agit donc de la façon dont, depuis la chute de la dictature, les gens parlent de la période de la dictature. En conséquence, il ne sera pas toujours facile de dater et de périodiser les faits, dans la mesure où ils font désormais, pour la plupart des gens, partie du 'temps du monisme' (*koha e monizmit*), une des façons les plus courantes de désigner l'époque du pouvoir communiste et qui se réfère indistinctement aux différentes périodes que fait apparaître l'analyse historique. Il n'est pas rare par exemple que la situation des années 1980, la plus proche mais aussi la plus difficile sur le plan des conditions matérielles d'existence, soit projetée sur l'ensemble de la période.

[7] Cet article s'intéresse à la signification de la 'biographie' pour les populations locales et à ses répercussions dans le domaine de la parenté. Il s'agit de montrer à la fois comment les relations de parenté sont utilisées par l'Etat dans un but de contrôle et de répression, et les réponses que reçoivent de telles pratiques de la part de la population. Dans un premier temps, je cherche à comprendre ce que recouvrent le mot 'biographie' et les expressions 'bonne' et 'mauvaise biographie' ; on verra que 'biographie' est souvent synonyme de 'origine familiale et lignagère'. Cette constatation invite à expliquer, dans un deuxième temps, la biographie comme la rencontre d'un concept politique, celui de la lutte des classes, tel qu'il était compris par les autorités, et d'une institution de la société albanaise, la famille, ou lignage (*fis*)¹. Dans un troisième temps enfin, je propose une interprétation de la biographie relevant à la fois des notions de pureté et de souillure, et de la naturalisation des différences.

¹ Le mot albanais *fis* désigne à la fois un lignage patrilinéaire de trois ou quatre générations, un principe général de parenté et une famille (généralement étendue en contexte rural) dans la mesure où elle s'inscrit dans une suite de générations. Sur la polysémie du mot *fis*, voir de Rapper (à paraître a).

I. Qu'est-ce que la 'biographie' ?

[8] La 'biographie'² est un jugement de valeur réputé être porté sur un individu par les autorités et sanctionné par leur attitude à son égard, qui peut être favorable ou défavorable. C'est en cela un instrument politique, qui permet de distinguer les 'amis' des 'ennemis' et de déterminer qui a accès à certaines fonctions, certains droits ou certains privilèges, et qui en est exclu. La biographie reflète des pratiques policières et pénales qui font que la plupart des gens sont effectivement fichés et que les autorités disposent de dossiers personnels dans lesquels sont consignés des 'données biographiques' (*të dhëna biografike*). Dans les années 1980, ces pratiques sont institutionnalisées dans le concept de 'politique pénale' (*politkë penale*): 'D'après ce nouveau principe, celui qui enfreignait la loi était condamné en fonction de son passé politique, de celui de sa famille (*familje*) et de sa parenté (*farefis*), en fonction de son origine et de son engagement pour le Parti' (Kasoruhio 1996 : 100). En conséquence, il existe deux sortes de gens au monde : ceux à 'bonne biographie' et ceux à 'mauvaise biographie'. Les premiers sont, du point de vue des détenteurs du pouvoir – c'est-à-dire du parti unique et de ses ramifications locales – des gens fiables dont la soumission et l'obéissance sont censées être acquises et à qui peuvent éventuellement être confiées des responsabilités et des informations 'confidentielles' ; les seconds doivent être tenus à l'écart du Parti et du fonctionnement de l'Etat, car ils sont perçus comme une menace. La mise à l'écart peut prendre plusieurs formes, depuis la stigmatisation comme 'ennemi du peuple' (*armik i popullit*) jusqu'à l'élimination physique, en passant par le 'déclassement' (*deklasim*), l'exil intérieur et la prison.

[9] La biographie est par ailleurs une composante fondamentale de l'identité sociale d'un individu : dans la sphère d'interconnaissance que constituent les villages, les coopératives et les districts, l'appartenance de chacun à l'une ou l'autre des deux classes est connue de tous. De ce point de vue, les gens à bonne biographie sont ceux qui n'offrent pas de prise à la médisance et à ses conséquences ; ils répondent à la nécessité 'd'avoir une vie transparente pour ne jamais prêter le flanc à la moindre critique' (Champseix, Champseix 1992 : 106). Les gens à mauvaise biographie, au contraire, sont ceux qui s'exposent aux critiques, aux brimades et aux sanctions. Ils sont les premiers visés lorsque la communauté a besoin de coupables et de victimes et sont, à partir des années 1970,

² À partir de ce point, le mot, même utilisé sans guillemets, doit être compris dans ses usages en contexte albanais.

dénoncés publiquement par les 'feuilles-foudres' (*fletërrufe*) d'inspiration chinoise (Jandot 1994 : 149). En voici deux exemples :

[10] Dans le Devoll, les champs situés 'à l'intérieur de la frontière' (*brenda kufirit*), c'est-à-dire entre la clôture de barbelés et la ligne frontière elle-même, étaient cultivés par des ouvriers attachés aux coopératives voisines. Cependant, tout le monde n'était pas envoyé travailler de l'autre côté de la clôture : 'une liste était établie parmi les gens qui avaient une *bonne biographie*', c'est-à-dire parmi ceux dont les autorités de la coopérative et du secteur frontalier pensaient qu'ils n'essaieraient pas de s'enfuir et de gagner le territoire grec. Ils travaillaient par groupes de dix personnes, sous la surveillance d'un garde armé. L'intérieur de la frontière constituait également une réserve de chasse à l'usage des grands du Parti : le gibier, venu de Grèce et fuyant les chasseurs grecs, se trouvait arrêté par la clôture. Dans le village frontalier de Miras, on se souvient de ces parties de chasse même si seul un médecin du village, 'qui avait une *bonne biographie*', était autorisé à accompagner les chasseurs.

[11] 'Mon père a été envoyé en prison quand j'avais quatorze ans, raconte Hysen, de la petite ville de Bilisht (Devoll). Quand il est sorti, j'en avais vingt-et-un. On se connaissait à peine. Mon père avait sept frères, une belle 'fratrie' (*vëllezëri*). Ils formaient aussi une grande famille (*fis i madh*). Aujourd'hui encore, comme les huit frères ont tous eu des enfants, nous sommes une grande famille. Mon père et ses frères avaient des terres à Bilisht, dans la plaine. Le plus jeune des frères était parti faire des études en Italie. Quand il est rentré, en 1944, il a été envoyé en prison et exécuté, uniquement parce qu'il avait des connaissances et de la richesse. Moi-même, je n'ai pas pu faire d'études au delà de l'école de huit ans, parce que j'avais une *mauvaise biographie*. Je n'ai pas non plus pu travailler à Bilisht : ils m'ont envoyé dans le Nord pendant quatorze ans.'

[12] D'où vient l'orientation, positive ou négative, de la biographie d'un individu ? Sur quels critères se voit-on reconnaître une bonne ou une mauvaise biographie ? Bien sûr, les actes et les prises de position individuels sont importants : s'opposer ouvertement au régime, transgresser les interdictions en lisant de la littérature étrangère ou en tentant de quitter le pays ne peuvent que faire du tort à la biographie : toute action susceptible d'appeler une sanction de la part des autorités est une 'tache' (*njollë*) portée à la biographie. Un homme du village de Çipan (Devoll) évoque deux de ses oncles maternels, qui étaient partis en Australie en 1934, et qu'il n'a jamais connus : 'Pendant le

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

communisme, ils envoyaient de l'argent ici, mais je ne l'acceptais pas : dans ces situations, l'Etat gardait 70 % de l'argent, et seuls 30 % revenaient au destinataire. En plus de cela, recevoir de l'argent de l'étranger faisait du tort à la biographie'.

[13] D'autre part, certains changements dans la ligne du Parti peuvent modifier l'orientation biographique d'un individu de manière totalement incontrôlable par celui-ci : après la rupture des relations entre l'Albanie et l'Union soviétique, en 1961, beaucoup de gens qui avaient fait des études à Moscou ou avaient été en contact avec les Russes travaillant en Albanie se virent suspectés. Ce qui, dans un premier temps, était en accord avec l'orientation politique et ne pouvait que constituer un 'plus' pour la biographie, devenait au contraire un sujet d'inquiétude : après le départ des coopérants soviétiques, rapporte Gabriel Jandot, 'de nombreuses brimades [furent] souvent infligées aux quelques Albanais qui, même par 'devoir', avaient été amenés à travailler avec eux'. De même, 'une simple attitude nostalgique vis-à-vis de son passé d'étudiant à Moscou entraînait la suspicion, puis la nécessité d'une auto-confession' (Jandot 1994 : 146, 147)³.

[14] L'orientation biographique semble néanmoins en grande partie déterminée par les relations de parenté, et cela de deux manières. En premier lieu, chaque individu 'hérite' d'une biographie à sa naissance. L'origine familiale et sociale d'un individu fait déjà partie de sa biographie : s'il est issu d'une famille de la bourgeoisie d'avant-guerre, il aura une mauvaise biographie ; si au contraire il est issu d'une famille de paysans pauvres vite acquise aux coopératives, il aura une bonne biographie. 'La biographie...', se disait dans sa cellule Visar Zhiti, réfléchissant aux raisons de son arrestation avant son passage devant le juge d'instruction, 'cette [biographie] familiale (*familjar*), héritée (*i trashëguar*), elle ne plaisait pas aux communistes, elle comportait des opposants. Toujours et partout, je craignais cette biographie, depuis l'enfance, alors que je n'avais pas vraiment de biographie, mais elle, sans que je le comprenne, devenait mauvaise, sorcière, obstacle insurmontable, souillure (*njollë*) qui me recouvrait entièrement' (Zhiti 2001 : 8).

[15] Dans la pratique, cela revient dans de nombreux cas à associer à chaque nom de famille une orientation biographique. Dans ses souvenirs, publiés en 1998, Jusuf Vrioni, issu d'une famille de beys du Sud de l'Albanie et emprisonné pour cela de 1947 à 1959, raconte comment, à sa sortie de prison, il ne pouvait espérer trouver du travail : 'nous vivotions du produit de ce que mon frère et

³ Voir aussi Kasoruh (1996 : 78-79) sur les conséquences de la rupture avec l'Union soviétique et les divorces imposés aux Albanais mariés à des femmes russes.

ma sœur nous envoyaient d'Italie et du peu que gagnait ma mère avec ses travaux de broderie. Moi-même, j'étais frappé d'ostracisme par la population, à cause du nom de ma famille, proscrit par le régime' (Vrioni, Faye 1998 : 213). Dans le Devoll, certaines familles appartenant à des lignages engagés contre les communistes pendant la Seconde Guerre mondiale ont choisi un nouveau nom en 1944 lors de la prise de pouvoir par ces derniers, afin de se désolidariser d'un lignage dont le nom avait pris une forte coloration 'ennemie' aux yeux du nouveau pouvoir, et de se faire oublier. Dans ce cas, le changement de nom s'accompagne souvent d'un déplacement spatial, d'un quartier à l'autre du village⁴. Les gens qui se déplacent prennent comme nouveau nom de famille le nom du quartier dans lequel ils s'installent, qui est aussi celui du lignage dominant du quartier. L'objectif exprimé est de se fondre dans un nouveau quartier et de faire oublier ses origines et les liens de consanguinité que l'on peut avoir avec un lignage politiquement déconsidéré. Dans certains cas, le quartier et le nom d'adoption sont ceux de la mère. En conséquence, et de façon exceptionnelle, le nom de famille transmis aux enfants est celui de la mère, alors que celui du père disparaît.

[16] La biographie s'attache donc moins à un individu qu'à ses antécédents familiaux. Ce qui veut dire qu'un engagement personnel en faveur du régime ou des qualités professionnelles reconnues ne suffisent pas à avoir une bonne biographie. On entend ainsi parfois certaines personnes raconter leur déception de ne pas avoir pu entrer dans telle école ou de ne pas avoir été admis au sein du Parti, alors qu'elles étaient profondément acquises à ce que proposait le système communiste, pour la seule raison que leur origine familiale faisait d'eux des gens à mauvaise biographie.

[17] En second lieu, toute nouvelle inflexion, positive ou négative, de l'orientation biographique est susceptible de se transmettre instantanément d'un individu à un autre par le biais des relations de parenté. Il s'agit là de l'aspect dénoncé aujourd'hui comme le plus injuste : il revient à limiter la responsabilité personnelle et à la soumettre à une responsabilité lignagère, faisant des individus les victimes d'une *parenté incontrôlable*.

[18] Gjergj est né dans un des principaux lignages (*fis*) du village de Miras. En juin 1944, il rejoint les partisans et combat dans le Devoll, jusqu'en novembre 1944, au départ des Allemands. Comme de nombreuses autres unités de partisans, il est ensuite envoyé dans toute l'Albanie pour

⁴ Sur la relation entre nom de famille et quartier d'habitation, je renvoie à de Rapper (à paraître a).

supprimer les mouvements de résistance non communistes, ceux que l'on appelle encore aujourd'hui les 'bandes criminelles'. Ensuite, et jusqu'en 1949, à la fin de la guerre civile grecque, il est affecté à la surveillance de la frontière Sud, dans la région de Kolonjë. Son engagement du côté des communistes lui permet de se faire bien voir du pouvoir qui s'établit à partir de 1944, mais, en 1950, le fils de son frère, qui travaillait dans la marine marchande à Durrës, s'enfuit en Italie avec sa femme. En conséquence de cet événement imprévisible et incontrôlable, Gjergj, sa femme et ses fils sont relégués pendant dix ans dans la région de Fier, jusqu'en 1960. De retour dans le Devoll en 1965, Gjergj finit par trouver un emploi dans l'administration du district en faisant valoir son passé de partisan.

[19] Un instituteur du village de Sinicë (Devoll) résume le sentiment d'injustice qui s'attache aujourd'hui au fonctionnement de la biographie, dans son aspect familial : 'Si le père ou le grand-père avaient commis une faute (*faj*) contre le communisme, alors on était déclassé (*deklaso*). Mais en quoi suis-je responsable des fautes de mon grand-père ? (*Çfarë faj kam unë për gabimin e gjyshit ?*) C'était le même système que pour les esclaves : les enfants nés de parents esclaves sont esclaves. Là, c'était pareil.' On voit par là comment des relations de parenté (en l'occurrence de filiation) sont utilisées pour étendre à toute la population une classification issue de la Seconde Guerre mondiale, celle qui distingue, et oppose, les communistes et leurs adversaires, deux catégories dont le contenu a varié au cours du temps, mais dont l'opposition est restée fondamentale.

II. Au croisement du politique et de la parenté

[20] Qu'un individu soit défini par son origine lignagère et son environnement familial n'a rien de surprenant dans le contexte albanais. On peut sans doute parler ici d'un 'cadre idéologique' lignager qui fait que chacun est perçu en tant que membre d'un certain lignage, et que les relations qu'il entretient avec les autres sont en grande partie orientées par les relations que les autres lignages entretiennent avec le sien, relations dans lesquelles les actes d'un père ou d'un grand-père, voire d'un parent plus lointain, sont tout aussi déterminants que dans la biographie. Cela est vrai dans le domaine des stratégies matrimoniales comme dans ceux de l'entraide et de la sociabilité la plus quotidienne.

[21] L'individu est en effet défini par son nom de famille (*mbiemër*), qui fonctionne comme un nom lignager : il marque son appartenance à un groupe de descendance, qui renvoie à une histoire particulière et à une position par rapport aux autres lignages, ainsi qu'à des caractéristiques morales et physiques réputées être partagées par tous les membres du lignage, dans la mesure où elles sont transmises par le sang (*gjak*)⁵. Dans ce contexte, il est normal que le fils ressemble à son père et à son grand-père paternel ; sa réputation (*nam*) est celle de son lignage, il l'a reçue de son père et la transmettra à ses enfants. La biographie, orientée par l'origine familiale d'un individu et transmise par lui à la génération suivante, n'est pas ici en contradiction avec la conception lignagère.

[22] En deuxième lieu, les relations entre les familles et les lignages sont orientées par divers procédés de classement qui introduisent une notion de hiérarchie : un premier procédé distingue les lignages en fonction de leur rapport au territoire (village, quartier) qu'ils occupent et les situe en termes de prestige et de pouvoir : les mieux pourvus sont les 'anciens lignages' (*fiset e vjetër*), qui gardent le souvenir d'une origine extérieure et de la création d'un quartier de village qui porte encore leur nom ; viennent ensuite les 'locaux' (*vendali*) puis les 'nouveaux venus' (*të ardhur*), derniers arrivés souvent en position de faiblesse par rapport aux deux autres catégories⁶. En plus de cela, chaque lignage a sa réputation propre, qui, dans un système de classement plus simple, à deux termes, ne peut être que bonne ou mauvaise. Les mots désignant le lignage, *fis* et *soj*, sont eux-mêmes souvent synonymes de 'bon lignage' (*fis i mirë*) : on dira de quelqu'un de bonne famille qu'il est *pe fisi* ou *sojli*, 'de lignage'. Ces deux procédés de classement entrent en ligne de compte dans les choix matrimoniaux ; dans les régions rurales, jusque dans les années 1980 (et, dans une certaine mesure, aujourd'hui encore), le mariage n'est pas l'affaire des individus, c'est un mariage arrangé, 'avec intermédiaire' (*me mblesëri*), qui implique l'ensemble des deux lignages, voire au-delà d'autres lignages alliés et l'ensemble du ou des villages concernés. Le statut local et la réputation des lignages sont donc pris en considération, même lorsque les deux parties sont distantes de plus de 200 km : 'J'ai rencontré mon épouse lorsque je travaillais à Gjirokastër, raconte un jeune homme de Bilisht. Lorsque j'ai voulu l'épouser, ses parents ont envoyé un intermédiaire (*mbles*) depuis Gjirokastër jusqu'à Bilisht pour se renseigner sur ma famille (*soj*), car eux-mêmes étaient de bonne famille (*sojli*)'. Le statut et la réputation des deux familles importent beaucoup plus que la

⁵ Sur ce point et sur le suivant, je renvoie à nouveau à l'étude citée dans la note 1.

⁶ Sur l'aspect dynamique de ce système, voir de Rapper (à paraître b).

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

personnalité des conjoints parce que, comme la biographie, c'est quelque chose qui se transmet et qui est constamment exposée au risque d'une dégradation irréparable : '*Më mirë syri sesa nami*, explique un villageois du Devoll : mieux vaut perdre un œil (*sy*) que sa réputation (*nam*). Quand tu perds un œil, tu peux encore voir avec l'autre ; mais quand on dit de toi que tu es mauvais (*i lig*), c'est fini, pour des générations (*brez pas brezî*). Il faut donc faire attention à ne pas perdre cette réputation, à ce que les gens ne commencent pas à dire du mal de toi. Une famille qui a mauvaise réputation a du mal à marier ses enfants, surtout ses filles.'

[23] Enfin, de là découle la nécessité de pouvoir situer les gens en terme de parenté, afin de savoir quel comportement attendre d'eux et quelle attitude adopter à leur égard. Les premières questions que l'on pose à l'étranger sont 'de qui es-tu ?' (*i kujt je ti ?*), qui appelle une réponse du type 'fils de X', et 'de qui se compose ta famille ?' (*ç'farë njerëz ke në shpi ?* littéralement, 'quels gens as-tu à la maison ?'). A cet égard les relations de parenté ont une fonction étiologique : la position d'un individu au sein d'un réseau de parenté explique, aux yeux des autres, une grande partie de son comportement. L'envers de cette fonction est la surveillance constante et les commérages dont chacun est l'objet dans le quartier et dans le village.

[24] Dans ces conditions, le fonctionnement de la biographie n'est pas très éloigné des conceptions et des pratiques liées au contenu et à la transmission de la réputation des individus et des familles. La biographie représente toutefois un passage au politique, une politisation extrême de tous les critères d'évaluation, qui se trouvent de ce fait réduits à un seul, celui de la position par rapport au pouvoir. Il s'agit en ce sens de la cristallisation d'une 'sociologie politique implicite' (Claverie 2003 : 153) attestée dans d'autres régimes à parti unique.

[25] La biographie, en tant qu'expression vernaculaire de ce procédé de classement politique simple (ami/ennemi), est très souvent rapportée au concept de 'lutte des classes', ou du moins à sa mise en pratique par les communistes albanais, qui se trouve investi d'une signification familiale : 'Un des mauvais points du régime, admet un sympathisant communiste de Selckë (Gjirokastër), était la lutte des classes, d'après laquelle la faute du père est transmise aux enfants'. D'autres propos vont dans le même sens : la lutte des classes est perçue comme l'intrusion d'un critère politique dans les relations familiales, comme une détermination politique de l'identité d'un lignage en fonction des actes d'un de ses membres. Convaincu que le pays se souviendra d'Enver Hoxha dans dix ans

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>

To quote a passage, use paragraph (§)

encore, pour le bien qu'il a fait, un enseignant de Këllëz (Gjirokastër) nuance néanmoins sa louange ; il reconnaît que deux critiques peuvent être faites au régime du dictateur : l'isolement du pays et la lutte des classes. 'La lutte des classes : si tu t'opposais à Enver Hoxha, toute ta famille (*farefis*) payait'. Dans un autre village de la même région, un ancien ouvrier de la coopérative, arrivé de Grèce pendant la Seconde Guerre mondiale avec son troupeau, raconte le sort des bergers valaques qui, comme lui, sont restés du côté albanais de la frontière à la fin de la guerre : 'En 1944, Enver Hoxha a tout pris en main ; il a rassemblé les troupeaux et instauré la lutte des classes : si un cousin (*kushër*) faisait une erreur (*gabim*), tout le lignage (*fis*) était touché'. Aujourd'hui, ajoute-t-il, c'est différent : 'celui qui fait une erreur la fait pour lui-même' (*kush gabon, gabon për vetën*).

[26] Importé de la théorie marxiste et de sa mise en pratique dans l'Union soviétique, le concept de lutte des classes⁷ est aussi, à un autre niveau, un instrument dans la prise de pouvoir par les communistes et dans leur maintien aux commandes du pays jusqu'en 1991. Dans son analyse du régime d'Enver Hoxha, Amik Kasoruho insiste sur l'orientation particulière qu'y prenait la lutte des classes : 'La philosophie de la lutte des classes, dans la conception d'Enver Hoxha, incarnait trois principes qui n'avaient rien à voir avec le marxisme : du péché originel biblique, il avait retenu le caractère hérité de la faute qui pèse sur les générations humaines. De l'histoire des dictatures, il s'était attribué la leçon que chaque régime, pour justifier son appareil répressif et sa violence, a besoin de se créer des ennemis. De la psychologie, il avait fait sien le complexe d'Érostrate et la crainte des dangers imaginaires' (Kasoruho 1996 : 96). On retrouve ici la plupart des traits qui se dégagent de l'analyse de la façon dont la population percevait la lutte des classes : transmission de la faute, importance de la classification ami/ennemi, sentiment de la menace que les 'ennemis' font peser sur les 'amis'. Il faut noter cependant que, en posant leurs adversaires politiques – formations politiques compromises avec l'occupant allemand ou démocrates ayant combattu dans la résistance – comme des adversaires de classe au sens marxiste, ce qu'ils n'étaient pas forcément⁸, les communistes justifiaient idéologiquement leur élimination totale.

⁷ À partir de ce point, l'expression, même utilisée sans guillemets, doit être entendue dans sa variante albanaise plutôt que dans sa variante marxiste originale. Chez Marx, la lutte des classes est le fait que partout et de tout temps la société est organisée en classes sociales hiérarchisées et antagonistes. A son époque, selon lui, ces antagonismes de classes s'amplifient et opposent deux grandes classes, la bourgeoisie et le prolétariat.

⁸ Dans la théorie marxiste, l'amplification de la lutte des classes est un phénomène particulier à la société capitaliste, qui disparaîtra avec elle. Malgré les tentatives des communistes albanais dans ce sens, la société albanaise de 1944 ne peut être caractérisée comme une société capitaliste (Frashëri 1996).

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

[27] Dans les premières années du régime, ces adversaires sont classés en tant que *kulak* : propriétaires terriens, commerçants, artisans ou petits industriels membres de la bourgeoisie, ils sont accusés d'avoir profité de la guerre pour faire des affaires (une loi et un impôt extraordinaire de 1945 sur les profits de guerre les ruinent rapidement, Kasoruho 1996 : 43) ou d'avoir choisi le camp des ennemis, représenté à l'époque par le parti du Front national (Balli Kombëtar) et par les 'Anglo-Américains' soupçonnés de vouloir renverser le nouveau régime⁹. 'Après la guerre, raconte un enseignant du village de Sul (Devoll), tous les gens riches – il n'y avait pas vraiment de gens riches, mais ceux qui étaient partis en émigration possédaient un peu plus que les autres – ont été classés comme *kulak*. Ils n'avaient pas le droit de vote, pas le droit d'assister aux réunions de la coopérative. Il était interdit de se rendre à leur mariage ou à leur enterrement. Il était interdit de les épouser. Une famille de *kulak* devait se marier dans une autre famille de *kulak*. Un homme de Çipan – c'était le mari de ma tante maternelle – très pauvre, était parti en Australie [avant la Seconde Guerre mondiale], où il avait gagné de l'argent. En rentrant, il avait acheté de la terre dans son village. Il a été classé comme *kulak* et, à sa mort, il a été enterré en dehors du cimetière.' Amik Kasoruho exprime également la signification et les implications sociales de la catégorie de *kulak* : 'Celui qui était stigmatisé de cette manière était condamné à une mort civile. Aucun des membres de sa famille ne pouvait trouver du travail en dehors de sa maison et de ses terres ; aucun de ses enfants ne pouvait suivre l'école au delà de l'enseignement primaire. Ses voisins ne pouvaient pas même lui rendre visite. Quand les hommes d'une famille de *kulak* étaient envoyés en prison, personne ne pouvait aider les membres de leur maison dans les travaux des champs. *Kulak*, cela voulait dire vivre isolé au milieu des gens' (Kasoruho 1996 : 58). L'auteur d'un portrait¹⁰ de Sami Dangëllia (1920-1987), originaire du village de Menkulas (Devoll) et emprisonné et relégué de 1944 à sa mort en raison de son engagement anticommuniste, confirme et nuance tout à la fois l'évitement dont étaient l'objet les familles d'opposants. Après l'évasion d'un frère de Sami vers la Grèce en 1950, la famille restée au village est soumise à toutes sortes de pressions et vexations (elle ne sera envoyée en exil intérieur qu'en 1956). 'Au village, rapporte l'auteur, les gens avaient peur de parler à la famille Dangëllia en présence du brigadier, du secrétaire du Parti, du président du Front [démocratique], du

⁹ Voir par exemple les accusations portées contre les *kulak* et leur collaboration avec les 'impérialistes et révisionnistes yougoslaves' à la fin des années 1940 (Madhi 1967 : 46).

¹⁰ On notera le sous-titre du livre, 'Monographie sur Sami Dangëllia', le mot 'biographie' dans son sens littéraire étant bien sûr exclu pour décrire la vie de quelqu'un qui, justement, avait une très mauvaise biographie.

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

président de la coopérative – bref, en présence de tout représentant du pouvoir'. Il ajoute cependant : 'Les choses étaient différentes le soir, dans le quartier, où les gens se montraient plus proches et plus aimables' (Opoja 1995 : 19).

[28] Membres d'une classe destinée à disparaître, les *kulak* et autres ennemis sont aussi appelés 'déclassés' (*deklasuar*), comme le furent par la suite ceux qui, au fil des changements d'alliances internationales et de l'évolution des rapports de force internes au Parti, illustrèrent la diversification de la catégorie d'ennemi : pro-yougoslaves accusés de trahison après 1948, pro-soviétiques accusés de révisionnisme après 1961, pro-chinois après 1978. Les déclassés sont très présents dans la société communiste : qu'ils soient nés avec une mauvaise biographie en raison de leur appartenance à une famille riche ou qu'ils se soient opposés au Parti pour une raison ou une autre, ils matérialisent les menaces tant extérieures qu'intérieures que le Parti a besoin d'entretenir pour justifier sa mainmise sur le pays.

[29] La multiplication des déclassés accentue, dans les témoignages d'aujourd'hui, le sentiment d'avoir eu à faire à l'arbitraire des dirigeants : certaines familles ont été classées *kulak* alors qu'elles étaient 'patriotes' (*atdhetar*)¹¹, c'est-à-dire qu'elles avaient manifesté, en d'autres temps, leur attachement à l'Albanie, par exemple en luttant en faveur de l'indépendance du pays au début du xx^e siècle. Mais 'il fallait au moins un *kulak* par village', raconte-t-on à Selckë à propos d'un villageois classé *kulak* parce qu'il possédait un magasin au village : 'Deux de ses fils faisaient du commerce de détail à Vlorë. Un autre fils était cordonnier au village. Kristo a été classé *kulak* après la guerre : il ne fallait pas lui parler. Il fallait au moins un *kulak* par village. Un de ses fils est allé en prison, sous l'accusation d'agitation et propagande en faveur de la Grèce. Il a été accusé de travailler pour les intérêts grecs. En fait, c'était une famille patriote, qui aimait la patrie. Il faisait partie du conseil du village (*kryepreqësi*)'. Selon certains témoignages, la désignation des *kulak* se faisait au niveau des sections locales du Parti, ce qui laissait libre cours à la délation et aux vengeances personnelles, sans rapport avec l'engagement politique des familles incriminées. Pour d'autres au contraire, les ordres venaient de plus haut, mais les *kulak* étaient désignés sur des principes 'biographiques' qui lésaient des individus de manière infondée : 'Notre oncle paternel, raconte un membre d'une famille de Saraqinishtë (Gjirokastër), qui est parti en Grèce, a fait que nous avons

¹¹ Pour résoudre cette contradiction, les historiens officiels distinguaient les 'nationalistes patriotes' des 'pseudo-patriotes' (Jandot 1994 : 90).

tous été touchés ; mais quelle faute (*faj*) avions-nous ? (...) Nous vivions comme les autres, mais dès qu'il fallait un puni, c'était nous. Mais ce n'est pas le village qui nous en voulait, les ordres venaient de plus haut'. Dans tous les cas, l'arbitraire et le caractère en grande partie incontrôlable de la biographie sont exprimés sous la forme d'un décalage entre la personnalité d'un individu et son étiquetage politique, indépendant de lui : racontant les malheurs de sa famille sous le communisme, un 'persécuté' (*i persekutuar*)¹² de Bilisht dénonce 'les biographies qui étaient toujours établies sur des motifs politiques, jamais d'après la personne elle-même (*njeri*)'. Il faut cependant comprendre ce que signifie ici l'expression 'la personne elle-même'. Comme nous l'avons vu, l'individu ne peut être détaché de son environnement familial et lignager, et on s'attend à ce qu'il se comporte et agisse en fonction de cet environnement. La 'personne elle-même' ne s'oppose pas à cette caractérisation lignagère. Le caractère contraignant et arbitraire de la biographie, telle qu'elle est ressentie subjectivement, est plutôt dû au fait que les critères de classement des gens et des lignages sont réduits à une seule grande opposition, entre communistes et ennemis du peuple. Chacun est jugé selon sa participation à la société politique, dont les ennemis du peuple sont exclus. Cette primauté du politique est ce qui apparaît le plus contraignant dans le fonctionnement de la biographie, et non pas le fait qu'elle consiste en une évaluation familiale plutôt que personnelle. Elle est contraignante car tout se passe comme si les critères traditionnels sur lesquels se fondait l'évaluation des gens et des lignages (richesse, importance démographique, rang, religion...) disparaissaient et se confondaient en une seule grande opposition entre communistes et opposants. Ainsi la biographie apparaît-elle à la fois comme un moyen de faire peser de façon beaucoup plus sensible et évidente le passé familial d'un individu, et comme une manière de réorganiser les hiérarchies et les relations traditionnelles entre lignages sur une nouvelle base, celle de l'opposition entre communistes et ennemis.

[30] Instrument politique, la lutte des classes mise en pratique par les communistes albanais illustre de cette manière les usages qui furent fait de la famille et de la parenté par le pouvoir politique. Sans doute les communistes ont-ils fait, comme les autres forces politiques en présence durant la Seconde Guerre mondiale, usage de la solidarité lignagère pour étendre et assurer leur pouvoir, comme ils eurent recours à d'autres formes traditionnelles de solidarité (clientélisme,

¹² Les victimes du régime sont aujourd'hui encore appelées 'persécutés' : *i persekutuar* ou *i përndjekur*, du verbe *pëmdjek*, 'poursuivre'.

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

amitié,...). Gabriel Jandot rapporte ainsi comment les premiers communistes, intellectuels citadins pour la plupart, et peu en contact avec la majorité rurale de la population, firent usage des seules relations qu'ils entretenaient avec le monde paysan : 'en Albanie, pays très rural, les liens entre la ville et la campagne sont très forts, matérialisés par les parentés, les larges familles. Ce réseau majeur de relations 'de sang' est remarquablement exploité par les communistes, qui l'utilisent pour s'implanter dans les campagnes où le B. K. [Balli Kombëtar] dominait à l'origine' (Jandot 1994 : 76).

[31] Par la suite, les relations de parenté furent utilisées par les dirigeants pour se maintenir au pouvoir. Il s'agit moins, en l'occurrence, de népotisme, par lequel le réseau familial des dirigeants agirait comme une ressource en fournissant des personnes fiables et contrôlables¹³, que de l'usage du cadre idéologique lignager dans le but de reproduire des rapports de force et des hiérarchies issus de la lutte fondatrice pendant la Seconde Guerre mondiale et de la prise du pouvoir. C'est, semble-t-il, ce que 'font' la lutte des classes et la biographie. Comme le dit un villageois de Mingull (Gjirokastër), le communisme albanais 'n'était pas la dictature du prolétariat, c'était la dictature de ceux à bonne biographie contre ceux à mauvaise biographie'. Un des effets de la lutte des classes les plus durement ressentis sur le long terme, y compris jusqu'à aujourd'hui, est celui de la reproduction des deux classes de génération en génération, sans espoir de passage de l'une à l'autre, sinon dans le sens d'une déchéance. Un des reproches fait à Visar Zhiti par ses accusateurs est d'avoir profité d'un privilège qui ne lui revenait pas et qui contrevient à la reproduction des classes : 'Tu écrivais de la poésie ? Mais étais-tu au courant de ta biographie ? Nous t'avons laissé faire des études, toi qui ne le méritais pas, et nous avons laissé beaucoup des nôtres, fils de la classe ouvrière, sans leur donner accès à l'université' (Zhiti 2001 : 14). Comme le raconte Jusuf Vrioni, la rupture avec l'Union soviétique, en 1961, entraîna une baisse du niveau de vie, soutenu jusqu'alors par des aides et des dons soviétiques. La réponse apportée par l'Etat albanais fut traduite, comme le furent par la suite chacun des tournants de la politique du régime, en terme d'"intensification de la lutte des classes" : 'les communistes se rendaient compte qu'en dépit du changement de régime, beaucoup de leurs anciens ennemis vivaient toujours mieux que les prolétaires et autres classes couvées par le pouvoir'. En conséquence, les avantages dont bénéficiaient 'ceux que le Parti communiste considérait comme ses ennemis : anciens bourgeois,

¹³ Ce qui n'empêche pas le pouvoir d'être détenu par un petit nombre de familles liées entre elles par des alliances matrimoniales (Champseix, Champseix 1992 : 88-89).

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

personnes ayant des attaches familiales à l'étranger', en particulier le fait de recevoir de l'argent de l'étranger et de pouvoir le dépenser à Tirana dans 'un magasin spécial où l'on pouvait pratiquement tout acheter en devises', furent supprimés (Vrioni, Faye 1998 : 212). Par la suite cependant, ce sont bien les 'communistes' qui finissent par former une classe privilégiée 'qui s'étend très largement dans la société : depuis les hauts fonctionnaires jusqu'à ceux qui dans les villages sont assurés de travailler sans houe ni bêche, depuis les fonctionnaires du ministère de l'Intérieur jusqu'aux petits espions qui se répandent comme des punaises, au village, en ville, sur les lieux de travail et dans les organismes d'Etat' (Lubonja 1994 : 148). Classe privilégiée au sommet de laquelle règne l' 'aristocratie rouge' des familles dirigeantes (Champseix, Champseix 1992 : 86).

[32] La reproduction des deux classes est possible non seulement parce que les enfants héritent de la biographie de leurs parents et parce que les deux classes sont largement endogames, mais aussi parce que toute ascension sociale est interdite aux gens à mauvaise biographie. L'accès à l'éducation, et en particulier à l'enseignement supérieur, est réservé aux gens à bonne biographie. 'En conséquence de la lutte des classes, explique un villageois de Stegopul (Gjirokastër), les gens à mauvaise biographie ne pouvaient pas envoyer leurs enfants à l'école.' Un enseignant du village de Sul raconte qu'au début de sa carrière, à l'âge de vingt-cinq ans, il a été retiré de l'enseignement et obligé de travailler à la coopérative, à cause d'une mauvaise biographie : deux de ses oncles maternels venaient d'être fusillés parce qu'ils étaient soupçonnés d'avoir voulu quitter le pays et deux autres s'étaient enfuis pour rejoindre le cinquième, en Australie depuis les années 1930. 'En 1985, pour la première fois depuis la fin de la guerre, l'oncle d'Australie a envoyé une lettre chez sa sœur, ma mère, en disant que, si notre gouvernement acceptait, il pouvait nous envoyer de l'argent et nous aider. Mais nous n'avons pas osé répondre car une de mes sœurs suivait des cours dans une école de Tepelenë et nous avons peur qu'elle soit expulsée de l'école en raison des contacts que ses parents avaient avec l'étranger.' Dans son autobiographie, l'écrivain Petro Marko, emprisonné de 1947 à 1950, raconte comment l'arrestation de son fils en 1975 a eu pour conséquence l'interruption des études entreprises par sa fille à l'Institut des Beaux-Arts¹⁴ : 'Arianita, ma fille cadette, qui avait du talent et pour laquelle je rêvais qu'elle devînt une grande peintre, se retrouva 'ouvrière qualifiée' aux verreries de Kavajë. (...) Nos rêves de parents s'effondrèrent' (Marko 2000 : 532).

¹⁴ Communiste fervent et ancien combattant d'Espagne, Petro Marko a été en partie réhabilité après sa peine de prison et a bénéficié de son amitié ancienne avec certains dirigeants, ce qui permit à ses enfants, jusqu'en 1975, de poursuivre des études.

[33] Alors même que le cadre idéologique lignager était utilisé par le pouvoir, il était pourtant par d'autres côtés officiellement et ouvertement combattu. En effet, les grandes familles patriarcales et les solidarités lignagères étaient dénoncées comme des 'archaïsmes' incompatibles avec la société socialiste : le modèle proposé était la famille conjugale, et la politique de logement, en favorisant l'habitat collectif dans les villes comme à la campagne, et en limitant la taille des logements, entraînait un éclatement des groupes domestiques complexes (Dojaka 1989). Le discours sur l'émancipation des femmes et l'instrumentalisation de la jeunesse comme force 'révolutionnaire' (en particulier dans la lutte contre la religion) avaient pareillement pour objectif de saper le cadre lignager traditionnel. Les mariages arrangés ou 'par intermédiaire' (*me mblesëri*) furent également stigmatisés (Nova 1972). On – le régime, mais aussi ses prolongements, notamment médiatiques et scientifiques – leur opposait le mariage 'par amour' (*me dashuri*), dont le modèle était la rencontre de deux jeunes gens d'origines religieuses et géographiques différentes lors d'une 'action', campagne de travail volontaire (Dojaka 1972). Ces mariages se font souvent contre l'avis des familles, mais avec la bénédiction de l'Etat, qui remplace les parents, dans une relation que l'on peut qualifier de 'paternalisme socialiste' (Verdery 1996 : 63)¹⁵.

III. De la souillure politique

[34] Le cadre idéologique lignager étant à la fois la cible et l'instrument du pouvoir, on peut s'interroger sur les répercussions de cette politique sur le système de parenté et les pratiques qui lui sont liées. C'est surtout dans le domaine des alliances matrimoniales – révélatrices d'une sorte de mise en pratique de l'altérité – qu'elles sont perceptibles ; nous verrons que la notion de 'souillure' est centrale pour expliquer la réorientation des alliances. Localement, la lutte des classes impose, sous la forme de la biographie, un nouveau mode d'évaluation des lignages et, bien souvent, un renversement des hiérarchies préexistantes : dans les villages du Devoll comme de Gjirokastër, la plupart des familles dominantes d'avant-guerre, appartenant à l'élite économique, religieuse ou politique de la région, même si certaines avaient fait le choix du communisme, se sont retrouvées du mauvais côté de la ligne par leur simple appartenance à l'ancienne bourgeoisie. Cette nouvelle évaluation est désormais prise en compte dans les stratégies matrimoniales : les lignages auxquels il

¹⁵ Sur la relation entre l'Etat albanais et la famille, voir aussi Tupja 1996.

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

est bon de s'allier pour obtenir des avantages matériels et symboliques ne sont plus les mêmes. Surtout, il est indispensable d'adapter les critères de choix du conjoint à la nouvelle situation : 'Quand on se mariait, précise une villageoise de Mingull, on se renseignait sur la biographie des gens', de la même façon que, avant-guerre, on s'informait sur la situation économique et la moralité des alliés potentiels. 'Ma mère, poursuit-elle, s'est renseignée sur celle de Koço, et comme il avait un grand-père en Amérique, elle ne voulait pas du mariage, elle avait peur des problèmes que cela pouvait entraîner'. Il fallait d'abord prendre garde à ne pas s'allier à une famille déclassée, lorsqu'on était soi-même du bon côté. 'Lorsque nous sommes tombés amoureux en 1982, raconte une dame de Gjirokastër, notre mariage s'annonçait mal : j'étais d'une famille communiste et Agim d'une famille déclassée. On m'a fait comprendre que je n'avais pas intérêt à l'épouser. Mais en faisant intervenir des amis, et parce que l'époque n'était pas la plus mauvaise, le mariage a pu se faire sans dommage. À l'époque, on ne se mariait pas sans l'autorisation de l'Etat ; les parents vivaient dans la peur que leurs enfants rencontrent des fils ou filles de familles à mauvaise biographie. Si une telle union se faisait malgré l'avis du Parti, les parents pouvaient perdre leur travail'. Dans le village d'Erind (Gjirokastër), une dame évoque le mariage raté de sa fille : 'Pour notre fille, ça s'est mal terminé : elle en aimait un autre, son mari a toujours été jaloux, il la battait tous les jours. Elle dormait dehors. Elle a fini par partir en laissant ses enfants. Elle est en Grèce avec un cousin. Maintenant on se sent coupable. Mais celui qu'elle aimait était d'une famille pas nette, déjà avant 1990, ce n'était pas bon pour notre biographie. Et vraiment, ces gens-là ont mal tourné'.

[35] Il fallait de plus tenter de se rapprocher des familles à bonne biographie, comme un moyen de bénéficier de leur position privilégiée et de s'assurer un soutien en cas de coup dur. À Miras, en 1996, Sulejman et ses frères se font depuis plusieurs mois beaucoup de soucis pour leur sœur aînée, dont le mari est en Grèce depuis neuf mois et ne donne pas de nouvelles. Pourtant, plusieurs personnes du village l'ont rencontré en Grèce et lui ont demandé s'il avait un message à transmettre à sa femme. Il annonce toujours qu'il va rentrer, mais ne revient jamais. Sulejman en est sûr : il a trouvé une autre femme en Grèce et ne veut plus rentrer en Albanie. Sa sœur, dont l'état de santé se détériore au fur et à mesure de l'attente, est revenue s'installer dans la maison familiale, avec ses parents. La situation est extrêmement gênante pour la famille de Sulejman, c'est une honte (*turp*), mais ils ne peuvent rien y faire. 'J'étais contre ce mariage, raconte Sulejman, je connaissais le mari depuis longtemps, j'ai fait mon service militaire en même temps que lui. C'était déjà un bandit,

une fripouille. Mais mon père était en faveur de ce mariage, parce que la famille de l'individu était communiste : il avait une bonne biographie, et toute la famille pourrait en profiter.'

[36] A l'inverse, les gens à mauvaise biographie se voyaient interdits de mariage avec les autres et, de ce fait, obligés de former une classe endogame. Ainsi, alors que d'un côté le régime encourageait les mariages 'par amour' au détriment des mariages 'par intermédiaire' afin de briser l'endogamie de communauté religieuse et de réduire l'autorité des lignages en matière de choix matrimoniaux, il imposait de l'autre de nouvelles interdictions de mariage. 'Notre lignage (*fis*) n'avait pas le droit d'épouser des filles à bonne biographie, raconte un villageois de Mingull, et nous faisons tous les travaux difficiles ; les enfants ne faisaient pas plus de huit ans d'école. J'avais un cousin qui était amoureux d'une fille de Vlorë à bonne biographie, alors qu'il était au service militaire : il a été convoqué par le conseil du village et on lui a dit de laisser cette fille tranquille. Mais la fille l'aimait et ne voulait pas le quitter, alors elle aussi a été convoquée et on l'a menacée de la mettre en prison si elle ne laissait pas tomber. Ils ne se sont plus revus'. L'endogamie des 'persécutés' n'est cependant pas toujours perçue comme une contrainte imposée par le régime ; dans certains cas, elle semble répondre, comme en miroir, à l'endogamie de la classe privilégiée, celle des 'communistes'. C'est ainsi que Sulejman Opoja commente le mariage, en relégation, d'un frère de Sami Dangëllia avec une jeune fille d'un autre village du Devoll, elle aussi reléguée car trois membres de sa famille, opposés au communisme, s'étaient enfuis à l'étranger : 'Une famille avec une biographie anticommuniste, comme la famille Dangëllia, devait nouer des alliances avec des familles du même rang. (...) Le lien d'alliance était considéré aussi comme un lien avec l'idéal anticommuniste. Car si les communistes préféraient nouer des alliances entre eux, la position des anticommunistes était encore plus ferme, ils refusaient de se mélanger avec les communistes' (Opoja 1995 : 23).

[37] Parmi les inflexions apportées au système de parenté, il semble par ailleurs que, à la différence de l'idéologie lignagère patrilinéaire, la biographie mette l'accent sur la bilatéralité : on est aussi facilement touché par la faute d'un oncle maternel que par celle d'un oncle paternel. Quant aux parents par alliance, ils sont tous aussi incontrôlables et dangereux que les consanguins, ce que montrent les choix matrimoniaux et la pratique du 'divorce politique' (Tupja 1996). De façon concomitante, les parents par alliance, dans la mesure où, appartenant à un autre lignage, ils n'ont pas hérité de la même biographie, peuvent être considérés comme une ressource.

[38] Peut-on parler dans ces conditions d'un affaiblissement du cadre lignager en raison de la politique menée par l'Etat, en particulier par l'intermédiaire de la lutte des classes ? Les formes extérieures du lignage ont en général été détruites en même temps que sa base économique : fin de la propriété lignagère, fin du pouvoir politique là où il existait, fin de la justice rendue par les lignages sous la forme de vengeance codifiée (*hakmarrje*), fin des grandes maisons de 'fratrie' qui exprimaient et dans lesquelles se réalisait la solidarité des parents agnatiques. Pourtant, durant toute la période communiste, les parents n'ont cessé d'être considérés et utilisés comme une ressource, indépendamment de leur composante 'biographique'. Le lignage et la parentèle continuent de former un cadre aux relations sociales. Dans les cimetières, les signes religieux disparaissent des tombes, mais celles-ci sont toujours regroupées par lignages. La solidarité familiale s'exprime dans des activités secondaires, comme pour ces groupes de chanteurs appartenant à une même famille, décrits par Naxhi Kasoraho pour la ville de Gjirokastër (Kasoraho 2000). Surtout, les réseaux familiaux étendus fournissent des ressources qui ne peuvent plus être mobilisées par la famille dans le contexte du village. Des parents éloignés établis en ville peuvent servir de relais pour faire entrer les enfants à l'université ou leur trouver un emploi moins pénible que les travaux de la coopérative. Ils servent d'intermédiaires pour trouver des conjoints urbains aux enfants des villages, ce qui leur permet encore de quitter les coopératives agricoles.

[39] Il n'est pas rare par ailleurs d'entendre dire que la famille est la chose la plus 'sainte' (*eshenjtë*) pour les Albanais, et qu'elle était tout ce qui leur restait de 'privé' après les collectivisations et nationalisations¹⁶. Todi Lubonja, emprisonné de 1974 à 1987, puis relégué dans un village jusqu'à la fin du régime, écrit lors de cet exil intérieur, à la naissance d'une petite-fille : 'Je n'avais plus seulement des fils, mais des petites-filles. Celles-ci allaient grandir, se marier, avoir plein d'enfants et... notre lignée (*fara*) ne disparaîtrait pas, au contraire, elle allait s'accroître' (Lubonja 1994 : 67). Petro Marko évoque par ailleurs le resserrement de certains liens de parenté dans les moments difficiles, alors que les amis et une partie des parents cessent toute visite et ne veulent plus être vus en compagnie du 'persécuté'. Comme les alliances matrimoniales, cette solidarité est cependant circonscrite dans le cadre des 'persécutés'. 'Pas même les gens de ma famille, écrit-il après l'arrestation de son fils, ne pouvaient venir à la maison. Mon frère Agjisilla pourtant, qui déplorait le

¹⁶ Ce discours doit aussi être compris dans le cadre des années 1990, lorsque la famille est perçue comme un refuge face à l'effondrement de l'État, tout en étant mise à mal (mais aussi utilisée) par la migration vers l'étranger.

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

sort de mon fils, et ma sœur Lilo nous accompagnèrent et rencontrèrent notre fils à la prison de Ballsh (...). Tandis que mon neveu Lluka (...), persécuté, mettait un véhicule à notre disposition pour aller jusqu'à la prison de Spaç ou à Ballsh, car les chauffeurs, quand ils nous voyaient chargés de provisions et en route pour la prison, s'arrêtaient rarement, car ainsi étaient les ordres qu'ils recevaient. Lluka me rendait visite chaque dimanche à la maison. Seuls les Dunaj, mes cousins persécutés (...), quand ils avaient un problème, venaient toujours me voir et me demandaient conseil. La seule famille qui ne s'est jamais séparée de nous était celle d'Ali Çelo, le frère de Safo [la femme de Petro] (...). Toute sa vie il a subi une sorte de persécution, parce que lorsqu'il était encore enfant, il avait été balliste (...). Lui et sa femme firent des visites à mon fils à la prison de Spaç, et aussi à celle de Ballsh, sans se soucier des conséquences' (Marko 2000 : 533). Enfin, les liens familiaux que les contraintes de la biographie poussaient à délaissier ou à cacher ne disparaissent pas ; ils ressurgissent lorsque cesse la contrainte, et peuvent alors devenir une ressource, comme ce fut le cas à partir de 1990 : 'Les gens ont 'découvert' leurs parents (*far e fis*) à travers le monde, ces parents qu'ils avaient cachés avec tant de soin dans leurs biographies, et ils se sont précipités vers leurs passeports pour partir, pour partir le plus loin possible de ce pays 'maudit'' (Lubonja 1994 : 177).

[40] Plus encore, tout se passe comme si la biographie elle-même contribuait à maintenir une idéologie lignagère, voire à la renforcer, par l'extrême cloisonnement qu'elle impose aux lignages appartenant aux deux classes et par la naturalisation des différences qu'elle instaure. Il est frappant en effet de constater combien, dans les discours comme dans les pratiques, les gens à mauvaise biographie sont perçus comme atteints dans leur nature, sous la forme d'une souillure qui s'attache à eux et se transmet par le sang, et dont le contact doit être évité par les gens à bonne biographie. La société entière se trouve organisée entre deux pôles, nettement hiérarchisés, qui doivent être tenus éloignés l'un de l'autre, car tout contact avec un porteur de mauvaise biographie entraîne automatiquement une chute de la biographie la plus élevée. Au contraire, tout comportement contribuant à maintenir ou à renforcer la frontière entre les deux pôles (comme la délation) ne peut qu'être bénéfique : il faut donc éviter tout contact avec les gens à mauvaise biographie, que ce soit

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

par le mariage, par la parole ou même dans la mort (enterrement des *kulak* et autres ennemis en dehors du cimetière, interdiction d'assister à leur enterrement, Lubonja 1994 : 210, 256)¹⁷.

[41] Selman, du village de Miras, raconte que, dans les années 1970, alors qu'il avait vingt-et-un ans et faisait son service militaire, il a été condamné à sept ans de prison pour 'agitation et propagande', pour avoir été pris à lire un livre interdit, *Le Don paisible* de Chokolov. Lorsqu'au bout de sept ans Selman est sorti de prison, il est retourné pour un an à l'armée (il n'avait pas terminé son service militaire), puis a été employé dans une coopérative du Devoll, pour les travaux les plus durs. 'Entre temps, tous mes amis, originaires du même village, avaient terminé l'université et occupaient des postes à responsabilité dans la coopérative ou ailleurs. Aucun d'eux ne se risquait à me fréquenter. Mon père était mort pendant que j'étais en prison. Personne ne venait lui rendre visite, alors qu'il était malade, parce qu'il était 'le père de l'ennemi' (*i ati i armikut*). Les allées et venues à la maison étaient surveillées par les voisins, et ceux qui s'y seraient aventurés auraient aussitôt été interrogés par la police.' Cette histoire est intéressante dans la mesure où elle montre non seulement que les conséquences de la faute peuvent remonter d'une génération à une autre, et pas seulement descendre, mais aussi par le rôle attribué aux livres. Elle trouve un écho dans une remarque de Visar Zhiti à propos des ouvrages versés dans les 'réserves' des bibliothèques, parce qu'ils ont été écrits avant l'instauration de la société communiste, ou parce qu'ils ne correspondent plus à la ligne officielle : 'De plus en plus souvent, nous entendons parler de livres interdits, parce qu'ils étaient jaunes. Jaunes ? Par leur couverture, leurs pages ? Jaunes comme les cadavres ? Non, non, jaunes dans leur contenu, ils sont bourgeois-révisionnistes, comment dire, atteints de jaunisse (*verdhtëz*), de tuberculose (*tuberkuloz*), de phtisie (*verem*). Ils t'entraînent dans la mort. Ils te terrassent' (Zhiti 2001 : 404).

[42] Comme nous l'avons vu à propos de la définition de la biographie donnée par le dictionnaire, les gens à bonne biographie sont propres (*i pastër*), ils ont une biographie propre, nette. Ceux à mauvaise biographie au contraire ont une 'tache', une 'souillure' (*njollë*), que le même dictionnaire définit comme 'une erreur ou une faute grave commise par quelqu'un et qui est dénoncée par la société', donnant comme exemple une 'souillure politique' (*njollë politike*) (Kostallari

¹⁷ Et aussi dans la joie : Visar Zhiti rappelle le cas d'un chanteur de variété condamné après une prestation dans un festival télévisé, au cours de laquelle il avait battu le rythme du pied. 'Et quel mal y a-t-il à cela ? Mais sa biographie n'est pas bonne, et les classes renversées n'ont pas le droit d'être aussi joyeuses' (Zhiti 2001 : 406).

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

1980 : s. v.), tandis qu'un autre dictionnaire cite en exemple l'expression 'il a une tache sur sa biographie' (*ka një njollë në biografinë e tij*) (Kokona 1989 : s. v.). La notion de souillure et, concomitamment, celle de pureté (*pastërti*), associées à la biographie semblent découler de la fonction classificatrice de celle-ci : une biographie 'en ordre' est pure ; une biographie qui ne correspond pas aux critères est au contraire impure¹⁸.

[43] La notion de souillure appelle à son tour des métaphores nosologiques, qui ne s'appliquent pas qu'aux livres : les gens à mauvaise biographie, les déclassés et les ennemis du peuple sont atteints d'une maladie contagieuse qui exige leur confinement et leur élimination. Evoquant les 'épurations' (*spastrim*) régulières qui affectaient l'appareil administratif, Amik Kasoraho écrit qu'elles n'avaient pas automatiquement un caractère politique, c'est-à-dire qu'elles ne visaient pas exclusivement une catégorie d'ennemis ; il précise toutefois que 'les premiers à être révoqués seraient ceux qui avaient une 'tache sur leur biographie'' (Kasoraho 1996 : 87). Ce qui correspond d'ailleurs à l'objectif du régime de 'construire une société communiste pure (*e pastër*), non infectée (*i infektuar*) par le révisionnisme' (Kasoraho 1996 : 91). Les métaphores de la pureté et de l'infection sont présentes non seulement dans le discours officiel, mais aussi dans la façon dont les persécutés perçoivent leur situation. Racontant sa libération de prison en 1959, Jusuf Vrioni décrit une soirée de retrouvailles avec ses amis et parents : 'Beaucoup de gens passèrent. C'était encore la coutume, à l'époque, quand quelqu'un sortait de prison. Plus tard, on n'osa même plus rendre visite aux familles des détenus politiques, de crainte d'attraper la peste à leur contact... C'était un geste susceptible d'engendrer de gros ennuis' (Vrioni, Faye 1998 : 210, souligné par moi).

[44] La référence à la souillure et à l'infection est révélatrice de la nécessité de maintenir séparés les gens à mauvaise biographie de ceux à bonne biographie. Elle semble également attester la naturalisation des deux catégories : les gens à mauvaise biographie sont atteints dans leur corps, ceux à bonne biographie menacés par le contact physique avec la souillure des premiers. L'importance, dans les pratiques comme dans les représentations, des répercussions matrimoniales de ce système de classement montre par ailleurs comment se transmet la souillure : c'est parce que

¹⁸ Le critère de la pureté appliqué à la biographie semble avoir été à l'œuvre en URSS ; voir la récurrence de l'expression 'biographie pure' dans Grossman 1980 (422, 521, et aussi 218 sur le classement des gens en purs et impurs). Bien que la question de la diffusion et des transferts soit en dehors de la problématique de cet article, rappelons que de nombreux concepts mis en œuvre dans l'Albanie communiste furent importés d'Union soviétique : c'est, parmi d'autres, le cas de la 'biographie' et des 'koulaks'.

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

le sang, transmis du père à ses enfants (et aussi, dans le Sud, de la mère à ses enfants), au point de désigner le principe même de la parenté (*jemi gjak*, 'nous sommes 'sang', nous sommes parents'), est à la fois, dans la société albanaise comme en d'autres lieux, un vecteur de caractéristiques individuelles et une substance extrêmement sensible à la contamination.

[45] On voit par là comment une diversité politique (tout le monde, dans l'Albanie de 1944, n'est pas communiste) se transforme en une opposition politique 'lourde' (ami/ennemi) assurant la domination du Parti communiste, opposition qui s'inscrit dans la 'nature' : les gens à mauvaise biographie ne sont pas que des adversaires politiques ; porteurs d'une souillure, celle qui s'attache à leur origine familiale, leur sang ne doit pas être mêlé à celui des gens à bonne biographie et fait d'eux des gens radicalement différents. Ce passage, qui mobilise les catégories de pureté et de souillure, semble être rendu possible par la conception lignagère en vigueur dans la société albanaise : centré autour de la permanence et de la transmission du 'sang', le système lignager reproduit et naturalise la différence. Il est à ce titre remarquable que l'étymologie généralement reconnue par les linguistes au mot albanais *fis*, 'lignage', soit le grec moderne *physis*, 'nature, caractère'¹⁹, comme si le lignage était ce par quoi des caractéristiques individuelles se détachent de l'individu pour devenir 'naturelles', inscrites dans une 'substance', le sang. La 'lecture lignagère' de la lutte des classes par la population, de même que le recours par le régime au principe de la transmission des fautes, prennent ainsi leur sens dans la conception locale de la parenté.

[46] Illustration de l'usage qu'un régime autoritaire peut faire des relations de parenté dans un but de contrôle et de répression, la biographie est aussi un exemple de la façon dont les relations de parenté structurent bien plus que le seul champ de la parenté. Nous avons vu en effet comment un concept idéologique et politique comme celui de 'lutte des classes' est réinterprété en fonction du cadre lignager : la parenté apparaît comme une grille de lecture, elle donne du sens à des pratiques politiques nouvelles. En même temps, les pratiques liées aux relations de parenté s'adaptent aux contraintes et aux possibilités de ce nouveau contexte politique, en particulier dans le domaine des alliances matrimoniales. Enfin, nous avons vu qu'il est possible de voir dans la biographie la rencontre d'au moins trois éléments : un principe politique qui crée la différence en imposant une

¹⁹ L'emprunt daterait de la période byzantine, postérieurement au XI^e siècle. Le mot, par un développement propre à l'albanais, aurait d'abord désigné une unité sociale restreinte (latin *gens*), puis, dans certaines régions, un groupe plus étendu (latin *tribus*) (Çabej 1996 : s. v.).

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>
To quote a passage, use paragraph (§)

ligne de partage entre communistes et 'ennemis' au sein de la société ; un cadre idéologique lignager qui la reproduit et la naturalise par l'intermédiaire de la conceptualisation du sang et par l'attention accordée aux alliances matrimoniales comme expression de relations orientées entre lignages ; et un registre de pureté et de souillure, en relation avec le sang, qui justifie la séparation.

[47] Une telle conjonction se retrouve sans doute en dehors du domaine de la politique répressive de l'Etat communiste ; il serait par exemple instructif d'explorer dans cette direction les relations entre communautés religieuses ou entre groupes ethnolinguistiques, qui sont souvent orientées hiérarchiquement, sont caractérisées par l'endogamie et font appel à la notion de 'race' (*racë*) comme à celle de 'pureté' et à l'opposition entre 'propre' et 'sale'. Nous nous contenterons cependant de conclure sur le devenir de la biographie dans l'Albanie post-communiste.

Conclusion : la biographie aujourd'hui

[48] L'usage administratif et politique de la biographie a officiellement disparu avec le régime totalitaire. Pourtant, la biographie reste aujourd'hui présente dans les discours et dans l'existence quotidienne des gens. En premier lieu, l'habitude est restée de porter un jugement sur quelqu'un en terme de biographie, parfois de manière ironique. On dit ainsi de quelqu'un dont la réussite sociale est flagrante qu'il doit avoir une bonne biographie, c'est-à-dire que ses relations familiales et politiques lui permettent de bénéficier d'appuis auprès des gens influents de l'administration. Au contraire, de quelqu'un dont toutes les entreprises échouent, avec, dit-on, la complicité du pouvoir en place ou celle de la majorité de la population, on dit qu'il a une mauvaise biographie : tout, dans son histoire familiale, s'oppose à ce qu'il acquière une position dominante au sein du village ou de la région ; il ne s'en sortira jamais, quoi qu'il fasse. La biographie reste ainsi une référence lorsqu'il s'agit de cerner la personnalité de quelqu'un, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de le situer par rapport au pouvoir local et à l'opinion publique' (*mileti*, *njerëzia*, 'les gens', *fshati*, *mëhalla*, 'le village, le quartier'). Lorsque l'on justifie ainsi l'échec ou la réussite professionnelle de quelqu'un en disant qu'il a une mauvaise ou une bonne biographie, cela revient à dire dans les deux cas que le résultat des entreprises personnelles ne dépend pas seulement de l'individu, mais qu'il est lié aux relations que celui-ci entretient avec ceux qui ont le pouvoir de décider si une biographie est bonne ou mauvaise. Il est de même parfois avancé, parmi les gens qui dénoncent les pratiques politiques du gouvernement

en place, que les villageois continuent à 'rapporter' (*raporto*), c'est-à-dire à écrire des 'rapports' les uns sur les autres, et que ceux qui sont visés par ces rapports ont peu de chances de conserver un emploi dans l'administration, ou d'en obtenir un.

[49] C'est ainsi que, en second lieu, la biographie est toujours perçue comme un instrument politique aux mains du pouvoir, qu'il faut savoir utiliser pour réussir. La plus grande différence entre les périodes communiste et post-communiste réside alors dans l'inversion des valeurs plus que dans le changement des méthodes. Ceux qui avaient sous le communisme une mauvaise biographie avaient plus de chances à l'époque de la présidence démocrate de Sali Berisha (1992-1997) d'en avoir une bonne, et inversement pour ceux qui avaient les faveurs du pouvoir communiste. Les anciens persécutés, ceux qui étaient stigmatisés par les communistes comme ayant une mauvaise biographie, se sont organisés dans les années 1990 en une Association des persécutés (*Shoqata e përndjekurëve*), proche du Parti démocrate au pouvoir, et suffisamment puissante pour soutenir ses membres et les aider à obtenir une compensation financière (sous forme de pension) ou matérielle (sous forme de logement gratuit dans la ville de leur choix) pour les années passées en prison ou en exil intérieur, à trouver du travail ou encore à se voir attribuer un terrain à bâtir ou des participations avantageuses dans les privatisations d'entreprises étatiques.

[50] Dans ce nouveau contexte, les stratégies individuelles semblent être les mêmes que sous le communisme : on fait appel à la parenté pour chercher à améliorer sa biographie. Tout le monde connaît, dans les villages, le cas des anciens communistes qui cherchent à se faire bien voir du pouvoir démocrate et de l'opinion publique villageoise en faisant valoir qu'eux-mêmes ou un membre de leur famille ont été persécutés sous l'ancien régime. Tout comme il était appréciable, dans le passé, d'avoir dans sa famille un 'résistant' (*partizan*), surtout si, tué par les Allemands ou les ballistes, il était devenu un 'martyr' (*martir, dëshmor*), il est jugé bon aujourd'hui d'avoir parmi ses parents un persécuté, d'autant plus s'il reçoit de l'Etat la reconnaissance du statut de 'martyr de la démocratie' (*martir i demokracisë*), attribué à ceux qui ont le plus souffert sous le communisme. Un villageois de Koshnicë (Devoll), dénonce ainsi, en 1996, l'usage pervers qui est fait des martyrs et de la biographie depuis la fin du communisme : 'Pendant le communisme, une femme avait dénoncé son mari comme 'traître à la patrie' (*tradhtar i atdheut*). Le mari a été envoyé en prison et sa femme, prise de remords, s'est pendue. Aujourd'hui, elle est considérée comme une martyre de la

démocratie, et sa fille, qui n'a même pas terminé le lycée, a été autorisée à entrer à l'université, où elle n'arrive à rien'.

[51] Edi et Riku étaient tous les deux âgés d'une trentaine d'années en 1996, et ont rejoint le Parti démocratique dès le changement de régime, dans le village de Miras. Edi a ainsi pu travailler dans l'administration du district pendant plusieurs années. En 1996, il est rentré précipitamment de Grèce, où il travaille depuis plusieurs années pendant les mois d'été, pour occuper un poste de douanier au poste frontière de Kapshticë : les places de douaniers sont les meilleures de toute la région (on y gagne encore plus qu'en travaillant en Grèce, avec des risques moindres) et il faut être bien vu du pouvoir pour les obtenir. Riku s'est quant à lui lancé dans une carrière politique grâce à laquelle il espère pouvoir quitter son emploi d'instituteur dans un village de montagne, et il demande à être le candidat du Parti démocratique aux prochaines élections locales, et devenir ainsi le président de la commune de Miras. Tous deux connaissent toutefois des problèmes à cause de leurs origines familiales : le père d'Edi, sans être communiste, a occupé un poste à responsabilité dans l'ancien régime, et celui de Riku était et est toujours communiste. Edi raconte ainsi que la douane a reçu des lettres de dénonciation (*letër denoncimi*) demandant à ce qu'il ne soit pas embauché à cause de ses origines familiales (*fis*). De la même façon, Riku est en ballottage au sein de son parti pour la candidature aux élections locales. Il a appris par d'autres que certaines personnes du bureau du parti n'ont pas voté pour lui, à cause de son père, tout en reconnaissant qu'il était le meilleur candidat pour le Parti démocratique. Tous les deux déplorent cette situation, par laquelle leurs ambitions personnelles sont limitées par leur 'biographie', c'est-à-dire par l'étiquette politique de leurs pères et son inscription dans leur 'nature', en tant que fils de leurs pères, qui laissent peu d'échappatoires : 'Que puis-je faire, demande Riku, je ne peux tout de même pas tuer mon père pour pouvoir me présenter aux élections ?'

References

- Çabej, Eqrem (1996) *Studime etimologjike në fushë të shqipes, vëll. IV (DH-J)* [Études étymologiques dans le domaine de l'albanais], Tiranë, Akademia e shkencave e Republikës së Shqipërisë.
- Champseix, Elisabeth ; Champseix, Jean-Paul (1992) *L'Albanie ou la logique du désespoir*, Paris, La Découverte.
- Claverie, Elisabeth (2003) *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- de Rapper, Gilles (à paraître a) 'Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania', in Kera, Gentiana; Hemming, Andreas; Papa, Enriketa (eds.), *Historical-Anthropological Studies on Albania. Aspects of Albanian Society in the 20th Century*.
- de Rapper, Gilles (à paraître b) 'Musulmans convertis et chrétiens autochtones en Albanie du Sud', in de Rapper, Gilles ; Sintès, Pierre (eds.), *Nommer et classer dans les Balkans*, Athènes, Ecole française d'Athènes.
- Dojaka, Abaz (1972) 'Disa ndryshime në lidhjet martesore pas çlirimit' [Quelques transformations des liens matrimoniaux après la Libération], *Etnografia shqiptare* IV, pp. 53-60.
- Dojaka, Abaz (1989) 'Changements dans la structure et l'organisation interne de la famille albanaise de nos jours', *L'Ethnographie* 85 (2), pp. 121-129.
- Frashëri, Kristo (1996) 'À l'assaut du pouvoir', in Combe, Sonia ; Ditchev, Ivaylo (eds.), *Albanie utopie. Huis clos dans les Balkans*, Paris, Autrement, pp. 42-52.
- Grossman, Vassili (1980) *Vie et destin*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Jandot, Gabriel (1994) *L'Albanie d'Enver Hoxha (1944-1985)*, Paris, L'Harmattan.
- Kasoruh, Amik (1996) *Një ankth gjysmëshekullor. Shqipëria e Enver Hoxhës* [Une angoisse d'un demi-siècle, l'Albanie d'Enver Hoxha], Tiranë, Çabej.
- Kasoruh, Naxhi (2000) *Gjirokastra e Festivalit* [Gjirokastër du festival], Tiranë, Albin.
- Kokona, Vedat (1989) *Fjalor shqip-frenjisht* [Dictionnaire albanais-français], Prishtinë, Rilindja.
- Kostallari, Androkli (1980) *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe* [Dictionnaire de la langue albanaise d'aujourd'hui], Tiranë, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë.
- Lubonja, Todi (1994) *Ankthi pa fund i Lirisë* [L'angoisse infinie de la liberté], Tiranë, Albin.
- Madhi, Sotir (1967) 'Lufta e PPSH kundër oportunitizmit të djathtë në vitet 1949-1955' [La lutte du Parti du travail albanais contre l'opportunisme de droite dans les années 1949-1955], *Studime Historike* IV, 3, pp. 43-58.
- Marko, Petro (2000) *Intervistë me vetvetën (Retë dhe gurët)* [Entretien avec moi-même. Les nuages et les pierres], Tiranë, OMSCA.

Citation: de Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>

To quote a passage, use paragraph (§)

Nova, Koço (1972) 'Pozita e gruas sipas së drejtës zakonore të Labërisë' [La position de la femme d'après le droit coutumier de Labëri], *Etnografia shqiptare* IV, pp. 37-52.

Opoja, Sulejman (1995) *Jetë në pranga. Monografi për Sami Dangëllinë* [Une vie dans les chaînes. Monographie sur Sami Dangëllia], Tiranë, Eurorilindja.

Tupja, Edmond (1996) 'Le 'divorcé politique'', in Combe, Sonia ; Ditchev, Ivaylo (eds.), *Albanie utopie. Huis clos dans les Balkans*, Paris, Autrement, pp. 138-147.

Verdery, Katherine (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, Princeton University Press.

Vrioni, Jusuf ; Faye, Eric (1998) *Mondes effacés. Souvenirs d'un européen*, Paris, Jean-Claude Lattès.

Zhiti, Visar (2001) *Rruget e ferrit. Burgologji* [Les routes de l'enfer. Carcérologie], Tiranë, Onufri.

FAMILY PHOTOGRAPHS IN SOCIALIST ALBANIA: STATE PHOTOGRAPHY AND THE PRIVATE SPHERE

GILLES DE RAPPER AND ANOUCK DURAND

This paper is written by a social anthropologist and a photographer. We use images in two ways. First, as objects produced in a specific social context (Socialist Albania), according to certain aesthetic codes and using certain techniques. As such, this paper is a contribution to the history of photography in Albania. Second, we use the same images as a way to reach some aspects of social relations, namely the relations between families and state structures and agents. Looking both at the process of production of family images and at their social uses, we try to understand the status and constitution of the private sphere in the context of Socialist Albania. Socialism was a time of deep transformations in Albania. It was a time of modernisation (in terms of state structures, alphabetisation, secularisation, etc.) and of industrialisation. Following André Rouillé's suggestion that photography has a close relationship to industrialisation and modernisation (Rouillé 2005), we look at photography as a privileged medium, used by states agents as well as by families, to document and represent the transformation of society. We do not mean however that other kinds of images did not count; painted images also played a role, and television became more and more powerful throughout the socialist period. Actually, several prominent photographers of the time were trained as painters; others worked in television and film industry. The aim of our paper is not however to study the relations between the different socialist realist media. We focus on photography as the main medium of family images.

Photography is known to have a long history in Albania, at least since the Italian photographer Pietro Marubbi (1834-1903, known in Albanian as Pjetër Marubi) started working in Shkodër (Vrioni 2009: 16). The work of the first Albanian photographers has been studied since the seventies of last century (Girard 1982; Girard, Marubi-Codelli, *et al.* 1997), with a special emphasis on the Marubi family (Kadaré 1995). According to most

authors, this “golden age” of Albanian photography ended in 1944 with the communist takeover.¹ Consequently, Albanian photography of the second part of the twentieth century has received very little attention and has been considered only through the falsification of photographs for propaganda purposes, as it has been the case for other dictatorial regimes (Jaubert 1986, King 1997).

The aim of this paper is to present the first results of an ongoing research project on the social uses of photography in Socialist Albania.² Although we are interested in official and propaganda photography, we would like to focus here on a less known aspect of photography in Albania, family photography. Social sciences have long been interested in the relationship between family and photography and it is established that photography tells a lot about family forms and kinship relations (Bourdieu 1965). Family albums are narratives; they tell the story of the family and produce an image of the family. We would like to question this image in the context of Socialist Albania, in which both photography and family were subject to political representations and practices.

Family photographs: the social conditions of their production

Before looking at family photographs and examining what kind of self-image they produce, it is necessary to explain the social conditions of their production. The content and meaning of family photography is not only a matter of what kind of photographs people keep and how they look at them; it is also a matter of how these photographs are produced, within a particular social configuration. This is especially the case in Socialist Albania, for at least two reasons: first, there was a limited access to private photography, which means that family photographs were generally not produced within the family; second, family photography appears to be dependent on the state production of photography, as all photographers were progressively enrolled in state institutions. In the first part of our paper, we will first discuss the status of private photography, which has to be seen as varying according to time and space. We will then present the state organisation of “public” photography, as it was called, within which most of family photographs were produced.

The limits of private photography

Family photography as “domestic fabrication of domestic emblems”, to quote Pierre Bourdieu (Bourdieu 1965: 51), scarcely exists in Socialist

Albania. Throughout the socialist period, photography, understood as taking pictures, is not a popular practice. The first level of explanation is structural and economic and relates to the situation prevailing before 1945. The interwar period (locally known as “Zogu’s time”, *në kohën e Zogut*) saw the development of professional photography, at least in the main cities and sometimes in villages. Private-owned studios were opened by photographers trained abroad. Their activity consisted in individual or group portraits, art photography being only a way of advertising their work.³ At the same time, the first photo reporters appeared (such as Vasil Ristani) and newspapers started to publish photographs. Little is known about the role played by the state at the time: the royal court seemed to have its official photographers (Maca, Marubi) and the first photo album, published in 1938, was dedicated to the 10th anniversary of Zogu’s reign.⁴ Apart from professional photographers, only upper-class families had a private practice.

Our argument is that despite the scarcity of amateur photographs in Socialist Albania, this period saw the popularisation of family photographs. It seems that all families had, to a greater or lesser extent, access to photography. Actually, the figure of the amateur photographer, which already existed before 1944, did not disappear with the communist takeover. Many Albanian students came back from the Soviet Union in the fifties with a camera which they used for family purpose or sold to amateurs. In the sixties, the well-known and widely distributed magazine *Ylli* (The Star), a monthly and illustrated supplement to the daily *Zëri i Popullit* (The People’s Voice), occasionally published a column with hints for amateur photographers.⁵ The same magazine organised photographic competitions open to both professional and amateur photographers. Although most of the participants and prize-winners were professional photographers, the aim of these competitions was, according to a former editor of the magazine, to stimulate the practice of photography by non-professional photographers. The authors of the best photographs could be called to Tirana and trained in the magazine’s photographic laboratory.⁶

This way of promoting photography reveals however what kind of photographs was favoured: competitions were organised on themes such as “the last year of the 3rd five-year plan” (1965), “the electrification of the country” (1970) or “the 30 anniversary of Liberation” (1973). Amateur photography was thus intended to produce documents and testimonies that would illustrate the “construction of socialism”, a task already undertaken by professional photographers and, beyond photography, by other specialists of culture, media and art. It was also meant to develop social-realist aesthetics codes among these photographers. Altogether, the regime seems to have worked towards a democratisation of amateur

photography, at least in the fifties and sixties. Until 1966, the “School of Culture” (*Shkolla e kulturës*) provided a one-year course on photography to the people working in the “houses of culture” (*shtëpitë e kulturës*). Their task was then to take pictures of all activities taking place in their village or cooperative. In the village of Bitinckë, in South-Eastern Albania, people remember that Enver Hoxha, on the occasion of his visit to the village in 1957, offered a camera to the cooperative, in order to document through photography the achievements of the farm. Such practices are remembered in other villages. Thus, the practice of photography by amateurs was generally encouraged by state institutions, but it was not oriented mainly towards family photography.⁷

Nevertheless, several of our informants, having in mind the last phase of the socialist period rather than its beginning, recall that private cameras were forbidden and that taking pictures was a risky practice that could send one to prison. Actually, starting in 1966, it was formally forbidden to develop one’s films in private houses.⁸ This prohibition extended to professional photographers as well. Apart from that, we have not found any evidence of a legal restriction to the ownership and use of cameras by non-professional photographers. On the contrary, we have met several amateurs who kept using their camera until the collapse of the regime. The common idea that private photography was forbidden reveals however that the production of photography within the family was not only a matter of access to a camera, to films and to the skills to use them. Other forms of barriers and restrictions emerged, notably self-censorship and the feeling that every photograph could expose its author to a political judgement. We will come back to this idea in the second part of the paper; for now, it is worth looking at the owners of cameras and their photographic practice.

Altogether, private owners of cameras were rare, especially outside Tirana. Albania never produced cameras and had to rely on imported material. The origin of the cameras used in the country thus reflects its relations with the outside world. During the interwar period, cameras would come from Italy, the United States, Germany and Turkey. The strong economic ties established with Italy during the reign of Ahmed Zogu (1924-1939) are notably responsible for the import of many cameras by officers and soldiers, merchants and students. During the war, cameras could be bought to German or Italian soldiers and others, found on the battleground, supplied a second-hand market for a few years. After the Second World War, travelling outside the country was shrunk to a very distinctive segment of the population, a new situation which affected the origin of photographic material used in Albania. Other cameras thus entered the country in the fifties, when many Albanians travelled to

Moscow and other cities of Eastern Europe. At that time, it was also possible to buy a camera in state stores called *kinkaleri*. Up to the mid sixties most of the material available was imported from the Soviet Union.⁹ Among the most popular was the Zorki camera, a copy of the German Leica whose production started in 1948. We found one, purchased in 1960 by a 22 year-old villager from South-Eastern Albania. It cost at the time two months of his salary as a cooperative worker and he was the first and only one in his village to have a camera. Compact cameras, easier to use, were also available. In the early sixties, a student, Sofika, bought a Beirrette (an East-German compact) in a *kinkaleri* in Tirana. Sofika recalls taking pictures in the streets of Tirana without any fear or feeling of transgression. After the breaking of relations with the Soviet Union in 1961, copies of Western or Soviet cameras were imported from China. Members of the ruling class and their children, who were allowed to travel to the West, were the only ones to use western-made cameras.

The identity of camera owners reveal a sharp distinction between urban areas, and particularly the capital city Tirana, and rural ones, at least in the first decades of the socialist period. As we shall see later on, photography, and family photography in particular, underwent a kind of democratisation throughout the socialist period and photo shops were established all around the country, allowing access to photography to the most remote villages. Non-professional practice remained however concentrated in Tirana and in a few other cities.

The late seventies appear as a turning point regarding access to camera. In Tirana, the *kinkaleri* for cameras disappeared. According to most of our informants, after this period finding a camera inside the country or abroad became very unlikely for non-professional photographers.¹⁰ Although the magazine *Ylli* continued to organise photographic competitions, its column for amateur photographers disappeared. It seems that the economic crisis following the breaking of relations with China (1978) was responsible for the shortage of photographic material in state stores (as well as in cooperative photo shops, as we will see below). The official stand was that private photography was a luxury and bourgeois practice. In this respect, Albania differs from other European countries where the democratisation of access to practising photography was occurring.

The existence of a camera in the family did not mean intensive practice of photography. Films were not always available in shops, especially after 1970. When available, they were always produced in other socialist countries. The East-German brand Orwo is the most usually remembered.¹¹ In the last years of the socialist period, paper and films were also imported from Romania and Yugoslavia; their quality is remembered as being very

poor. Another limit to the private use of camera is to be found in the lack of technical knowledge on photography. There were no books or amateur associations where one could learn about photography. The few amateur photographers we met managed to learn basic knowledge on photography through the help of professionals working in the public workshops, proving that another barrier—access to technical knowledge—could be overstepped.¹²

These are evidence that there was no official interdiction of private photography. This activity was however under control. The owners of cameras tended to limit their own practice, notably because state-employed photographers, who processed the films, were suspected of reporting to the police or to be themselves watched by the police. Self-censorship was a necessity. Owning a camera was so rare in some parts of the population that it resulted in distinguishing oneself and could be seen as a sign of wealth. A villager from South-Eastern Albania, who presents himself as fond of photography, but who never had a camera, explains: “What was the point of having a camera? It was a way to carry all the weight of the world upon one’s shoulders”. In this matter, one had to be sure of one’s “biography”: private photography was easier for those whose relations to the authorities were clear and satisfying.¹³ The ones who did not enjoy the confidence of the authorities perceived photography as a dangerous activity: they could be suspected of spying and selling pictures to the enemy; they could be suspected of taking “immoral” photographs, i.e. photographs of women or couples; they could also be seen as undertaking a private and profitable activity to the detriment of professional photographers.

To conclude this section, one can say that the assessment that private photography was forbidden is both inexact and accurate to describe what many families actually felt: the practice of private photography was an exception. In the same time, from the sixties onwards, consumption of photography was generally widespread. Family photographs, however, were taken by state photographers.

The organisation of “public” photography

Family photography became in fact dependent on the state and its monopoly of the making of pictures. A few years after the communist takeover, public studios opened in Tirana and in the main cities of the country. At the same time, private studios were progressively shut down and private photographers were driven to join the public studios or to work for other state institutions. By the early sixties, with the exception of a small number of amateur photographers, all the needs in family photography

were covered by state photographers. In fact, even private owners of cameras had to rely on this state service to develop and print their pictures.

To our knowledge, the first public studio opened in Tirana as early as 1947. It was intended to offer the same services as private photographers did at that time: most of the production consisted in portraits, identity photographs and souvenir photographs.

It is important to note that within the same year the Albanian Telegraphic Agency (ATA), established in December 1944, started to employ professional photographers (Vasil Ristani and Mehmet Kallfa, who both previously owned studios in Tirana). It was to become in the following years the main photographic institution, a place where new generations of photographers were trained by older ones who had ceased their private activity. This was also the time when the new authorities enrolled several photographers—most of them owning their private studios at the time—all over the country to realise the first campaign of identity photographs. The new state needed photography for propaganda purposes but also to identify its citizens (de Rapper, Durand forthcoming). Altogether, these events attest that photography was seen as a political instrument which had to be kept under state control.

Progressively, this state organisation of photography developed in three directions (Fusha 1985: 286): propaganda photography (for the media and “socialist emulation”), scientific photography (in medicine, archaeology, chemistry and physics) and public photography (*shërbim publik*, literally “public service”). Public studios were established in all urban centres and in some villages. They were known as “studio” (*studio*), “department” (*repart*) or “cooperative” (*kooperativë*).

In the first years of their existence, public studios coexisted with private ones. Most of them were actually run by former private photographers who had to stop their activity. In 1945 and 1946, the new state passed laws which resulted in heavy taxation on all private activities (Fishta, Ziu 2004: 260-261). Many photographers, together with other craftsmen and merchants who were not able to pay the taxes, were forced to join the public studios or find a job in other state institutions (ministries, press agency, museums, etc.).

In the early sixties the takeover of the state is brutal. Private photographers were asked to close down their shops and join cooperatives that were part of larger structures called “enterprise for repairs and services” (*Ndërmarrja e Riparim-Shërbimeve*, NRSH), “craftsmanship” (*Artizanati*), or “municipal (enterprise)” (*Komunalja*): these structures offered a variety of services to the population, from tailors and shoemakers to umbrella and TV repairmen. The entire private sector was concerned,

not only photography. Earning money by taking pictures became impossible outside the frame of official photo shops.

Public photographers like many other workers in cooperative and state structures, were submitted to “quotas” (*norma*): in order to receive their full salary, they had to produce a certain quantity of photographs.¹⁴ This left little time for experiments and creative work. Moreover, the aesthetics of social-realism imposed stereotyped kinds of photographs which prevented any attempt to turn photography into an “art bourgeois”: *chiaroscuro* and fuzziness were forbidden; portraits had to be taken frontally, in opposition to what had been common practice before 1944 and again up to the early sixties in the private studios.

Another effect of this organisation was a strong subjective feeling of hierarchy between photographers. Professional photographers did not form one single group. There is a sharp contrast between those who were employed in state institutions (ATSH, ministries...) and those who worked in the cooperatives. The first ones were better trained and worked using high quality equipment and material; the others had generally a limited knowledge about photography and had to work with poor quality equipment. Differences existed also among public photographs: the quality of equipment and training was very different according to local situations. In Tirana the main studios seem to have had all the equipment they required for black and white photography. In Korçë, on the contrary, the former head of the cooperative remembers that, as all cooperatives had quantitative plans to achieve, he would repeatedly argue during meetings that they were short in cameras. In 1975 he was eventually told to go to Tirana for a national meeting of all the heads of photographers’ cooperatives. He was then given four or five Praktica (East-German cameras generally used in public studios) they kept using up to the end of 1990. In Gjirokastër, a former photographer told us that chemicals and paper were generally missing. As electricity shortage was also a problem in the late eighties, employees made their own heater (from a barbecue grill) to be able to heat the products. Altogether, photographers working in public studios outside Tirana complain about the scarcity and low quality of the equipment they had to use, especially after 1980.

This organisation of public photography went on until the end of the socialist regime in 1991. Changes were introduced following the political evolution of the country. In the early eighties, attempts were made to separate the different tasks within a studio: the photographer would only take pictures, while other employees would care for the development and printing, and other ones would stand at the counter and deliver the photographs to the clients. As we shall see, this was intended to prevent

the making of “non politically correct” photographs through mutual control on the different steps of the overall process. In the late eighties on the contrary, a change was introduced which gave more freedom to photographers: the quotas were abolished and the price paid by customers went almost entirely to the photographer.

Access to photography through this state organisation took different ways. Some of the family photographs found in the albums were taken in state-run studios on various occasions: weddings, visit to town, first day at school (fig. 1). Some of the photographers attached to public structures were known to work ‘outdoors’ (*në natyrë*): they stood in public parks and tourists’ places, offering their services to tourists and passers-by. Tirana’s central square, with Skënderbeg’s monument and Tirana International Hotel, was a favourite place for these photographers. It was also possible to call up a photographer on special occasions, such as wedding ceremonies. In that case, it was compulsory for the photographers to fulfil the demand, even if it implies photographing four or five weddings on the same day. Money was not an issue; all the informants agree on that point. The price of a picture was “half the price of a two-kilo bread”.¹⁵ Finally, photographers were enrolled in nation-wide campaigns to produce identity photographs. Every time a new type of identity document was issued, the whole population of the country was photographed. This was achieved by giving each photographer enrolled in these campaigns a number of villages whose inhabitants were to be photographed one by one. For inhabitants of remote villages, that was the only opportunity to see a photographer and to be photographed.

In all these cases, family photography is clearly dependent on the production of photographs by the state and for the state. There is however a gap in the access to photography between villagers who had to attend annual political events or the renewing of their identity documents and Tirana inhabitants who could have their picture taken every time they walked on the streets. But the externalisation of the photographic process is alike: in most cases, producers and consumers of family photographs are two different groups.

All around the country, photographers and families would follow a more or less explicit code of conduct when posing. Codes were set on physical, moral or aesthetics aspects: in the seventies it was unwise to photograph a man with long hair or wild pant; unmarried women should not wear make-up (whereas there were no such interdictions before), shirts had to be strictly closed, unmarried couple should not touch nor kiss. As we said, blurry pictures and *chiaroscuro* were seen as bourgeois. Frontal pose was then the more common practice. Furthermore, both in order to

please the customer and to obey the socialist propaganda which claimed that poverty had disappeared, the studios kept formal jackets to let to the poorest ones. In the outdoors, poverty along with traditional rural scenes would always be out of frame.

Although self-censorship seems to have been the rule among public photographers, there is also evidence that some of them made pictures which were not “politically correct”: some photographers were eager to experiment forbidden techniques such as *chiaroscuro* and *solarisation*; others would not refuse to take pictures of young men with long hair and managed to do it unobserved from their colleagues, who would have reported on them. It is in order to counter these attempts that the above mentioned interdiction to develop films at home and the ‘centralisation’ were introduced in 1966 and 1979 respectively.

To conclude on the making of family pictures, it appears that photographs in Albania during socialist times do not fit the pattern of family photography drawn by André Rouillé for Western Europe: the operator remains outside the scenes he takes; he is not the *destinataire* of his own pictures (Rouillé 2005: 240).

The social uses of photography

If we turn now to the status and function of family photography in Socialist Albania, two points appear to be of importance: first, the particular social conditions of the photographic production do not prevent photography from having a family function; second, this family function, however, constantly interferes with a political function. Photography thus echoes the political uses of family and kinship relations by the socialist regime.

Albums and photographs

What we call “family photography” should be clear by now: family photography is not merely photographs produced within the family, but all sorts of photographs kept and transmitted within the family, sometimes together with letters and documents, which tell the story of the family. Their authors are of different kinds; they are often unknown. The pictures are kept either in photo albums or, most of the time, in plastic bags and envelopes. This reflects a shortage of albums in shops of socialist time rather than a lack of interest for photographs. Some albums were made after 1990, when the object became available. Other pictures could be placed on the walls, but you had to be sure that their content was politically correct. Even when pictures are kept outside albums, they are

looked at and their existence is known by members of the family. For this reason, in the present paper, we speak of “family albums” whether photographs are kept in albums or not.

The size of these albums varies from one family to another, but every family has pictures to show. Urban families generally have more photographs than rural ones; members of the local ruling class have more than people from the lower classes; family background before the war is also of importance: even when they have been “declassified” (*deklasuar*) during Socialism, families belonging to the former local elite usually keep an interest in family photography.

Albums are generally constituted of photographs of various origins which are nevertheless considered of equal affective value: some were made on purpose, as a souvenir from a journey to town; others were taken on the occasion of official activities (meetings, festivals); there are also identity photographs or portraits taken for the sake of “socialist emulation”; finally, at least in Southern Albania, lots of families kept pictures sent from abroad by migrants, before the Second World War or just after it.

The family function of photography

In spite of their external production, these family albums are of great value for the family: this can be seen first of all in the fact that while almost everything that could recall socialist times in the country was destroyed, family albums are still there. In spite of the political turmoil, population movements or changes in the furniture and decoration of the house, those images of the socialist past are still present in every family.

Actually, only one of them is generally missing today: in all the houses, the only colour photograph was a picture of Enver Hoxha usually hanging in the dining room on the middle of the wall (*në krye, në mes*), so that it would be seen at first sight when entering the room. Once again, it was not compulsory, but not having it would be a (dangerous) way to stand out: “Not having it would be holding propaganda for the enemies”. Pictures could be bought (one could chose between different sizes and epochs in Enver Hoxha’s life) or cut from magazines. Making or personalising the frame was a way to show one’s adhesion to the leading chief. Some families would have one or two other personal pictures on the walls, but it was not the rule. Even if Enver Hoxha’s picture was clearly a domestic emblem, no one recalls it now as a family photograph.¹⁶

Another indication of the personal relationship held with these photographs is the transformations some of them underwent: hand-made coloration mainly, but also some repairs (one picture was sewed). In the

seventies, living in a remote village of the Devoll district, Elona made her own colour photographs: she painted her dress with Chinese colour pencils the way she wished she would have been pictured. Today she comments this saying: “He [Enver Hoxha] only had access to colour photography, we would only get black and white”. These attempts towards colour pictures seem to have increased in the eighties, as shown by other examples of hand-coloured photographs. Thereby, hand-made transformation can be seen as both as a sign of criticism toward the quality of the pictures (colour photography became available to the public only after 1991), and as a genuine private relationship between the photograph and its owner.

Family photography in Socialist Albania bears the same function as in any other country: it produces an image of the family’s unity and integration by recording various events of family life. It serves the identity of the family as a group (Sontag 2000 [1973]: 21). “What a family has to tell, says a woman from Tirana, is told through photography.” She keeps lots of photographs, some of them in albums, and relates her interest in photography to her family situation: she has no brother nor male first cousin to continue the line, her grand-father’s lineage will disappear; photography is a way of maintaining its existence. She also mentions their political status during socialism: they had a “bad biography”: her father, husband and father-in-law were imprisoned for many years following political accusations. Photography, she says, is also a way of telling about this painful family history (fig. 2). However, this family function is not limited to families with a “bad biography”. A man from South-Eastern Albania, who succeeded to reach a high position in his district and is known to have a “good biography”, explains the fact that his family has a great number of photographs at home by relating it to their social success. “Photography, he says, attests the family’s development (*zhvillim*); others families were not as fond of photography as we were.”

Beyond their singularity as narratives of a single and unique family, these albums share many common features.¹⁷ The same photographs seem to appear in every album, a fact already noticed for other contexts (Rouillé 2005: 244). The specificity of the Albanian context lies in the kind of events that are represented, and those that are not. Indoors photography is notably underrepresented. Besides numerous photographs of young men doing their military service, there are lots of pictures showing young women performing military drills, or more accurately relaxing between those drills. There are also pictures showing volunteers working in railway or road construction, in agriculture, or, once again, resting during these obligatory periods of volunteer work. Other photographs were taken

during local celebrations, as already mentioned, or at work, by professional photographers employed in factories or visiting cooperatives and state farms.

Altogether, these photographs tell us about the integration of members of the family into the socialist society rather than the integration of the family as a whole. Pictures of family ceremonies are extremely rare, because professional photographers would not enter the domestic space (most of them had no flash light to use), but also because family ceremonies were themselves rare. Wedding is the one exception, but hiring a photographer on a wedding day was not common practice outside Tirana and the main cities. One of our amateur photographers keeps pictures of his wedding in 1966, in a village of South-Eastern Albania (most of them were taken by another photographer hired on the occasion), but no other family ceremony is represented in his album. Actually, apart from taking pictures of his children at home, this man reproduced a kind of stereotyped photographs showing him at work or with local officials, outside the private sphere.

The album of the Tirana woman already mentioned is in this respect remarkable. Her brother-in-law worked as a photographer for the Ministry of Health and had his own camera that he would use on private occasions. She has for instance lots of pictures of her wedding which are very different from the conventional photographs of the bride with her relatives. The fact that the family had a “bad biography” also affected the kind of photography they made: their family life had specificities that made them different from families with a “good biography”. Looking at pictures of family dinners on New Year’s Day, the woman says that other families in the neighbourhood would go out on New Year’s Day and dine in restaurants. Their own position compelled them to celebrate at home—enemies of the regime were not allowed to rejoice in public—with relatives and friends who shared the same stigma. Finally, the album contains several pictures of her future husband on the day he returned home after eight years in prison, in 1960. In this case, photography is clearly a way to assert the identity and unity of the family against the state. Pictures like these ones should be kept inside the domestic sphere and were not to be seen outside because they had a political dimension. This political function of family albums was clear enough at the time and probably explains why albums of such families were kept secret but also confiscated by the authorities along with other personal writings as proofs on a trial, or simply destroyed.

The political function of family photography

Photography in Socialist Albania was political in two different ways: first, pictures were produced to serve political purposes; their production was driven by state officials; second, every picture could be interpreted in political terms (Rouet, Soulages 2009: 233). Family photographs, as long as they serve the integration of the family, are not a direct political product; they are however produced within a system (the nationalisation of photography), or exceptionally outside this system, which tends to make a political product of every photograph. Moreover, family photographs, like all other pictures, were subject to a political reading. That might explain why, compared to official or propaganda photography, which is full of meaning and generally bears an obvious political message, family photographs seem almost meaningless: compositions are stereotyped and natural background is almost nonexistent. It looks as if family photographs should not allow any political reading that opposes the official image of the family. As soon as they had a virtual political meaning, they became dangerous. Such were the pictures showing Albanians with foreigners. A man from a small town of South-Eastern Albania who used to work as a chauffeur remembers how he would drive Chinese experts and engineers around the country, in the seventies, before he got married. The Chinese visitors took lots of pictures of him and offered him to keep them. His mother however, whose own father was in prison at the time, did not want to keep such dangerous documents and destroyed all the pictures showing her son with Chinese and saved only the politically neutral ones, representing her son alone, in various places of Albania. Fortunately, the man was engaged at the time and also gave pictures to his fiancée. She did not destroy them, even after Albania broke relations with China in 1978, because she did not feel exposed to control and political judgment.

On the other hand, family photographs could attest the adherence of the family to the regime. When the village museums¹⁸ were created, in 1963 and afterwards, their directors visited families known to have fought on the right side during Second World War and collected pictures of partisans which were to be displayed in the museum. Having a picture of one's kin in the museum was in return seen as a way to receive a financial contribution (as a pension) and social prestige: it was an asset in acquiring the privileged status of "martyr" (*dëshmor*).

This is also illustrated by two pictures taken by an amateur photographer from a village in the region of Korçë. The first one shows his wife helping their two children with their homework (fig. 3); the second one shows his daughter, a few years later, when she was a high school

student in town. Both photographs were exhibited in the village museum. These pictures are in a way more “domestic” than lots of family photographs we have seen: there are produced at home, with a private camera, and show members of the family in the reality of everyday life. At the same time they bear a political message and for this reason were displayed in a public space. Their meaning is political on two levels: in the message they bear and in the fact that they were selected by the village museum. The message is clear: the first picture reminds housewives that they have to assist their children and children that they have to do their homework; the second one says that village girls can also study in town and are not confined to village life. On the second level, the reason of their selection is also clear: according to their author, the main reason for showing them was not their aesthetic value nor their intrinsic political message, but the fact the family had a “good biography” and, as such, could be shown as example in the village museum.

We are reaching here the visual dimension of “biography”. Individuals and families with a “good biography” could be photographed and have their pictures displayed in public spaces: at work, at school, in newspapers and magazines. Those with a “bad biography” had no access to public space in terms of image. They should not appear on the same level. A woman from South-Eastern Albania, who was employed several years in Kombinati Mao Ce Dun in Berat, remembers that her picture as a “distinguished worker” disappeared from the “board of emulation” in 1974 when it was revealed that one of her father’s cousins had fled from the country years before. Professional photographers speak about the obligation and difficulty of avoiding photographing people with “bad biographies”. Recently looking at a photograph representing twenty people saluting a parade, its author, Petrit Kumi, told us that it took him a week to make sure that none of the people posing for him had a “bad biography”. As we have seen, this does not mean that people with “bad biographies” had no family photographs. Photographers working in photo shops confirm that they took pictures of everyone, regardless of their “biography”. But these pictures had to remain hidden, in the private sphere.

Conclusion

State control and organisation of the production of pictures did not prevent photography from accomplishing a family function. Most of the families kept a photographic record of their lives, even if those photographs were not produced within the family.

The practice of photography, either private or professional, was however subjected to political principles. “Biography” was one of those principles. On the one hand, it excluded individuals and families from public images (as it excluded them from public life); on the other hand, it gave a political meaning to family photography, either in the sense of resistance to the state oppression or in the sense of a successful integration into socialist society.

In fact, both “biography” and family photography can be seen as narratives. Each one in its own way, they create the unity of individual or family stories and give them a social meaning. At the same time, both are related to the political context of Socialist Albania: the political criteria of biography is an instrument of control and repression, while family photography, as we have just seen, exists within or in opposition to the nationalisation of photography as a will to control the production of images. Thus, looking at family photographs in Socialist Albania offers a perspective on three sets of relationships which are generally studied separately, but should be analysed together: the state and photography, with the definition of propaganda photography; photography and the family, with the family function of photography, and finally the family and the state, with the use of family background and family liability by the authorities.

Images



Fig. 1 Two young workers of the Mao Ce Dun textile factory, Berat, one of them with her sister. This picture was taken in a public photo studio in the early 1970s. Note the painted cloth in the background and the derricks which illustrate the region’s economic development. The two workers came from villages of South-Eastern Albania and started work as pupils of a technical school located in the factory.



Fig. 2 A page from a family album in Tirana with pictures from the 1950s (the father as a soldier in 1951) and 1960s. Some of them were taken outdoors by a public photographer, others at home, by the father's brother-in-law who worked as a photographer in a ministry. The family had a "bad biography"; the last picture shows the father in 1960, a few days after he returned from eight years in prison. The pictures were set by the father in the album brought back from Romania by his brother-in-law.



Fig. 3 Two children doing their homework with the help of their mother. This picture was taken by the father, an amateur photographer living in a village of Korçë, in 1976. It was enlarged, pasted on a cardboard with a painted frame and displayed in the village museum as an exemplary moment of family life. It stands in a mid position between propaganda photography and family snapshots.

References

- Bourdieu, Pierre (ed.) 1965. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- de Rapper, Gilles. 2006. La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste. *European Journal of Turkish Studies* 4, <http://www.ejts.org/document565.html>.
- de Rapper, Gilles, Durand, Anouck. forthcoming. Photography in Communist Albania: the case of identity photographs and the social uses of photography. *Annuario* 1.
- Fishta, Iljaz, Ziu, Mihal. 2004. *Historia e ekonomisë së Shqipërisë (1944-1960) [Economic History of Albania (1944-1960)]*. Tiranë: Dita.
- Fusha, Besim. 1985. Fotografia. In: Aleks Buda (ed.) *Fjalor enciklopedik shqiptar [Albanian Encyclopedic Dictionary]*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 286.
- Girard, Gérard. 1982. Notes on early photography in Albania. *History of Photography* 6, (3), 241-256.
- Girard, Gérard, Marubi-Codelli, Gegë, et al. 1997. *La photographie ancienne en Albanie : 1863-1967*. Saint-Denis: Edition A.F.A., Université de Vincennes.
- Jaubert, Alain. 1986. *Le commissariat aux archives. Les photos qui falsifient l'histoire*. Paris: Editions Bernard Barrault.
- Joschke, Christian. 2004. Aux origines des usages sociaux de la photographie. La photographie amateur en Allemagne entre 1890 et 1910. *Actes de la recherche en sciences sociales* 154, 53-65.
- Kadaré, Ismail. 1995. *Albanie, visage des Balkans. Ecrits de lumière*. Paris: Arthaud.
- King, David. 1997. *The Commissar Vanishes*. New York: Metropolitan Books, Henry Holt and Company.
- Kretsi, Georgia. 2007. "Good and bad Biography". The Concept of Family Liability in the Practice of State Domination in Socialist Albania. In: Brunnbauer, Ulf, Andreas Helmedach and Stefan Troebst (eds.), *Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa*. Munich: R. Oldenbourg, 175-188.
- Lemagny, Jean-Claude and André Rouillé. 1986. *Histoire de la photographie*. Paris: Bordas.
- Rouet, Gilles and François Soulages (eds.). 2009. *Du Printemps de Prague à la chute du Mur de Berlin. Photographie et politique*. Paris: Klincksieck.
- Rouillé, André. 2005. *La photographie*. Paris: Gallimard.
- Sontag, Susan. 2000 [1973]. *Sur la photographie*. Paris: Christian Bourgois.

Vrioni, Qerim. 2009. *150 vjet fotografi shqiptare [150 Years of Albanian Photography]*. Tiranë: Milosao.

Notes

¹ “L’âge d’or de la photographie albanaise, 1858-1945” was the title of a conference held at the University of Chicago in Paris in February 2009.

² This research is conducted in the framework of BALKABAS, a research project supported by the Agence nationale de la recherche (ANR-08-JCJC-0091-01).

³ It must be said that little is known about the clients of those photographers.

⁴ Our knowledge on this period relies on Vrioni 2009.

⁵ The magazine reached a run of 25,000 copies in 1986 (for a population of 3,000,000).

⁶ See Joschke 2004 for a similar attempt to propagate aesthetic standards through competitions and amateur photography in late nineteenth century Germany.

⁷ This attempt was a failure; it had no effect in creating a private production of photography. We will develop this marginal aspect in further publications. For a similar attempt in the Soviet Union in the interwar period, see Lemagny, Rouillé 1986: 129-131.

⁸ According to interviews with professional photographers in Tirana.

⁹ The first trade agreement concluded between Albania and the Soviet Union, in November 1945, mentioned the import of photographic material (Fishta, Ziu 2004: 265).

¹⁰ A young man from the region of Shpat (Elbasan) managed to buy a Beirette in 1986, at the village shop. Most of the pictures he has were taken between 1989 and 1992. The last years of the socialist regime seem to witness a kind of liberalisation: a few cameras entered the country, and some “illegal” street photographers were tolerated.

¹¹ All along the socialist period official photographers had free access to Kodak films that were officially forbidden in the country.

¹² Color photography is a different case. All along the socialist period, we have no knowledge of an amateur photograph that had access to color photography.

¹³ “Biography” is a political instrument that used family background and family liability to produce and reproduce lines of division which were fundamental for the ruling class to stay in power (de Rapper 2006; Kretsi 2007).

¹⁴ One roll per day in the sixties. If more than two pictures were badly exposed on the roll, the photographer had to pay.

¹⁵ A former employee of the public Studio Skënderbeu, in Tirana, gives the following prices (in the eighties): size 9x12 cm: 9 lek; 6x9 cm: 6,5 lek 4x6 cm: 3,5 lek. For that price the customer would get two prints and the negative.

¹⁶ The possession of Enver Hoxha’s photographs was never mentioned spontaneously by our informants, even when asked: “Have you destroyed pictures of that period?” The question had to be more precise to get a positive answer: “Did you have Enver Hoxha’s picture in your house?”

¹⁷ At the very top of the communist hierarchy, in Tirana only, families living in the *Bllok* (a district inhabited by the communist leaders) had a very different access to photography. Their family albums do not fit in the pattern described in this paper.

¹⁸ The function of these museums was less to depict village life in history than to impose the official writing of local history along the political line opposing the people to its enemies; local families and kin groups were distributed along this line.

Visual culture in communist Albania: Photography and Photographers at the time of the Stockmann-Sokoli expedition (1957)

Gilles de Rapper (Aix-en-Provence)

Apart from ethnomusicological data and observations, the Stockmann-Sokoli expedition of summer 1957 left what might be called by-products.¹ One of them is the collection of photographs taken before and during the ethnomusicologists' trip in Southern Albania by Wilfried Fiedler, the linguist of the team.² This set of several hundred photographs in colour and black-and-white is a valuable testimony of the kind of images of communist Albania that were emerging at that time. It is interesting to look at them in the context of their production, not only because they document the situation of the country in the second half of the 1950s (we will see that they can barely be used for that purpose), but because they form a photographic record of a kind that will not live long after the deterioration of relations with the Soviet Union. It is also an opportunity to reflect on the difference between this outsider and individual gaze, and those proposed at the same time by local photographers. The activity of foreign photographers, much less noticeable after the break with the Soviet Union in 1961, is thus an opportunity to compare the different gazes and to highlight the specificities of the local production. This is not trivial, given the fact that the visual culture of communist Albania has received little attention apart from the most spectacular aspects of the falsification of photographs and the cult of personality.³ The situation of the 1970s and 1980s, moreover, is better known than that of earlier periods both because of the number of surviving witnesses and of the sheer scale of the photographic production of these later decades. Yet the 1950s saw the introduction of a number of institutions that played a key role in the development of Albanian photography and in its uses. For all these reasons, in what follows I take as a pretext the photographic collection of Wilfried Fiedler, in its content and in its conditions of production, to analyse the situation of Albanian photography in 1957. For this, I begin by presenting the collection and its context, i.e. Albania and its relations with the Communist world before 1961. I then turn to the situation of contemporary Albanian photography to highlight the specificities of Wilfried Fiedler's photographs and dwell on a determining criterion: colour. I conclude with considerations on photography and modernity.

1 I would like to thank Anouck Durand for her comments on an earlier version of this paper.

2 Apart from Fiedler it seems that also Erich Stockmann and at least one Albanian participant had cameras as well. Kyritz the technician instead bought postcards as souvenirs.

3 See, however, VORPSI 2014 on the image of women in the official press. See also DURAND 2014; DE RAPPER and DURAND 2011a, 2012.

1. A photographic record of 1957 Albania?

My analysis is based on little more than eighty photographs made available by Wilfried Fiedler. They represent only a small portion of the 635 photographs taken during his three trips in Albania between 1956 and 1959 (in winter 1956–1957, summer 1957 and summer 1959). These are divided into 389 colour photographs made on Agfacolorfilms, and 246 black-and-white photographs on Agfa Isopan F/Rapid. Wilfried Fiedler had a Praktica camera, an East-German product that was to be largely used by Albanian photographers in the following decades, but he does not remember if he had used two cameras, one for black-and-white and one for colour, or if he would alternate black-and-white and colour films in a single camera.⁴ A colour photograph showing him holding a camera around his neck, in the summer of 1957, suggests however that he used two cameras, at least during the expedition itself. He brought his own films from Germany and would develop them on his return. Neither the supply of films, let alone colour film, or laboratory work seemed safe enough to him in Albania. Contacts with local photographers were in this way limited. By the end of 1956, during a preparatory two-month stay, he nevertheless met a journalist from Tirana, a photography enthusiast, Piro Naçe (1928–2006).⁵ The latter was in charge of accompanying him through Albania, a task that was frequently entrusted to him because of his knowledge of Slavic languages (he studied journalism in Zagreb and in Prague after 1948). At that time, Wilfried Fiedler spoke only fragmentary Albanian, while he was fluent in Czech. Piro Naçe had brought back from his stay in Czechoslovakia a Rolleiflex camera with which he made photographs of their trip.⁶ Unfortunately, these were not made available to me. In the following years, Piro Naçe has been recognized as a photographer and later as a historian of photography.

Despite the scientific mission entrusted to him and the fact that he was a member of the Institut für deutsche Volkskunde in Berlin, Wilfried Fiedler took photographs for his own account. No one, he says, had asked him to take pictures. His collection is thus the result of a personal initiative and reflects the interests and taste of his author, while most of the local photographic production consisted already of commissioned photography. This relative freedom vis-à-vis his employer does not mean he could photograph everything. During his trip in winter 1956–1957 as during the expedition in summer 1957, he was always accompanied and the team had limited access to sensitive areas, especially to the borderlands with Greece.⁷ Recognizing these limitations, he avoided taking photographs that may be considered as inappropriate in the context of the expedition. He succeeded to do this with at least two exceptions: in one case he captured a border guard with his shepherd dog patrolling on a boat on Lake Butrinti in the border area with Greece, in another occasion he photographed a Roma marriage in Tirana. For the latter he was arrested and questioned by the police.⁸ Altogether, his practice can be seen as the result of a complex set of expectations and limitations, both personal and institutional.

4 Wilfried Fiedler, personal communication, Tirana, October 2013.

5 see FIEDLER this volume.

6 Interview with Robert Naçe, Tirana, October 2013.

7 PISTRICK 2005: 50.

8 It is not entirely clear that these photographs were taken during the expedition of 1957, they could have been shot also during Fiedler's preparatory stay in Winter 1956. Wilfried Fiedler, personal communication, Tirana, October 2013.

Looking at the content of the collection, all the images that we know can be divided into several categories according to their themes and motifs. Some photographs reflect the scientific objective of the expedition, but they do not seem to have been taken systematically: Wilfried Fiedler photographs musical instruments, musicians and singers. More broadly, he is interested in „ethnography” understood as „material culture” and photographs for instance the traditional activities of spinning, weaving or the manufacture of agricultural tools, whether observed by chance or being staged for the expedition (as suggested by the installation of a loom in a farmyard and the curiosity it arouses).



Image 4: A loom in a farmyard near Koplik (?), North Albania, on the right: radio journalist Ursula Enderle (photo by Wilfried Fiedler, Winter 1956/1957).

source: Private collection Wilfried Fiedler

Traditional costumes occupy a large place and Wilfried Fiedler takes advantage of his colour films to render their richness. Again, some of the photographs appear to have been taken from life on the street and markets, while others are staged, perhaps during a performance. Traditional architecture also holds his attention, whether civil or religious.⁹

⁹ These images do not exhaust the photographic documentation of the expedition itself: several photographs probably by the Albanian members of the expeditions are kept in IAKSA, Qendra e Studimeve Albanologjike in Tirana. On the other hand, the collection of Erich Stockmann, leader of the expedition, is preserved at Berlin Phonogram-Archive, Staatliche Museen zu Berlin, Prussian Cultural Heritage.

Wilfried Fiedler's collection also offers an original look of the expedition itself: it documents the conditions of travel and work of the team members. Several photographs were taken on the road during stops or encounters. Others show the members of the expedition at rest, during moments that evoke holidays by the sea or in the mountains. They remind us that Albania was then, in the communist world, a tourist destination. Its climate and Mediterranean landscapes, as well as the exoticism of its Ottoman past and its position as a rural country remaining largely on the margins of modernity, were an attraction for visitors from Northern Europe. Some reports for the summer of 1957 indicate the presence of Soviet tourists in Durrës, of course, but also of East German, Czech, Hungarian and Polish ones.¹⁰ It is in 1958 that a camp for East German youth opened its doors in Durrës. It was closed down only after the summer season of 1961.¹¹ All these tourists took pictures on the beach, but were closely monitored by the police.¹² In this sense Wilfried Fiedler's photos attest the situation of Albania within the communist world in the late 1950s as a destination for travellers and tourists.

Two other genres make Wilfried Fiedler's collection close to tourist photography. Street scenes, especially on a market day, are frequent. Less directly oriented towards photographic documentation than ethnographic photographs, they probably intended to reproduce a particular mood or atmosphere.¹³ What is striking, in addition to the interest in traditional means of transport (including oxcarts), is the presence of disorderly gatherings: men and women thronged the markets or through the streets in images that contrast with those published at the same time in Albania. In the latter, in fact, the public space is shown for its orderliness and limited silhouettes of pedestrians are the only human element. What interests Wilfried Fiedler is not the staging of a modern and orderly public space, but the presence of the peasant world in the heart of cities. In fact, contemporary books still advertise the picturesque markets and neighbourhoods occupied by artisans as places to be visited.¹⁴ In most cities, they disappear in the 1960s as part of the process of urbanization and industrialization: they are seen at the same time as oriental and as competing with the state organisation of trade.

Landscapes are also common. Some have an obvious documentary purpose, as when they set a village or town in their environment; others are more overtly linked to emotion, as in the case of pictures taken at dawn or dusk, or that of the Ionian coast.

Finally, Wilfried Fiedler made portraits. Two close-ups, one of an elderly woman given in silhouette in black clothes on the white wall of a house, the other of a beggar with a turban sitting against a wall are remarkable in this respect. They are radically different from the most common portraits of the era, which put the stress, on the contrary, on youth, optimism and *joie de vivre*.

10 NGJELA 2011: 207.

11 VELO 2005: 81–82.

12 TUNGER 2000: 54 for the year 1959.

13 On the distinction between photographic documentation and documentary photography, see LUGON 2011.

14 See the books by KIESLING 1958 and DE JOUVENEL 1958 discussed below.



Image 5 Beggar on the streets of Tirana (photo by Wilfried Fiedler, Winter 1956/1957).

source: Private collection Wilfried Fiedler

In its themes and in its choices, Wilfried Fiedler's collection is not a unique case. It presents an image of Albania in the 1950s that can be found more or less in the works of other travellers and photographers.¹⁵ Until the end of this decade, in fact, good relations between Albania and the Soviet Union and the Communist world in general allowed the arrival of tourists and visitors, journalists and photographers from abroad. The first fifteen years of communist Albania are thus in continuity with the period between the two world wars, which saw a major photographic production on Albania. The case of Branimir Gušić (1901–1975) is exemplary in this regard. This doctor from Zagreb, mountaineering and geography enthusiast, travelled to Albania before World War II and again in 1947. The breakdown of relations between Albania and Yugoslavia in 1948 interrupted his travels and those of other Yugoslav travellers. He leaves from his last trip a photographic record consisting mostly of landscapes and photographs of traditional architecture¹⁶. The human element however is poorly represented, the streets are deserted and landscapes show only few silhouettes, what distinguishes this collection from Wilfried Fiedler's.

15 See for example the visual imagery provided in Seliger discussed by Ludwig this volume.

16 110 photographs from the collection are available on <http://www.albanianphotography.net/gusic/> (10.11.2014).

What unites them nevertheless, is the invisibility of communist power: in 1947, no evidence suggests the takeover by the Communists in Branimir Gušić's photographs. In 1956–1957, they are still missing in the images taken by Wilfried Fiedler: one can barely see, at the corner of an image, the bottom of an official portrait, a badge on the lapel of a jacket or a slogan on the Albanian–Soviet friendship painted on the wall of a house.



Image 6: Wilfried Fiedler posing with his camera in front of a house with the slogan „Friendship with the Soviet Union”, Xarra, Çamëria (photo by a member of the Stockmann-Sokoli expedition 3.7.1957)

source: Private collection Wilfried Fiedler

Both photographers were acting as private observers, unwilling to give a political message. Again, this is in sharp contrast with local photographers, even with those who are not directly involved in propaganda or press photography, who are largely documenting the political changes, either in 1947 or in 1957. One can ask if this corresponds to the unwillingness of the expedition to record – despite the insistence of the Albanian colleagues – songs of the „New Folklore“ praising Enver and his party.¹⁷

The case is different with other photographers more directly involved in propaganda. In 1959, a volume of photographs signed by Gerhard Kiesling (born 1922) is published in Leipzig.¹⁸ The author had been a photographer for the *Neue Berliner Illustrierte* magazines since 1949. The volume, entitled *Albanien*, includes 142 photographs, of which eight are in

¹⁷ On the „New Folklore“ see PISTRICK 2005: 72–73.

¹⁸ KIESLING 1958 has provided as well photographs for the GDR edition of Kurt Seliger's *Land der Adlersöhne* (1960), see contribution by Ludwig same volume.

colour. Revealingly, fourteen of them are not from the author, but primarily from the Albanian Telegraphic Agency (six photographs) and from the Ministry of Foreign Affairs of the German Democratic Republic (five photographs): it is clearly an official publication, a tool for the promotion of tourism and ideology, and it carries a clear political message. The long preface, due to Ruth Walter, is a glowing overview of the achievements of the regime in Tirana. The meaning of the message is as follows: Albania is a traditional Mediterranean country undergoing rapid modernization; it is both a tourist destination and a socialist country. Unlike Wilfried Fiedler's collection, Gerhard Kiesling's photographs operate on two registers: they picture both traditional Albania, with its popular costumes, markets and means of transportation, and industrial Socialist Albania, with its factories, the mechanization of agriculture and „aksion”(voluntary labour) of the youth. The layout itself plays with this contrast by linking for instance bullock carts and buses, a minaret and a factory chimney. Somehow, the valorisation of the modernization undertaken by the communists is inseparable from the valorisation of several traditional aspects, which are presented as scenic elements contributing to the tourist attraction of the country.

The same tension between the two sides of the message appears in another book published in the same years by Renaud de Jouvenel (1907–1982), writer and essayist close to the French Communist Party. *Les enfants de l'aigle* (*The children of the eagle*), published in 1958 after a trip to Albania together with the photographer Jacques Kanapa (1928–1996), is an apology for the Soviet Union's influence in Albania.¹⁹ The text emphasizes the contrast between the poverty and oppression of the pre-war period and the freedom and prosperity brought by the Communists. However, the twelve photographs illustrating the book provide no picture of modernization: they only show markets and traditional costumes, churches and mosques, and barefoot women carrying water. Interestingly, some images are very similar to those taken by Wilfried Fiedler, such as the „donkey's parking lot”, on a market day in Gjirokastra.

For these travellers from the north or west of Europe, Albania is a Mediterranean country, a „Picturesque Albania”, to borrow the title of a book published in 1959 by the *New Albania* magazine and intended for foreign visitors.²⁰ Its appeal lies in the persistence of traditional features that evoke both the Mediterranean (the sea and the mountains, cypress and olive trees, white houses) and the Orient (mosques, Orthodox churches, colourful markets). It is in this context and in this iconographic register that Wilfried Fiedler's collection is located. At the same time, however, Albanian photographers' vision, as already suggested, was contrasting with this register; they were bringing about a new world, radically different.

2. Photography and photographers in Communist Albania

Wilfried Fiedler's trips to Albania happen at a time when photography is booming, although following a different route compared to East Germany and other countries of the Soviet bloc. Relatively well established in the major cities by 1957, photography is still largely absent in rural areas. Some images of the Fiedler collection show the public curiosity aroused by the presence of the foreign photographer.

19 DE JOUVENEL 1958.

20 *L'Albanie pittoresque* 1959.



Image 7: A girl from Zadrime posing at the Shkodra cattle market, North Albania between 24.-28.5.1957 (photo by Wilfried Fiedler)

source: Private collection Wilfried Fiedler

A few years later, in his account of a visit to an agricultural cooperative, the writer Jakov Xoxamakes fun of the reaction of farmers who saw a camera for the first time and compared it to “a third eye on my belly²¹“. Due to the state politics towards photography and photographers, initiated as early as 1945, things were however changing rapidly and photography became more and more familiar to everyone. In what follows, I present the main aspect of this dissemination of photography in Communist Albania.

It is beyond the scope of this article to compare the private (or semi-private)²² and limited production of Wilfried Fiedler to the photographic production of communist Albania as

21 *Revista Ylli*, March 1961: 10–11.

22 Camera and film developing were financed by the Institut für deutsche Volkskunde. So, Fiedlers material basis as well as his gaze were at the same time private and official. He had to provide „scientific evidence and documentation“ to his employing institution, while at the same time he used the camera for documenting his private interests and for documenting his astonishment about the first foreign country he visited. What concerns the material basis he was working with camera equipment and film material from the Institute however he could keep his semi-private photos for himself. Only

a whole. Such a comparison would have to take into account both the diverging and converging processes involved in the production and reception of these various set of photographs. For instance, Wilfried Fiedler's photographs have been preserved until today, either as a private archive or as part of the institutional archive of the expedition. Many Albanian photographers on the contrary had to deliver their production to institutions that no longer exist today or even had to destroy their negatives. The comparison would also raise the question of amateur photography as opposed to professional photography.²³ Wilfried Fiedler can be described as an amateur (he is not employed as a photographer) but a part of his production is commissioned and turned into photographic documentation, which was also the case with Albanian amateurs. A look at the Albanian photographers of the time and at their images allows nevertheless to highlight some features of Wilfried Fiedler's collection as well as of Albanian photography.

Since 1945, the authorities set up a state organization of photography that covers just about every need. This concerns first the field of „propaganda”, which includes press photography. The central institution here is the Albanian Telegraphic Agency (ATA), which has a photo lab since 1947 and has a dozen photojournalists. In 1957, it is firmly established as the sole news agency in Albania. It is a tool in the hands of the regime and its photojournalists give of Albania the picture required by the Party of Labour. Within the ATA as in other institutions (including ministries), photographers document the achievements of the regime in all areas, in accordance with guidance issued in 1951 on the need to affirm the legitimacy of the new government by showing its accomplishments, particularly in the field of industry.²⁴ The first manifestations of the country's industrialization appear in the 1950s thanks to the support received from the Soviet Union: the decade saw the opening of the Stalin textile factory in Yzberisht, 4 km west of Tirana, of the sugar refinery in Maliq and of the Lenin hydro-electric power plant in Tirana. The shape of cities changes, primarily that of Tirana, for example with the completion of the building of the Central Committee in 1956. New buildings, official buildings and residential buildings become recurring motifs of photographic propaganda just as the mechanization of agriculture, embodied by the combine harvester. While these first signs of the country's modernization are over-represented in commissioned photography, they seem to be totally absent from Wilfried Fiedler's collection.

Photographers also document the activity of officials, not only for publication in the press but also for the establishment of archives. The Central Committee has its own photographic service that is preparing year after year photographic albums reporting the activities of its members: congresses, visits to factories and farms, reception of foreign delegations, etc.²⁵ Albums of 1957 cover both the visit of delegations from Bulgarian and French

some of them were integrated into the „official selection” united with the stock of Stockmann's photos in the Berlin Phonogram-Archive. This was a privilege if we consider the fact that most Albanian photographers had to destroy their negatives. Eckehard Pistrick, personal communication, February 2015.

23 Among the growing body of literature on amateur photography, see, for Eastern Europe, Crowley In: APOR, APOR and REES (eds.) 2008: 93–114.

24 FUGA 2010: 54.

25 Since December 1992, these albums are kept in the State Archive in Tirana, as part of the Archives of the Central Committee.

communist parties in January and June and the inauguration of the University of Tirana in September. Beyond the central institutions, photography is everywhere in the service of the regime. In rural areas, amateur or professional photographers, private or public, document the economic and political activities in their communities. They offer the new communist power an image of its reality, in all places and at all times: inaugurations, celebrations, commemorations, visits of delegations and elections are an opportunity to show the ubiquity of power²⁶. The absence of the Party's power in Wilfried Fiedler's photographs is all the more striking.

Photography is also in the service of population control. Between 1948 and 1954 the first national campaign of passport photographs is organized: photographers (mostly private) are entrusted to photograph all inhabitants aged over sixteen years, in village after village.²⁷ In this way, photography is imposed on to the entire population as a state technology. Several photographers working for the Ministry of Interior also document the activity of border guards at a time when the country is surrounded by „enemies”. In 1957, in the region of Korça, several arrests of people trying to cross the border into Greece are documented in that manner, and their authors are photographed. These images were displayed in albums and public exhibitions. The free and sometimes playful character of Wilfried Fiedler's photographs must not let us forget that at the same time photography was not an innocent technology: it produced images that were tools in the hands of state power.

Outside propaganda and population control, the year 1957 saw the strengthening of „scientific photography”, which is relevant here insofar as it also includes ethnographic documentation. If the first ethnographic and archaeological expeditions of the 1950s produced a photographic documentation, it is especially after the opening of the University of Tirana in September 1957 and the creation of his darkroom that photography becomes a tool for research and dissemination. We can mention here the name of Mehmet Kallfa (1913–1972) who, after having worked at the ATA since 1945, joined the Institute of Archaeology in 1957 as a photographer.

Overall, here as elsewhere, photography is used as a modern technology serving the modernization of the state and the country: whether it is to provide all the inhabitants with an identity card, to document the industrialization of the country or to form ethnographic archives, photography is part of the effort to modernize life and society.²⁸ The ambition to record reality for the needs of the state is itself a feature of modernity.²⁹ In this paradigm, that of photography as a documentation tool, photography participates also to expand the “*horizon du regard*”³⁰ by providing evidence of the existence of realities that are beyond the direct knowledge that members of local communities can have. In this case, it contributes to the unity of the state and the nation. Beyond the recording of reality, photography, as André Rouillé reminds us, „fabricates the world”, it makes it happen.³¹

26 See for example, for the 1940s and 1950s, the production of Safet Dokle in the region of Kukës (DOKLE 2004: 20–41).

27 On this campaign, see DE RAPPER and DURAND 2011a.

28 It should be noted however that, contrary to what happened in the older industrial countries, photographic industry never existed in Albania: all photographic equipment had to be imported.

29 LEMAGNY and ROUILLE 1986: 126.

30 ROUILLE 2005: 100.

31 ROUILLE 2005: 86.

Apart from these political or collective uses of photography, the satisfaction of individual needs (especially through family photography and souvenir photography)³² is also transformed by the new organization. The Communist period saw the collectivization and gradual and total nationalization of photographers as a professional group (they are all state-employed in state-run enterprises), until the disappearance of private studios that existed after World War II. The year 1957 is mid-way in this process. Collectivization began ten years before with the opening of the first public studios in the handicraft cooperatives; it ends a decade later, in 1969, with the transformation of cooperatives into state enterprises and the closing of the last private studios.³³ In the 1950s, cooperative studios open throughout the country, especially in small towns remained on the side-lines of the development of photography in the Interwar period: in Kukës in 1955, Cërrik in 1956, and in Bilisht in 1958, to name a few. These studios offer their services for portrait and wedding photography and are also responsible for covering the political, economic and cultural activities in the region. The result is an unprecedented diffusion of photography in the country. It is felt in the 1960s with the proliferation of family albums. In the 1950s, however, inequalities in access to photography are still evident between Tirana and the cities of Shkodra and Korça, historical bases for the dissemination of photography, on the one hand, and the rest of the country, on the other. In 1957, the sophisticated portraits made in the famous Foto Studio Sporti of Refik Veseli (1926–2002) in Tirana, are in contrast to the images of rural residents taken by cooperative photographers. Uniformity and standardization of family photography, which are often associated with the communist period, appear only later, in the 1970s and 1980s.

The 1950s finally saw the emergence of a phenomenon that is interesting to compare with the case of Wilfried Fiedler. Relations with the Soviet Union provided an opportunity for many Albanians to leave to study abroad. As we have seen with Piro Naçe, many of them returned with a camera they used themselves or they sold on the second-hand market: this was a new base for the development of amateur photography. From the mid-1950s, the phenomenon is growing, to the point of receiving official encouragement: starting in 1957–1958, in Tirana, photography courses are taught in the houses of culture for young people; the heads of houses of culture are themselves trained in photography. From the early 1960s, the magazine *Ylli*, major illustrated magazine of the time, published advice to amateur photographers and organized an annual photographic competition open to amateurs.³⁴ In this respect, the situation in Albania can be compared to other countries in the East as well as in the West, where amateur photography became popular in the 1950s. In Albania, however, the supply difficulties regarding photographic equipment and the climate of suspicion that hangs over amateur photographers (who are accused of taking the work of cooperative photographers and of making subversive photographs) hinder the further development of

32 Picturesque souvenir photographs were circulating also among foreign tourists. In the estate of Johannes Kyritz, the technician of the expedition, was found a set of approximately 30 postcards which he had brought from the 1957 expedition. Among them are postcards printed during the Italian occupation time in WWII, newly printed socialist postcards but also coloured postcards dating back to the WWI period. Eckehard Pistrick, personal communication, February 2015.

33 de Rapper and Durand In: PISTRICK, Eckehard, Nicola SCALDAFERRI and Gretel SCHWÖRER (eds.) 2011b: 210–229.

34 DURAND and DE RAPPER 2012.

amateur practice. The situation in this field is deteriorating in the late 1960s. To photograph outside the framework provided by the state is a risky business. Amateur practice is generally limited to the domestic sphere or framed by institutional activities. But already in 1957, the approach of Wilfried Fiedler, who travels the country, photographing whatever he is interested in with the set of expectations and limitations mentioned above, falls within the unthinkable for local amateurs.

Moreover, despite the popularization of photography, a criterion remains that distinguishes Albanian photography (and even in Albania, various uses and users of photography), and that is glaring in comparison with Wilfried Fiedler's collection: this is colour.

3. Colour – a determining criterion

What is remarkable in Wilfried Fiedler's collection is the emphasis placed on colour photography (389 images out of 635 in total) and its technical quality. The film used, Agfacolor, was not new: it had been available since 1936 and its production continued after World War II in East Germany until 1964. However, we must remember that in the late 1950s the status and legitimacy of colour photography were not established in the field of photojournalism, nor of artistic photography.³⁵

Moreover, in 1957, colour photography was virtually unknown in Albania. In fact, 1957 is cited as one of the first tests of colour negatives by Jani Ristani (1913–2005), who worked as a photographer at the Ministry of Construction. It is at the Youth Festival in Tirana in July³⁶ and upon the visit to Albania of Vietnamese leader Ho Chi Minh in August that he made his first colour photographs, developed and printed by himself. He worked with samples of Agfa colour film provided by the German company upon the occasion of delivery of photographic material the Albimport, the import agency of the Albanian regime.³⁷ Tests were also conducted at the ATA and at the University in 1959.³⁸ Tests of colour slides had occurred around 1954 or 1955, without substantial results. After 1960, some photographers were sent to China to learn a technique of colour photography that will hardly be applied afterwards.³⁹

It was not until 1967 that the magazine *Ylli*, the most prestigious of the illustrated magazines, turned to colour photography under the leadership of its photographer, Petrit Kumi (born 1930), returning from a trip to China. Until then, the colour images published in the magazine were coloured black-and-white photographs. Other magazines followed afterwards. The ATA experimented with a first colour lab in 1974 and its employees then used a manual for colour photography prepared the year before by the head of the photographic department, Ilo Vero Gollosi (1922–1991). But it was not until 1981 that a modern colour laboratory, imported from Italy at the initiative of Kostandin Leka (1932–2013) became operational.⁴⁰

35 BOULOUCH 2011: 117.

36 See the photograph of girls dressed in traditional costume published in *Gazeta Shqiptare*, October 6, 2013: 17.

37 Interview with Katjusha Kumi, former assistant to Jani Ristani, Tirana, October 2013.

38 LEKA 2013: 86–91.

39 DURAND 2014.

40 LEKA 2013: 255–271.

In the public service, it was not until the mid-1980s that the studio Skënderbeu in Tirana, one of the first in the country, offered colour photography to its customers. In 1957, private studios, such as the already mentioned Foto Studio Sporti, still offered quality colorization, but in the following decades the skills were lost. For many common people, colour photography became accessible only after the fall of the regime.

Of course, some were privileged: the first colour photos of Enver Hoxha appear to date from 1958. These are not official photographs, but private images published only after his death in 1985.⁴¹ His bodyguard, who also acted as a personal photographer, was then developing his colour films in the Soviet Union. After the breakdown with Russia in 1961, Jani Ristani was called to make colour photography available to the dictator in the framework of a „secret laboratory” dedicated to members of the Politburo.

The long and tortuous history of the introduction of colour photography in communist Albania attests the challenge posed by mastering this technique, which is more modern than black-and-white photography and transmits more strongly the message of optimism and dynamism promoted by the ideology of the State.⁴²

4. Conclusion: Representing Modernity

Wilfried Fiedler’s collection appears as paradoxical: it implements a modern technology, colour photography, to serve a representation of the least modern aspects of Albanian society of the time: traditional costumes, rural architecture, means of transportation. By contrast, Albanian photography of the time, restricted to black-and-white photography, emphasizes the representation of modernity: urbanization, industrialization, feminization of society, modern weapons... It does so easily by the repetition of certain motifs (combine harvester, factory chimney...) and composition (oblique lines, low angle shot), inherited from modernist trends of photography, most notably from the Soviet Union.⁴³

When colour is used, either by the colouring or by the use of colour film, it seems to have a specific function that can be summarized as follows: the sky is blue, the flags are red. Blue, the colour of happiness, and red, the colour of socialism, are the dominant shades. It is telling that even after the introduction of colour film, retouching continues to be effectuated regularly: figures are detached on a plain blue background and highlights of red mark the flags, pieces of clothing and slogans. Wilfried Fiedler’s photographs, which are not subject in the same way to political imperatives, are not familiar with this obsession of blue and red. The skies are not always blue, sometimes they are even threatening, and the patches of colour are more diverse.

The difference is also reflected in the representation of „the people.” In ethnographic photography of the time it is absent, only the objects are represented. Clothing can be photographed on models, but they are isolated, cut (probably also by cropping) of context. Later, they will be staged in the recreated scenes evoking traditional Albania. In press

41 GRADECI 1986: 224.

42 For a comparison with the photographic production in the GDR see STIFTUNG DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM (ed.) 2013.

43 Soviet photographic magazines were still available to professional photographers after 1961. For the role of oblique lines and against Angle in soviet avant-garde photography of the Interwar period, see LEMAGNY and ROUILLE 1986: 127–129.

photography, the people is present, but as an organized group; it is staged: it moves forward, it smiles, it admires and listens to the guide. Here on the contrary, we see images of amorphous crowds and casual gatherings. The staging does not forward the image of the socialist New Man. Sometimes the show seems to be more behind the camera than in front: the photographer seems to be at the heart of much attention as its subject.

More than in colour, it is in this shift from the codes of official photography that lies the main interest of Wilfried Fiedler's collection. In a way, one could almost say his pictures are subversive, as they emphasize aspects of the Albanian reality that socialist state ideology would not see or reject in the past. A double-page published in the magazine *New Albania* in 1959 illustrates the contrasting status of certain photographic motifs.

Entitled „Two dates, two times,” it presents the years 1938 and 1959 as „two diametrically opposite dates in the history of Albania”: on one side, the misery and injustice of the regime of Zog, on the other, the considerable efforts made by the „power of the people” for the economy, health and education. On the left and on the right sides of the double-page, images symbolize this contrast. For 1959, we see a hydroelectric dam, a factory, combine harvesters and the building of the University of Tirana. In 1938, we see young boys, barefoot and poorly dressed, peasant women dressed in black, a ploughman leading a coupling of buffalos, a thatched hut and a swamp, a symbol of the misuse of land. The absence of a legend shows that these photographs are not there to provide information, but to convey a message based on a pre-existing code. Yet, if we had to locate the photographs taken by Wilfried Fiedler between 1956 and 1959 in this opposition, it is unquestionably on the side of 1938, and not of 1959, that they would find their place. They show that poor and rural Albania does not belong to the past and that what propaganda rejects in the years before the World War II still exists twelve years after the communist takeover.

At the same time, the approach of Wilfried Fiedler is not defeatist or pessimistic, as will be that of Western photographers picturing Albania after 1990 in black-and-white. The use of colour helps to embellish reality, as it will in propaganda photography ten years later, in the late 1960s. Wilfried Fiedler does not seek to expose the backwardness of Albanian society, but he is sensitive to the picturesque elements, in the etymological sense of the word, of rural Albania. His images are in this regard different from those that have survived in rural areas through family albums, and which are also less directly subject to the codes of propaganda photography. In these pictures, in 1957, we also see the rural poor and barefoot children, but the technical means used by local photographers limit the idealization of the models. In the history of post-war Albanian photography, idealization of rural and traditional Albania appears only later, in the 1970s.⁴⁴

Wilfried Fiedler's collection thus contributes to bring about an Albania that will not survive the rupture of relations with the Soviet bloc in 1961, a traditional and rural Albania, but colourful. It is one of the possible gazes on Albania in 1957, a look undoubtedly marked by the personality of its author, but also by the relative position of the photographer and his referent in the Communist world at the time, and by the opportunities offered by a scientific expedition. In this meaning, notwithstanding its originality and invaluable interest for our knowledge of communist Albania in 1957, we have to be careful not to see Wilfried Fiedler's collection as bringing an image of Albania closer to reality than the one proposed

44 See for example DOJAKA, ZOJZI and QATIPi (eds.) 1976.

by local commissioned photography. Its sharp contrast with official photography does not mean that it reveals a kind of truth concealed by propaganda photography. Truly, the comparison we have just attempted attests that the codes of propaganda photography were already well established by 1957, with their focus on modernization and on the leading role of the Party. A large part of the local photographic production is the result of a process of selection and staging around a limited number of themes and motifs. Wilfried Fiedler's photographs are however the result of other processes – including those related to scientific collaboration between Albania and East Germany – and as such are also submitted to certain codes. Beyond the generally assumed standardisation of photography in communist Albania, we should be aware of this plurality of codes and gazes, and look at the way they emerge and interfere.

Bibliography

- BOULOUCH, Nathalie: *Le ciel est bleu. Une histoire de la photographie couleur*. Paris: Éditions Textuel 2011.
- Crowley, David: *Socialist Recreation? Amateur Film and Photography in the People's Republic of Poland and East Germany*. In: Balazs APOR, Péter APOR and E. A. REES (eds.) *The Sovietization of Eastern Europe: New Perspectives on the Postwar Period*. Washington: New Academia Publishing 2008, 93–114.
- DE JOUVENEL, Renaud: *Les enfants de l'aigle*. Paris: les Éditeurs français réunis 1958.
- DE RAPPER, Gilles and Anouck DURAND: 1948–2008: 35 Fotografi letërnjoftimesh. *Fotografia dhe regjimi i identifikimit në Shqipërinë komuniste [1948–2008: 35 passport photographs. Photography and identification regime in Communist Albania]*. In: *Annuario 1*, 2011a: 72–98.
- de Rapper, Gilles and Anouck Durand: *Family Photographs in Socialist Albania: State Photography and the Private Sphere*. In: Eckehard PISTRICK, Nicola SCALDAFERRI and Gretel SCHWÖRER (eds.): *Audiovisual Media and Identity Issues in Southeastern Europe*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2011b: 210–229.
- DOJAKA, Abaz, Rrok ZOJZI and Hasan QATIPI (eds.): *Arti popullor ne Shqipëri [Popular Art in Albania]* Tirana: Akademia e Shkencave e RP të Shqipërisë 1976.
- DOKLE, Nazif: *Fotografët Safet e Gjylzade Dokle [The Photographers Safet and Gjylzade Dokle]* Tirana: GEER 2014.
- DURAND, Anouck: *Amitié éternelle*. Paris: Éditions Xavier Barral 2014.
- DURAND, Anouck and Gilles DE RAPPER: *Ylli, les couleurs de la dictature*. Paris: CNRS 2012.
- ELSIE, Robert: *The Photo Collection of Branimir Gušić Albania 1947*. <http://www.albanianphotography.net/gusic/> (10.11.2014).
- FUGA, Artan: *Monolog. Mediate dhe propaganda totalitare [Monologue. Media and Totalitarian Propaganda]*. Tirana: Marin Barleti 2010.
- GRADECI, Sulo: *30 vjet pranë shokut Enver. Kujtime. [30 years with Comrade Enver. Souvenirs.]* Tirana: 8 Nëntori 1986.
- KIESLING, Gerhard: *Albanien*. Leipzig: VEB Brockhaus 1958.
- L'Albanie pittoresque* Tirana 1959.
- LEKA, Kostandin: *Një jetë në shtjelljet e krijimtarisë [A Life in the whirls of creation]* Tirana: Omsca-1, 2013.
- LEMAGNY, Jean-Claude and André ROUILLE: *Histoire de la photographie*. Paris: Bordas 1986.
- LUGON, Olivier: *Le style documentaire. D'August Sander à Walker Evans 1920–1945*. Paris: Macula 2011.

- NGJELA, Spartak: Përkulja dhe rënia e tiranisë shqiptare 1957–2010, Vol. 1 [Decline and Fall of the Albanian Tyranny] Tirana: UET Press 2011.
- PISTRICK, Eckehard: Lab Epic and Historic Songs in the Saranda Region (South Albania) – Continuity and Change in Oral Tradition. unpublished MA thesis. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2005.
- ROUILLE, André: La photographie. Paris: Gallimard 2005.
- STIFTUNG DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM (Hrsg.) Farbe für die Republik. Fotoreportagen aus dem Alltagsleben der DDR. Berlin: Quadriga 2013.
- TUNGER, Waltraut: Capitjet e mia nëpër Shqipëri [My first steps across Albania] Tirana: Mësonjetorja 2000.
- VELO, Maks: Kohë antishenjë [Antisign time] Tirana: Zenit 2005.
- VORPSI, Irida: Fotografia si mjet i përhapjes së propagandës së emancipimit të gruas në Shqipërië komuniste [Photography as a means of diffusion of the propaganda for the emancipation of the woman in Communist Albania]. In: Përpjekja 32/33, 2014: 181–202.
- Revista Ylli*, March 1961.

Une histoire vraie

par Gilles de Rapper

Par sa chronologie, par ses personnages et par de nombreux détails, ce récit est une histoire vraie. Son écriture a été rendue possible par plusieurs années d'enquête auprès d'anciens photographes du régime d'Enver Hoxha (1944-1991) et par l'exploration des fonds photographiques de la période communiste en Albanie. Anouck Durand n'a pas seulement cherché à raconter une histoire à partir d'images glanées dans l'immense production photographique de l'époque. Elle s'est livrée à la mise en image d'un récit entendu à plusieurs reprises, dans des versions différentes mais convergentes qu'elle a entrepris d'assembler et auxquelles elle donne un sens. Ce récit est bien sûr aussi en partie une fiction : le narrateur, Refik Veseli, est mort en 2002 et n'a pu confier sa propre version à Anouck Durand. Quant aux images, elles n'étaient pas destinées à se côtoyer dans un même récit et racontaient, pour la plupart, d'autres histoires.

De 1961 à 1972, des photographes albanais ont effectivement été envoyés en Chine pour des séjours de formation à la photographie couleur. Dans le même temps, pourtant, des pellicules Kodak étaient importées en Albanie, permettant ainsi l'introduction de la technologie couleur contemporaine dans la propagande et dans les usages privés des familles dirigeantes. Si bien que, comme le rapportent les personnages de l'histoire, le procédé chinois adapté de l'ancienne méthode de trichromie n'a jamais été mis en application par les photographes albanais. C'est donc à un moment particulier de l'histoire de la photographie albanaise - celui d'une tension entre l'attrait de la technologie occidentale et la fidélité idéologique à l'allié chinois - que se déroule le récit d'*Amitié éternelle*.

C'est en 2008 que, avec Anouck Durand, nous sommes partis à la recherche des anciens

photographes de propagande d'Enver Hoxha et de leurs archives photographiques. Nous avons recueilli le témoignage des photographes sur leurs conditions de travail, depuis leurs années de formation jusqu'à l'organisation institutionnelle de la profession, sur le matériel utilisé et sur les contraintes et les libertés du métier de photographe dans le contexte d'un régime totalitaire. Nous avons enregistré des dizaines d'heures d'entretiens, retranscrit des centaines de pages de notes et d'observations, scanné des milliers d'images. L'objectif de ce travail de recherche était de dresser un tableau de la production photographique de l'Albanie communiste afin de mieux comprendre à la fois le fonctionnement du régime et son héritage actuel dans le domaine de la production et des usages des images photographiques. On aperçoit ici la grande variété des images, du portrait de studio à la propagande, et la diversité des trajectoires professionnelles des photographes.

Le cas de Refik Veseli est à cet égard exemplaire : initié à la photographie par les hasards de la guerre, il devient photographe de studio réputé à Tirana puis, à la fermeture des studios privés (au début des années 1960), photographe scientifique au sein du service d'archéologie. Dans le même temps, ses qualités de photographe, et en particulier de portraitiste, lui donnent l'occasion de publier dans les revues de propagande et de participer à la réalisation des portraits officiels du dictateur. À la chute du régime, il ouvre à nouveau un studio privé, sous le même nom de Foto Studio Sporti. On voit à quel point le recueil de témoignages et la reconstitution de trajectoires individuelles qu'il autorise permettent de dépasser la catégorie de « photographe propagande ». Derrière ces images caricaturales qui nous font aujourd'hui sourire, on découvre une organisation complexe, lourde de tensions et de contradictions, et une multitude de trajectoires personnelles.

Dans aucun des témoignages recueillis, y compris dans ceux des protagonistes de cette histoire, le voyage en Chine ne prenait un relief particulier. Étape oubliée d'un parcours professionnel, il ne surgissait qu'au hasard d'une réponse, par bribes et en passant. Comment se fait-il qu'une expérience de plusieurs mois à l'étranger, dans la Chine immense, au temps de Mao - alors qu'il était extrêmement rare d'être autorisé à quitter l'Albanie -, soit devenue un souvenir anecdotique, un épisode négligé ou méprisé ?

La réponse est dans le récit : en 1978, l'Albanie met un terme à son « amitié éternelle » avec la Chine, comme elle avait rompu en 1961 les relations avec le « grand frère soviétique », comme elle avait déjà, en 1948, rompu après

une relation fusionnelle née au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, avec la Yougoslavie de Tito. La Chine disparaît de l'horizon albanais. Il n'est plus question désormais de s'enquêter d'avoir visité le parc du Printemps, d'avoir traversé le Fleuve jaune et encore moins d'avoir serré la main du Grand Timonier. Les souvenirs sont refoulés, les photographies sont détruites, ou peu s'en faut.

Une histoire de la photographie albanaise ne mentionnerait sans doute pas ces voyages en Chine qui, de l'aveu des photographes, ne leur furent d'aucune utilité. Et nous n'en aurions peut-être jamais entendu parler sans trois rencontres marquantes et quelques coups du hasard.

Tout commença par la rencontre à Tirana, en novembre 2009, de Fatmir Veseli, un des deux fils de Refik, qui tient aujourd'hui le *Foto Studio Sporti*, rouvert par son père après la chute du régime communiste, dans le centre de Tirana.

Refik Veseli

Nous avions entendu parler de Refik comme d'un grand photographe, un maître du portrait, également réputé pour ses qualités humaines. Nous n'en savions guère plus lorsque nous sommes allés trouver son fils Fatmir, dépositaire de la mémoire familiale depuis la mort de Refik. Fatmir nous raconta volontiers l'histoire de son père, mais d'une manière qui laissait penser que ce n'était pas la première fois qu'il se livrait à cet exercice : bien structuré, son récit s'articulait autour de la rencontre de Refik avec un photographe juif, pendant la Seconde Guerre mondiale. De fait, Refik avait acquis une certaine notoriété lorsque, premier Albanais à recevoir la distinction de Juste parmi les nations en 1988, il avait pu se rendre en Israël en juillet 1990, avant même la chute du régime communiste albanais.

Comme nous le découvrièmes par la suite, plusieurs publications albanaises relaient cet épisode et la manière dont la famille Veseli avait recueilli, et sans aucun doute sauvé de la déportation, plusieurs familles juives réfugiées en Albanie, dont celle de Mosha Mandli.

Le voyage en Chine était secondaire dans le récit que nous fit Fatmir. Mais il comportait l'épisode de la lettre envoyée à Mosha Mandli. Nous apprîmes ainsi l'existence d'une correspondance entre les deux hommes, soumise aux contraintes des relations de l'Albanie avec le monde extérieur, mais malgré tout régulière. Comme le raconte le roman-photo, Fatmir n'avait aucune photographie du voyage en Chine à nous montrer : Refik avait tout brûlé. Mais il nous a laissés accéder aux lettres reçues d'Israël par son père.

Pleurat Sulo

Lorsque nous l'avons rencontré, âgé de plus de soixante-dix ans, il tenait lui aussi une petite boutique de photographie à Tirana, qui a fermé depuis. Nous nous intéressions à lui car il est un des rares photographes professionnels à avoir fait de la prison pendant la période communiste. Mais Pleurat nous apprit aussi qu'il avait fait le voyage en Chine avec Refik Veseli et qu'il était le chef de cette délégation. Il nous expliqua la méthode de photographie couleur - basée sur la trichromie - qui leur avait été enseignée en Chine, en insistant sur les complexités de sa mise en œuvre par rapport aux pellicules couleur désormais disponibles.

À notre grande surprise, Pleurat proposa alors de nous montrer des photos du voyage en Chine. Nous ne les cherchions pas, imaginant

que tout le monde s'en était débarrassé. Mais le processus de destruction des photographies est plus complexe que ce que nous pensions. Dans un premier temps, suite à la rupture diplomatique avec la Chine (1978), tous les photographes détruisirent les images de leur rencontre avec Mao. Il n'y a jamais eu de consigne en ce sens, mais il était entendu qu'il fallait se dissocier des ennemis du régime.

Dans un second temps, Pleurat Sulo est arrêté. En 1984, il est accusé de « propagande pornographique » et d'« utilisation du matériel d'État pour usage privé ». Son crime est d'avoir photographié une actrice nue (le genre du nu, associé au décadentisme, est strictement interdit) avec le matériel du laboratoire du Musée historique national pour lequel il

travail. Il passe un an en prison, le temps de l'instruction, puis les charges sont levées. Son arrestation oblige cependant les autres photographes de la délégation à se dissocier de lui, quatorze ans après le voyage en Chine. Ils détruisent alors l'ensemble des photographies du voyage – à quelques exceptions près.

Katjusha Kumi

Contrairement à Refik et à Pleurat, Katjusha a abandonné la photographie à la chute du régime, lorsque son poste n'a plus eu lieu d'être. Depuis cette date, elle a rejeté toutes les demandes d'interview de la part des journalistes et s'est tenue éloignée de la curiosité générale pour la vie privée du dictateur et des familles dirigeantes. Lorsque nous la sollicitons par l'intermédiaire d'une amie en novembre 2009, nous avons entendu parler d'elle dans des termes mystérieux, comme si personne ne savait exactement quelle avait été sa fonction pendant la dictature. Nous interrogeons Katjusha sur sa vie professionnelle et sur sa passion pour la photographie. Surprise par notre intérêt pour son propre parcours plutôt que pour la vie privée du dictateur, elle se livre volontiers et, au fil des rencontres, nous donne accès à quantité de détails sur le travail des photographes et sur les joies et les contraintes de leur profession. Elle nous confie les photographies qu'elle a conservées de ses voyages en Chine.

Katjusha travaillait effectivement dans un laboratoire secret à l'usage exclusif d'Enver Hoxha et des membres du bureau politique du parti. Elle développait, imprimait et conservait les photographies personnelles du dictateur. Elle devait en permanence effacer de ses tirages les personnages devenus indésirables aux yeux d'Enver Hoxha.

À la mort de ce dernier, des militaires sont venus chercher tous les négatifs de son laboratoire afin de les placer, lui dirent-ils, en

Pleurat est le seul à ne pas avoir détruit les siennes, car il était en prison. Toutes ses archives professionnelles ont été brûlées, mais ses photographies personnelles n'ont pas été touchées. Le voyage était dans un album de famille, et les photographies sont restées intactes.

sécurité dans un souterrain. Katjusha a ainsi perdu l'accès à une vie entière de travail. Elle avait néanmoins une situation privilégiée et elle s'est permis de garder quelques photographies de son voyage, dans lesquelles ni Pleurat Sulo, ni les dirigeants du régime communiste n'apparaissent. Elle occupait une position particulière au sein de la profession : plus proche qu'aucun autre du dictateur et de ses collaborateurs, elle ne faisait pas elle-même de photographie de propagande, mais agissait comme gardienne d'un fonds dans lequel puisaient les institutions de propagande. Son laboratoire était réputé le mieux équipé du pays, en partie en raison d'un intérêt personnel d'Enver Hoxha pour la photographie et le cinéma, et elle avait un accès prioritaire aux nouveaux appareils et aux nouvelles techniques. Elle fut même autorisée à suivre une formation en Italie en 1980, à une époque où les voyages à l'Ouest étaient réservés à l'élite dirigeante et où peu de photographes partaient à l'étranger.

Comme Refik et Pleurat, Katjusha fait partie des « photographes des institutions ». Ceux-ci apparaissent comme des privilégiés, même si leurs conditions de travail et leur niveau d'équipement varient selon l'importance de l'institution pour laquelle ils travaillent. Les plus réputés d'entre eux peuvent approcher les dirigeants, et Enver Hoxha lui-même, à l'occasion des congrès du parti et des déplacements officiels. Certains, comme Refik Veseli et Petrit Kumi, participent aux séances de pose pour les portraits officiels. La figure du photoreporter, en particulier, jouit d'un certain

prestige et la profession est recherchée pour la liberté qu'elle procure (beaucoup d'entre eux voyagent à travers le pays en moto, à une époque où les transports privés sont inexistant), mais elle a pour contrepartie les pressions et les contraintes de la photographie « politiquement correcte » de l'époque.

À côté des « photographes des institutions », le régime instaure les photographes dits « du service public ». Répondant aux besoins de la population, ils réalisent les photos de famille, photos souvenirs, photos de mariage et photos d'identité dans des studios publics qui remplacent progressivement, à partir des années 1950, les studios privés qui, comme celui de Refik Veseli, sont contraints de

fermer. Ces studios publics utilisent uniquement du matériel des pays frères (pellicules et chimie d'Europe de l'Est principalement) et, jusqu'à leur disparition en 1991, ne proposent que du noir et blanc.

Lorsque nous présentons à Katjusha un premier manuscrit d'*Amitié éternelle*, l'identité des trois protagonistes est protégée par des pseudonymes. Elle insiste pour que son nom et ceux de ses compagnons apparaissent. Ils étaient photographes de propagande d'une dictature, pourtant leur histoire mérite d'être connue. Enfin, précisez-elle pour le lecteur français, Katjusha se prononce « Katiousha ».

Photography and Remembrance

Questioning the Visual Legacy of Communist Albania

Gilles de Rapper

Aix-Marseille University, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

Countless photographs were produced during the communist period in Albania. Many of them were designed to create archives and to preserve the memory of places, people and times in which and by which the new type of society wanted by the authorities was realized. The task of the photographers was indeed to record and document the transformations of the country or, in the words of the time, the “construction of socialism”. It was also, for some of them, to offer everyone the opportunity to create photographic memories. In any case, one can hypothesize that the feeling of living in a time of profound transformations in which ancient places and lifestyles disappeared in favor of more “modern” forms gave a particular importance to photography. As a technical process related to industrialization, photography has a significant relationship to modernization. It also has the property to fix particular moments (in Albanian, as in other languages, the verb *fiksoj* is frequently used to describe the activity of the photographers) whose serialization gives an idea, an “evidence”, of the time passing by and, in this case, of the progress made. The juxtaposition, in the layout of the journals of the communist era, of two images with the caption “before” and “after”, or “yesterday” and “today”, is thus particularly frequent to mark both the change and its orientation.

By their style as well as by the motives they repeat, these images belong to the visual world of communism: through *them* the communist period in Albania is close to other communist experiences and can be compared to *them*. By *them*, any recollection of the communist period can be based on visual models or, on the contrary, oppose and reject *them*. Whether it arouses nostalgia or rejection, photography rarely means “apathy”. The images of the communist period are, probably for this reason, frequently reproduced today: in the press, where they illustrate the supposed revelations drawn from archives; in autobiographical works, where they accompany the stories and testimonies; in social networks and on the walls of houses, where they recall the stages of individual trajectories. As suggested by Rob Kroes more generally, “our contemporary sense of history is replete with photographic memories” (Kroes 2007: 4). Whether

we have had direct experience or not, our mental images of the communist period in Albania do not escape this hold of photography.

However, it is striking that there is no or extremely rare reflection on the link between these photographs and the memory of communism. To what extent do these images constitute a memory of communism? How do they participate today in the remembrance of this period? It is difficult to find answers to these questions in the existing literature. First, as the history of photography in Albania becomes more known, we see that the communist period occupies a marginal and neglected place: photography is said to have had an instrumental status in the hands of political power and thus to be of little value compared to that which had been produced during the previous period. “The strict political-economic limitations so also gradually constrained the scope of art photography”, writes one of the few historians of Albanian photography (Vrioni 2009: 44). This also explains why the rare publications devoted to photography in the communist period do not address the issue of memory. This is true of academic studies when they are interested in how propaganda worked (Vorpsi 2014), as of photographic albums illustrating the production of this or that photographer (Kumi 2013). It is therefore difficult to have an overview of the production methods and uses of photography during the communist period. On the other hand, studies on the memory of communism in Albania have little interest in the role of photography in the formation and transmission of this memory, even when they make explicit reference to visual anthropology (Kati 2015). In this, they are similar to some classic works of sociology and philosophy of memory in which photography is barely mentioned (Halbwachs 1994, Ricœur 2000).

However, there has been a continuous interest in the social sciences for the last twenty years in the relationship between photography and memory, and studies from a variety of disciplinary horizons make it possible to go beyond the mere affirmation of a particularly strong link between photography and memory (Hirsch 1997, Kuhn, McAllister 2006, Kroes 2007, Shevchenko 2014). This body of research, however, favors western and postcolonial contexts and, with a few exceptions (Sarkisova, Shevchenko 2014, Skopin 2015), hardly concerns the communist world. In what follows, I will seek, on the basis of these works, to show why and how taking photography into account can enrich our knowledge and our understanding of the memory of communism in Albania.

1. Why consider photography?

It is not necessary to assume an essential link between memory and photography to recognize that the latter is a medium for recollection and that it is an extremely common mnemonic tool. Photography makes us remember. This is one of the reasons behind family photography, whose diffusion during the communist period is unprecedented in Albania. Largely reserved for the urban middle and upper classes until the Second World War, the family function of photography became accessible to a very large part of the population, including in remote rural areas, with the establishment of the so-called “public service” photography in the 1960s (de Rapper, Durand 2017a). As a result, there are few families who do not possess at least a few photographs, often of diverse origins: photographic souvenirs taken by “nature” photographers (*fotografët e natyrës*), wedding photographs, identity photographs, school photographs or “emulation” photographs (*fotografi e emulacionit*). Many of these photographs expressly respond to a need to keep “souvenirs” (*kujtim*) as evidenced by the frequency of the mention, printed or handwritten, of the word “souvenir” on the prints (fig. 1-4). Both the frequency of the term and the insistence of its association with the image, however, seem to show, like locks of hair or other personal relics that accompany, in other contexts, personal photographs (Batchen 2004), that the image alone is not enough to hold the memory and thus testify to “a persistent anxiety and fear of being forgotten, rather than a comfortable taken-for-granted assumption that a photograph ensures lasting personal memory” (Shevchenko 2015: 273).



Fig. 1: Tirana, 1962 (private collection).



Fig.2: Devoll, around 1980 (private collection).

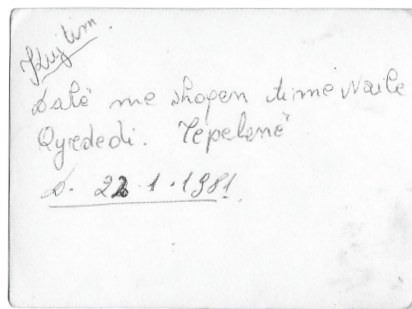


Fig.3: Lunxhëri, 1981 (private collection).



Fig.4: Shpat, 1990 (private collection).

The memorial function of photography is, on the other hand, not limited to the family sphere, and much of the official or institutional photography (that which was designated as “propaganda photography”) is also part of the desire to fix and preserve memories. The activity of the members of the Central Committee of the Party of Labor was thus the object each year of photographic albums whose relationship with the family albums can easily be shown, as on these images of the reception of a Bulgarian delegation to Tirana in 1957 (fig. 5): group photographs in front of the house, commensal and dance scenes are among the most frequent images of family photography.



Fig.5: Tirana, 1957 (AQSH).

It is also revealing that the death of Enver Hoxha in April 1985 resulted in the publication of photographs called “souvenirs”, such as the one published and commented in *Ylli* magazine in May of that year (fig. 6). In the image, the Hoxha couple appears in the middle of smiling photographers and journalists and the photograph is captioned: “unforgettable memory” (*kujtim i paharruar*). The death of the leader thus arouses in the public sphere the same type of reaction as, in the private sphere, the death of a loved one: the photographs of the deceased are sought for and looked at in an attempt not to lose him or her completely. We know that such an experiment is at the origin of one of the most cited books in photography studies Roland Barthes’ *Camera Lucida*, written after the death of the author’s mother (Barthes 1980).



Fig.6: Ylli, April 1985, p.29.

The function of memory can lead to the preservation as well as the destruction of photographs. During the communist period, many photographs were destroyed because they were likely to recall unwanted memories (even if mutilation seems to be a very common mode of action). However, it was at the fall of the single party rule, in 1991, and later during the troubles of the year 1997 that much of the destruction of photographs seems to have taken place. Nevertheless, a large number of photographs survived, whether in institutional or in private archives. These images are still available as a medium of memory and it is likely that they will remain when the last direct witnesses of the communist period are gone. One can see, therefore, a certain urgency to preserve and document the photographs of the communist period as long as their authors or the persons represented in them can still talk about these remaining photographs.

It is necessary to point out a widely recognized property of photography in the social sciences, which is that of stimulating speech. Photography calls for commentary and storytelling: for this reason it has long been used in interview situations because it frees the voice of those interviewed and provokes a story different from that produced by only oral questions. This is called “photo elicitation” (Collier and Collier 1986; Harper 2012). It should be added that this work of recollection and producing a narrative based on photography is often a collective one. Through it individual memories come together and contribute to a shared elaboration of memory. As Anne Muxel writes about family photographs, “photographs always convey a proposal for a narrative, a version, more or less official and consensual, of the common history” (Muxel 1996: 175). Photography can therefore be used to help the voicing of a memory, or rather, the voicing of the more or less shared and more or less conflicting memories of the communist period.

The second reason why it is important to take photography into account is that the images that we have inherited do not only facilitate the remembrance, in the present, of the communist past, they also reveal the way individuals and institutions have fabricated representations of Communist Albania, its present, past and future. The interest in the photographs of the communist period is thus also an interest in the politics of memory and representation in use at that time. And one can think that the way in which the memory of the communist period is transmitted today is partly determined by the way in which memories have been fixed or constructed at that time. Photography is both the object and the agent of this “stranglehold on memory” (*mainmise sur la mémoire*), to use an ex-

pression of Tzvetan Todorov (Todorov 2000: 167). If many photographs have been destroyed or falsified as traces of an undesirable past (this is the case of photographs taken before the end of the Second World War and testifying to “bourgeois” frequentations or ways of life, but also of many others during the political crises during which new “enemies” were designated), then individuals and institutions were building a photographic archive that would become the memory of the communist period in the future. Photography is thus a concrete example of how the present recollection of communism is based on the making of memory during the communist period. Unlike other objects or places that today serve as memorabilia (objects of everyday consumption, camps and prisons) but were not designed as such, photography has had, from its conception, a memorial function.

The photographic collections that have come to us then raise a number of questions, of which I present only an overview. In addition to what has been photographed and whose image has been preserved, we must look at what was not photographed or at what the images do not show. Contrary to a popular belief, photography is not a faithful or exhaustive image of reality: it is the result of cutting, selection and construction. It must be remembered here that the doctrine of socialist realism was applied to photography as to other visual or written productions, and that it remained in force until the end of the communist period. To the photographers’ testimony, this meant above all showing “happy people at work” and avoiding any divergent representation (poverty, inequalities, conflicts, misfortune). It is thus easy to see from the photography of the press what the “obsessions of the regime” were at that time (Durand, de Rapper 2012: 15–37): industrialization, abundance of harvests, people in arms for the defense of the fatherland, cult of the leader and heroes. On the other hand, one might wonder what the role of censorship, and even more so of self-censorship, was in the production and preservation of photographs. The realization of photographs did not depend solely on technical constraints and aesthetic choices. It was also subject to a political evaluation of what could be photographed and was actually photographed: hence the many restrictions imposed on photographers, professionals or amateurs, and the destruction or mutilation of photographs (Nathanaili 2017). The study of photography is thus a way to observe and explain the functioning of censorship and self-censorship in that context.

In connection with the delimitation of what could be photographed, one can also wonder if photography only gave the image of a memorable present, or if it also gave that of a desired future. Such ambivalence has

been shown with family photography in other contexts (Hirsch 1997, Kroes 2007) and is undoubtedly found in some family photographs of communist Albania depicting marital and family happiness as a promise or expectation. The *raison d'être* of the photography of the press, however, seems to be also to bring through the image of a desired world, that of a harmonious and orderly socialist society. One can thus make the hypothesis of an overrepresentation, in these images, of the city and of the urban lifestyles in a country still largely rural.

The question of the visual fabrication of the memory of the construction of socialism finally raises the question of the status of photography in the politics of representation: what was the role of photography vis-à-vis other media or forms of representation? What were the expectations of photography and to what extent were they satisfied or not? These questions take on particular importance when we look at the changes that have taken place since 1991, particularly with the omnipresence of television and the digital revolution. The images of communist Albania thus provide an opportunity to reconstitute a “regional moment of photography” (Beaugé, Pelen 1995: 10), that is the adaptation or domestication of the technology of photography in a particular historical context.

2. How to consider photography?

A complex phenomenon, photography can be approached from various points of view and it is not my intention to impose an approach to the detriment of others. I would like here only to give some hints inspired by my experience as an anthropologist working with photography produced during the communist period in Albania as an object of research. To make photography an object of research means at the same time to go beyond its use as a tool or technique of research (either to record facts observed on the ground, or to make people talk about their lives) and its use as a simple source granting access to various aspects of social life at the time the picture was taken. In recent years, a growing number of anthropological works have thus taken photography as an object of research in different contexts. The concept of “ethnography of photography”, or “photographic practices”, defines them relatively well and I will first focus on what this approach consists of. In the case of communist Albania, photography must also be considered simultaneously as a historical object, produced from a certain period, and in its present state, as an image of the past in the present. This requires deepening the way

in which the study of photography is articulated with that of memory, which I will try to do in the next step.

The ethnography of photography can be defined as the observation and analysis of relationships between people and photographs (Wright 2013: 17). This assumes first of all not to limit the photographic act to the relation between a photographer and his model, nor to that between an image and a spectator, but to open it to all the people involved in the production and consumption of an image or set of images. Faced with a photograph of the communist period, it is first of all necessary to ask what the places, the people and the events represented are. It is also necessary to ask what relationship the subjects had with the photographer and with those who commissioned, possessed, transmitted, watched, commented and possibly modified or destroyed the photograph. In the case of Albania, this determination of the “context” or, to use James Hevia’s expression, the “photography complex” (Hevia 2009), is all the more necessary since photographic practice was rarely a private and harmless activity. On the contrary, photography from that period implied a plurality of agents and institutions and took place within political, ideological, moral and technical constraints that must be reconstructed to explain how a particular photograph was produced at a given moment, and how it reached us.

Photography then should be considered as an object as much as an image, that is, in its materiality. Such an approach can make use of the notions of “social life” or “cultural biography” (Kopytoff 1986) to trace the different interactions that a photograph has with different agents from its conception to its disappearance. This means that, in the presence of a photograph of the communist period, whether it belongs to private or public funds, we should ask about its trajectory as a material object, the expectations to which it responds as well as the uses of which it is the object. The “material turn” has affected the anthropological study of photography as other fields of social research, and the physical presence of photographs is now considered along with their iconic content (Edwards, Hart 2004). Deborah Poole’s notion of “visual economy” about the flow of images between Andean America and Europe has also allowed to revisit the older notion of “visual culture” by emphasizing both the circulation and the changing value of photographs according to the context of their reception (Poole 1997).

Finally, the ethnography of photography is attentive to the articulation between images and narratives. It is a question of making people talk from photographs, as in photo elicitation, but more specifically by looking at the way in which a particular image gives rise to a particular

story. It is also possible to reconstruct a narrative in the absence of oral commentary, by the mere arrangement of the photographs, as in the case of family albums (Langford 2001).

Such an approach is the condition for going beyond the hasty interpretations of the photographs of the communist period (e.g. as carrying a simple political message) and understanding their emotional value. It also helps to better understand the role and effects of photography on the remembrance of communism.

Several recent works have focused on the relationship between photography and memory by attempting to go beyond the common-sense assumption that photography is a form of memory, that it creates and preserves “memories” in a manner similar to human memory. In a context of questioning the memory of communism in Albania, it seems indeed important to understand the role and the effects of photography on the emergence and reception of discourses and memorial practices. In other words, it is necessary to place photography in memory studies, as Olga Shevchenko invites us to do (2015).

Within these works, we can distinguish two orientations: one that highlights a particular link to time that distinguishes photography from other forms of representation and the other that is interested in the way photography is used in memorial practices. This distinction more generally overlaps that between essentialist and contextualist approaches to photography, the former focusing on the particularities and irreducibility of the photographic medium and the latter on the determination of photographic practices and their meaning by the context in which they occur (Strassler 2010: 19, Shevchenko 2015: 278). However, these two approaches should not be viewed as conflicting or incompatible, but rather as the two poles of a continuum. In one case, the photograph is a trace of what has been: it authenticates, or certifies, that something had previously existed within the view of the camera, something which is no longer there. It makes visible the passage of time; it evokes death; and is intrinsically linked to nostalgia (Sontag 1979, Barthes 1980). In the other case, each photograph is the result of a device that imposes a vision; this vision is not transparent or naturally recorded by the camera, rather it is produced by an apparatus (Tagg 1988).

The current reception of photographs from the communist era generally combines these two conceptions: the constrained and limited nature of the photographic act is often evoked (for example in the case of identity photographs or the prohibition of “foreign appearances”; see also the testimony of Ylli Demneri in Demneri 2011: 9-10), but this is not

enough to reject any idea of authenticity or emotional value. This ambivalence invites us to relativize the approaches which are limited to seeing communist-era photography as an instrument of domination in the hands of power, thus privileging the institutional aspect of photography. It also invites us to relativize those approaches which favor the private dimension of photography by seeing the testimony of individual experience which can now be recalled via a nostalgic mode.

In fact, the very distinction between institutional (or public) and private memory is blurred by the visual economy of communist Albania first because the majority of private photographs were made in the framework of a public organization, that of “public service photography”. This means that their authors were photographers who were trained and employed by the state and who used state-provided material. These photographers could work at home, but, in most cases, they operated within the public space: hence the relative rarity of representations of the private space in these photographs. On the contrary, public activities (official ceremonies, festivals, schooling and work in general) were very widely represented. Most of the images kept in families thus have a public origin, even if their uses are also private. There is also, as we have noted above, a proximity of the models used in family photography and institutional photography, especially when they solemnize the group around a figure of authority. Finally, images circulate and take on new meanings in this circulation: identity photographs, of institutional origin, become funerary photographs; family photographs can be exhibited in local museums for their exemplary nature, or on the contrary, pose a threat to families in the event of arrest (de Rapper, Durand 2011).

The following image is an example of this entanglement of the public and private (fig. 7). At first glance, it is a family photograph. People who are standing or sitting around the table laden with food are smiling and at least some of them are probably linked by family relationships. It is indeed preserved today in a family, among other family memories, by people who recognize themselves and recall the event fixed on the image. However, it is a very official image; its author is a state photographer from the nearby city (the only one with a flash for shooting indoors) and the occasion is an institutional activity. Several of the guests at the table are members of a delegation from the party’s regional structure who came to visit the cooperative farm and stayed overnight with families from village. Photographs made on such occasions were printed in multiple copies and sent to the various participants.



Fig. 7: Devoll, 1980 (private collection).

Such examples also show that the current interpretation of photographs is open and that the reasons for taking a photograph may be secondary when viewed in another context. The notion of the “optical unconscious” proposed by Walter Benjamin, like the distinction between *studium* and *punctum* introduced by Roland Barthes, can be recalled here. For Walter Benjamin, photography has the characteristic of being able to record aspects of reality that we do not perceive consciously and that only appear to us when we are viewing a photograph (2012: 18). Similarly, Roland Barthes proposes two levels of interpretation of a photograph (Barthes 1980: 48-49). The first, the *studium*, is based on the knowledge that one has of the conditions of the photograph’s production and those that one can be drawn from it.

There is *studium* in this image taken at a border village in southern Albania and dating from the early 1980s (fig. 8). It shows the members of the “defense brigade” (*brigada e mbrojtjes*) of the cooperative farm, who were responsible for the maintenance of bunkers and defensive works, receiving the instructions of the day from the brigadier, who is standing to the right of the image. Taken by a public service photographer who came to document the activities of the cooperative farm, this image provides information on the life in a border area as well as on the function of photography (a public service photographer asks workers to pose as a propaganda photographer would do). However, when I showed this picture to a friend in the neighboring town, his first reaction was to point out a detail that had remained unnoticed by me and others, but that struck him: only the brigadier wore shoes; the other men were wearing boots. He saw this as a mark of the brigadier’s privileged position, as someone

who would not take part in physical work with the brigade members. This is the *punctum*, as Roland Barthes understands it, which is something that touches us, or draws us to a photograph, regardless of the knowledge it can bring us.



Fig. 8: Devoll, 1980 (private collection).

A last point allows us to introduce a possible specificity of the photography of Communist Albania. In the history of photography, and more specifically in the history of the relationship between photography and memory, the snapshot represents an important step. As Olga Shevchenko writes, “In an era of anxiety over memory, the snapshot (...) is offered as an insurance against memory’s inherent failings, and an antidote to the passage of time” (Shevchenko 2015: 275). Yet it seems that instant photography was rare in communist Albania, both in family photography and in propaganda photography. The pose dominates, but only a technical explanation is not enough as the cameras and film used especially by propaganda photographers had the ability to capture moving objects. Technical knowledge also existed, as evidenced by an article published in the magazine *Ylli* in July 1970 for amateurs who wanted to photograph moving objects. In fact, the attraction for the snapshot is found among amateur photographers; it is even a distinctive feature of this category of photographers (de Rapper, Durand 2017b). The depreciation of the snapshot in favor of the pose could support the hypothesis that what is sought in photography is not the memory of the moment lived, that of a personal history, but rather the memory of a normative history, or a history of conformity to certain models, an inherently collective history.

This peculiarity allows us to highlight several levels of memory and

to wonder about the extent to which photographic memory can be a “shared memory”. We can indeed see the effect of a “metamemory”, or a conscious memory, as defined by Joël Candau. “Metamemory is a memory claimed, ostensive. (...) in its collective form, it is the shared claim of a memory supposed to be shared” (Candau 2005: 78-79). The predominant and collective nature of photography in communist Albania would thus respond to the desire to create and affirm a shared memory of the “construction of socialism”. As Denis Skopin recalls, group photography was a popular genre in the Soviet Union during the Stalinist era, and the same might well be true in Enver Hoxha’s Albania (Skopin 2015).

But the pose also reveals another level of memory, that of the “protomemory”, an incorporated, unconscious memory visible, for example, in the postures adopted in front of the camera (Candau 2005: 77-78). The following two photographs show how the norms of self-presentation and those of the representation of others can be incorporated (fig. 9-10). They represent the same young man, one year apart and in two different places. They were taken by two different photographers. The similarities are nonetheless striking: in the posture of the subject, the way he faces the camera as well as in the framing and viewing angle adopted by the two photographers. Moreover, in both cases, the background is occupied by a political symbol: the seat of the Tirana Party Committee, and a poster supporting *aksion*, or the volunteer work campaigns. The examination of the different corpuses, both of family photography and of propaganda photography, would also reveal other constants of this type. The question, then, is how, in the communist era as today, individual memory is articulated with protomemory and metamemory as produced by the photographic conditions of communist Albania.



Fig. 9: Tiranë, 1976 (private collection).

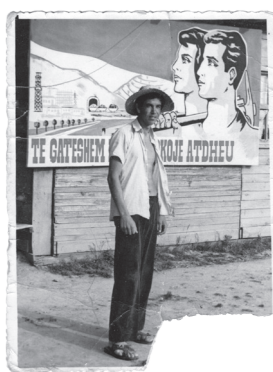


Fig. 10: Berat, 1977 (private collection).

I have sought here to show the interest of a greater consideration of photography in the reflection on remembrance of the communist period in Albania and to indicate some directions of research. The work remaining to be done in this field is immense: it is at the same time a work of collection, documentation and preservation of the photographic funds, public or private, and a work of technical, iconographic, historical and anthropological analysis. This is all the more necessary as these funds are, in a certain way, still alive and always “active”. In today’s Albania, following the fall of communism, these photographs are involved in heritagization processes as well as in memory conflicts. These photographs are also involved in what Harald Wydra calls the “democratization of memory” in post-communist societies (Wydra 2015: 202): these images are always re-interpretable and can support multiple histories and conflicting narratives. Like memory, photography is not fixed once and for all, it is continuously built in the present.

Bibliography

Barthes, Roland. 1980. *La chambre claire. Note sur la photographie*. Paris: Cahiers du cinéma Gallimard Seuil.

Beaugé, Gilbert, Pelen, Jean-Noël. 1995. Photographie, ethnographie, histoire. *Le Monde alpin et rhodanien* 2-4, 7-17.

Benjamin, Walter. 2012. *Petite histoire de la photographie*. Paris: Éditions Allia.

Candau, Joël. 2005. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin.

Collier, John Jr., Collier, Malcolm. 1986. *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

de Rapper, Gilles, Durand, Anouck. 2011. Family Photographs in Socialist Albania: State Photography and the Private Sphere. In: Eckehard Pistrick, Nicola Scaldaferrri & Gretel Schwörer-Kohl (eds.), *Audiovisual Media and Identity in Southeastern Europe*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 210-229.

de Rapper, Gilles, Durand, Anouck. 2017a. Au service du peuple. Coopératives et entreprises de photographes dans l’Albanie communiste. In: Ghislaine Gallenga & Laure Verdon (eds.), *Penser le service public en Méditerranée. Le prisme des sciences sociales*. Paris, Aix-en-Provence: Karthala,

Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 219-244.

de Rapper, Gilles, Durand, Anouck. 2017b. Une autre image de l'Albanie communiste ? Un essai d'ethnographie de la photographie amateur. *Ethnologie française* XLVII, 2: 263-275.

Demneri, Ylli. 2011. *Më kujtohet*. Tiranë.

Durand, Anouck, de Rapper, Gilles. 2012. *Ylli, les couleurs de la dictature*. Paris.

Edwards, Elizabeth, Hart, Janice (eds.). 2004. *Photographs Objects Histories*. New York London: Routledge.

Halbwachs, Maurice. 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.

Harper, Douglas. 2012. *Visual Sociology*. London, New York: Routledge.

Hirsch, Marianne. 1997. *Family Frames: Photography, Narrative, Postmemory*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.

Kati, Fabian. 2015. *Formësimi i kujtesës kolektive. Ngjarjet në Dukagjin, Malësinë e Madhe dhe Postribë, 1945-1946*. Tiranë: UET Press.

Kopytoff, Igor. 1986. The cultural biography of things: commoditization as process. In: Arjun Appadurai (ed.) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.

Kroes, Rob. 2007. *Photographic Memories. Private Pictures, Public Images, and American History*. Hanover, London: University Press of New England.

Kuhn, Annette, McAllister, Kirsten Emiko (eds.). 2006. *Locating Memory: Photographic Acts*. New York: Berghahn Books.

Kumi, Petrit. 2013. *Jeta përmes objektivit. Fotografi & shënime*. Tiranë: Ideart.

Langford, Martha. 2001. *Suspended Conversations: The Afterlife of Memory in Photographic Albums*. Montreal/Kingston: McGill/Queens Univ. Press.

Muxel, Anne. 1996. *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan.

Nathanaili, Jolka. 2017. Sur l'autocensure dans l'Albanie totalitaire. *Science and Video* 6, <http://scienceandvideo.mms.h.univ-aix.fr/numeros/6/Pages/05.aspx>.

- Poole, Deborah. 1997. *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sarkisova, Oksana, Shevchenko, Olga. 2014. Soviet Past in Domestic Photography: Events, Evidence, Erasure. In: Olga Shevchenko (ed.) *Double Exposure: Memory and Photography*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 147-174.
- Shevchenko, Olga (ed.) 2014. *Double Exposure: Memory and Photography*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Shevchenko, Olga. 2015. "The mirror with a memory". Placing photography in memory studies. In: Anna Lisa Tota & Trever Hagen (eds.), *Routledge International Handbook of Memory Studies*. London: Routledge, 272-287.
- Skopin, Denis. 2015. *La photographie de groupe et la politique de la disparition dans la Russie de Staline*. Paris: L'Harmattan.
- Sontag, Susan. 1979. *On Photography*. Harmondsworth: Penguin.
- Strassler, Karen. 2010. *Refracted Visions: Popular Photography and National Modernity in Java*. Durham: Duke University Press.
- Tagg, John. 1988. *The Burden of Representation : Essays on Photographies and Histories*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*. Paris: Robert Laffont.
- Vorpsi, Irida. 2014. Fotografia si mjet i përhapjes së propagandës së emancipimit të gruas në Shqipërinë komuniste. *Përpyekja* 32-33, 181-202.
- Vrioni, Qerim. 2009. *150 vjet fotografi shqiptare*. Tiranë: Milosao.
- Wright, Christopher. 2013. *The Echo of Things. The Lives of Photographs in the Solomon Islands*. Durham, London: Duke University Press.
- Wydra, Harald. 2015. Liminality and democracy. In: Agnes Horvath, Bjørn Thomassen & Harald Wydra (eds.), *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York, Oxford: Berghahn, 183-204.

Ismail Kadaré et l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du xx^e siècle

À *Thanas Dino*

JE ME PROPOSE DE RAPPROCHER l'œuvre d'Ismail Kadaré du développement de l'ethnologie de l'Albanie dans la seconde moitié du xx^e siècle et de chercher à identifier les convergences et les divergences entre la production de l'écrivain et celle des ethnologues. Entre autres lecteurs de l'œuvre de Kadaré, les ethnologues non albanais – français en particulier – sont aisément fascinés par ses romans dans lesquels ils retrouvent des thèmes qui leur sont chers : l'honneur et la parole donnée, l'hospitalité, le mariage, mais aussi l'identité nationale, la transmission orale, l'épopée et bien d'autres. Son œuvre apparaît parfois, pour cette raison, comme une fenêtre sur une société et une culture qui étaient fermées aux ethnologues étrangers jusqu'en 1990 et qui restent largement sous-représentées dans la discipline. Ses romans sont traversés, comme l'écrit Shaban Sinani, d'un « souffle ethnographique et d'une affirmation de l'identité albanaise¹ » qui rejoignent les préoccupations des ethnologues et l'écrivain à lui-même contribué à certaines entreprises de l'ethnologie albanaise, concernant notamment la littérature orale. Il s'est aussi souvent exprimé sur des thèmes qui ne relèvent pas de la seule ethnologie, mais plus généralement de ce qu'on appelle l'*albanologie*, terme sous lequel on regroupe « l'étude de l'histoire des Albanais, de la langue albanaise et de la littérature et de la culture

1. SINANI Shaban, *Një dosje për Kadarëni* [Un Dossier pour Kadaré], Tërana, OMSCA-1, 2005, p. 377.

albanais² ». Il est donc intéressant de chercher à mesurer la présence de l'albanologie dans l'œuvre de l'écrivain, ce qui fait l'objet de la première partie de cette étude. Dans un deuxième temps, je rappellerai les principales caractéristiques de l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du xx^e siècle, pour montrer comment l'œuvre de Kadaré s'aligne sur cette ethnologie ou s'en démarque. J'isolerai ensuite quelques thèmes récurrents chez Kadaré qui ont fait l'objet de l'attention des ethnologues et chercherai à mettre au jour, dans ces quelques cas particuliers, les passages et les échanges entre les deux domaines.

RENCONTRES

Les figures de l'albanologie

Parmi les points de rencontre entre l'œuvre de l'écrivain et le champ de l'albanologie, on peut d'abord distinguer des cas dans lesquels l'albanologie est présente par l'intermédiaire de personnages qui peuvent être définis comme des albanologues, c'est-à-dire comme des spécialistes de la culture, de la langue ou de l'histoire albanaises. L'exemple qui vient immédiatement à l'esprit est *Le Dossier H.* (1981). Le roman raconte l'expédition menée par deux savants irlandais, Max Roth et Willy Norton, en Albanie du Nord dans les années 1930. Les deux étrangers, doctorants de l'université américaine de Harvard, viennent recueillir des chants épiques dont l'étude doit servir à confirmer leur hypothèse sur la création et la transmission des poèmes homériques. Ils apparaissent comme des scientifiques prenant la littérature orale albanaise comme objet d'étude.

Le roman s'inspire directement des travaux de Milman Parry (1902-1935) et Albert Lord (1912-1991), deux chercheurs américains (de l'université de Harvard) à l'origine de la « théorie formulaire de l'oralité » (*oral-formulaic theory*). Homériste formé à Paris dans les années 1920, Milman Parry était convaincu, contrairement à l'opinion dominante, que les poèmes homé-

2. *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe* [Dictionnaire de la langue albanaise d'aujourd'hui], Tirana, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, 1980, p. 23.

riques étaient des compositions orales, transmises oralement jusqu'à leur mise par écrit sous la forme que nous leur connaissons. Entre 1933 et 1935, il se rendit en Yougoslavie afin d'enregistrer et d'analyser la poésie épique produite dans certaines régions par des bardes illettrés, de manière à tester ses hypothèses sur la poésie homérique. Il était accompagné, entre autres, d'un de ses étudiants, Albert Lord, qui poursuivit ses travaux après sa mort, survenue prématurément en 1935³.

Dans le roman, les « albanologues » sont deux jeunes doctorants travaillant sur Homère qui entendent par hasard parler de l'Albanie comme « la seule [région] sur la planète où l'on produise encore un matériau poétique similaire à celui d'Homère⁴ » et décident de s'y rendre afin d'« analyser et étudier sur place le mécanisme millénaire qui secrétait ce matériau magique⁵ ». Leur enthousiasme naïf et leurs motivations carriéristes⁶ rappellent les protagonistes d'un des premiers romans de Kadaré, *La Ville sans enseignes*, eux aussi à la recherche d'une découverte scientifique – dans le domaine de l'histoire de la littérature albanaise – qui leur permettra d'obtenir des postes prestigieux dans la capitale⁷. Contrairement à ces derniers, les deux Irlandais sont radicalement étrangers à l'Albanie et doivent en apprendre la langue, qu'ils finissent par parler de manière déroutante pour leurs interlocuteurs, en usant de formules vieilles qui semblent les faire débarquer de l'Albanie médiévale. Ils se renseignent aussi sur son histoire, ce qui donne l'occasion à Kadaré de présenter, en une formule extrêmement condensée prêté à Willy Norton, une sorte de fiche d'identité de l'Albanie qui en résume les caractères essentiels tels qu'ils apparaissent à de nombreuses reprises dans l'œuvre de l'écrivain :

3. Lord Albert B., *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. xi.

4. KADARÉ Ismail, *Le Dossier H.*, trad. de Jusuf Vrioni, Paris, Fayard, 1989, p. 52.

5. *Ibid.*, p. 53.

6. *Ibid.*, p. 54.

7. KADARÉ Ismail, *La Ville sans enseignes*, trad. de Jusuf Vrioni, Paris, Stock, « La bibliothèque cosmopolite », 1996.

Un petit pays. Un peuple ancien. Une histoire tragique. Au début, un pays d'Europe. Puis la domination asiatique. Au xx^e siècle, retour à l'Europe. La moitié de la population hors des frontières du pays⁸.

Comme beaucoup d'albanologues « réels », les deux savants du roman sont attirés et fascinés par les montagnes du Nord de l'Albanie et par leurs habitants qu'ils perçoivent comme des témoins de la plus ancienne culture albanaise. La présence des deux étrangers est localement interprétée comme de l'espionnage et leur recherche est rattrapée par le conflit politique qui oppose l'Albanie à la Yougoslavie sur la question du Kosovo : l'épopée existe dans les deux langues, albanaise et serbo-croate, et chacun des deux « peuples » en revendique la paternité et l'exclusivité⁹. Les deux Irlandais font ainsi la connaissance d'un moine serbe qui se présente à eux comme un amateur de « vieux poèmes épiques » et avec lequel ils discutent de la paternité de l'épopée¹⁰. Eux-mêmes défendent l'hypothèse de l'origine albanaise, sur la base de la plus grande ancienneté de la présence des Albanais dans les Balkans, et cela leur vaudra de voir leur matériel détruit à l'instigation du moine qui s'oppose désormais à ce qu'ils poursuivent leurs recherches. Ce dernier apparaît ainsi comme représentant la face sombre des études sur le folklore : il s'intéresse aux poèmes épiques, mais ses motivations sont politiques et partisanes, alors que les Irlandais se présentent comme des érudits cherchant à « élucider l'énigme homérique¹¹ » à travers l'étude des poèmes épiques albanais et non à attribuer cette épopée aux Albanais ou aux Slaves¹².

Le moine serbe rappelle en ce sens un autre folkloriste engagé, le « glaneur de contes et légendes » du roman *Le Pont aux trois arches*, écrit quelques

8. KADARÉ Ismail, *Le Dossier H*, op. cit., p. 63.

9. *Ibid.*, p. 94-98 et 128-129.

10. *Ibid.*, p. 139-144.

11. *Ibid.*, p. 109.

12. Au-delà de la mise en scène des savants et de leur expédition, le roman soutient pourtant une thèse concernant la poésie épique albanaise : celle de son ancienneté et de sa primauté par rapport à celle des Slaves du Sud. Sur les transformations que le roman fait subir à la démarche et aux thèses de Parry et Lord, voir VALTCHINOVA Galia, « Ismail Kadaré's *The H-File* and the Making of the Homeric Verse. Variations on the Works and Lives of Milman Parry and Albert Lord », in *Albanian Identities. Myth and History*, SCHWANDNER-SIEVERS Stephanie et FISCHER Bernd J. (dir.), Londres, Hurst, 2002, p. 104-114.

années plus tôt (1978)¹³. Lui aussi est un étranger qui s'intéresse au folklore albanais pour une raison bien précise : faire passer un assassinat pour un sacrifice volontaire, destiné à assurer la construction d'un pont. C'est pour cette raison qu'il interroge longuement le moine Gjon, le narrateur, sur les légendes de la région et notamment sur celle dite « de l'emmuré », qui parle de la nécessité de procéder à des sacrifices humains pour étayer les fondations des nouvelles constructions. Le moine déplore ce détournement du folklore :

Manipulant de leurs mains de comptables notre légende, ils l'avaient transformée selon leur goût. Ils l'avaient dépouillée de sa vérité sublime pour la mettre au service d'une mystification grossière¹⁴.

Mais le glaneur de contes et légendes partage aussi certains traits avec ses « confrères » irlandais du *Dossier H* : il rencontre des problèmes avec la langue albanaise, dont il déforme les mots, et sa qualité d'étranger le rend inapte à saisir le sens profond des légendes que lui raconte le moine Gjon ; il multiplie les hypothèses et se laisse entraîner dans la surinterprétation de ces légendes qui ne doivent au contraire être comprises que comme l'expression d'une institution typiquement albanaise, celle de la parole donnée, ou *besa*¹⁵.

Malgré la présence du glaneur de contes et légendes, le véritable « albanologue » du *Pont aux trois arches* est le moine Gjon lui-même, chroniqueur de la construction du pont et érudit discutant d'histoire, de langue et de légendes avec les étrangers de passage. Les modèles de ce personnage romanesque sont les érudits albanais de la période médiévale, tous des religieux, qui furent les premiers à écrire en albanais ou à écrire sur l'histoire des Albanais et sont ainsi considérés comme les fondateurs de la tradition littéraire albanaise : Marin Barleti (1450-1513), Gjon Buzuku (xvi^e s.), Pjetër Budi (1566-1623) et Pjetër Bogdani (1630-1689). Témoins de l'arrivée des Ottomans dans les Balkans, le moine Gjon se fait aussi à l'occasion ethnographe de ces nouvelles populations radicalement différentes, dont il sent qu'elles vont transformer profondément le monde qu'il connaît. Sa connais-

13. KADARÉ Ismail, *Le Pont aux trois arches*, trad. de Jusuf Vrioni, Paris, Fayard, 1981.

14. *Ibid.*, p. 105.

15. *Ibid.*, p. 81.

sance des langues fait de lui un intermédiaire entre les étrangers et le monde albanais. Il s'intéresse aussi à sa propre langue et s'inquiète de la menace que fait peser sur elle la langue turque apportée par les Ottomans. Il se livre à des réflexions sur l'origine des Albanais, sur leurs relations avec la Grèce antique et, en précurseur des folkloristes romantiques du XIX^e siècle, voit dans les légendes et les ballades de son pays l'émanation de la nature la plus profonde de ses habitants. Plus encore que les deux Irlandais du *Dossier H.*, qui défendent la thèse de la paternité albanaise de l'épopée, comme le fait Kadaré lui-même, mais depuis l'extérieur, le moine Gjon apparaît comme un *alter ego* de Kadaré albano-ologue : comme on le verra, les propos tenus par le moine à ses interlocuteurs étrangers, sur la langue albanaise comme sur les légendes, se retrouvent dans les essais de l'écrivain écrits avant comme après le roman.

Un autre personnage peut être vu comme un *alter ego* de Kadaré albano-ologue : dans *Le Cortège de la noce s'est figé dans la glace* (écrit entre 1981 et 1983)¹⁶, le mari de l'héroïne Teuta Shkreli, Martin, est l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages qui font de lui un albano-logue (il enseigne « la littérature médiévale albanaise à la faculté des lettres¹⁷ »). L'énumération de ses publications et sa tendance à interpréter le présent (les manifestations albanaises de 1980 au Kosovo) en ayant recours aux ballades et aux légendes le rapprochent de Kadaré. Ses livres ont pour titres : *L'Onomastique des époques albanaises* ; *Les Mythes albanais* ; *Eschyle et les lois du Kanun albanais* ; *Toponymie de la Kosova, d'après les chroniques religieuses* ; ou encore : *Le Thème de l'absence et de l'emprisonnement dans les ballades albanaises*¹⁸. On y reconnaît, bien sûr, des thèmes traités par l'écrivain dans des ouvrages précédents ou à venir.

Dans tous ces cas, les personnages albanologues permettent d'objectiver la culture albanaise ou certains de ses aspects. L'Albanie, ses habitants et sa culture sont définis par leurs caractères les plus marquants et comme des objets intemporels qui traversent les époques historiques sans changer en profondeur. La conception organiciste est particulièrement visible dans *Le*

16. KADARÉ Ismail, *L'Armée noire. Le Cortège de la noce s'est figé dans la glace*, trad. d'Alexandre Zotos, Paris, Fayard, 1987.

17. *Ibid.*, p. 166.

18. *Ibid.*, p. 159.

Dossier H., où les hypothèses des deux savants les conduisent à considérer l'épopée comme « la réincarnation d'un même être par la métempychose¹⁹ ». La récurrence de ces personnages semble refléter une des préoccupations de l'écrivain, celle de la fabrication d'une image de l'Albanie comme très ancienne nation européenne, ayant sa place face à ses voisins slaves et grec.

La « chair ethnographique »

La description quasi ethnographique de la société traditionnelle et de ses institutions est un autre domaine commun à l'écrivain et à l'albanologie. Le cas le plus flagrant est sans doute *Avril brisé*, qui apparaît comme une « réécriture » du droit coutumier tel qu'il est connu par les travaux d'un précurseur de l'albanologie, le père Shtjefën Gjeçovi (1874-1929), qui fut, au début du XX^e siècle, le premier compilateur d'un code de droit jusqu'alors transmis oralement²⁰. Le roman se présente comme l'application d'un certain nombre de cas de figure envisagés par le code, cité littéralement (par exemple p. 26-29, où toutes les citations reprennent les articles numérotés 132, 134, 274, 52, 44 et 5.1 chez Gjeçovi) ou inséré dans le récit de façon moins visible (par exemple p. 14, la phrase sur la « grande *bessa* » est formée sur les articles 858 et 859 du Code et, p. 48, la description du rituel de réconciliation s'appuie sur les articles 983 et 988).

Kadaré écrit *Avril brisé* à une époque où les droits coutumiers locaux sont stigmatisés et combattus par le régime. L'intrigue est donc située dans la période de l'entre-deux-guerres, associée par les communistes à une certaine forme d'arriération et de conservatisme généralement attribués à l'administration du roi Zog (1928-1939) qui porte la marque des origines du souverain, issu du nord de l'Albanie. C'est aussi la raison pour laquelle la société dans laquelle se déroule l'intrigue, tout imprégnée du *kanun*, est vue autant depuis l'intérieur, par le personnage de Gjorg, que de l'extérieur par Bessian et Diana Vorpsi, jeune couple de Tirana qui apparaît comme la pré-

19. KADARÉ Ismail, *Le Dossier H.*, op. cit., p. 56.

20. Le travail de Gjeçovi a d'abord été publié dans le périodique franciscain *Hylli i Dritës*, de 1913 à sa mort en 1929, puis repris en volume en 1933 à Shkodër. Il a été réédité en 1989 à Tirana et de nombreuses fois depuis 1990. L'édition citée ici est Gjeçovi Shtjefën, *Kanuni i Lekë Dukagjinit* [Le Coutumier de Lekë Dukagjini], Tirana, Albinform, 1993.

figuration du regard porté sur la société traditionnelle et son droit coutumier par les savants après la Seconde Guerre mondiale. Ce regard oscille entre fascination et condamnation, l'interprétation la plus « marxiste » étant représentée dans le roman par le médecin chargé de décompter les blessures, considérées comme une monnaie d'échange entre les familles impliquées dans un cycle de vengeance ; il affirme en effet que derrière le « décor semi-mythique » du *Kanun*, qui fascine tant les écrivains, il faut rechercher l'« élément économique » car le sang, comme tout le reste, a été transformé en marchandise. « Vous avez tu Marx ? » lui demande alors Bessian²¹.

Des descriptions de type ethnographique se rencontrent aussi dans les romans et les nouvelles qui évoquent l'enfance de l'écrivain ou sa ville natale : *Chronique de la ville de pierre* (1970), *Chronique séculaire des Hankoni* (1977) et *Climat de folie* (2004). Qu'il décrive l'architecture particulière de la ville, ses coutumes et ses institutions, certains de ses habitants, ou qu'il rapporte des événements familiaux qui ont marqué son enfance, l'écrivain donne de la « chair ethnographique » à son récit en multipliant les détails et en rapportant des pratiques et des propos dont le lecteur sent qu'ils sont issus de l'expérience personnelle de l'écrivain et qui pourraient à ce titre très bien faire l'objet d'une enquête ethnographique, ou en être issus. Du point de vue de la pratique ethnographique, l'auteur se fait « informateur », relais entre la société locale et l'observateur extérieur.

Légendes et ballades

Un troisième domaine est celui de la transposition de légendes ou de ballades tirées du folklore albanais : on peut citer ici les romans *Qui a ramené Doruntine?* (1979) et *Le Pont aux trois arches*. Le premier transpose la légende dite « de la parole donnée » sous forme d'intrigue policière dans une Albanie médiévale en pleine transformation. Mariée dans un pays lointain depuis plusieurs années, Doruntine rentre une nuit dans son village natal en prétendant avoir été ramenée par son frère Constantin. Or celui-ci est mort et enterré. Qui donc a ramené Doruntine ? Son frère sorti de la tombe ? Un amant ? Le roman raconte l'enquête du capitaine de police Stres et passe en revue les diverses hypothèses qui lui viennent à l'esprit pour élucider cette

21. KADARÉ Ismail, *Avril brisé*, trad. de Jusuf Vrioni, Paris, Fayard, 1982, p. 194.

énigme. *Le Pont aux trois arches* est la chronique de la construction d'un pont dans l'Albanie médiévale, à la veille de l'invasion ottomane, sur fond de modernisation de l'Albanie et de compétition entre firmes économiques et pouvoir politique pour la domination et l'exploitation du pays²². La ballade dite « de l'emmurement » est présente sous deux formes : en tant que ballade racontant la construction du château de Rozafa, à Shkodër, analysée par le moine Gjon, et, sous une forme actualisée, la construction du pont aux trois arches, demandant elle aussi la mort d'un être humain emmuré dans une de ses piles. Dans *Qui a ramené Doruntine?* comme dans *Le Pont aux trois arches*, la ballade est donc à l'origine du roman, qui lui-même raconte l'origine de la ballade. Le traitement littéraire de ces légendes et de ces ballades indique que Kadaré s'est posé les questions que se posent à la même époque les ethnologues et les folkloristes à leur sujet : quelle est leur origine, quel rapport entretiennent-elles avec l'histoire de l'Albanie, quelle signification ont-elles pour la culture albanaise ? La réponse qu'il donne à ces questions, comme on le verra plus bas, fait des deux ballades l'expression de valeurs fondamentales de la culture albanaise, considérée là encore comme un être intemporel traversant les époques historiques sans subir de transformations radicales. Ces romans proposent ainsi une interprétation particulière de la littérature orale et de son rôle dans le maintien de l'« identité » albanaise. Ils rejoignent un autre volet de la production de l'écrivain, moins connu des lecteurs français, mais qui permet de mieux comprendre la récurrence de certains thèmes et de certaines thèses dans de nombreux romans.

Les essais

En dehors de sa production romanesque, Ismail Kadaré a en effet publié quelques essais dont les thèmes appartiennent à l'albanologie et qui éclairent les rencontres que nous venons de passer en revue. Dans les années 1970 paraissent deux essais consacrés à la poésie populaire, d'abord sous forme d'articles dans la revue littéraire *Drita*, puis sous forme de volumes. L'essai intitulé « Autobiographie du peuple en vers » (*Autobiografia e popullit në*

22. Voir la contribution de Peter MORGAN dans ce volume.

vargje) a ainsi été réédité en 1980 puis en 2002²³ ; un premier recueil portant ce titre avait paru dès 1971²⁴. Il s'agit d'une réflexion très libre sur la poésie populaire albanaise et sur ce qu'elle révèle de l'histoire et de la culture albanaises. On y trouve en particulier une interprétation des ballades « de l'émuré » et « de la parole donnée » qui réapparaît dans les propos du moine Gjon, dans *Le Pont aux trois arches*, et qui sous-tend toute l'intrigue de *Qui a ramené Doruntine ?*, deux romans écrits à la fin des années 1970. Le second essai, intitulé « Autour du cycle des *kreshnik* » (*Rreth ciklit të kreshnikëve*)²⁵, a fait l'objet d'une traduction en français publiée par les éditions d'État 8 Nëntori, sous le titre *Nos Chansons de gestes*, dès sa parution en 1979²⁶. Il est repris en chapitre dans les éditions postérieures de l'*Autobiographie du peuple en vers*. Il s'agit d'une discussion de caractère plus polémique sur les rapports entre les chants épiques albanaise et ceux des Slaves du Sud ; Ismail Kadaré y défend la thèse d'une origine exclusivement albanaise de cette poésie épique, critiquant sans le nommer le folkloriste Qemal Haxhihasani qui avait proposé de réfléchir aux éléments communs de l'épopée chez les Albains et les Slaves²⁷, à la suite de l'Allemand Maximilian Lambertz (1954). Certains des arguments présentés dans cet essai sont repris dans *Le Dossier H.* (écrit en 1981) où ils sont attribués aux chercheurs irlandais, face à la version défendue par le moine serbe. Comme Kadaré²⁸, Willy réfute l'idée

23. KADARÉ Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje* [Autobiographie du peuple en vers], Tirana, Onufri, 2002.

24. KADARÉ Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje* [Autobiographie du peuple en vers], Tirana, Naim Frashëri, 1971.

25. Le mot *kreshnik* n'est pas facilement traduisible en français. Il désigne les principaux personnages des chants épiques, guerriers albains aux prises avec les « envahisseurs » slaves. Il rappelle ainsi les *akrites* ou « combattants des frontières » de l'épopée byzantine de Digénis Akritas (*L'Akrite. L'épopée byzantine de Digénis Akritas. Versions grecque et slave, suivies du Chant d'Armouris*, OROICO Paolo (dir.), Toulouse, Anacharsis, 2002). Les trad.s françaises réalisées en Albanie dans les années 1980 traduisent *kreshnik* par « preux », mais l'origine et le sens du mot en albanais sont l'objet de discussions.

26. KADARÉ Ismail, *Nos chansons de geste*, Tirana, 8 Nëntori, 1979.

27. Qemal Haxhihasani avait notamment proposé de mettre en place une commission commune réunissant des savants albains et slaves, à laquelle s'était opposé Ismail Kadaré (Dashnor Kokonozi, communication personnelle, novembre 2008).

28. KADARÉ Ismail, *Nos chansons de geste*, op. cit., p. 6-7, KADARÉ Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje*, op. cit., p. 107-108.

d'une création simultanée par les Slaves et par les Albains et voit dans les Albains, dont la présence dans la région est plus ancienne, les créateurs de l'épopée²⁹. Il évoque aussi l'argument avancé par Kadaré (après Lambertz)³⁰ de la plus grande richesse des « éléments mythologiques communs aux Illyriens, aux Albains et aux Grecs » dans la version albanaise que dans la version slave. Ces éléments, écrit Kadaré, « témoignent de l'assise ancienne balkanique illyrienne et grecque, sur laquelle sont jetées les bases de l'épopée albanaise³¹ » et il cite un certain nombre de parallèles entre des motifs albains et des motifs de la mythologie grecque (Circé, Électre, Médée, Naussicaa, Danaé, Ulysse, Oreste, les Euménides, etc.). On voit par là le rôle joué par ces essais dans l'écriture des romans de la fin des années 1970 et du début des années 1980 : ils apparaissent comme des laboratoires dans lesquels Kadaré travaille sur la littérature orale et avance des idées qui seront ensuite attribuées aux personnages des romans.

D'autres essais témoignent des lectures et des réflexions de l'écrivain sur divers aspects de l'histoire et de la culture albanaises. Écrit en 1985, *Eschyle ou l'éternel perdant* exprime l'admiration personnelle de l'auteur pour le tragique grec et contient des réflexions, d'inspiration autobiographique, sur les rapports entre l'écrivain et le pouvoir³². Il est surtout une affirmation des liens entre l'Albanie et la Grèce antique, un thème qui apparaît très tôt chez Kadaré, mais qui peut à cette époque s'exprimer librement : l'Albanie et la Grèce renouent dans les années 1980 des relations diplomatiques rompues depuis 1940 (ouverture d'un point de passage frontalier en 1985, abolition

29. KADARÉ Ismail, *Le Dossier H.*, op. cit., p. 142.

30. Ismail Kadaré ne manque pas de relever la contradiction entre les deux positions de Lambertz qui reconnaît que certains éléments de l'épopée albanaise témoignent d'une plus grande ancienneté tout en refusant de trancher sur la « paternité » slave ou albanaise de l'épopée : KADARÉ Ismail, *Nos chansons de geste*, op. cit., p. 9-10.

31. *Ibid.*, p. 18.

32. KADARÉ Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, trad. d'Alexandre Zotos, Paris, Fayard, 1988. En 1988-1989, Ismail Kadaré écrit aussi un essai sur l'écrivain Millosh Gjergj Nikolla, dit Migjeni (1911-1938), qui est l'occasion de broser une histoire de la littérature albanaise depuis ses débuts au xvii^e siècle et de revenir sur certains traits de l'identité albanaise : KADARÉ Ismail, *Ardhja e Migjenit në letërsinë shqipe* [L'Arrivée de Migjeni dans la littérature albanaise], Tirana, 8 Nëntori, 1991, trad. française par Jusuf Vriioni in MIGJENI, *Chroniques d'une ville du Nord*, Paris, Fayard, 1990, p. 9-121.

de l'état de guerre en 1987) et Enver Hoxha lui-même avait publié, peu avant sa mort en 1985, un recueil d'articles et de souvenirs sur l'amitié albano-grecque et sur les liens entre les deux « peuples »³³.

Tels sont les thèmes de l'albanologie apparaissant dans l'œuvre de l'écrivain : on y retrouve l'illustration et l'affirmation de traits caractéristiques de la société et de la culture albanaises sur un mode nationaliste. Elles relèvent en particulier de cette « expression de l'identité albanaise » dont parle Shaban Sinani³⁴. Pour comprendre ces points de convergence, mais aussi pour faire apparaître les divergences, il est nécessaire de replacer ces rencontres dans le contexte des études albanologiques de la seconde moitié du xx^e siècle, et plus spécifiquement des études sur l'ethnologie et le folklore.

CONVERGENCES ET DIVERGENCES

Le projet de l'albanologie, comme celui de l'ethnologie dans d'autres parties de l'Europe au cours du xx^e siècle, est étroitement lié à l'affirmation politique de la nation. Dans un article sur l'histoire de l'ethnologie européenne, Thomas Schippers désigne ces courants sous le terme d'« ethnologies nationales » et les oppose à l'« ethnologie générale » qui se développe à la même époque sur les terrains coloniaux d'autres États européens³⁵. Les premières mobilisent des chercheurs qui travaillent exclusivement sur leur propre pays ou leur propre région et qui s'intéressent à quelques aspects de la vie locale. Parmi les traits communs à ces ethnologies nationales, T. Schippers distingue un intérêt pour les faits historiques, notamment sous la forme d'une recherche de la continuité culturelle entre populations anciennes et populations actuelles, recherche souvent menée sous l'influence conceptuelle de la philologie. Il note aussi une tendance à affirmer l'existence et la spécificité de groupes locaux ou nationaux.

Les ethnologues albanais ont ainsi eu pour tâche de prouver l'unité de la nation albanaise, par-delà les différences régionales encore très marquées à

la fin de la Seconde Guerre mondiale, son originalité par rapport aux nations voisines ou par rapport aux traits hérités de la période ottomane et sa continuité dans le temps depuis les ancêtres revendiqués comme nationaux, les Illyriens. À partir du début des années 1960, l'isolement croissant de l'Albanie sur le plan international se traduit par l'accentuation de cette affirmation identitaire par l'ethnologie et les autres disciplines albanologiques. L'article fondateur de Rrok Zojzi — un des premiers ethnologues professionnels de l'après-guerre — sur « la division régionale du peuple albanais » date par exemple de 1962, peu après la rupture avec l'URSS³⁶. Jusque-là, cet auteur ne s'était occupé que de calendrier, de costumes et de cérémonies de mariage, objets habituels de la recherche folklorique à laquelle il avait été formé en Autriche avant la Seconde Guerre mondiale. Son article de 1962 est la contribution du folklore à la compréhension du phénomène régional en Albanie ; les traits de la culture matérielle et spirituelle recueillis par les ethnologues y permettent en effet d'identifier les « régions ethnographiques » et de retracer leur formation et leurs transformations au gré des scissions et des fusions. L'histoire de l'Albanie ainsi reconstituée apparaît comme un long mouvement d'unification de petits territoires donnant naissance à des régions de plus en plus inclusives, comme la Guèguerie et la Tosquerie dont la réunion au xix^e siècle donne son unité à la nation albanaise.

La dimension politique de la recherche apparaît aussi dans la dévalorisation des travaux réalisés avant la période communiste, accusés de manque de scientificité³⁷, ainsi que, à partir de 1967, dans la participation des ethnologues à la lutte contre les « coutumes rétrogrades », qu'il s'agisse de religion, d'organisation familiale ou de droit coutumier. Certains objets d'étude jusqu'alors inconnus ou délaissés reçoivent une attention justifiée par le fait qu'il faut bien connaître et comprendre ce que l'on veut faire disparaître. Les ethnologues s'attachent par exemple à décrire les « survivances religieuses », alors que le régime promet une vision scientiste du monde et qu'il vient

36. Zojzi Rrok, « Ndamja krahinore e popullit shqiptar » [La division régionale du peuple albanais], *Etnografia shqiptare*, 1, 1962, p. 16-64.

37. GJERGJI Andromaqi, *Bibliografi e etnografisë shqiptare (1944-1979)* [Bibliographie de l'ethnographie albanaise], Tirana, Akademia e Shkencave e RPSSH, 1980, p. 3.

33. HOXHA Enver, *Deux Peuples amis*, Tirana, 8 Nëntori, 1985.

34. SINANI Shaban, *Një dosje për Kadarën*, op. cit., p. 377.

35. SCHIPPERS Thomas K., « Regards ethnologiques sur l'Europe », *Terrain*, 17, 1991, p. 148.

d'interdire les croyances et pratiques religieuses. Leur objectif est à la fois de recenser les manifestations du fait religieux et d'affirmer le processus de leur disparition³⁸. Ils s'intéressent aussi, pour la stigmatiser, à la position de la femme dans la société traditionnelle, en particulier à travers l'étude du droit coutumier, ce dernier étant lui aussi combattu par le régime³⁹. Les auteurs de la préface à la réédition du *Kanun* de Lekë Dukagjini, en 1989, expliquent ainsi que l'étude du droit coutumier est un révélateur des transformations opérées par le Parti et du « triomphe de la révolution populaire ». Elle doit aussi permettre, par une meilleure connaissance des conditions historiques dans lesquelles le droit coutumier a été appliqué, de mettre au jour les raisons de sa survie alors que les « facteurs objectifs » de son maintien ont disparu⁴⁰. Cette attitude critique envers la tradition a un reflet chez Kadaré : la description du *kanun*, dans *Avril brisé*, est projetée dans le passé et si l'histoire est celle de Gjorgj, montagnard impliqué dans un cycle de vengeance, elle est aussi celle d'un jeune couple urbain, qui regarde le *kanun* comme le ferait un couple de la période communiste, ce qui permet à l'écrivain d'introduire une plus grande distance avec le *kanun*⁴¹.

Les romans et les essais de Kadaré écrits avant 1990 s'inscrivent dans ce cadre politique et intellectuel. On y retrouve l'intérêt pour l'histoire en tant que manifestation de la continuité culturelle qui relie les Albanais d'aujourd'hui à leurs ancêtres antiques ou médiévaux, l'affirmation de la spécificité et de l'unité de la nation albanaise ou encore l'intérêt pour la langue et

38. TIRTA Mark, « Mbeturina fetare në jetën e popullit » [Survivances religieuses dans la vie du peuple], *Studime Historike*, X, 1, 1973, p. 87-110; TIRTA Mark, « Besime të ndryshme në kulturën popullore shqiptare. Procesi i zhdukjes së tyre mbas çlirimit » [Les différentes religions dans la culture populaire albanaise. Leur disparition en cours depuis la libération], *Etnografia shqiptare*, 11, 1981, p. 99-129.

39. NOVA Koço, « Pozita e gruas sipas së drejtës zakonore të Labërisë » [La position de la femme d'après le droit coutumier de Labëri], *Etnografia shqiptare*, IV, 1972, p. 37-52; ELEZI Ismet, « Lufta kundër mbeturinave të së drejtës zakonore në Shqipëri » [La lutte contre les survivances du droit coutumier en Albanie], *Studime Historike*, XII, 2, 1975, p. 35-48.

40. GJECQVI Shqipëri, *Kanuni i Lekë Dukagjinit* [Le Coutumier de Lekë Dukagjini], Tirana, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, « E drejta zakonore shqiptare », 1989, p. 12.

41. SCHWANDNER-SIEVERS Stephanie, « Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes », in *The Balkans and the West. Constructing the European Other, 1945-2003*, HAMMOND Andrew (dir.), Aldershot, Ashgate, 2004, p. 118.

les productions littéraires en tant qu'émanations de la nation. Relus aujourd'hui, ses essais sur la littérature orale, et notamment *Nos Chansons de geste*, passent difficilement pour des textes scientifiques (pas de mention des sources, affirmations non justifiées) et semblent largement empreints d'un nationalisme dirigé contre les Yougoslaves et surtout contre les Serbes.

Toutefois, cette proximité avec l'albanologie, et avec l'ethnographie en particulier, ne fait pas de Kadaré un écrivain de la vie rurale, alors même que l'ethnographie qui s'exerce à cette époque est presque entièrement consacrée à la société rurale traditionnelle. Celle-ci est perçue comme un réservoir d'authenticité en voie de profonde transformation, notamment en conséquence de la collectivisation de l'agriculture qui s'intensifie à partir de la fin des années 1950. La société rurale traditionnelle doit donc être étudiée en priorité avant sa disparition complète. Comme le rappelle Sadik Bejko dans sa préface à un récent recueil de poèmes⁴², Ismail Kadaré est le premier écrivain albanais qui soit réellement un citadin : né dans une ville, il ne vivra que dans des villes (et souvent dans des capitales) et son œuvre est en grande partie située dans des villes : Gjirokastrë, Tirana, Moscou, Istanbul. Il reconnaît lui-même ne pas être intéressé par les villages et par la campagne. Il se distingue en cela de nombreux autres poètes et écrivains de sa génération (dont Dritëro Agolli) et des générations précédentes qui, à la suite du recueil de Naim Frashëri intitulé *Élevage et agriculture* (1886), cultivent les thèmes champêtres. Au contraire, c'est dans les romans qui se déroulent à Tirana pendant la période contemporaine (*Le Grand Hiver*, *Le Concert*) que Kadaré se fait ethnographe et se livre à une description extrêmement riche et précise de la vie dans la capitale à l'époque communiste⁴³, tout comme, dans *Chronique de la ville de pierre*, de la vie à Gjirokastrë dans les années 1930 et 1940. La société urbaine de la période communiste, relevant de la modernité, ne constitue cependant aucunement une des préoccupations des ethnologues contemporains, tandis que celle des villes de l'entre-deux-guerres trouve des échos dans des études portant sur l'architecture urbaine traditionnelle ou sur des activités commerciales et artisanales condamnées à disparaître avec la collectivisation des moyens de production.

42. KADARÉ Ismail, *Pa formë është qitiell* [Le Ciel est sans forme], Tirana, Onufri, 2005, p. 6.

43. Voir la contribution d'Anne-Marie Autissier dans ce volume.

Pour cette raison, le traitement qu'Ismaïl Kadaré accorde aux motifs relevant du « folklore » est très différent du « folklorisme » ambiant et de ce que Sadik Bejko appelle « la chlorophylle poétique⁴⁴ ». Le poème « *Vallja shqip-tare* » [La danse albanaise], écrit en 1975, en est une illustration. Il se présente comme une interprétation des gestes des danseurs dessinés en dehors de tout contexte et considérés uniquement en fonction de leur symbolisme cosmique⁴⁵ :

*Tri herë opinga rrahu dheun,
Sikur kërkoi leje prej tij,
Pastaj shamia palët ndehu,
Me qetësi dhe madhësihti.
Kështu midis qiellit edhe botës
Vallja u lënd, vallja u shpall.
Këmba sirjale i çon tokës,
Dhe dora qiellit i jep lajtm.*

Trois fois la chaussure a battu le sol,
Comme pour en obtenir l'accord,
Puis le mouchoir s'est déployé,
Avec tranquillité et grandeur.

Ainsi entre le ciel et la terre
La danse est née, la danse s'est déclarée.
Le pied envoie un signal à la terre,
Et la main prévient le ciel.

Rien ici ne rappelle la vie villageoise dans laquelle il serait facile de situer la pratique de la danse : ni les danseurs ni le contexte ne sont évoqués ; il ne s'agit pas d'une danse particulière, originaire de telle région ou de tel village ou exécutée à telle occasion, mais de « la danse albanaise » en général. La naissance de la danse, entre le ciel et la terre, ne peut au contraire que faire

44. KADARÉ Ismaïl, *Pa formë është qielli*, op. cit., p. 6.

45. *Ibid.*, p. 143-144. Je ne traduis – en restant très proche du texte albanaise – que les deux premières strophes du poème, qui en compte cinq. On trouvera une traduction complète et plus lisible dans Zoros Alexandre, *De Scanderbeg à Ismaïl Kadaré. Propos d'histoire et de littérature albanaises*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997.

penser aux récits mythologiques qui font naître le monde, ou le temps, d'une union du ciel et de la terre. La différence est grande avec le traitement réservé alors à la danse dans la société comme dans la recherche ethnologique. Les deux premières éditions du festival folklorique de Gjirokastër ont eu lieu en 1968 et en 1973. Elles sont l'occasion de mettre en scène chaque région du pays, représentée par ses danses et ses chants, et font appel aux travaux des « ethnochoréographes » (*ethnokoreograf*) qui recueillent alors à travers le pays de multiples variétés de danses.

L'intérêt de l'écrivain pour l'ethnologie n'est donc pas une caractéristique déterminante de son travail et Kadaré ne cherche pas à faire œuvre d'ethnologue : ce qui l'intéresse est moins la description que l'interprétation. L'ethnologie est chez lui au service d'une interprétation très personnelle du monde.

LES THÈMES PRINCIPAUX

Les principaux thèmes communs à l'ethnologie albanaise et à l'œuvre de Kadaré peuvent être regroupés sous trois rubriques : plusieurs romans se rapportent, d'une manière ou d'une autre, à des ballades et légendes bien connues des folkloristes albanais ; le mariage, considéré dans son aspect rituel ou en tant qu'alliance entre groupes mettant en jeu la reproduction de la société, revient à plusieurs reprises chez l'écrivain comme dans l'ethnologie albanaise ; enfin, la question de l'origine et de la permanence de la culture albanaise est abordée dans les romans de Kadaré comme dans les travaux des ethnologues.

Ballades albanaises

Nous avons déjà présenté la ballade de la *besa* et celle de l'emmurement, qui figurent dans un grand nombre d'ouvrages de l'écrivain (dès *Le Crépuscule des dieux de la steppe*, où elles apparaissent comme une « carte d'identité » du jeune Albanais dans ses relations sentimentales avec les jeunes filles⁴⁶) et occupent une place centrale dans *Qui a ramené Doruntine ?* et *Le*

46. KADARÉ Ismaïl, *Le Crépuscule des dieux de la steppe*, trad. de Jusuf Vrioni, Paris, Fayard, 1981, p. 13, 25-29, 37-38.

Pont aux trois arches. Ismail Kadaré n'est pas le premier à être fasciné par les ballades « de la parole donnée » et « de l'emmurement ». Elles ont captivé avant lui des savants albanais et font partie de nombreux recueils, antérieurs et postérieurs à la publication des romans de Kadaré. Dès 1934, par exemple, Eqrem Çabej (1908-1980), de retour de Vienne où il a suivi des études de philologie, en publie deux variantes albanaises, alors que les versions connues provenaient jusqu'alors des Albanais d'Italie auprès desquels elles avaient été recueillies dès le XIX^e siècle par des précurseurs des études folkloriques, Girolamo De Rada (1814-1903) et Demetrio Camarda (1821-1882)⁴⁷. Maximilian Lambertz avait déjà, en 1922, mis en évidence les points communs existant entre les versions italo-albanaises et les versions grecques et bulgares, étudiées depuis plus longtemps par les chercheurs européens. La question de l'origine et de la « paternité » de la ballade n'est pas posée par Çabej en 1934. Jusque dans les années 1950, en effet, les préoccupations des folkloristes sont de documenter le plus grand nombre de ballades et de variantes et d'identifier des thèmes et des motifs permettant leur classification et leur comparaison avec les variantes connues dans d'autres pays balkaniques. Les choses semblent changer dans les années 1960, comme nous l'avons déjà remarqué. En 1967, le folkloriste Zihni Sako publie une étude sur la ballade de l'emmurement et sur les rapports entre la version albanaise et les autres versions connues dans les Balkans⁴⁸. À la comparaison entre variantes albanaises et autres, l'auteur ajoute une discussion sur « le principal lieu d'origine » de la ballade. De telles discussions existaient déjà parmi les folkloristes étrangers, mais ne tenaient pas compte des variantes albanaises⁴⁹ du sujet de la ballade.

Les essais d'Ismail Kadaré écrits dans les années 1970 et les romans qui leur font suite se remarquent par l'orientation qu'ils proposent des ballades et des chants et par la vigueur de l'affirmation d'une origine albanaise de

47. ÇABEJ Eqrem, « Kënga e Lenorës në poezinë popullore shqiptare » [Le chant de Lénore dans la poésie populaire albanaise], *Normalisti*, 6, 1934, p. 19-22; repris dans DEMIRAJ Shaban, *Eqrem Çabej* [Eqrem Çabej], Tirana, 8 Nëntori, 1990, p. 196-202.

48. Étude reprise dans SAKO Zihni, *Studime për folklorin* [Études de folklore], Tirana, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, 1984, p. 157-165.

49. *Ibid.*, p. 164.

ceux qui sont communs à plusieurs populations des Balkans. Certains de ses arguments sont déjà employés par les albanologues, mais de façon moins tranchée. Ainsi Zihni Sako évoque la *besa* comme caractéristique des variantes albanaises dans la ballade de l'emmurement, mais n'en tire pas de conclusion quant à l'origine du motif⁵⁰. Dans *L'Autobiographie du peuple en vers* comme dans *Le Pont aux trois arches*, Kadaré fait au contraire de la présence de la *besa* une preuve de la plus grande ancienneté de la variante albanaise. Il est en de même, à plus forte raison, de la ballade de la parole donnée :

Tous les peuples des Balkans prétendent à la paternité de cette légende, [dit le moine Gjon,] mais, indubitablement elle nous appartient, du moment que c'est seulement chez les Albanais que la *bessa* a une signification aussi sublime⁵¹.

L'argument est développé dans *L'Autobiographie du peuple en vers* et Kadaré soutient, de façon assez personnelle :

Il ne peut être mis en doute que la ballade de la parole donnée, un des trésors poétiques inestimables de l'humanité, est une création du peuple qui non seulement a créé la *besa* en tant qu'institution morale et juridique, mais qui a vécu avec elle, qui s'est levé et couché avec elle pendant des années et des siècles, depuis les temps anciens jusqu'aux temps modernes⁵².

En 1969, le folkloriste Haxhi Goçi avait publié sur la *besa* une étude visant à en faire une vertu et une institution typiquement albanaises⁵³ et, en 1980, le folkloriste kosovar Sadri Fetiu publie une étude sur « la *besa* dans les ballades albanaises » dans laquelle il affirme que, la *besa* étant une ancienne institution albanaise, les ballades albanaises comportant ce motif sont plus anciennes que celles des autres peuples du Sud-Est européen et que les mo-

50. *Ibid.*, p. 159.

51. KADARÉ Ismail, *Le Pont aux trois arches*, op. cit., p. 75.

52. KADARÉ Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje*, op. cit., p. 28-29.

53. GOÇI Haxhi, « Besa, virtyt i lartë i popullit shqiptar » [La *besa*, haute vertu du peuple albanais], in *Konferenca e dytë e studimeve albanologjike*, Tirana, 1969, p. 177-181.

tifs semblables chez les autres peuples sont empruntés à la poésie albanaise⁵⁴. Dans un autre texte, le même auteur s'inspire directement de Kadaré pour montrer que les versions serbes de la ballade de l'emmurement sont des adaptations maladroites, du fait de l'absence de la *besa* chez les Serbes, des versions albanaises plus anciennes⁵⁵. L'argument est tiré de l'*Autobiographie du peuple en vers*⁵⁶ et repris par le moine Gjon dans *Le Pont aux trois arches*⁵⁷, mais Fetiu ne précise pas sur lequel des deux ouvrages il s'appuie. Dans ses réflexions sur la littérature orale, communes à ses romans et à ses essais, Kadaré est inspiré par les travaux des folkloristes; ses idées personnelles font ensuite de lui l'inspirateur d'autres chercheurs.

L'argument de la *besa* ne fait cependant pas l'unanimité, y compris chez les auteurs albanais. Gjergj Zheji voit par exemple dans le motif de la *besa*, dans les deux ballades en question, un ajout tardif. Il ironise sur le fait que la ballade de l'emmurement pourrait aussi bien être citée comme exemple du non-respect de la parole donnée chez les Albanais, puisque deux des trois frères maçons ne tiennent pas parole⁵⁸.

Mariages albanais

Un autre thème récurrent est celui du mariage et de l'enterrement. Ces cérémonies occupent une place centrale dans plusieurs romans : dans *Le Général de l'armée morte*, le général italien chargé d'exhumer et d'emporter les restes des soldats italiens tombés en Albanie pendant la Seconde Guerre mondiale s'invite à une noce villageoise. Cet épisode constitue un moment crucial dans l'histoire : le général retrouve enfin les ossements du colonel Z.,

54. « Besa në balladat shqiptare » [La *besa* dans les ballades albanaises] ; cette étude est rééditée dans Fetiu Sadri, *Balada popullore shqiptare* [Les Ballades populaires albanaises], Pristina, Insituti albanologjik i Prishtinës, 2000, p. 71-100.

55. « Shkodra dhe fillet e baladës së murimit » [Shkodra et les origines de la ballade de l'emmurement], réédité dans Fetiu Sadri, *Balada popullore shqiptare*, op. cit., p. 285-292.

56. KADARÉ Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje*, op. cit., p. 30.

57. KADARÉ Ismail, *Le Pont aux trois arches*, op. cit., p. 77.

58. ZHEJJI Gjergj, *Folklori shqiptar* [Le Folklore albanais], Tirana, Shtëpia botuese e librit universitar, 1998, p. 136 pour la ballade de l'emmurement et p. 139 pour celle de la parole donnée.

commandant du redoutable Bataillon bleu, qu'il désespérait de découvrir, alors que la veuve même du colonel l'a chargé de les rapporter en Italie. Il découvre en même temps les exactions dont le colonel s'était rendu coupable envers la population albanaise. La description de la noce et de l'irruption du général produit un effet dramatique particulièrement intense. Le mariage de Doruntine est également central dans l'intrigue du roman *Qui a ramené Doruntine ?* L'alliance de Doruntine avec un étranger lointain est le point de départ de l'histoire et ses noces sont évoquées *a posteriori* lors de ses funérailles. Kadaré trouve ainsi l'occasion d'illustrer une idée qu'il avance dans ses essais, celle de la symétrie inverse des cérémonies nuptiales et mortuaires⁵⁹ :

Un grand nombre d'entre eux avaient naguère été conviés au mariage de Doruntine, et le timbre lugubre du glas leur rappelait cet événement. C'était, de la demeure des Vranaj à l'église, la même route, la même cloche, sauf que celle-ci faisait entendre aujourd'hui d'autres sons.

Tout cela était évoqué à présent que le cortège suivait le même itinéraire qu'avait alors suivi la foule des invités. [...] Désormais, les gens pouvaient difficilement penser à l'un sans penser à l'autre, d'autant plus que Doruntine, à leurs yeux, était tout aussi belle dans son cercueil que sur son cheval nuptial⁶⁰.

Dans ce dernier cas, le thème est celui de la tension entre les mariages « à l'intérieur » ou « rapprochés », et les mariages lointains, comme celui qui fait Doruntine :

C'était la première union aussi lointaine d'une jeune fille du pays. Depuis des temps immémoriaux, ce genre de mariage avait prêté à controverse⁶¹.

Kadaré revient sur ce thème dans ses essais, et notamment dans *Eschyle ou l'éternel perdant*. Il établit un parallèle entre l'histoire des filles de Danaos,

59. KADARÉ Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, op. cit., p. 18-19. Voir aussi KADARÉ Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje*, op. cit., p. 62.

60. KADARÉ Ismail, *Qui a ramené Doruntine ?*, trad. de Jusuf Vriomi, Paris, Fayard, 1986, p. 53 et 56.

61. *Ibid.*, p. 55.

telle qu'elle est racontée par Eschyle dans les *Suppliants*, et celle de Constantin et Doruntine, telle qu'elle est connue par la ballade balkanique :

Le refus des cinquante filles de Danaos de se marier avec leurs proches cousins témoigne du long processus, étalé sur des siècles, de rejet des mariages à l'intérieur du clan, de l'endogamie [...]. La légende, plus tardive, du frère mort se levant de sa tombe pour rejoindre sa sœur mariée en pays lointain et la ramener à sa mère [...] est un écho de cette inquiétude qui, durant des époques entières, a dû hanter la conscience des hommes [...].⁶²

Dans ce même essai, Kadaré soutient la thèse selon laquelle les rituels du mariage et de l'enterrement sont à l'origine du théâtre antique et de la tragédie⁶³. Cela tient notamment à l'existence du « mariage par rapt », forme la plus dramatique du mariage, dont le rituel albanais conserverait aujourd'hui encore des traces, un thème que Kadaré explorait déjà dans son essai sur l'épopée et qui avait retenu, depuis plusieurs décennies, l'attention des albanologues⁶⁴.

Les cérémonies de mariage ont été largement étudiées par les ethnologues albanais. Elles sont depuis longtemps un objet privilégié des études de folklore et d'ethnologie en Europe. En 1978, Abaz Dojaka publie une synthèse des travaux réalisés dans différentes régions d'Albanie; il y avance un double argument. La comparaison régionale montre d'abord que le rituel nuptial se présente de manière uniforme chez tous les Albanais; il est en ce sens un marqueur de l'unité et de la spécificité albanaises. Il s'agit d'un argument présenté dix ans auparavant par Zihni Sako, à l'occasion de la deuxième Conférence des études albanologiques, en 1968, dans une communication intitulée « Quelques éléments de la noce comme expression de l'unité de la culture spirituelle de notre peuple⁶⁵. » De plus, le rituel tel qu'il est observé

62. KADARÉ Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, op. cit., p. 46-47.

63. *Ibid.*, p. 18-23.

64. KADARÉ Ismail, *Nos Chansons de geste*, op. cit., p. 20. Les simulacres d'enlèvement de l'épouse le jour des noces sont déjà considérés par Eqrem Çabej comme une survivance du mariage par rapt. ÇABEJ Eqrem, « Për gjenezën e literaturës shqipe » [Sur la genèse de la littérature albanaise] (1938-1939), in *Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes* [Les Albanais entre l'Occident et l'Orient], Tirana, MCM, 1994, p. 43.

65. Repris dans SAKO Zihni, *Studime për folklorin*, op. cit., p. 150-156.

aujourd'hui porte la trace de plusieurs strates historiques, dont la plus ancienne remonte à l'antiquité (et d'où proviendraient les simulacres d'enlèvement observés aujourd'hui), et dont celles correspondant à la christianisation et à l'islamisation sont les plus superficielles⁶⁶. Ces deux affirmations se retrouvent chez Kadaré, par exemple lorsqu'il décrit le rituel nuptial « albanais » comme possédant une unité intrinsèque et indépendante des variations régionales ou temporelles⁶⁷. Les travaux des ethnologues, comme les écrits de Kadaré, reposent en effet sur un postulat évolutionniste, alors largement répandu et transmis par le livre de Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, dont la traduction en albanais paraît en 1970. Le mariage endogame aurait précédé le mariage exogame⁶⁸, tout comme l'organisation sociale matriarcale aurait précédé les formes patriarcales⁶⁹. Kadaré s'appuie sur cette dernière hypothèse dans son interprétation de l'*Orestie* d'Eschyle; pour lui, l'œuvre pose la question de « la primauté de l'ascendance paternelle ou de l'ascendance maternelle » et il ajoute :

Engels observe à juste titre qu'on retrouve là un écho lointain de la lutte millénaire entre le matriarcat déclinant et le patriarcat qui tend à prendre le dessus⁷⁰.

Ces thèses ne sont plus à l'honneur aujourd'hui dans l'ethnologie générale et rien ne prouve que l'Albanie médiévale décrite par Kadaré dans *Qui a ramené Doruntine?* ait été le moment du passage de l'« endogamie » à l'« exogamie », perçues comme deux phases successives de l'histoire des so-

66. Trad. française dans DOJAKA Abaz, « Le cérémonial nuptial en Albanie », *Ethnographie albanaise*, IX, 1979, p. 152-153.

67. KADARÉ Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, op. cit., p. 20-21.

68. On parle de mariage endogame ou « endogamie » lorsque les mariages sont conclus préférentiellement ou obligatoirement à l'intérieur d'un groupe, que celui-ci soit défini sur un critère généalogique, territorial, confessionnel ou autre. Dans le mariage exogame, ou « exogamie », les conjoints appartiennent à deux groupes différents.

69. DOJAKA Abaz, « Elkzogamia tek shqiptarët » [L'exogamie chez les Albanais], *Etnografia shqiptare*, V, 1974, p. 42-58; GJERËNJI Andromaqi, « Gjurmë të matriarkatit në disa doka të dikurshme të jetës familjare » [Traces du matriarcat dans quelques coutumes anciennes de la vie familiale], *Buletin i universitetit shtetëror të Tiranës, Seria Shkencat shqiptare*, XVII, 2, 1963, p. 284-292.

70. KADARÉ Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, op. cit., p. 78; voir aussi p. 94-95.

ciétés humaines. Il semble certain, en revanche, que l'époque à laquelle écrit Kadaré, et à laquelle écrivent les ethnologues albanais cités, correspond à un changement des pratiques matrimoniales en Albanie. À partir des années 1950 et 1960, en effet, sous l'action de la mobilité sociale induite par la politique économique du régime communiste, l'endogamie territoriale qui caractérisait les petites régions et qui maintenait leur existence en tant qu'unités closes sur elles-mêmes se fissure: déplacements de population, attrait de la ville, condamnation des mariages arrangés et stigmatisation des replis localistes ou régionalistes se conjuguent pour ouvrir et diversifier l'horizon matrimonial des Albanais. Une enquête menée dans la région de Lunxhëri, proche de la ville de Gjirokastrë, montre que la proportion de mariages conclus à l'intérieur de la région passe de 85 % de la totalité des mariages au début du xx^e siècle à 25 % à la fin de la période communiste. Dans les années 1970, après l'interdiction de la religion en 1967, l'endogamie de communauté religieuse éclate elle aussi sous la pression du régime qui encourage les mariages mixtes, même si elle reste très forte dans les régions rurales⁷¹. Les ethnologues rapportent à l'époque les progrès de cette évolution⁷².

Les origines illyro-grecques

Le troisième thème récurrent chez Kadaré et dans l'ethnologie albanaise est celui de l'origine commune, définie comme « illyro-grecque », de nombreux traits des cultures balkaniques. Ce qui vient d'être dit du rituel nuptial en tant que témoin de l'ancienneté des Albanais et de la continuité illyro-albanaise peut être étendu à d'autres traits culturels. On peut citer ici la description du costume des montagnards dans *Le Dossier H.*, dans lequel les deux savants étrangers perçoivent « des reminiscences illyriennes⁷³ », et rap-

71. DE RAPPER Gilles, « "We give and take inside." Defining the Region through Kinship and Marriage? » communication présentée au colloque *Regions and Regionalism in Southeastern Europe*, Timisoara, 2007.

72. TIRITIA Mark, « Mbi martesat e bëra pas çlirimit midis personash nga besime të ndryshme » [Sur les mariages conclus après la libération entre personnes de religions différentes], *Etnografia shqiptare*, IV, 1972, p. 61-74.

73. KADARÉ Ismail, *Le Dossier H.*, op. cit., p. 92-93.

sant à montrer dans les costumes traditionnels contemporains les traces de vêtements portés dans l'antiquité, comme dans les travaux de l'une des grandes figures de l'ethnologie albanaise, Andromaqi Gjergji⁷⁴. La même démarche a été poursuivie dans le domaine des cultes et de la mythologie, en particulier par un autre grand ethnologue albanais, Mark Tirtija⁷⁵. La particularité de Kadaré par rapport aux recherches contemporaines est de complexifier la continuité illyro-albanaise en lui associant la Grèce antique. Il prend en cela la suite d'intellectuels albanais plus anciens ou de savants étrangers et présente ainsi des recherches souvent dévalorisées par le régime communiste au public des années 1970 et 1980⁷⁶. Pour Kadaré, les Albanais sont aussi, en tant que descendants des Illyriens, les récepteurs et les contributeurs d'un héritage « illyro-grec ». C'est surtout dans *Eschyle ou l'éternel perdant* que Kadaré définit ce qu'il entend par « le vieux fonds illyro-grec » ou « le substrat illyro-albano-grec⁷⁷ ». Il ne s'agit pas d'imaginer les Balkans antiques comme étant habités par une même population qui se serait ensuite scindée en « Illyro-Albanais » et en Grecs. Kadaré pose dès les temps les plus reculés l'existence d'une population grecque, porteuse du « patri-moine des Hellènes⁷⁸ », à côté de ses voisins balkaniques, parmi lesquels les Illyriens se distinguent comme étant les plus proches. Les relations entre ces deux composantes sont complexes. D'un côté, la culture grecque, et surtout la mythologie et la littérature grecques ont puisé des thèmes, des noms et des poèmes chez leurs voisins balkaniques. C'est ainsi que le moine Gjon, dans *Le Pont aux trois arches*, affirme à son interlocuteur étranger que l'antériorité de l'albanais sur le grec est prouvée par les emprunts du second au premier: « Et ce ne sont pas des mots quelconques, [dit-il], mais des noms de

74. GJERGJI Andromaqi, « Elemente të përbashkëta të veshjes së fiseve të ndryshme ilire dhe vazhdimësia e tyre në veshjet tona popullore » [Les éléments communs du costume des tribus illyriennes et leur continuation dans nos costumes populaires], *Studime Historike*, VI, 2, 1969, p. 145-154; GJERGJI Andromaqi, « Përklime midis ornamentikës popullore shqiptare e asaj ilire » [Convergences entre les ornements populaires albanais et illyriens], *Studime Historike*, X, 1, 1973, p. 169-173.

75. TIRITIA Mark, « Elemente të kulteve ilire të shqiptarët (kulti i diellit) » [Éléments de cultes illyriens chez les Albanais (le culte du soleil)], *Etnografia shqiptare*, V, 1974, p. 31-42.

76. KADARÉ Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, op. cit., p. 87-88.

77. *Ibid.*, p. 93.

78. *Ibid.*, p. 84.

dieux et de héros », citant « les mots Zeus, Déméter, Téthys, Odyssée, qui dérivent des mots albanais *ze* (voix), *dhtë* (terre), *det* (mer) et *udhtë* (route)⁷⁹ ». Kadaré fait remonter à l'époque médiévale un argument qui n'apparaît en fait qu'au XIX^e siècle, dans les travaux de Camarda ou de von Hahn. D'un autre côté, les cultures balkaniques, plus conservatrices, ont gardé des traces de la culture grecque antique qui ont disparu de Grèce. On peut ainsi trouver des « survivances de l'univers eschyléen dans le monde balkanique d'aujourd'hui⁸⁰ ». Kadaré s'y attache à propos du droit coutumier, affirmant que le code tel qu'il était observable jusque récemment dans les montagnes d'Albanie devait être très proche de celui en vigueur dans la Grèce ancienne :

Les Grecs anciens perdirent tôt leur code archaïque ; leurs voisins albanais, eux, le conservèrent très longtemps dans presque la moitié du pays [...]. Le droit romain, le droit byzantin, puis le droit turc balayèrent par vagues successives les derniers vestiges de l'antique code interbalkanique que la civilisation grecque, en se développant, avait quasiment éliminé⁸¹.

C'est ainsi que Kadaré peut s'appuyer sur le droit coutumier albanais pour interpréter l'*Orestie* d'Eschyle⁸².

LE PASSEUR

Au terme de cette comparaison entre l'œuvre de Kadaré et les travaux des analogues, on ne peut manquer d'être frappé par la convergence des préoccupations concernant la définition et la caractérisation de la culture, de la langue et de l'histoire albanaises, préoccupations constitutives de l'alogie et récurrentes chez l'écrivain. Ce dernier semble avoir lu de nombreux travaux des analogues albanais et étrangers et, surtout, s'approprié les sujets de débat et les arguments dans un va-et-vient entre l'écriture de romans et celle d'essais consacrés à la littérature orale, les uns et les autres développant les mêmes idées sous des formes différentes.

79. KADARÉ Ismail, *Le Pont aux trois arches*, op. cit., p. 61.

80. KADARÉ Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, op. cit., p. 102.

81. *Ibid.*, p. 95.

82. *Ibid.*, p. 93-106.

Kadaré ne peut faire figure de précurseur dans les domaines qu'il explore, mais il contribue à les renouveler et joue un rôle de « passeur » entre des travaux savants et le grand public albanais et étranger. Ainsi, s'il n'est pas le premier écrivain albanais à s'inspirer de légendes et de ballades tirées du folklore, il leur applique un traitement inédit jusqu'alors qui revient à leur donner un rôle fondateur et emblématique de la culture albanaise. Il les fait connaître à un public plus large, d'abord en Albanie puis à l'étranger, à une époque où les recueils dans lesquels elles figurent, composés avant la guerre par des franciscains, n'avaient pas bonne presse. Des recueils de chants et de poèmes sont publiés dès le milieu des années 1960, mais ce n'est qu'après la publication du *Pont aux trois arches* et de *Qui a ramené Doruntine?*, au début des années 1980, que l'Institut de culture populaire (qui remplace en 1979 l'Institut de folklore créé en 1960) publie une série de volumes consacrés à l'étude des « questions de folklore albanais⁸³ ». Dans son intérêt pour le *kanun* ou pour les chants épiques du nord de l'Albanie, Kadaré n'est pas non plus un précurseur. Pourtant, on ne peut manquer de remarquer que la première réédition en volume du coutumier de Lekë Dukagjini, celui dont s'inspire Kadaré pour écrire *Avril brisé*, ne date que de 1989, soit dix ans après la publication du roman. C'est en 1983 qu'Enver Hoxha avait encouragé cette entreprise, déplorant qu'aucun travail scientifique n'ait été mené sur le *kanun* depuis Shtjefën Gjeçovi⁸⁴, comme s'il avait fallu attendre Kadaré pour que l'on prenne conscience de la valeur d'un tel texte⁸⁵.

Dans ces deux domaines, Ismail Kadaré peut donc être considéré comme un « passeur », qui établit un lien entre des travaux d'avant-guerre, généralement déniés par le régime communiste, et le public des années 1970 et 1980. Il fait connaître aussi des travaux de savants étrangers, comme ceux de l'Allemand Maximilian Lambertz sur la poésie épique albanaise (1954), ou ceux de Milman Parry et Albert Lord sur le même sujet⁸⁶. S'ils ne sont

83. *Çështje të folklorit shqiptar* [Questions de folklore albanais], vol. 1, 1982, vol. 2, 1986.

84. GJEÇOVI Shtjefën, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 13.

85. Ce qui ne veut pas dire qu'aucun ethnologue ne s'était intéressé au *kanun* avant lui : comme on l'a vu, à partir de 1967, il était nécessaire de connaître les « coutumes rétrogrades » pour mieux les combattre.

86. En revanche, il dénigre certains auteurs albanais de l'étranger : Gjergj Fisha, Vincens Prenushi, Stavro Skendi (KADARÉ Ismail, *Nos Chansons de geste*, op. cit., p. 8-9).

guère cités dans la littérature savante de l'époque, ses deux essais sur la littérature orale semblent avoir reçu une appréciation positive de la part d'Enver Hoxha⁸⁷ et ils sont aujourd'hui considérés par certains spécialistes comme une contribution importante à l'étude de la littérature orale albanaise⁸⁸. Il est devenu une source et une référence pour l'ethnologie⁸⁹.

Ismail Kadaré n'est pas un « albanologue » : ses romans ne sont pas des documents ethnographiques et ses essais n'ont rien de scientifique. Mais on ne peut manquer de relever des convergences, des orientations et des intérêts communs. La différence tient avant tout à la liberté dont jouit l'écrivain lorsqu'il traite de ces thèmes, par rapport aux chercheurs. Il en résulte notamment deux caractéristiques de la conception kadaréenne de l'Albanie et de la culture albanaise. La première est une essentialisation poussée jusqu'à la personnalisation de l'Albanie ; la seconde est ce qu'on peut appeler, avec Enis Sulstarova, l'« orientalisme » de Kadaré, c'est-à-dire sa tendance à poser l'Albanie comme européenne face à un autrui radicalement différent et menaçant, toujours défini comme « asiatique », qu'il soit ottoman, russe ou slave en général, ou encore chinois⁹⁰. Ces deux caractéristiques, essentialisation et orientalisme, sont présentes dans l'ethnologie de la seconde moitié du xx^e siècle, mais de manière beaucoup moins affirmée que chez Kadaré⁹¹.

Gilles de Rapper

Ismail Kadaré, analyste de la société communiste albanaise

SELON LE MOT DE LA SOCIOLOGUE de l'art, Raymonde Moulin, les artistes sont des « sociologues spontanés¹ ». Cela ne veut pas dire pour autant que leur objectif explicite soit de rendre compte du mode de vie de leurs contemporains². Néanmoins l'on sait l'usage que les historiens font, non sans raison, des écrits littéraires.

Dans cet article, nous nous intéresserons à certaines des œuvres d'Ismail Kadaré écrites durant la période communiste. Il serait également intéressant de découvrir les rouages sociologiques de ses romans de « transition », écrits à partir de 1991. Concernant la période communiste, Kadaré « sociologue » présente un paradoxe intéressant : alors que la veine de beaucoup de ses romans est épique ou croise la grande Histoire, c'est précisément l'opposition entre les aspirations des personnages et leur quotidien qui donne une indication de la difficulté à se construire comme sujet et ce dès le roman *La Ville sans enseignes*.

Dès ce premier roman, l'on découvre en effet que les rouages de l'ambition personnelle, professionnelle, amoureuse... sont grippés de façon irrévversible et que la seule solution pour réaliser certains de ses objectifs indivi-

1. MOULIN Raymonde, *L'Artiste, l'institution et le marché*, Paris, Flammarion, 1999, p. 355.

2. Sauf dans le cas de certaines écoles de pensée, comme le roman expérimental d'Émile Zola.

87. SINANI Shaban, *Një dosje për Kadarënë*, op. cit., p. 209-210.

88. ZHEHJ Gjergj, *Folklori shqiptar*, op. cit., p. 130, 138, 155; FETIU Sadri, *Balada popullore shqiptare*, op. cit., p. 281 ; SINANI Shaban, *Mitologji në eposin e kreshnikëve* [Mythologie dans l'épopée des kreshnik], Tirana, STAR, 2000, p. 100.

89. Les romans qui s'inspirent du folklore albanais sont de plus l'objet d'études qui s'intéressent aux relations entre littérature orale et littérature écrite : CAUSHI Tefik, *Dashuria dhe Besa* [L'amour et la parole donnée], Tiranë, Albas, 2004. Voir aussi en France l'article de HEINICH Nathalie, « Les dimensions du territoire dans un roman d'Ismail Kadaré », *Sociologie et sociétés*, XXXIV, 2, 2003, p. 207-218.

90. SULSTAROVA Enis, *Artratisje nga lindja*, [La fuite depuis l'Orient], Tirana, Duda, 2007, p. 120-195.

91. Voir par exemple KADARÉ Ismail, *Autobiografia e popullit në vargje*, op. cit., p. 15, KADARÉ Ismail, *Le Pont aux trois arches*, op. cit., p. 43, KADARÉ Ismail, *Dante, l'incontournable*, Paris, Fayard, 2006, p. 14-15, 17-19.



L'anthropologie de l'Albanie, une nouvelle fondation

Gilles de Rapper

Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative

Gilles de Rapper
Idemec (CNRS, UMR 7307)
Aix Marseille Université
Maison méditerranéenne des sciences de l'Homme
5 rue du Château-de-l'Horloge
BP 647
13094 Aix-en-Provence
gilles.derapper@cnrs.fr

Ce numéro d'*Ethnologie française* consacré à l'Albanie vise avant tout à rendre compte de la formation récente d'un nouveau regard ethnologique sur ce pays. Si l'émergence et le développement de la discipline présentent des similarités avec d'autres pays de l'Europe de l'Est et au-delà (lien étroit avec la construction nationale et étatique, passage récent du « folklore » à l'« anthropologie sociale et culturelle »), la situation albanaise présente des particularités qui font que l'on constate, depuis une dizaine d'années, une effervescence prometteuse et un renouvellement en profondeur des objets, des orientations méthodologiques et des cadres théoriques. La volonté de marquer ce tournant épistémologique a guidé la composition du numéro.

L'objectif n'est donc pas de présenter un pays, l'Albanie, à travers le regard porté par les ethnologues locaux, même si ces derniers sont largement mis à contribution. S'agissant d'un pays qui, pourrait-on dire, est connu pour être inconnu, le risque est grand de prétendre révéler une « image vraie » de l'Albanie face aux stéréotypes les plus courants. Ce qui fait le lien entre les articles qu'on va lire est moins le « réel » qu'ils représenteraient que la façon dont ils témoignent de l'élaboration de nouveaux moyens de connaissance.

Dans la mesure où ce nouveau regard se forge dans l'interaction entre ethnologues locaux et étrangers, il nous a semblé indispensable de rassembler des articles témoignant de cette pluralité d'approches. Certains des auteurs ont ainsi été formés en Albanie et y sont employés en tant qu'ethnologues ; ils entrent donc dans la catégorie des « ethnologues locaux ». D'autres sont nés en Albanie et ont été formés à l'étranger ; ils y travaillent encore ou, pour certains, sont retournés dans leur pays. D'autres enfin sont des « ethnologues étrangers » pour lesquels l'Albanie est avant tout un terrain, un objet de recherche, quel que soit leur investissement affectif et leur degré d'insertion dans le champ académique albanais et dans la société albanaise. Regard extérieur et regard intérieur seront donc croisés ici, la possibilité même de ce croisement pouvant apparaître comme un aspect du tournant épistémologique dont nous cherchons à rendre compte.



De quoi s'agit-il ? Une ethnologie pratiquée par des professionnels dans le cadre d'institutions n'apparaît en Albanie qu'au lendemain de la prise de pouvoir par les communistes, à la fin de la Seconde Guerre mondiale. La discipline, on s'en doute, est alors conçue comme un instrument au service du parti communiste (sous la dénomination de Parti du travail d'Albanie, PTA, à partir de 1948) qui dirige l'État et impose son contrôle à l'ensemble de la société : les ethnologues sont sollicités à la fois pour légitimer scientifiquement la vision de l'histoire de la nation portée par les autorités (par exemple en affirmant l'existence d'une continuité entre les Illyriens et les Albanais actuels) et pour modeler la « culture populaire » selon les normes en vigueur (par exemple par l'organisation de festivals dans lesquels est mis en scène le « nouveau folklore » à la gloire du parti). De cette instrumentalisation, qui signifie aussi que des moyens sont donnés aux ethnologues pour accomplir leur tâche, résulte un réel développement de la discipline : un nouveau personnel est formé, les campagnes de collecte se succèdent, les publications se multiplient. Il suffit de mentionner ici le lancement des revues *Ethnographie albanaise* en 1962 et *Culture populaire* en 1980.

La production, qu'il s'agisse de recherches publiées ou de matériel conservé dans les archives, est volumineuse. Pourtant, lorsque le parti communiste cède le pouvoir en 1991, l'ethnologie albanaise apparaît comme complètement isolée des courants contemporains de la discipline et incapable de se saisir des transformations profondes qui affectent alors la société albanaise. Il revient à des ethnologues étrangers, peu nombreux, d'investir ce qui apparaît, depuis l'extérieur, comme un nouveau terrain et de proposer des cadres d'interprétation et des références théoriques issus de l'ethnologie « générale »¹. Pendant plus de dix ans, cette situation affectera peu l'ethnologie locale, immobilisée dans un *statu quo* dû autant à la baisse drastique des moyens financiers dans un contexte de crise générale, qu'à la difficulté d'imaginer d'autres pratiques et d'autres objectifs que ceux que le pouvoir communiste lui avait fixés [Hysa Kodra, 2014].

1. Je reprends ici un terme utilisé par Thomas Schippers pour distinguer les différents regards ethnologiques sur l'Europe au moment de la chute des régimes communistes [Schippers, 1991].

Dans les années 2000, l'arrivée d'une nouvelle génération, incarnée ici au premier chef par Armanda Hysa et Nebi Bardhoshi, change progressivement la donne : la deuxième moitié de la décennie voit ces jeunes chercheurs imposer de nouveaux objets de recherche et de nouveaux cadres théoriques. Plus important encore, ils sortent l'ethnologie albanaise de son isolement en fréquentant les colloques et congrès internationaux, en partant étudier à l'étranger et, plus rarement, en faisant du terrain à l'étranger et ouvrent dans le même temps un débat sur la valeur de la production ethnologique de la période communiste.

Cette présentation simplifiée et volontairement schématique demande bien sûr à être nuancée et précisée, ce à quoi s'attachent la suite de cette introduction et plusieurs des articles que l'on va lire. Elle explique le déroulé du numéro, organisé en trois parties : la première propose un retour réflexif sur l'ethnologie de la période communiste, celle-là constituant simultanément un moment fondateur et un héritage lourd à porter ; la deuxième partie montre comment, dans le sillage de cette critique disciplinaire, la société de la période communiste et ses prolongements actuels deviennent des objets de recherche pour les ethnologues ; la troisième partie, enfin, cherche à montrer comment les ethnologues, d'Albanie ou d'ailleurs, abordent les bouleversements de la période postcommuniste dans les domaines des migrations, de la religion, de l'économie et des institutions politiques.

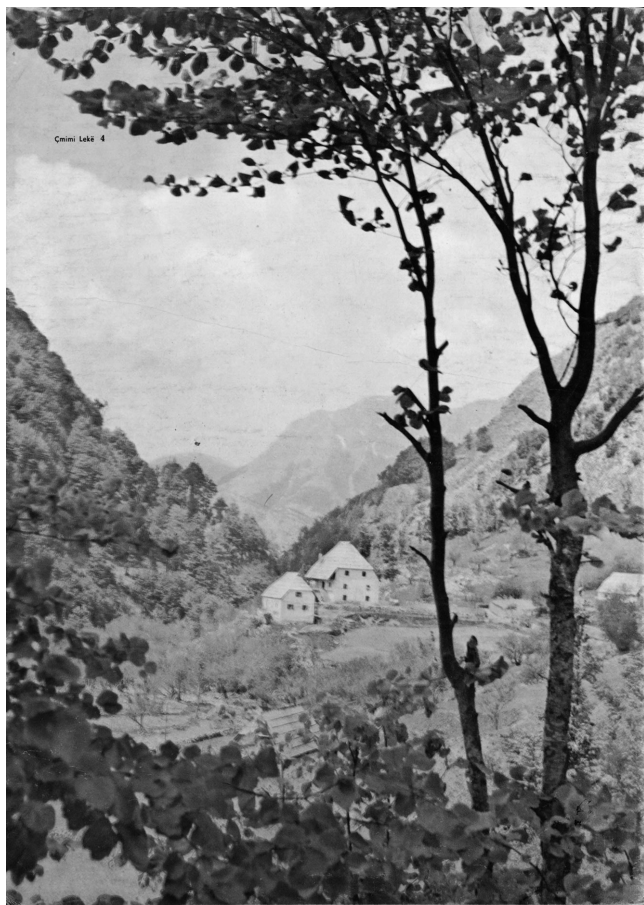


Photo 1 – Vue de Vermosh. Photographie de Refik Veseli publiée dans le magazine *Ylli* en août 1976.

■ Les héritages : nationalisme et communisme

Depuis la fin des années 2000, nombre d'articles ont porté sur le développement de l'ethnologie dans l'Albanie communiste, sur ses caractéristiques et sur la façon dont elle doit être considérée aujourd'hui. Certains ont été écrits par des chercheurs étrangers ayant fait du terrain en Albanie dans les années 1990 [Schwandner-Sievers, 2009 ; Voell, 2011], mais la plupart d'entre eux proviennent de jeunes chercheurs albanais confrontés à la nécessité de se situer par rapport au passé de la discipline pour comprendre leur propre pratique professionnelle. De façon emblématique, le premier de ces articles, publié dans la revue de l'Institut de culture populaire, *Kultura Popullore*, consistait en une analyse critique des conceptions du fondateur de la discipline au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Rrok Zojzi, à propos du droit coutumier [Bardhoshi, 2009]. Son auteur réalisait alors une thèse de doctorat sur le droit coutumier dans l'Albanie contemporaine, publiée depuis [Bardhoshi, 2011].

D'autres articles ont suivi, par d'autres doctorants cherchant à comprendre comment leurs objets d'étude avaient été analysés par leurs prédécesseurs, et de quelle manière ces

travaux pouvaient être utilisés aujourd'hui : celui d'Olsi Lelaj sur les coopératives agricoles et leur rôle dans la transformation de la paysannerie en classe ouvrière [Lelaj, 2011], celui d'Armanda Hysa sur le rapport entre monde rural et monde urbain [Hysa, 2011] ou encore celui de Gerda Dalipaj sur la conception de la maison et de la sphère domestique [Dalipaj, 2013]. Il revient à Armanda Hysa d'avoir proposé la première vision d'ensemble de l'histoire de la discipline à l'époque communiste, en langue anglaise, dans un article qui mêle analyse des sources, entretiens avec des ethnologues et réflexion personnelle sur le premier contact de l'auteur avec les textes et les agents de l'ethnologie de l'époque de la dictature, au début des années 2000 [Hysa, 2010]. Elle a, depuis, parallèlement à sa recherche sur les marchés dans plusieurs villes d'Albanie et des Balkans [Hysa, 2012 ; Hysa, 2014], poursuivi son analyse critique de l'ethnologie de la période communiste [Kodra-Hysa, 2013] et de ses transformations depuis 1991 [Hysa Kodra, 2014]. Les quelques remarques qui suivent doivent beaucoup à son travail pionnier.

La création des sections d'ethnographie et de folklore de l'Institut des sciences, en 1947, apparaît comme un moment fondateur. De fait, les dynamiques actuelles au sein de la discipline dépendent largement de ce qui s'est passé durant la seconde moitié du xx^e siècle. Ce moment fondateur lui-même est cependant le résultat d'une histoire plus ancienne qui, jusqu'à présent, a reçu moins d'attention de la part de la critique ethnologique et que nous ne ferons qu'évoquer. On peut distinguer deux grandes périodes, l'une précédant et l'autre suivant la proclamation d'un État albanais en 1912.

Jusqu'à cette date en effet, les territoires habités par les Albanais dans les Balkans font partie de l'Empire ottoman, et ce depuis le xv^e siècle. À partir de la fin du xviii^e siècle, le recul progressif de l'Empire dans cette partie de l'Europe et la création d'États nationaux qui s'en suit tout au long du xix^e siècle (Grèce, Serbie, Roumanie, Bulgarie) ont deux conséquences majeures pour le développement futur de l'ethnologie albanaise : d'une part, l'idéologie nationale se diffuse dans les milieux intellectuels albanais et incite certains écrivains et érudits à se lancer dans la collecte de « folklore », tandis que se mettent en place les grandes lignes du mythe d'origine de la nation (autochtonie, descendance pélasgique ou illyrienne, résistance à l'envahisseur ottoman, etc.).

D'autre part, les relations de voyage publiées par des auteurs occidentaux se multiplient, conséquence directe des intérêts grandissants des États occidentaux dans cette région. Le rôle de l'Autriche-Hongrie est ici déterminant et l'ouvrage du consul Georg von Hahn, *Albanesische Studien*, paru à Iéna en 1854, est généralement considéré comme la première étude scientifique sur l'Albanie et les Albanais [Von Hahn, 1854]. Il inaugure une longue tradition de recherche autrichienne sur l'Albanie, qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui [Pichler, 2014]. Avant lui, les récits de voyage de François Pouqueville (1826-1827), John Hobhouse (1813), Thomas Smart Hughes (1821) ou William Martin Leake (1835) ont contribué à susciter l'intérêt pour cette région de l'Empire ottoman (et à répandre un certain nombre d'idées fausses). Comme le rapporte Afërdita Onuzi, dans l'entretien réalisé pour ce numéro, ces ouvrages constituaient à partir des années 1960 une base documentaire avec laquelle les ethnologues étaient invités à se familiariser. Une analyse critique de ces travaux et de leur valeur comme sources pour l'ethnologie reste cependant largement à faire.

Au tournant du xx^e siècle, et surtout après l'indépendance du pays en 1912, on constate une certaine professionnalisation de la recherche. Même si les ethnologues de formation sont rares, les publications sur l'Albanie revêtent un caractère scientifique plus prononcé. Cela est vrai de la part des auteurs étrangers, parmi lesquels on compte de plus en plus de professionnels. En Albanie même, l'intérêt pour le folklore n'est plus limité aux écrivains nationalistes, mais s'étend à une nouvelle génération de savants formés à l'étranger. Les premiers articles publiés par Eqrem Çabej, linguiste formé en

Autriche dans les années 1920, portent ainsi sur des chants et des contes recueillis chez les Albanais d'Italie et des Balkans [Çabej, 1934].

La période de l'entre-deux-guerres et celle de la Seconde Guerre mondiale voient aussi émerger des tentatives d'institutionnalisation de la recherche. C'est, par exemple, dans les années 1920, le projet d'un musée national archéologique et ethnographique porté par un archéologue autrichien, Carl Patsch [Clayer, 2012]. C'est aussi la publication des 15 volumes des *Trésors de la nation* [*Visaret e kombit*], recueils de traditions orales, entre 1937 et 1944 [Zheji, 1998 : 22-25]. Pendant la Seconde Guerre mondiale, un Institut des études albanaises est créé à Tirana, préfiguration de l'Institut des sciences des premières années de l'époque communiste.

Les ethnologues de la période communiste ont eu tendance à dévaloriser tout ce qui avait précédé, notamment les entreprises de collecte et de publication de matériel ethnologique et folklorique conduites dans l'entre-deux-guerres. Dans le même temps, soucieux de faire remonter aussi loin que possible les origines de l'« ethnie » albanaise, ils voyaient dans les auteurs antiques et médiévaux des sources pour l'ethnologie des Albanais. Avec le tournant nationaliste de la classe dirigeante, dans les années 1960,



Photo 2 – Jour de fête. Photographie publiée dans le magazine *Ylli* en mai 1980, sans nom d'auteur.

les ethnologues ont été de plus en plus amenés à voir dans ce qu'ils observaient les traces d'une histoire plus ancienne dans laquelle la préhistoire illyrienne et la période médiévale d'avant la conquête ottomane apparaissent comme des moments obligés. D'un côté, l'étude « scientifique » de l'histoire et de la culture albanaise ne commençait donc qu'en 1947 ; de l'autre, les sources et matériaux sur lesquels pouvait s'appuyer l'ethnologie de l'Albanie étaient recherchés dans la plus haute antiquité.

Sur le plan institutionnel, il faut mentionner la création de l'université de Tirana, en 1957, qui fut suivie d'une réorganisation de la recherche scientifique dans le sens d'une multiplication des instituts : en 1960, la section de folklore est élevée au rang d'Institut de folklore, tandis que la section d'ethnographie passe sous la tutelle de l'Institut d'histoire et de linguistique. En 1972, les instituts quittent l'université pour être rattachés à l'Académie des sciences qui vient d'être créée. En 1979, folkloristes et ethnographes sont réunis au sein d'un nouvel Institut de culture populaire (*Instituti i kulturës popullore*, IKP) qui dépend toujours de l'Académie des sciences et qui existe sous ce nom jusqu'en 2008. Il est alors renommé Institut d'anthropologie culturelle et d'histoire de l'art [*Instituti i antropologjisë kulturore dhe i studimit të artit*, IAKSA) et passe sous la tutelle du Centre d'études albanaises (*Qendra e studimeve albanologjike*, QSA), nouvel organisme séparé de l'Académie des sciences.

■ Le tournant réflexif des années 2000

La fin du régime communiste en 1991 n'a donc coïncidé ni avec un renouvellement de la discipline, ni avec une refonte des institutions de recherche. Les principaux changements ont concerné la fin du contrôle idéologique exercé par le parti unique et, contrepartie de cette nouvelle liberté, la baisse drastique des ressources financières. Il faut attendre le début des années 2000 pour assister à un renouvellement significatif avec le recrutement de jeunes chercheurs, et plusieurs années encore pour que les effets de cette renaissance se fassent sentir. Armanda Hysa situe en 2004 le tournant qui marque la fin de cette première période de *statu quo* [Hysa Kodra, 2014 : 29]. L'une des manifestations de ce « changement de paradigme »² est l'apparition du discours critique mentionné ci-dessus, qui porte sur les pratiques et les résultats de l'ethnologie de la période communiste.

La première partie de ce numéro a pour objectif de montrer l'importance de cette nouvelle critique pour le renouvellement de la discipline. Rigels Halili s'appuie sur ces travaux récents pour proposer un aperçu du développement de l'ethnographie et des études sur le folklore en Albanie et, de façon inédite, au Kosovo. En raison de l'isolement diplomatique de l'Albanie (rupture avec la Yougoslavie en 1948, avec l'URSS en 1961, avec la Chine en 1978), le développement de la discipline est généralement considéré à l'intérieur des frontières étatiques de l'Albanie. Rigels Halili rappelle cependant combien le paradigme nationaliste dans lequel s'inscrivent l'ethnologie et l'étude du folklore pose, même de manière implicite, la question de l'unité de la nation albanaise au-delà des appartenances politiques d'alors, entre Albanie et Yougoslavie. La question se posait aussi pour les ethnologues albanais du Kosovo et la comparaison entre les deux contextes éclaire ainsi de manière nouvelle l'histoire de la discipline.

Armanda Hysa propose pour sa part un exemple de ce que peut être une critique constructive des travaux produits pendant la période communiste, en relevant le caractère marginal des études urbaines. Analysant trois textes prenant la ville comme objet ethnologique, elle montre comment ces études, soumises aux mêmes impératifs que les

2. Pour reprendre le titre de l'introduction de Klaus Roth à un récent volume de la revue *Ethnologia Balkanica* [Roth, 2014]. Ce recueil de textes sur l'état actuel des études ethnologiques dans les pays des Balkans est un outil précieux.

études rurales qui avaient la priorité (nationalisme, historicisme, matérialisme), constituèrent néanmoins un laboratoire au sein duquel des idées pertinentes sur la ville et ses relations avec les campagnes furent émises, idées qui peuvent aujourd’hui nourrir la discussion sur le développement d’une ethnologie urbaine reconnue en tant que telle.

Enfin, Olsi Lelaj aborde la constitution du communisme albanais, dans ses diverses manifestations, comme objet d’étude de l’ethnologie contemporaine. Il revient sur les raisons qui ont fait que, jusqu’à ces dernières années, cette période a suscité rejet et désintérêt, et propose des pistes de réflexion sur la façon de bâtir une ethnologie du communisme albanais, « sous le signe de la modernité », pour reprendre le titre de son récent ouvrage [Lelaj, 2015].

Comme le rappelle pertinemment Armanda Hysa, ce que l’on désigne sous le terme d’« histoire de l’ethnologie en Albanie » ne concerne finalement qu’un très petit groupe d’individus : entre trois et sept personnes selon les périodes [Hysa Kodra, 2014 : 23]. La critique ne peut donc ignorer la dimension personnelle et subjective des pratiques et des productions ethnologiques de l’époque, et il est important de retracer des parcours individuels afin de comprendre les enjeux des relations interpersonnelles dans le développement de la discipline. Pour cette raison, en contrepoint de ces trois



Photo 3 – Vue de Vlorë. Photographie de Petrit Çela publiée dans le magazine *Ylli* en avril 1976.

articles, nous proposons deux entretiens avec des ethnologues ayant travaillé pendant la période communiste, Mark Tirta et Afërdita Onuzi. Leur parcours et le regard qu'ils portent aujourd'hui sur cette période enrichiront, nous l'espérons, la lecture des articles analytiques.

■ Vers une ethnographie du communisme albanais

Les articles suivants proposent en quelque sorte une mise en œuvre du projet de constitution du communisme albanais comme objet d'étude ethnologique tel que le propose Olsi Lelaj. On peut en effet voir dans la critique interne à la discipline, un premier pas vers une ethnographie du communisme albanais : l'histoire de l'ethnologie albanaise ne peut être envisagée en dehors des conditions politiques, économiques et idéologiques de cette époque.

Eckehard Pistrick en fournit un bon exemple avec un article sur le déroulement et les effets d'une expédition conjointe menée par des ethnomusicologues albanais et est-allemands en Albanie du Sud, en 1957. C'est pour préparer un terrain dans ces mêmes régions, dans les années 2000, qu'il a découvert les archives de cette expédition³. En les explorant, il éclaire le fonctionnement concret de la recherche ethnographique dans son contexte politique.

La démarche de Mikaela Minga est similaire : formée elle aussi à l'ethnomusicologie, c'est en travaillant sur l'état actuel d'un genre musical apparu dans l'entre-deux-guerres, les chants de la ville de Korçë, qu'elle s'est peu à peu intéressée à leur statut pendant la période communiste. S'il ne s'agit plus à proprement parler d'une démarche réflexive sur l'ethnomusicologie de cette époque, on voit comment l'analyse conjointe d'archives (publiques et privées, écrites, sonores et visuelles) et d'entretiens menés auprès de survivants du monde musical rend plus complexe à la fois notre connaissance de l'époque communiste et celle de son héritage actuel⁴.

L'article de Gilles de Rapper et d'Anouck Durand sur la production photographique de l'époque communiste pose des questions similaires : que faire des archives photographiques, publiques et privées, qui sont parvenues jusqu'à nous ? À quelles conditions peut-on les considérer comme un instrument de connaissance de la période communiste et de son héritage ? Analysant une part réduite de cette production, la photographie amateur, les auteurs proposent une ethnographie de la photographie qui considère les images, moins comme des sources, que comme un objet d'étude en soi.

L'article de Bledar Kondi sur la mort et ses rituels va plus loin encore et ne se limite pas à la période communiste. L'auteur insiste sur les lacunes des recherches sur la mort dans un contexte où toute manifestation religieuse était condamnée comme survivance et signe d'arriération et, en s'appuyant sur de rares observations et sur des sources antérieures à l'époque communiste, il tente de cerner la signification de la mort et les réactions rituelles qu'elle suscite⁵. Il peut ainsi aborder la question de la transformation des rituels, pendant et après le communisme, et faire apparaître la complexité de l'héritage communiste et la difficulté de concevoir aujourd'hui ce qui fait la nation et la tradition.

La contribution d'Arsim Canolli pose des questions semblables à propos d'un objet peu présent dans l'ethnologie albanaise, l'alimentation en tant que pratique quotidienne. Analysant les choix et les pratiques de deux familles du Kosovo d'après la guerre de 1999, il montre que le comportement alimentaire est un bon révélateur des attitudes face aux changements politiques et économiques.

3. L'expédition de 1957 a fait l'objet d'un colloque international à Tirana en 2014, dont les actes sont désormais publiés [Pistrick, 2016]. On pourra aussi se référer au récent livre de l'auteur, tiré de sa thèse [Pistrick, 2015].

4. Le documentaire *Tranzicion. Art et pouvoir en Albanie* de Giuseppe Schillaci [2017] montre tout l'intérêt de considérer la production artistique de l'époque communiste (en l'occurrence la peinture et la sculpture) de façon rétrospective et en regard des pratiques contemporaines.

5. On trouvera une description détaillée de ces pratiques rituelles dans un ouvrage du même auteur [Kondi, 2012].

En proposant un article sur les Albanais du Kosovo dans un numéro dédié à l'Albanie, notre objectif est d'une part de rendre compte de l'existence de contacts et de collaboration entre ethnologues des deux côtés de la frontière, et d'autre part de rappeler que la guerre du Kosovo constitue, vue depuis l'Albanie, un événement marquant des dernières décennies auquel les ethnologues albanais se sont peu intéressés.

■ Les bouleversements contemporains

On pourrait en dire autant d'autres grandes transformations de l'après-communisme dont le traitement par les ethnologues apparaît sans commune mesure avec leur impact sur la société albanaise. L'émigration, phénomène majeur depuis les années 1990, n'a fait l'objet que de rares travaux de la part des ethnologues. L'ouverture des frontières après plusieurs décennies d'enfermement est un événement marquant dont les effets sur l'Albanie et sur les pays de destination, principalement la Grèce et l'Italie, n'ont pas fini d'occuper les chercheurs. La migration albanaise est dans l'ensemble un phénomène bien étudié par les géographes [Sintès, 2010 ; Vullnetari, 2012], mais la contribution des ethnologues est plus limitée, y compris parmi les étrangers⁶. Parmi ceux-ci, Nataša Gregorič Bon, ethnologue slovène, mène depuis les années 2000 des recherches dans le sud de l'Albanie, une région tiraillée entre l'Albanie et la Grèce [Gregorič Bon, 2007]. Elle aborde ici les effets de l'émigration sur la région de départ du point de vue de l'anthropologie de l'espace, approche novatrice dans le contexte albanais.

Le travail de Mentor Mustafa sur le pèlerinage du mont Tomorr, en Albanie du Sud, témoigne de la même volonté d'appliquer des cadres théoriques nouveaux à des objets en pleine transformation. La fin du communisme en Albanie a signifié la fin d'une politique antireligieuse mise en œuvre dès 1944 et qui culmina en 1967 avec la fermeture ou la destruction de tous les lieux de culte encore en activité. Cette politique et son abandon en 1991 sont un phénomène extrêmement complexe qui renvoie dans le passé à l'émergence du mouvement national albanais au XIX^e siècle : la coexistence, au sein de la nation albanaise, d'au moins trois confessions (islam majoritaire, christianisme orthodoxe et christianisme catholique minoritaires) n'a cessé de poser des problèmes aux intellectuels et aux élites politiques et religieuses [Clayer, 2007 ; Endresen, 2012]. Les formes contemporaines de la vie religieuse ont cependant fait l'objet de peu d'attention, notamment de la part des ethnologues locaux : reconstruction des lieux de culte, revitalisation des fêtes et des rites de passage, coexistence des communautés sont pourtant des phénomènes courants à travers toute l'Albanie. Mentor Mustafa livre ici une rare ethnographie d'un pèlerinage associé à la communauté des Bektashis, pratiquants d'un islam hérité de l'Empire ottoman, qu'il interprète à la lumière de théories anthropologiques récentes. Il souligne les ambiguïtés et les tensions qui traversent ces moments rituels et qui en font des lieux de contestation.

Les bouleversements dans le domaine de l'économie forment un troisième volet des transformations postcommunistes. Généralement décrits sous la forme d'un passage d'une économie planifiée à une économie de marché, ils offrent à l'observation une multitude de situations et d'objets nouveaux. Ils sont ici abordés à partir d'un événement majeur des années 1990, l'effondrement en 1997 des systèmes d'épargne pyramidale apparus, en Albanie comme dans d'autres anciens pays communistes, au début de la décennie. En Albanie, la faillite de ces sociétés qui promettaient des gains merveilleux à leurs épargnants a provoqué une crise politique et une flambée de violence connue sous le nom de « guerre civile ». La contribution de Smoki Musaraj

6. Il faut mentionner ici la thèse récente de Gerda Dalipaj, dont nous regrettons l'absence dans ce numéro, sur la façon dont les migrants envisagent et réalisent, ou non, la construction de nouvelles maisons [Dalipaj, 2016]. Son travail mérite d'être rapporté dans la mesure où Gerda Dalipaj est l'une des premières ethnologues albanaises à mener des recherches de terrain en dehors d'Albanie, en l'occurrence en Grèce (c'est le cas aussi d'Armanda Hysa qui, après des recherches de terrain à Skopje en Macédoine sur les marchés, a entrepris une nouvelle recherche sur les mariages entre Serbes et Albanais en Serbie). La migration est par ailleurs centrale dans les travaux d'Eckehard Pistrick et a occupé d'autres auteurs [Kretsi, 2005 ; de Rapper, 2005].

montre tout l'intérêt d'une approche anthropologique d'un phénomène qui a surtout été envisagé d'un point de vue économique ou politique. Auteur d'une thèse d'anthropologie économique sur ces événements [Musaraj, 2012], elle s'intéresse ici à ce que ces derniers révèlent de la transformation de la notion de valeur : dans un contexte d'instabilité économique et de rareté des ressources financières, les sociétés d'épargne ont-elles constitué pour les épargnants des outils de conversion entre diverses valeurs (réseaux de parenté, remises des migrants, travail) ?

La « guerre civile » de 1997 a ainsi montré la fragilité de l'État postcommuniste : il a fallu plusieurs années, et l'intervention de forces militaires internationales, pour que le contrôle étatique sur l'ensemble du territoire soit rétabli. Le passage d'un État dictatorial supposé fort à des institutions démocratiques mal enracinées est un autre aspect des transformations postcommunistes. Il faut souligner dans ce domaine la contribution de Nebi Bardhoshi qui, en s'efforçant de promouvoir une anthropologie juridique largement ignorée avant 1990, s'attaque à la question de l'État, des institutions et de leur réception au niveau local. La notion de pluralisme juridique lui permet d'étudier les relations complexes entre les normes étatiques et celles du droit coutumier (qui, comme la religion, avaient été déclarées abolies par l'État communiste) [Bardhoshi, 2015]. Il s'intéresse ici au traitement d'un phénomène associé au droit coutumier et largement médiatisé en Albanie comme à l'étranger : la vengeance du sang. Pour combattre les idées fausses et les simplifications, il plaide pour une ethnographie détaillée du phénomène jointe à une critique de la littérature existante, notamment à travers la confrontation des points de vue intérieur et extérieur sur la vengeance et le droit coutumier.

Cette livraison se veut offrir une porte d'entrée à l'ethnologie de l'Albanie à un moment marquant de son histoire. On pourra se référer à des entreprises similaires pour mesurer l'ampleur des changements : en 1989, *L'Ethnographie* proposait un numéro spécial consacré à l'Albanie, dirigé par Pierre Cabanes [Cabanes, 1989]. À côté de l'histoire, de la géographie et de l'archéologie, l'ethnologie n'était alors représentée que par les membres de l'Institut de culture populaire. Près de 20 ans plus tard, le dossier de la revue *Anthropological Notebooks* consacré aux *Contributions to Albanian Studies* [Gregorič Bon, 2008] sanctionnait au contraire l'absence des ethnologues albanais sur la scène internationale⁷. L'ambition de ce numéro est de témoigner de la vitalité retrouvée de la recherche ethnologique sur l'Albanie dans un contexte qui reste, malgré tout, peu favorable. Elle est aussi de montrer l'existence de contacts et d'échanges entre des chercheurs venus d'horizons différents et formés dans des traditions de recherche variées, ce qui est une nouveauté⁸. Sur l'héritage de la période communiste et dans un esprit d'ouverture, c'est une nouvelle fondation de l'ethnologie de l'Albanie que ce numéro voudrait donner à voir. ■

7. Un volume paru en 2002 et qui a fait date dans les études albanaises ne comporte de même aucune contribution d'ethnologue albanais [Schwandner-Sievers and Fischer, 2002].

8. Signalons cependant un ouvrage collectif mettant en œuvre un tel échange, mais limité au thème de la famille et de la parenté, et associant historiens et ethnologues [Hemming, Kera and Pandejmoni, 2012].

I Références bibliographiques

- BARDHOSHI Nebi, 2009, “Teoria etnografike e Rrok Zojzit mbi të drejtën kanunore. Një vështrim kritik” [“La théorie ethnographique de Rrok Zojzi sur le droit coutumier. Un aperçu critique”], *Kultura Popullore*, 1-2: 69-94.
- BARDHOSHI Nebi, 2011, *Gurtë e Kufinit: Kanuni, Prona, Strukturi Social* [Les pierres de la frontière : Kanun, propriété et structure sociale], Tiranë, European University of Tirana's Press.
- BARDHOSHI Nebi, 2015, *Antropologji e kanunit* [Anthropologie du kanun], Tiranë, Qendra e studimeve albanologjike.
- CABANES Pierre (dir.), 1989, “Albanie”, *L’Ethnographie*, 85, 2.
- ÇABEJ Eqrem, 1934, “Kënga e Lenorës në poezinë popullore shqiptare” [“Le chant de Lenore dans la poésie populaire albanaise”], *Normalisti*, 6: 19-22.
- CLAYER Nathalie, 2007, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d’une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, Karthala.
- CLAYER Nathalie, 2012, “Carl Patsch et le Musée national de Tirana (1922-1925)”, *Revue germanique internationale*, 16: 91-104.
- DALIPAJ Gerda, 2013, “Domesticating the Domestic. The House in Albanian Ethnography during the Communist Regime”, *Annuario*, 2: 9-38.
- DALIPAJ Gerda, 2016, “The Houses of Transition. Post-communist transformations, migration and uncertainty in Albania”, Aix-en-Provence, Université d’Aix-Marseille.
- ENDRESEN Cecilie, 2012, *Is the Albanian’s Religion really “Albanianism”? Religion and Nation According to Muslim and Christian Leaders in Albania*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- GREGORIĆ BON Nataša, 2007, *Contested Spaces and Negotiated Identities in Dhërmi/Drimades of Himarë/Himara Area of Southern Albania*, University of Nova Gorica.
- GREGORIĆ BON Nataša (ed.), 2008, “Contributions to Albanian Studies”, *Anthropological Notebooks*, XIV, 2.
- HAHN Johann Georg VON, 1854, *Albanesische Studien*, Jena, Friedrich Mauke.
- HEMMING Andreas, Gentiana KERA and Enriketa PANDELEJMONI (eds.), 2012, *Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century*, Münster, Lit Verlag.
- HYSA Armanda, 2010, “Ethnography in Communist Albania: Nationalist Discourse and Relations with History”, in Katarina Keber and Luka Widmar, *Historicni Seminar 8*, Ljubljana, Založba ZRC : 103-125.
- HYSA Armanda, 2011, “Mbi studimin e qytetit në etnografinë shqiptare të periudhës socialiste” [“De l’étude de la ville dans l’ethnographie albanaise de la période socialiste”], *Kultura popullore*, 163-187.
- HYSA Armanda, 2012, “The History, Form and Function of the Old Bazaar in Tirana”, in Andreas Hemming, Gentiana Kera and Enriketa Pandelejmoni (eds.), *Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century*, Münster, Berlin, Lit Verlag: 207-217.
- HYSA Armanda, 2014, “Mirroring the Bazaar: Social Change through Balkan Marketplaces”, in Klaus Roth, W. Höpken and Gabriella Schubert (eds.), *Zwischen Europäisierung, Globalisierung und Tradition: südosteuropäische Alltagskultur in Wandel*, München, Sagner: 271-284.
- HYSA KODRA Armanda, 2014, “Between Status Quo and Change. The State of Post-Communist Albanian Ethnology”, *Ethnologia Balkanica*, XVII: 21-44.
- KODRA-HYSA Armanda, 2013, “Albanian ethnography at the margins of history 1947-1991: Documenting the nation in historical materialist terms”, in Aleksandar Boskovic and Chris Hann (eds.), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, Berlin, Lit Verlag: 129-151.
- KONDI Bledar, 2012, *Death and ritual crying. An anthropological approach to Albanian funeral customs*, Berlin, Logos.
- KRETSI Georgia, 2005, “The uses of origin. Migration, power-struggle and memory in southern Albania”, in Russell King, Nicola Mai and Stephanie Schwandner-Sievers (eds.), *The New Albanian Migration*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press: 195-212.
- LELAJ Olsi, 2011, “Një analizë kritike e studimeve etnografike shqiptare mbi shoqërinë e ‘real socializmit’ në Shqipëri” [“Une analyse critique des études ethnographiques albanaïses sur la société du ‘socialisme réel’ en Albanie”], *Kultura Popullore*, XXX (63, 64), 1, 2 : 199-224.
- LELAJ Olsi, 2015, *Nën shenjë e modernitetit* [Sous le signe de la modernité], Tiranë, Pika pa siperfaqe.
- MUSARAJ Smoki, 2012, *Tales from Albarado. Pyramid Schemes and the Ponzi Logics of Accumulation in Postsocialist Albania*, New York, New School for Social Research.
- PICHLER Robert (ed.), 2014, *Legacy and Change. Albanian Transformation from Multidisciplinary Perspectives*, Berlin, Lit Verlag.
- PISTRICK Eckehard, 2015, *Performing Nostalgia: Migration Culture and Creativity in South Albania*, Farnham, Ashgate.
- PISTRICK Eckehard (ed.), 2016, *Deutsch-Albanische Wissenschaftsbeziehungen hinter dem Eisernen Vorhang*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- RAPPER Gilles DE, 2005, “Better than Muslims, not as Good as Greeks: Emigration as Experienced and Imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri”, in Russell King, Nicola Mai and Stephanie Schwandner-Sievers (eds.), *The New Albanian Migration*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press: 173-194.
- ROTH Klaus, 2014, “Changes of Paradigms: The Ethnological Sciences in Southeast Europe in the European Context”, *Ethnologia Balkanica*, 17: 9-19.
- SCHILLACI Giuseppe, 2017, *Tranzicion. Art et pouvoir en Albanie*, Kolam Productions, 45 minutes, collection_opus.fr.
- SCHIPPERS Thomas K., 1991, “Regards ethnologiques sur l’Europe”, *Terrain*, 17: 146-152.
- SCHWANDNER-SIEVERS Stephanie, 2009, “‘Jungfrauen’ und ‘Elefanten im Porzellanladen’. Zur internationalen Herausforderung der albanischen Ethnologie im Postsocialismus”, in Oliver Jens Schmitt and Eva Anna Frantz (eds.), *Albanische Geschichte: Stand und Perspektiven der Forschung*, Wien, Oldenburg Verlag: 187-214.
- SCHWANDNER-SIEVERS Stephanie and Bernd J. FISCHER (eds.), 2002, *Albanian Identities. Myth and History*, London, Hurst.
- SINTÈS Pierre, 2010, *La Raison du mouvement : territoires et réseaux de migrants albanais en Grèce*, Paris/Aix-en-Provence, Karthala/MMSH.
- VOELL Stéphane, 2011, “The Kanun in the Ethnographic Self-Description: Research into Albanian Traditional Law during Socialism”, in Ulf Brunnbauer (ed.), *Sociology and Ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific Self-Description in State Socialist Countries*, München, Oldenburg: 277-295.
- VULLNETARI Julie, 2012, *Albania on the Move. Links between Internal and International Migration*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- ZHEJI Gjergj, 1998, *Folklori shqiptar* [Le folklore albanais], Tiranë, Shtëpia botuese e librit universitar.

Pelasgic Encounters in the Greek-Albanian Borderland Border Dynamics and Reversion to Ancient Past in Southern Albania¹

GILLES DE RAPPER

ABSTRACT

In the last ten years, many books and articles dedicated to Pelasgians have been published in Albania, mostly by amateur historians and linguists. These works question the official discourse on the Illyrian origin of Albanians inherited from the socialist era. They also question the relationship of Albanians with Greeks, both in ancient times and in the present. Considering the fact that a significant number of those authors originate from southern Albania and that their books are widely read and appreciated in this Albanian borderland, this article argues that the recent success of Pelasgic theories can be partially explained by the new uses of the border in the post-1991 context and by the state of relations between Albanians and Greeks as experienced at the local level. Imagining the Pelasgians as prestigious ancestors appears as an answer to feelings of inequality and marginality related to new practices of the border.

KEYWORDS

Albania, border, Greece, imagination, migration, Pelasgians, prehistory

This article is an attempt to understand the impact of changes in the borderland between Greece and Albania after 1991. More precisely, it relates the recent success of some 'ideas' about the ancient past of the area with the state of social relations between Albanians and Greeks as they are experienced by local inhabitants of the borderland. Established in 1913 as a boundary between two national states, the Greek-Albanian border came to separate two geopolitical blocs during the Cold War and became an external border of Europe in 1981 when Greece joined the European Community. Its 'global'

function (Balibar 2005: 126) was, however, mostly activated after 1991, when huge numbers of Albanian migrant workers crossed the border and entered Greece. It is now a gate into Europe for many migrants and, as such, its crossing is strictly controlled.

In the first part of this paper some examples of border crossings are used to reveal central features of the border and of how it functions, between the local and the global level. The borderland appears as a place of fluidity and fragmentation, where national categories are questioned; but also as a place where economic inequality and political domination are experienced in everyday life. From this starting point I will then address the issue of reversion to an ancient past, through the example of what can be called the 'return of the Pelasgians' as ancestors of modern Albanians. Here the argument will be that the vitality of the Pelasgic theory since the mid-1990s is closely connected to the new situation created across the border. This Pelasgic theory can be seen as both a product and a producer of ambiguity in the borderland and as a response to new social relations across the border.

Pelasgians in Southern Albania

In August 2001, as I was visiting one of the recent (post-1991) neighbourhoods of the city of Gjirokastrë, I met Mr A, a new inhabitant of this quarter. He asked me if he could help me find my way in the neighbourhood and we started talking, eventually sitting for a coffee. Mr A was from the village of Zhulat, half an hour from Gjirokastrë, and worked as a mathematics teacher in town. Like many other families from the villages of Kurvelesh, a mountainous area north of Gjirokastrë, Mr A had come to the city in the early 1990s, when the fall of the Albanian dictatorship made the living conditions in the remote villages even worse than what they had been in the last years of communist rule. We talked about my research and my interest in the border with Greece. Mr A told me he had only a limited experience of the border, but that it was worth being heard. In 1994, he said, like many other young men, his son went to Greece. Months passed and his parents, not hearing from him, became more and more worried. Mr A decided to go and look for his son in Athens. He got a one-month tourist visa from the Greek consulate in Gjirokastrë and crossed the border. He was eventually arrested by the police in Athens after one month of unsuccessful search. As Mr A remembered it:

I was not ill-treated, but I was wondering why they arrested me: I am neither Black nor Arab, and I was doing nothing wrong. But something interesting happened: there was a map on the wall of the office where they kept me, in the police station; the policeman asked me to show him on the map where the border was, according to me: in Arta or on the Shkumbin?

The policeman's question might be surprising for someone not familiar with Greek-Albanian relations over their common border in Epirus. It is in a way revealing of the role of maps in the representations of national space, a map which appears as a medium between Mr A and the policeman. It expresses opposed representations of national spaces which are nonetheless known by both interlocutors, who share a common knowledge of what place-names like Arta and Shkumbin actually mean. Arta is a city in north-western Greece and it is known to be the southern limit of Albanian nationalists' claims on Greek territory in Epirus. These claims are part of what is known as the 'Cham question', one of the issues which make the Greek-Albanian border a sensitive one. The region between the border and Arta is considered by Albanians as 'national soil' that was given to Greece in 1913 when the border was drawn. The Muslim inhabitants of the region, or Muslim Chams, were later expelled from Greece, at the end of the Second World War. The Albanian government, pressed by the Chams living in Albania, would like to discuss the issue with Greece, especially regarding financial compensation for lost properties, but Greece considers the question closed (Kretsi 2002, de Rapper and Sintès 2006). By answering 'Arta,' the name of a Greek town claimed by Albanian nationalists, Mr A was presenting himself as a nationalist, a supporter of the Cham question, and was thus taking the risk of being classified with the less wanted Albanian visitors in Greece.

The other answer proposed by the policeman, the river Shkumbin, appears as the opposite of the first one. The river Shkumbin is the northern boundary of Northern Epirus, which is the name given in Greece to Southern Albania as a part of Epirus, considering it as a Greek land unduly attributed to Albania in 1913. According to Greek nationalists, Northern Epirus is inhabited by Greeks. Albanians oppose this version by stating that Greeks in Albania live in limited areas in a couple of districts. All other inhabitants of Southern Albania are Albanian, either Muslim or Christian. These claims on 'Northern Epirus' are still considered by many Albanians as a serious threat to national territory and integrity. The Greek minority in Albania is thus an-

other contested issue between the two countries (de Rapper and Sintès 2006). By answering 'Shkumbin,' the northern border of Northern Epirus claimed by Greeks, Mr A had a chance of being classified as a member of the Greek minority in Albania, for whom it is possible to go and work in Greece: they enjoy a privileged access to Greece as *homogenets*, or members of the Greek national community (Tsitselikis 2008).

The answer he actually gave to the policeman – or said he actually gave – illustrates the use that can be made of the border ambiguity, of the fact that, whatever the state control of the border may be, the border is supposedly unable to separate what cannot be separated: 'I told him that the Greek and the Albanian languages have 2000 words in common. I told him that Northern Epirus exists, but it is neither Greek nor Albanian; Northern Epirus has been a multiethnic state.' According to him, this means that the question of the border is not a question of being Greek or Albanian, that the border is artificial and imposed from above on a 'multiethnic' reality in which all groups, including the Muslim – to which he himself belongs – should have the same rights.

In the course of the discussion, Mr A explained to me that in ancient times, 'before Muslims and Christians started to fight', the whole area practised a common pagan religion. He explained that even later in history the border was not a barrier between nations as it is today: his own father, a Muslim from Albania, spoke Greek and used to trade on the Greek side. Unfortunately, this 'multiethnic' reality is forgotten today, as national and religious boundaries are imposed on the inhabitants of the borderland: that is why Albanian migrants change their names when they work in Greece. With a Muslim name, Mr A explained, you get only a one-month visa, as he did in 1994, while with a Christian name you can have a one-year or five-year visa.

On the next day I moved to Lunxhëri, a small region of a dozen villages settled on the slopes of the mountain facing the town of Gjirokastrë. A celebration was taking place in front of the war monument commemorating the creation of a local partisan unit during the Second World War, in a small village that used to be the centre of a State farm and is now the centre of one of the administrative units of the region. After several speeches by officials and veterans, I was invited to join a small group of people rejoicing around a table full of roast lamb and beer. We talked about the border. Although villages of Lunxhëri are separated from the border by other villages, as stated by the head of the local police station, many of its inhabitants cross the border to

work in Greece. They already did so in the past, before the border was closed in 1944. This old migration, called *kurbet*, is said to be responsible for the high level of 'culture' (i.e. 'development') of the region, compared to others (de Rapper 2005). A couple of historical figures of that time (end of nineteenth century) originated from Lunxhëri, and the region hosted famous schools at a time when education had not yet spread in rural areas. My interlocutors, however, warned me: those schools were Greek schools; they were funded by Greece and had a political aim. As a region populated mainly by Orthodox Christians, Lunxhëri belongs to what the Greeks call Northern Epirus and they had an interest in favouring the Hellenisation of this Albanian-speaking population. The Greek influence, they added, is still visible today in the area as well as all over southern Albania: after the ban on religion was lifted in 1990, churches were rebuilt and restored with financial support coming from Greece. While Christians and Muslims enjoy peaceful coexistence in Albania, some 'foreigners' arrived at that time and attempted to set one religion against the other. Just like Mr A the day before, my interlocutors, who were all Muslims, complained that it was difficult for Muslims to get visas and working permits for Greece. 'You always need to bribe them; you always need to change your name for a Greek one if you want to find a job', complained a lady who had spent five years in Athens and whose husband worked as an icon painter in Greece. At that moment, the local police chief suggested that the subject of our conversation was becoming too political and that we should talk about something else.

So we talked about ancient history. Someone said that many names in Homer's poems had no meaning in Greek but could be easily explained in Albanian. A veterinarian said that Achilles had been buried according to principles which are still in use in the customary law of some parts of Albania and notably in Kurvelesh, a mountainous area above Gjirokastrë. Even the name of the French city Marseille is 'explained' by Albanian words, he argued: 'Doesn't it come from Albanian *marri*, which means "to take", and *sjell*, "to bring"?' Such a name perfectly fits a trading place like Marseille, he said. All this has one historical explanation, he added: a large part of what is known as Greek was in fact borrowed by the Greeks from another population, the Pelasgians, who dwelled in most of the Mediterranean, and of whom the Albanians are the direct descendants while the Greeks are newcomers in the region. This truth was discovered by a French historian, the veterinarian said, whose book, translated into Albanian, he had just been reading.

Interestingly, after talking about the border and its crossing, Mr A had also mentioned the Pelasgians: his village of origin, he said, Zhulat, is renowned for its 'Pelasgic walls', remains of fortifications lying nearby. They date back from the ancient time when inhabitants of the area had 'a pagan religion like the one of the Jews' (*besimi pagan si i çiftëvë*), before converting to Christianity and later to Islam. It is from that time that Greek and Albanian languages share 2000 words. In both cases the reference to an ancient past aims at producing a contrast with the present situation: in Pelasgic times, there were no Christians and Muslims, Greeks and Albanians spoke the same language and the latter were more 'civilised' than the former, while today one has to be Christian or Muslim, to speak Albanian or Greek, and Albanians are perceived by everyone, and especially by Greeks, as an uncivilised people.

These Pelasgic encounters in the south Albanian border context were not, I realised, accidental. A few years later, in November 2007, I was told another story of a border crossing by Mr B. We had just been introduced by a common acquaintance and Mr B, a man in his sixties who worked in a regional administration and who was also known as a poet, was pleased that I was interested in the Greek-Albanian border. He said that scholars like me should tell the truth about the border, otherwise the Greeks will keep claiming that southern Albania is 'Northern Epirus' and that it belongs to them. 'We don't like the Greeks here', he added, and started to tell the following story:

One day, I went to Greece, he said. On the bus, on our way back to Albania, between Athens and Ioannina, the driver kept complaining about the Albanians and insulting them. I could not stand it, but what could I do? I don't speak Greek. When we were approaching Arta, I asked someone to tell the driver to stop the bus. I got off, picked up a stone, kissed it three times and put it in my pocket. The driver was watching me and he asked why I was acting this way. I explained that before leaving Albania I had made a vow to kiss the Albanian soil on my return, and that is what I did. I wanted the driver to understand that for me Albania begins in Arta.

Once again, Mr B's story illustrates the competing territorial claims that are made on both sides of the border. Although officially both states have abandoned their former claims on each other's territory, locally those claims are still taken seriously by some individuals and organisations. Actually, while Mr B was telling his story, one of his colleagues sitting with us at the table took a map out of his briefcase and showed me the location of Arta with a knowing

smile: the map was entitled *Ethnic Albania* and a thick red line representing the boundaries of this 'Ethnic Albania' was enclosing a large territory outside Albania's political borders, including Arta and the major part of north-western Greece. Such maps have spread around since the year 2000 and can be seen in various places, including on t-shirts sold in Gjirokastrë's souvenir shops. They popularise the idea, supported mainly by marginal right-wing nationalist political parties, that the recent developments in Kosovo – NATO bombing of Serbia in 1999, subsequent international administration of the former Yugoslav province and independence in February 2008 – open the way to a future unification of all Albanians in the Balkans, a view openly rejected by all mainstream political parties and governments of Albania.

The story told by Mr B is also a condemnation of what is said to be a general attitude towards Albanians in Greece: Greeks complain about the Albanian migrants and insult them, not considering them as equals and as respectable people. This story illustrates the unequal relation between both sides of the border, as did Mr A's story. For many Albanians, the experience of Europe is an experience of Greece and economic and political inequality. As the Greek–Albanian border is a part of the global division of labour, cheap workforces are migrating from Albania to Greece, while agricultural products, manufactured goods and services cross the border from Greece to Albania. As a member state of EU and NATO, Greece enjoys a much better position in bilateral and international relations. This Albanian position of marginality and inferiority must be kept in mind in order to understand the way Albanians conceive of 'Europe' and of their relations with their neighbours.

Right after telling his story and looking at the map, Mr B said that he was interested in the Pelasgians. He was writing a book on the Pelasgians and would like to discuss things with me. Herodotus, he said, wrote that the language spoken on Athens' agora was Pelasgic, which the Greeks considered a barbaric language. Today, Pelasgic is still spoken in Athens: it is the Albanian language spoken by the migrants. Why do the Albanian migrants speak Pelasgic? Pelasgians, he explained, were spread from Tibet to Scotland; the Etruscans, the founders of Rome, were also Pelasgians. The Albanians are their descendants. It is this vision of the past centred on the myth of the Pelasgic ancestors that I would like to question now, as it is always, like in these cases, related to a discourse on the border and what it divides.

Reinventing the Pelasgic Past

In this section, I argue that the new uses of the border by Albanians and the re-appropriation of the borderland by local population in the 1990s came together with a re-construction of ancient history which reflects both the state of relations between Greeks and Albanians and the way the latter envision their European future and identity. In other words, it seems that the production of a trans-border or transnational space in the present has a counterpart in the rewriting or reinvention of ancient history.

The official history inherited from the communist period states that modern Albanians descend from the Illyrians, an ancient population living in the Western Balkans, north of the Greek world. A large part of the historians' and anthropologists' task was to demonstrate the continuity from Illyrians to modern Albanians and also to assert the specificity of Illyrians – as different from Greeks – and the existence of a clear boundary between the two populations (Cabanes 1988, 2004). Such a conception of the past, which became dominant in the 1960s (Korkuti, Anamali and Gjinari 1969), strengthened the idea of an ancient and autochthonous Albanian nation that legitimised the existence of the international border in the present. Special care was of course given to the border area with Greece, where many archaeological sites were discovered and identified as Illyrian settlements. The publication of the archaeological map of the country significantly started with the southern regions of Bregdet, Delvinë and the Drino Valley, in which Epirote tribes dwelled in antiquity, but also where the Greek minority currently lives. While the ethnic affiliation of these tribes had long been under discussion (Cabanes 1988: 20–48), Albanian archaeologists clearly favoured the thesis of their Illyrian background.

It seems that Illyrians as official ancestors of modern Albanians are challenged nowadays by even more ancient and prestigious (although less known) ancestors, Pelasgians. Pelasgians are known by ancient Greek historians as the first inhabitants of Greece who were later replaced by Hellenes. In ancient Greek visions of the past, they appeared as the autochthonous population *par excellence*. For this reason, they were later considered as convenient ancestors by modern nations in search for priority and autochthony. In the nineteenth century, several attempts were made, mainly by German scholars whose work rapidly inspired Greek nationalist writers and historians, to link classical Greeks with Pelasgians in a genealogical conception of history.

German and Greek scholars were not the only ones to consider Pelasgians as valuable ancestors. At the beginning of the nineteenth century, another theory appeared, stating that Albanians were direct descendants of Pelasgians and were, as such, the most ancient and most autochthonous population living in Europe. It first appeared outside Albania, among foreign scholars and Italo-Albanian communities of southern Italy. All these attempts were inspired by the romantic conception of the nation, which was common all over Europe at the time and clearly had a political motivation at a time when Ottoman rule was retreating from the Balkans, leaving space for territorial claims by new nation-states (Malcolm 2002; Clayer 2007: 160–180). As Noel Malcolm puts it, 'by identifying with Pelasgians, Albanians could claim that they were present in their Balkan homeland not only before the "barbarian" invaders of late Roman times (such as the Slavs), not only before the Romans themselves, but also, even more importantly, before the Greeks' (2002: 76–77). These theories were of particular importance in southern Albania, whose territory was disputed between Albanian and Greek nationalists. In 1881 a part of the Ottoman province of Ioannina had been ceded to the Greek state, which had views on the city of Ioannina itself and on an extensive Christian inhabited area up to the Shkumbin River. On the Greek side, the Pelasgic theory was at first used to facilitate the incorporation of all Albanians (and other inhabitants of the Balkans) into the Greek national projects as common descendants of the Pelasgians; this theory was at first welcome by some Greek-educated Albanian intellectuals (Sigalas 1999: 62–85). On the Albanian side, it supported the claim of priority and ownership of Albanians on the territories they inhabited.

These ideas, however, were later criticised by scholars from socialist Albania and the Pelasgians were forgotten or at least left aside official history: as a theory promoted for political reasons by nineteenth-century intellectuals, it served to establish the ancient and autochthonous character of Albanians in answer to Greek and Serbian claims on Albanian inhabited regions, but it was not at all scientifically grounded and for that reason could not be defended against contemporary theories on extra-European origin of the Albanians (Buda 1977: 27). Although Enver Hoxha himself supported the Pelasgic theory in his own writings (Cabanes 2004: 119), the directions he gave to Albanian archaeologists in the 1960s focused on the Illyrians and on the Illyrian–Albanian continuity. As a result, studies on the origin of Illyrians and Albanians published at that time do not even mention the Pelasgians.

The Pelasgians are nonetheless making a comeback today. Lots of publications by professional or amateur historians and linguists are revitalising the Pelasgic theory (see, among others, d'Angély 1998; Margilaj 2000; Kokalari 2001; Piliqa 2005; Spahiu 2006; Kocaqi 2007; Kocaqi 2008). They are widely read and commented on, not only among scholars and specialists. The re-usage of the old theories is a complex phenomenon, linking in various ways Pelasgians, Illyrians, Etruscans, Greeks and Albanians, according to various motivations and using various kinds of evidence. In what follows, I try to resume the apparition of some of these ideas and their genealogy.

The translation of d'Angély's book in 1998 was probably a turning point in the rediscovery of Pelasgians in Albania. It was, however, preceded by less obtrusive signs of their rehabilitation. In the mid-1990s, Pelasgians appeared sporadically in the newspapers, and history schoolbooks published in 1994–1995 had already mentioned Pelasgians as the most ancient population of the Balkans and Asia Minor. Xhelaj (1996), for example, argued that only through the study of the Albanian language could decisive results be obtained in the solution of the 'Pelasgic issue'. Pelasgians were presented as an Indo-European population, whose language was not Greek and who preceded the Illyrians in Albania. Schoolbooks, however, differ on the relation between Pelasgians and Illyrians: the latter are sometimes said to be the heirs of the former, especially with regard to their language (Kuri, Zekolli and Jubani 1995: 32–33), but there is generally no assertion of direct continuity between Pelasgians and Illyrians. This recognition of the historical reality of Pelasgians by official schoolbooks can probably explain the popularity of the recent literature concerning the Pelasgic origin of Albanians.

Recent publications on the Pelasgians, though often presented as innovative, generally rely on nineteenth-century Pelasgic theories which they revise. Direct references to the nineteenth century authors are, however, rare, as if the negative image that was imposed on them in the socialist period was still devaluing their work. In this context, the relations between the old Pelasgic theories and the new ones rely mainly on the translation of books published in foreign languages at various times.

The renewed interest for Pelasgic theories in the late 1990s and in the 2000s was largely influenced by Robert d'Angély's book published in France at the beginning of the 1990s and partly translated into Albanian in 1998 (d'Angély 1990–1991; d'Angély 1998). Robert d'Angély (1893–1966), who visited Albania in his childhood and later married an Albanian woman from

Përmet, decided to write a grammar of the Albanian language. His research on the history of Albanian and its link with other European languages was completed in 1961, but the book was published by his daughter long after his death, in 1990–1991. According to d'Angély, the Albanians are the descendants of the most ancient population of Europe, the Pelasgians. They are, however, not the only ones to descend from the Pelasgians; all Europeans in a way descend from this primitive population which the author identifies with the 'white race' through an etymology of their name, which he interprets as meaning 'born white' (d'Angély 1998: 41–42). Albanians are nevertheless the most authentic heirs of the Pelasgians, as they have not been mixed with other populations, unlike Greeks, who have been in contact with Semitic peoples. Actually, according to d'Angély, there is no such thing as a Greek nation or even Greek people. Those who called themselves Hellenes in ancient times were a kind of Pelasgic elite who imposed a written and official form of the language on the rest of the population. A parallel is thus drawn between ancient and modern times, during which Greeks attempted to impose their language on illiterate Orthodox Christians of the Ottoman Empire. The whole book is written in condemnation of the situation in which everything Greek is valued while everything Albanian is ignored or denigrated (d'Angély 1998: 23).

In 2002, another important book was translated from Greek: Aristides Kollias' *Arvanites and the Origin of Greeks*, first published in Athens in 1983 and re-edited several times since then (Kollias 1983; Kolia 2002). In this book, which is considered a cornerstone of the rehabilitation of Arvanites in post-dictatorial Greece, the author presents the Albanian speaking population of Greece, known as Arvanites, as the most authentic Greeks because their language is closer to ancient Pelasgic, who were the first inhabitants of Greece. According to him, ancient Greek was formed on the basis of Pelasgic, so that many Greek words have an Albanian etymology. In the Greek context, the book initiated a 'counterdiscourse' (Gefou-Madianou 1999: 422) aiming at giving Arvanitic communities of southern Greece a positive role in Greek history. This was achieved by using nineteenth-century ideas on Pelasgians and by melting together Greeks and Albanians in one historical genealogy (Baltiotis and Embirikos 2007: 430–431, 445). In the Albanian context of the 1990s and 2000s, the book is read as proving the anteriority of Albanians not only in Albania but also in Greece; it serves mainly the rehabilitation of Albanians as an antique and autochthonous population in the Balkans. These ideas legitimise the presence of Albanians in Greece and give them a

decisive role in the development of ancient Greek civilisation and, later on, the creation of the modern Greek state, in contrast to the general negative image of Albanians in contemporary Greek society. They also reverse the unequal relation between the migrants and the host country, making the former the heirs of an autochthonous and civilised population from whom the latter owes everything that makes their superiority in the present day.

The Albanian translation of Edwin Jacques' *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*, a few years later, also played a role in popularising Pelasgic theories (Jacques 1995, 2005). Unlike the others, Jacques, who worked from 1932 to 1940 as a missionary and a teacher in Korçë, does not propose a 'new' theory on the origin of Albanians. By dedicating a whole chapter to nineteenth-century Pelasgic theories without dismissing them, he nevertheless offers a scholarly and foreign caution to those who currently support these ideas.

More recently, Mathieu Aref's book on *Albania, or the Incredible Odyssey of a Pre-Hellenic People* was also translated and widely commented on (Aref 2003, 2007). Mathieu Aref was born (1938) in Egypt from Albanian parents who had emigrated from Northern Albania. He was educated in French and his family eventually left Egypt for France after the 1952 coup. His book on Albanians, completed with another one on pre-Hellenic Greece (Aref 2004), is an attempt to establish Albanians as heirs of the Pelasgians, the first European people known in history. Using linguistic evidence – among others – he is a lead critic of the Indo-European model which, according to him, did not take sufficient account of Albanian, the only living testimony of Pelasgic (Aref 2003: 21, 119).

This presentation of some of the main titles supporting the Pelasgic origin of Albanians gives an idea of their flourishing and vitality in present-day Albania. Most of them, as already mentioned, come from abroad and are known in Albania through translations. It should be noted that the Illyrian thesis is still supported by Albanian scholars as the only scientifically grounded theory. Indeed, the Pelasgic 'theories' do not resist any critical assessment based on historical, archaeological or linguistic evidence and they are strongly criticised by many professional historians and linguists (Demiraj 2008), for whom the main issue is still the documentation of Illyrian-Albanian continuity. They are, however, very popular. What is at stake is not scientific knowledge: one of the implications of the Pelasgic theories is to link, from the very beginning, Albanians and Greeks. They formulate an alternative myth

of origin, which can be seen as a response to the exclusion felt by Albanians in Greece.

Re-appropriation of the Border

Although it is beyond the scope of this article to analyse the content of some of the publications presented above, several concluding remarks can be made on the phenomenon itself, based on the literature review and on its local reception in southern Albania: why are Pelasgians reappearing in present-day Albania? Indeed, the renewed interest for the Pelasgians is not limited to the southern borderlands of Albania. The Pelasgic issue is, however, easily connected to issues of border crossings and border relations between Albania and Greece, as shown by examples presented in the first section. The border context can probably help us to understand a phenomenon which, although not exclusively concerned with international borders, is given a particular emphasis due to the existence of the border and its practice by people leaving nearby.

The Pelasgic theories are clearly playing the role of a counter-discourse: they oppose mainstream and well-established views, in Albania and abroad, on the origin of Albanians and on the relationships of their ancestors with ancient Greeks. The political and nationalistic motivations of these new theories are clearly expressed in Mexhit Kokalari's *Epirus, Epicentre of Ancient Civilisation in Europe*. The book opens with a strong critique of the collective volume *History of Albania*, edited by the Academy of sciences of Albania (Kokalari 2001: 5–9). According to Kokalari (born in 1924 in Gjirokastrë), historical research on the origin of Albanians should serve the defence of the nation against its enemies, namely Serbs and Greeks. The latter are especially dangerous as their claims on southern Albania are legitimised by Albanian historians who accept the common view of the anteriority and superiority of Greek civilisation all over the Balkans. By doing so, those historians allow Greeks to assert that everything civilised in ancient Albania originated from Greece. On the contrary, Kokalari argues, most of what is known as ancient Greek civilisation, inclusive the Olympic Games, was borrowed from the Pelasgians. That is why 'we have to evidence the unquestionable origin of Albanians from Pelasgians of Dodona as well as our pre-Hellenic origin' (Kokalari 2001: 9). Unsurprisingly in this non-scientific context, the words 'ta-boo', 'plot', 'truth' and 'discover' are frequently used by supporters of Pelasgic theories who present themselves as working for the recognition of true facts

about Albanians, against the deeds of Greeks and their allies in Albania (see for example d'Angely 1998: 23; Margilaj 2000: 10; Pilika 2005: 420). In this aspect, the return of the Pelasgians is a reaction against communist propaganda which, to quote Fatos Lubonja, 'froze many truths' by turning 'mythology into science and science into mythology' (Lubonja 2002: 96).

In the border area, the revival of Pelasgic theories is not only a reaction to socialist-era propaganda. It is also directed against the other side of the border, in such a way that the border context itself can probably be said to favour conspiracy theories, as in the following case. In December 2001, in Gjirokastrë, I met Mr C, a civil officer at the Ministry of Education who worked in Tirana but frequently visited his hometown of Gjirokastrë. Actually, he explained, his family came from the other side of the border, from a village close to Ioannina. The village was destroyed by the local chief of Ottoman Epirus at the turn of the eighteenth century and some families took refuge in Gjirokastrë. Hearing about my interest in the border, Mr C warned me: 'I'll tell you a secret', he said, and went on as follows:

A long time ago, inhabitants of this area spoke a language called Pelasgic. Most of them have lost it, but Albanians are the ones whose language is closest to Pelasgic, because the country has always been backward and there were less population movements than elsewhere. For instance, the name of Helen of Troy means 'the one who was "abandoned" (*e lëna*) by her husband' and the name of Troy itself is Albanian, it means 'territory, lot' (*trojë*). The names of many Greek gods make sense in Albanian and only in Albanian: Aphrodite is 'the one who is "close to the day"' (*afër ditës*). Some people would even like to explain the name 'Athens' by 'our father' (*i ati imë*), as it is pronounced here in Gjirokastrë, but this would be to go too far and to make unverifiable statements.

Why is it a secret? I asked Mr C: 'Because during Enver Hoxha's rule, it was forbidden to talk about those things, it could provoke a war with Greece. And even today, due to the hundreds of thousands of Albanian migrants in Greece, the government does not want to raise a conflict with Greece. Here, in the Balkans, everything is political, including the most ancient history.' Such accusations of 'silencing the truth' are also made against the Greek government who supposedly restrains excavations on the archaeological site of Dodona, in Epirus, because researchers would undoubtedly reveal the Pelasgic – i.e. Albanian – origin of the famous Pan-Hellenic sanctuary (Kokalari 2001: 17; Pilika 2005: 163).

The success of Pelasgic theories in the border area is also a reaction to local practices of the border. Conditions of border crossings are a source of resentment against the Greeks, who are accused of humiliating Albanians, of making money from them through the politics of visa issuing or legalisation, of favouring Christians over Muslims and thus imposing name changes or religious conversion on the latter. The reception of Albanian migrants in Greek society is felt as extremely humiliating and frustrating, due to the negative stereotypes attached to Albanians in Greece, which make them the 'pre-eminent representative of criminal behaviour', the 'embodiment of poverty and backwardness' and the 'traditional enemy of Greekness' (Kapllani and Mai 2005: 164–165). Such stereotypes are especially rejected by southern Albanians from the borderland, who, within the context of the Albanian nation, perceive themselves as more civilised and developed than northerners. In this context, another factor of revitalisation of Pelasgic theories is the fear that Greek claims on Northern Epirus might still be an actual threat on Albanian territory and, beyond, on Albanian identity. The exacerbation of feelings of inferiority and threat seems to make the border area an ideal breeding ground for the Pelasgic myth of origin.

These Pelasgic theories allow southern Albanians to assert at the same time their identity and their related superiority over Greeks. They are, however, ambiguous, as they already were in the nineteenth century. They can be used to assert the complete otherness of Greeks, but also to underline the common origin of both Albanians and Greeks as descendants of Pelasgians. On this ground, Pelasgic ancestry justifies the recognition of a transnational – or 'multiethnic' as Mr A would say – space between Greece and Albania. One day in December 2001, on a bus going from Gjirokastër to their village, I overheard old people whose children were migrants in Greece discussing the fact that, after all, 'Albanians and Greeks belong to the same race: life in Greece would not be difficult for Albanians, if only Greeks accepted that proximity. But they added, turning identity to superiority: 'If Greeks were not stealing public money, Greece would be much more developed. But Greece is nothing, compared to Albania'. There is altogether a striking symmetry between the production of transnationalism between Greece and Albania – of which the Albanian migrant is the most visible figure – on the one hand, and the reinvention of the Pelasgians as 'transnational ancestors' of both Albanians and Greeks, at least from the Albanian point of view.

Moreover, the advantages of the Pelasgic theories go beyond the recognition of common ancestry linking modern Albanians to modern Greeks and beyond the reversion of inequality in their contemporary relations. They state that the Pelasgians were spread all over Europe and the Mediterranean: according to those authors, all ancient civilisations in Europe (Greek, Roman, Etruscan, Celtic, etc.) stemmed from the Pelasgic civilisation. They were the first Europeans; their direct descendants, the Albanians, are thus the most ancient and most authentically European people (Kokalari 2001: 14; Aref 2003: 22). And this, they say, should be considered by the European Union: there is no reason to exclude Albanians from Europe; on the contrary, they are Europe. In this respect, the Pelasgic issue is also a discourse on Europe and on the place and role of Albanians within Europe. This is what appears in the following song, which I recorded in September 2008 in the village of Zhulat. Its inhabitants are Muslim and many of them have worked in Greece. They frequently complain, as in other Muslim villages, of the fact that, unlike Christians, Muslims are not welcome in Greece. The song is about Albanian history and its heroes; like other polyphonic songs that have been created after 1991 and which singers themselves classify as 'noble songs' (*kengë fshnike*; Eckehard Pistrick, personal communication, November 2008), it is addressed to Europe and starts like this:

Europë vëri gëshim kokës
S'jemi ne ata kaçakë
Jemi iltirët fshnikë
Gjaku ynë rrjedh nga pella-zgëti

Europe, be aware!
 We are not outlaws
 We are the noble Illyrians
 Pelasgic blood flows into our veins

* * *

To conclude I would like to suggest that the vitality of the Pelasgic myth of origin is a direct consequence of what is going on at the border, and of the new state of relations between Greece and Albania and between Albania and Europe. We are witnessing a re-appropriation of the border, once a forbidden zone, by local people through practices and representations of space and history. The re-arranging of ethnic and national boundaries between Greeks and Albanians through the myth of Pelasgic origin can be seen as an answer, on the imaginary level, to the difficult crossing of the actual international border through the narrow gate of legal migration and to the economic and cultural penetration of Greece in Albania. This response to exclusion is itself both

inclusive and exclusive: the Pelasgians are the ancestors of all Europeans, but only Albanians are their direct and authentic descendants and, as such, can claim for a kind of absolute autochthony in Europe. By claiming Pelasgic ancestry, supporters of these ideas are transforming marginality – Albanians are on the margins of Europe – into centrality and superiority – they are more European than anyone else.

Not everyone in Albania believes in the Pelasgic myth of origin, but these ideas are more and more popular in an area where Europe is at the same time very close and still too far away and inaccessible. The return of the Pelasgians might be an illustration of a well-known paradox in the anthropology of globalisation: faced with the difficulties induced by modernity, local people participate in the symbolic reconstruction of community through imagination and reversion to tradition and ancient past (Abélès 2008: 205). We are thus reminded that representations reflect the reality of social relations and that imagination plays a part in the reproduction of society through the use of symbols (Godelier 2007). Through the Pelasgic issue, we can see how an academic debate makes use of symbols and articulates with the geopolitical and economic relations between Europe and its margins, between Europe and its immediate neighbours.

Gilles de Rapper holds a PhD in Anthropology and Comparative Sociology from Paris Nanterre University and works as a Junior Research Officer at the National Centre for Scientific Research (C.N.R.S.). His research focuses on the transformations of post-communist Balkan societies. He is the co-editor of *Nommer et classer dans les Balkans* (Ecole française d'Athènes, 2008).

Notes

I. I would like to thank Nebi Bardhoshi, Nathalie Clayer and Nikos Sigalas for their comments on earlier drafts of this paper.

References

- Abélès, M. (2008), *Anthropologie de la globalisation* (Paris: Payot).
 Aref, M. (2003), *Albanie ou l'incroyable odyssée d'un peuple pré-hellénique* (Paris: chez l'auteur).

- (2004), *Grèce (Mycéniens = Pélasges) ou la solution d'une énigme* (Paris: chez l'auteur).
 — (2007), *Shqipëria. Odisjeja e pabesueshme e një populli parahelen* (Tiranë: Plejad).
 Balibar, E. (2005), *Europe Constitution Frontière* (Bègles: Editions du Passant).
 Baltiotis, L. and L. Embirikos (2007), 'De la formation d'un ethnonyme. Le terme Arvanitis et son évolution dans l'État hellénique', in G. Grivaud and S. Petmezaz (eds), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou* (Athènes: Alexandria).
 Buda, A. (1977), 'L'ethnographie albanaise et quelques uns de ses problèmes', in *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)* (Tirana: Académie des sciences de la République PS d'Albanie).
 Cabanes, P. (1988), *Les Illyriens de Bardylis à Genthiot, IV^e-II^e siècles avant J.-C.* (Paris: SEDES).
 — (2004), 'Archéologie et identité nationale en Albanie au XX^e siècle', *Dialogues d'histoire ancienne* 30 (1): 115-122.
 Clayer, N. (2007), *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe* (Paris: Karthala).
 d'Angely, R. (1990-1991), *L'Enigme* (Nicariu: Cismonte à Pumonti).
 — (1998), *Enigma* (Tiranë: Toena).
 Demiraj, S. (2008), *Epiri, pellazgët, etruskët dhe shqiptarët* (Tiranë: Infobotues).
 de Rapper, G. (2005), 'Better than Muslims, Not as Good as Greeks: Emigration as Experienced and Imagined by the Albanian Christians of Lumxhëri', in R. King, N. Mai and S. Schwandner-Sievers (eds), *The New Albanian Migration* (Brighton: Sussex Academic Press).
 de Rapper, G. and P. Sintès (2006), 'Composer avec le risque: la frontière sud de l'Albanie entre politique des Etats et solidarités locales', *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37 (4): 243-271.
 Gefou-Madianou, D. (1999), 'Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica', *American Ethnologist* 26 (2): 412-439.
 Godelier, M. (2007), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie* (Paris: Albin Michel).
 Jacques, E. (2005), *Shqiptarët. Historia e popullit shqiptar nga lashtësia deri në ditët e sotme* (Kartë e Pendë).
 Jacques, E. E. (1995), *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present* (Jefferson: McFarland).
 Kapllani, G. and N. Mai (2005), 'Greece Belongs to Greeks!' The Case of the Greek Flag in the Hand of an Albanian Student', in R. King, N. Mai and S. Schwandner-Sievers (eds), *The New Albanian Migration* (Brighton-Portland: Sussex Academic Press).
 Kocaqi, E. (2007), *Roli pellazgop-itr në krijimin e kombes dhe gjuhës evropiane* (Tiranë: Dajti 2000).
 — (2008), *Shqipja çelësi i gjuhëve indoevropiane* (Tiranë: Geer).
 Kokalari, M. (2001), *Epiri, kryeqendra e qytetërimit antik në Evropë* (Tiranë: Koha).
 Kolia, A. (2002), *Arvanitast dhe Prejardhja e Greqërisë* (Tiranë: 55).
 Kollias, A. (1983), *Arvanites ke i Katagogi ton Ellinon* (Athens: I. M. Rallis).

- Korkuti, M., S. Anamali and J. Gjinarri (1969) (ed.), *Itirët dhe gjeniza e shqiptarëve. Sesion shkencor 3-4 mars 1969* (Tiranë: Universiteti shtetëror i Tiranës).
- Kretsi, G. (2002), 'The "Secret" Past of the Greek-Albanian Borderlands, Cham Muslim Albanians: Perspectives on a Conflict over Historical Accountability and Current Rights', *Ethnologia Balkanica* 6: 171-195.
- Kuri, V., R. Zekolli and B. Jubani (1995), *Historia 5* (Tiranë: Shtëpia botuese e librit shkollor).
- Lubonja, F. (2002), 'Between the Glory of a Virtual World and the Misery of a Real World', in S. Schwandner-Sievers and B. J. Fischer (eds), *Albanian Identities: Myth and History* (London: Hurst).
- Malcolm, N. (2002), 'Myths of Albanian National Identity: Some Key Elements, as Explored in the Works of Albanian Writers in America in the Early Twentieth Century', in S. Schwandner-Sievers and B. J. Fischer (eds), *Albanian Identities: Myth and History* (London: Hurst).
- Margilaj, P. (2000), *Itirët flasin shqip - Shqiptarët flasin itirisht* (Podgoricë: Montenegropublic).
- Pilika, D. (2005), *Pëllazgët, origjina jonë e mohuar* (Tiranë: Botimet Enciklopedike).
- Sigalas, N. (1999), 'La question des origines chez les intellectuels grecs de la deuxième moitié du XIXe siècle' (mémoire de DEA, EHESS).
- Spahiu, A. (2006), *Pëllazgët dhe itirët në Greqinë e vjetër* (Tiranë: Mësonjëtorja).
- Tsitelikis, C. (2008), 'Le droit de la différence: minorités et étrangers en Grèce', in G. de Rapper and P. Sintès (eds), *Nommer et classer dans Les Balkans* (Athènes: Ecole française d'Athènes).
- Xhelaj, V. P. (1996), 'Zgjidhja e enigmës së misterit etrusk', *Koha Jonë*, 4 May.

Building a State in a State Drawing of the Borders of the Komi (Zyrian) Autonomous Oblast in the 1920s¹

INDREK JÄÄTS

ABSTRACT

This essay analyses the conceptual path to the creation of national territorial autonomies of the Komi (Zyrians) and Komi-Permiaks in the 1920s. It focuses on the history of the idea of Komi autonomy and on the formation of the borders of the Komi Autonomous Oblast. The creation of the Komi autonomy was, first of all, the project of the small group of nationalist Komi communists. They tried to unite all the Komi politically, and were successful as far as their aims were in accordance with contemporary Soviet nationalities policy. However, they were not able to include Permiak areas, mainly because of the opposition of neighbouring Russian provincial elites.

KEYWORDS

Komi (Zyrians and Permiaks), national territorial autonomy, nation building, Soviet nationalities policy

In the early nineteenth century the northeastern part of European Russia was sparsely inhabited by non-Russians who spoke different dialects. The area was divided into the provinces (*guberniia*) of Arkhangelsk, Vologda, Vyatka and Perm by borders that ignored any ethnic principles. The ethnonym *Komi* was also used but its precise position remains unclear due to the scarcity of evidence (Lashuk 1964: 23-24; Narody 1985: 14). However, in the 1920s, under Soviet rule, two national territorial autonomies – the Autonomous Oblast of Komi (Zyrians) (22 August 1921) and the National Okrug of Komi-Permiaks (26 February 1925) – were created in this region.² This essay will analyse the history of this development, starting from a non-Russian population with rich local cultural particularities and ending in national territorial autonomies. It will focus on the history of the idea of Komi autonomy and on the formation of borders of the Komi AO (Autonomous Oblast).

La frontière ré-enchantée

Imaginaire national et pratiques de la frontière entre l'Albanie et la Grèce

Gilles DE RAPPER

Depuis les années 1990, on assiste en Albanie à l'émergence d'un discours sur les origines nationales qui se veut en rupture avec les thèses officielles en vigueur pendant la période communiste (1944-1991). Dans son contenu, ce discours, que nous proposons d'appeler « néo-pélasgisme », est très proche des mythologies nationales élaborées dans les Balkans et ailleurs depuis au moins le XIX^e siècle. Il consiste en une recherche des ancêtres, une affirmation de l'ancienneté et de l'autochtonie de la nation et en la mise en place d'un récit qui donne un sens à l'histoire nationale depuis les temps les plus anciens jusqu'à aujourd'hui¹. Paradoxalement pourtant, ce discours apparaît au sein d'un État-nation déjà constitué (depuis 1913) et ne vise pas, comme au XIX^e siècle, la création d'un nouvel État. On peut cependant montrer que si l'État n'est pas remis en cause, ce discours sur les origines constitue simultanément un discours sur ses frontières (qu'il tend à repousser) et s'articule étroitement aux pratiques contemporaines de la frontière. Dans cet article, nous montrerons dans quelle mesure ce discours s'accompagne aussi de tentatives de patrimonialisation de quelques objets, lieux et éléments de la culture immatérielle en relation avec la frontière.

Après un rappel du contexte frontalier, nous présenterons les principales caractéristiques du néo-pélasgisme, notamment en relation avec la frontière, pour en venir à trois exemples tirés de la littérature néo-pélasgiste dans lesquels la frontière, qu'il s'agisse de la limite physique entre

1. Plumyène (1979) reste une des meilleures introductions aux mythologies nationales. Pour les Balkans, Garde (2004) en rappelle les principales manifestations. La « vénéologie », qui fait des ancêtres des Slovènes les premiers occupants de l'Europe et de la Méditerranée, présente des similarités avec le néo-pélasgisme tant dans son contenu que dans son arrière-plan sociologique (Skrbis 2006).

l'Albanie et la Grèce ou de la frontière symbolique qui sépare ce qui est grec de ce qui est albanais, est l'objet d'affirmations et de démonstrations qui semblent en faire un des enjeux fondamentaux de ce discours. Sans pour autant revendiquer une modification des frontières internationales, le néo-pélasgisme apparaît comme une entreprise visant à transformer les perceptions communes de la frontière gréco-albanaise, notamment en faisant remonter sa dimension symbolique dans le passé le plus lointain, et à réfléchir sur l'expérience que les migrants albanais en ont aujourd'hui. Parce qu'il s'agit de faire d'une frontière, dont la traversée est douloureusement vécue, un lieu hautement signifiant de l'identité et de la fierté nationale, nous proposons de voir dans cette entreprise un ré-enchantement de la frontière.

Le contexte frontalier

La frontière dont il est question ici est celle qui sépare l'Albanie de la Grèce, et qui en tant que limite physique et objet géopolitique date de 1913. Elle est caractéristique des frontières nationales qui apparaissent dans toute la région balkanique à cette époque et qui sanctionnent la fin des empires austro-hongrois et ottoman. À ce titre, trois points méritent d'être soulignés pour saisir le contexte frontalier dont il s'agira dans les lignes qui suivent. Tout d'abord, la frontière est imposée par les grandes puissances dans le cadre plus général de la Question d'Orient²; elle est le résultat des rapports de force qui prévalent entre les grandes puissances plutôt que celui des volontés locales. Le thème de l'« injustice » faite à la nation albanaise est constant dans le nationalisme albanais jusqu'à aujourd'hui. La frontière n'en est pas moins établie sur des critères dits « ethnographiques » (langue maternelle en particulier), ce qui a pour conséquence – c'est là le deuxième point – de l'entourer de débats sur la « nature » et sur les aspects culturels de ce qu'elle sépare : sur quelle base la distinction entre Grecs et Albanais repose-t-elle ? S'agit-il d'une même population divisée par des évolutions religieuses et linguistiques divergentes, comme peuvent le faire penser la proximité géographique et la communauté de traits culturels ? La frontière sanctionne-t-elle au contraire, même imparfaitement dans son tracé actuel, deux populations radicalement différentes depuis les temps les plus anciens ? Elle est en cela un objet d'étude en tant que tel ou, du moins, elle oriente la recherche historique et ethnographique vers des questions de définition de la communauté

2. On désigne par Question d'Orient (1774-1923) l'implication des grandes puissances européennes (Royaume-Uni, France, Russie, Autriche-Hongrie, Italie et Allemagne) dans le retrait puis le démantèlement de l'Empire ottoman dans les Balkans et en Méditerranée orientale. Sur le contexte géopolitique de la création de l'État albanais, voir Guy (2012).

nationale. Enfin, après sa création, elle a nécessité une « nationalisation » des zones frontalières pour s'assurer la loyauté de leurs habitants, et mettre ces zones en conformité avec l'État auquel elles sont rattachées. La zone frontière est pour cela un espace politiquement sensible dans lequel l'Autre (le Grec du côté albanais, l'Albanais du côté grec) est fréquemment soupçonné d'irrégentisme (de Rapper & Sintès, 2006).

À ce contexte de départ, il faut ajouter les développements de la seconde moitié du xx^e siècle : à partir de 1944 (et surtout après 1949), la Grèce et l'Albanie se retrouvent dans deux camps géopolitiques opposés. Avec la défaite des communistes à la fin de la guerre civile grecque (1949), la Grèce rejoint définitivement le camp occidental³, tandis que les communistes albanais, qui prennent le pouvoir en Albanie en 1944, entrent dans la zone d'influence directe de l'URSS de Staline après leur rupture avec la Yougoslavie (1948). La frontière est alors fermée, la zone frontière militarisée et son accès restreint ou interdit. Elle devient le lieu de représentations contrastées : héroïsme, bravoure et défense de la patrie d'une part, enfermement et persécution de l'autre. Surtout, la frontière ne correspond pas, dans son tracé physique, aux découpages suggérés par la « culture », l'« ethnographie » ou la « nationalité ». Elle crée, de part et d'autre, des « minorités nationales » qui la contestent ou font que les États la contestent. En particulier, elle laisse en Albanie une minorité grecque, généralement désignée par le terme de « minoritaires » en albanais et par celui d'« Épirotes du Nord » en grec, dont la taille et l'extension sont discutées, mais qui appuie jusqu'à aujourd'hui des prétentions territoriales grecques sur le Sud de l'Albanie, appelé dans ce contexte « Épire du Nord ».

Il en va de même, du côté grec, pour une population albanophone qui se désigne en tant que Tchames – qui n'est pas reconnue en tant que minorité – en Thesprotie ou Tchamerie (selon le terme albanais), et dont la majeure partie a été expulsée de Grèce en 1944. Cette expulsion est à l'origine de ce qu'on appelle en Albanie depuis les années 1990 la « question tchame » (Vickers, 2002) : des groupes de pression poussent l'État albanais à engager des discussions avec la Grèce sur la restitution ou la compensation des biens perdus par les Tchames lors de l'expulsion et plus généralement demandent la reconnaissance d'un « génocide » perpétré par les Grecs à l'encontre des Tchames. En ce sens, la chute de la dictature en Albanie en 1991 et l'ouverture de la frontière correspondent aussi à un regain de tension sur la frontière et à une revitalisation de prétentions territoriales concurrentes en Épire.

En effet, dans une dernière phase, la frontière s'ouvre en 1991 du fait de l'effondrement de la dictature en Albanie. Elle redevient une interface active entre les deux États et ses traversées reprennent : les Albanais la traversent pour aller travailler en Grèce, des marchandises entrent en Albanie depuis la Grèce. On assiste alors à la transformation de la fron-

3. Adhésion à l'OTAN en 1952, accord d'association avec la CEE en 1961.

tière, au début des années 1990, d'une ligne infranchissable en un lieu de passage massivement emprunté par les centaines de milliers de migrants albanais qui travaillent en Grèce. La frontière est pourtant un lieu ambigu qui ouvre sur un monde meilleur, mais qui matérialise aussi les relations inégalitaires entre les deux pays et leurs ressortissants : lieu de contrôle et d'humiliation, lieu d'expulsions forcées. Pour les nombreux migrants et leurs familles restées en Albanie, la frontière est présente dans ses deux dimensions, physique et symbolique : physique, par les difficultés rencontrées lors de sa traversée ; symbolique, par le mélange de proximité et d'altérité qui caractérise l'expérience migratoire albanaise en Grèce : d'un côté comme de l'autre, on se pose des questions sur ce qui distingue les Albanais des Grecs, on s'interroge sur la transformation rapide des Albanais en Grecs. La crainte, du côté albanais, de voir se développer une tendance à l'hellénisation – tant des populations orthodoxes que musulmanes – au détriment de la communauté nationale albanaise (de Rapper, 2005) et celle, du côté grec, de voir les migrants albanais (et plus encore leurs enfants) s'emparer des symboles nationaux (Kapllani & Mai, 2005) illustrent les effets de ce brouillage de la frontière induit par le phénomène migratoire.

Le néo-pélasgisme : un contre-discours de l'identité nationale

C'est dans ce contexte contemporain qu'apparaît le phénomène dont il est question ici, même s'il a des racines dans l'histoire plus ancienne de la frontière. Il s'agit de l'apparition d'un discours sur l'origine des Albanais et sur leurs relations avec les Grecs. Ce discours fait des Albanais les descendants directs et authentiques d'une population préhellénique, les Pélasges. Ceux-ci sont conçus comme la plus ancienne civilisation connue dans les Balkans et, au-delà, en Europe, en Méditerranée et en Asie. La civilisation grecque ancienne se serait formée sur une base pélasgique et les Pélasges seraient ainsi à l'origine de la civilisation grecque (de Rapper, 2009). Ce que nous proposons d'appeler le « néo-pélasgisme » est en somme une recherche des origines et des ancêtres nationaux qui rappelle de nombreuses autres entreprises du même genre aux XIX^e et XX^e siècles. En Albanie même, elle tend à remplacer la version précédente, élaborée pendant la période communiste, dans laquelle les ancêtres nationaux « officiels » des Albanais sont les Illyriens. Population historiquement attestée, distinguée des Grecs dans les sources antiques et occupant un territoire englobant l'ensemble de l'Albanie actuelle et du Kosovo, les Illyriens ont en effet toutes les qualités requises d'un « peuple ancêtre ». À partir des années 1960, la thèse illyrienne s'impose face aux hypothèses concurrentes (notamment celle de l'origine thrace des Albanais) pour

devenir la seule vérité officielle (Vehbiu, 1996 ; Cabanes, 2004), dans les milieux scientifiques et au-delà⁴.

La fin du régime communiste voit en revanche l'hégémonie du récit national illyrien confrontée à un regain d'intérêt pour des versions alternatives, à l'instar des thèses pélasgistes. Depuis le milieu des années 1990, de nombreuses publications (ouvrages, articles de presse) mais aussi une multitude de moyens de diffusion (sites internet, forums de discussion, blogs) témoignent du dynamisme des promoteurs de ce qu'il est dès lors possible d'appeler un « néo-pélasgisme ». Cette visibilité se traduit aussi par la popularité des thèses pélasgistes dans certains milieux, et notamment – mais pas seulement – dans la migration et la diaspora. Dans un contexte post-totalitaire, le néo-pélasgisme apparaît à plusieurs titres comme un contre-discours : il s'inscrit contre la version officielle de l'origine des Albanais, mise en place pendant la période communiste, qui fait d'eux les descendants des Illyriens. En cela, il est le fait d'historiens, philologues et ethnologues amateurs, plutôt que de professionnels ou de représentants du monde académique. Enfin, le néo-pélasgisme n'est pas une nouveauté : les thèses pélasgistes sont apparues au XIX^e siècle et ont connu leur heure de gloire jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Après une période de déclin pendant le communisme, nous assistons en somme aujourd'hui à ce que l'on peut appeler « le retour des Pélasges » (de Rapper, à paraître).

Le néo-pélasgisme et la frontière

Dans la mesure où le néo-pélasgisme relève d'une recherche des origines et des ancêtres qui associe ces derniers à des espaces culturels dépassant de loin le cadre de l'Albanie contemporaine, la problématique des croisements entre les questions de frontière, de mémoire et de patrimoine y joue un rôle prépondérant. Le phénomène néo-pélasgiste s'avère en effet étroitement lié aux transformations récentes de la frontière entre l'Albanie et la Grèce (de Rapper, 2009). Le retour des Pélasges a d'abord une signification territoriale très claire. En effet, derrière l'ancienneté des Pélasges, c'est l'autochtonie des Albanais qui est affirmée, sur le territoire actuel de l'Albanie, mais aussi dans tous les Balkans et notamment en Grèce. Pour les promoteurs du pélasgisme, non seulement les prétentions grecques sur l'Épire du Nord sont sans fondement, mais les Albanais sont de fait partout chez eux dans la mesure où, par rapport aux Pélasges, les Grecs ne sont que des tard-venus dans la région. En d'autres termes, le

4. Sur les questions historiographiques liées à la délimitation entre Illyriens et Grecs et sur les débats suscités par la position des historiens albanais, voir Cabanes 1988 et Wilkes 1992.

retour des Pélasges sanctionne la fin de la politique de l'Albanie communiste vis-à-vis de la Grèce qui consistait à étouffer l'irrégentisme d'un côté comme de l'autre. Les auteurs pélasgistes soutiennent au contraire très ouvertement la cause tchame, considérant la frontière physique actuelle comme injuste et complètement dénuée de réalité historique.

Par ailleurs, les auteurs pélasgistes s'expriment constamment sur la migration albanaise en Grèce et sur le sort des migrants albanais. Certains d'entre eux vivant ou ayant vécu en émigration, voient encore une fois comme une injustice la situation d'infériorité des migrants albanais dans la société grecque, quand on pense que ce sont les ancêtres des Albanais qui ont civilisé ceux des Grecs. Autrement dit, les promoteurs du néo-pélasgisme affirment que les Albanais ne sont pas des étrangers comme les autres en Grèce et prennent la défense des migrants en tenant pour responsables de leur sort les deux États, albanais et grec. Le retour des Pélasges peut donc être vu comme une émanation du nouveau contexte frontalier, marqué par la migration vers la Grèce et par la fin d'une sorte de retenue sur le différend frontalier. En même temps, il s'attaque à la frontière symbolique entre Albanais et Grecs, depuis la préhistoire jusqu'à nos jours, en renversant radicalement les positions. Alors que les Illyriens sont par définition différents des Grecs anciens, périphériques par rapport au monde grec et soumis à son influence dans tous les domaines, les Pélasges se veulent les porteurs d'une civilisation première, supérieure, et dont ils occupent le centre. Cependant, si l'existence historique des Illyriens est attestée par l'archéologie et la philologie, il n'en est pas de même pour les Pélasges, auxquels aucun vestige d'aucune sorte n'est attribué par la recherche institutionnelle, ni en Albanie, ni en Grèce. Cela n'arrête pas les promoteurs du pélasgisme, comme le montreront trois exemples de matérialisation de ces théories, c'est-à-dire trois tentatives d'actualisation de ces théories dans un matériau culturel et dans la mémoire.

Leçon de cloche

Le premier exemple est le plus éloigné de la frontière physique, mais il touche de près à la frontière symbolique qui sépare ce qui est grec de ce qui est albanais. En 2007 paraissent deux petits livres sur la mise en valeur et la protection d'un costume féminin traditionnel du Nord de l'Albanie, la *xhubletë*. L'un, publié en albanais et en anglais, est un appel à la sauvegarde et à la mise en valeur de la « culture populaire » albanaise dans le contexte des transformations contemporaines de l'Albanie (Ndroqi, 2007). L'autre est une interprétation très libre, en termes de « symboles cosmogoniques », des motifs brodés sur ce vêtement (Dano, 2007). Les deux auteurs sont des femmes, elles-mêmes collectionneuses de vêtements traditionnels (Dano, 2007: 7; Ndroqi, 2007: 7).

Composé d'une jupe en forme de cloche (la *xhubletë* proprement dite), d'un gilet, d'un tablier, d'une ceinture, de chausses et d'une capote, le costume dont il s'agit était produit par les femmes elles-mêmes en plusieurs exemplaires et constituait leur trousseau. Bien que n'étant plus fabriqué depuis la Seconde Guerre mondiale, il a bénéficié d'un intérêt continu de la part des spécialistes de l'« ethnographie » et de la « culture populaire ».

Les costumes traditionnels dans leur ensemble, sortis d'usage au cours du xx^e siècle, ont fait l'objet d'une revitalisation à partir de la fin des années 1960, notamment dans les festivals folkloriques. De façon révélatrice, ils sont appelés « costumes nationaux », même si chaque type est associé à une région bien précise. Pendant la période communiste, les ethnologues se sont efforcés de décrire et de classer ces costumes, et surtout d'en démontrer l'ancienneté et le caractère originellement albanais (par rapport à des costumes similaires dans les pays voisins) en recherchant les parallèles avec les costumes illyriens tels qu'ils apparaissent dans certains vestiges archéologiques (Gjergji, 1969).

C'est dans ce contexte qu'un parallèle suggéré dès 1910 par le savant autrichien Franz Nopcsa (1877-1933) est transmis jusqu'à nos jours: la jupe en forme de cloche des Albanaises du Nord serait identique à celle qui apparaît sur certaines figurations de la « déesse aux serpents » minoenne, découverte par les fouilles de Cnossos à partir de 1900, ainsi que sur d'autres statuettes provenant des Balkans, d'Espagne et d'Anatolie. Il en concluait, selon l'ethnologue albanais Rrok Zojzi, que ces costumes « ont une origine commune et que la *xhubletë* est une survivance de l'antique costume de la culture méditerranéenne » (Zojzi, 1974: 270). Les costumes populaires albanais, hérités des ancêtres illyriens, rattacheraient donc les Albanais à la plus ancienne « culture méditerranéenne ». Cette dernière n'est pourtant, dans la science officielle des années 1960 et 1970, plus identifiable aux Pélasges⁵.

Or, les deux publications de 2007, ainsi qu'une exposition organisée à Tirana l'année suivante, procèdent à la récupération de la *xhubletë* dans le paradigme pélasgique grâce à l'identification de la « culture méditerranéenne » aux Pélasges. Le « plus ancien costume du monde encore vivant », comme le déclare Luljeta Dano à l'occasion de l'exposition de sa collection à la Galerie des Beaux-Arts de Tirana (*Shekulli*, 17 avril 2008, p. 12), la *xhubletë* témoignerait de la conservation, dans les montagnes du Nord de l'Albanie, d'un artefact pélasgique répandu dans toute la Méditerranée, mais tombé dans l'oubli ailleurs. C'est pour cela que l'un des auteurs s'efforce de prouver que les motifs brodés sur les différentes pièces du vêtement forment un langage symbolique au centre duquel figure la déesse Athéna, qu'elle définit, avec bien d'autres, comme une

5. Voir la contribution de Bep Jubani à la Deuxième conférence des études albanologiques en 1968: l'auteur reprend la thèse de Nopcsa et conclut à la grande ancienneté de la *xhubletë*, sans jamais mentionner les Pélasges (Jubani, 1970).

déesse préhellénique et pélasgique (Dano, 2007 : 34)⁶. Cela fait longtemps que les noms des dieux grecs sont interprétés comme dérivés de la langue des Pélasges grâce à des étymologies fantaisistes utilisant l'albanais actuel. La nouveauté est ici que cette captation n'a pas lieu seulement dans les mots : elle s'actualise dans un vêtement emblématique d'une Albanie archaïque, conservatoire de traits culturels préhistoriques.

Il faut noter aussi le langage utilisé dans ce cas, qui est celui de la patrimonialisation : la *xhubletë* doit être déclarée « monument de la culture » par l'État albanais ; une demande doit être faite auprès de l'UNESCO pour l'inscrire au patrimoine mondial de l'humanité ; en même temps, la *xhubletë* doit « sortir des musées » (Ndroqi, 2007 : 4), sa fabrication doit être relancée pour fournir du travail aux artisans, elle doit être présentée comme une attraction touristique, comme « de la culture vivante et florissante » (Ndroqi, 2007 : 24). On peut rappeler ici que de tels costumes sont en vente dans le quartier huppé de Tirana et que plusieurs collections privées sont connues. On voit donc ici le pélasgisme s'emparer d'un élément matériel de la culture populaire et lui donner une signification transcendante : la *xhubletë* n'est pas qu'un vêtement, produit et utilisé dans une région donnée et à un moment donné ; c'est aussi la preuve que les Albanais sont les héritiers de la plus ancienne civilisation des Balkans (et de la Méditerranée), une civilisation à laquelle les Grecs ont emprunté, entre autres, la déesse Athéna. En soi, le processus est typique de la manière dont le nationalisme traite les objets de la culture matérielle, mais il n'est pas anodin à une époque où tant d'Albanais vont chercher du travail à Athènes... la ville d'Athéna.

Naissance de la tragédie

Le deuxième exemple nous rapproche de la frontière physique. Il s'agit cette fois d'un livre, paru en 2008, intitulé *Les pierres antiques de la forteresse du folklore*. Il n'est pas inutile de relever la métaphore de la « forteresse du folklore » qui exprime bien le rôle que l'on fait jouer au folklore dans la défense de la nation. Quelles sont les « pierres antiques » sur lesquelles est bâtie cette forteresse ? L'auteur, ancien responsable d'une maison de la culture dans le Sud du pays et condamné aux travaux forcés dans une mine de charbon pendant le communisme (Çaushi, 2008 : 292), s'intéresse à des chants de lamentation et de deuil recueillis dans le Sud du pays et parfois de l'autre côté de la frontière, en Tchamérie. Il s'agit

6. Les spéculations sur l'origine pélasgique de la déesse Athéna remontent au XIX^e siècle. Leur popularité actuelle doit beaucoup aux ouvrages d'Aristidh Kola, publiés en Grèce dans les années 1980 et 1990, puis traduits en albanais depuis les années 2000. Voir en particulier Kola (2003).

encore une fois d'une région montagneuse, la Labëri, considérée comme un conservatoire d'usages très anciens. L'auteur voit dans ces chants le témoignage de pratiques préhistoriques, qu'il attribue aux Pélasges, qui auraient traversé les millénaires grâce au conservatisme propre à l'« ethno-culture » des régions montagneuses albanaises (*ibid.*: 23, 59). Sans entrer dans les détails de sa démonstration (principalement des analogies formelles, comme dans le cas de la *xhubletë*), on peut signaler les implications suivantes.

Le vieux fonds culturel pélasgique qui survit dans les lamentations d'Albanie du Sud n'a pas disparu du reste des Balkans sans laisser de traces: il est en particulier à l'origine de la tragédie grecque. L'auteur reprend ici un argument déjà présenté par Ismail Kadaré dans les années 1980 (Kadaré, 1988)⁷: la tragédie grecque est une élaboration savante de formes balkaniques préhelléniques (identifiées aux Illyriens à l'époque de Kadaré) qui ont survécu sur un mode plus authentique dans la culture populaire albanaise dans les chants rituels nuptiaux et mortuaires (Çaushi, 2008: 101, 113). On voit à l'œuvre la logique de l'argument pélasgiste (ou que les pélasgistes poussent à l'extrême): ce dont les Grecs s'enorgueillissent à juste titre ne leur appartient pas; ils n'en sont pas les créateurs, mais seulement des vecteurs ou des amplificateurs. L'argument opère un renversement de la relation hiérarchique entre les deux côtés de la frontière symbolique: la civilisation européenne n'est pas née en Grèce.

De plus, en fondant sa démonstration sur un matériel de provenance régionale, l'auteur fabrique une région albanaise dont le caractère « national » serait ininterrompu depuis la plus haute antiquité et dans laquelle il n'y a pas de place pour les Grecs ou pour d'autres groupes. L'auteur rapporte ainsi les observations d'un ethnomusicologue roumain qui a établi un parallèle entre les chants de deuil du Banat, en Roumanie, et ceux des « Valaques d'Albanie du Sud ». Très rapidement cependant, seule la détermination régionale est retenue et ces chants deviennent « une survivance de la culture thraco-illyrienne, une culture qui était celle des Pélasges, dont la langue et les cultes ne s'expliquent, pour beaucoup de savants actuels, que par l'intermédiaire de la langue albanaise et de son ethno-culture » (Çaushi, 2008: 100). Les Valaques ont disparu de la démonstration, au profit des seuls Pélasges. L'auteur fait de plus déborder cette région de l'autre côté de la frontière, donnant implicitement un soutien aux prétentions albanaises en Thesprotie (Çaushi, 2008: 16). Il lui confère aussi une réalité intemporelle: la Labëri actuelle est équivalente à la Chaonie de l'antiquité (Çaushi, 2008: 53-55). Les habitants actuels sont ainsi censés s'identifier à cette région antique, dont les vestiges archéologiques sont réels et pour certains, depuis les années 2000, font l'objet d'une mise en valeur touristique. Non loin de là, le site d'Antigonea, identifié dans les années 1970 comme celui d'une ville fondée par le roi

7. Sur l'élaboration de l'argument par Ismail Kadaré, voir de Rapper (2011).

Pyrrhos (297-272), a reçu en 2005 le statut de Parc archéologique. Si la documentation officielle destinée aux touristes ne mentionne pas les Pélasges, la figure du roi Pyrrhos est abondamment récupérée par les auteurs pélasgistes qui en font un authentique souverain pélasgique et un précurseur du héros national de l'époque médiévale, Skënderbe (Pilika, 2005).

De manière révélatrice, le troisième chapitre des *Pierres antiques de la forteresse du folklore* est consacré à une figure régionale de l'époque médiévale, Petro Zhulati, qui aurait vécu au XI^e siècle et serait contemporain des premières affirmations nationales et politiques de l'Albanie. Les auteurs pélasgistes pratiquent en somme volontiers le raccourci temporel de manière à créer une continuité de l'antiquité jusqu'à aujourd'hui en passant par l'époque médiévale: les Pélasges ne sont pas qu'une population préhistorique, ils sont parmi nous, à toutes les époques. Enfin, en citant ses sources de manière très méticuleuse (nom des villages, nom des informateurs, anecdotes datées et circonstanciées liées au recueil de chants), l'auteur donne une impression de réalité à sa démonstration; ce faisant, il localise et matérialise un imaginaire de la nation et de la frontière. La « forteresse du folklore » n'est pas bâtie sur du vent, mais sur des pierres, celles des montagnes de Labëri. Il s'agit de ré-enchanter cette région frontière, dont les villages se vident sous l'effet de la migration vers la Grèce et vers les villes, en en faisant un lieu des origines nationales.

Déplacer les montagnes

Le troisième et dernier exemple est aussi une histoire de montagnes. L'un des textes les plus fréquemment cités par les auteurs pélasgistes pour démontrer l'existence historique des Pélasges est un passage de l'Iliade (XVI, 233-235) où le sanctuaire oraculaire de Dodone, en Épire, est associé aux Pélasges dans une invocation d'Achille à Zeus: « Seigneur Zeus de Dodone, habitant au loin, Pélasgique /roi de la rigoureuse Dodone, que peuplent les Selles./ces interprètes qui couchent par terre, ces gens aux pieds sales! » (traduction Philippe Brunet). Sur cette base, une partie de la littérature pélasgiste n'hésite pas à annexer Dodone, site archéologique important de la Grèce du Nord situé à quelques dizaines de kilomètres de la frontière⁸, pour en faire la « capitale culturelle » des Pélasges (Aref, 2004: 38). La récupération matérielle du sanctuaire s'avérant pour le moins difficile, certains auteurs en proposent des interprétations conformes à leurs visées: restituer à l'Albanie le prestigieux héritage

8. Pour un aperçu historique des fouilles du site de Dodone, découvert avant la création de la frontière en 1913, voir Quantin (2008).

pélasgique usurpé par la Grèce. Le sanctuaire de Dodone étant situé au pied d'une montagne appelée Tomaros, on aura tôt fait (au moins dès les années 1890)⁹ de rapprocher ce nom de celui du Mont Tomor, le plus haut sommet du Sud de l'Albanie, à moins de 150 km de là. Or le Mont Tomor est une montagne « sacrée » pour les Albanais, à double titre : il accueille un pèlerinage à la fin du mois d'août et il a été chanté et personifié comme le « père » des Albanais par les poètes de la renaissance nationale, notamment parce que son culte remonterait à une époque antérieure à la division des Albanais en chrétiens et musulmans¹⁰. Il se trouve aussi que le village de Mbrakull, situé au pied de la montagne, tire vraisemblablement son nom du latin *oraculum*, l'oracle, de l'avis de spécialistes qui ne peuvent pas être soupçonnés de pélasgisme (Çabej, 1996 : 212)¹¹.

Il y aurait donc deux monts Tomor, chacun doté d'un oracle, de part et d'autre de la frontière. Plus encore, quelques auteurs pélasgistes s'efforcent de démontrer que le sanctuaire de Dodone, connu avant tout par les archéologues et les historiens comme un sanctuaire panhellénique, est à l'origine une copie ou une annexe d'un oracle pélasgique situé de l'autre côté de la frontière, au cœur du territoire albanais actuel (Cenollari sd [2009]). Largement répandue, la thèse ne fait cependant pas l'unanimité parmi les auteurs pélasgistes. Certains s'en tiennent à la localisation traditionnelle près de la ville de Ioannina (Spahiu, 2009), tandis que d'autres proposent leur propre résultat, par exemple près du village de Këlcyrë, dans la vallée de la Vjosë (Mateli, 2011). Après la déesse Athéna et la tragédie, c'est donc au tour de l'oracle de Dodone d'être capté de l'autre côté de la frontière dans un même mouvement : tout ce qui est ancien en Grèce a une origine pélasgique et est donc susceptible d'être localisé, dans une version à la fois plus authentique et plus populaire, en Albanie, là où la civilisation pélasgique a subi le moins d'influences extérieures.

Conclusion

L'héritage pélasgique ne fait pas à ce jour l'objet d'une patrimonialisation à proprement parler : il se construit néanmoins sur des supports matériels ou immatériels dotés quant à eux d'attributs patrimoniaux, et sur lesquels il entend imprimer sa marque. Ainsi, les chants de lamentation évoqués plus haut s'inscrivent dans la tradition du chant polyphonique

9. L'argument apparaît en 1900 dans l'*Encyclopédie* de Sami Frashëri ; il est repris et développé dans les années 1930 dans une forme fréquemment citée aujourd'hui (Ikonomi 1936).

10. Voir par exemple le poème « Père Tomor » d'Andon Zako Çajupi (1902).

11. Au milieu des années 1960, Eqrem Çabej ne semble connaître que la forme Vrakull et non la forme Mbrakull utilisée aujourd'hui. Son étymologie s'applique d'abord à la forme Frakullë, nom d'un village dans la région de Fier.

inscrit à l'UNESCO, tandis que la *xhubletë* a fait l'objet d'appels publics dans le même sens. Quant au Mont Tomor, son pèlerinage est largement médiatisé depuis ces dernières années, notamment parce qu'il rassemble chrétiens et musulmans: une manifestation de tolérance et d'harmonie interconfessionnelle que les autorités cherchent à promouvoir dans le pays comme à l'étranger pour nuancer l'image d'un pays majoritairement musulman en Europe. Or, une des fonctions de l'imaginaire pélasgiste est aussi de rassembler musulmans et chrétiens albanais au sein d'une même origine païenne, la religion des Pélasges étant décrite avant tout en termes naturalistes bien éloignés des conflits qui opposent les monothéismes. Sans surestimer l'impact des théories pélasgistes sur les développements politiques contemporains (relations avec la Grèce, question nationale au Kosovo, politique migratoire, intégration européenne) ni sur les politiques culturelles et patrimoniales, force est de constater qu'elles sont largement répandues et débattues en Albanie et chez les Albanais de l'étranger. Elles sont une manifestation du nationalisme albanais décomplexé de l'après-guerre du Kosovo et s'imposent progressivement (y compris au Kosovo), comme le montre l'organisation à Tirana en octobre 2011 d'une première conférence nationale sur la « civilisation pélasgique », à l'initiative d'une université privée¹².

Si le néo-pélasgisme traduit les mutations post-communistes de l'imaginaire national albanais, il constitue également une clé de lecture d'un voisinage albano-grec complexe, souvent conflictuel et en redéfinition radicale depuis deux décennies. Dans les trois cas passés en revue, on assiste à une tentative de captation de « quelque chose de grec », par un processus de des-hellénisation et d'albanisation relevant d'un même axiome: ce qui est grec est en fait pélasgique; ce que nous avons en commun a une origine pélasgique; or c'est en Albanie que l'on trouve les témoignages pélasgiques les plus purs. C'est dire à quel point l'affirmation néo-pélasgiste, loin de n'être qu'un énième récit des origines du peuple albanais, prend une signification singulière dans le contexte actuel des relations entre Albanais et Grecs, largement inégalitaires dans pratiquement tous les domaines. Symbole de ces inégalités tout autant que lieu d'initiatives et de ressources nouvelles, la frontière, dans sa double dimension physique et symbolique, y apparaît comme un lieu à ré-enchanter. S'il est difficile de ne pas s'y heurter, par les contrôles, par les politiques migratoires ou par le racisme, on peut s'efforcer d'y voir autre chose et d'y bâtir un mythe des origines et un paradis perdu, reflet inversé des relations actuelles de part et d'autre de la frontière. Les trois exemples analysés ont aussi en commun de montrer comment s'effectue le passage d'un imaginaire avant tout littéraire (les auteurs pélasgistes lisent les classiques et jouent sur les mots) à un imaginaire incarné dans des objets et des lieux bien réels, dès lors investis d'une signification qui les transcende. Ils sont ré-enchantés en tant qu'objets-frontière.

12. Voir [<http://www.youtube.com/watch?v=Va5ABcBfWek>] (consulté en septembre 2013).

Bibliographie

- AREF M., *Grèce (Mycéniens = Pélasges) ou la solution d'une énigme*, Paris, chez l'auteur, 2004.
- CABANES P., *Les Illyriens de Bardylis à Genthios, IV^e-I^{er} siècles avant J.-C.*, Paris, Sedes, 1988.
- « Archéologie et identité nationale en Albanie au XX^e siècle », *Dialogues d'histoire ancienne*, 30-1, 2004, p. 115-122.
- ÇABEJ E., *Studime etimologjike në fushë të shqipes, vëll. IV (DH-J)*, Tiranë, Akademia e shkencave e Republikës së Shqipërisë, 1996.
- ÇAUSHI F., *Gurët e lashtë të kështjellës së folklorit*, Tiranë, Toena, 2008.
- CENOLLARI I., *Profecitë e zotit të Tomorit*, s.l., Jonalda, s.d., 2009.
- DANO L., *Perëndesha Athina dhe simbole të tjera kozmogonike*, Tiranë, Ideart, 2007.
- GARDE P., *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*, Paris, Fayard, 2004.
- GJERGJI A., « Elemente të përbashkëta të veshjes së fiseve të ndryshme ilire dhe vazhdimësia e tyre në veshjet tona popullore », *Studime historike* VI, 2, 1969, p. 145-154.
- GUY N. C., *The Birth of Albania. Ethnic Nationalism, the Great Powers of World War I and the Emergence of Albanian Independence*, London, I.B. Tauris, 2012.
- IKONOMI P., *Historija e Tomorit. Dodona pelazgjike dhe Tomor'i Zotit të Pelazgjëvet*, Vlora, Atdheu, 1936.
- JUBANI B., « La xhublete (cotte) albanaise, témoin de l'ancienneté du peuple albanaise », in *Deuxième conférence des études albanologiques, Tirana, 12-18 janvier 1968, II*, Tirana, Université d'Etat de Tirana, 1970, p. 291-307.
- KADARÉ I., *Eschyle ou l'éternel perdant*, Paris, Fayard, 1988.
- KAPLLANI G., MAI N., « Greece belongs to Greeks !' The case of the Greek flag in the hand of an Albanian student », in KING R. et al. (éd.), *The New Albanian Migration*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2005, p. 153-172.
- KOLA A., *Gjuha e perëndive*, Tiranë, Plejad, 2003.
- MATELI K., *Dodona ndodhet në Dëshnicë të Përmetit (I)*, Tiranë, Emal, 2011.
- NDROQI M., *Shënime për çështjen pellazge dhe kulturën popullore*, Tiranë, Skanderbeg Books, 2007.
- PILIKA D., *Pellazgët, origjina jonë e mohuar*, Tiranë, Botimet Enciklopedike, 2005.
- PLUMYÈNE J., *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme, le XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1979.
- QUANTIN F., « Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les oikoi, Zeus Naios et les Naia », *Kernos*, 28, 2008, p. 9-48.
- RAPPER G. de, « Better than Muslims, not as good as Greeks : emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri », in KING R. et al. (éd.), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland : Sussex Academic Press, 2005, p. 173-194.
- « Pelasgic Encounters in the Greek-Albanian Borderland. Border Dynamics and Reversion to Ancient Past in Southern Albania », *Anthropological Journal of European Cultures*, 18-1, 2009, p. 50-68.
- « Ismail Kadaré et l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du XX^e siècle », in EISSEN A., GÉLY V. (éd.), *Lectures d'Ismail Kadaré*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2011, p. 43-70.

- « Le retour des Pélasges. Inégalités et imaginaire national sur la frontière entre la Grèce et l'Albanie », in VALTCHINOVA G. & LOSONCZY A.-M. (eds.), *Frontières et passages aux confins de l'Europe. Mémoires et économies parallèles*, à paraître.
- RAPPER G. de & SINTÈS P., « Composer avec le risque: la frontière sud de l'Albanie entre politique des Etats et solidarités locales », *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37 (4), 2006, p.243-271.
- SKRBIS Z., « The first Europeans' Fantasy of Slovenian Venetologists: Emotions and Nationalist Imaginings » In M. Svasek (ed.) *Postsocialism. Politics and Emotions in Central and Eastern Europe*. New York, Oxford, Berghahn, 2006, p.138-158.
- SPAHIU A., *Mbi arkeologjinë e Dodonës dhe të Epirit*, Tiranë, GEER, 2009.
- VEHBIU A., « Shqiptarët, ilirët dhe trakët », *Përpyekja* (6), 1996, p.76-87.
- VICKERS M., *The Cham Issue. Albanian National & Property Claims in Greece*, Camberley, Conflict Studies Research Center, 2002.
- WILKES J., « The Illyrians », in CAMPBELL J., CUNLIFFE B. (éd.), *The Peoples of Europe*, Oxford, Blackwell, 1992, p.261-270.
- ZOJZI R., « Gjurmë arkaike në veshjet tradicionale të popullit shqiptar », in *Kuvendi I i studimeve idire*, Tiranë, Akademia shkencave e RPSH, 1974, p.261-270.