

Nathalie Clayer

Aux origines du nationalisme albanais

La naissance d'une nation
majoritairement musulmane en Europe



Recherches internationales

KARTHALA

Nathalie Clayer

Aux origines du nationalisme albanais

La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe

La « question albanaise » et le statut du Kosovo restent d'une brûlante actualité. En outre les rapports entre l'islam et l'Europe sont en débat, et la Turquie, héritière de l'Empire ottoman, frappe à la porte de cette dernière. Dans ce contexte, il est utile de revenir sur la formation de la nation albanaise, la seule nation majoritairement musulmane qui se soit pourvue d'un État sur le Vieux Continent lors de la première vague de création des États-nations, dans la deuxième moitié du « long XIX^e siècle ».

L'idée albanaise a lentement émergé à partir du début du XIX^e siècle. De pertes territoriales en pertes territoriales, le sort des musulmans dans les possessions européennes de l'Empire ottoman est devenu l'enjeu principal de cette genèse.

L'affirmation d'une identité albanaise, au sens moderne du terme, s'est développée dans ces circonstances, mais aussi en lien avec les transformations de la société provinciale ottomane. En étroite symbiose avec les autres projets nationaux de la région, l'« albanisme » est devenu une ressource politique majeure dans les rapports de pouvoir au sein de l'Empire et dans la confrontation entre ce dernier et les États-nations qui en étaient nés. Il a donné lieu à une multiplicité des constructions de l'albanité qui continuent de configurer une partie des Balkans.

Cet ouvrage fondamental enrichit notre compréhension des conflits contemporains. Il apporte également un éclairage neuf sur l'émergence des idées nationales dans les dernières décennies de l'Empire ottoman. En s'émancipant des anachronismes et des interprétations idéologiques du passé, il joint sa voix à celle des chercheurs turcs, balkaniques, arméniens, arabes ou israéliens qui s'efforcent de « sauver l'histoire de la nation » en faisant preuve d'un grand courage intellectuel et politique. Sa lecture s'impose en ces temps de passions identitaires.

Recherches internationales

Une collection du CERİ, dirigée par Jean-François Bayart



**AUX ORIGINES
DU NATIONALISME ALBANAIS**

Publié avec le concours
du Centre national du livre

KARTHALA sur internet : <http://www.karthala.com>
Le CERI sur internet : <http://www.ceri-sciences-po.org>

© Éditions KARTHALA, 2018
ISBN : 978-2-8111-2535-6

Nathalie Clayer

Aux origines du nationalisme albanais

**La naissance d'une nation
majoritairement musulmane en Europe**

Deuxième édition

**Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS**

À la mémoire de Pierre, n.p.f.

Cet ouvrage est également publié avec le concours
du Collège de France

Préface à la deuxième édition

Publié il y a un peu plus de dix ans grâce à la confiance des éditions Karthala et de Jean-François Bayart qui l'avait accepté dans la collection « Recherches internationales », ce livre, dont le texte est ici inchangé, a connu une riche vie depuis sa parution. Grâce au travail acharné de collègues et amis et à l'intérêt de maisons d'édition, il a été traduit dans quatre langues et a pu ainsi être plus largement diffusé dans le Sud-Est européen et en Turquie. En albanais, la version traduite par Artan Puto et éditée par Fatos Lubonja aux éditions Përpjekja dès 2009 (*Në fillimet e nacionalizmit shqiptar*) a été rééditée une seconde fois en 2012. En grec, le livre traduit par Andreas Sideris et revu par Leonidas Embiricos a été publié en 2009 aux éditions Isnafi de Ioannina, dirigées par Panos Vadaloukas. En turc, grâce à l'intérêt de Bülent Bilmez et au travail de traduction d'Ali Berktaş, Fahri Aral a dirigé la publication en 2013 aux éditions de l'université de Bilgi sous le titre *Arnavut Milliyetçiliğın Kökenleri*. Plus récemment, la fondation Open Society Macedonia a permis la publication en 2015 d'une traduction en macédonien (*Kon potekloto na albanskiot nacionalizam*) effectuée par Darko Stojanov et Petar Todorov.

Cette diffusion en français et en d'autres langues n'a pas manqué de susciter des réactions. Plusieurs comptes rendus critiques ont paru dans des revues scientifiques. Je citerai parmi eux ceux d'Isa Blumi dans *American Historical Review* (April 2008, pp. 610-612), de Sia Anagnostopoulou dans *Critiques internationales* (4/41, 2008, pp. 171-175), d'Eva Frantz dans

Südost Forschungen (67, 2008, pp. 485-487), de Memli Krasniqi dans *Studime Historike* (3-4, 2011, pp. 249-256), de Stoica Lascu, dans *Analele Universității Ovidius din Constanța - Seria Istorie* (9, 2012, pp. 271-273), ou encore ceux de Maurus Reinkowski dans *Turcica* (45, 2014, pp. 416-419), de Falma Fshazi et Tanıl Bora dans *Toplumsal Tarih Dergisi* (décembre 2013, 240) et de Bülent Akyay, dans *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* (3/1, 2014, pp. 169-172).

Au-delà, sa diffusion a aussi contribué à des débats, en particulier dans l'espace public albanophone où l'approche proposée se distingue sur nombre de points du récit national dominant : en replaçant le développement du nationalisme albanais dans le contexte ottoman, en reconsidérant sa périodisation et l'articulation entre l'identité nationale en formation et les identités religieuses et régionales, ou encore en croisant des analyses aux échelles nationale, impériale, internationale, mais aussi locale, ou du moins régionale. Les réactions qu'il a suscitées se sont apparentées parfois à des appropriations qui se sont éloignées de mes propres interprétations. Mais c'est la vie d'un texte... Je soulignerai ici toutefois qu'elles n'ont parfois pas été plus loin que le sous-titre « La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe », compris comme une étiquette musulmane collée à la nation albanaise. Il s'agissait en réalité d'indiquer que l'une des questions centrales (ce n'est pas la seule) qui a fini par marquer la construction de l'identité nationale albanaise au cours de la période étudiée, c'est-à-dire la fin de l'époque ottomane, était la légitimation aux yeux des Grandes Puissances de l'existence d'une nation albanaise, malgré l'appartenance majoritaire de ses membres à la confession musulmane (qui, au reste, modelait aussi le développement de l'albanisme dans ses dynamiques purement ottomanes et balkaniques). Ceci ne signifie pas, évidemment, que, dans des périodes ultérieures, et notamment depuis la fin du régime communiste en 1991-1992, l'articulation entre identité nationale albanaise et identités religieuses soit à considérer sous le même angle. Cette réaction montre néanmoins que l'étiquette « musulmane » est toujours considérée comme posant problème par certains acteurs. Si la chose était à refaire, peut-être éliminerais-je tout de même aujourd'hui ce sous-titre, afin d'éviter cette

confusion entre « musulmane » et « majoritairement musulmane », c'est-à-dire ayant une majorité musulmane.

Si la chose était à refaire, peut-être introduirais-je également dans le titre ou le sous-titre le terme « ottoman » ou « Empire ottoman » afin de faire apparaître plus clairement que l'étude n'est pas une étude sur l'Albanie, mais une étude sur la société impériale ottomane, sur le développement (ou le non-développement) d'une identité collective liée à l'idée de l'existence d'une nation albanaise. Idée qui se développe certes surtout dans des territoires ottomans où se joue la question de l'établissement d'une souveraineté albanaise, mais aussi dans le reste de l'empire, singulièrement à Istanbul et à Salonique, ou au sein de diasporas formées par des migrants ottomans, de plus ou moins longue date, en Italie du Sud, en Grèce, en Roumanie, en Bulgarie, en Égypte ou aux États-Unis.

Dans ce sens, il convient ici d'indiquer que, depuis la fin de la rédaction de ce livre en 2005, certains thèmes centraux dans mes analyses – en particulier le nationalisme (albanais ou autre), les dimensions provinciales et locales, et la violence et les mobilisations politiques – ont fait l'objet d'études nouvelles de la part de différents spécialistes (y compris moi-même), qui peuvent venir enrichir, nuancer, confirmer, infirmer ou contester mes interprétations.

Sans vouloir être exhaustive, je signalerai ici que, sur le nationalisme albanais, George Gawrych a publié son travail que je mentionnais sous forme de thèse, en l'albanisant quelque peu et en lui faisant perdre une partie de son fort accent ottoman¹. Artan Puto est revenu dans sa thèse soutenue à l'Institut universitaire européen de Florence sur l'idée de nation telle qu'elle est développée par certaines des principales figures de l'albanisme ottoman². L'étude d'Isa Blumi est intéressante dans la mesure où cet auteur, qui a travaillé parallèlement sur le Yémen, adopte une approche insistant fortement non seulement sur les dimensions ottomanes, comme l'indique son titre, mais aussi sur les

1. *The Crescent and the Eagle. Ottoman Rule, Islam and the Albanians, 1874-1913*, Londres, Tauris, 2006.

2. *The Idea of Nation During the Albanian National Movement (1878-1912)*, Florence, European University Institute, 2010.

dimensions locales des stratégies des populations provinciales³. C'est aussi ce que j'ai essayé d'approfondir dans mon étude sur le factionnalisme⁴.

Par ailleurs, s'agissant plus largement de la mobilisation politique, je suis revenue avec Bülent Bilmez sur le profil des députés « albanais » siégeant au premier parlement ottoman⁵, quand plusieurs études se sont penchées en détail sur la période du second régime constitutionnel (1908-1912)⁶. Mais, pour aller plus loin, il faudrait également tenir compte des nombreuses recherches récentes sur la violence dans l'espace ottoman et post-ottoman. Je signalerai, à titre d'exemple, l'étude d'Ipek Yosmaoğlu sur la Macédoine⁷, ainsi que mon étude du phénomène de confessionnalisation⁸, mais surtout le triple

3. *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities, 1800-1912*, New York, Palgrave, 2011.

4. « Local Factionalism and Political Mobilization in the Albanian Province in the Late Ottoman Empire », dans Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı et Christoph K. Neumann (eds), *Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire: Studies in Honor of Suraiya Faroqhi*, Istanbul, Bilgi University Press, 2011, pp. 197-208.

5. Nathalie Clayer et Bülent Bilmez, « A Prosopographic Study on some "Albanian" Deputies to the First Ottoman Parliament », dans Christoph Herzog et Malek Sharif (eds), *The First Ottoman Experiment in Democracy*, Würzburg, Ergon Verlag (Istanbul Texte und Studien, Band 18), 2010, pp. 151-185.

6. Belgin Çelik, *İttihatçılar ve Arnavutlar. II. Meşrutiyet Döneminde Arnavut Ulusçuluk ve Arnavutluk sorunu* [Unionistes et Albanais. Le nationalisme albanais et la question albanaise à l'époque du second régime constitutionnel], Istanbul, Bûke Kitapları, 2004 ; Banu İşlet Sönmez, *II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti* [L'opposition albanaise sous le second régime constitutionnel], Istanbul, YKY, 2007 ; Nathalie Clayer, « The Young Turks and the Albanians or Young Turkism and Albanianism? », dans Nathalie Clayer et Erdal Kaynar (éd.), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie*, Louvain, Peeters, 2013, pp. 67-82 ; Nathalie Clayer, « Le temps de la liberté, le temps de la lutte pour le pouvoir : la révolution jeune turque dans les provinces albanaises », dans François Georgeon (éd.), « *L'ivresse de la liberté* ». *La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2012, pp. 257-295.

7. Ipek Yosmaoğlu, *Blood Ties. Religion, Violence, and the Politics of Nationhood in Ottoman Macedonia, 1878-1908*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2014.

8. Nathalie Clayer, « The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms », dans Hannes Grandits, Nathalie Clayer et Robert Pichler (eds), *Conflicting loyalties. The Great Powers, the Ottoman Empire, and Nation-Building*, Londres, Tauris, 2011, pp. 89-109.

dossier intitulé *Demographic engineering* publié par Nikos Sigalas et Alexandre Toumarkine dans *European Journal of Turkish Studies*⁹. Enfin, les réflexions sur l'empire, l'émergence de l'État-nation comme celle de Karen Barkey¹⁰, ou encore sur l'empire et ses provinces, comme celle de Marc Aymes¹¹, doivent faire émerger de nouvelles approches.

Nathalie Clayer
Paris, juin 2018

9. URL: ejts.revues.org. Part I, 7/2008; part II, 12/2011; part III, 16/2013.

10. Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Voir aussi Tassos Anastassiadis et Nathalie Clayer (eds), *Society, Politics and State Formation in Southeastern Europe during the 19th Century*, Athens, Alpha Bank-Historical Archives, 2011 ; H. Grandits, N. Clayer et R. Pichler (eds), *Conflicting Loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire, and Nation-Building*, Londres, Tauris, 2011.

11. Marc Aymes, *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, Oxon, Routledge, 2013.

Introduction

Depuis la fin des années 1980, le nationalisme est un facteur central des transformations politiques intervenues dans les Balkans et, plus généralement, dans l'Europe du Sud-Est. Il est surtout un élément incontournable des analyses faites à ce sujet, occultant bien d'autres aspects des évolutions et des conflits qui ont vu le jour avec la chute des régimes communistes.

Certains analystes voient dans ces bouleversements un « retour » des nationalismes balkaniques qui, au XIX^e et au début du XX^e siècle, avaient secoué la région et même l'Europe entière. Il est vrai que les transformations actuelles peuvent être rattachées à un même processus de formation des États-nations, encore inachevé dans cette partie de l'Europe en ce début de XXI^e siècle. Cependant, l'analyse en terme de « retour » est trop étroitement associée à l'idée d'une parenthèse durant laquelle il ne se serait rien passé ou presque – une période de « glaciation » qui aurait figé les relations inter-ethniques dans la région. Or les sociétés balkaniques ont considérablement évolué au cours du XX^e siècle, pendant l'entre-deux-guerres, durant la Seconde Guerre mondiale et surtout sous les régimes communistes. Au reste, si l'on se penche sur la question, il est aisé de constater que la manifestation et l'expression de ces nationalismes ne sont pas, aujourd'hui, ce qu'elles furent au XIX^e siècle. Prenons l'exemple du nationalisme albanais qui a touché l'Albanie, et particulièrement l'ex-Yougoslavie (Kosovo et Macédoine), et derrière lequel certains voient poindre le

spectre d'une nouvelle « question albanaise ». Le Kosovo s'est révélé l'un des plus importants foyers de ce nationalisme dans les années 1990. Or au XIX^e siècle, comme nous le verrons, ce n'était pas le cas : le nationalisme albanais s'est développé en premier lieu dans les diasporas d'Italie, de Grèce, de Roumanie, de l'Empire ottoman, ainsi que dans les régions du Sud albanais. La construction d'une identité nationale albanaise au Kosovo est un phénomène beaucoup plus récent, qui a pris de l'ampleur dans le cadre de la Yougoslavie titiste.

Les nationalismes balkaniques du XIX^e siècle s'inscrivaient dans un contexte fort différent de celui de l'après-guerre froide. S'agissant de la partie méridionale de la Péninsule, ils étaient principalement liés au sort des chrétiens sous domination ottomane, à la création d'États-nations par ces populations chrétiennes sous l'égide des grandes puissances, à la légitimation de la souveraineté des nouveaux États et des nouveaux pouvoirs, aux processus de construction étatique et de « modernisation » qui y étaient menés, mais aussi aux politiques irrédentistes qui visaient à « libérer » les frères encore réduits à l'état de « servitude ».

Qu'en était-il du nationalisme albanais du XIX^e siècle ? La multiconfessionnalité des Albanais, la forte proportion de musulmans parmi eux et l'absence d'État pouvaient *a priori* difficilement faire entrer ce nationalisme dans le même cadre. Il est d'ailleurs généralement considéré comme ayant eu une spécificité évidente au regard des autres nationalismes balkaniques.

Il aurait été plus tardif, parce que la loyauté des musulmans envers l'Empire était plus forte. Si l'époque de son apparition reste l'objet de débats et d'interprétations diverses¹, les historiens s'accordent sur deux ou trois dates charnières dans son développement : 1878, 1905 et 1912-1913.

1878 correspond à la formation de la fameuse « Ligue de Prizren », événement considéré à juste titre comme la première manifestation publique du nationalisme albanais. Mais la Ligue, qui dura jusqu'en 1881, est aussi parfois présentée de façon très mythifiée comme la première réunion d'Albanais de différentes régions, voire de délégués représentant l'ensemble des Albanais,

1. A ce sujet, voir Faensen 1980 : 1-5.

de toutes régions et de toutes confessions, et également comme le premier gouvernement albanais de l'ère moderne.

L'historiographie communiste a donné un poids important également à la date de 1905, année de la révolution russe et de la formation de la première *çeta* (bande, groupe de guérilla) nationaliste albanaise².

Mais dans la plupart des analyses, la seconde période-clé est celle de 1912-1913. Elle correspond à la déclaration de l'indépendance de l'Albanie par Ismail Qemal bey Vlora (28 novembre 1912) et à la reconnaissance d'une principauté albanaise par les grandes puissances en 1913, « année noire » pour certains, puisqu'une partie importante des territoires peuplés en tout ou en partie par des Albanais devait demeurer en dehors du territoire du nouvel État³.

Autre spécificité du nationalisme albanais : il aurait été élaboré principalement autour de la langue et non autour de la religion comme les autres nationalismes de la région, du fait de la multi-confessionnalité des Albanais – musulmans, orthodoxes et catholiques. Il aurait eu d'ailleurs plus d'obstacles à franchir que les autres nationalismes balkaniques : ces divisions religieuses, d'une part, mais aussi l'opposition des autorités ottomanes et des pays voisins, ainsi que l'absence d'un État déjà constitué, contrairement à la Serbie et la Grèce à partir des années 1830, la Roumanie à partir des années 1860 et la Bulgarie en 1878. Bref, il s'agirait d'un nationalisme au caractère réactif, qui dut se développer sans appuis extérieurs, envers et contre tout.

Certaines des caractéristiques précédemment évoquées ne sont pas entièrement fausses. Néanmoins, elles procèdent d'une lecture souvent trop littérale et trop directe du discours nationaliste. En ne considérant que les titres des ouvrages consacrés au sujet, il est aisé de constater que cette littérature se démarque peu des thèmes de « renaissance » (*rilindja* en albanais), d'« éveil » ou de « réveil national », chers aux nationalistes. Elle n'est pas non plus détachée d'un certain finalisme et d'une

2. Cette date est cruciale dans l'analyse de l'historienne russe Irina Senkevitch (Senkevitch 1959).

3. L'expression a été utilisée par l'écrivain albanais Ismail Kadare pour le titre de l'un de ces romans : *L'année noire* (Kadare 1987).

idée de linéarité, lorsqu'il est question de « mouvement national » ou de « mouvement de libération nationale ».

Comme beaucoup de pans de l'histoire albanaise, l'étude du nationalisme albanaise souffre d'un manque de travaux de première main ou d'analyses exemptes de biais idéologique. De façon générale, notre connaissance de l'histoire albanaise semble très en retard par rapport à celle que nous pouvons avoir de l'histoire des autres populations balkaniques. Les raisons en sont multiples. L'historiographie albanaise est très tardive. Elle ne remonte pratiquement qu'aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, alors que le pays se fermait peu à peu aux étrangers et que la dialectique nationale-communiste devenait incontournable. La production locale et, quoique dans une moindre mesure, la production étrangère s'en sont retrouvées imprégnées d'éléments liés à ces constructions nationales et idéologiques. Tous ceux qui ont à écrire sur les Albanais sont, aujourd'hui encore, inévitablement tributaires de ces retards et de ces distorsions. Si leurs études ne reposent pas directement sur des sources et ne cherchent pas à comprendre le fonctionnement complexe de la société, elles ne peuvent que reproduire les clichés véhiculés par l'historiographie, souvent très proches du discours nationaliste.

Il n'y a jamais eu cependant de discours unique sur le nationalisme albanaise. Sans faire un véritable état de la recherche dans ce domaine, on peut en effet noter ici l'existence de grandes catégories interprétatives. Dans l'Albanie d'Enver Hoxha, où l'historiographie était imprégnée par le « mouvement national albanaise » et la « conscience nationale », le ton a été donné par les deux premiers volumes de l'« Histoire de l'Albanie » (*Historia e Shqipërisë*), parus à Tirana en 1959 et 1964⁴. Le discours nationaliste de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, repris sans grande nuance, y était teinté de lutte des classes. Les beys, les pachas et les membres du clergé étaient dépeints comme des obstacles à la « renaissance albanaise ». On pouvait aussi déceler ici et là une tendance à la « territorialisa-

4. Islami, Frashëri (eds.) 1959 et 1964. Des versions abrégées de cet ouvrage ont été également publiées en langues occidentales. Voir par exemple Pollo, Puto (eds.) 1974.

tion ». Par exemple, un historien précisait que les racines du nationalisme se trouvaient en Albanie et non en Italie, parmi les Italo-Albanais⁵. Dans un sens comparable, l'historiographie albanaise qui s'est parallèlement développée en Yougoslavie a parfois davantage insisté sur le rôle des Albanais de Kosovo et de Macédoine⁶. Quant au biais idéologique de type marxiste, on le retrouve également dans les analyses d'historiens de l'ancien bloc de l'Est, comme Irina Senkevitch et Bojka Sokolova⁷.

Chez les exilés albanais ayant fui les régimes communistes, et qui ont écrit à la même époque, l'interprétation en terme de lutte des classes est bien entendu absente. Sur le reste, leur interprétation est néanmoins très proche de celle de leurs collègues d'Albanie et de Yougoslavie⁸. L'ouvrage de Stavro Skendi paru en 1967, bien qu'empreint de l'idée d'« éveil national », peut cependant être considéré comme la première étude approfondie sur le sujet, effectuée à partir de sources occidentales et albanaises. Outre l'absence de biais communiste, ce qui le distingue le plus de l'historiographie qui s'est développée en Albanie est la mise en évidence, d'un côté, du soutien apporté par l'Autriche-Hongrie et l'Italie et, de l'autre, des disparités régionales et confessionnelles dans le développement du nationalisme albanais⁹. Dans l'Albanie communiste, la nation était une et homogène. Les disparités étaient donc à gommer.

En Occident, d'autres historiens ont réalisé des monographies sur le nationalisme albanais, apportant toutes au public occidental une connaissance factuelle plus précise de ces développements, mais sans tenir compte ni du fonctionnement de la société albanaise ni des nouvelles approches théoriques concernant l'étude du nationalisme. Une année après l'ouvrage de Stavro Skendi paraissait ainsi le livre de Peter Bartl qui s'intéressait au rôle des musulmans albanais dans le « mouvement

5. Kondo 1977, lettre du 15/10/1866.

6. Voir, par exemple, Rahimi 1969 et Cana 1982. Un historien albanais de Macédoine, Hasan Kaleshi, prétendait que l'historiographie albanaise d'Albanie avait, de son côté, minimisé le rôle des Albanais de Macédoine et du Kosovo dans le mouvement national albanais (Kaleši 1976 : 215).

7. Senkevitch 1959 ; Sokolova 1979.

8. Voir Zavalani 1966 et 1971 ; Ermenji, 1968.

9. Skendi 1967.

national pour l'indépendance »¹⁰. En 1980, deux nouvelles monographies voyaient le jour en Allemagne : celle de Johannes Faensen, très détaillée sur le plan prosopographique, et celle de Bernard Tönnies qui recherchait les racines de la politique d'Enver Hoxha¹¹. C'est exactement à la même époque qu'était effectuée par George W. Gawrych l'une des premières études sur les Albanais dans l'Empire ottoman, à partir de sources ottomanes¹², suivant l'exemple d'un précurseur en la matière : Hasan Kaleshi, un historien albanais de Macédoine, pas tout à fait dans la ligne de l'historiographie officielle yougoslave¹³.

Les bouleversements politiques des années 1980-1990 ont poussé de nombreux auteurs, qu'ils soient ou non Albanais, à revenir sur l'histoire et la question nationale albanaises. Alors que les théories sur le nationalisme avaient encore pris de l'ampleur et qu'une jeune génération d'anthropologues commençait à investir le champ albanais, ces études, souvent réalisées dans l'urgence de l'actualité, se sont plutôt apparentées, du côté non albanais, à de la compilation¹⁴. Du côté albanais, le discours plus ou moins « monolithique » de la période communiste a fait place aujourd'hui à une multiplicité d'interprétations qui traduisent des prises de position politiques et/ou identitaires diverses, liées au contexte actuel¹⁵. Par exemple, certains ont tendance à insister sur le rôle de la communauté catholique dans le développement du nationalisme albanais, soit pour réhabiliter la population catholique, mise au ban à l'époque communiste, soit par « occidentalisme », c'est-à-dire pour renforcer le « caractère occidental » de la nation albanaise¹⁶. D'autres insistent davantage sur le rôle des Albanais du Nord (Gegs), ou plus

10. Bartl 1968.

11. Faensen 1980 ; Tönnies 1980.

12. Gawrych 1980.

13. En Yougoslavie, à partir des années 1960, il existait une plus grande liberté d'expression qu'en Albanie où il était très difficile aux historiens de sortir de la ligne.

14. Par exemple : Vickers 1995, Malcolm 1998, Fischer 1995 : 21-54, Bozborja 1997.

15. Entre autres, voir Qosja 1995 (qui conserve cependant une rhétorique très marquée par l'idéologie marxiste) ; et, dans une approche beaucoup plus scientifique, Blumi 1998 et 2003.

16. Clayer 2001.

particulièrement sur le rôle des Kosovars, renvoyant les Albanais du Sud (Tosks), dont le rôle semblait prééminent dans l'interprétation de l'époque communiste, au rang de « collaborateurs » du pouvoir ottoman. D'autres encore soulignent l'aspect démocratique du « mouvement national albanais », non plus dans le sens des démocraties populaires, mais dans le sens de la démocratie occidentale à laquelle aspirent aujourd'hui les Albanais. Or si ces nouvelles approches ont le mérite de battre en brèche la vision par trop homogène du « mouvement national albanais », elles n'aident guère à comprendre l'ensemble du phénomène, ni sa réelle complexité.

Il faut pourtant souligner une première tentative de réflexion collective sur les mythes dans l'histoire albanaise, qui a récemment donné lieu à la publication d'un ouvrage sous la direction de Stephanie Schwandner-Sievers et de Bernd J. Fischer¹⁷.

Personnellement, j'avais été amenée à m'interroger sur le nationalisme albanais dès la fin des années 1980, à travers une étude sur les confréries mystiques musulmanes en Albanie, qui a débouché sur un article où il était question des rapports étroits entre l'une de ces confréries – la confrérie des Bektachis – et le nationalisme albanais¹⁸. J'avais analysé ce phénomène en ayant toutefois peu de recul vis-à-vis de la construction des discours et de la terminologie nationalistes. J'y reprenais en effet comme des vérités historiques plusieurs « traditions inventées » qui, il est vrai, sont encore véhiculées dans de nombreuses études. Il n'en reste pas moins que le texte éclairait à juste titre le rôle du réseau bektachi dans la diffusion des imprimés en albanais et dans l'apprentissage de la lecture et de l'écriture de cette langue au cours des dernières décennies de l'époque ottomane, le soutien de la plus grande partie des Bektachis en faveur de l'alphabet latin, leur soutien aux *çeta* albanaises et l'introduction du nationalisme dans la doctrine de la confrérie. Cependant, cet essai ne permettait pas de répondre à la question : pourquoi cette confrérie hétérodoxe et sa doctrine avaient-elles joué un tel rôle dans le développement du nationalisme albanais ?

17. Schwandner-Sievers, Fischer 2002.

18. Clayer 1995.

L'ouverture du pays, l'accès à la littérature locale, à la presse nationaliste albanaise de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, ainsi que la découverte de la richesse des archives austro-hongroises m'ont poussée à élargir mon champ d'études, jusque-là limité aux formes d'islam et aux identités religieuses musulmanes, pour tenter de répondre à cette question. Il m'a en effet semblé possible de revisiter la question du nationalisme albanais, trop souvent prise entre clichés et instrumentalisation, en proposant une relecture des textes de base et une prise en compte plus approfondie des mécanismes sociaux et politiques qui ont sous-tendu son développement, dans toute leur complexité.

Il s'agit surtout de comprendre comment la construction d'une identité nationale albanaise s'est produite et de quelle manière la nouvelle identité s'est articulée avec d'autres types d'identités collectives préexistantes qui ne se sont pas effacées : les identités religieuses en particulier, mais aussi les identités régionales, socioprofessionnelles ou générationnelles. Il s'agit en outre de ne pas aborder la question comme une histoire communautaire, mais au contraire d'étudier un phénomène, une idéologie, une identité sans l'isoler des autres identifications politiques et nationales et sans supposer, par finalisme, que cette identité a touché un groupe prédéfini, de façon homogène et, à terme, de façon totale.

Il s'agit aussi de replacer cette question dans un cadre balkanique et européen, mais surtout dans un cadre ottoman, en analysant les constructions identitaires à l'aune des transformations politiques et sociales rapides que l'État ottoman a connues depuis le début du XIX^e siècle. À côté des évolutions structurelles qui ont favorisé dans certaines franges de la société l'apparition d'une identification nationale, il s'agit enfin de mettre en évidence les stratégies individuelles et collectives qui ont déterminé le positionnement des individus vis-à-vis d'une nation albanaise en formation, élaborées au fur et à mesure des évolutions du contexte social et politique.

Pour cela, j'ai choisi d'analyser en premier lieu le développement des imprimés – et notamment de la presse – nationalistes, que l'on peut considérer, dans le cas albanais, comme le révélateur des premières impulsions nationalistes. L'enjeu est de

cerner les dynamiques de ce processus dans le temps et dans l'espace, de mettre en évidence les profils sociologiques des acteurs impliqués et les liens existant éventuellement entre eux. J'ai ainsi été amenée à me pencher sur la question des réseaux de différente nature qui sont intervenus dans le développement – pas nécessairement linéaire – du nationalisme albanais : des réseaux d'activistes, des réseaux de lecteurs et des réseaux partisans apparus dans la phase ultérieure de mobilisation sur le terrain, lorsque l'albanisme n'a plus seulement été lié à la diffusion des imprimés. D'autre part, pour restituer la complexité du phénomène, il m'a fallu prendre en compte différentes échelles. L'échelle régionale ou locale est devenue en particulier indispensable, du fait de l'importance des rapports de pouvoir dans les prises de position des individus ou des groupes d'individus.

Il a également été nécessaire d'analyser le contenu de ces imprimés – livres et journaux – afin de restituer la multiplicité des constructions de l'albanité, mais aussi les différents niveaux de discours et leurs éventuelles imbrications, ainsi que les phénomènes d'hybridation avec d'autres constructions identitaires. A ce sujet, je dois souligner qu'en examinant le lien entre ces constructions et des revendications culturelles, sociales et politiques – explicites ou implicites –, le terme d'« albanisme » s'est imposé à moi, pour désigner le fait de construire une forme d'albanité, au sens moderne. La notion de « nationalisme » est en effet trop étroite, car trop attachée, dans son sens généralement admis, à l'idée d'une revendication de souveraineté politique, d'autonomie ou d'indépendance. Parler d'un albanisme qui englobe tous les types de construction d'une albanité liée à l'idée de l'existence d'une nation albanaise permet, en revanche, de prendre en compte des constructions hybrides, trop souvent oubliées, car masquées par un discours dominant.

Les sources que j'ai utilisées dans cette étude sont donc en premier lieu la presse et les livres albanais de l'époque, les mémoires de certains des acteurs de l'époque et les sources consulaires, qui, si elles sont biaisées, apparaissent, dans le cas étudié, particulièrement importantes. Etant donné l'implication de l'administration austro-hongroise dans la formation d'une identité nationale albanaise, les archives de la Double

Monarchie sont en effet extrêmement riches, reflétant à la fois l'action des consuls dans le champ de l'albanisme et leur souci de rapporter à leur administration les événements et les sentiments de la population de façon la plus détaillée possible. J'ai également consulté les sources consulaires italiennes et françaises, l'Italie étant la principale concurrente de l'Autriche-Hongrie et la France un acteur plus neutre dans la frange occidentale de la péninsule balkanique. J'ai utilisé par ailleurs des sources ottomanes : d'une part, les annuaires officiels des provinces balkaniques, qui m'ont permis d'analyser l'image des Albanais dessinée par les autorités ottomanes, et, d'autre part, les registres des biographies administratives des fonctionnaires, à l'aide desquels j'ai pu établir un tableau contrasté de l'intégration des populations étudiées dans l'administration ottomane, de leur niveau d'éducation et de leur mobilité. Faute de temps, je n'ai pu utiliser davantage les ressources des archives ottomanes, et il s'agit certainement de l'une des lacunes de ce travail. De même, je n'ai pu utiliser les archives anglaises et donc mieux éclairer le rôle qu'a pu jouer la Grande-Bretagne lors des différentes périodes de crise qui ont secoué les Balkans.

A côté des imprimés albanistes et des documents d'archives, les études existantes – en particulier les monographies portant sur le nationalisme albanais – m'ont également beaucoup apporté. Quant aux ouvrages consacrés à des personnages, à des villes ou à des régions, ils m'ont été précieux, dans la mesure où ils m'ont permis de changer d'échelle et de « descendre » au niveau local et individuel.

Sur le plan technique, j'ai été confrontée à un problème de transcription. Quel système utiliser ? Le système albanais actuel, le système turc actuel, les formes occidentales en cours à la fin de l'époque ottomane, un système adapté, facilitant la lecture ? La solution adoptée n'est probablement pas parfaite. Pour rendre la lecture plus aisée, j'ai en effet choisi d'adopter généralement l'orthographe albanaise, dont les principales particularités sont les suivantes :

- c se prononce « ts » ;
- ç se prononce « tch » ;
- dh se prononce comme « th » dans le mot anglais *this* ;
- e correspond à « é » ;

ë correspond à un « eu » ;
 gj correspond à un « g » mouillé ;
 q correspond à un « k » mouillé ;
 nj se prononce comme « gn » dans « champignon » ;
 rr est un « r » roulé ;
 sh et th se prononcent comme en anglais ;
 xh équivaut à « dj » ;
 y se prononce « u » ;
 zh équivaut à « j ».

Mais le mot « bey », qui entre souvent dans les noms, sera écrit sous cette forme et non sous la forme albanaise « bej ». En turc, j'ai choisi de « franciser » l'orthographe. Ainsi « c » deviendra « dj » et « ş » deviendra « sh », sauf dans les références. En albanais aussi, je rappellerai parfois la prononciation. Pour les toponymes, j'ai choisi d'adopter les formes officielles actuelles, qui dépendent de l'État dans lequel se trouvent les localités en question. Là aussi, je préciserai parfois les équivalents dans d'autres langues. Pour les toponymes albanais en particulier, j'ai choisi d'utiliser la forme non « déterminée » (Shkodër et non Shkodra, Korçë et non Korça, Durrës et non Durrsi), sauf dans le cas de Tirana, ainsi appelée couramment en français.

Pour terminer, je voudrais remercier tous ceux qui m'ont apporté leur concours, d'une façon ou d'une autre, tout au long des dix années durant lesquelles j'ai mené ce travail, et notamment Ernst Petritsch du Haus-Hof und Staatsarchiv de Vienne, Svetlana Ivanova et Rossitsa Gradeva de Sofia, Anca Popescu de Bucarest, le personnel du *Başbakanlık Arşivi* à Istanbul, Sinan Kuneralp d'Istanbul et Ahmed Yaşar Ocak d'Ankara, Marcela Duraj de la Bibliothèque nationale de Tirana, Andreas Sideris de la Bibliothèque Gennadios d'Athènes, Petrit Nathanaili de l'Université de Tirana, le professeur Remzi Përnaska, ainsi que de nombreux collègues albanais avec lesquels j'ai pu m'entretenir, mais aussi Gilles de Rapper, Leonidas Embiricos, Nikos Sigalas, Renaud Dorlhiac, François Georgeon, ainsi que Jacqueline Sublet, Philippe Gelez, Eliane Dupuy, Arlette Clayer, Alexandre Popovic qui ont bien voulu passer du temps à lire tout ou partie du manuscrit, de même que Paul Dumont, Gilles Veinstein, Marc Gaborieau, Stéphane

Yerasimos, Michel Sivignon et Michel Hau, qui ont accepté d'être membres du jury d'une habilitation à diriger des recherches, pour laquelle une première version de cette étude avait été présentée, sans oublier les participants à mon séminaire au cours duquel la matière fut pétrie une première fois.

En outre, je voudrais chaleureusement remercier ceux qui n'ont pas épargné leurs yeux et leurs nerfs afin de rendre le manuscrit présentable : Hélène Arnaud, Judith Burko, Mickaël Wilmart et Sacha.

Enfin, je tiens particulièrement à remercier Jean-François Bayart et les éditions Karthala qui ont accepté de publier ce livre.

Paris, février 2005

Au moment de terminer la préparation du manuscrit pour l'édition, il me faut préciser que Stéphane Yerasimos nous a quittés, beaucoup trop tôt, hélas. Je rends ici hommage à sa mémoire, lui qui avait témoigné beaucoup d'intérêt à la lecture de ce texte, peut-être parce que l'un de ses ancêtres était originaire des contrées étudiées...

PREMIÈRE PARTIE

**SOCIETE, SYSTEMES D'IDENTIFICATION
ET RESEAUX DE SOLIDARITE
AU TOURNANT DES XIX^e ET XX^e SIECLES**

1

Multiplicité et fluidité des mécanismes d'identification

Quelle est la structure de la société dans laquelle s'est développé le nationalisme albanais à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle ? Quels sont les systèmes d'identification sur lesquels, ou en dépit desquels la nouvelle identité nationale albanaise a dû se forger ? Comment fonctionnent les réseaux de solidarité dans cette société, à partir desquels des idéologies comme l'albanisme ont pu, ou n'ont pas pu être diffusées ? Autant de questions auxquelles il faut essayer d'apporter des réponses avant d'analyser la construction idéologique du nationalisme albanais et les mécanismes socio-politiques qui l'ont sous-tendue.

Il ne s'agit évidemment pas d'une société statique. Les bouleversements politiques, économiques et sociaux qu'elle a vécus depuis l'introduction des *Tanzimat* (réformes entreprises par les autorités ottomanes au XIX^e siècle) jusqu'à la fin de la période ottomane furent au contraire importants et souvent rapides. Les évolutions sont d'ailleurs fondamentales dans la construction des nouvelles identités qui en sont, en quelque sorte, le produit. Par ailleurs, il s'agit d'une société complexe, multi-ethnique, multilingue, multiconfessionnelle, dans laquelle il existe une multiplicité et une fluidité des mécanismes d'identification. Avant d'étudier l'importance des identités religieuses, puis les particularités des configurations régionales, avec lesquelles, entre autres, devront s'articuler les nouvelles identités nationales, il nous faut examiner plus en détail cette

complexité qui rend difficile la définition même des contours de la « société albanaise ».

Si l'on replace dans son cadre politique – celui de l'Empire ottoman auquel elle est intégrée depuis les XIV^e-XV^e siècles – la société étudiée, celle de la frange occidentale de la Péninsule balkanique (ou des personnes qui en sont originaires), on peut mieux comprendre qu'il s'agit d'une partie d'une grande mosaïque ; une mosaïque mouvante, car résultat de mouvements de populations, de variations démographiques différenciées, mais aussi de conversions (et donc de passages d'un groupe confessionnel à un autre) ou d'attachements variables à divers groupes ethniques, à travers des processus de turcisation, d'albanisation, de slavisation ou de grécisation par exemple, facilités par le multilinguisme, la communauté de religion ou une identification socioprofessionnelle.

L'identité ethno-linguistique

Dans ce contexte où les limites restent extrêmement floues entre les groupes ethniques, peut-on toujours définir précisément qui sont les Albanais ? A-t-il existé un protonationalisme albanais ? Eric Hobsbawm, dans son célèbre ouvrage *Nations et nationalisme*, examine à ce sujet le cas albanais et constate sa complexité. Il note en effet que l'Albanais moyen de la fin du XIX^e siècle ne se reconnaissait pas forcément des affinités avec les autres, citant l'exemple du guide d'Edith Durham, un jeune garçon des montagnes du Nord, qui, quand on lui dit que les Albanais du Sud avaient des églises orthodoxes, déclara : « Ce ne sont pas des chrétiens, mais des Tosques [Albanais du Sud] », ou encore celui des premiers immigrants aux États-Unis qui ne se définissaient pas comme Albanais. Il souligne également que même les pionniers de la fondation de la nation albanaise avançaient des arguments plus convaincants que la langue pour éveiller la solidarité, à l'instar de Naim Frashëri (1846-1900), qui écrivit : « Nous ne sommes tous qu'une seule tribu et qu'une seule famille, nous avons un seul sang et une

seule langue » ; la langue vient en dernier dans cette définition¹.

Comme Eric Hobsbawm, on peut effectivement douter que la langue ait été un réel ciment protonational chez les Albanais. Au reste, nous verrons que, pour les albanistes, elle n'était pas plus fondamentale que pour les nationalistes grecs, serbes, arméniens, turcs ou autres. Les Albanais parlaient différents dialectes plus ou moins intercompréhensibles, j'y reviendrai à propos de l'identification régionale. La langue, quasiment privée de tradition écrite, était encore, dans le troisième quart du XIX^e siècle, très pauvre, truffée d'emprunts turcs, grecs, slaves et italiens. Le multilinguisme était extrêmement courant, chacune des langues étant généralement utilisée dans des circonstances précises. Le turc était la langue de l'administration, le grec et l'italien celles du commerce, l'albanais ou le slave restaient d'un usage plus privatif sauf dans certaines régions. Par conséquent, l'identification à une langue n'était pas naturelle².

Prenons maintenant les autres critères qu'Hobsbawm considère comme ayant pu être des ciments protonationaux : l'origine commune, la religion, et surtout la conscience politique d'appartenir à une unité politique durable. Dans le cas albanais, l'appartenance religieuse, en fait multiple, ne pouvait constituer la base d'un protonationalisme, même si nous verrons que l'identification confessionnelle a souvent été un élément dans la construction de l'identité nationale albanaise, comme elle l'a été pour les autres identités nationales balkaniques. La conscience d'appartenir à la même entité politique durable – inexistante en dehors de l'Empire ottoman lui-même – ne pouvait pas non plus constituer un ciment protonational. En revanche, la conscience ethnique est généralement tenue pour avoir été très forte. Niyazi Berkes, par exemple, explique que les Albanais, comme les Arabes, auraient davantage maintenu l'*asabiyye* (principe de solidarité de « race ») traditionnelle, que les Turcs³.

1. Hobsbawm 1992 : 71-72. On pourrait ajouter qu'à propos des orthodoxes serbes de Vrakë (un village situé non loin de Shkodër), le jeune guide d'Edith Durham, lui-même très certainement catholique, disait : « ces gens ne sont pas chrétiens, ce ne sont que des Grecs » (Durham 1985 : 17).

2. Hobsbawm 1992 : 76.

3. Berkes 1998 : 319.

Pourtant, si l'on examine ce qu'écrit Margaret Hasluck au sujet de la solidarité en cas de vengeance, la conscience ethnique ne semble pas avoir toujours été opérante :

« La solidarité nationale [lire ethnique ou protonationale] était reconnue dans les zones frontières contestables où Slaves et Albanais vivaient côte à côte. Si un Albanais avait été tué par un Slave, n'importe quel Albanais aurait tué n'importe quel Slave en signe de vengeance. Le crime, estimait-on, avait opposé la famille albanaise à la famille slave. Ce sentiment national était si fort que, bien qu'il n'y ait jamais eu d'amour particulier entre Gegs (Albanais du Nord) et Tosks (Albanais du Sud), aucun Geg n'aurait permis à un Slave de tuer un Tosk sans chercher en retour à tuer un Slave. Le Tosk, moins guerrier, ne ressentait pas une telle impulsion. Si l'un de ses semblables ou un Geg était tué par leurs voisins bulgares ou grecs, il laissait le soin de se venger à la famille de la victime »⁴.

Face au Slave, l'Albanais du Nord aurait donc considéré tout Albanais, y compris du Sud, comme faisant partie de « sa famille », ce qui n'était pas le cas pour l'Albanais du Sud, chez qui la conscience ethnique n'était pas effective. Cette différence de sentiment et de comportement doit être imputée moins au manque de caractère guerrier qu'à la différence de structure sociale sur laquelle je reviendrai. On peut rejoindre encore une fois les remarques d'Hobsbawm lorsqu'il conclut que la conscience ethnique a joué un rôle assez faible dans la genèse des nationalismes modernes⁵. De fait, on le verra, l'identité nationale s'est développée plus facilement chez les Albanais du Sud que chez leurs frères du Nord.

Au reste, il ne semble pas que la solidarité ethnique ait été si développée chez les Albanais du Nord. En dehors de la fameuse Ligue de Prizren en 1878 (qui, en réalité, n'était pas purement albanaise) et de quelques autres assemblées générales (*medjlis* ou *kuvend*) ultérieures qui n'étaient plus traditionnelles et qui furent provoquées pour des raisons politiques, il n'y avait

4. Hasluck 1954 : 226.

5. Hobsbawm 1992 : 84-89.

jamais eu auparavant, semble-t-il, de réunions et d'unions regroupant naturellement *tous* les Albanais du Nord. On parle de certaines anciennes assemblées générales, dont le caractère paraît toutefois mythique⁶. En réalité, la solidarité n'était pas aussi « nationale » que ne le prétendait Margaret Hasluck.

Pour finir sur la difficulté de définir les limites précises d'une « société » ou d'une « ethnie » albanaise, on peut se poser la question de l'emploi du terme *arnavut* (« albanais » en turc). Que désignait-on par ce vocable dans l'Empire ottoman ? Il est probable qu'en fonction des époques et des circonstances, sa signification a pu être d'ordre ethnique, mais aussi géographique – le terme était appliqué à toute personne originaire des contrées albanaises – ou socioprofessionnel – utilisé pour désigner certains groupes de soldats ou de gardes. Enfin, même si l'on admet qu'il est possible de différencier un noyau albanais sur la base de la langue et du code de l'honneur (*besa*), il ne faut pas oublier que des individus d'origine valaque, slave, éventuellement turque ou grecque, ont pu adhérer à l'albanisme, voire être les chantres de l'albanité moderne. De plus, au-delà de l'identification ethnique, les identités collectives beaucoup plus effectives étaient multiples.

Identités familiales, lignagères et claniques

Dans l'ensemble de la société de la frange occidentale de la Péninsule balkanique, les appartenances à une famille et à un lignage étaient des marqueurs très forts. Le système était patriarcal, patrilinéaire et patrilocal. A l'identité lignagère correspondaient des règles d'exogamie plus ou moins strictes et de solidarité en cas de vendetta. Malgré cette apparente uniformité, la structure de la parenté variait en réalité beaucoup d'une

6. Ainsi au XV^e siècle, les Albanais du Nord se seraient-ils réunis pour écouter Lek Dukagjin, le maître de l'extrême Nord, débattre des points de la loi coutumière avec Skanderbeg, le seigneur du Nord de l'Albanie centrale (Hasluck 1954 : 148).

région à l'autre, selon la taille des familles (nucléaires ou élargies), la profondeur des lignages et le degré de solidarité.

De fait, dans le Sud, l'existence de familles élargies, c'est-à-dire comprenant plusieurs familles nucléaires unies dans leur habitation, leur production et leur consommation, semble s'être estompée au cours du XIX^e siècle. Par exemple, dans le village de Labovë, non loin de Gjirokastrë, la communauté de biens entre les membres d'une même famille était la règle. Les frères vivaient et travaillaient ensemble après la mort du père, mais leurs enfants se séparaient. Or à partir de la fin du XIX^e siècle, les frères se séparèrent dès la mort du père⁷. On n'observe pas le même phénomène dans le Nord, en particulier dans les zones montagneuses, ni dans les plaines de Kosovo, de Metohija et en Macédoine, où la division se faisait moins rapidement. Ce sont, au reste, des régions où les familles élargies (semblables à la *zadruga* des Slaves du Sud) subsistent encore aujourd'hui. Ces unités de base d'une grande partie de la société geg, appelées *shpi* et dirigées par le *zot i shpisë* (le maître de la maison), pouvaient comprendre jusqu'à quarante, voire quatre-vingts personnes, rarement davantage⁸.

Dans le Nord (et dans certaines régions du Sud, comme la Labëri, au sud-est de Vlorë), la maison (*shpi*) n'était que le premier niveau d'une structure segmentaire emboîtée. Ainsi plusieurs *shpi* issues de divisions antérieures formaient un *mëhallë* vivant dans un quartier de village et respectant toujours l'exogamie et la solidarité en cas de vengeance, et plusieurs *mëhallë*, une fratrie (*vllazni*) exogame. Dans certaines régions, plusieurs fratries à leur tour formaient un clan (*fis*) qui possédait une unité territoriale et impliquait une solidarité sociale. Ces lignages exogames, occupant un territoire déterminé (généralement une vallée nettement séparée des autres par le relief) et dirigés par une assemblée des anciens, n'existaient que dans une zone comprenant le Nord de l'Albanie actuelle, débordant à peine sur le Monténégro et le Kosovo.

Ainsi d'après l'ethnologue albanais Rrok Zojzi, le système à proprement parler clanique (*fisnore*) n'existait que dans l'extrême

7. Meksi 2000 : 56 et 57.

8. Voir Byrnes (ed.) 1976 ; Rrapi 1995 et Trifunoski 1988 : 149-153.

Nord albanais de part et d'autre du Drin. Plus au sud, dans les régions de Debar, de Mat, dans les montagnes de Krujë et de Tirana, la société était structurée en petits clans ou en branches de clan, alors que dans les plaines situées à l'Ouest (plaine littorale) ou à l'Est (Kosovo et Macédoine), la société était organisée en familles originaires de divers clans, liées dans des unités territoriales (*bayrak*, en turc ; *bajrak*, en albanais)⁹. Il est donc abusif de décrire la société albanaise dans son ensemble comme une société tribale ou clanique, comme on le fait trop souvent encore. D'ailleurs, quand les Albanais eux-mêmes, à propos de la vie politique, parlent de clans aujourd'hui, ils le font en employant un néologisme (*klan*, ou *klanore* pour clanique), au sens figuré dans lequel nous utilisons nous-mêmes le terme pour désigner des factions. Au XIX^e siècle déjà, l'Albanie centrale, l'Albanie du Sud, le Kosovo, la Macédoine n'étaient pas des zones claniques. Dans les régions méridionales en particulier, le terme *fis* avait le sens de famille, de lignage, mais pas de clan. Par ailleurs, la pratique de la vendetta commençait à s'y estomper.

Pour ce qui est du Kosovo et de la Macédoine où vivaient et vivent encore aujourd'hui de nombreux Albanais originaires des zones claniques d'Albanie du Nord, il est un fait que la connaissance du clan d'origine est générale¹⁰ et qu'elle est même un marqueur de l'albanité. On peut même penser que certains groupes de populations d'origine non albanaise, au cours d'un processus d'albanisation, ont adopté une origine clanique mythique¹¹. Jusqu'à la fin de l'époque ottomane, cette origine impliquait une exogamie¹², mais elle n'entraînait probablement déjà plus une solidarité absolue en cas de vendetta, comme il était de règle dans les montagnes d'Albanie du Nord¹³. De fait,

9. Zojzi 1962 : 24.

10. Dans les années 1940, J. Trifunski notait *a contrario* que les Albanais de Macédoine occidentale originaires des régions non claniques d'Albanie du Nord, comme Mat, Lumë ou Zadrimë, ne disaient pas être originaires d'un clan (Trifunski 1988 : 127).

11. Voir Reineck 1991 : 43-44.

12. D'après J. Trifunski, au XX^e siècle, cette règle stricte s'est assouplie et n'a plus été appliquée qu'aux membres originaires du même clan, vivant dans le même village ou dans les villages environnants (Trifunski 1988 : 132).

13. En théorie, la solidarité clanique était si forte dans les montagnes

l'éclatement spatial des membres de ces clans et les conditions sociopolitiques locales ont fait que l'organisation clanique pouvant lier entre elles plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de personnes, n'y existait pas, faute de solidarité effective. Seul le niveau de la famille élargie et des fratries y était courant. Les unités supérieures de regroupement étaient les *bayrak*, unités territoriales instaurées par les autorités ottomanes pour mobiliser ces populations en cas de guerre. Elles étaient dirigées par les *bayraktar/bajraktar*, dont la fonction était héréditaire. La plupart des réseaux de solidarité se construisaient cependant autour d'autres personnages, des « chefs » qui réussissaient à avoir un ascendant dans la société en utilisant les solidarités lignagères, mais aussi villageoises et régionales.

Solidarités de village et identités régionales

L'appartenance à un village (*katund*, *fshat*) ou à un quartier de ville liait également les individus de façon très forte. Les affaires communes étaient réglées par un conseil des anciens (*pleqësi*) qui, selon la loi coutumière, s'occupait par exemple de la protection des alentours face aux brigands, aux meurtres et aux incendies, des travaux communaux, de la maintenance des chemins et des rigoles du village, et de la protection des terres et des pâturages. A Zërqan, dans la région de Debar/Dibër par exemple, chaque homme, s'il entendait trois coups de feu, devait se rendre sur les lieux sous peine d'être puni selon les règlements, et chaque famille devait fournir six jours de travail pour le village¹⁴. A propos du village d'Isniqui dans le Nord-Est du Kosovo, Tafil Boletini écrivait que trois conseils y fonctionnaient : le premier pour l'ordre, le deuxième pour l'agriculture,

d'Albanie du Nord, qu'elle l'emportait sur les divisions religieuses. En pratique, il semble pourtant en avoir été parfois autrement, si l'on en juge par le cas de onze familles *bytyçi* restées chrétiennes, sans cesse invitées par le reste du clan à passer à l'islam. Elles étaient menacées de ne plus recevoir d'aide (en cas de vendetta notamment), voire d'être exclues du clan (Clayer 1998 : 22).

14. Clayer 2000b : 227

le troisième pour l'alpage de châtaigniers. Le coupable qui transgressait le règlement était immédiatement puni, et le châtiement était exécuté par tout le village. La punition, en fonction de la gravité de la faute, allait de l'abattage d'un bœuf à l'incendie de la maison. La viande de la bête était distribuée aux nécessiteux. Selon la coutume, il était interdit de venir en armes sur la place du village, même lorsqu'on était pris dans une vendetta. Sur la place, on était libre, car on y était dans la *besa* de tout le village¹⁵.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la *pleqësi* veillait aussi dans les villages chrétiens aux questions relatives à l'église et à l'école, à la nomination du prêtre et de l'instituteur, rémunérés sur les revenus municipaux, ainsi qu'au règlement des petits différends¹⁶. Le conseil des anciens devait également défendre l'honneur du village ou du quartier. Ekrem bey Vlora relate une histoire survenue en 1906 à Vlorë. Les membres du conseil des anciens du quartier de Muradije étaient venus le voir pour régler une atteinte à l'honneur du quartier : une habitante, veuve depuis dix mois, était soupçonnée d'avoir reçu chaque nuit la visite d'un homme et de s'être retrouvée enceinte¹⁷.

Deux villages voisins pouvaient passer alliance, ou au contraire être en conflit¹⁸. La solidarité entre les villageois se manifestait lors de l'émigration temporaire (*kurbet* en albanais, *gurbet* en turc). Ils partaient ensemble, s'entraidaient dans leur lieu d'exil, gardaient des liens étroits avec la communauté villageoise dont ils étaient censés toujours faire partie. Encore après la fin de l'époque ottomane, en Macédoine, les villages albanais constituaient de véritables unités sociales, avec des travaux, des biens et des devoirs en commun¹⁹.

Au-delà des appartenances familiales, lignagères et de la solidarité de village ou de quartier, les identités régionales jouaient un rôle relativement important. Dans certaines régions,

15. Boletini 1996a : 82.

16. Meksi 2000 : 70.

17. Vlora 1968 : 156 ss.

18. Ainsi, après la chute d'Ali pacha de Tepelenë, pour des questions de limites entre villages, les deux villages de Smokthinë et Brataj firent alliance (*tarafë*) contre ceux de Tërbaç et de Velçë (Dervishaj 1999 : 11-12).

19. Trifunoski 1988 : 158-161.

il existait des solidarités coutumières, qui se traduisaient par des assemblées, régulières ou non, dans lesquelles les représentants des villages se rencontraient. Ainsi, dans le Haut-Debar, il existait une zone appelée « Gryka e Madhe » (« la grande gorge/le grand défilé »), lieu de passage de Debar à Krujë, qui reliait en tout huit villages dont Zerqan était le principal. Cette zone était elle-même l'une des « Neuf montagnes » de Debar²⁰. De même dans le Sud de l'Albanie actuelle, les régions (*krahinat*) de Rreze et de Lunxhëri convoquaient conjointement une assemblée (*kuvend*) deux fois par an : en avril, au monastère du village de Tërbuq, et en août, au monastère de Saraqinisht. Les délégués (deux par village) y examinaient des questions concernant les deux zones et réglaient les conflits entre villages²¹.

De façon plus générale, à la question « d'où êtes-vous ? », les individus répondaient d'abord : de Berat, de Djakovica, de Gjirokastrë, de Korçë, de Debar, de Kolonjë, du Devoll ou du Mat. C'est-à-dire qu'ils s'identifiaient non pas à leur village ou à leur quartier, mais à une région rurale ou à une ville – ce qui souvent sous-entendait une ville *et* sa région (*rreth* en albanais). De fait, les villages étaient liés pour des raisons géographiques, économiques, administratives, voire religieuses, à une ville où se trouvait le marché, le centre administratif, le bey propriétaire terrien ou collecteur de l'impôt, l'école primaire supérieure, la *medrese* (école religieuse musulmane), l'église, la mosquée ou le *tekke* (établissement de derviches) principal.

Dans la construction des réseaux qui liaient les individus entre eux au sein de la société, le niveau régional me semble avoir été un niveau fondamental. Y étaient noués, outre les liens familiaux, la plupart des liens matrimoniaux (*krushqi*) qui se faisaient, selon des règles plus ou moins strictes d'exogamie, en dehors de la famille et souvent à l'extérieur du village, mais aussi les liens d'amitié, les liens patron/client, créancier/débiteur, maître/élève, maître/disciple, vendeur/acheteur, et autres.

Qu'en était-il des niveaux supra-régionaux que constituaient ces grands sous-groupes dialectaux et culturels albanais, notamment l'ensemble geg au Nord et l'ensemble tosk au Sud, déjà

20. Clayer 2000b : 223.

21. Meksi 2000 : 71.

évoqués ? Au début du XX^e siècle, l'altérité geg/tosk était très marquée, comme le montre l'exemple du jeune guide d'Edith Durham cité plus haut. Johann Georg von Hahn notait, vers le milieu du XIX^e siècle, qu'il y avait entre Gëgs et Tosks un antagonisme hérité de leurs pères, lorsque ceux-ci se côtoyaient dans les camps militaires ottomans ou que les uns étaient envoyés pour mater les troubles fomentés par les autres²². On pourrait également relater une anecdote rapportée par Friedrich Markgraf : en 1924, au moment de la révolution opposant les partisans de l'évêque Fan Noli à Ahmed Zogu, il vit dans de nombreuses boutiques d'Elbasan une affiche sur laquelle était représenté un pont, symbole de l'unification de l'Albanie, et devant lui un Geg et un Tosk se serrant la main, avec la légende : *Toskë edhe Gegë – pemë në një degë* (« Tosk et Geg – fruits d'une seule branche »). Mais le Geg était la plupart du temps barré²³.

Pour Rrok Zojzi, la Gegëri (ou Gegëni) et la Toskëri (ou Toskëni) sont des groupes de régions qui se distinguaient sur le plan historique et ethnographique, pour des raisons économiques et politiques. Elles se différenciaient notamment au niveau du parler (les deux groupes dialectaux étaient relativement différenciés)²⁴, de la culture matérielle (dans l'habillement des hommes par exemple : pantalon collant en laine chez les Gëgs ; fustanelle chez les Tosks ; coiffes appelées *qeleshja* chez les Gëgs, *takija* chez les Tosks) et de la culture artistique (musique polyphonique chez les Tosks, monophonique chez les Gëgs). Ces groupes se seraient formés au XVIII^e siècle à l'époque des grands pachaliks (de Shkodër et de Ioannina), et leur frontière serait approximativement située au niveau de la rivière Shkumbi qui arrose Elbasan, en Albanie centrale²⁵.

22. Hahn 1854 : 13. Pour le consul de France Auguste Dozon (Dozon 1878 : 162), ces deux identifications impliquaient « souvent une idée réciproque de mépris et de haine ».

23. Markgraf 1930 : 35.

24. Au milieu du XIX^e siècle, Johann Georg von Hahn comparait les deux dialectes au « Hoch » et au « Plattdeutsch », considérant que Gëgs et Tosks ne se comprenaient pas au premier abord (Hahn 1854 : 12). Plus tard, Constantine Chekrezi expliqua qu'il était difficile à deux personnes illettrées de se comprendre (Chekrezi 1919 : 187-88).

25. Zojzi 1962 : 19-21.

On pourrait ajouter que la structure sociale (plus grande persistance des structures en familles élargies, voire dans certains cas des structures claniques au Nord), la religion (à dominante musulmane sunnite et chrétienne catholique chez les Gegs, avec une présence plus forte des musulmans bektachis et des chrétiens orthodoxes chez les Tosks, nous y reviendrons)²⁶, les influences culturelles (italienne et slave chez les Gegs, grecque chez les Tosks), le déséquilibre des flux migratoires vers l'étranger (plus important chez les Tosks) ou encore la plus grande autonomie d'une partie des Gegs vis-à-vis de l'administration impériale contribuaient également à renforcer l'altérité entre Gegs et Tosks.

En réalité, en ce qui concerne la langue, il n'existait pas de limite nette entre Gegs et Tosks, mais plutôt un gradient faisant passer de façon progressive d'un groupe de dialectes à l'autre. A. Dozon écrivait :

« La vérité est qu'il n'y a pas de ligne de démarcation bien tranchée, et qu'en remontant du Sud au Nord, en allant de l'Ouest à l'Est, la langue et la prononciation changent par degrés presque insensibles, encore que la plus grande diversité se manifeste entre le dialecte de Scutari et ceux de l'Épire inférieure »²⁷.

De même, au sujet de l'habillement, Johann Georg von Hahn était plus nuancé quant à la distinction entre « Gegs » et « Tosks » : il constatait que la fustanelle était utilisée également dans le Nord, bien que moins souvent, que les pantalons larges n'étaient pas inconnus dans le Sud et que partout le fez rouge était porté²⁸. Quant à la musique monophonique, elle existait aussi dans le Sud.

Si l'altérité geg/tosk se renforça et se transforma au XIX^e siècle, c'est, on le verra, en lien avec les constructions de l'identité

26. J.G. von Hahn différenciait Gegs et Tosks par rapport au rite de la partie chrétienne de la population : catholique chez les Gegs, orthodoxe chez les Tosks (Hahn 1854 : 29).

27. Dozon 1878 : 16.

28. Hahn 1854 : 29.

nationale albanaise, et donc dans un sens également construit. Ces deux ensembles étaient d'ailleurs loin d'être homogènes et n'impliquaient pas forcément de liens de solidarité. Chez les Tosks, en particulier, on distinguait, et on distingue encore très nettement trois sous-ensembles : celui des Tosks à proprement parler entre le Shkumbi et la rivière Vjosë, celui des Labs, entre la Vjosë, l'Adriatique et la rivière Pavllë, et celui des Çams, au sud de cette dernière zone²⁹. Rrok Zojzi divise également la Gegëri en cinq sous-ensembles, dans lesquels les conditions géo-économiques, les structures sociales et les traits culturels variaient sensiblement : la *Gegni* à proprement parler, au nord du Shkumbin, la *Lekni* ou *Dukagjin*, le long de la rive sud du Drin, la *Malësi*, au nord du Drin, la plaine côtière de l'Albanie du Nord, et enfin les plaines orientales (Kosovo et Metohija ou plateau de Dukagjin, auxquels il faudrait ajouter les plaines de la Macédoine). De même, il partage la Toskëri non pas en trois, mais en quatre unités, séparant de la Toskëri la plaine côtière située entre le Shkumbi et la Vjosë, appelée Myzeqe³⁰. Mais si nous voulions être encore plus précis, nous retomberions en fait sur les régions (*rreth* et *krahinat*) dont nous parlions précédemment, au niveau desquelles se constituaient la plupart des réseaux de solidarité.

Identifications socioprofessionnelles

En dehors de l'appartenance à une région, à un village, à un lignage ou à une famille, ainsi que de l'appartenance confessionnelle sur laquelle nous allons revenir plus en détail du fait de son importance, il existait également des identifications à des groupes sociaux ou professionnels. Etre un bey, un *aga* (notable de rang inférieur au bey), un cheikh (chef spirituel d'une confrérie mystique musulmane), un ouléma (membre de la clas-

29. Voir par exemple Ibrahim-Manzour-efendi 1827 : I-XXXIX ; Hahn 1854 : 15-16.

30. Zojzi 1962 : 23 et 49.

se des savants religieux musulmans), un membre du clergé catholique, un membre du clergé orthodoxe, un commerçant, appartenir à une corporation de métier³¹, être agriculteur ou pasteur, être âgé ou jeune, citadin ou villageois, appartenir à la « classe moyenne » qui se forma à la fin du XIX^e siècle, étaient autant de marqueurs qui induisaient des liens particuliers dans la société. Être pauvre ou riche avait aussi son importance. Vangjel Meksi explique par exemple que, dans un village comme celui de Labovë, on distinguait les villageois riches, les moyennement riches et les pauvres qui, en général, vendaient leur force de travail aux autres. La vision « égalitaire » et « démocratique » de l'organisation coutumière, courante aujourd'hui, est sensiblement biaisée. Car il est évident que la notoriété et la qualité de notable de village, qui impliquait entre autres de pouvoir recevoir chez soi des hôtes, était en partie liée à la richesse personnelle ou familiale³².

Parce qu'ils jouèrent un rôle de premier plan dans le développement de l'albanisme, avant d'analyser la spécificité de chaque configuration régionale, nous nous intéresserons plus particulièrement au cas des beys, à celui de la nouvelle « classe moyenne », ainsi qu'à l'identification en terme de génération.

Les beys formaient un groupe ou plusieurs groupes particuliers dans la société. Ils se divisaient en effet en plusieurs catégories selon leur richesse et leur influence – « grands beys », « beys de catégorie moyenne » et « petits beys ». A Shkodër, on distinguait ainsi, d'un côté, les seigneurs qui avaient eu le pouvoir génération après génération, comme les Bushatli et les Gjylbegramsh, et, de l'autre, les beys et certains grands *aga*, qui étaient beys de façon honorifique. Les femmes des premiers étaient appelées *hanëm*, tandis que les femmes des seconds portaient le titre de *hanko* ou *hanka*³³.

La caractéristique des beys était d'abord de constituer des réseaux matrimoniaux très forts, puisqu'ils avaient un compor-

31. L'organisation des corporations de métiers (*esnaf*), autrefois très forte sur le plan social – voire sur le plan religieux pour certaines –, s'était considérablement affaiblie au cours du XIX^e siècle. A ce sujet voir Shkodra 1973.

32. Voir Meksi 2000 : 58, Shtëpani 1999 : 19 et Trifunoski 1988 : 158.

33. Bushati 1998 : 325-326.

tement fortement endogame³⁴. Cette endogamie pouvait avoir été stricte, comme dans le cas de la famille Vlora jusqu'au XVIII^e siècle : on se mariait alors au sein même de la famille. En 1820, Ismail bey et Beqir bey épousèrent leurs deux dernières cousines. Au XIX^e siècle, l'endogamie s'effectuait à l'intérieur d'un groupe de familles. Les Vlora établirent ainsi des relations matrimoniales avec d'autres grandes familles albanaises (les Toptani de Tirana, les Biçaku d'Elbasan, les Vroni de Berat, les Arslan-Pashali de Gjirokastrë et les Delvina). Les Zogolli (c'est-à-dire la famille du futur roi d'Albanie, Ahmed Zogu) se lièrent par mariage notamment aux familles Biçaku d'Elbasan, Toptani de Tirana, Alltuni de Kavajë, Çoku de Debar et Ohrid, Hoxholli et Doshishti de Debar, Kryeziu de Djakovica/Gjakovë³⁵.

D'après Ekrem bey Vlora, il s'agissait à la fois de suivre l'exemple turc et de nouer des relations de famille au même niveau social³⁶. Il y avait donc très certainement plusieurs cercles d'alliances en fonction de l'importance économique et sociale des familles. Il existait d'ailleurs de même des réseaux matrimoniaux entre des familles de statut légèrement inférieur : les familles d'*aga*. A Shkodër toutefois, les beys contractaient des alliances matrimoniales avec des *aga*, contrairement à ce qui se passait dans les villes d'Albanie centrale et d'Albanie du Sud, où les beys veillaient à ne pas diviser leurs biens et à ne pas les partager avec d'autres³⁷. D'un point de vue géographique, il est intéressant de noter que les alliances se faisaient régionalement, mais pas au sens strict. Le réseau des Vlora s'étendait ainsi au *vilayet* de Ioannina (Berat, Gjirokastrë, Delvinë) et à l'Albanie centrale (Elbasan et Tirana). Celui des Zogolli s'étirait du Mat vers Debar, Ohrid et Djakovica, d'un côté, Tirana, Kavajë et Elbasan, de l'autre.

34. Djerdj Rrapi écrit à propos du Kosovo que l'endogamie existait « chez les beys et les pachas, qui collaboraient directement avec les autorités turques » (Rrapi 1995 : 76). Pour une comparaison avec le begovat de Bosnie-Herzégovine, voir Lockwood 1975 : 29-30.

35. Vlora 1973 : 133.

36. Vlora 1968 : 58-59.

37. Bushati 1998 : 327.

Ces grandes familles, au nombre de quelques dizaines, étaient appelées *oxhak* en albanais (du turc *odjak*, qui signifie « foyer », « cheminée »), ou *der'e madhe* (littéralement « grande porte »). D'après Ekrem bey Vlora, ces termes viendraient de l'époque où les maisons des grandes familles se distinguaient par une grande porte³⁸. Au XIX^e siècle, les demeures des beys étaient effectivement distinctes des autres habitations. Il s'agissait de *konak*, c'est-à-dire d'imposantes maisons, avec *haremlik* (partie réservée aux femmes et à la vie familiale) et *selamlık* (partie destinée aux hommes et aux invités), souvent situées au milieu d'un parc et entourées de hauts murs. Le confort était également caractéristique. Ekrem bey insiste par exemple sur l'existence de hammams dans le *konak* familial de Vlorë, l'hygiène lui ayant été inculquée dès son plus jeune âge comme l'une des marques de l'identité beylicale. Lorsqu'il protestait contre la toilette, on lui disait :

« Les pauvres gens se lavent une fois, les morts sont lavés deux fois, le *hodja* se lave trois fois pour les rituels religieux, la mariée avant la nuit de nocce quatre fois, et les grands seigneurs se lavent cinq fois »³⁹.

De façon générale, à l'image des pratiques matrimoniales, le mode de vie des familles de beys était celui de grandes familles ottomanes⁴⁰. Traditionnellement, l'éducation des enfants était confiée à des précepteurs et à des professeurs particuliers chargés d'inculquer la connaissance des langues orientales (turc, arabe et persan) et les principes de base de la religion islamique⁴¹. Mais, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les fils de beys passèrent de plus en plus par les nouvelles écoles ottomanes, par certaines institutions chrétiennes fonctionnant dans l'Empire, ou furent envoyés en Europe pour y faire leurs études.

Le XIX^e siècle fut également marqué par l'installation des beys dans les centres urbains : avant de s'établir dans les fau-

38. Vlora 1968 : 19, note 9.

39. *Ibid.* : 14.

40. Bushati 1998 : 325-327.

41. Frashëri 1990 : 45.

bourgs de la ville, la famille Vlora habitait un château dans le gros village de Kaninë surplombant la baie. Les Toptani descendirent de Krujë à Tirana. D'autres familles retirées dans les montagnes du Nord du *vilayet* de Ioannina s'installèrent à Ioannina, à Korçë ou à Manastir/Bitola. C'est ainsi que la famille Frashëri, dont sont issus les célèbres frères Abdyl, Sami et Naim, une lignée de nouveaux petits beys, s'installa à Ioannina. Ce phénomène allait de pair avec la suppression du système des *timar*, la reconversion dans le commerce ou l'intégration dans l'administration ottomane. Après avoir été intendant d'un chef de troupes irrégulières (*bashibozouk*), le père Frashëri, Halid, s'était ainsi reconverti dans le commerce de l'huile, de la laine et des peaux, alors que ses fils entrèrent dans l'administration provinciale et impériale⁴². Enfin, l'aménagement des demeures beylicales, de même que l'habillement des membres de ces familles suivirent de plus en plus le modèle *alafranga*. Vers 1900, dans la famille de Fuad bey à Tirana, on s'habillait à Paris et certaines chambres du *konak* étaient installées à la française⁴³.

L'habitat et la manière de vivre traduisaient bien entendu la position éminente de ces familles au sein de la société. Les plus grandes et les plus anciennes d'entre elles étaient celles dans lesquelles s'était transmise pendant plusieurs générations la fonction de *sandjak beyi* (les Arslan-Pashali-Libohova à Ioannina, les Vlora, les Begolli de Peć/Ipek/Pejë, *sandjak beyi* de Dukagjin-Shkodër, les Hoxholli de Dibër/Debar, *sandjak beyi* d'Ohrid). D'autres avaient acquis à des époques plus récentes le titre de bey parce que l'un de leurs ancêtres avait occupé la fonction de *sandjak beyi*. Après les *Tanzimat*, le titre fut donné à tous les hauts fonctionnaires de l'administration et officiers de haut rang. Il ne s'agissait plus d'une catégorie fermée et totalement homogène. Les uns ou les autres avaient pu devenir beys de diverses manières : soit par transmission héréditaire, soit par la richesse, soit par la force⁴⁴.

Quelle que soit la façon dont il avait acquis le titre, du fait de sa condition économique et sociale, le bey jouissait de marques

42. *Ibid.* : 39 ss.

43. Degrand 1901 : 186.

44. Gërmenji 1915 : 9-10.

de respect de la part de la population. Ekrem bey Vlora se souvient que lorsqu'il était enfant et que Mehmet efendi, le professeur de religion, les amenait, lui et son cousin, tous les vendredis à la mosquée du bazar, accompagnés également d'un secrétaire et de deux serviteurs, tout le monde dans les boutiques et les cafés les saluait, et qu'ils répondaient par un salut oriental de la main, un *temenna*, signe de salutation fait en portant la main sur la bouche et le front⁴⁵. Le consul Degrand avait été témoin de scènes similaires à Tirana :

« Quand un de ces riches beys, qui, du reste, sortent généralement escortés d'hommes armés, traverse le Bazar, le travail cesse immédiatement dans la rue par laquelle il passe : ouvriers et patrons se lèvent et se tiennent respectueusement devant la porte du magasin afin de le saluer ».

Lors de leurs déplacements, les beys étaient effectivement accompagnés d'un ou deux jeunes hommes (*trima*), l'un devant, qui écartait les gens avec un chibouque, et l'autre derrière⁴⁶.

Une autre marque importante du statut de bey était le devoir d'hospitalité. Les maisons beylicales étaient toujours ouvertes. Dans le *selamlik*, les hôtes de passage étaient nourris et logés. Vers 1850-1860, le jour du marché, environ deux cents personnes étaient nourries dans le *konak* de la famille Vlora⁴⁷. Outre les hôtes de passage et un nombre important de serviteurs, chaque *der'e madhe* avait ses clients et ses *duaxhi* (en turc : *duadji*), qu'Ekrem bey Vlora qualifie de parasites, c'est-à-dire des personnes dépendant directement de la famille. Selon lui, une grande famille pouvait avoir jusqu'à 40 à 50 clients et *duaxhi*⁴⁸. Lorsqu'elle possédait des *çiftlik* (domaines agricoles), les « colons » ou métayers étaient soumis à l'autorité patriarcale du bey dont ils étaient économiquement totalement dépendants.

Par ailleurs, le bey jouait souvent un rôle d'arbitre et de conseiller. Ekrem bey relate un ou deux cas pour lesquels, alors

45. Vlora 1968 : 16 ; Degrand 1901 : 188.

46. Bushati 1998 : 326 ; Boletini 1996b : 101.

47. Vlora 1968 : 23.

48. *Ibid.* : 20.

qu'il était de passage à Vlorë, on vint le consulter. Il donne aussi l'exemple de Muhamed bey Klisura (mort en 1941) auquel les gens du district de Këlcyrë/Klisura s'adressaient comme arbitre quand le conseil des anciens ne pouvait formuler une décision dans une affaire, même privée : il était le bey, par conséquent il devait savoir mieux ; Muhamed bey n'avait aucune position officielle, aucun poste, mais il était le seigneur du district et le père du peuple⁴⁹. Le bey jouait d'ailleurs couramment un rôle d'intermédiaire entre la population et l'administration⁵⁰. Il faut noter que les beys se distinguaient du reste de la population en ce qu'ils n'avaient pas à payer le prix du sang, c'est-à-dire qu'on ne se vengeait pas contre un bey : *Oxhaku s'pagon gjak*, « l'*oxhak* ne paie pas le sang »⁵¹.

De façon générale, chaque chef d'*oxhak* avait ses partisans dont le nombre permettait de mesurer son influence. Certains d'entre eux étaient même susceptibles d'être rassemblés, en armes, en cas de conflit. Degrand écrivait :

« Aussi l'influence de ces maisons est-elle grande. Leurs chefs rendent tant de services qu'ils ont de nombreux clients. Au Moyen Age on comptait par lances, aujourd'hui à Tirana on dit, telle maison est forte de 300, de 500 fusils. Sur un appel du Bey, à la moindre apparence de nécessité, tous ses amis accourent en armes chez lui, prêts à le soutenir »⁵².

Ce qui valait pour les beys valait également, mais à plus petite échelle, pour des notables musulmans de statut inférieur, *aga* ou autres. Ainsi, dans certaines régions, l'habitat des familles les plus éminentes était-il semblable à celui des beys, le devoir d'hospitalité une marque de leur position et une nécessité pour l'entretien de leur réseau d'influence⁵³.

A côté des notables musulmans traditionnels (beys, *aga*, chefs, cheikhs et oulémas) et du clergé chrétien qui dominaient

49. *Ibid.* : 156-157.

50. Vlora 1911a : 66-67.

51. Vlora 1973 : 231.

52. Degrand 1901 : 188 ; voir aussi Vlora 1968 : 57.

53. Hasluk 1954 : 21.

la société, une « classe moyenne » relativement disparate, mais qui n'en était pas moins un terreau propice au développement de la nouvelle identité nationale, comme dans le cas des autres nationalismes, se forma dans les villes de la frange albanaise et dans la diaspora au XIX^e siècle. Du côté orthodoxe, elle s'était constituée grâce à l'apparition d'une bourgeoisie commerçante formant à partir du XVIII^e siècle des réseaux à l'intérieur et à l'extérieur de l'Empire ottoman. Elle avait aussi été produite par le développement du réseau du système scolaire grec dans le cadre de l'institutionnalisation du *millet* (communauté confessionnelle) orthodoxe dans l'Empire et par la fondation d'une université à Athènes, dans le jeune royaume de Grèce, qui formait notamment des enseignants, des médecins et des juristes. Du côté catholique apparut une bourgeoisie marchande, influencée par les développements idéologiques et culturels qui se produisaient en Italie et en Autriche. Du côté musulman, enfin, les réformes engendrèrent la formation d'une classe de fonctionnaires, de bureaucrates et d'officiers sortant des nouvelles écoles où le français était enseigné et où circulaient des idées positivistes. Nous reviendrons en détail dans les chapitres ultérieurs sur ce groupe (dont firent partie quelques petits beys) et sur l'intelligentsia qui en est issue. Soulignons simplement ici qu'il fut essentiellement caractérisé par les contacts entretenus par ses membres avec l'étranger, et l'influence qu'eurent sur lui certains courants idéologiques et politiques occidentaux.

La rapidité des évolutions qui se produisirent, tant sur le plan politique que sur le plan économique et social, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, créa de façon naturelle des différences importantes entre la formation, le vécu, la mentalité et le *Weltanschauung* des générations successives. Cette altérité, synonyme d'incompréhension, de divergence, voire de tension et de conflit, put se manifester à tous les niveaux. Ainsi, nous la voyons apparaître dans le cas bien documenté du village de Labovë déjà mentionné. Les villageois y étaient divisés en deux partis, les « jeunes » et les « vieux », qui s'opposaient violemment au sujet de l'administration des biens du village. Les « jeunes » accusaient les « vieux » d'abuser des biens du village. Ils finirent par sceller une union en prêtant serment, à la fin du XIX^e siècle, au monastère de Tërbuq et furent alors accusés

par les « vieux » d'agissements contre le Sultan. Les « jeunes » voulurent même avoir leur propre église. Ils s'adressèrent au despote de Gjirokaštër pour la nomination d'un pape. Mais celui-ci refusa, considérant le candidat comme un « révolutionnaire »⁵⁴.

Remarquons que les questions financières, politiques et religieuses à travers lesquelles se traduisait l'altérité jeune/vieux formaient un écheveau difficile à démêler. Nous verrons que l'identité générationnelle finit également par être un élément intervenant dans l'expression de l'identité nationale albanaise. Mais l'une des identifications avec lesquelles devait s'articuler la nouvelle identité nationale était l'identification à un groupe confessionnel, que le fonctionnement même des institutions ottomanes rendait fondamentale.

54. Meksi 2000 : 58-59.

2

Les identités religieuses

Lorsqu'il est question de la religion chez les Albanais, il n'est pas rare qu'il soit fait allusion au « peu d'esprit religieux », à une « superficialité de croyance », voire à une « tolérance » particulière qui les caractériseraient. Pourtant, Pashko Vasa, l'un des premiers albanistes, écrivait dans son célèbre poème programmatique, dans lequel il cherchait à insuffler un esprit albaniste :

« Albanais, vous tuez vos frères,
Vous êtes divisés en cent partis :
Certains disent : je suis chrétien, d'autres : je suis musulman,
L'un : je suis turc, l'autre : je suis latin »¹

Décrivant le développement de la conscience nationale, Ekrem bey Vlora affirmait également qu'à l'aube du XX^e siècle, la masse de la population albanaise était apathique, que personne ne se sentait appartenir à un peuple. D'après lui, il y avait toujours deux camps très divisés. Dans l'un se trouvaient les trois quarts de la population, qui, à la question « qu'êtes-vous ? », répondaient : *Türk elhamdülillâh* [Musulman, grâce à Dieu !]. Le quart restant, les orthodoxes et dans une moindre mesure les catholiques, étaient appelés *gâvur*, c'est-à-dire « infidèles », et d'une certaine façon étaient considérés par les

1. Cf. Skendi 1967 : 169-170.