

ACADÉMIE DES SCIENCES D'ALBANIE
SECTION DES SCIENCES SOCIALES

STUDIA ALBANICA

1

STUDIA ALBANICA

Conseil de Rédaction :

Seit MANSAKU (Rédacteur en chef)
Muzafer KORKUTI (Rédacteur en chef adjoint)
Arben LESKAJ (Secrétaire scientifique)
Francesco ALTIMARI
Jorgo BULO
Emin RIZA
Shaban SINANI
Marenglen VERLI
Pëllumb XHUFİ

© 2012, Académie des Sciences d'Albanie

ISSN 0585-5047

Académie des Sciences d'Albanie
Section des Sciences sociales
7, place Fan S. Noli
AL-1000 Tirana

Muzafer KORKUTI

TRAITS CARACTÉRISTIQUES DES CIVILISATIONS NÉOLITHIQUE ET ÉNÉOLITHIQUE EN ALBANIE

Dans l'histoire de l'humanité, l'époque néolithique représente ce stade de développement culturel où les hommes, laissant derrière eux une économie traditionnelle basée sur la chasse, la pêche et la cueillette des fruits sauvages, commencent un mode de vie nouveau caractérisé par une économie fondée sur la production des denrées de base grâce à l'agriculture et à l'élevage. Cette mutation a été lente, mais sensible et efficace, aussi a-t-elle gagné relativement vite les agriculteurs et les derniers chasseurs-cueilleurs de l'époque du paléolithique et du mésolithique.

Le fait est aujourd'hui notoire et bien démontré : ces processus de mutation tirent leur origine d'une zone du Proche-Orient qui comprend la côte de la Méditerranée Orientale, la vallée du Jourdain (Palestine, Jordanie, Liban et Syrie), ainsi que la Mésopotamie entre le Tigre et l'Euphrate, et s'étendent sur une longue période (de 12 000 à 9 000 ans avant J.-C.).

Mais comment ce passage des chasseurs-cueilleurs de la période avant le néolithique aux agriculteurs et éleveurs s'est-il opéré sur le territoire de l'Europe du Sud-Est, voire même encore plus loin ? En d'autres termes, les habitants des civilisations du néolithique ancien (environ 7 000 ans avant notre ère) étaient-ils une population locale ou des migrants venus du Proche-Orient ?

Grâce aux recherches et aux études consacrées au cours des 50 dernières années aux cultures néolithique et énéolithique en Albanie¹, on a réussi à expliquer les traits particuliers du processus de

¹ F.Prendi, *La civilisation préhistorique de Maliq*, in « *Studia Albanica* », 1, 1966 ; *Neoliti dhe eneoliti në Shqipëri*, in « *Iliria* » VI, 1976 ; M.Korkuti, *Neolithikum und Chaldithikum in Albanien*, Mainz 1995 ; *Qytetërimi neolitik dhe eneolitik në Shqipëri*, Tiranë 2010.

néolithisation du territoire du pays, en les considérant dans le cadre général de la néolithisation de la péninsule balkanique.

L'interprétation des données dont on dispose jusqu'à ce jour suggère deux possibilités en ce qui concerne le parcours qu'a dû suivre le processus de la néolithisation sur le territoire de l'Albanie.

La culture de Vlusha² (début du néolithique ancien), en tant que culture de transition du mésolithique au néolithique, prête à penser que ce processus s'est produit sur une base culturelle locale mésolithique. La tradition mésolithique de la production de l'outillage en silex et de la céramique primitive est à Vlusha le meilleur témoignage d'un rôle autochtone à la formation de la culture du néolithique ancien dans cette aire.

La plaine de Korça, où la culture du néolithique ancien a connu son apogée, commence par la culture de Podgorie³ qui se manifeste depuis ses origines par une céramique monochrome rouge peinte en un blanc d'une très bonne qualité. Ce fait prête à conclure que, à la formation de la culture de Podgorie, la composante venue du Sud-Est a dû jouer un rôle primordial dans le processus de la néolithisation du territoire de l'Albanie.

*

* *

Sur le territoire de l'Albanie, les processus de mutation graduelle qui se sont produits durant une période qui va des débuts du néolithique jusqu'à la veille de l'âge du bronze (environ 7 000 à 3 000 ans avant J.-C.) sont très bien attestés par plusieurs dizaines de sites préhistoriques, dont 27 ont fait l'objet de fouilles systématiques. Compte tenu de leur position, de l'exploitation des conditions du terrain et de l'époque à laquelle ils appartiennent, nous sommes aujourd'hui en mesure de déterminer les traits caractéristiques essentiels de ces sites.

Les habitats ouverts constituent le type principal des sites néolithiques et énéolithiques et se présentent sous plusieurs formes quant à leur position topographique, car ils se situent sur des plaines,

² M.Korkuti, *Stacioni prehistorik i Vlushës dhe rëndësia e zbulimit të tij, Zbulime arkeologjike në Skrapar*, Skrapar 1980, p. 24-29.

³ F.Prendi, *Le neolithique ancien en Albanie*, « Germania », 68/2, 1990, p. 399-426.

des terrasses fluviales basses ou hautes, des vallées, des sommets ou des flancs de collines, mais toujours dans des zones offrant de bonnes conditions d'existence : terres agricoles, pâturages, riches forêts, sources hydriques, etc. Tels sont les sites de Podgorie et de Maliq (dans la région de Korça), Cakran (aux environs de Fier), Kolsh (près de Kukës), etc.

Les habitats caverneux sont représentés par des grottes karstiques habitées au cours du néolithique et de l'énéolithique. Des fouilles ont été effectuées aux grottes de Tren (Korça), Blaz et Nezir (Mat), Katundas (Berat), Velça (Vlorë) et Konispol (Saranda). Elles ont été choisies, semble-t-il, pour servir de lieux d'habitation en raison de leur position à proximité des vallées riches en terres fertiles et en bons pâturages. Les grottes préférées ont été celles dont l'entrée donne vers le sud, le sud-est ou le sud-ouest et qui offrent des espaces larges et le plus de lumière possible. Beaucoup de grottes habitées au cours du néolithique et de l'énéolithique ont continué à l'être même pendant l'époque du bronze, celle du fer et le haut moyen âge, comme le témoigne l'épaisseur des couches culturelles qui dépasse parfois les 3 mètres.

Les habitats palafittes découverts sur le territoire de l'Albanie sont au nombre de trois : celui de Dunavec, qui remonte au néolithique moyen, celui de Maliq, appartenant à l'énéolithique, et celui de Sovjan, daté de l'époque du bronze. L'habitat palafitte de Maliq, qui est le plus important, s'étendait au bord du Devoll sur une superficie de 900 m² dont témoignent des milliers de pilotis enfoncés verticalement dans une épaisse couche de tourbe. Ces derniers sont en bois de chêne de diverses dimensions et leur bout pointu a été aiguisé à la hache de pierre ou de cuivre. Les pilotis soutenaient une plate-forme de poutres posées horizontalement et couvertes d'une épaisse couche d'argile mélangée avec de la paille. Les parois des cabanes qui se dressaient sur la plate-forme étaient faits avec des joncs enduits également d'un mélange d'argile et de paille.

L'architecture des habitations néolithiques en Albanie n'est connue que de façon très limitée et fragmentaire. Malgré le soin apporté lors des fouilles, on n'a pas réussi jusque-là à fixer suffisamment d'éléments architectoniques pour reconstituer totalement la planimétrie de l'habitation et l'urbanisme de l'habitat.

Toutefois, nombreux sont les cas où l'on a mis à jour des fragments de plancher et d'enduit d'argile avec des traces de joncs et de poutres, des âtres et des fours, ce qui montre que les matériaux de construction de base, pendant le néolithique et l'énéolithique, étaient le bois et l'argile. Au site de Maliq, on a pu fixer une habitation partiellement conservée avec une planimétrie orthogonale et formée de deux pièces aux parois de vannerie, chacune munie d'un four rectangulaire aux angles arrondis. Au site néolithique de Kamnik, on a découvert plusieurs fours en forme de fer à cheval posés l'un à côté de l'autre. Sur le gril d'un four on a trouvé même la poterie qui était mise à cuire.

Croyances et rite d'inhumation. Un trait caractéristique important de l'époque est constitué par les données relatives à l'univers spirituel et aux croyances des habitants néolithiques et énéolithiques de l'Albanie. Ces données se dégagent de l'interprétation d'un nombre considérable de terres cuites anthropomorphes stéatopyges, une preuve de la place importante de la Déesse Mère ou de la Magna Mater, alors que les rhytons à quatre pieds du néolithique moyen attestent l'existence d'un autre culte majeur, probablement lié à l'une des principales activités de la vie des habitants du néolithique moyen.

En ce qui concerne la pratique mortuaire, le nombre de cas identifiés d'inhumation à l'intérieur de l'habitat est tellement limité qu'il ne permet pas de tirer beaucoup de conclusions. Les squelettes trouvés à Podgorie (néolithique ancien), à Cakran (néolithique moyen) et à Maliq (énéolithique) étaient inhumés dans des tombes situées dans des locaux d'habitation, avec le corps en position couchée et les jambes très repliées. Ces trois cas prêtent à penser à un rite identique (et à une conception du monde identique) des habitants, depuis les débuts du néolithique jusqu'à l'époque énéolithique, ainsi qu'à un rite établissant un rapport réciproque entre la personne inhumée ou immolée et l'habitat.

Si nous nous sommes arrêtés sur quelques traits caractéristiques de la civilisation néolithique et énéolithique en Albanie, nous ne les avons pas abordés de façon détachée du contexte des Balkans ou d'une aire voire même plus large. Par conséquent, les mutations « révolutionnaires » survenues au néolithique nous donnent

le droit d'appeler la culture de cette époque *la civilisation néolithique et énéolithique* en Albanie.

La définition et l'identification des traits principaux de la *civilisation néolithique* ne seraient pas complètes sans se prononcer également sur une résultante importante qui concerne la formation, sur le territoire de l'Europe du Sud-Est, d'une communauté linguistique connue comme paléindo-européenne. Lors de l'interprétation des données archéologiques recueillies sur le territoire de l'Albanie et sur une aire encore plus large, ainsi que des sources antiques, nous avons osé formuler notre propre point de vue en ce qui concerne la qualification des porteurs de cette civilisation⁴.

Dans la littérature traditionnelle (antique et moderne), ce substrat est connu sous le terme *pélasgique* (les *Pélasges*) ou *pré-illyrien*, *pré-grec* et *pré-thrace*. Selon notre point de vue, le terme *pélasgique*, hérité des sources antiques, doit être avec une signification et dans un contexte bien déterminés. Ainsi, la vaste communauté culturelle, de culte et en partie ethnolinguistique, qui s'est formée dans les Balkans de l'Ouest au cours du néolithique tardif et de l'énéolithique, peut-elle être appelée *pélasgique* au sens que, dans la stratification linguistique et culturelle, les Pélasges et le pélasgien ne sont pas homogènes et compacts, mais quelque chose d'hétérogène, avec des éléments culturels et linguistiques communs à toute l'aire de l'Europe du Sud-Est.

Certes, le fait de donner cette appellation au substrat paléobalkanique, paléindo-européen ou pré-illyrien ne doit pas nous conduire à penser que, à l'époque du bronze et sur un territoire aussi vaste que les Balkans de l'Ouest, il y ait eu une population comme celle de l'Antiquité ou une appellation générale, commune à toutes les tribus de cette aire. Dans l'emploi conventionnel de l'appellation *pélasgique* pour le substrat pré-illyrien, l'essentiel n'est pas l'appellation elle-même, mais la mise en évidence et la détermination du rôle que ce substrat ethnolinguistique a joué dans la formation de la population illyrienne des Balkans de l'Ouest à l'époque du bronze et à celle du fer. Et c'est justement la détermination du rôle et de la

⁴ Pour plus de détails sur ce point de vue, voir M.Korkuti, *Mbi disa probleme lidhur me etnogjenezën ilire*, « Iliria », 1, 1982 ; *Probleme etnokulturore të epokës së eneolitit në Shqipëri*, « Iliria », 2, 1985.

place de la composante paléoindo-européenne dans la formation de la population indo-européenne qui reste l'objectif des recherches et des études dans l'avenir.

Pëllumb XHUFË

LES DÉBUTS DE VOSKOPOJA

Le chercheur qui décide de se pencher sur la question de Voskopojë est confronté dès l'abord à une histoire qui prend parfois les traits d'une mythologie élaborée au fil des siècles, d'ailleurs souvent sur des bases nationalistes¹. Et cela vaut pour des questions importantes comme l'époque de la fondation de la ville, l'identité de ses habitants, les causes de son essor rapide économique et démographique, les rapports avec le milieu proche et lointain, les rapports avec Ohrid et Istanbul, avec Venise et le royaume des Habsbourg, et enfin les raisons de sa décadence au milieu du XVIII^e siècle. Nous nous arrêterons donc ici seulement sur la problématique qui sert d'introduction à un large traitement monographique que nous avons réalisé sur l'histoire de cette ville emblématique aussi bien pour l'histoire de l'Albanie que pour celle des Balkans.

En effet, cette agglomération apparaît tardivement dans les documents historiques sous le nom *Voskopojë-Voskopol* ou sous son autre variante *Moskopol*². Ce dédoublement dans l'onomastique de Voskopojë a déjà été mis en évidence, mais il requiert une certaine explication et cela n'a pas été fait jusqu'à présent. Nous constatons d'autre part que, dans les documents ottomans que nous avons exploités, on trouve systématiquement l'appellation sous la variante « Voskopojë » et ce fait ne nous semble pas sans importance³. Cette forme est aussi celle utilisée par Mélétiou, un auteur du XVIII^e siècle,

¹ M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis 1731-1769*, Wien, 1996, p. XI, 25, 42.

² Cette dualité d'appellations est particulièrement soulignée dans les années 1830 par les auteurs grecs A. Psalida et K. Thesprotou : « Βοσκόπολις ἢ Μοσχόπολις », voir K. Thesprotou-A. Psalida, *Geographia Albanias kai Epeirou*, Ioannina, 1964, p. 14. Or il faut dire que, dans un ouvrage précédent, A. Psalida se sert seulement des appellations « Voskopol » et « Voskopolite » (Βοσκόπολι, βοσκόπολίτης). Voir G. Charitakes, *Athanasίου Psalida : e Tourkia kata tas archas tou XIX aionos*, in « Epeirotika Chronika » 6 (1931), f. 1-2, p. 56, 60, 62.

³ S. Pulaha, *Qëndresa e popullit shqiptar kundër sundimit osman nga shek. XVI deri në fillim të shek. XVIII. Dokumente osmane*, Tiranë, 1978, n^{os} 103, 104, 184, 193, 194, 196, 207 ; p. 127-128, 200, 212, 213, 216, 217, 229.

dans son texte de géographie⁴. Par contre, dans les actes du patriarcat d'Ohrid, bien que apparaissant rarement, le nom de la ville se présente toujours sous la forme *Moschopolis*⁵. De l'autre part, les actes de commerce vénitiens ou français laissent apparaître les deux formes, *Voscopolis* e *Moschopolis*⁶. À ces deux formes correspondent aussi respectivement les adjectifs *voskopolite* et *moschopolite* (Βοσπολίτης, Μοσχοπολίτης)⁷.

Dans ces circonstances, on peut supposer que la forme *Voskopoja* était la plus ancienne, employée surtout par la population albanaise. Le fait qu'en 1510 le chroniqueur Jean Muzaka emploie cette forme (*Voscop*) pour le village voisin presque homonyme avec Voskopoja, ainsi que le fait déjà mentionné que la ville apparaît sous le nom *Voskopoja* dans les documents ottomans des XVI^e-XVII^e siècles⁸, sont des indices à ne pas négliger.

Sous cet aspect, l'autre forme, *Moschopolis*, semble être liée à la population valaque de Voskopoja et aux autres communautés valacophones en Macédoine et en Thessalie et, bien entendu, à la documentation officielle du patriarcat d'Ohrid. Ce raisonnement est encouragé aussi par un détail important. Dans le Codex de Saint-Prodhrome, on trouve couramment la forme *Moschopolis* (Μοσχόπολις). Mais là tout est normal : comme on le sait, le contenu du codex a été mis sur papier en 1779 par l'ancien évêque de Gora, Michel, qui était originaire du village de Shipska, à proximité de Voskopoja, habité à l'époque, tout comme de nos jours, par une population valaque. Or il faut souligner que, lorsqu'il est question de documents d'archives transcrits dans le Codex, tels que les décisions du synode du patriarcat d'Ohrid ou même des réunions du clergé de Voskopoja, Michel semble s'en être tenu à l'original et n'a pas touché le nom de la ville. De la sorte, à propos des événements des années

⁴ Meletios, *Geographia palaia kai nea*, Venetia, 1728, p. 307 (cité d'après P. Papahagi, *Scritori Aromâni in secolul al XVIII*, București, 1909, p. 12).

⁵ H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Leipzig, 1902, p. 73, 101, 104.

⁶ V. Papahagi, *Aromânii Moscopoleni și comerțul Venetian în secolele al XVII^{-leu} și al XVIII^{-leu}*. Prefață de Prof. N. Iorga, București, 1935, p. 17, 172, 174, 225 (*Voscopoli*), 206, 215 (*Moschopolis*); K. Mertziotis, *Mnemeia makedonikes istorias*, Thessalonike, 1947, p. 220 (Δῆμο Βοσπολίτης); p. 274 (Βοσπολίς) : p. 222, 243 etc. (*Μοσχόπολις*).

⁷ V. Papahagi, *Aromânii Moscopoleni și comerțul Venetian în secolele al XVII^{-leu} și al XVIII^{-leu}*. Prefață de Prof. N. Iorga, București, 1935, p. 145, 147, 150.

⁸ *Documents Turcs sur l'Histoire du Peuple macédonien. Le Grand Registre de Recensement des Cazas Goritsa, Biglichta et Chroupichta de 1568/9*, tome VII, vol. 1, Skopje, 1997, p. 81 (*Uskopole*) ; S. Pulaha, *Qëndresa*, n^o. 103, 104, 184, 193, 194.

1660-1687, il reproduit un accord conclu entre les moines du monastère, les notables et les archontes des trois quartiers de la ville, où le nom de la ville est donné sous la forme *Voskopoja* (Βοσκόπολις)⁹.

De toute façon, l'emploi des formes *Voskopoja*, *Moschopolis* suivant l'appartenance ethnique et sociale n'est pas du tout une conclusion et d'autant moins une conclusion certaine ; nous le suggérons ici seulement comme une hypothèse, puisque même dans la partie du Codex de Saint-Prodhrome écrite de la main du Valaque Michel, originaire de Shipska, on trouve néanmoins un cas où il se sert lui aussi de la forme *Voskopoja*¹⁰. Ce que l'on peut affirmer avec certitude c'est que soit la forme *Voskopoja*, employée selon nous largement par la population albanaise, soit la forme *Moschopolis*, en usage surtout chez la population valaque, ont connu des « exceptions à la règle », ce qui est une preuve d'une longue cohabitation et d'une intégration étroite des deux communautés. Ce fait peut indiquer que, à cette époque-là également, excepté la hiérarchie religieuse et la documentation qu'elle a produite, le nom « *Voskopoja* » a été très courant auprès de la population laïque, voire même chez le bas clergé. Ce n'est pas par hasard que, parmi les signataires de l'accord susmentionné, qui représentaient les trois quartiers de la ville, peut-être les quartiers habités essentiellement d'Albanais, on trouve des noms de famille clairement albanais, tels que *Ngushta*, *Vrusho*, *Krunde*¹¹.

Mais revenons aux témoignages historiques sur la première apparition de Voskopoja. Le premier registre ottoman de la zone de Korça et de Përmet, celui de la fin du XIV^e siècle, ne fait mention ni de Voskopoja, ni de beaucoup de villages environnants de la région montagneuse de l'Opar¹². Pourtant, ce document ne pourrait pas servir

⁹ I. Martinianos, *Symbolai eis ten istorian tes Moschopoleos. E iera mone tou timiou Prodromou kata ton en aute kodika, 1630-1875*, Athènes, 1939, p. 39.

¹⁰ I. Martinianos, *ibid.*, p. 68 : « ἡκολούθησαν διάφοραι ἀνωμαλίας τὰι παραχαῖς εἰς τὴν Βοσκόπολιν ».

¹¹ *Ibid.*, p. 40. Rappelons à cette occasion le titre d'une publication réalisée à Venise en 1732 : Βιβλίον καλούμενον Πίστις : Ἀναγκαῖον εἰς κάθε ἀπλοῦν ἄνθρωπον... παρὰ τοῦ ἐν Τερομονάχοις Νεκταρίου Τέρπου ἐκ τῆς Θεοφρουρήτου Χώρας Βοσκοπόλεως συνεργεία δὲ τοῦ ἐντιμωτάτου Κυρίου Χατζῆ Μιχάλη Γκούστα ἐκ τῆς αὐτῆς Πόλεως... Ἐνετίῃσι 1732 (Petit livre de la Foi, utile à tout homme ordinaire... par le moine Nektar Terpo de Voskopoja, un pays protégé de Dieu, en collaboration avec l'honorable Monsieur Hadji Michel Ngushta, originaire de la même ville... Venise, 1732). D'après les noms, les auteurs semblent appartenir eux aussi à la communauté albanaise de Voskopoja.

¹² Alors qu'on y note les villages de la zone de plaine de l'aire de Korça, comme Mborja, Boboshtica, Kamenica, Qafëzez, Bulgarec, Turan, Trestenik,

de base pour tirer une conclusion sur l'existence ou non de l'agglomération à cette époque-là : la région montagneuse de l'Opar n'avait pas encore été soumise et, en tant que telle, elle n'était pas l'objet du recensement¹³. Le registre récapitulatif de la Roumélie des années 1520-1530 comprend les nahiés d'Ohrid, de Berat (Vlora) et d'Elbasan, alors qu'il laisse en dehors le kaza de Korça (avec Voskopoja), qui était placé dès cette époque-là sous la dépendance du nahié de Monastir. Il répertorie cependant des villages de la zone plus au nord, ceux de Maliq et de la Gora, tels que Marian, Niça, Shkoza, Manastirica, Maliq, Symiza, Këmbëthekra, tous des villages situés au nord de Voskopoja¹⁴. Oso est le seul village de la région de l'Opar qui figure inscrit sur ce registre¹⁵. De toute façon, Voskopoja apparaît avec certitude quelques décennies plus tard dans le Grand Registre des obligations du kaza de Korça, Bilisht et Krupishta de l'année 1568/9, comme une agglomération rurale comptant 330 chefs de famille¹⁶. Plus tard, à partir de 1647, elle apparaît dans les documents ottomans comme un apanage (*mülk*) de la mère du Sultan¹⁷.

Gjinec, etc. Le registre traduit en albanais se trouve aux Archives de l'Institut d'Histoire à Tirana, sous le chiffre A-III-323 et le numéro d'inventaire 604.

¹³ P. Xhufi, *Nga Paleologët te Muzakajt. Berati dhe Vlora në shekujt XII-XV*, Tirana, 2009, p. 358-359.

¹⁴ *Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili Defteri Avlonya Livâsi Tahrîr Defterleri (1520-1530)*. III, Yanya, Iskenderiye, Ohri, Il-basan ve Avlonya Livâleri ile Dukakin Vilâyeti, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu : 93, Ankara, 2008, p. 87, 90, 92. L'édition à laquelle nous nous référons est un recueil établi à des fins d'étude avec toutes les données principales, les noms des lieux et des personnes, tels qu'ils ont été tirés du registre publié en langue originale, c'est-à-dire en turc ottoman.

¹⁵ *Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili Defteri (1520-1530)*, cit., p. 144.

¹⁶ *Documents turcs sur l'histoire du peuple macédonien. Le Grand Registre de Recensement des Cazas Goritsa, Biglichta et Chroupichta de 1568/9*, tome VII, vol. I, Skopje, 1997, p. 81-84.

¹⁷ Reconnue comme un domaine impérial, Voskopoja a été accordée avec Podgorie à titre de *mülk*, donc de domaine exclusif à la sultane valide. La ville est appelée « vakıf de la Dame des dames » par deux décrets impériaux figurant dans le sigillé de Berat de 1647, voir *Un acte de délimitation de frontières (hudut-nâmé) d'octobre 1647*, in S. Pulaha, *Pronësia feudale në tokat shqiptare (shek. XV-XVI)*, Tirana, 1988, p. 176 ; S. Pulaha, *Qëndresa e popullit shqiptar kundër sundimit osman nga shek. XVI deri në fillim të shek. XVIII. Dokumente osmane*, Tirana, 1978, p. 127-129. Il faut noter qu'à cette époque-là, c'est-à-dire au milieu du XVII^e siècle, les habitants de Voskopoja étaient encore connus et présentés comme des « bergers nomades » qui se déplaçaient avec leurs troupeaux des pâturages d'été à Voskopoja à ceux d'hiver dans le sandjak de Vlora. C'est précisément là qu'était né leur conflit avec les autorités du sandjak de Vlora qui en profitaient pour leur exiger des impôts fictifs ou augmentés arbitrairement, ce qui les avait amenés à se plaindre auprès de la Sublime Porte. Or, seulement quelques décennies plus tard,

Ce n'est pas par hasard que ce changement de statut dans le système de propriété ottomane sur la terre correspond à la période de l'épanouissement de Voskopoja. L'autre registre récapitulatif ottoman, celui de l'année 1668/9, ne fait pas mention de Voskopoja, mais du kaza de Korça dont faisait partie aussi Voskopoja. Le kaza de Korça (Korça-Voskopoja) y figure comme le kaza qui comptait le plus grand nombre d'auberges répertoriées (569) dans le cadre du sandjak de Roumélie (Monastir)¹⁸. Même si l'on attribuait à Voskopoja la majorité de ces 569 auberges, par rapport au registre d'un siècle auparavant, celui de 1568/9 qui fait cas de 330 chefs de famille, il ne résulte pas qu'il y ait eu un essor évident. Le moment du grand bond en avant de Voskopoja n'était pas encore arrivé.

Toutefois, l'existence de Voskopoja n'aurait pas dû échapper au chroniqueur Jean Muzaka, seigneur de la région montagneuse de l'Opar et fin connaisseur du pays. Ayant quitté l'Albanie en 1478, il décrit de façon détaillée tous les villages environnants, y compris Voskop qui, à l'époque où il écrivait, c'est-à-dire en 1510, était selon lui à l'abandon (*una terra che si chiama Vescop, la quale è distrutta*)¹⁹. Dans le cas de Voskop mentionné par Muzaka, il s'agit

concrètement en 1700, on apprend que les habitants de Voskopoja s'étaient plaint de nouveau au Sultan, mais cette fois-ci à cause du pillage de leur caravane au lieu-dit du Rocher Pointu, dans le kaza de Tomorrica, où ils passaient habituellement « pour faire du commerce » (voir S. Pulaha *Qëndresa*, nr. 184, p. 200). À l'activité pastorale, qui continuait d'être une activité importante, il s'était superposé donc une activité commerçante de ces habitants : désormais, c'étaient les commerçants de Voskopoja qui se plaignaient de raids de pillage sur leurs caravanes dirigées vers les ports de Durrës, de Vlora, etc. Voir aussi P. Aravantinos, *Chronographia tes Epeirou*, vol. II, Athènes, 1856, p. 259 ; E. Kurila, *E Moschopolis kai e nea Akademeia autes*, Athènes, 1935, p. 23 ; M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis*, p. 30. Le Registre d'Ohrid de l'année 1583 ne dit rien sur Voskopoja (à l'époque, Voskopoja et le nahié de Korça étaient attaché au sandjak de Monastir), tout comme d'autres firmans et ordres émis par la Sublime Porte à l'adresse des autorités militaires et judiciaires de ces contrées pour toute la période des XVI^e-XVII^e siècles. Voir M. Sokolovski, *Osrvi na sastav stanovništva zapadne Makedonije u XV i XVI veku*, in « Jugoslovenski Istorijski Časopis », n^o 1-2, 1970, p. 9-33 ; *Turski dokumenti za istorijata na makedonskiot narod*. Država Arhiva na RS Makedonija, série I, vol. 1-3, Skopje, 1963-1969 (voir l'index des noms) ; D. Šapova, *Makedonija vo XVI i XVII vek*. Dokumenti od carigradskite arhivi (1557-1645), Skopje, 1955 ; A. Matkovski, *Turski izvori za ajdutstvoto i aramistvoto vo Makedonija (1700-1725)=Sources turques pour le mouvement des haïdouques en Macédoine*, vol. III, Skopje, 1973.

¹⁸ R. Stojkov, *La division administrative de l'eyalet de Roumélie pendant les années soixante du XVII^e siècle*, in « Studia Balcanica », Sofia, 1970, p. 210.

¹⁹ Giovanni Musachi, *Breve memoria de li discendenti de nostra casa Musachi*, in Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berlin, 1873, p. 280.

probablement de l'agglomération qui représente aujourd'hui, sous le même nom, un village dans la partie basse, au pied des hauteurs qui mènent à notre Voskopoja. En effet, le chroniqueur Muzaka semble lier Voskop à un terrain encore plat lorsqu'il affirme que Voskop faisait partie de ce qu'il appelle « *paese di Devoli maggiore* », donc la région du Grand Devoll. On ne saurait pas ne pas remarquer cependant que, dans un autre passage de sa chronique, Muzaka mentionne de nouveau Voskop, mais cette fois-ci en joignant à son nom celui de Beci, un village de la zone de l'Opar proprement dit (*Voscopebeci*)²⁰. Dans ce dernier cas, non seulement l'unification avec Beci des hauteurs de l'Opar, mais aussi le fait de l'avoir inclus dans le même contexte avec d'autres villages connus de cette zone, comme Dushkar, Lavdar, Marian et Opar, laissent supposer qu'il s'agit peut-être de Voskopoja (dans la montagne) et pas de Voskop (dans la plaine). Si tel était le cas, il s'agirait alors du cas typique de l'existence double de nombre d'agglomérations en Albanie, voire dans la même zone de Voskopoja : Goskova Supérieure et Goskova Inférieure se situent en effet pas loin à l'est²¹.

Il est compréhensible que, dans un tel cas, le mot *poja* du syntagme *Voskopoja* devrait être lié au mot ancien *polis* (cité, citadelle), alors qu'il a été attaché généralement au mot slave *polje*, c'est-à-dire plaine. Peyfuss soutient fortement cette dernière interprétation, en suivant le raisonnement que cette définition s'adapte à la configuration du terrain de type de haut plateau (*Hochebene*)²². Il serait difficile en effet d'admettre que l'on puisse désigner comme une « plaine » un habitat isolé à une altitude de 1 220 mètres au-dessus du niveau de la mer. Aussi penchons-nous plutôt à lier le nom de Voskopoja au mot ancien gréco-byzantin *polis*. Pouqueville avait la tendance d'identifier Voskopoja à la citadelle de *Museion*, une des quarante-six nouvelles forteresses que, d'après Procope de Césarée, l'empereur Justinien I^{er} (527-565) a fait construire dans la province de la Macédoine pour se défendre des

²⁰ *Ibid*, p. 293. Il faut noter que chez Jean Muzaka on trouve certains autres cas d'agglutination de villages qui se trouvent en voisinage territorial (*Serezabunga*), tandis que dans un cas il distingue deux agglomérations différentes, certes voisines, là où aujourd'hui il existe un seul village. Ainsi, par exemple, parle-t-il de deux villages distincts, *Drago* et *Stugna*, de l'agglomération de *Dragostunja* que nous connaissons comme un seul village, dans la zone de Librazhd (*ibidem*, p. 287).

²¹ Voir *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, vol. I, Tirana, 2008, p. 776. D'autres exemples connus sont le Haut Kurvelesh et le Bas Kurvelesh, Dukat du Mont, Dukat de la Plaine, etc.

²² M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis*, p. 23.

attaques barbares²³. Or, jusqu'à ce jour, on ne dispose d'aucune trace de construction ancienne à cet endroit ; cependant, cette zone n'a pas fait l'objet de fouilles, même pas de sondages archéologiques. Mais, en l'absence de ces derniers, on peut affirmer que Voskopoja a été un nœud intérieur qui, au moins depuis la période byzantine, reliait le bassin de Korça à Berat, Vlora et Durrës²⁴. Il serait donc difficile de penser que l'empereur Justinien I^{er} avait laissé sans fortifications militaires cet endroit qui fermait le sentier de passage vers Berat et Vlora à un moment où ce corridor s'est avéré comme l'un des plus importants par lequel ont pénétré les hordes barbares et slaves en provenance de la Macédoine et qui se dirigeaient vers l'Ouest²⁵.

Toutefois, à l'état actuel des connaissances, on ne peut que supposer une existence ancienne de Voskopoja. Quant à son apparition au Moyen Âge pré-ottoman, il ne nous reste que nous en tenir à l'affirmation de Hahn qui raconte avoir lu dans un codex de Voskopoja en 1843, lorsqu'il était consul de l'Autriche-Hongrie, que la ville avait été fondée en 1338 par le chef de la famille des Muzaka²⁶. Nous ne savons pas si Hahn pense au Codex du monastère de Saint-Prodhrome à Voskopoja : ce dernier, en effet, affirme dans sa partie introductive que le monastère en question a été bâti en 1630, « deux cents cinquante ou trois cents après la fondation de la ville de Voskopoja elle-même », ce qui signifie que cette dernière a dû être fondée autour des années 1330²⁷. Pourtant, notre codex ne rattache pas la fondation de Voskopoja à la famille des Muzaka, comme l'affirme Hahn, qui a probablement consulté un autre codex, inconnu pour nous et qui est peut-être perdu. D'ailleurs, le fait est que le Codex de Saint-Prodhrome, publié par I. Martinianos en 1939, fait mention à plusieurs reprises d'un autre codex plus ancien qu'il appelle « l'ancien codex » (ὡς ἐν τῷ παλαιῷ κώδιξι)²⁸ ou « le grand codex » (τὸ μεγάλο κώδιξι)²⁹, sur les indications duquel s'est appuyé

²³ Procope de Césarée, *De ædificiis*, in *Ilirët dhe Iliria tek autorët antikë*, 3^e éd., Tirana, 2002, p. 440 ; F. De Pouqueville, *Voyage dans la Grèce*, vol. I^{er}, Paris, 1820, p. 304.

²⁴ S. Adhami, *Të dhëna rreth fizionomisë urbanistike dhe arkitektonike të qytetit mesjetar të Voskopojës*, in "Monumentet", n° 3, Tirana, 1972, p. 103.

²⁵ G. Stadtmüller, *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte*, 2. Auflage, Wiesbaden, 1966, p. 150 ; D. Obolensky, *Il Commonwealth Bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453*, Bari (Laterza), 1974, p. 80.

²⁶ D'après K. Skenderi, *Istoria tes archaias kai synchronou Moschopoleos*, 2^e éd., Athènes, 1928, p. 8. De cet avis est aussi E. Kurilla, *Moschopolis*, p. 14.

²⁷ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 31.

²⁸ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 50, etc.

²⁹ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 128.

le moine Michel, originaire de Shipska, lequel a écrit en 1779 le second codex, plus récent, que nous connaissons aujourd'hui³⁰.

De la sorte, sous toute réserve quant à l'éventualité d'un substrat antique ou paléobyzantin du site, nous sommes portés à croire que Voskopojë a existé, au moins depuis le XIV^e siècle, dans sa fonction initiale d'agglomération pastorale. Dans ce sens, les propos d'un voyageur étranger écrivait en 1308 que les populations albanaises « ne vivent pas dans des villes, des châteaux, des forteresses ou des villages, mais dans des cabanes, car ils se déplacent sans cesse d'un endroit à l'autre divisés en groupes et en tribus »³¹, semblent s'adapter à merveille à cette partie de l'Albanie bucolique et à ses habitants.

Cantacuzène aussi raconte que, lors de la campagne lancée pour réprimer les insurrections de l'année 1336, l'empereur Andronic III Paléologue apprit que « les Albanais nomades des régions de Devoll, Kolonja et Ohrid... allaient se soumettre à lui avec déférence »³². Il convient de rappeler que le même mode de vie, déterminé par les besoins d'une vie pastorale ponctuée de transhumances, continuait d'être caractéristique pour les « bergers nomades de Voskopojë » encore trois cents ans plus tard, au milieu du XVII^e siècle³³. C'est à ces migrations saisonnières des bergers avec leurs troupeaux, que Šufflay a qualifiées de « *constante biologique* »³⁴, que se rapporte également un document ragusain encore plus ancien, de l'année 1297, où il est question d'un conflit entre les marchands ragusains et le maître de Karavasta, de la famille célèbre des Matranga. Mêlés par hasard à ce conflit ont résulté aussi ceux que le document appelle « *Buvalcariorum de la Polina* »³⁵. *Polina* correspond ici à l'antique Apollonia et à l'actuel village de Pojan : c'est en effet sous le nom *Polina* que la célèbre ville antique

³⁰ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 18, 19, 79, 120.

³¹ « *civitates, castra, fortalicia et villas non habent, sed habitant in papilionibus et semper moventur de loco ad locum per turmas et cognationes suas* ». Voir O. Górká, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, Cracoviae, 1916, p. 26.

³² « ...ὁκτὼ δὲ ἡμέραις τῇ Ἀχρίδι ἐνδιατρίψαντα βασιλεῖα οἱ τε τὰς Δεαβόλεις νεμόμενοι Ἀλβανοὶ νομάδες καὶ οἱ τὰς Κολωνείας, ἔτι δὲ καὶ οἱ Ἀχιδόος ἐγγύς... δουλεύειν ἐπηγγείλαντο προθύμως », Cantacuzenus, *Historia*, vol. I, Bonn, 1828, p. 279.

³³ S. Pulaha, *Qëndresa e popullit shqiptar kundër sundimit osman nga shek. XVI deri në fillim të shek. XVIII. Dokumente osmane*, Tirana, 1978, p. 127-129.

³⁴ M. Šufflay, *Serbët dhe Shqiptarët*, Prishtina, 1968, p. 60.

³⁵ L. Thalloczy, C. Jireček, M. Šufflay (ed.), *Acta et Diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, vol. I, Vienne, 1913, n° 528, p. 157.

se présente dans tous les portulans ou les cartes du Moyen Âge³⁶. En ce qui concerne le mot *Buvalcariorum*, nous avons déjà essayé ailleurs³⁷ de prouver qu'il s'agit ici d'une déformation écrite (quelque chose d'habituel pour les toponymes et les anthroponymes dans les documents vénitiens et ragusains) du nom des Valaques (*Valachorum-Balachorum*), qui se déplaçaient avec leurs troupeaux à l'entrée de l'hiver de l'hinterland montagneux vers la plaine de la Myzeqe : le document en question a été rédigé en effet le 15 novembre. Si les bergers valaques et albanais du Pinde, de Metsovo, des Zagoria et de Malakas descendaient en hiver dans les plaines du Vurgu, de Delvina et de la Tchameria³⁸, les groupes de bergers albanais et valaques des montagnes d'Ohrid, Prespa, Dangelia, Kolonja, Opar et concrètement ceux de Voskopoja, mentionnés explicitement dans ces documents, descendaient dans les plaines du sandjak de Vlora, c'est-à-dire dans la Myzeqe³⁹.

En effet, Voskopoja continuait à garder l'aspect d'une agglomération typiquement pastorale même quand elle a commencé à être couverte par la documentation ottomane. Le registre des redevances de l'année 1568/9 indique qu'une activité agricole avait déjà commencé parallèlement à celle de l'élevage⁴⁰. Cependant, les Sigillés de Berat conservent deux firmans du Sultan Ibrahim (1640-1648), de 1647, où ce dernier ordonnait aux autorités locales de Vlora de ne pas charger d'impôts et d'obligations arbitraires « *les raïas de Voskopoja* » qui étaient, selon lui, « *des bergers nomades* » et qui « *depuis les temps anciens, chaque année, arrivaient avec leurs moutons aux pâturages d'hiver du sandjak de Vlora* »⁴¹.

³⁶ A. Ducellier, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Âge : Durazzo et Valona du XI^e au XV^e siècle*, Thessalonique, 1981, p. 655 ; *Albania : immagini e documenti dalla Biblioteca Nazionale Marciana e dalle collezioni del Museo Correr di Venezia*, Tirana, 1998.

³⁷ P. Xhufi, *Nga Paleologët te Muzakajt : Berati dhe Vlora në shek. XII-XV*, Tirana, 2009, p. 135.

³⁸ L. Heuzey, *Le mont Olympe et l'Acarmanie*, Paris, 1860, p. 267-280 ; G. C. Soulis, *The Thesalian Vlachia*, in « *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* » 8/1 (1963), p. 273.

³⁹ S. Pulaha, *Qëndresa e popullit shqiptar kundër sundimit osman nga shek. XVI deri në fillim të shek. XVIII. Dokumente osmane*, Tirana, 1978, n° 103, 104, p. 127-129.

⁴⁰ Redevances payables en nature, en produits de l'agriculture et de l'élevage.

⁴¹ Il nous semble opportun de reproduire ici certains passages de ces firmans du Sultan, de l'année 1647, enregistrés dans les sigillés de Berat et publiés par S. Pulaha, *Qëndresa e popullit shqiptar kundër sundimit osman shek. XVI-XVIII. Dokumente osmane*, Tirana, 1978, n° 104, p. 128 : « Les rayas de Voskopoja, du kaza de Korça, qui est un des vakıfs de la Dame des Dames..., ont présenté une

Les sources ont du mal à considérer Voskopojë comme une ville au sens propre du terme⁴². En effet, en 1770, un prêtre de Voskopojë se sentait fier de l'appeler de cette manière lors d'une déposition faite devant les autorités étrangères en Hongrie (*Moscopolis urbs Albaniae*)⁴³. En 1791, les géographes Philippides et Konstantas la qualifient également de ville⁴⁴. Mais le géographe Mélétiôs, qui était antérieur à ces derniers et qui écrivait au moment de son apogée, en 1728, appelle Voskopojë un *bourg* (πόλις)⁴⁵. Si l'on se réfère à une source locale et plus digne de foi, au Codex du monastère de Saint-Prodhrome, son auteur Michel de Shpëska (1779) qualifie toujours Voskopojë comme un village (ή χώρα Μοσχόπολης)⁴⁶. Or, comme nous le verrons aussi plus loin, il résulte que le mot *hora* signifie souvent un *lieu*, sans préciser s'il s'agit d'un village, d'une ville ou de toute une région. D'autre part, au Codex du monastère de Saint-Prodhrome ont été transcrits aussi des documents de différentes époques, des actes de vente et d'achat de propriétés, les actes de donation, voire même quelques décisions synodales du Patriarcat d'Ohrid. L'une de ces dernières, de 1686, qualifie Voskopojë de *politeia* (πολιτεία), ce qui la rapproche d'une ville

requête à mon siège impérial, par laquelle ils informaient que, depuis les temps anciens, ils se rendent chaque année avec leurs moutons aux pâturages d'hiver qui se situent dans le sandjak de Vlora ; pourtant, les mutasalims du sandjak leur auraient prélevé un mouton sur trois cents comme impôt de topiak ainsi que cinq aspres (*akçe*) par tezkéré. De tels impôts ne figurent pas sur le registre en tant que revenus. En prélevant des impôts contrairement aux règles du registre, ils se sont appropriés injustement la part d'autrui. Les personnes susmentionnées m'implorant ainsi de rendre ma décision impériale pour que personne ne soit tracassé contrairement à la charia, au registre des impôts, ainsi que mon ordonnance impériale pour empêcher et éviter de tels actes... ». Un autre firman du Sultan sur cette question (*ibid.*, n° 103, p. 127-128) reproduit des extraits d'une demande qui lui a été adressée de la part des habitants de Voskopojë, où ces derniers se qualifient de « bergers nomades ».

⁴² En fait, on constate que Voskopojë (Βοσκόπολις) est appelé une « ville » (πόλις) dans un rapport du consul de Venise à Durrës, en 1736. Or son nom y est mentionné avec d'autres centres importants, tels que Elbasan, Berat et Jannina. Voir K. Mertzios, *Mnemeia makedonikes istorias*, p. 274.

⁴³ Dh. Shuteriqi, *Shqiptarët në Hungari*, in « Buletin për Shkencat Shoqërore », n° 2, Tiranë, 1957, p. 240.

⁴⁴ D. Philippides-G. Konstantas, *Geographia neoterike*, Vienne, 1791 (édition anastatique, Athènes 1970), p. 139.

⁴⁵ Meletios, *Geographia palaia kai nea*, Venetia, 1728, p. 307, cité d'après P. Papahagi, *Scritori Aromani in secolul al XVIII*, București, 1909, p. 12.

⁴⁶ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 40, 134. Cependant il faut noter que le mot *hora* (χώρα), qui est d'un usage courant dans le Codex du Monastère de Saint-Prodhrome, y est peut-être employé dans un sens plus général de *lieu*, comme cela est attesté dans de nombreux toponymes d'Albanie.

proprement dite (πόλις), mais sans vraiment l'identifier à elle⁴⁷. Dans son ouvrage *La Foi* (Πίστις), publié à Venise en 1732, Nektar Terpo, originaire de Voskopoja, attribue à cette ville toutes les deux appellations. Parlant de certains archontes de la ville qui s'employaient à gagner du pouvoir par des procédés injustes, il précise pour sa part que ces gens-là n'étaient pas aimés par *le pays et la ville* (ἡ χώρα καὶ ἡ πολιτεία)⁴⁸. C'est ainsi que nous préférons traduire ces deux appellations de Voskopoja : en fait, χώρα est une appellation neutre qui pourrait signifier aussi bien village que pays, indépendamment de sa grandeur et de sa typologie économique et sociale. En ce qui concerne l'autre appellation qui est donnée à Voskopoja, πολιτεία, les deux derniers exemples montrent très bien que ce mot désignait la communauté de Voskopoja en tant que entité *politiquement* organisée qui entretenait en tant que telle des relations avec d'autres entités.

Toutefois, vue de loin, par exemple d'Europe où elle était néanmoins connue, Voskopoja n'était considérée qu'un village : c'est ainsi (*Dorf*) que l'appelle un document officiel autrichien de 1716, donc de la période de son épanouissement⁴⁹. Il reste tout de même à éclaircir quelles étaient l'information et la connaissance que l'Empire habsbourgeois avait de ce centre situé au milieu des montagnes de l'Albanie. Pour un Autrichien, un Hongrois ou un Vénitien du début du XVIII^e siècle, Voskopoja était la patrie exotique de ces marchands habiles, mais un peu rudes et grossiers, qui sentaient peut-être encore le lait et le mouton et qui approvisionnaient leurs marchés de laine, de peaux et de cire, particulièrement recherchés dans les conditions spécifiques des XVII^e-XVIII^e siècles. Parallèlement à une agriculture modeste, l'élevage est resté une partie de l'activité économique de Voskopoja. La montagne qui s'élevait sur le monastère de Saint-Prodrome continuait à servir de pâturage aux habitants de l'agglomération, même lorsque l'aspect d'une ville artisanale et commerçante était devenu prépondérant par rapport à son profil

⁴⁷ C'est aussi le cas d'un acte de 1696 du Patriarcat d'Ohrid concernant l'octroi du statut stavropégique au monastère de Saint-Prodrome à Voskopoja, voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 47.

⁴⁸ *Bibliarion kaloumenon Pistis...Nektariou Terpou ek tes choras Voskopoleos, Enetiesi 1732*. Cité d'après G. Baletas, *O armatomenos logos. Oi antistasiakes didaches tou Nektariou Terpou vgalmenes sta 1730*, Athènes, 1971, p. 74-75.

⁴⁹ S. L. Barnalidou, *O archiepiscopos Achridos Zosimas (1686-1746) kai e ekklesiastike kai politike drasis autou*, Thessalonique, 1974, p. 139.

essentiellement et historiquement pastoral⁵⁰. Le Codex de ce monastère atteste explicitement que le beurre, le fromage et d'autres produits de l'élevage étaient encore à la fin du XVII^e siècle les denrées par lesquelles on payait les redevances ou on faisait des donations au monastère⁵¹.

Même un siècle plus tard, l'image de Voskopoja était celle d'un centre pastoral, pareille à celle d'avant la fin du XVII^e siècle. À la suite du premier coup fatal subi vers le milieu du XVIII^e siècle, la ville s'est réduite à une agglomération dégradée comptant quelques 200 maisons⁵². Elle continuait d'être telle même à l'aube des temps modernes. En 1894, G. Weigand, un chercheur qui s'est intéressé aux populations oubliées des Balkans, s'est rendu en visite à Voskopoja qu'il décrit comme un village (*Dorf*) de seulement 220 familles, dont la moitié était albanaise et la moitié aroumaine⁵³.

Nous essaierons plus loin d'expliquer les raisons de cet essor économique, démographique et culturel de Voskopoja aux XVII^e-XVIII^e siècles et nous le ferons en suivant de nouvelles pistes d'interprétation, différentes par rapport à celles connues jusqu'à présent. Mais abordons tout d'abord une autre question tant débattue qui concerne l'âge d'or de Voskopoja, celle de la population de cette ville, de sa composition et de son importance aux premières décennies du XVIII^e siècle. En effet, tout comme la date de la fondation de cette agglomération, les caractéristiques ethno-culturelles de sa population et le nombre que celle-ci a atteint à l'apogée de son développement ont été un objet de débats et d'évaluations souvent exagérées. Il conviendrait donc, sur ce point aussi, d'essayer de ramener les choses plus près de la réalité.

Les premiers qui ont répandu l'idée d'une méga-Voskopoja, d'une ville très peuplée au passage du XVII^e au XVIII^e siècle, étaient

⁵⁰ En 1665, les archontes des trois quartiers de la ville de Voskopoja ont légué au monastère de Saint-Prodhrome la partie de la montagne qui s'étendait au-dessus du monastère, « du cimetière des Gjonmadhi jusqu'au bas chemin ». Il ne s'agissait pas d'une donation, mais d'un acquittement de dette que les archontes avaient contractée jadis du monastère « pour les besoins de la ville » et qu'ils n'avaient pas réussi à rembourser en liquide. Voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 40.

⁵¹ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 40-41.

⁵² I. Martinianos, *Symbolai*, p. 79.

⁵³ G. Weigand, *Die Aromunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren*, vol. I, Leipzig, 1895, p. 96. Il faut dire que Voskopoja est mentionnée comme un village (Πόκν) même dans le Codex du monastère de Saint-Prodhrome, ainsi que dans quelque source occidentale du XVIII^e siècle. Voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 40 ; S. L. Barnalidou, *O archiepiscopos Achridos Zosimas (1686-1746) kai e ekklesiastike kai politike drasis autou*, Thessalonique, 1974, p. 139.

Daniel Philippides et Gregorios Konstantas qui, dans un ouvrage de 1791 sur la géographie, affirment que la ville comptait douze mille maisons avant sa première destruction en 1769⁵⁴. Le même chiffre, *douze mille maisons construites en dur*, est avancé également par un autre document du XVIII^e siècle, qui semble faire partie d'une étude sur les Valaques et qui est rendu notoire par une publication peu digne de foi d'Alexis⁵⁵. C'est d'une ville de 10 mille maisons que fait part une lettre écrite en 1772 en latin que le prêtre de Voskopoja, Gjergj Simoni a adressée au gouverneur de Miskolc (en Hongrie)⁵⁶. Or, dans ce cas-là, l'auteur ne manque pas de préciser que ce nombre se réfère aux temps passés, puisque, au moment où il écrit, c'est-à-dire en 1772, Voskopoja ne comptait pas plus de mille maisons⁵⁷. En présupposant 4-5 personnes par famille, le nombre de 10-12 mille maisons prête à penser à une population de 50-60 mille habitants, ce qui rangerait Voskopoja au même niveau de la ville métropolitaine de Salonique⁵⁸. Toutefois, bien des auteurs, depuis Pouqueville, Psalida, Aravantinos, Hahn, Kourilas, etc., insistent d'attribuer à Voskopoja une population allant de 50 à 70 mille habitants aux premières décennies du XVIII^e siècle⁵⁹. De son côté, Weigand considère comme

⁵⁴ D. Philippides-G. Konstantas, *Geographie Neoterike, eranistheisa apo diaforous syngrafeis...*, Vienne, 1791, p. 179.

⁵⁵ « *numerus domorum ex solida materia constructorum, qui ad duodecim milia facile excurrit* », voir P. Papahagi, *Scriptori Aromani in secolul al XVIII*, Bucarest, 1909, p. 20-21 ; M. D. Peyfuss, *Die Drückerei von Moschopolis*, p. 35, note 120. Il semble que l'auteur de cette étude sur les Valaques, spécialement sur les Valaques de Voskopoja, est de toute évidence d'origine aroumaine. Il prend beaucoup de soin pour mettre en relief les différences et les traits caractéristiques qui distinguaient les Valaques des Albanaï et des Bulgares, tout comme des Grecs.

⁵⁶ « *domus amplius 10 millibus numeraret* », d'après une lettre en latin datée de 1772 du prêtre de Voskopoja, Gjergj Simoni. Voir Dh. Shuteriqi, *Shqiptarët në Hungari*, in « Buletin për Shkencat Shoqërore », n° 2, Tirana, 1957, p. 240.

⁵⁷ « *domus amplius 10 millibus numeraret, nunc maxime civium suorum parte concisa... haud ultra mille gremio suo comprehendat* », voir Dh. Shuteriqi, *Shqiptarët në Hungari*, in « Buletin për Shkencat Shoqërore », 1957, n° 2, p. 240.

⁵⁸ N. G. Svoronos, *Le commerce de Salonique au XVIII^e siècle*, Paris, 1956, p. 7 ; A. Konstantakopoulos, *E ellenike glossa sta Balkania (1750-1850)*, Ioannina, 1988, p. 17 ; M. Mazower, *Salonica, city of ghosts. Christians, Muslims and Jews 1430-1950*, London, 2004, p. 120.

⁵⁹ F. Pouqueville, *Voyage dans la Grèce*, vol. II, Paris, 1820, p. 392 ; K. Thesprotou-A. Psalida, *Geographie Albanias kai Epeirou*, Ioannina, 1964, p. 14 ; P. Aravantinos, *Chronographie tes Epeirou*, vol. II, Athènes, 1856, p. 35 ; J. G. Hahn, *Albanesische Studien*, Iena, 1854, p. 297 ; I. Arginteanu, *Istoria românilor macedoneni din timpurile cele mai vechi până în zilele noastre*, București, 1904, p. 232, 254 ; E. Kourilas, *E Moschopolis kai e nea Akademeia autes*, Athènes, 1935, p. 24 ; V. Trpkoski-Trpkku, *Vllasite na Ballkanot*, Skopje, 1986, p. 57. D. T.

exagérée la prétention que Voskopoja comptait 12 mille maisons : selon lui, l'espace permettant d'imaginer une telle agglomération d'habitations y est absent. Toutefois, cet auteur considère comme acceptable le nombre de 40 mille, voire de 60 mille habitants, donné avant lui par Pouqueville aussi, apparemment parce qu'il attribue un plus grand nombre de membres à chaque famille de Voskopoja à l'époque⁶⁰.

Parmi les auteurs qui penchent en faveur d'une Voskopoja surpeuplée avant 1769, il y a aussi le chercheur albanais Dh. Shuteriqi⁶¹. Cependant, d'autres auteurs albanais optent pour des chiffres plus retenus. Dès 1971, A. Buda contredit tous ceux qui s'en tiennent à l'idée que Voskopoja comptait 60 mille habitants. Selon lui, ce nombre est « tout à fait irréal » et, sur la base des vestiges visibles encore aujourd'hui, il considère qu'une population acceptable serait entre 10 et 15 mille habitants⁶². Ce chiffre que Buda a été le premier à avancer a trouvé du soutien notamment ces derniers temps⁶³. Dans une première étude, S. Adhami, un chercheur bien connu pour l'intérêt qu'il a porté à Voskopoja, affirme qu'elle comptait 25 à 30 mille habitants⁶⁴ et il s'en tient à la même opinion dans une autre étude plus tardive⁶⁵. En effet, un document (rapport) militaire austro-hongrois de 1716 suggère une évaluation modérée de la population de Voskopoja lorsqu'il affirme que les villages (sic : *Dörfer*) de Siatista, Kozani, Naoussa et Voskopoja (*Phoscopoli*), pris

Papazise, *Moschopolis-Ampelakia*, in « Epeïrotike Estia », fasc. 357-359, janvier-février-mars 1982, p. 1, affirme également que, durant la période de son épanouissement, Voskopoja comptait 60 mille habitants.

⁶⁰ G. Weigand, *Die Aromunen*, I, p. 99.

⁶¹ Dh. Shuteriqi, in *Historia e letërsisë shqiptare që nga fillimet deri në Luftën Antifashiste Nacional-Çlirimtare*, Tirana, 1983, p. 49.

⁶² A. Buda, *Stellung und Bedeutung der Stadt Voskopoja in der albanischen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, in « Structure sociale et développement culturel des villes sud-est européennes et adriatiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », Bucarest, 1975, p. 287.

⁶³ G. Veinstein, in R. Mantran (éd.), *Historia e Perandorisë Osmane*, Dituria, Tirana, 2004, p. 314.

⁶⁴ S. Adhami, *Të dhëna rreth fizionomisë urbanistike e arkitektonike të qytetit mesjetar të Voskopojës*, in « Monumentet », 3 (1972), p. 118 ; S. Adhami, *Voskopoja dhe monumentet e saj*, Tirana, 1998, p. 39.

⁶⁵ S. Adhami, *Të dhëna rreth fizionomisë urbanistike e arkitektonike të qytetit mesjetar të Voskopojës*, in « Monumentet », nr. 3, 1972, p. 111. Même s'il tend à réduire le nombre des habitants, Adhami n'est pas d'accord avec ceux qui limitent la population de Voskopoja jusqu'à 15-20 mille, comme c'est le cas du texte de l'Histoire de l'Albanie (éd. de 1959), ou qui rabattent le nombre de maisons jusqu'à un millier, comme W. M. Leake.

ensemble, comptaient plus de 7 000 maisons⁶⁶. Parmi les auteurs modernes, M. D. Peyfuss attribue à Voskopoja le plus petit nombre de population, à peine plus de 3 500 âmes dans le meilleur des cas, alors que la ville est présumée avoir dix quartiers⁶⁷.

En tout cas, nous nous rallions à la tendance de rabaisser sensiblement au-dessous de 60-70 mille le nombre des habitants de Voskopoja au moment de son apogée. Les efforts de calcul nous ramènent également aux chiffres de Peyfuss. En nous référant principalement au Registre ottoman de l'année 1568-1569, ainsi qu'au nombre d'églises de la ville et à l'espace qu'offre le terrain, nous pensons que Voskopoja comptait entre 8 e 10 quartiers. Vers le milieu du XVII^e siècle, les villes balkaniques avaient des quartiers d'une quarantaine de maisons en moyenne, tandis qu'une famille chrétienne comptait 6 âmes en moyenne⁶⁸. Toutefois, on peut imaginer que durant l'été, lorsque les troupeaux retournaient des plaines d'hivernage et les travaux de la saison, liés essentiellement aux artisanats du traitement de la laine et des peaux, battaient le plein, Voskopoja était élargie par des quartiers périphériques (*suburbia*) composés d'habitations provisoires, où s'installaient des ouvriers saisonniers venus d'autres centres des environs. C'est ce qui se produisait ailleurs aussi⁶⁹. Néanmoins, les chiffres élevés de 50-70 mille habitants, attribués à Voskopoja par une série d'auteurs, seraient à exclure. Cette conclusion est suggérée non seulement par les évaluations, les calculs ou les raisonnements susmentionnés, mais aussi les témoignages historiques, certes rares, mais sûrement plus dignes de foi, comme c'est le cas du Registre ottoman de 1568-1569 ou du rapport militaire autrichien que l'on vient de citer. Tout compte fait, il faudrait beaucoup d'effort pour admettre comme possible, dans

⁶⁶ « Die Dörfer, welche lauter Christen sind, unter anderen folgende Chetista, Cosan, Nangusta, Phoscopoli und andere, diese letzteren Orte haben allein über 7000 Häuser ». Voir S. L. Barnalidou, *O archiepiscopus Achridos Zosimas (1686-1746) kai e ekklesiastike kai politike drasis autou*, Thessalonike, 1974, p. 139.

⁶⁷ Cet auteur estime que, si l'on admet l'existence de dix quartiers dans la Voskopoja du XVIII^e siècle, chacun avec une cinquantaine de maisons (l'espace et la configuration du terrain excluant des chiffres supérieurs), en admettant aussi le nombre élevé de 7 âmes par maison, on aboutit à une population globale de 3 500 habitants, qui est, d'après lui, beaucoup plus proche de la réalité que le chiffres de 60 ou 70 mille habitants. Voir, M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis*, p. 36.

⁶⁸ T. Stoianovich, *Model and Mirror of the premodern Balkan City*, in « Studia Balcanica » nr. 3 : *La ville balkanique XV^e - XIX^e siècle*, Sofia 1970, p. 96, 103.

⁶⁹ *Ibid*, p. 105.

les conditions des XVII^e-XVIII^e siècles, la création, la survie et la gestion d'une super-ville située dans une aire d'une telle altitude et tellement loin de la mer et des principaux artères de communication. Comme le met en évidence avec maestria le Prof. A. Buda, le site où a été bâtie Voskopojë était « une position typique d'escapade »⁷⁰. Ce n'était donc pas un endroit qui offrait les conditions requises pour bâtir un grand centre urbain. Certes, comme nous l'avons vu, on a souvent soutenu que le cas de Voskopojë était une « exception à la règle ». Or, ceci est faux car, tout autour de Voskopojë, un grand nombre de centres d'artisanat et de commerce ont vu le jour à la même époque, comme Shpëskë, Nikolicë, Naoussa, Ampelaki, Kozani, Kastoria, etc., et leur sort a été semblable ou lié à celui de Voskopojë. L'histoire ne connaît pas de cas de développement isolé des villes, mais seulement des cas de leur développement intégré, en groupe, où l'une peut être la ville dominante, le prototype ou le modèle par rapport aux autres centres « satellites » qui alimentent son développement et son expansion⁷¹. Sous cet aspect, l'idée d'une ville « îlot » ou d'un cas *απαξ*, unique et singulier, est contraire à l'histoire et dotée d'un arrière-fond non historique.

Cependant, à partir du moment où elle apparaît comme un (grand) village essentiellement pastoral, c'est-à-dire du milieu du XVI^e siècle (le Registre ottoman de 1568-1569) jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle, de nombreux documents attestent de façon incontestable une période d'à peu près un siècle, au cours de laquelle Voskopojë eut connu un essor multiple, économique, social, culturel et, bien entendu, démographique. Le véritable moteur de cet essor, à notre avis, n'a pas encore été saisi, ce qui a donné libre cours aux appréciations fantaisistes et anhistoriques du cas de Voskopojë⁷².

Selon beaucoup de chercheurs, la fondation de Voskopojë est l'œuvre d'Albanais. Comme nous l'avons déjà rappelé, en 1843, alors qu'il était consul autrichien à Jannina, G. von Hahn avait lu dans un codex de Voskopojë que la ville avait été fondée en 1338 par le chef

⁷⁰ A. Buda, *Stellung und Bedeutung der Stadt Voskopojë in der albanischen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, in « Structure sociale et développement culturel des villes sud-est européennes et adriatiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », Bucarest, 1975, p. 287, 288.

⁷¹ T. Stoianovich, *Model and Mirror of the premodern Balkan city*, in « Studia Balcanica » n° 3 : *La ville balkanique XV^e-XIX^e siècle*, Sofia 1970, p. 83-84.

⁷² L. Vranoussis-B. Sphyroeras, in M. B. Sakellariaou (Éd.), *Epirus, 4000 years of Greek History and Civilisation*, Athènes, 1997, p. 259.

de la famille Muzaka⁷³. Cette ville qu'un prêtre originaire de Voskopoja et émigré à Miskolc, en Hongrie, définissait en 1770 comme « une ville d'Albanie » (*Moschopolis urbs Albaniae*)⁷⁴, était fondée par les habitants albanais des villages environnants de la région de l'Opar, connus pour leur tradition dans l'art de la maçonnerie⁷⁵. Les rapports étroits de Voskopoja avec les villages de l'Opar et les environs sont confirmés au mieux par le Codex du monastère de Saint-Prodrome⁷⁶. Dans les villages voisins, comme Osoja, Gura, Gjinikas, Gjonomadh ou Polena, les habitants de Voskopoja avaient des propriétés et des vignobles⁷⁷, ce qui prouve qu'une partie d'entre eux étaient originaires de ces villages. D'ailleurs, vers 1718, tout le village de Polena a été offert au monastère de Saint-Prodrome par l'évêque métropolitain de Korça, Joassaf, originaire de Voskopoja, lequel allait devenir plus tard le patriarche d'Ohrid⁷⁸. De l'autre part, des liens étroits sont attestés entre Voskopoja et les villages de Shipska, Niça, Kamenica, Nikolica, Plasa, etc.⁷⁹. Assez étroits étaient aussi les liens avec une autre agglomération importante, celle de Korça, à laquelle Voskopoja était liée sur le plan administratif et ecclésiastique, puisqu'elles faisaient partie du même kaza et de la même éparchie⁸⁰. Korça, cet *alter ego* de Voskopoja, est décrite par les sources et les auteurs de l'époque comme une ville entièrement albanaise. A. Psalida et P. Aravantinos, lesquels ont écrit lors de la première moitié du XIX^e siècle, affirment clairement que « les habitants de Korça, musulmans et chrétiens,

⁷³ Selon K. Skenderi, *Istoria tes archaias kai sygchronou Moschopoleos*, 2, Athènes, 1928, p. 8. De cet avis est aussi E. Kurilla, *Moschopolis*, p. 14.

⁷⁴ Dh. Shuteriqi, *Shqiptarët në Hungari*, in « Buletin për Shkencat Shoqërore », n° 2, Tirana, 1957, p. 240.

⁷⁵ G. von Hahn, d'après E. Kurilla, *E Moschopolis kai e Nea Akademeia autes*, Athènes, 1935, p. 14. L'auteur grécomane Konstantin Skenderi affirme lui-même qu'il était originaire de l'Opar, d'où sa famille, comme beaucoup d'autres, s'était installée à Voskopoja. Voir K. Skenderi, *Istoria tes Moschopoleos*, p. 86, note 2 ; P. Pepo, *Kodiku i Korçës dhe Selasforit*, vol. II, Tirana, 1981, p. 156, 157.

⁷⁶ Voir chez I. Martinianos, *Symbolai*, p. 146, où il est question des dons offerts à Saint-Prodrome par des habitants des villages de l'Opar, dont les enfants de Gjika, originaires de Gjinikas.

⁷⁷ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 48, 94, 146.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 50, 51.

⁷⁹ En 1772, Mehmet pacha Frashërli achète Voskopoja, ensemble avec Shipska et Nikolica, à leur seigneur, Zaim d'Istanbul, qui les avait achetés pour sa part antérieurement à la famille du Sultan. Voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 79.

⁸⁰ *Documents turcs sur l'histoire du peuple macédonien : Le grand registre de recensement des Cazas Goritsa, Biglichita et Chroupichta de 1568/9*, tome VII, vol. I, Skopje, 1997, p. 81-84 ; H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, p. 77, 86.

étaient des Albanais d'une même langue »⁸¹. Ce cadre est complété aussi par les villages du vakıf de Mirahor Iliaz Bey, également habités par des rayas chrétiens⁸². M. Peyfuss a procédé à une évaluation de l'environnement autour de Voskopoja (*Die Umgebung von Moschopolis*), où il inclut des centres connus comme Korça, Drenova, Boboshtica, Nikolica, Vithkuq, Shpaska, Maliq, Grabova, Llënga⁸³. À cette liste il faudrait ajouter aussi sans nul doute les villages de Gjonmadh, Polena, Osoja, Guras, Gjiniqas, ainsi que tous les autres villages de la région de l'Opar avec lesquels Voskopoja a eu, comme nous venons de le montrer, de puissants liens économiques, voire même génétiques.

Tous les auteurs, anciens et nouveaux, qui ont voulu considérer Voskopoja comme un îlot chrétien de population hellène, au milieu d'une mer albano-musulmane, ont ignoré intentionnellement le fait que les villes et les villages qui constituaient le milieu environnant de Voskopoja étaient presque tous chrétiens et continuent d'être tels dans leur écrasante majorité. Ils étaient également aussi albanais – et en partie même valaques – que ne l'était Voskopoja elle-même. Sous cet aspect, la genèse de Voskopoja est identique avec celle des autres villes du bloc albano-thessalo-macédonien, comme c'est le cas de la ville de Siatista, à laquelle Voskopoja et ses marchands étaient liés par de multiples liens. Les mêmes historiens qui présentent Voskopoja comme un îlot « helléno-orthodoxe » en pleine mer « albano-musulmane » considèrent le cas de Siatista sous une autre optique, réaliste. Cette ville qui a également connu sa période d'épanouissement grâce à l'essor de l'artisanat et du commerce aux XVII^e-XVIII^e siècles résulterait d'être fondée et peuplée, autour du XV^e siècle, par des habitants chrétiens des villages environnants, qui fuyaient la poussée ottomane : Siatista aurait donc été une expression ethnique, culturelle et religieuse de l'environnement tout autour⁸⁴. Mais pourquoi pas Voskopoja ?

⁸¹ « Γενικῶς οἱ ἡπίῳι, τὰ τοῦρῳι τὰ Χριστιανοί, εἶναι Ἀλβανοί, ὁμόγλωσσοι, ὁμοῖθεις, τὰ ἀμαθεῖς τὰ ἄτεχνοι », « Ἐνοῖ ἔϊται ὑπὸ 2000 περίπου οἰκογενειῶν ἑλῆς Ἀβανικῆς, μεθ' ὧν αἱ 400 εἰσὶν Μωαμεθανοί », voir K. Thesproti-A. Psalida, *Geographia tes Epeirou kai Alvanias*, Ioannina, 1964, p. 14; P. Aravantinos, *Perigraphe tes Epeirou*, vol. I, Ioannina, 1984, p. 50.

⁸² Turski dokumenti za ist., deria I, v6l. 3 (1636-1639), Skopje, 1969, n° 112, p. 83.

⁸³ M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis*, p. 13 (carte).

⁸⁴ A. Vakalopoulos, *La retraite des populations grecques vers les régions éloignées et montagneuses pendant la domination turque*, in « Balkan Studies » 4 (1963), p. 265-274 ; A. Vakalopoulos, *Oi dytikomakedonikes apodemoi epi Tourkokratias*, p. 13.

En effet, la composante albanaise chrétienne de la population de Voskopoja était très importante. La population de Voskopoja s'est nourrie à toutes les époques principalement d'habitants venus des villages chrétiens environnants, notamment de la région de l'Opar qui comprenait une trentaine de villages, « tous albanais »⁸⁵. Au début du XIX^e siècle, Athanase Psalida écrivait que « les habitants de l'Opar pratiquaient leurs échanges avec Voskopoja, où ils se rendaient tous les jeudis au marché »⁸⁶. L'Opar a été aussi sans doute le principal pays de provenance de cet excès de population que Voskopoja a connu au passage XVII^e au XVIII^e siècle. Un registre ottoman de l'année 1668-1669 fait savoir que le kaza de l'Opar, jadis le noyau de la principauté féodale des Muzaka⁸⁷, avait subi à cette époque-là une impressionnante diminution de la population. En effet, on y enregistrait seulement 30 khanés (maisons) à un moment où les kazas voisins de Prespa, Bilisht et Korça comptaient respectivement 481, 416 et 569 khanés⁸⁸. Il s'agissait certainement d'un déplacement de la population de l'Opar en direction du pôle économique de Voskopoja qui émergeait. Avec son essor rapide, cette dernière exerçait une grande force attractive principalement sur les maîtres maçons, mais aussi sur les autres métiers. Les rapports entre l'Opar et Voskopoja étaient semblables à ceux entre deux vases communicants. En effet, dès 1568-1569, le Registre du kaza de Korça présentait Voskopoja comme un centre important comptant 5 quartiers et 331 familles : le plus grand quartier, Kanavuca, avait 173 familles, le Grand Maliq 60, Nika 29, Mecovik 33 et Arnaut 36 familles⁸⁹. Ce registre rejette définitivement les affirmations selon lesquelles le quartier Arnaut aurait été créé après 1769, année de la première destruction de Voskopoja, par de nouveaux venus albanais qui seraient ainsi devenu des habitants de la ville pour la première fois (et dans des

⁸⁵ K. Thespropou-A. Psalida, *Geographeia Alvanias kai Epeirou*, Ioannina, 1964, p. 18 ; E. Kurila, *Gregorios o Argyrokastrites*, in « Theologia » 9 (1931), p. 51, 60 note 1 ; P. Pepo, *Kodiku i Korçës dhe Selasforit*, vol. II, Tirana, 1981, p. 156, 157.

⁸⁶ K. Thesprotou-A. Psalida, *Geographeia Alvanias kai Epeirou*, Ioannina, 1964, p. 18.

⁸⁷ P. Xhufi, *Nga Paleologët te Muzakajt*, p. 284-285

⁸⁸ R. Stojkov, *La division administrative de l'eyalet de Roumélie pendant les années soixante du XVII^e siècle*, in « Studia Balcanica », Sofia, 1970, p. 210.

⁸⁹ *Documents Turcs sur l'histoire du peuple macédonien : le Grande Registre de recensement des cazas Goritsa, Biglichita et Chroupichita de 1568/9*, tome VII, vol. 1, Skopje, 1997, p. 81-84.

circonstances suspectes)⁹⁰. Voskopoja avait donc dès cette époque-là cinq quartiers, dont l'un (Mecovik) était habité par les premiers immigrants aroumains venus de Metsovo du Pinde⁹¹ : il est évident que l'autre quartier, Skammel (Saint-Thanas), a été créé plus tard avec des immigrés valaques de Thessalie⁹². De même, plus tard, d'autres nouveaux venus mais aussi des habitants de Voskopoja ont créé le quartier du Soleil (Shulla)⁹³ et les quartiers Sarxha, Pustenik et Rue de Saint-Nicolas⁹⁴, lesquels n'apparaissent pas dans le Registre de 1568-1569. Il résulte que, à son apogée, Voskopoja comptait dix quartiers⁹⁵.

En nous occupant de la répartition de la population de Voskopoja dans le temps et l'espace, nous avons ainsi abordé une autre question assez débattue, celle de la composition ethnique de ses habitants. Les documents déjà mentionnés parlent clairement d'une population albanaise et valaque de la ville. L'idée de Kurila que les premiers bâtisseurs de Voskopoja étaient des Albansaux auxquels sont venu s'ajouter plus tard des immigrés valaques semble s'approcher de

⁹⁰ F. Michalopoulos, *Moschopolis, ai Athenai tes tourkokratias 1500-1769*, Athènes, 1941, p. 11 ; A. Konstantakopoulos, *E elenike glossa sta Balkania (1750-1850)*, Ioannina, 1988, p. 28.

⁹¹ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 131. Un quartier avec un nom et éventuellement avec une histoire identique existait à cette époque là même à Kastoria (*Mucovik*). Voir F. Vapheidou, *Kodiks tes ieras metropoleos Kastorias*, in « Ekklesiastike Aletheia » 20 (1900) p. 124, cité d'après A. Vakalopoulos, *Oi dytikoi makedones apodemoi epi Tourkokratias*, Thessalonique, 1958, p. 19.

⁹² E. Kurila, *Moschopolis kai Nea Akademia*, p. 36. Adhami pense que les quartiers Sarza (Sainte-Vierge), Rue (Saint-Nicolas) et Skammel (Saint-Thanas) constituaient le premier noyau de Voskopoja (S. Adhami, *Të dhëna rreth fizionomisë urbanistike dhe arkitektonike të qytetit mesjetar të Voskopojës*, p. 99-100). Nous préférons nous en tenir au tableau fourni par la source la plus digne de foi dont nous disposons pour le XVI^e siècle, le Registre de 1568-1569 qui fait cas de cinq quartiers à cette époque : Kanavuca, Grand Maliq (ou Stamlid), Nika (ou Papa Dodish), Mecovik et Arnaut. Il faudrait certainement tenir compte à ce sujet de quelque déformation ou lecture éventuellement erronée de quelque nom dans le texte en turc ottoman (ainsi, le quartier *Kanavuca*, dont la lecture n'est pas certaine pour l'éditeur lui-même, pourrait-il être identifié au quartier *Nalza* dont parle Martinianos). Il n'est pas à exclure non plus que quelque quartier, avec le temps, ait changé de nom ou ait donné deux nouveaux quartiers avec de nouveaux noms, par suite de la croissance démographique.

⁹³ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 33, 148.

⁹⁴ I. Martinianos, *Symbolai*, p. 79, 136 ; S. Adhami, *Të dhëna rreth fizionomisë urbanistike e arkitektonike të qytetit mesjetar të Voskopojës*, in « Monumentet » 3 (1972), p. 98-100.

⁹⁵ Certes, nous affirmons cela tout en tenant compte des réserves déjà exprimées. Entre temps, S. Adhami (*Të dhëna rreth fizionomisë urbanistike dhe arkitektonike të qytetit mesjetar të Voskopojës*, p. 101) parle de 12 quartiers, tandis que Kurila avait réduit leur nombre à 6.

la vérité⁹⁶. En tout cas, le chercheur passionné des communautés aroumaines des Balkans, G. Weigand, reconnaît qu'une ville avec des maisons en pierre, telle que Voskopoja, ne pouvait en aucune manière avoir été construite par des Valaques, dont l'existence était étroitement liée au *katund*, un lieu d'habitation pastorale et mobile où la cabane (la hutte) constitue l'unique forme d'habitation⁹⁷. Le lien puissant existant entre les aires de l'Opar et de Voskopoja était dû, en plus des rapports naturels entre deux régions voisines et des apports de populations réciproques, même à la maîtrise exceptionnelle des Oparais en tant que maçons. En effet, les habitants des villages de l'Opar, ainsi que ceux du village voisin de Polena, ont hérité jusqu'à nos jours l'art de construire en pierre et de graver la pierre. Voskopoja avec ses maisons, ses églises et ses rues pavées, ses ponts, ses nombreux moulins et fontaines publiques, son académie, son imprimerie et ses ateliers, est sans nul doute leur œuvre.

Bien entendu, en plus des Oparais, Voskopoja a vu venir et s'installer même d'autres groupes de migrants. Comme nous l'avons déjà mentionné, le Codex du monastère de Saint-Prodrôme fait mention de deux quartiers, Skammel et Mecovik, qui étaient habités avec certitude par des familles venues de Skammel et de Grebene en Thessalie, dont la population, comme on le sait, était principalement valacophone⁹⁸. Le Registre ottoman de 1568-1569 faisait déjà cas du quartier Mecovik avec 33 chefs de famille, dont les noms présentent généralement des caractéristiques qui se distinguent de ceux des habitants des autres quartiers de la ville. En plus des prénoms et des noms provenant du calendrier chrétien, on y rencontre aussi d'autres qui appartiennent clairement au fonds aroumain, comme Marko, Nushi, Goga, Verko, Makuja, etc.⁹⁹. L'existence de la population valaque à Voskopoja a été donc un fait établi dès le XVI^e siècle. Le savant allemand J. G. von Hahn parle aussi d'une arrivée de « savants » de Constantinople qui se sont installés à Voskopoja après la prise de cette ville par Mehmet II (1453)¹⁰⁰. Apparemment, le savant allemand a-t-il voulu imiter les historiographes byzantins qui

⁹⁶ E. Kurila, *E Moschopolis kai e nea Akademeia autes*, Athènes, 1935, p. 5, 9, 14. Voir aussi E. Kurila, *Panepistimiaka: to kratos tes aletheias*, Athènes, 1944, p. 3-8, 53-54.

⁹⁷ « *Walachische Hirten bauen keine Städte, sondern Hüttendörfer, Kalive gennant* », voir G. Weigand, *Die Aromunen*, I, p. 101.

⁹⁸ Voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 131.

⁹⁹ *Documents Turcs sur l'histoire du peuple macédonien : Le grand Registre de recensement des cazas Goritsa, Biglichta et Chroupichta de 1568/9*, tome VII, vol. I, Skopje, 1997, p. 83-84.

¹⁰⁰ J. G. Hahn, *Albanesische Studien*, p. 296.

affirmaient que, suite à la prise de Constantinople par les croisés occidentaux, en 1204, des savants et des intellectuels byzantins ont abandonné la ville et se sont établis à Jannina, faisant ainsi de cette ville un nouveau centre de la culture byzantine¹⁰¹. C'est donc par cette « importation intellectuelle » qui n'est fondée sur aucune base, que Hahn a voulu expliquer le développement impressionnant qu'ont connu l'éducation et la culture à Voskopoja. Mais le profil culturel de Voskopoja commence à se concevoir au moins deux siècles et demi plus tard que l'époque dont parle von Hahn et il est certain qu'il n'est pas concerné par une « immigration intellectuelle » supposée et pas du tout prouvée.

Les sources historiques affirment explicitement la composition mixte albanaise et aroumaine de la population de Voskopoja : « la population de Voskopoja était chrétienne, albanaise et aroumaine, venue des villes et des villages environnants, composée d'artisans et de marchands »¹⁰². Certes, pour le chercheur actuel il n'est pas aisé et toujours possible de déterminer la nationalité des individus particuliers dans une ville caractérisée par de nombreuses symbioses et convergences culturelles. Toujours selon Buda, « les témoignages directs de sentiments nationaux sont absents même chez des auteurs comme Théodore Kavalioti ou le maître Daniel ». Le monde dans lequel vivent ces intellectuels « est un monde spirituel encore non différencié sur le plan national »¹⁰³.

S. Adhami affirme lui aussi que Voskopoja était habitée par des Albanais et des Valaques. Cet auteur qui a bien exploité la documentation existante exclut l'éventualité de l'existence d'une composante grecque de la population dans cette ville¹⁰⁴. Parmi les auteurs albanais, une hypothèse avancée dernièrement par Xh. Lloshi est à notre avis dépourvue de fondement. En partant de prémisses linguistiques, principalement du dictionnaire en quatre langues de Daniel de Voskopoja (1802), ce chercheur affirme que « les habitants

¹⁰¹ A. Papadopoulos-Kerameus, *Peri synoikismou ton Joanninon meta ten frangiken katastasin*, in « *Deltion Istorikes kai Ethologikes Etaireas tes Ellados* » 3 (1889), p. 454 ; M. Dendia, *Dienekseis metaksy autokthonon kai prosphygon en Epeiro meta to 1204*, in « *Atti del VIII Congresso Internazionale degli Studi Bizantini* », vol. II, Rome, 1953, p. 302-306.

¹⁰² A. Buda, *Stellung und Bedeutung der Stadt Voskopoja in der albanischen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, in « *Structure sociale et développement culturel des villes sud-est européennes et adriatiques aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Bucarest, 1975, p. 287, 288.

¹⁰³ A. Buda, *Stellung und Bedeutung der Stadt Voskopoja in der albanischen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, p. 300.

¹⁰⁴ S. Adhami, *Voskopoja dhe monumentet e saj*, Tirana, 1998, p. 39.

de Voskopoja étaient de quatre ethnies, mais les Valaques étaient prédominants »¹⁰⁵. Nous jugeons que l'élément linguistique en général et, dans le cas concret, un dictionnaire destiné à l'usage au-delà des frontières de Voskopoja, est tout à fait insuffisant pour tirer des conclusions sur des questions aussi complexes que le caractère ethnique d'une population. L'activité d'édition de Daniel, tout comme celle de Kavalioti, le rôle de l'Académie, de sa typographie et de Voskopoja elle-même, ne doivent aucunement être considérés limités dans le seul cadre de cette ville, mais dans le cadre d'un facteur religieux et culturel supérieur, le Patriarcat d'Ohrid, dont la juridiction, comme on le sait, s'étendait sur une population albanaise, valaque, bulgare et grecque et qui s'est fortement impliqué dans le destin historique de Voskopoja¹⁰⁶. Ce raisonnement est d'autant plus valable pour Voskopoja de la première moitié du XVIII^e siècle, quand le trône d'Ohrid a été dominé par la personnalité du patriarche Joassaf, originaire de Voskopoja.

En ce qui concerne les historiens grecs, il semble que leur principale préoccupation a été de renier toute présence albanaise à Voskopoja. Même lorsque quelqu'un parmi eux fait un pas en avant et reconnaît une certaine présence albanaise, celle-ci est en tout cas très tardive et se rattache à la période après la destruction de la ville en 1769¹⁰⁷. L'idée est claire : la présence albanaise à Voskopoja est liée à sa destruction, mais surtout pas à sa splendeur¹⁰⁸. Ceci a été une méthode, une manière plus élégante pour souligner la thèse largement soutenue par l'historiographie grecque, selon laquelle rien n'attache les Albanais à l'histoire de Voskopoja et qu'ils n'ont été ni les acteurs, ni les protagonistes de sa splendeur. Les Albanais « barbares » et « sauvages » ne pouvaient être que les protagonistes de la destruction de la Voskopoja « grecque » et ils se seraient ensuite établis sur les ruines provoquées par eux-mêmes, pour devenir les habitants les plus jeunes d'une ville déjà « barbarisée ».

¹⁰⁵ Xh. Lloshi, étude introductive à l'édition de W. M. Leake, *Kërkime për shqiptarët dhe për gjuhën shqipe*, Tirana, 2006, p. 64.

¹⁰⁶ A.-P. Péchayre, *L'Archevêché d'Ochrida de 1394 à 1767*, in « Échos d'Orient » 35 (1936), p. 203 ; M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis*, p. 166, 194.

¹⁰⁷ F. Michalopoulos, *Moschopolis, ai Athenai tes tourkokratias 1500-1769*, Athènes, 1941, p. 11 ; A. Konstantakopoulos, *E ellenike glossa sta Balkania (1750-1850)*, Ioannina, 1988, p. 28.

¹⁰⁸ F. Michalopoulos, *Moschopolis, ai Athenai tes tourkokratias 1500-1769*, Athènes, 1941, p. 11 ; A. Konstantakopoulos, *E ellenike glossa sta Balkania*, p. 28.

Plus loin, des historiens grecs du passé, comme S. Lambros et le panégyriste Skenderis, ont défendu avec acharnement le caractère prétendument grec de Voskopoja¹⁰⁹. Ils ont renié toute présence albanaise ou voire même aroumaine dans la ville¹¹⁰. D'autres auteurs grecs, anciens et nouveaux, tout en reniant avec esprit de suite la présence de l'élément albanais, ont parlé d'un caractère valaque de la ville. Toutefois, dans ce cas-là aussi, nombre d'entre eux ont eu un dessein prémédité. En fin de compte, les Valaques ne constituaient pas une ethnie à part, c'étaient des « Grecs valacophones » et, en tant que tels, « ils étaient une partie intégrante et dynamique de l'hellénisme »¹¹¹. De son côté, P. Rodake affirme que Voskopoja a été fondée en 1338 « par des koutsovalaques albanais et grecs », en laissant entière la difficulté de l'interprétation de ces appellations sibylliques en fait de quoi les historiens grecs sont passés maîtres¹¹².

L'historiographie roumaine, qui s'est intéressée beaucoup à Voskopoja, défend généralement la thèse selon laquelle cette ville était exclusivement aroumaine. Toutefois, alors qu'il s'en tient à une telle attitude, V. Papahagi publie aussi, sans commentaire, des documents qui parlent de manière explicite de l'albanité des plus illustres familles de l'archontat de la ville¹¹³.

Il faut tout de même reconnaître que, au-delà des historiographiques intéressées et positionnées sur cette question, l'historiographie moderne a admis comme une donnée objective le caractère albanais et aroumain de Voskopoja¹¹⁴. Certains auteurs se sont exprimés également sur le rapport entre les deux composantes de la population de la ville. Ainsi, Peyfuss parle-t-il d'une ville où

¹⁰⁹ S. Lambros, *Epeïrotika*, in « Neos Ellenomnemnon » 10 (1913), p. 384-385 ; K. Skenderis, *Istoria tes archaïas kai synchronou Moschopoleos*, 2^e éd., Athènes, 1928. De même, N. Svoronos, *Analekta neoellenikes istorias kai istoriographias*, Athènes, 1982, p. 182.

¹¹⁰ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni și comerțul Venetian în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, Prefață de Prof. N. Iorga, București, 1935, p. 9.

¹¹¹ A. Koltsidas, *Oi oikonomikes drastiriotetes ton Moschopoliton os paragontas diafotistikēs kai politismikēs metakenōses ston Ellenismo*, in « Moschopolis. Diethnes symposio », Thessalonike 31 oktobriou-1 noembriou 1996, Thessalonike 1999, p. 110, 112, 118. Voir aussi K. Thesprotou-A. Psalida, *Geographeia*, Ioannina, 1964, p. 14. Cette thèse, en plus des Roumains, est soutenue aussi par D. T. Papazise, *Moschopolis-Ampelakia*, in « Epeïrotike Estia », fasc. 357-359, janvier-février-mars 1982, p. 1 ; J. Kristophson, *Das Lexikon Tetraglosson des Daniil Moschopolitis*, in « Zeitschrift für Balkanologie », X^e année, f. 1, München, 1974, p. 7-8.

¹¹² P. Rodake, *Klephtes kai armatoloi*, vol. I, Athènes, 1975, p. 275.

¹¹³ V. Papahagi, *Aromânii Moscopoleni*, p. 19.

¹¹⁴ G. Veinstein, in *Histori i Perandorisë Osmane*, sous la dir. de R. Mantran, éd. en albanais, 2004, p. 314.

prédomine l'élément valaque, or son affirmation qui ne repose sur aucune étude particulière relative à cette question est plutôt une perception personnelle de sa part¹¹⁵. Ce qui peut être considéré comme certain c'est l'information fournie par G. Weigand qui a visité Voskopoja aux dernières années du XIX^e siècle et qui a trouvé là-bas, comme il l'affirme lui-même, seulement une population de 220 familles, dont une moitié était albanaise et l'autre moitié aroumaine¹¹⁶. Cependant, cela ne signifie pas du tout que le rapport a été le même au milieu du XVIII^e siècle.

La détermination du caractère ethnique des habitants de Voskopoja à l'époque faisant l'objet de notre étude, c'est-à-dire aux XVII^e-XVIII^e siècles, présente de grandes difficultés, souvent insurmontables, dont parle aussi A. Buda¹¹⁷. L'élément principal et plus certain sur lequel on pourrait s'appuyer lorsqu'on aborde la question de l'appartenance ethnique seraient sans doute les déclarations faites par des personnages donnés de l'époque eux-mêmes. Or les autodéterminations ethniques sont vraiment quelque chose d'extrêmement rare à cette époque-là, quand on s'identifiait dans ses rapports quotidiens sur la base du village, de la ville ou de la région d'où l'on venait. Nous avons déjà vu que le Codex de Saint-Prodrôme détermine que Voskopoja est la patrie de ses habitants, indépendamment du fait que les villes et les villages voisins, voire même Elbasan, Vlora et Shkodra, n'étaient pas considérés comme un pays étranger.

Il en pouvait être différent lorsqu'un habitant de Korça ou de Voskopoja se déplaçait à l'étranger. Le rapport qui y fonctionnait était différent et, parallèlement à l'identification habituelle par la confession religieuse et la ville de provenance, on trouve aussi des cas où l'auto-identification comprenait aussi l'ethnikon albanais. Ainsi, les deux frères peintres de Korça, Constantin et Athanase, qui ont décoré l'église de Saint-Nicolas et de Saint-Athanase à Voskopoja, y ont-ils laissé deux inscriptions avec leurs noms : Constantin et Athanase de Korça¹¹⁸. Les inscriptions portent la date de l'exécution

¹¹⁵ M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis*, p. 28.

¹¹⁶ G. Weigand, *Die Aromunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren*, vol. I, Leipzig, 1895, p. 96.

¹¹⁷ A. Buda, *Stellung und Bedeutung der Stadt Voskopoja in der albanischen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, p. 300.

¹¹⁸ « Ἀνεστο ἡ εἰ αὐτῇ η στέγη ης ἐπιτ' ὀπεύοντος τοῦ κὺρ Β' οὐστου Σοτ'ωνίου διὰ χειρὸς αὐταδέλ'ων Κωνσταντίνου καὶ Ἀθανασίου ἐν μηνὶ Ἰουνίῳ 28 ». « Ἀνεστο ἡ ἡ ὁ ναὸς οὗτος εἰς τὰ 1750 ἐπὶ τοῦ λογιωτάτου μητ' ὀπολίτου

des fresques, le 28 juin 1750. Les mêmes frères figurent comme les auteurs des fresques de plusieurs églises et monastères à Korça, à Vithkuq, etc., où ils sont également identifiés comme « originaires de Korça » (ἀπὸ Κορυτζας). Des années plus tard, l'un des frères, Constantin (l'autre étant déjà mort) a peint quelques églises au Mont Athos, comme celle de Philothète ou du monastère de Lavra. Or là-bas, en pays étranger, l'artiste s'identifie autrement, comme « Constantin l'Albanais (Κωνσταντίνου Ἀλβανίτου)¹¹⁹. La même chose vaut aussi pour un personnage important du XVIII^e siècle, vraisemblablement originaire de Voskopoja, le marchand Anton Kruta, un haut fonctionnaire du service extérieur polonais dans les années 1760, traducteur et ambassadeur spécial du roi de Pologne Stanislas August Poniatowski pour les négociations avec les Turcs. Selon ses propres déclarations, conservées aux Archives nationales de Cracovie, il était « Albanais tosqe »¹²⁰.

En plus des cas de l'autodéclaration ethnique, qui sont toutefois assez rares, un haut degré de fiabilité est présenté aussi par les définitions de nature ethnique qui étaient faites, dans notre cas, aux individus originaires de Voskopoja ayant émigré dans les pays d'Europe centrale. Comme on le sait, à la suite du Traité de Passarowitz (le 21 juillet 1718) et du Traité de Commerce signé quelques jours après, le 27 juillet 1718, également à Passarowitz, il y a eu une vague d'émigration de sujets de l'Empire ottoman qui se sont installés sur les territoires de l'Empire des Habsbourg¹²¹. Les communautés de marchands de Voskopoja qui ont commencé à s'établir en Europe centrale à partir de ce moment-là étaient importantes quant à leur nombre, leur caractère compact, leur puissance économique et leur profil social. Les autorités locales identifient le plus souvent les émigrés en provenance de Voskopoja, ainsi que d'autres membres de la diaspora balkanique, comme des « ressortissants turcs » ou simplement comme des « Voskopolites ». L'identification nationale ne constitue donc pas un phénomène ordinaire et encore moins une norme. Toutefois, en Autriche, en Hongrie, en Pologne et ailleurs, on constate des cas où les divers

Koῦ τζῆς τοῦ Νιῆ τοῦ διὰ χειρὸς Κωνσταντίνου καὶ Ἀνασίου ἐκ Κορυτζῆς », voir E. Kurila, *Moschopolis kai Nea Akademia*, p. 27.

¹¹⁹ M. Gedeon, *O Athos*, Konstantinoupoli, 1885, p. 328, cité d'après E. Kurila, *Moschopoli kai Nea Akademia*, p. 29.

¹²⁰ J. Reychman, *Une famille albanaise au service de la Pologne*, p. 298.

¹²¹ V. G. Noradounghian, *Récueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, vol. I, Paris, 1897, p. 220 et suivantes ; Z. N. Tsirpanle, *E Sosieta ton Graikon sten autokratia ton Apsbourgon (1720)*, in « Dodone » 3 (1974), p. 155, 162.

marchands et entrepreneurs originaires de Voskopoja sont qualifiés comme des « Albanais » par les autorités¹²². Nous savons qu'à Kronstadt (en Transylvanie) l'albanais était une des langues parlées parmi les émigrés venus de Voskopoja ou de Kozani, Siatista, Kolonja, Naoussa et Grabova¹²³.

Des Albanais de Voskopoja sont attestés à Vienne en tant que membres de la communauté organisée autour de l'église byzantine de Saint-Georges¹²⁴. Sur le plan quantitatif, les Albanais résultent avoir été une composante principale de cette communauté : ils sont mentionnés parfois ensemble avec les Grecs, les Serbes, les Bulgares et les Valaques¹²⁵. Dans un cas très significatif, il est clairement question des « Albanais et des autres » (Ἀλβανίτας καὶ ἄλλους), ce qui atteste au moins leur protagonisme, sinon leur surpoids numérique dans le cadre de la communauté orthodoxe en provenance des Balkans¹²⁶. En tout cas, les membres de la communauté albanaise de Vienne sont mentionnés comme les acteurs principaux du conflit qui a eu lieu dans les années 1726-1727 au sujet de la direction de l'église orthodoxe de Saint-Georges, qui était usurpée à l'époque par l'évêque métropolitain serbe de Belgrade, en complicité avec les « Moscovites » (ὁ μητροπολίτης... ἔχει συμῳνίαν μὲ τοὺς Μοσχόβους)¹²⁷. Le chroniqueur de ce conflit raconte comment, le jour

¹²² A. Spiesz, *Die orthodoxen Handelsleute aus dem Balkan in der Slowakei*, in « Balkan Studies », 9 (1968), n° 2, p. 413 ; M. D. Peyfuss, *Balkanorthodoxe Kaufleute in Wien*, in « Österreichische Osthefte », année 17, fascic. 3, Wien, 1975, p. 258 ; Ch. Papastathis, *Un document inédit de 1726-1727 sur le conflit helléno-serbe concernant la chapelle grecque à Vienne*, in « Balkan Studies » 24 (1983), n° 2, p. 585, 594, 597.

¹²³ I. Martinianos, *Moschopolis 1330-1930*, p. 131.

¹²⁴ Ch. Papastathis, *Un document inédit de 1726-1727 sur le conflit helléno-serbe concernant la chapelle grecque à Vienne*, in « Balkan Studies », n° 24/2 (1983), p. 585.

¹²⁵ Ch. Papastathis, *Un document inédit de 1726-1727*, p. 591 ; M. D. Peyfuss, *Balkanorthodoxe Kaufleute in Wien*, in « Österreichische Osthefte », année 17, fascic. 3, Wien, 1975, p. 258.

¹²⁶ Ch. Papastathis, *Un document inédit 1726-1727*, p. 597. Ce document fait cas d'un Albanais prénommé Georges qui s'est montré dur et arrogant envers l'évêque métropolitain de Belgrade, qui dirigeait les intrigues visant à s'emparer de l'église de Saint-Georges, en disant : « nous nous moquons bien de l'évêque métropolitain de Belgrade, il est un barbare » (τί μᾶς μέλει διὰ τὸν Μπελιγ' ἀδίου, ἕνας βᾶ'βα'ος εἶναι). Voir Ch. Papastathis, *Un document inédit de 1726-1727*, p. 594.

¹²⁷ Voir le journal d'un prêtre orthodoxe pour la période janvier 1726-février 1727, publié par Ch. Papastathis, *Un document inédit de 1726-1727 sur le conflit helléno-serbe concernant la chapelle grecque à Vienne*, in « Balkan Studies », 24/2 (1983), p. 588-607.

des Pâques en avril 1726, l'évêque de Trapezund dirigeant le parti antiserbe a envoyé l'Albanais prénommé Georges monter à l'autel de l'église et en chasser l'ecclésiastique serbe qui, contrairement à la volonté des fidèles, était venu célébrer la messe dans sa langue¹²⁸.

Sur l'autre échiquier, celui balkanique, la documentation commerciale vénitienne et française qui relate l'activité des marchands de Voskopoja, mentionne nombre d'entre eux par leur nom, en les qualifiant simplement comme « Voskopolites » ou « de Voskopoja »¹²⁹.

Cependant, dans certains cas, à ces marchands on ajoute aussi une connotation d'apparence ethnique. Ainsi, le 8 février 1699, Balthasare Comte, consul de France à Durrës, mentionne-t-il dans une lettre des marchands de Voskopoja « tous de la nation grecque »¹³⁰. De même, en 1709, est-il question d'un certain Georges Papa, « mercante greco da Voscopoli »¹³¹. Cependant, contrairement aux historiens essentiellement grecs, divers chercheurs ont mis en évidence que l'épithète « grec » dans ce cas se rapporte simplement à la confession religieuse et ne concerne pas l'appartenance ethnique de son porteur¹³². De la même façon, il est impossible de donner une

¹²⁸ « ὁ Τραπεζούντιος ἔστειλε τὸν Ἀλβανίτην Γεώργιον εἰς τὸ βῆμα νὰ εἰπῇ, ὅτι δὲν δίδει ἐκείνου τοῦ σέ βι τὸ νὰ λειτοῦ γῆση. Κάπως ἐπίασεν ἀπὸ τοὺς ὤμους τὸν κὺρ Βιέντιον », où, comme on le voit, « l'Albanais Georges » n'a pas hésité tirer avec force le prêtre serbe par l'épaule, pour l'éloigner de l'autel, précisément lorsque celui-ci avait commencé la messe. Voir Ch. Papastathis, *Un document inédit de 1726-1727*, p. 590.

¹²⁹ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 145 (Dimo le Voskopolite), 150 (Théodore le Moskopolite), p. 206 (*negotianti de Moscopoli*).

¹³⁰ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 166.

¹³¹ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 174.

¹³² T. Stoianovich, *The conquering Balkan orthodox merchant*, in « Journal of Economic History » 20 (1960), p. 289 ; J. Ivanoff, *La question macédonienne*, Paris, 1920, p. 190 ; P. Mackridge, *The Greek Intelligentsia 1780-1830. A Balkan Perspective*, in R. Clogg (Ed.), *Balkan Society in the Age of Greek Independence*, London, 1981, p. 93 ; M. D. Peyfuss, *Balkanorthodox Kaufleute in Wien. Soziale und nationale Differenzierungen im Spiegel der Privilegien für die griechisch-orthodoxe Kirche zur heiligen Dreifaltigkeit*, in « Österreichische Osthefte », année 17, fasc. 3, Wien, 1975, p. 258 ; S. Panova, *Zum Handel der Länder Südosteuropas mit den übrigen Europa in 17. und 18. Jahrhundert*, in *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch. Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, Band 10, hrsg. G. Heiss und G. Klingenstein, München 1983, p. 201. Dans une deuxième étude sur Voskopoja, I. Martinianos aussi (I. Martinianos, *Moschopolis 1330-1930*, Thessalonike, 1957, p. 100) adhère à l'opinion que la définition « *merchants grecs de Moschopoli* » sous-entend les marchands valaques et albanais de Voskopoja et que cette définition résultait du système d'organisation de l'Empire ottoman lui-même, selon lequel on appelait Roum tous les habitants chrétiens de l'Empire. En effet, c'étaient les Européens qui,

signification ethnique à l'autre épithète, celle comme « turc », qui est également employée de manière courante par la documentation occidentale pour des habitants et des communautés d'habitants d'Albanie et en dehors de l'Albanie¹³³. Dans notre cas, cette précision d'apparence nationale se réfère clairement aux habitants albanais de confession musulmane. Il n'y a rien d'ethnique en effet dans l'expression que l'on trouve dans une lettre du consul vénitien à Durrës : « Les Turcs craignent les Grecs de Moschopole, car par le pouvoir de leur argent ils sont en mesure de châtier quiconque ose les importuner »¹³⁴. Les « Grecs de Moschopole » sont ici les Orthodoxes de Voskopoja, tandis que les « Turcs » sont les notables locaux albanais, de confession musulmane. En effet, ce genre de documentation présente des cas où il est question de « marchands grecs de Voskopoja », mais aussi d'autres cas où il est question de « marchands turcs d'Elbasan »¹³⁵. Dans des cas de ce genre, la connotation évidente est celle religieuse, pas celle ethnique. Le 13 février 1713, le consul de Venise à Durrës, Pietro Rosa, parlait de

de façon inappropriée identifiaient la notion *Roum* à la notion *Grec*. Les Grecs eux-mêmes se sont appelés, jusqu'au début du XIX^e siècle, par le nom *Roum*. Ce n'est que plus tard, par suite de l'influence européenne, qu'ils ont adopté le mot *Grec* qui était tombé dans l'oubli depuis les temps antiques. Quant au mot *Roum*, les Turcs l'ont emprunté aux Byzantins, lesquels s'appelaient ainsi, *Romaïoi*, car ils se considéraient comme des descendants de l'Empire et du peuple romain. Voir à ce sujet A. Toynbee, *Civiltà al paragone*, Milano (Bompiani) 2003, p. 248-249 ; F. Schevill, *Balkani: historia dhe qytetërimi*, Tirana, 2002, p. 272.

¹³³ S. Panova nous offre des exemples de la même époque de la ville de Hermanstadt (Siebenburgen), où les noms des marchands chrétiens bulgares de Nicopole sont accompagnés de l'appellatif « le Turc » qui, dans ce cas, indique la citoyenneté : « le Turc Adam », « le Turc Apostole », etc. Alors que dans un registre de Klausenburg (Cluj), un marchand venu des territoires de l'Empire ottoman apparaît tantôt comme « le Turc Paul », tantôt comme « le Grec Paul », la référence étant faite dans les deux cas à la citoyenneté et à la religion, mais pas à la nationalité. Voir S. Panova, *Zum Handel der Länder Südosteuropas mit dem übrigen Europa im 17. und 18. Jahrhundert*, p. 201.

¹³⁴ « I Greci di Moscopoli sono temuti da' Turchi a causa che a forza di soldo fanno castigare qualuno che ardisce di oltraggiarli », voir V. Papahagi, *Oi Moschopolitai kai to meta tes Venetias emporion kata ton 18^{on} aiona*, in « Epeirotika Chronika » 9 (1934), p. 131 ; V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 175.

¹³⁵ « mercanti turchi di Teranova », voir V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 172. La position géographique favorable de la ville, au passage obligatoire des trafics d'Istanbul et de Thessalonique vers Durrës et vice versa, a favorisé la création d'une puissante classe marchande originaire d'Elbasan. Cependant, Elbasan était aussi dès les années 1640 un centre de production artisanale, notamment de tissus. Voir *Turski Dokumenti za istorijata na Makedonskiot narod*, série I, vol. 3 (1636-1639), Skopje, 1969, n° 117, p. 87.

commandes passées par des entrepreneurs vénitiens « *sopra Turchi e Greci* » de l'Albanie : le contexte nous explique qu'il s'agit de marchands musulmans d'Elbasan et de marchands chrétiens de Voskopoja¹³⁶. Dans une autre cas, le marchand Andrea Papa est qualifié en 1715 de « Grec d'Albanie » (« Έλλην ἐξ Ἀλβανίας »)¹³⁷.

Concernant ces cas-là, le chercheur roumain V. Papahagi est lui aussi de l'avis que le terme « Grec » sous-entend les Orthodoxes de l'Empire ottoman (en l'occurrence, des Orthodoxes d'Albanie)¹³⁸. De la même manière, nous pouvons ajouter sur la base de ces exemples que le terme « Turc » sous-entend la population musulmane albanaise (*incursionibus Albanorum Turcorum*). Persuadé que l'épithète « Grec » dans la documentation consulaire commerciale ne concerne pas une définition ethnique, T. Stojanovich, de façon très correcte, préfère employer le qualificatif « orthodoxe », de connotation religieuse, quand il parle des marchands de Voskopoja et des autres villes de l'aire balkanique à population mixte, laissant ainsi ouvert le problème de leur appartenance ethnique¹³⁹.

Néanmoins, dans certains cas, les documents consulaires écartent tout malentendu et emploient de manière explicite des définitions de caractère religieux à l'égard de divers sujets originaires de Voskopoja. Ainsi, le 7 octobre 1706, le consul vénitien Rosa rapportait à propos d'une pétition que lui avaient fait parvenir « quelques marchands chrétiens de Saciste et de Voskopoja » (*alcuni mercanti christiani Sacistiani e di Voscopoli*)¹⁴⁰.

En ce qui concerne les définitions explicites du caractère ethnique et non religieux, elles sont extrêmement rares dans les rapports des consuls de Durrës, sans cependant être tout à fait absentes. Telle est celle que l'on rencontre dans une facture du 12 mai 1755, qui atteste l'arrivée au port de Durrës de quelques marchandises de Venise dont ont pris livraison quelques marchands albanais (*mercanti albanesi*), parmi lesquels on distingue « *Giorgio*

¹³⁶ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 194.

¹³⁷ K. Mertzios, *Mnemeia makedonikes istorias*, Thessalonike, 1947, p. 497.

¹³⁸ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 19, 134.

¹³⁹ T. Stojanovich, *The conquering Balkan Orthodox merchant*, in « *Journal of Economic History* » 20 (1960), p. 234-313. A. Spiesz aussi considère comme injuste de qualifier comme « Grecs » les marchands des diverses contrées des Balkans, ce qui entraînerait selon lui leur identification ethnique arbitraire. Lui aussi préfère le terme générique de « marchands orthodoxes des Balkans ». Voir A. Spiesz, *Die orthodoxen Handelskaufleute aus dem Balkan in der Slowakei*, in « *Balkan Studies* » 9 (1968), n° 2, p. 413. Voir également sur cette question J. Ivanoff, *La question macédonienne*, Paris, 1920, p. 190.

¹⁴⁰ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 172.

Michali Gira da Voscopoli »¹⁴¹. Il s'agit ici d'une infraction à la tradition écrite, laïque et religieuse, qui portait peu ou point d'intérêt à la nationalité au sens où celle-ci est conçue aux temps modernes. Dans ce cas, des chrétiens de Voskopoja, et en particulier quelqu'un de la grande famille noble des Hira, sont qualifiés explicitement d'Albanais.

Dans ce contexte, il y a aussi un autre cas intéressant de Voskopoja où, une note du Codex de Saint-Prodrôme, laquelle remonte à l'année 1762, fait mention d'un certain « Thanas le Grec » (ὁ Θανάσης Γραικού)¹⁴². La présentation de l'ethnonyme sous cette forme (le Grec) n'est pas dépourvue de signification. Tout au long des siècles de la domination byzantine et ottomane, jusqu'au moment de l'insurrection grecque de 1821, les habitants de la Grèce n'étaient appelés ni par le nom « Grecs » employé à leur égard par les étrangers, ni par le nom antique « Hellènes » auquel ils ont été baptisés après 1821. Ils s'appelaient eux-mêmes « *Romaïos* » et c'est ainsi que les appelait l'administration des *luzats* et l'administration ottomane¹⁴³. Néanmoins, l'épithète « le Grec », devenu apparemment un nom de famille, montre que ce personnage qui tenait un atelier à Voskopoja (ἐργαστήριον) était un étranger là-bas. Or il est intéressant de noter aussi la forme purement albanaise (*Greku*) de cette définition ethnique, non seulement aux lèvres des Voskopolites mais aussi dans un document rédigé en langue grecque, tel que le Codex de Saint-Prodrôme, ce qui atteste du fait que la langue albanaise constituait une langue assez populaire à Voskopoja, sinon la langue principale du pays¹⁴⁴.

¹⁴¹ « *Riscontro del carico delle mercanzie di ragioni degli infrascritti mercanti Albanesi... Di ragione di Giorgio Michali Gira da Voscopoli* », voir V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 19, 225, n° 92 ; S. Adhami, *Voskopoja dhe monumentet e saj*, Tirana, 1998, p. 39.

¹⁴² I. Martinianos, *Symbolai*, p. 66.

¹⁴³ « Οἱ Ἕλληνες ὅμως ὅπου τῶρα λέγονται Ρωμαῖοι », voir G. Haritakes, *Athanasίου Psalida : e Tourkia kata tas archas tou XIX aionos*, in « *Epeirōtika Chronika* » 6 (1931), p. 44. Voir aussi G. Lejean, *Ethnographie de la Turquie d'Europe*, Gotha, 1861, p. 15 ; A. J. Toynbee, *Civiltà al paragone*, Milano, 2003, p. 248-249.

¹⁴⁴ P. Pepo, *Materiale dokumentare per Shqipërinë juglindore të shek. XVIII-XIX : Kodiku i Korçës dhe Selasforit*, vol. II, Tirana, 1981, p. 157 (plus loin, il sera cité comme P. Pepo, *Kodiku i Korçës dhe i Selasforit*). Un certain Stavre Miho Greku, certainement un proche de Thanas Greku, apparaît sur une liste de personnes du Codex du monastère de Saint-Prodrôme, en 1774, qui, comme les noms l'indiquent, étaient surtout de nationalité albanaise : Teodor Vreto, Dhimitër Kosta Nastradini (!), Naum Ngushta, Jorgo Bue, Kosta Bonde, Simo Kaludhi, Mihal Ngateshia (Gëdeshi), Mitro Vrusha, Nasi Boxha, Sotir Ndriu, Andrea Duà, Vreto

En ce qui concerne la langue grecque, il est certain qu'elle n'était pas une langue de l'usage courant. À Voskopoja, comme partout dans les Balkans, le grec était une langue de culture, en usage chez les hommes de culture, le clergé, mais aussi chez l'élite artisanale et marchande de Voskopoja dans ses relations extérieures. Ce fait est souligné assez clairement par une source du XVIII^e siècle, selon laquelle les Voskopolites « *employaient un grec beaucoup plus soigné* (que les Grecs – P. Xh.) *dans les entretiens et les débats publics, car ils ne l'avaient pas appris par l'usage quotidien, mais à l'école, à travers les livres* »¹⁴⁵.

En plus de ces dernières données des correspondances de commerce, le Codex du monastère de Saint-Prodrôme, des documents d'émigrés voskopolites en Europe centrale et, avant tout, le Registre ottoman de l'année 1568-1569 offrent des indications assez utiles concernant le profil ethno-culturel de la population de Voskopoja. Le Registre établit d'emblée sur une base certaine le débat forcé et plein de préjugés au sujet de l'appartenance ethnique des Voskopolites, lorsqu'il fait savoir que, sur les quatre quartiers de Voskopoja, deux étaient bâtis pour ainsi dire sur des bases ethniques. Ils étaient appelés en effet le *quartier Arnaut* et le *quartier Mecovik*¹⁴⁶.

Un autre élément important servant à déterminer, avec les réserves nécessaires, l'appartenance nationale de citoyens particuliers de Voskopoja, peut être aussi la riche anthroponymie résultant de la documentation occidentale, celle en langue grecque, ainsi que celle ottomane et, tout particulièrement, le Registre détaillé de l'année 1568-1569. Or, il est clair qu'une bonne partie des noms des familles de Voskopoja correspondent au calendrier chrétien (Nikolla, Kosta, Mihali, Spiro, Jorgji, Theodori, etc.) et, en l'absence d'autres indices, il serait impossible de se prononcer avec précision sur leur appartenance ethno-culturelle. En ce qui concerne les autres noms de famille, on peut affirmer avec certitude que les familles Çekani¹⁴⁷,

Sirani, Thanasi Qurka, Kostantin Naço, Janko Laçi, Euthim Koti, Teodor Ndimi, Lasko Karkanioti, etc. Voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 85.

¹⁴⁵ « *lingua graeca multo puriori utuntur in politicis rebus et in conversatione communi, ut pote non ex vulgari usu, sed doctrina, in scholis acquisita* », voir P. Papahagi, *Scriitori Aromâni*, p. 21.

¹⁴⁶ *Documents turcs sur l'histoire du peuple macédonien : le Grand Registre de recensement des cazas Gotitsa, Biglichita et Chroupichita de 1568/9*, tome VII, vol. 1, Skopje, 1997, p. 83-84.

¹⁴⁷ P. Mackridge, *The Greek Intelligentsia 1780-1830. A Balkan Perspective*, in R. Clogg (Ed.), *Balkan Society in the Age of Greek Independence*, London 1981, p. 75. Le Voskopolite Constantin Hadji-Georgiou Çekani a publié en 1769 à Halle un manuel scolaire d'arithmétique.

Sina¹⁴⁸, Hira¹⁴⁹, Kavalioti¹⁵⁰ Bojaxhi¹⁵¹ étaient albanaises, car c'est ainsi qu'elles sont définies par les documents. C'est presque avec certitude que l'on peut définir comme albanaises même les familles Bendo, Bizuka, Brati, Bogaçe, Toto, Bode, Godo, Tirka, Shëllira, Goxho, Vrusho, Ngushta¹⁵², Bue¹⁵³, Bitri, Ndriu, Bonda, Gërmi, Terpo, Torta, Prendi, Duma, Qurka, Gjinoshi, Çoba, Lakçe¹⁵⁴, Leka,

¹⁴⁸ K. Skenderi, *Istoriates Moschopoleos*, p. 40, note 1. En 1767, on trouve un certain Teodor Sina qui portait aussi un autre nom de famille, « Krundi ». En effet, il y avait à Voskopoja une autre famille noble appelée *Krundi* (année 1680 : Rizo Dhimitër Krundi, voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 40). Le mot est certainement albanais et n'appartient pas au répertoire de la langue aroumaine, voir I. Martinianos, *Symbolai eis ten istorian tes Moschopoleos*, p. 81 ; E. Çabej, *Studime etimologjike në fushën e shqipes*, vol. V (K-M), p. 258-259 (encore inédit) ; G. Meyer, *Fjalor Etimologjik i gjuhës shqipe*, Tirana, 2007, p. 180 ; T. Papahagi, *Dictionarul dialectului aromân*, Bucuresti, 1963, p. 314, où l'on apprend que le mot *crîndu*, qui se rapproche le plus à notre mot, n'existe en aroumain que dans le sens adverbial « vite, tout de suite » et n'a donc aucun rapport avec le second nom de Sina. À notre avis, l'opinion de G. Weigand que ce nom est aroumain ne tient pas debout, d'autant plus qu'il s'agit d'une idée qu'il n'a pas développée. Voir G. Weigand, *Die Aromunen*, vol. II, Leipzig, 1894, p. 103. À propos des Sina d'Autriche et d'Hongrie, voir T. Bodogae, *Neue Angaben hinsichtlich der Beziehungen des Metropolitens Andreas Saguna zu Baron Simon Sina*, in « Revue des Études Sud-Est Européennes », année IX, n° 1, Bucarest 1971, p. 122.

¹⁴⁹ V. Papahagi, *Aromâni Moscopoleni*, p. 19 et p. 225, n° XCII ; S. Adhami, *Voskopoja dhe monumentet e saj*, Tirana, 1998, p. 39.

¹⁵⁰ P. Mackridge, *The Greek Intelligentsia 1780-1830. A Balkan Perspective*, p. 75.

¹⁵¹ Sur l'origine albanaise des Bojaxhi de Voskopoja, voir A. Konstantakopoulos, *E ellenike glossa sta Balkania (1750-1850)*, Ioannina, 1988, p. 38. Konstantakopoulos s'appuie sur les données biographiques de Mihal Bojaxhi, né à Budapest d'une famille albanaise originaire de Voskopoja, professeur du grec à Vienne, mais excommunié par le Patriarcat grec, données tirées des Archives de Budapest et de Vienne et publiées par A. Dunker, *Der Grammatiker Bojadži*, Leipzig, 1895, p. 1-2, cité d'après A. Konstantakopoulos, p. 38-39.

¹⁵² *Ngushta*, une des familles plus vieilles et plus nobles de Voskopoja. Voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 69.

¹⁵³ La Grammaire de Théodore Kavalioti, publiée à Voskopoja en 1760, a été financée par un noble local appelé Andon Haxhi Gjergj Bue, « Νῦν πρῶτον ἐκδοῦν εἰσα δαπάνη τοῦ ἐντιμωτάτου, τῆς χησιμωτάτου Κυρίου Ἀντωνίου χατζή Γεωργίου Μποῦδε, εὐπατρίδου Μοσχόπολεως », voir M. Peyfuss, *Druckerei*, p. 156.

¹⁵⁴ *Gjinoshi* et *Lakçe* sont des formes affectueuses typiques albanaises pour les prénoms Gjini et Lako avec les suffixes *osh* (*ush*) et *çe*, comme dans les cas semblables Mir-Mirosh, Bel-Belush, Tano-Tanush, Kol-Kolçe, Gjon-Gjonçe, Gjini-Gjinçe. Sur la diffusion de telles formes anthoponymiques dans la zone de Korça même durant la période antérieure, voir les données du Registre ottoman de 1440 des nahiés de Manastir, Kolonja et Florina, in *Turski dokumenti za istorijata na makedonskiot narod. Opshirni popisni defteri od XV vek*, éd. M. Sokoloski, vol. II, Skopje, 1973, p. 126-129. Quant aux Lakçe, ils appartenaient à une de ces familles originaires de Voskopoja, qui s'étaient établies par la suite à Korça. Un de leurs

Stralla, Goli, Suka, Fundo, Bukuri, Holli, Qimadhia (*Qime-dhia*) Hoxholli, Gjoni, Zgura, Gjini, Muzaraku, Duka, Pali, Gjindede, Bardhi, Meksi, Kovaçi (Gjon, Leka), Mali, Volea (Gjekë), Gjishi, Bogdani (du quartier *Arnavud*, selon le Registre de 1568-1569), Kurti, Ngateshia (Gëdeshi), Zengo, Mati, etc.¹⁵⁵. Certes, à propos de certains noms comme Shëllira ou Furka, on peut garder des réserves, car ils proviennent de mots du fonds albanais que l'on retrouve aussi en langue aroumaine. À des familles albanaises appartiennent aussi les noms de beaucoup de personnages que l'on retrouve dans les documents concernant Voskopoja ou la diaspora voskopolite en Europe centrale. Tels sont les noms de famille Derra-Derri¹⁵⁶, Viçi

représentants, Nastase Lakçe, émigré à Bucarest, a été élu président de l'association culturelle albanaise « Drita » (1884). Selon H. Gelzer, son père, Avramidhi, avait été lui aussi un grand bienfaiteur albanais pour la ville de Korça. Voir aussi P. Pepo, *Kodiku i Korçës dhe i Selasforit*, vol. II, p. 167 ; *Histori e Popullit Shqiptar*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Historisë, vol. II, Tirana, 2002, p. 242 ; H. Gelzer, *Von Heiligen Berge und aus Makedonien*, Leipzig, 1904, p. 208.

¹⁵⁵ I. Martinianos, *Symbolaieis ten istorian tes Moschopoleos*, p. 41, 54, 60, 81, 85, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 137, 138, 141, 144, 147 ; *Documents turcs sur l'histoire du peuple macédonien : le Grand Registre de recensement des cazas Gotitsa, Biglichta et Chroupichta de 1568/9*, tome VII, vol. I, p. 81-84 ; E. Kurila, *Moschopolis*, p. 27 ; I. Martinianos, *Moschopolis 1330-1930*, p. 174, 186, 188, 189 ; V. Papahatze, *Oi Moschopolitai kai to meta tes Venetias emporion kata ton 18^o aiona*, in « Epeirotika Chronika » 9 (1934), p. 133 ; I. M. Qafëzezi, *Akte autografe të Danil Voskopojarit*, in « Leka », année VII, n° 12, décembre 1935, p. 514. Sur la diffusion des formes de prénoms comme *Gjonçe*, *Gjinçe*, etc. dans la zone de Korça, voir les données du Registre ottoman de 1440 pour les nahiés de Monastir, Kolonja et Florina, in *Turski dokumenti za istorijata na makedonskiot narod. Opshirni popisni defteri od XV vek*, éd. M. Sokoloski, vol. II, Skopje, 1973, p. 126-129.

¹⁵⁶ Le nom est albanais. Il existe aussi dans le dialecte aroumain des contrées d'Albanie, mais en tant qu'emprunt à l'albanais (A. Busbukes, *Simbole ste melete tes morphologias tou moschopolitikou onomatos*, in « Moschopolis. Diethnes Symposio, Thessalonike 31 oktobriou-1 noembriou 1996 », Thessalonike 1999, p. 177). Jorgo Derri au Codex du monastère de Saint-Prodrôme (I. Martinianos, *Symbolai*, p. 132), Andrea Derra, Georg Derra de la diaspora voskopolite en Pologne et en Hongrie (J. Reychman, *Une famille albanaise au service de la Pologne au XVIII^e siècle*, in « Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neuen Zeit », hrsg. J. Irmscher und M. Mineemi. Akademie Verlag, Berlin 1968, p. 320 ; E. I. Nikolaidou, *Simbole sten istorian tessaron ellenikon koinoteton tes austro-oungarias*, in « Dodone » 9, Ioannina 1980, p. 362 ; A. Karathanases, *Prosopographika Moschopoliton, 18^{os} - 19^{os} aionas*, in « Moschopolis. Diethnes Symposio, Thessalonike 31 oktobriou-1 noembriou 1996 », Thessalonike 1999, p. 75). Ce nom est souvent rencontré au Moyen Âge comme prénom féminin et il existe encore aujourd'hui comme nom de famille. Derra Muzaka était aussi le prénom de la première épouse de Muzak Thopia, que ce dernier a abandonné pour épouser la sœur de Skandebeg, Mamica. On rencontre

(Vits)¹⁵⁷, Vreto, Tupja, Gaxho, Dorsa, Kilica, Kaludha, Pusa, Brati (Baraty), Gora, ou bien Shahini, Lika, Murati, Bogaçe, Prodani (Pal), Gjëmballa, Gjoleka, Argjenti, Peza (Gjokë), Terzi, Gjeçi, Rali, Saguna (Zhgun)¹⁵⁸, Duka, Lepuri¹⁵⁹. Sûrement albanaise, et très vraisemblablement originaire de Voskopojja, était aussi la famille Kruta que l'on retrouve, lors des siècles du Moyen Âge, aussi bien dans le Nord que dans le Sud de l'Albanie¹⁶⁰. Le marchand Anton Kruta, dont nous avons déjà parlé un peu plus haut, appartenait aux Kruta du Sud. Il a eu une brillante carrière : chancelier du consulat de

une autre *Derra Muzaka* au village Kollumban, au Registre ottoman de Korça et de Permet de l'année 1431 (G. Musachi, *Breve memoria de li discendenti de nostra casa Musachi*, in Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romaines inédites ou peu connues*, Paris, 1873, p. 296, 298 ; *Defteri 1431 i Korçë-Përmetit*, Archives de l'Institut d'Histoire, A-III-323, p. 44). Du même groupe est aussi le nom Zogë, que l'on retrouve sous forme de prénom féminin au Codex de Saint-Prodrôme (I. Martinianos, *Symbolai*, p. 136).

¹⁵⁷ *Stefan Vics*, habitant de Banska Bystrica, en Slovaquie, originaire de Voskopojja, voir A. Spiesz, *Die orthodoxen Handelsleute aus dem Balkan in der Slowakei*, in « *Balkan Studies* » 9 (1968), p. 424.

¹⁵⁸ Ce nom de famille est rencontré également sous la forme Sagunizi (Zhgunëziu), I. Martinianos, *Symbolai*, p. 134.

¹⁵⁹ Tous ces noms appartiennent à des personnes originaires de Voskopojja, qui, à la première moitié du XVIII^e siècle, s'étaient installées à diverses localités de la Hongrie, de la Pologne et de la Slovaquie. Voir A. Aleksoudes, *Syntomos istorike perigraphes tes ieras metropoleos Beogradon, Kerkyra*, 1868, p. 75 ; A. Spiesz, *Die orthodoxen Handelsleute aus dem Balkan in der Slowakei*, p. 403, 404, 417-424 ; E. Nikolaidou, *Symbole sten istorian tessaron ellenikon koinotiton tes Austro-Oungarias*, in « *Dodone* » 9 (1980), p. 362 ; I. Martinianos, *Symbole*, p. 41, 133, 134, 135, 141 ; I. Martinianos, *E Moschopolis 1330-1930*, Thessalonique, 1957, p. 138.

¹⁶⁰ En tant que nom de famille, *Kruta* (*Crutta*) est rencontré en 1417 dans les villages de Shkodra, comme à Dajç, Frankth, etc., voir G. Valentini, *Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV et XV*, pars II, tomus 8, n° 2158/56, p. 330 et 2158/85, p. 352 (*Juan Crutta, Toma Crutta, Palli Crutta*). *Id.*, pars II, vol. 15, n° 3570, p. 30, où l'on mentionne un certain *Andrea Cruta* originaire d'Ulqin, en 1433. En 1608, « *due Albanesi, l'uno nominato Piro Cruta et l'altro Giorgio Lambessa* », collaboraient avec la cour de Savoie (Turin) en vue d'une campagne anti-ottomane en Albanie : voir J. Tomić, *Građa za istoriju pokreta na Balkanu protiv Turaka krajem XVI i početkom XVII veka*, livre I^{er} : 1595-1606, Belgrade, 1933, p. 521. Un certain *Antonio Cruta* était autour de 1795 le curé du village de Kallmet. Au début de ce siècle-là, on trouve d'autres ecclésiastiques portant ce nom de famille qui provenait, semble-t-il, du village *Krutë* (Crutha), en Zadrima, à proximité de Dajç. Voir P. Bartl, *Albania Sacra: Geistliche Visitationsberichte aus Albanien. I. Diözese Alessio*, Wiesbaden, 2007, p. 277 ; P. Bartl, *Quellen und Materialien zur albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, München, 1979, p. 66, 72, 97, 153. D'autre part, Farlati dit que la famille Kruta à laquelle appartenait Francesco Kruta, l'évêque de Shkodra en 1640, «était originaire de Budva. Voir D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. VII, Venetiis, 1817, p. 327.

Venise à Chypres (1760), haut fonctionnaire du service extérieur polonais, où il a été engagé par le roi de Pologne, Stanislas August Poniatowski (1764-1795), comme ambassadeur spécial lors des négociations avec les Turcs¹⁶¹. Anton Kruta était, selon ses propres déclarations conservées aux Archives nationales de Cracovie, un « Albanais tosqe »¹⁶².

D'origine valaque devaient être aussi d'autres familles illustres, notamment dans les quartier Mecovik et Skammel, telles que Roza, (*vallacho voscopolitano*), Peskari, Mare, Janku, Stova, Moska, Sinku, Zava, Makuja, Verko, Vasdeka, Millosi, Armenuli, Dame, Care, Marko, Sofroni, Mukuli, Papuçiu, Vikela, Nishku, Skarleti, Kupata, Goga¹⁶³, Tatani, Mukuli, Nushi, etc.¹⁶⁴. Il faudrait cependant répéter qu'il n'est pas sûr que ces définitions soient certaines. Nous avons déjà vu que beaucoup de noms proviennent du calendrier chrétien et sont donc difficiles à déterminer du point de vue ethnique. De l'autre part, des noms de famille que l'on pourrait définir comme appartenant à telle ou telle ethnie ne le sont pas quand ils sont accompagnés de prénoms typiquement nationaux. À cet égard, il faudrait se méfier de considérer comme des Valaques des personnes

¹⁶¹ J. Reychman, *Une famille albanaise au service de la Pologne au XVIII^e siècle*, in « Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neuen Zeit », herausg. J. Irmscher und M. Mineemi, Akademie Verlag, Berlin, 1968, p. 297-308. Anton serait devenu tellement riche grâce à son activité de commerce, parallèlement à celle en tant que fonctionnaire, qu'il aurait crédité même le roi de Pologne (*ibid.*). Il a eu aussi un frère, Pierre, qui a opéré entre Varsovie et Istanbul, où il a travaillé comme traducteur en chef de l'ambassade de Pologne et ensuite à l'ambassade de France. Entre autres, en tant que sympathisant de la Révolution française, il a participé au mouvement révolutionnaire antirusse en Pologne et ce n'est pas par hasard que, au moment de sa mort en 1797, le traducteur Kieffer écrivait au chargé d'affaire de la République française, Pierre Ruffin : « Vous connaissez les motifs qui ont engagé le citoyen Crutta à son retour de Pologne à s'associer et s'attacher inséparablement à la République Française... La Liberté et la République avaient dans ce pays peu de partisans et d'amis aussi sincères et aussi zélés », voir H. Déhéraïn, *La vie de Pierre Ruffin, orientaliste et diplomate*, vol. I^{er}, Paris, 1929, p. 118-119.

¹⁶² J. Reychman, *Une famille albanaise au service de la Pologne*, p. 298.

¹⁶³ *Gogë* est un nom par lequel les Albanais appellent les Valaques. Mais le Registre ottoman de 1568-1569, p. 83, offre aussi des cas comme Lekë Goga, où le nom indique un sujet d'origine albanaise. Voir G. Meyer, *Fjalor etimologjik i gjuhës shqipe*, Tirana, 2007, p. 173.

¹⁶⁴ M. D. Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis, 1731-1769*, 2. Auflage, Wien, 1996, p. 234 ; A. Konstantakopoulos, *Ellenika glossa sta Balkania*, p. 32, 38, 42 ; I. Martinianos, *Symbolai eis ten istorian tes Moschopoleos*, p. 41, 85, 130, 131, 134, 136-140 ; I. Martinianos, *E Moschopolis 1330-1930*, p. 138 ; J. Reychman, *Une famille albanaise au service de la Pologne*, p. 321.

telles que *Pal Goga* (voir le Registre ottoman), *Gjok Volea*, etc.¹⁶⁵. La même chose vaut aussi pour des prénoms qui semblent typiquement albanais, mais qui sont éventuellement portés par des personnes d'origine valaque aussi. Une telle chose doit être considérée comme possible dans une ville comme Voskopoja, où la cohabitation est attestée comme exemplaire et où les mariages mixtes ont dû être une pratique courante.

L'incertitude quant à la définition ethno-culturelle de la population de Voskopoja est de mise même lorsqu'il s'agit de la division territoriale de la ville. Le Registre ottoman de 1568-1569 ou le Codex du monastère de Saint-Prodrôme confirment également l'existence de quartiers particuliers créés sur la base des appartenances ethniques données. Si, en général, on peut affirmer que le quartier *Arnaut* de Voskopoja en 1568-1569 était habité d'Albanais, alors que le quartier *Mecovik* était habité de Valaques, on ne pourra tout de même pas présenter cette donnée comme absolue : aussi bien dans l'un que dans l'autre, on trouve aussi des noms qui appartiennent selon toute vraisemblance à l'autre communauté.

Néanmoins, ce que l'on peut dire avec une certitude absolue c'est que, sur la base de la documentation et des analyses susmentionnées, au moment de son apogée, aux XVII^e-XVIII^e siècles, Voskopoja avait la même composition démographique albanaise et valaque qui a été constatée en 1894 par G. Weigand lors de sa visite dans la ville de jadis, déjà réduite à un petit village de seulement 220 maisons¹⁶⁶.

À l'historiographie albanaise il faudrait reconnaître dans ce sens, entre autres, le mérite d'avoir été la seule qui, à la différence des historiographies balkaniques intéressées, celle grecque et celle roumaine, a toujours considéré Voskopoja comme la ville commune des Albanais et des Valaques. Elle a été également la seule qui a mis en évidence avec objectivité la symbiose particulière et exemplaire albano-valaque qui a été réalisée à Voskopoja et dont les racines plongent dans une tradition ancienne de cohabitation entre ces deux éléments ethniques à de multiples ressemblances quant à leur culture et leur mode de vie. Grâce à cette cohabitation et à cette affinité de

¹⁶⁵ Un certain Miho Volea était le propriétaire d'un moulin dans le quartier Mecovik qui, comme on le sait, était habité principalement d'immigrés venus de la colonie aroumaine de Metsovo du Pinde. Il est à noter toutefois que le père de Miho Volea portait le prénom *Gjokë*, typiquement albanais. Voir I. Martinianos, *Symbolai*, p. 131.

¹⁶⁶ G. Weigand, *Die Aromunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren*, vol. I, Leipzig, 1895, p. 96.

mode de vie qui se rattache à l'activité pastorale des Albanais et des Valaques, les sources font état à partir du XIV^e siècle d'un type mixte « albano-valaque »¹⁶⁷. Cette définition hybride traduit sans nul doute l'incertitude de la distinction entre les deux ethnies qui habitaient l'une à côté de l'autre et qui manifestaient aux yeux des étrangers des traits ethnographiques et culturels assez similaires. Aravantinos, un excellent connaisseur des populations de l'Épire, tout en parlant des Albanais et des Valaques comme deux catégories particulières et distinctes, distingue également à leurs côtés une catégorie mixte, les *Albanovalagues* (Αρβανιτόβλαχοι), sans doute le produit d'une longue symbiose entre les groupes particuliers de ces deux ethnies¹⁶⁸. En Épire, en Macédoine et en Thessalie, où Albanais et Valaques vivaient depuis des siècles les uns aux côtés des autres, voire souvent ensemble, sont confondus par les étrangers. Bien entendu, dans des aires aussi sensibles que celles que l'on vient de mentionner, où, en plus des Albanais et des Valaques, il y avait aussi d'autres nationalités, comme des Grecs et des Bulgares, les appartenances nationales ont souvent été dénaturées intentionnellement, au gré des intérêts des uns et des autres. Le cas de Voskopoja et de ses habitants est sans doute le plus emblématique dans ce sens. Or, permettons-nous de sortir du contexte chronologique et de rappeler le cas de l'éminent patriote albanais, Papa Kristo Negovani, du village Negovan, aujourd'hui en territoire de l'État grec. En 1905, année de son assassinat par des bandes grecques, son nom est devenu l'objet d'une vraie guerre de propagande entre Grecs et Roumains : chacun s'efforçait de s'approprier le prêtre originaire de Negovan, en le présentant comme son propre sujet, grec ou roumain, selon le cas. La raison en était claire : par son nom et sa mort on tentait de justifier les prétentions d'annexion de ce territoire où se joignaient les trois ethnies, Albanais, Valaques et Grecs. En réalité, des sources plus indépendantes, telles que les rapports du consul de l'Autriche-Hongrie à Monastir, expliquent que Negovani n'était ni Aroumain, ni Grec, mais simplement Albanais, d'ailleurs un militant de la cause albanaise, qui cultivait la langue albanaise et qui avait ouvert à cette fin une école albanaise dans son village Negovan, ce qui a été précisément la raison de son assassinat¹⁶⁹.

¹⁶⁷ P. Mataranga, *Anecdota Graeca*, vol. I, Roma, 1850, p. 677.

¹⁶⁸ P. Aravantinos, *Perigraphe tes Epeirou*, vol. I, p. 72.

¹⁶⁹ F. R. Bridge, *Austro-Hungarian Documents relating to the Macedonian Struggle, 1896-1912*, Institut for Balkan Studies, Thessalonike, 1976, n° 130, p. 171-172.

En effet, l'historiographie roumaine, avec une sensibilité compréhensible à l'égard de la question aroumaine dans les Balkans, a défendu opiniâtement la thèse selon laquelle Voskopoja aurait été une agglomération exclusivement aroumaine, indépendamment du fait que quelqu'un parmi ses représentants les plus illustres a même publié des documents qui prouvent explicitement l'existence de la composante albanaise de sa population¹⁷⁰. Dans l'historiographie grecque, parallèlement aux auteurs qui insistent idéologiquement sur le caractère « hellène » de Voskopoja et de sa population¹⁷¹, il y a aussi d'autres plus jeunes qui affirment que les habitants de cette ville étaient des Valaques. Pour cela, ils ne se réfèrent certainement pas à leurs confrères roumains, mais préfèrent s'appuyer sur l'affirmation sommaire faite deux siècles auparavant par un auteur « philohellène », F. Pouqueville¹⁷². Sa partialité, chaque fois qu'il s'agit des rapports entre les Grecs et les autres ethnies de l'échiquier épirote, est bien notoire et déjà admise. Pouqueville, qui a eu des rapports très agités avec Ali Pacha de Tepelena, avait tendance à séparer même ethniquement du tyran musulman albanais les opposants à ce dernier, les Albanais orthodoxes ou les Valaques, en les comptant du côté de « l'hellénisme ». Sur ses traces, des historiens grecs actuels ont choisi de défendre la thèse du caractère aroumain de Voskopoja, persuadés qu'il est plus facile de présenter tous les Valaques des Balkans comme des « Grecs » ou de les considérer comme des « Grecs valacophones »¹⁷³, pour dire les choses d'une façon plus atténuée.

Toutefois, il faudrait dire que de nos jours il est de plus en plus difficile de soutenir des thèses qui ont pour point de départ des

¹⁷⁰ N. Iorga, *Byzantium after Byzantium*, Iași-Oxford, 2000, p. 199 ; V. Papahagi, *Aromânii Moscopoleni*, p. 9, 19, 225, n° 92.

¹⁷¹ S. Lambros, *Epeirotika*, in « Neos Ellenomnemnon » 10 (1913), p. 384-385 ; K. Skenderi, *Istoria tes archaias kai synchronou Moschopoleos*, 2^e éd., Athènes, 1928 ; N. Svoronos, *Analekta neoellenikes istorias kai istoriographias*, Athinē, 1982, p. 182.

¹⁷² C'est cette attitude qu'adopte aussi dernièrement A. Konstantakopoulos. Mais l'auteur en question, tout en appelant explicitement Voskopoja une ville valaque, affirme un peu plus loin que les Albanais étaient une partie composante de la population de la ville. Voir A. Konstantakopoulos, *E ellenike glossa sta Balkania*, p. 30, 31.

¹⁷³ A. Lazaros, *Ethnologika kai demographika Moschopoleos*, in « Moschopolis. Diethnes Symposio, Thessalonike 31 oktobriou-l noembriou 1996 », Thessalonike 1999, p. 152-169 ; A. Koltsidas, *Oi oikonomikes drasteriotetes ton Moschopoliton os paragontas diafotistikēs kai politismikēs metakenoses ston ellenismo*, in « Moschopolis. Diethnes Symposio », Thessalonike 1999, p. 109, note 1.

prémisses clairement nationalistes, comme celles qui défendent de manière exclusive le caractère ethnique respectivement « grec » ou « aroumain » de Voskopoja. Ce qui gagne en ampleur c'est, au contraire, la thèse de sa population mixte albano-valaque¹⁷⁴.

¹⁷⁴ G. Veinstein, in *Histoire de l'Empire Ottoman*, sous la dir. de R. Mantran, éd. en albanais, 2004, p. 314.

Kristaq PRIFTI

**CERTAINS ASPECTS DES RAPPORTS DE LA LIGUE
ALBANAISE DE PRIZREN AVEC LA SUBLIME PORTE
SELON LES DOCUMENTS OTTOMANS (1878-1881)**

Parmi les riches fonds documentaires des Archives ottomanes du Conseil des Ministres à Istanbul qui jettent de la lumière sur l'activité organisationnelle, politique, militaire et diplomatique de la Ligue albanaise de Prizren et, dans ce cadre, même sur les rapports de cette dernière avec la Sublime Porte, nous avons choisi des documents qui traitent d'un aspect particulier de ses rapports, notamment de la coopération entre les dirigeants de la Ligue et la Porte.

Les documents ottomans attestent que la question principale qui a influé sur les rapports de la Ligue albanaise de Prizren avec la Sublime Porte et qui a créé un terrain favorable à leur coopération était celle de la défense de l'intégrité territoriale de l'Albanie contre les décisions du Congrès de Berlin, selon lesquelles de vastes territoires peuplés d'Albanais devaient être cédés à la Serbie, au Monténégro et à la Grèce.

En reconnaissant que la Ligue albanaise de Prizren a été fondée par les dirigeants du mouvement national albanais eux-mêmes, certaines personnalités de l'État ottoman de l'époque soulignaient que « *la forte impression produite en Albanie par les terribles clauses du Traité de San Stefano* » et, plus tard, le Congrès de Berlin, notamment le danger d'un morcellement ultérieur des territoires albanais, ont été le facteur décisif qui a poussé les Albanais à « *se réunir et créer une organisation sous le nom de Ligue*

albanaise »¹ et à se battre pendant quatre ans par des moyens diplomatiques et par les armes pour sauvegarder l'intégrité territoriale de l'Albanie, ce qui était une des tâches les plus urgentes et impératives de la nation albanaise.

Cette question faisait converger les intérêts des Albanais organisés dans la Ligue de Prizren avec ceux de la Sublime Porte, laquelle ne pouvait pas rester indifférente à l'égard du problème du morcellement des territoires albanais qui faisaient partie de l'Empire ottoman. Cette communauté d'intérêts était admise aussi par une partie des plus hauts fonctionnaires ottomans qui, comme l'écrivait dans un de ses rapports Dervish Pacha* « *pensaient et espéraient que la Ligue de l'Albanie serait utile à l'Empire* »² et, par conséquent, jugeaient comme acceptable de collaborer avec celui-ci.

La Ligue albanaise de Prizren a tiré profit de cet intérêt porté par la Sublime Porte à l'inviolabilité des territoires de l'Albanie et a exploité les possibilités qu'offrait Istanbul pour défendre la cause albanaise en Europe et établir ainsi une base de coopération.

Or la Ligue et ses dirigeants n'ont pas limité ces rapports à ce seul aspect, mais il ont engagé des négociations et ont essayé d'établir des ponts de coopération avec Istanbul même au sujet d'une autre question essentielle du mouvement national albanais, celle de la réorganisation de l'Albanie en tant que unité territoriale et administrative autonome dans le cadre de l'Empire.

*

* *

Dans les efforts pour défendre l'intégrité territoriale de l'Albanie, deux activités ont constitué un exemple clair de cette coopération durant la première période de la Ligue de Prizren (1879) :

¹ *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Istanbul (plus loin, BOA). Fon: Irade Defterleri, Başvekalet Dairesi. Rapport envoyé au Conseil des Ministres par le vali de Monastir, Ahmet Moukhtar Pacha, le 20 mars 1295/1 avril 1880.

* Le maréchal Dervish Pacha, chargé par la Sublime Porte dans les années 1880-1881 pour réprimer la Ligue albanaise.

² BOA, Istanbul. Fon: Yıldız esas evrakı. Doc. N° 14 88/16 88 12. Rapport envoyé au Conseil des Ministres par Dervish Pacha, Shkodra, le 15 décembre 1296/27 décembre 1880.

la publication et la diffusion en Europe de l'ouvrage de Pashko Vassa *La vérité sur l'Albanie et les Albanais* (1879) et la mission d'Abdyl Frashëri et de Mehmet Ali Vrioni à travers l'Europe (1879).

L'étude du fonds de la documentation ottomane sous le titre en français *L'Albanie*, conservé au Ministère des Affaires étrangères de l'Empire ottoman à Istanbul³, permet de conclure que, dès sa première parution au début de l'année 1879, le livre de Pashko Vassa a été réalisé avec le consentement de la Sublime Porte. Dans les conditions de la censure imposée par le régime du sultan Abdül-Hamid II, un tel ouvrage ne pouvait pas paraître à Istanbul sans l'approbation de la Sublime Porte, d'autant plus en toute légalité et signé par Pashko Vassa qui était aussi un fonctionnaire de l'Empire ottoman.

La première édition en français de l'ouvrage *La vérité sur l'Albanie et les Albanais* est celle parue à Constantinople en 1879 sous le titre *Études sur l'Albanie et les Albanais*⁴, imprimée à la typographie du journal *La Turquie*.

Sa publication et sa diffusion en Europe, comme le témoigne la documentation ottomane, ont été réalisées avec l'initiative et l'engagement direct de la Sublime Porte et spécialement de son Ministère des Affaires étrangères.

Cet engagement du Gouvernement ottoman qui, comme on le sait, s'opposait à cette époque-là à toute demande de reconnaissance de la nationalité albanaise, s'explique par les circonstances historiques dans lesquelles a vu le jour l'ouvrage de Pashko Vassa *La vérité sur l'Albanie et les Albanais*. Ce dernier a été offert à l'opinion publique à l'une des périodes les plus complexes de l'histoire de la nation albanaise, dans les années de la crise d'Orient (1878-1881) où, par suite de la Guerre russo-turque (1877-1878) et des décisions du Congrès de Berlin (du 13 juin au 13 juillet 1878), après l'annexion des territoires du Nord-Est et du Nord de l'Albanie par la Serbie et le Monténégro et les nouvelles menaces monténégrines contre les

³ *Dış İşleri Bakanlığı Arşivi Müdürlüğü, İstanbul* (plus loin, *D.I.B.A. İstanbul*), S.P. Albanie, C 335/D. 8.

⁴ Voir Kristaq Prifti, *La publication et la diffusion en Europe de l'œuvre de Pashko Vassa "La vérité sur l'Albanie et les Albanais"*, in « *Studia Albanica* », Tirana, 2000, p. 37-44.

frontières septentrionales du pays, un danger a surgi, encore plus grand : celui de l'annexion des territoires de l'Albanie du Sud par la Grèce et le morcellement définitif du pays.

Par la publication de cet ouvrage, Pashko Vassa a apporté une contribution particulière à la résistance contre cette politique de morcellement de l'Albanie et contre la campagne de propagande qui l'accompagnait reniant l'existence de la nation albanaise. Il a rédigé ce texte justement dans le but de faire connaître à l'opinion publique européenne la vérité sur la question albanaise. L'idée centrale qui traverse l'ouvrage de Pashko Vassa et celle de la connaissance de cette nation par les Grandes Puissances et par l'opinion publique européenne, en tant que nation tout à fait distincte par rapport à ses voisins, les Grecs et les Slaves, une nation parmi les plus anciennes des Balkans, voire même d'Europe.

À l'affirmation de la nation albanaise sur le plan international, qui constituait une des toutes premières revendications de tous les actes du mouvement national de la période de la Ligue albanaise de Prizren, étaient nécessairement liés aussi le droit des Albanais sur les territoires où ils vivaient et le respect de l'inviolabilité et de l'intégrité de ces territoires.

La publication de cet ouvrage en langue étrangère est éclairée par la correspondance du ministre des Affaires étrangères de l'Empire ottoman, Karathéodore Pacha avec les ambassades impériales à Paris, Berlin et Londres. Un télégramme que Shefket Pacha, l'ambassadeur turc à Paris, envoyait à Karathéodore Pacha, le ministre turc des Affaires étrangères, le 27 avril 1879, laisse entendre que la version française de l'ouvrage a été faite publier à Paris par l'ambassade turque, sur une recommandation directe du Gouvernement d'Istanbul. Justement Shefket Pacha a exposé pour la première fois à la Sublime Porte l'utilité de la publication de l'ouvrage de Pashko Vassa en plusieurs langues européennes et de sa diffusion sous forme de brochure en Europe, particulièrement dans les conditions où l'on s'apprêtait à aborder la discussion de la question des frontières avec la Grèce entre la Sublime Porte et les Grandes Puissances signataires du Traité de Berlin.

Publié en français, en anglais et en allemand, à 2 000 exemplaires dans chacune de ces langues, écrivait Shefket Pacha,

l'ouvrage de Pashko Vassa servirait à éclairer l'opinion des personnalités politiques, des journalistes, etc. et à leur faire connaître la situation des Albanais et de leurs territoires. Il proposait de s'engager personnellement pour la traduction de l'ouvrage dans les autres langues, ainsi que pour sa distribution en Europe⁵.

Le Gouvernement d'Istanbul a immédiatement approuvé la proposition faite par Shefket Pacha et a admis que les ambassades turques soient engagées pour diffuser la brochure de Pashko Vassa en Europe. Le 28 avril 1879, le lendemain de la réception du télégramme de Shefket Pacha, le ministre des Affaires étrangères, Karathéodore pacha, a ordonné à l'ambassade ottomane à Paris de faire éditer et distribuer en France la brochure en question avec un tirage de 2 000 exemplaire, ainsi que d'en envoyer un exemplaire aux ambassades ottomanes à Londres et à Berlin⁶.

À Paris, le livre a dû paraître au début du mois de mai 1879 sous le titre le plus connu dans le monde scientifique *La vérité sur l'Albanie et les Albanais*, accompagné de la note « *Aperçu historique et critique* ».

Ce n'est pas par hasard que, dans l'ouvrage, le nom de l'auteur était accompagné de la précision « *Fonctionnaire chrétien de l'État* ». La préface de l'édition en turc laisse entendre que Pashko Vassa était à l'époque conseiller du vilayet d'Édirne⁷.

Toujours le 28 avril, Karathéodore Pacha a ordonné par un télégramme spécial l'ambassadeur turc à Berlin, Sadoullah Bey, la traduction immédiate en allemand de la brochure de Pashko Vassa sur l'Albanie. « *Sa diffusion en Allemagne, indiquait le télégramme, sera très utile dans les circonstances actuelles pour éclairer l'opinion publique* »⁸.

Selon les informations envoyées par Sadoullah Bey, la brochure de Pashko Vassa a été éditée en allemand conformément aux ordres du Ministère des Affaires étrangères. Elle a paru en 2 000 exemplaires à la fin du mois de mai 1879, traduite par Julius Springer

⁵ D.I.B.A.M., Istanbul, S.P. ALBANIE, C 335/D.8, télégramme en date du 27 avril 1879, Paris.

⁶ Ibid., Istanbul, le 28 avril 1879.

⁷ Vassa Efendi, *Arnavutluk ve Arnavutlar*, Istanbul, 1297 (1880), p. 3.

⁸ D.I.B.A.M., Istanbul, S.P. Albanie, C 335/D.8, télégramme de Karathéodore Pacha, Istanbul, le 28 avril 1879.

qui connaissait très bien les deux langues, le français et l'allemand. À la différence de la version en français, l'édition allemande qui a été imprimée à Berlin porte un titre plus simple, *L'Albanie et les Albanais*, lequel a été gardé aussi pour les éditions en anglais et en turc et, plus tard, les éditions en arabe et en italien.

Le 4 juin, l'ambassadeur turc à Berlin, Sadoullah Bey, a envoyé au ministre des Affaires étrangères, Karathéodore Pacha, trois exemplaires de l'ouvrage de Pashko Vassa en allemand, tout en l'informant qu'il avait envoyé un certain nombre d'exemplaires à Vienne aussi. Il s'est intéressé personnellement pour faire diffuser la brochure dans les milieux diplomatiques, politiques et parlementaires à Berlin, alors que l'éditeur s'est chargé de la distribution dans les provinces allemandes, en Autriche-Hongrie, en Russie et dans d'autres pays. Les plus grands journaux allemands ont consacré à cet ouvrage des articles spéciaux⁹.

Suivant les ordres du ministre des Affaires étrangères, Karathéodore Pacha, le livre de Pashko Vassa a été également diffusé à Londres sous les auspices de l'ambassadeur ottoman, Mussurus Pacha, qui l'a fait éditer en 2 000 exemplaires en anglais en mai 1879¹⁰.

Cet ouvrage a paru en turc en 1880, édité par une certaine « Société scientifique albanaise » qui était probablement la « Société pour l'édition en albanais » (« *Shoqëria e të shtypuri shkronja shqip* ») d'Istanbul, mais là aussi avec l'autorisation du Conseil de l'Éducation près le Gouvernement impérial. La traduction a été faite par l'intellectuel albanais Ali Danish Prishtina sur la base de la première version en français que Pashko Vassa avait fait publier à Istanbul¹¹.

La Ligue albanaise de Prizren s'est assurée le soutien de la Sublime Porte même dans l'activité diplomatique que sa mission, composée de Mehmet Ali Vrioni et d'Abdyl Frashëri, a déployée en Europe entre avril et juin 1879. Aux Archives du Ministère des Affaires étrangères de l'Empire ottoman à Istanbul, nous avons pu

⁹ *Ibid.*, télégramme de Sadoullah Bey, Berlin, le 4 juin 1879.

¹⁰ *Ibid.*, télégramme de Mussurus Pacha, Londres, le 28 avril 1878.

¹¹ Vassa Efendi, *Arnavutluk ve Arnavutlar*, Istanbul, 1287/1880.

consulter en 1969 le fonds documentaire « la Mission de deux Albanais en Europe », qui fait la lumière sur cette coopération.

Abdyl Frashëri et Mehmet Ali Vrioni étaient chargés d'une mission diplomatique spéciale par le Comité interrégional de la Ligue pour l'Albanie du Sud, consistant à demander directement aux chancelleries des Grandes Puissances de renoncer à l'application du Protocole 13 du Congrès de Berlin, qui recommandait la révision de la ligne de frontière turco-grecque (albano-grecque), afin de porter celle-ci jusqu'au fleuve Kalamas, cédant à la Grèce des territoires de l'Épire et de l'Albanie du Sud. La délégation avait préparé un mémoire sur cette question, qui serait présenté aux chancelleries des Grandes Puissances au nom du peuple albanais¹².

Les premiers contacts des représentants de la Ligue avec les diplomates ottomans ont été établis au début du mois d'avril 1879 à Rome, dans la première capitale européenne qu'ils ont visitée au cours de cette mission. L'ambassadeur de l'Empire à Rome, Tourhan Husni Bey (Përmeti), lui aussi Albanais, a informé le 8 avril 1879 le Ministère des Affaires étrangères de l'Empire de l'entretien qu'il avait eu à l'ambassade avec Abdyl Frashëri et Mehmet Ali Vrioni, après leur arrivée dans la capitale italienne. Il attirait l'attention de la Sublime Porte sur deux questions : tout d'abord, sur le fait que l'objectif de leur voyage en Italie, France, Angleterre, Allemagne et Autriche était de revendiquer l'inviolabilité de l'Albanie dans le cadre de l'Empire, c'est-à-dire sans porter atteinte à la souveraineté de ce dernier sur l'Albanie, et deuxièmement, sur leur engagement à déclarer aux gouvernement européens que « *tous les Albanais sont unis et se battront comme un seul homme si l'Europe cherchera à annexer à la Grèce ne fût-ce qu'une partie de leur pays, même au cas où la Sublime Porte est contrainte d'accepter elle-même cette annexion* »¹³.

Quoique intéressé à la réalisation des objectifs de cette mission, le Gouvernement ottoman, ayant souscrit au Traité de Berlin et voyant dans cette tournée diplomatique des deux Albanais en

¹² BOA, Istanbul, Yıldız Esas Evrakı, Kısım nr. 18, Evrak nr. 502, Zarf nr.127, Karton nr. 43.

¹³ DIBAMI. S.P. Albanie. C 335/ d.9. Télégramme de Tourhan Bey, Rome, le 8 avril 1879.

Europe une mise en cause des prérogatives de l'État ottoman en matière de politique étrangère, a essayé initialement, le 10 avril, alors qu'ils se trouvaient encore à Rome, de convaincre les délégués albanais à renoncer à leur mission¹⁴, arguant que cette question relevait de l'Empire.

Comme il ressort de la documentation ottomane, Abdyl Frashëri est parvenu à persuader la Sublime Porte à renoncer à cette attitude, voire même à s'assurer son soutien et le concours des ambassades impériales pour organiser les rendez-vous auprès des chancelleries européennes, à Paris, Londres, Berlin et Vienne¹⁵.

Suivant les instructions de la Sublime Porte, l'ambassade ottomane à Paris est intervenue auprès du Gouvernement français pour assurer la réception des deux délégués de la Ligue, le 3 mai, par le Ministre français des Affaires étrangères, Waddington. D'ailleurs, lors de cette entrevue, ils étaient accompagnés par le conseiller de l'ambassade ottomane à Paris. L'accueil que Waddington a réservé aux Albanais était, selon l'observation de Safet Pacha, l'ambassadeur ottoman à Paris, « favorable, voire bienveillante »¹⁶.

Dans leur mémoire envoyé au sultan le 23 juin 1879, Abdyl Frashëri et Mehmet Ali Vrioni considéraient eux aussi comme fructueux les entretiens qu'ils ont eus à Paris. Même si « Waddington, soulignaient-ils, a constamment appuyé les prétentions grecques sur l'Épire, il a été persuadé de renoncer à cette voie, certain que le peuple de l'Épire n'a rien de commun nationalement avec les Grecs, et a promis de donner à l'ambassadeur de France à Istanbul des instructions pour agir de manière juste sur la question de l'Épire et de ne pas permettre des injustices »¹⁷.

À Londres, où les délégués de la Ligue sont arrivés au début du mois de mai, leur rencontre avec le ministre britannique des Affaires étrangères est devenu également possible grâce à l'entremise de l'ambassadeur turc, Mussurus Pacha, certes toujours avec l'accord

¹⁴ *Ibid.*, télégramme de Karathéodore Pacha envoyé à Tourhan Bey à Rome. Istanbul, le 10 avril 1879.

¹⁵ *Ibid.*, télégramme de Tourhan Bey, le 12 avril 1879.

¹⁶ *Ibid.*, télégrammes de Safet Pacha, Paris, les 3, 7 et 9 mai 1879.

¹⁷ BOA, Yıldız Esas Evrakı, Dok.14, 88/12 88 12, Mémoire d'Abdoullah Husni et de Mehmet Ali, envoyé au Haut Secrétariat du Palais le 11 juin 1295/ 23 juin 1879.

de la Sublime Porte. Ayant d'abord refusé de rencontrer les délégués albanais, puisqu'il n'avait pas accepté de recevoir non plus ceux bulgares, Lord Salisbury, après l'insistance de l'ambassadeur turc, a finalement admis de les entendre, toutefois pas au Foreign Office, mais chez lui, le 12 mai 1879. Abdyl Frashëri et Mehmet Ali Vriani s'y sont rendus accompagnés du conseiller de l'ambassade turque, Ridaus, qui leur a servi aussi d'interprète¹⁸. Salisbury a promis aux délégués albanais que, sur la question de la frontière turco-grecque (du Protocole 13) il « donnerait à son ambassadeur à Istanbul des instructions pour tenir compte des revendications des Albanais et espérait qu'aucune partie de l'Épire ne serait accordée à la Grèce »¹⁹.

À Berlin, où ils sont arrivés à la mi-mai, les deux délégués albanais ont trouvé une autre atmosphère, non favorable. Les tentatives de l'ambassadeur ottoman à Berlin, Sadoullah Effendi, en vue de persuader le ministre allemand des Affaires étrangères, von Bülow, à recevoir les Albanais, n'ont pas donné de résultat. Toutefois, il a accepté le mémoire de la Ligue et, par l'intermédiaire de l'ambassadeur turc, a communiqué aux délégués albanais qu'il « s'efforcerait de garder le calme », ce qui signifiait qu'il chercherait à éviter les complications dans cette zone, une chose qui serait possible seulement si le Protocole 13 n'était pas appliqué²⁰.

À Vienne, le ministre des Affaires étrangères de l'Autriche-Hongrie, le comte Andrassy, s'il a dédaigné lui aussi les sollicitations pressantes de l'ambassadeur de la Sublime Porte, Ed'hem Pacha, de recevoir les délégués de la Ligue, leur fit savoir par l'intermédiaire de ce dernier qu'il « n'était pas enclin à accorder à la Grèce quelque morceau de territoire de l'Épire, mais il ne pouvait pas les recevoir,

¹⁸ *DIBAMI*. S.P. Albanie. C 335/ d.9. Télégramme de Mussurus Pacha, ambassadeur de Turquie à Londres, le 13 mai 1879, n°148.

¹⁹ *BOA*, Yıldız Esas Evrakı, Dok.14, 88/12 88 12, Mémoire d'Abdoullah Husni et de Mehmet Ali, envoyé au Haut Secrétariat du Palais le 11 juin 1295/23 juin 1879. *DIBAMI*. S.P. Albanie. C 335/ d.9. Télégramme de Mussurus Pacha, ambassadeur de Turquie à Londres, le 13 mai 1879, n°148.

²⁰ *DIBAM* Istanbul. S.P. Albanie. C 335/ d.9. Télégramme d'Abdoullah Bey, ambassadeur de Turquie à Berlin, le 16 mai 1879, n° 125. Voir aussi *BOA*, Yıldız Esas Evrakı, Dok.14, 88/12 88 12, Mémoire d'Abdoullah Husni et de Mehmet Ali, envoyé au Haut Secrétariat du Palais le 11 juin 1295/23 juin 1879.

puisque'il n'avait pas reçu non plus les délégués (bulgares) de la Roumélie Orientale »²¹.

Les correspondances conservées au dossier « la Mission des deux Albanais en Europe » et le mémoire que ces derniers ont envoyé au sultan le 23 juin 1879²², à peine arrivés de Vienne à Istanbul, témoignent que leur mission diplomatique, soutenue aussi par les ambassades impériales, a influé au changement de l'attitude des chancelleries européennes qui ont commencé à hésiter ou à se désister de leur engagement d'appliquer le Protocole 13. Les délégués albanais ont apprécié ce changement comme une circonstance favorable et ont demandé au sultan d'en profiter pour ne pas approuver le Protocole 13²³.

*

* *

Par des moyens diplomatiques, juridiques et des mémoires successifs envoyés à la Sublime Porte et au Sultan pendant presque quatre années, la Ligue s'est efforcée d'amener Istanbul à accepter aussi la demande d'unification des territoires d'Albanie en un seul vilayet. Les dirigeants de la Ligue considéraient cette mesure comme un premier pas important pour réaliser leur programme d'une unité administrative et territoriale autonome albanaise dans le cadre et sous la souveraineté de l'Empire ottoman. Ils pensaient que cette revendication, bien plus modérée qu'un programme qui consisterait à fonder un État autonome albanais, était aussi plus acceptable pour la Sublime porte et le Sultan.

L'idée de l'unification de l'Albanie en un seul vilayet a été proposée aussi par Pashko Vassa dans son ouvrage *La vérité sur l'Albanie et les Albanais*²⁴. « Il nous semble qu'il est dans l'intérêt de tous, d'un intérêt capital, que l'Albanie soit unie en un seul vilayet, avec une organisation simple, compacte et forte, accordant de larges droits à l'élément local dans l'administration publique... », écrivait-il

²¹ BOA, Yılız Esas Evrakı, Dok.14, 88/12 88 12, Mémoire d'Abdollah Husni et de Mehmet Ali, envoyé au Haut Secrétariat du Palais le 11 juin 1295/23 juin 1879.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ P. Wassa, *La vérité sur l'Albanie et les Albanais*, Constantinople, 1879, pp. 98-99.

dans la clôture du livre. Pashko Vassa et les dirigeants de la Ligue croyaient que l'accomplissement de cette demande frayerait le chemin au développement économique et culturel du pays, qui serait assuré à travers des réformes radicales appliquées dans l'industrie, l'agriculture, dans le domaine de la culture, de l'éducation, etc.²⁵.

La traduction et la diffusion de l'ouvrage de Pashko Vassa en Europe par la Sublime Porte et ses ambassades peuvent être considérées comme une sorte de souscription, bien que non directe, à l'idée de la Ligue d'unifier les territoires albanais en un seul vilayet. Or la Sublime Porte et le sultan ont fait un autre pas dans le même sens de cette revendication.

Un document ottoman, concrètement un rapport présenté à la Sublime Porte le 6 mai 1880 par une commission composée de hauts fonctionnaires raconte en termes explicites que le Gouvernement ottoman, « voyant clairement qu'il était impossible d'amener les Albanais à renoncer à leur idée d'unir l'Albanie en un seul vilayet et le recours à la force à leur égard étant considéré alors comme une mesure inappropriée »²⁶, a accepté leur revendication pour « faire de l'Albanie un vilayet unique, sous un vali désigné par le sultan »²⁷.

Réuni sur l'ordre du sultan Abdül-Hamid II le 23 mai 1880, le Conseil des Ministres, sous l'influence d'un groupe qui traitait avec plus de réalisme la question albanaise dans les milieux dirigeants ottomans, a décidé « à la majorité des voix de faire dès maintenant de l'Albanie un vilayet unique » et a soumis cette décision à l'approbation du sultan²⁸. Le sultan ayant préféré lui aussi cette mesure, le Premier ministre Saïd Pacha l'a confirmée et, le 30 mai 1880, a décrété la décision faisant de l'Albanie un vilayet unique sous le nom de Vilayet de Roumélie et a nommé au poste de son gouverneur général Eyoup Pacha, le commandant de la 5^e Armée²⁹, qui a été chargé également de réorganiser le vilayet unifié albanais.

Bien que ce vilayet unifié soit appelé de Roumélie et pas d'Albanie comme l'avait demandé la Ligue, il serait celui d'Albanie vu que ses frontières administratives comprenaient, comme le

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *BOA.Istanbul*. Fon : Sadaret resmi ma'ruzati. Tarih 13 c. 1297, Nr. 887. Istanbul, 26 cemaziyel-evve 12 97/6 mai 1880.

²⁷ *Ibid.* Tarih 13 c. 1297, n° 881. Décision du Conseil des Ministres, Istanbul, le 23 mai 1880.

²⁸ *Ibid.* Tarih 13 c. 1297, n° 881. Istanbul, le 23 mai 1880. Tarih 20 c. 1297 Nr. 921. Relation de Saïd Pacha envoyée au Palais le 30 mai 1880. Ta. 28 c. 1297, n° 976. Décision du Conseil des Ministres, Istanbul, le 6 juin 1880.

²⁹ *Ibid.* Ta. 20 c. 1297, n° 921. Le Premier ministre transmet au Palais la Décision du Conseil des Ministres. Istanbul, le 30 mai 1880.

soulignait le Gouvernement dans sa décision du 6 juin 1880, « les vilayets se trouvant en Albanie »³⁰ (en turc *Arnavutluk*), notamment les vilayets du Kosovo, de Monastir, de Shkodra et de Jannina. Les décisions du Conseil des Ministres du 23 et 30 mai, ainsi que du 6 juin 1880 laissent entendre clairement que c'était l'Albanie qui deviendrait un vilayet unifié³¹ et qu'il ne s'agissait pas de toute la Roumélie. Indépendamment du nom par lequel le vilayet a été baptisé par la Sublime Porte pour des raisons notoires, cette unité administrative serait albanaise, mais dans le cadre de l'Empire.

C'est cette signification que lui donne aussi l'ambassadeur austro-hongrois en poste à Istanbul, Dubsky, lequel, dans un rapport envoyé à Vienne le 29 juin 1880, le considérait comme « un projet admis par le sultan et soutenu aussi par Mahmoud Pacha pour l'unification des vilayets de Shkodra, de Monastir, du Kosovo et de Jannina en un seul vilayet »³².

Une relation du Conseil des Ministres du 23 mai 1880 laisse comprendre que l'unification de l'Albanie en un seul vilayet était considérée par la Sublime Porte et par le sultan comme « une concession faite aux Albanais ou, comme le disaient ses décisions, une caresse de leur sentiments et une solution qui faciliterait l'application des réformes nécessaires en Albanie, rapprocherait les Albanais avec Istanbul et renforcerait les liens étatiques avec l'Empire »³³.

Or, Istanbul s'est très vite retiré de cette décision. La réponse télégraphique que le secrétariat du palais de Yıldız a donnée, fin juin 1880, à la Présidence de la Ligue albanaise disait que le sultan, se trouvant sous la pression des Grandes Puissances et n'étant sûr même pas pour son propre trône, n'était plus en mesure maintenant de s'occuper de la question de la Ligue³⁴.

Il est indéniable que l'attitude réfractaire de certaines Grandes Puissances, notamment de la Russie et de la France, y a été pour beaucoup. Mais il faut admettre aussi que l'attitude de certaines personnalités politiques près de la Sublime Porte a considérablement influé à l'échec des négociations sur l'unification des territoires de

³⁰ *Ibid.* Ta. 28 c. 1297, n° 976. Décision du Conseil des Ministres, Istanbul, le 6 juin 1880.

³¹ BOA. Istanbul. Fon: Sadaret resmi ma'ruzati. Tarih 13 c. 1297. Relation du Conseil des Ministres envoyée au Palais, Istanbul, le 23 mai 1880. N° 881.

³² *Haus und Hof Staats Archiv, Wien, Politisches Archiv, Albanien* (plus loin *HHSStA, P.A.A.*). Büyükdere, le 29 juin 1880, n° 52.

³³ BOA. Istanbul. Fon: Sadaret resmi ma'ruzati. Tarih 13 c. 1297. Relation du Conseil des Ministres envoyée au Palais, Istanbul, le 23 mai 1880.

³⁴ *Ibid.*

l'Albanie en un seul vilayet. Dans un rapport envoyé à Vienne le 29 juin 1880, l'ambassadeur austro-hongrois à Istanbul, Dubsky, attribuait ce retrait de la Sublime Porte à la grande influence exercée encore à Istanbul par Saïd Pacha, qui était « hostile à l'idée de l'unification des vilayets albanais » et qui a tout fait pour empêcher ce projet d'aboutir³⁵.

La documentation ottomane et une déclaration faite le 27 juillet 1880 à Kosjek, un diplomate austro-hongrois en poste à Istanbul, par Abedin pacha Dino, ministre des Affaires étrangères de la Turquie et un des dirigeants de la Ligue albanaise, permettent de comprendre que le sultan et la Sublime Porte retarderaient l'approbation de cette mesure jusqu'à ce qu'ils soient sûrs que cette unification de vilayets, politiquement souhaitable même pour l'Empire, ne mènerait pas à l'autonomie de l'Albanie³⁶.

En effet, les actes de l'administration ottomane montrent que toute la discussion qui a gagné en mai-juin 1880 les milieux politiques de l'Empire sur la question de l'Albanie était imprégnée du souci que l'unification des vilayets albanais ne conduise à l'autonomie de l'Albanie, voire à son détachement de l'Empire ottoman, une issue qui était inacceptable aux yeux de la Sublime Porte et du sultan³⁷.

Toutefois, même après ce retrait d'Istanbul, les négociations de la Ligue avec la Sublime Porte se sont poursuivies. En juillet de cette même année, le Comité central de la Ligue a renouvelé sa demande à Istanbul en vue d'organiser un vilayet albanais unifié³⁸.

Quand il a été clair que la Sublime Porte n'approuverait pas les revendications autonomistes de la Ligue et quand « les flottes navales des six Grandes Puissances ont bloqué Ulqin » pour la remettre, un mois plus tard, au Monténégro, Abdyl Frashëri, dans un mémoire adressé au sultan le 13 octobre 1880, a présenté des revendications encore plus limitées. Il a demandé au sultan, au moins, de décréter « l'unification de l'Albanie en un seul vilayet, qui devait être connu sous le nom du Vilayet d'Albanie », ainsi que d'introduire et de faire étudier la langue albanaise dans toutes les écoles d'Albanie.

³⁵ *HHStA, PA, A.* Büyükdere, le 29 juin 1880, n° 52.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *BOA.* Istanbul. Fon: Sadaret resmi ma'ruzatı. Tarih 13 c. 1297, n° 881. Relation du Conseil des Ministres envoyée au Palais, Istanbul, le 23 mai 1880.

³⁸ *Lidhja Shqiptare e Prizrenit në dokumentet angleze*, préparé par Skënder Rizaj. Prishtina, 1978. Doc. 77, p. 164-165. Kirby Green écrit à Londres depuis Shkodra, le 2 août 1880.

« Que l'on ne donne à l'Albanie aucun privilège ou forme d'administration particulière, écrivait Abdyl Frashëri. Qu'elle soit gouvernée suivant les mêmes lois que l'étaient les autres vilayets impériaux... Il suffit que les quatre vilayets soient unis en un seul que soit nommé comme vali une personne capable de diriger et de gérer et on parviendra ainsi à l'objectif »³⁹.

Le dirigeant de la Ligue albanaise considérait cette mesure comme trop pressante, indispensable et parmi les plus importantes. Elle « [allait] barre[r] le chemin aux convoitises des États voisins », qui étaient nourries par la division de l'Albanie en quatre vilayets où, parallèlement aux Albanais qui constituaient la majorité de la population, il y avait aussi des populations slaves et grecques vivant dans des zones périphériques. C'était, selon lui, « une mesure qui [allait] assure[r] l'intégrité de l'Albanie dans le cadre de l'Empire ottoman »⁴⁰.

Les pressions de la Ligue exercées sur la Sublime Porte afin de réaliser par la voie diplomatique ses revendications autonomistes ont continué jusqu'en janvier 1881, quand un gouvernement provisoire a été créé à Prizren sous la direction du président de la Ligue, Ymer Prizreni. Comme l'a souligné Abdyl Frashëri dans la réunion du Comité Central de la Ligue d'où est issu le Gouvernement provisoire, les dirigeants albanais ont adopté cette mesure « après avoir été persuadés définitivement que la Sublime Porte ne voulait rien faire pour l'Albanie... Dans ces circonstances, a dit A. Frashëri, il faudrait penser et œuvrer pour nous-mêmes et, sans faire de distinction entre Guègues et Tosques, agir tous ensemble en tant qu'Albanais, créer une Albanie unifiée »⁴¹.

Face aux revendications de la Ligue, la Sublime Porte, lors d'une réunion tenue le 5 février 1880, a de nouveau décidé d'unifier l'Albanie en un seul vilayet et a désigné Dervish Pacha comme son gouverneur. Or cette décision n'a pas pris sa forme définitive et n'a pas été décrétée par Istanbul⁴². La Sublime Porte a fait traîner la question de l'Albanie jusqu'à la solution du problème de la frontière turco-grecque par l'accord du 21 mars 1881.

³⁹ BOA, Istanbul, Fon: Yıldız Esas Evrakı, Kısım, 14, Evrak Nr. 2239.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ M. Kodra, *Lidhja e Prizrenit, shikuar nga aspekti i disa dokumenteve britanike 1879-1881*, in « Kosova » III, Prishtina, 1974, pp. 60-62. Relation du consul anglais Blunt, Salonique, le 1 mars 1881.

⁴² HHStA, PA, A. Relation de l'ambassadeur austro-hungrois à Istanbul, le 5 février 1881.

Après cela, la Sublime Porte a mis fin aux négociations avec les dirigeants de la Ligue et, en avril 1881, l'a liquidée ainsi que le mouvement national albanais qu'elle dirigeait, en recourant aux forces militaires commandées par Dervish Pacha.

Jorgo BULO

LES SOURCES CULTURELLES DU MOUVEMENT NATIONAL ET L'ŒUVRE DE THIMI MITKO

Le XIX^e siècle, siècle des mouvements nationaux dans les Balkans, au cours duquel les peuples de la péninsule sortaient l'un après l'autre du joug de l'occupation ottomane et créaient leurs propres États nationaux, a trouvé les Albanais en retard dans ce processus. Plus de quatre siècles d'occupation ottomane, qui sont venus s'ajouter aux siècles de la domination des Empires romain et byzantin et des autres invasions, avaient laissé des traces profondes dans l'histoire des Albanais.

Devant cette nouvelle situation, ils se sont trouvés divisés, sans une tradition étatique nationale, sans une tradition unitaire de développement linguistique et culturel, sans leur école nationale, sans leur religion et leur Église « nationale », sans un centre unique ou important politique et intellectuel, avec une mentalité individualiste et régionaliste héritée de la psychologie du *bayrak* et de la tribu et, par conséquent, privés d'une conscience nationale suffisamment développée pour faire face aux défis de l'époque.

Néanmoins, le peuple albanais était arrivé au XIX^e siècle comme une entité ethno-sociale vivante, avec sa propre identité linguistique et spirituelle, avec le souvenir d'un État médiéval et d'un royaume perdu, autrement dit avec le grand patrimoine historique de l'époque de Georges Kastrioti-Skanderbeg. Grâce à ce héros, les Albanais avaient pu faire face à la pression visant à les assimiler, avec le profond sentiment de l'attachement aux territoires qu'ils avaient défendus au fil des siècles, mais aussi avec le déchirement d'un processus incessant de restriction, qui ne pouvait pas ne pas provoquer un nationalisme explosif et légitime, dans la mesure que peut être légitimé tout nationalisme provoqué par le chauvinisme des autres.

Ce contexte de circonstances intérieures et extérieures, albanaises et balkaniques, mettait en péril les sorts et l'avenir national des Albanais. Il ne contribuait pas à la réalisation de leur objectif naturel de former l'État national indépendant et unifié sur la base de

la communauté de vie économique et spirituelle, ainsi que de l'unité territoriale. Il posait la tâche impérative de trouver les voies appropriées, afin d'affirmer les droits historiques des Albanais, leur identité en tant que nation.

Le chemin pour parvenir à cette fin passait à travers la découverte des valeurs identitaires des Albanais en tant que peuple ancien et riche en traditions profondes historiques et culturelles. Ce chemin est le principal suivi par la formation des nations, car, comme le souligne Anne-Marie Thiesse dans son ouvrage *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XIX^e siècle*, tout le processus de la formation de l'identité a consisté à la détermination de la richesse de chaque nation et à la propagation de son culte¹.

Si la véritable naissance d'une nation, au sens moderne du terme, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver, de transformer ses idées en idéologie de sa communauté et de « persuader » les autres de cette vérité, les hommes qui se sont lancés dans « l'aventure » de l'éveil national des Albanais devaient parcourir un chemin long et difficile. Il leur faudrait déterrer et répertorier le patrimoine national ou bien l'inventer quand il n'existait pas, le porter à la connaissance du monde et permettre réellement un renouveau national qu'allait alimenter toute l'action et le programme d'un mouvement politique, culturel et intellectuel inspiré d'une conscience nationale.

En plus d'un protonationalisme spontané, disons populaire, mais sans la conscience de la nation, et d'un préromantisme idéologique cultivé au XVIII^e siècle dans des milieux intellectuels des Arberèches d'Italie², la Renaissance nationale albanaise a été précédée d'un nouvel effort pour affirmer les valeurs identitaires fondatrices du patrimoine historique et culturelle, mais aussi pour créer d'autres valeurs d'une culture nationale nouvelle par sa langue, son contenu et son esprit. De cette poignée d'hommes qui se sont consacrés à cet effort faisait partie également Thimi Mitko (1820-1890), un marchand orthodoxe originaire de Korça, qui, en raison aussi de ses fréquents déplacements (notamment à Vienne, mais aussi à Athènes, Bucarest, Trieste, Venise, Monastir et finalement en

¹ Anne-Marie Thiesse, *Krijimi i identiteteve kombëtare – Evropa e shekujve XVIII-XIX*, Dukagjini, Peja 2004, p. 11.

² Cette thèse est développée par le professeur Matteo Mandalà dans ses récentes études. Voir M. Mandalà, « Pietro P. Rodotà e Paolo M. Parrino e la costruzione d'identità degli Arbereshë nel sec. XVIII », i *Albanologische und Balkanologische Studien. Festschrift für Wilfried Fiedler*, Hamburg, 2005, p. 227-250 et *id.*, « Vepra e pabotuar e Gjergj Guxetës dhe fillimet e albanologjisë në shek. XVIII », in *Studime filologjike*, 2005, n° 1-2, p. 11-41.

Égypte) était tombé au contact des idées d'éveil national des peuples des Balkans, ainsi que de l'activité de toute une série d'albanologues étrangers (mais aussi de compatriotes) intrigués par la langue et la culture traditionnelle des Albanais, le plus souvent pour des intérêts scientifiques mais aussi pour des intérêts politiques, notamment de leurs voisins.

Au milieu du XIX^e siècle, quand Mitko s'est trouvé dans le tourbillon d'une question nationale qui était en train de mûrir, l'intérêt du monde scientifique étranger pour l'albanologie était presque à son comble, ce qui ne pouvait pas ne pas éveiller l'intérêt des Albanais eux-mêmes pour leur propre question, celle de leur identité et de leur avenir. En 1854, Johann Georg von Hahn, le fondateur de l'albanologie scientifique, a publié l'œuvre fondamentale dans ce domaine, *Albanesische Studien* (Études albanaises), en trois volumes ; dix ans plus tard, il a publié deux volumes de contes grecs et albanais traduits en allemand et ensuite, en 1872 et en 1879, encore deux volumes d'études sur les légendes, en témoignant de son intérêt particulier pour la langue et le folklore des Albanais. Il est impossible de prouver que Mitko a été en contact direct avec lui, mais cela ne fait pas de doute concernant son œuvre, d'autant plus que récemment on a prouvé que le texte de la ballade *Mbeçë, more shokë, mbeçë* (Je suis tombé, amis), une des perles du folklore albanais, a été retrouvé dans les archives de Mitko, enregistré par lui, mais curieusement non inséré dans *Bleta Shqiptare*, alors qu'il est reproduit de façon presque identique par Hahn dans *Albanesische Studien* (1954)³.

Toujours en 1854, F. Bopp publiait l'étude *Sur la langue albanaise et ses liens de parenté*, où il prouvait que l'albanais faisait partie de la famille des langues indo-européennes et occupait une place particulière dans cette famille. Tandis que G. W. von Leibnitz avait attiré l'attention dès le début du XVIII^e siècle sur l'individualité de l'albanais en tant que langue à statut particulier dans la famille indo-européenne. Pour compléter ce tableau, le médecin allemand de la flotte royale grecque, K. Reinhold, publie à Athènes en 1855 un livre intitulé *Nuits pélasgiques*, avec des notes grammaticales, un glossaire et des textes folkloriques albanais.

Entre temps, des Albanais s'étaient éveillés. Ils se sont mis à recueillir la matière linguistique et folklorique et, quand ils ne la publient pas eux-mêmes, à la servir aux autres. Comme on le sait, derrière Hahn il y avait Kristoforidhi, son enseignant d'albanais, alors

³ Voir B. Vila, « *Mbeçë, more shokë, mbeçë dhe tekste të tjera folklorike nga arkivi i Thimi Mitkos* », in *Studime filologjike*, 2005, n° 3-4, p. 161-182.

que les textes du recueil de Reinhold avaient été collectés ou écrits par l'Arvanite Vasil Saqellari, un prêtre orthodoxe.

Parmi la diaspora arberèche, le travail avait commencé plus tôt et était devenue une sorte d'épidémie. Sans parler de l'activité des premiers Dara dès le XVIII^e siècle pour enregistrer le folklore et les traditions arberèches, il suffit de mentionner les recherches de De Rada, dès les années 1830, en vue de recueillir le folklore de son village et publier en 1866 le recueil *Rhapsodies d'un poème albanais*. On pourrait continuer ainsi avec une longue liste où figurent non seulement des collecteurs de folklore, mais aussi des auteurs d'études sur l'origine, les coutumes et les traditions des Albanais, tels que. F. Avati, N. Filia, A. Masci, V. Dorsa, G. Crispi, G. Schirò, certes inspirés aussi par l'œuvre d'Elena Ghica (Dora d'Istria) sur les Albanais et gagnant à leur cause même de grandes figures de la culture italienne, comme N. Tommaseo, G. Pitre, A. De Gubernatis et d'autres.

À la moitié du siècle, Zef Jubani, un ami de De Rada, avait commencé à recueillir dans le Nord le folklore local et il a publié en 1871 à Trieste le livre *Raccolta di canti popolari e rapsodie di poemi albanesi*, en suivant, au moins par le titre de l'ouvrage, l'exemple de De Rada. Il avait fourni une partie de la matière recueillie sur la vie et les traditions des Albanais au consul français à Shkodra, Hecquard, qui s'en est servi pour son livre *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie* (Paris, 1858).

Thimi Mitko avait des liens directs avec une bonne partie des hommes qui s'occupaient d'études albanaises, parmi lesquels Meyer, Jarnik, Kristoforidhi, Koupitoris, De Rada, Camarda, Th. Krej, Dora D'Istria, F. Crispi, J. Vreto, S. Frashëri, N. Frashëri, etc. S'étant installé en Égypte au début des années 1860, il avait trouvé un terrain folklorique prospère⁴ et un climat patriotique au sein des Albanais qui vivaient dans ce pays. Mais il y avait aussi des courants divergents, dus surtout à la forte influence de la diaspora grecque et de la culture hellénique. Il allait se consacrer à la recherche des racines et des valeurs spirituelles identitaires de la nation, devenant en quelque sorte le promoteur d'un mouvement culturel dans la colonie albanaise.

Cependant, il semble que son intérêt pour recueillir le folklore a été plus ancien qu'on ne le pense. Dans ses archives on a trouvé une collection complétée, probablement toute prête pour être publiée dès

⁴ Dans la préface de son livre *Valët e detit* (1908), S. Dine écrit : « Les quartiers du Caire grouillaient de Guègues et de Tosques, les chansons et les danses continuaient sans répit, le bouzouki, la tamboura et le baglama retentissaient de tous les côtés... nous avons l'impression de nous trouver en Albanie » (p. 2).

1868, sous le titre *Chansons érotiques et héroïques albanaises recueillies par Efthimi Mitko*⁵.

Avec le développement des études albanologiques menées par des auteurs étrangers, une albanologie albanaise a commencé également à prendre forme pas à pas. Elle a assumé la mission de connaître et de défendre l'identité culturelle et linguistique nationale, sans négliger les recherches dans le domaine de l'histoire, notamment sur l'époque de Skanderbeg, inaugurant ainsi probablement le nationalisme moderne des Albanais et devenant leur cheval de bataille dans la lutte pour l'affirmation nationale.

Un des cavaliers de cette grande bataille était Thimi Mitko, qui a consacré son œuvre non seulement à la recherche des sources folkloriques de l'identité albanaise, mais aussi à la langue, à l'histoire, à la culture matérielle des Albanais et à l'histoire de leur genèse en tant que peuple.

Comme on le sait, le développement historique d'une ethnie qui se met à se distinguer des autres ne commence pas au moment de sa prise de conscience nationale, mais bien plus avant, au moins quand se manifestent chez elle les premiers signes d'une intuition protonationale. Quand les idéologues et les protagonistes d'un mouvement national parviennent à formuler les revendications et le programme du mouvement, le processus d'auto-identification ethnique est supposé avoir mûri. L'œuvre des représentants de la Renaissance nationale albanaise, dont Thimi Mitko est un des plus illustres, a été consacrée à la réalisation d'un projet national d'affirmation, justement à la phase de la maturité de ce processus.

Pour ne pas remonter plus loin dans l'histoire de la formation des Albanais en tant que communauté avec sa propre individualité ethnique, il faudrait nous rapporter au moment où ils se sont sentis définitivement différents des « autres », en se référant à la langue qu'ils parlaient, l'albanais (*shqip*). C'est de là qu'est né l'ethnonyme *Shqiptar* des Albanais, attesté d'abord en 1702 dans la préface du *Dittionario italiano-albanese* du missionnaire franciscain Francesco Maria da Lecce (un fait que le professeur Matteo Mandalà a été le premier à remarquer) et, plus tard, dans les actes du Concile provincial d'Albanie tenu en 1703, publiés en 1706⁶.

La thèse selon laquelle la raison du passage de l'ancien ethnonyme *Arbën* à celui nouveau *Shqiptar* résidait dans le besoin

⁵ Voir B. Vila, « Një dorëshkrim i hershëm i Thimi Mitkos », in *Studime filologjike*, 2001, n° 3-4, p. 145-162.

⁶ Pour plus de détails à ce sujet, voir B. Demiraj, *Shqiptar*, Tirana, 2010.

senti pour se convertir⁷, ne tient pas debout. Si les *Arbën* se sont appelés *Shqiptar* en raison de l'apostasie, de la conversion massive à l'islam au cours du XVII^e siècle, c'est par le nouveau nom que les auraient appelés les occupants ottomans qui ont continué à les appeler *Arnaout*, une appellation étymologiquement liée à *Arbën*, *Albanais*.

Ce fait discrédite l'hypothèse selon laquelle cet ethnonyme aurait été préféré par la partie de la population albanaise convertie à l'islam, afin de se distinguer de l'autre partie chrétienne ou de l'ancien héritage historique chrétien. Cette supposition est fondée sur un facteur « extérieur » religieux et non pas de l'ethnonyme *Shqiptar* lui-même (de *shqip* + *tar*)⁸, qui signifiait « celui qui parle intelligiblement ». Celui qui parlait donc albanais se rendait distinct non pas de l'Albanais chrétien, mais de « l'autre », chrétien ou musulman, qui ne parlait pas intelligiblement, c'est-à-dire albanais.

Pour ne pas nous référer seulement à l'enseignement de la Bible concernant la tour de Babel, selon lequel l'ami était distingué de l'ennemi à travers la prononciation du mot *shibboleth*⁹, rappelons le rituel arberèche de l'identification de l'Arberèche du *Lëtìn* (l'Italien) en demandant à ce dernier de prononcer le mot albanais *qiqër*. Celui qui n'était pas à même de le prononcer était marqué au charbon.

Bien entendu, ceux qui habitent au contact des autres s'identifient eux-mêmes comme les locuteurs d'une langue, alors qu'ils identifient les membres des autres communautés comme des locuteurs d'autres langues ou comme des gens qui ne parlent pas la même langue (*Barbaroi*, *Nemtsi*, etc.)¹⁰. Pourquoi les Albanais feraient-ils alors exception de cette règle de l'auto-identification, pour exprimer leur appartenance par rapport à une réalité religieuse

⁷ O. Myderrizi, « Emri i vjetër kombëtar i Shqipërisë në tekstet e vjetra shqip me alfabet latin dhe arab », in *Studime historike*, n° 1, 1965, p. 164.

⁸ À Sheper, en Zagorie, on entend employer l'ethnonyme *Gërqishtar*, qui a probablement connu l'évolution *greqisht* > *gërqisht*, par métathèse et assourdissement de *e* en *ë*, et ensuite *gërqisht* + *tar* > *gërqishttar* > *gërqishtar*, par lequel les habitants locaux identifient leurs voisins minoritaires grecophones (dont ils sont séparés par une colline appelée la Butte de la Limite), lorsqu'ils ne veulent pas employer le mot péjoratif *skulo* (probablement de *i shkulo* « déplacé », c'est-à-dire « venu, non autochtone »). Ce fait linguistique relativise l'affirmation selon laquelle la fonction du suffixe *-tar* « dans son genre, n'est rencontré dans aucun autre cas parallèle à l'intérieur du système de constructions anthroponymiques de l'albanais » (B. Demiraj, *ibid.*, p. 34).

⁹ Voir aussi, à ce sujet, E. J. Hobsbaum, *Kombet dhe nacionalizmi që nga 1780-a*, Tirana, 1996, p. 51.

¹⁰ *Ibid.*

nouvellement créée et non pas par rapport à une réalité linguistique séculaire ?

La thèse de quelques chercheurs récents, comme Nathalie Clayer et E. J. Hobsbaum¹¹, que « l'on pourrait mettre en doute le fait que la langue ait été un véritable façonneur protonational chez les Albanais »¹² est relativisée également par l'emploi de l'albanais au cours du XVIII^e siècle par une école poétique qui était essentiellement le produit de l'influence culturelle de l'occupant ottoman, par les poètes dits *bejtexhinj* (du turc *beyitci* « auteur de couplets »), comme N. Frakulla, M. Çami, S. Naibi, etc. En introduisant dans leur poésie la mentalité orientale, ces poètes traitaient des motifs de philosophie et de morale islamiques, suivaient les modèles de la poésie orientale et écrivaient l'albanais en alphabet arabe. Néanmoins, ils ont écrit en albanais, ils étaient donc conscients de leur distinction par rapport aux « autres » avec lesquels ils vivaient ensemble dans le même empire multinational. D'ailleurs, ils se vantaient d'être les premiers à cultiver leur langue « devenue de l'arabe », même s'ils contribuaient eux-mêmes à ce processus en inondant leur albanais d'orientalismes.

Qui a fait parler en albanais le divan ?
C'est Nezim qui fut le premier.

...
Cette langue était devenue de l'arabe¹³

écrivait, non sans fierté, Nezim Frakulla (1685-1760), un des poètes les plus éminents de cette école.

Le sentiment de la langue, le premier élément du protonationalisme des Albanais, celui qui les faisait se sentir une ethnie différente par rapport aux autres et qui est devenu la pierre angulaire du programme culturel de la Renaissance nationale en vue d'affirmer leur identité nationale, ne pouvait pas se mettre au second plan, derrière le sentiment de la tribu, comme le prétendent les études susmentionnées.

L'argument avancé par E. J. Hobsbaum, que Naïm Frashëri mettait lui aussi au premier plan le sang et pas la langue, quand il écrivait que « nous sommes tous une seule tribu, une seule famille : nous sommes du même sang, de la même langue », ne peut pas servir

¹¹ *Ibid.*, p. 53-54.

¹² N. Clayer, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar – Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë*, Tirana, 2009, p. 23.

¹³ *Poezia shqipe*, vol. I^{er}, Tirana, 1965, p. 20.

de base si l'on tient compte du fait que N. Frashëri était un poète et que, dans le cas en question, le mot « sang » avait pour lui une plus grande charge émotionnelle, d'autant plus quand on sait qu'il se référait le plus souvent à la langue comme l'un des principaux éléments ethniques distinctifs. Dans le morceau de lecture *Gjuha shqipe* (La Langue albanaise), destiné aux premières écoles ouvertes en albanais, il écrivait : « C'est la langue qui distingue les hommes en nations. Tous ceux qui parlent une même langue sont des frères ; ils sont une même nation, une même graine et une même tribu ; ils ont une même âme, un même sang, un même cœur, une même qualité, une même coutume et une même patrie »¹⁴. La langue distingue donc les nations les unes des autres tout aussi bien qu'elle unit les hommes de la même nation ou, comme le disait en d'autres termes N. Frashëri, « La langue albanaise, l'Albanie et l'albanité sont communes et les mêmes pour tous les Albanais »¹⁵.

Sans la langue, il ne peut pas être question de sources culturelles de l'idéologie de la Renaissance nationale. Le culte de la langue comme éléments de la conscience ethnique de la nation est, comme on l'a déjà dit, un des points fondamentaux du programme culturel du mouvement national albanais. L'idéologue de ce mouvement, Sami Frashëri, écrivait que « tous ceux qui vivent dans le même pays, qui parlent la même langue, qui ont les mêmes coutumes et le même mode de vie, ils s'appellent une nation »¹⁶.

De ce que l'on vient de dire, on comprend que, pour les représentants de la Renaissance nationale, aucun autre facteur du processus de formation du peuple albanais en tant que communauté historique avec ses propres traits distinctifs ethno-culturels ne pouvait avoir l'importance de la langue, mais aussi de son produit écrit ou oral. C'est à la documentation de cette dernière preuve que s'est consacré entre autres Thimi Mitko avec ses recherches dans le domaine du folklore, dont il sera question ci-après.

C'est le cas de mentionner un autre fait qui prouve le poids de la langue par rapport aux autres facteurs (tribu, liens du sang, etc.) dans les processus de formation de la nationalité et de la pré-conscience protonationale des Albanais. Si l'élément tribal avait eu le poids fondamental dans leur conscience, ils n'auraient pas appelé leur communauté *komb*, un mot employé pour « nation » et qui, au sens propre, signifie « nœud », traduisant le concept de l'unité et non celui

¹⁴ Naim Frashëri, *Vepra 5*, éditions Toena, Tirana, 2007, p. 61.

¹⁵ Naim Frashëri, *Vepra 2*, éditions Toena, Tirana, 2007, p. 256.

¹⁶ Sami Frashëri, *Vepra 1*, édition de l'Académie des Sciences, Tirana, 1988, p. 241.

de la race ou du sang comme les termes *nation* (de *naissance*) ou *rod*, *narod*, lesquels reposent sur une base biologique et traduisent les liens du sang. Le mot *komb* de l'albanais, employé tout d'abord par les représentants de la Renaissance nationale, a été préféré par ces derniers, car il émane de l'élément essentiel qui relie et unit les Albanais, la langue, et pas d'autres éléments comme les distinctions religieuses, tribales ou régionales, qui les divisaient.

Dans l'histoire des Albanais, le facteur langue est sorti victorieux de la confrontation des facteurs divergents et convergents, devenant la base de l'identité et de l'unité de la nation, de la formation de la culture nationale à laquelle se sont consacrés les militants de la Renaissance nationale, à commencer par Veqilhaxhi, Z. Jubani, De Rada, Naïm et Sami Frashëri, P. Vassa, Mitko et d'autres. Ceux-ci ont eu la conscience et l'intuition de comprendre la résultante historique et culturelle convergente, sans oublier les facteurs divergents (les divisions religieuses, etc.), et de s'appuyer sur la convergence des facteurs formant une nation, pour reconstituer l'identité de leur nation, « répandue ça et là, mais une seule », selon l'expression de l'Arberèche V. Dorsa.

Les études menées par les historiens albanais et en particulier celles du prof. Aleks Buda qui a consacré une partie de son œuvre scientifique à l'éclairage du processus de formation du peuple albanais, de sa langue et de sa culture, ont abouti à la conclusion que, à la fin de l'Antiquité tardive et au début du Haut Moyen-Âge, le peuple albanais, en tant que nouvelle entité en voie de formation, avait réussi à faire face aux forces désintégrant extérieures et aux contradictions intérieures. « Cette formation, écrit-il, s'est réalisée en défaisant l'étroite coquille de la société tribale, c'est-à-dire en effaçant et en fusionnant des hommes de tribus, classes et régions différentes, mais avec des traits linguistiques et culturels proches »¹⁷. Un rôle prioritaire pour cela revenait à la langue albanaise. Par la façon dont elle avait réagi au latin et, plus tard, au slave, comme une langue unitaire dans sa structure fondamentale grammaticale, elle témoignait que « la population qui la parlait s'était déjà formée avec ses propres traits distinctifs ethno-culturels »¹⁸.

Cette analyse correspond tout à fait avec la conclusion de l'historien Stavro Skëndi, quand il écrit : « Chez les Albanais divisés du point de vue de la religion, la langue a été le facteur le plus

¹⁷ A. Buda, *Shkrime historike*, 3, Tirana, 2002, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

puissant de l'identité nationale... Les habitants étaient Albanais avant tout parce qu'ils parlaient la langue albanaise »¹⁹.

Pour les hommes qui ont jeté les fondations du mouvement national, de son idéologie et de sa culture, la langue n'était pas seulement le trait principal de l'identité nationale et le facteur essentiel du développement de la culture et de l'éducation nationale, mais aussi une preuve de l'ancienneté des Albanais en tant que peuple. En embrassant la thèse romantique de l'origine pélasgique des Albanais (déficiente en arguments, mais pas quant au pathétisme rhétorique avec lequel elle était défendue), ils unissaient en un seul argument l'ancienneté de l'albanais en tant que branche de la famille des langues indo-européennes, déjà prouvée par Bopp (1854) et l'ancienneté des Albanais en tant que descendants des Pélasges mythiques.

Cependant, la théorie des origines pélasgiques a été utilisée et interprétée de façons diverses par des milieux donnés, derrière lesquels il y avait souvent des motifs politiques, même à l'intérieur du mouvement national.

À un moment où l'hellénisme, malgré certains traits positifs qu'il avait pu avoir durant la phase où la bourgeoisie grecque a créé son propre État national, se transformait en plate-forme idéologique de la politique de la Grande Idée (*Megáli Idéa*), ces milieux ont eu recours à la théorie pélasgique pour prouver que les Albanais aussi bien que les Grecs étaient des descendants des Pélasges, que l'albanais et le grec étaient des langues sœurs et que, la première étant plus arriérée et moins élaborée que le grec, les Albanais n'avaient nul besoin de s'en tenir à ce dialecte « dégradé » du pélasge, puisqu'ils avaient le grec cultivé. Cela ne signifiait ni plus ni moins, mais le retour des Albanais au sein de « l'hellénisme » (donc, dans une situation historiquement raisonnable, selon eux) « non seulement dans le sens d'un cercle culturel, mais aussi dans le sens politique »²⁰.

Ces idées exerçaient une pression et ont provoqué des courants divergents même à l'intérieur du mouvement national des Albanais, comme le témoigne aussi la polémique qui s'est engagée dans les années 1860-1861 au journal *Pelasgos* paraissant à Lamia en Grèce, dirigé par Anastas Byku, originaire de Lekli à Gjirokastra. Bien que ne partageant pas certaines orientations de la propagande « helléniste », A. Byku a manifesté essentiellement des idées qui étaient contraires au grand courant idéologique du mouvement

¹⁹ S. Skëndi, *Studime kulturore ballkanike*, Tirana (sans année de publication), p. 51.

²⁰ A. Buda, *Shkrime historike*, 2, Tirana, 1986, p. 74.

national. Les « philo-albanistes », qui n'admettaient pas qu'on identifie l'albanais au grec et les Albanais aux Grecs, se sont opposés à ces idées-là²¹. Sur ce point, on ne peut pas négliger de tenir compte des rapports entre orthodoxie et conscience nationale : et le fait est que les Orthodoxes d'Albanie « avaient une conscience chrétienne orthodoxe, mais n'avaient pas de conscience nationale grecque »²².

Thimi Mitko, par exemple, en tant que membre d'une association « philo-albaniste », bien que affecté par la merveille de la civilisation hellène et l'hégémonisme culturel hellénique, sentait le danger de « l'assimilation » des Albanais et « de la mort politique et sociale de leur nation, de leur langue, de leurs us et coutumes et de leurs traditions »²³. Les développements surtout après l'échec de la Ligue de Prizren, qui était sans doute l'expression collective la plus significative de l'éveil de la conscience nationale des Albanais, ont fait que Mitko renonce à l'idée illusoire d'une fédération étatique gréco-albanaise d'après le modèle de la monarchie dualiste austro-hongroise. Cette évolution faisait partie du processus de différenciation à l'intérieur du mouvement national entre le courant « philo-albaniste » et le courant « philo-hellénique » contre lequel s'acharnerait plus tard, notamment dans la colonie albanaise d'Égypte, un patriote intransigeant de l'idée nationale comme A. Z. Çajupi. Alors que P. Vassa, un des premiers idéologues du mouvement national, allait soutenir la thèse pélasgique pour témoigner de l'ancienneté de son propre peuple, mais en s'opposant aux efforts visant à identifier une genèse commune des Albanais et des Grecs ou une source commune de leurs langues. Selon lui, les Albanais étaient les seuls descendants directs des Pélasges, alors que les Hellènes arrivés plus tard et leur langue n'avaient rien de commun avec eux et le pélasge. Il apportait une série d'arguments qui prouvaient, selon lui, « l'ancienneté du peuple albanais et son existence autonome, en dehors de la famille hellénique »²⁴. La seule chose commune des Grecs avec les Pélasges, affirmait P. Vassa, pouvaient être, dans le domaine de la foi, les divinités païennes et, en

²¹ Voir plus en ampleur à ce sujet « Të dhëna mbi lëvizjen kombëtare shqiptare në vitet 1859-1861 », in A. Buda, *Shkrime historike*, 2, Tiranë, 1986, p. 68-80.

²² S. Skëndi, *ibid.*, p. 182.

²³ Th. Mitko, *Vepra*, Tiranë, 1981, p. 560.

²⁴ P. Vasa, *E vërteta për Shqipërinë dhe Shqiptarët* (1879), in *Vepra*, 3, Prishtinë, 1989, p. 290.

matière de langue, des gloses avec des racines provenant de la source commune indo-européenne, c'est-à-dire de l'aryen et du sanscrit²⁵.

La cristallisation d'un courant albanophile qui, soit s'appuyait sur les conclusions d'albanologues connus rejetant la théorie de l'origine pélasgique de l'albanais, tels que Hahn, Pouqueville, etc., soit admettait cette théorie afin de prouver l'ancienneté du peuple albanais, mais en s'opposant aux interprétations tendancieuses du courant hellénophile, témoigne d'une profonde différenciation à l'intérieur du mouvement national concernant l'essentiel de la question : défendre l'individualité ethnique et linguistique des Albanais.

La grande métaphore de l'école romantique du retour aux racines et de la redécouverte de l'âme de l'ethnie, comme on l'a dit, a encouragé entre autres les recherches folkloriques et, en général, l'éveil de l'intérêt pour la culture traditionnelle populaire en tant que expression du génie créateur et de l'individualité des porteurs de cette culture. Les Albanais manquaient d'une publication servant de monument majeur et présentant devant eux-mêmes et devant les autres ce patrimoine qui vivait dans leur mémoire, dans leurs chansons, ballades, contes, légendes et épopées, qui était transmis oralement, mais qui n'était pas étudié, collecté et mis en circulation scientifique. D'autres peuples, qui avaient vécu plus tôt l'épidémie ossianique, avaient déjà recueilli les morceaux de leurs épopées ou les avaient présentés comme telles à travers une impressionnante mystification.

Se trouvant devant l'impératif de reconstituer l'identité de leur nation et son renouveau culturel en ravivant les traditions d'une culture populaire, les hommes de la Renaissance ont initié une action culturelle qui ne tarderait pas de donner ses premiers résultats. Ils se sont mis à recueillir et à publier le patrimoine folklorique de leur peuple. Un des fruits monumentaux de cette action a été la parution de *Bleta Shqiptare* (L'Abeille albanaise) en 1878, pendant les journées de la Ligue albanaise de Prizren. Cette œuvre venait couronner le long chemin des études albanaises du folklore, dont les débuts remontaient au XVII^e siècle (1635) avec l'œuvre de Frang

²⁵ Marco La Piana avait lui aussi remarqué que les partisans de la théorie pélasgique, « envahis par l'idée de l'affinité et de la filiation proche de l'albanais avec le grec, que l'on remarque d'ailleurs, bien que partiellement, dans quelques phénomènes clairs et indéniables, ont fini par exagérer à l'excès cette affinité et ont englobé dans le type grec, ou presque grec, ce qui était très loin et qui appartient sûrement à des éléments tout à fait différents du grec » (cité d'après A. Guxeta, *Shqyrtime letrare*, Tirana, 2007, p. 118).

Bardhi (Blanchus), avant de venir aux publications de folklore de De Rada, Jubani, Schirò, etc.

L'initiative de la publication d'un corpus folklorique était pour Mitko une partie intégrante du grand projet de redécouverte des racines de la nation, de la richesse, de la vitalité et de la grande force d'expression de l'albanais, de l'originalité du folklore albanais et des richesses ethnographiques, des témoignages de la culture matérielle qui subsistait dans les vestiges des villes et des villages rasés au fil du temps par les orages historiques qu'avait connus ce pays. Le riche inventaire des archives de Mitko, découverts à Alexandrie et apportés en Albanie en 1986²⁶, témoigne de son intérêt ancien à répertorier des mots de l'albanais et sa richesse phraséologique. La rédaction d'un Dictionnaire albanais-grec, dont le manuscrit se trouve désormais déposé aux Archives centrales de l'État à Tirana, était le couronnement de ce travail. Un premier aperçu permet de comprendre que le Dictionnaire albanais-grec de Mitko n'est pas une question d'essais lexicographiques isolés (du type du Vocabulaire accompagnant *Bleta Shqiptare*), mais bien d'une œuvre de toute une vie, d'un ouvrage conçu comme un ensemble et prêt à être publié²⁷. Le manuscrit de ce dictionnaire que nous avons remis aux Archives centrales de l'État atteint quelques trois mille pages. Le Dictionnaire constitue sans doute, après celui de Kristoforidhi, l'œuvre majeure et la plus importante que l'on connaisse jusqu'à ce jour dans le domaine de la lexicographie albanaise de la Renaissance nationale. Le Dictionnaire est de type raisonné et riche en phraséologie albanaise. Il essaie de donner les valeurs sémantiques du mot selon les divers emplois, ce qui fait que cet ouvrage est d'un intérêt particulier et non seulement pour la lexicographie historique albanaise. Étant l'œuvre d'un folkloriste qui connaissait bien le langage populaire, cet ouvrage qui reste malheureusement encore inédit et n'est pas exploité par les spécialistes, doit présenter un tableau de la richesse lexicale de l'albanais au cours du XIX^e siècle.

Quand on parle de l'œuvre de Thimi Mitko, parallèlement au profil d'un patriote amoureux de la langue albanaise, on doit tenir compte du profil d'un ethnologue et d'un chercheur dans le domaine de la culture matérielle. Rien de ce qui parle de l'histoire, de l'ancienneté et de la culture de son peuple n'est étranger à Mitko, ni les témoignages apportés par les vestiges des forteresses et des

²⁶ Voir J. Bulo, « Një gjurmët e rilindësve », in *Magjia dhe magjistarët e fjalës*, Tirana, 1998, p. 205-218.

²⁷ Cet ouvrage a dû être prêt à la publication au moins à partir de l'année 1886 (*Ibid.*, p. 213).

villages autour de Korça, ni les données apportées par les codex conservés dans les monastères de Voskopoja, Vithkuq ou Hoçisht, ni l'histoire de quelques sites anciens, ni l'origine du nom du village de Dardha, qu'il rattache aux antiques Dardaniens, ni l'anthroponymie des Albanais, ni la toponymie de la zone de Korça et de la région environnante, ni la topographie de Korça.

Le recueil du trésor folklorique, des traditions de la littérature orale, a été le motif principal de toute l'action et du dévouement patriotique et intellectuel de Th. Mitko. Parallèlement à *Bleta* qu'il est parvenu à publier en 1878 et *Bleta e vogël* qu'il n'a pas pu publier, mais qu'il a envoyé à J. U. Jarnik à cette même fin, les archives de Mitko conservent des milliers de pages de manuscrits avec des textes folkloriques. À force de travailler sur ces textes, il a perdu la vue et a quitté ce monde avec le regret de ne pas avoir vu la publication de ce trésor qu'il avait cherché et recueilli comme une abeille le nectar.

Au moment où Mitko et compagnie se sont attelés au travail pour collecter et publier le patrimoine folklorique, un siècle s'était écoulé depuis la « révolution » provoquée par l'école de Herder inspirée de l'émotion romantique, du sentiment de la liberté des peuples et de leur affirmation nationale.

Conscient du fait que les chansons du peuple étaient les archives de sa mémoire et recelaient les fondements du renouveau culturel, Mitko, à travers *Bleta Shqiptare*, rendait à son peuple son génie et portait témoignage de l'existence des Albanais en tant que nation.

La publication d'un ouvrage contenant le patrimoine spirituel des Albanais était un argument qui rejetait les prétentions des milieux anti-albanais, d'après lesquels ce peuple était « sans livres », c'est-à-dire sans culture, sans histoire et sans littérature.

Bleta Shqiptare était la preuve que les Albanais avaient eux aussi leur livre écrit et non écrit, qui reflétait leur développement historique et spirituel, leur culture et leur civilisation. La grande diversité de la matière folklorique comprise dans ce livre – chansons rituelles, ballades, chansons d'amour, chansons de noces et plaintes funèbres, chansons historiques et lyriques sociales, complaints de conscrits et d'émigrés, devinettes, fables, anecdotes et contes, recueillis auprès de représentants de toutes les aires rurales et urbaines de l'ensemble des régions, du Nord au Sud, auprès des Arvanites de Grèce et des Arberèches d'Italie – complétait la grande mosaïque qui traduisait en même temps l'âme populaire et l'unité spirituelle de la nation.

Dans cette mosaïque prédominait le répertoire du folklore rural, avec une fraîcheur et une richesse de figures qui dressent tout à coup la tête comme des violettes entre les pierres, si l'on emprunte l'expression de De Rada, avec un paysage rustique enchanteur qui sert de toile de fond à des idylles galantes, à des drames humains et à des actes d'héroïsme d'hommes téméraires ou de rebelles insurgés, chefs de soulèvements paysans ou de mouvements « séparatistes » comme le Pacha de Tepelena et les Bushati de Shkodra, Rrapo Hekali ou Zenel Gjoleka et des dizaines d'autres audacieux qui sont restés dans les chansons comme un nom sur une pierre tombale oubliée.

Ces ballades et chansons épiques bouleversantes portent témoignage des événements historiques, elles sont l'histoire gravée dans la mémoire populaire. Elles nous rappellent la phrase de George Sand que « le paysan est le seul historien qui nous reste des temps passés ». Cet aspect de l'importance des chansons épiques, et non seulement épiques, en tant que documentation historique, est complété dans l'œuvre de Mitko notamment par tout un système d'annotations historiques et de commentaires de valeur pour pouvoir situer les événements et les personnages, ainsi que pour reconstituer toute l'atmosphère des temps obscurs d'une histoire non écrite.

La découverte du folklore était d'une portée particulière pour pouvoir résoudre un problème culturel national de première importance : la formation de l'albanais littéraire comme une langue de la culture écrite des Albanais. Comme d'autres langues balkaniques, l'albanais écrit avait manifesté depuis longtemps, déjà dans les œuvres de ses premiers auteurs connus (Buzuku, Bogdani et d'autres), une forte tendance qui consistait à mettre la langue populaire à sa base.

Les hommes de la Renaissance nationale, non simplement par intuition, mais aussi de manière consciente, ont cherché la langue populaire dans le folklore, dans l'albanais parlé. Sami Frashëri, l'idéologue de la Renaissance nationale albanaise, auteur d'un abécédaire et d'une grammaire de l'albanais, réformateur de la langue turque sur la base du turc populaire, avec une perspicacité qui rappelle les théories linguistiques des encyclopédistes balkaniques de l'époque, lesquels, dans la bataille entre « vulgarisateurs » et partisans de « l'archaïsme », voyaient l'avenir de leurs langues littéraires dans le trésor de la langue populaire, écrivait que la littérature et la langue littéraire nationale doivent avoir leurs racines dans le peuple, que « la

verbe ne peut pas avoir d'influence s'il n'est pas dit dans la langue du peuple et s'il ne parvient pas à exprimer ses sentiments »²⁸.

Sous cet aspect, la tradition folklorique a été d'une portée particulière dans le processus de la cristallisation de la culture nationale, comme une des sources importantes qui ont nourri le développement de la langue et de la littérature nationales.

L'albanais littéraire de Naïm Frashëri et compagnie a hérité du mécanisme intérieur et de l'âme de l'albanais populaire, il a absorbé des éléments et des formes qui l'ont enrichi et l'ont élevé au niveau d'une langue moderne de la culture moderne des Albanais.

Étant un témoignage de l'âme du peuple, de son histoire et de la force créatrice de sa langue, le patrimoine folklorique publié dans le climat du mouvement littéraire romantique de la Renaissance nationale ne pouvait ne pas jouer un rôle fondamental dans ce que l'on pourrait appeler « une révolution esthétique » dans le développement de la littérature cultivée, comme un processus d'influence et de continuité quant aux motifs, aux formes de discours populaire et de métrique populaire.

Ce processus d'osmose de la tradition populaire avec la langue cultivée dans la littérature albanaise, tout comme dans les autres littératures balkaniques où les poètes, comme l'écrit le prof. E. Çabej, « ont poussé de la terre de la poésie populaire »²⁹, est tellement profond qu'il est difficile de tirer une ligne claire et sûre de démarcation entre elles, soit du point de vue de l'esprit et du contenu, soit du point de vue poétique.

Ce rapport étroit entre tradition folklorique et littérature cultivée dans le processus de la cristallisation de cette dernière comme une littérature nationale, notamment l'appui sur la poésie populaire traditionnelle « conçue comme un modèle esthétique et un système idéologique de référence »³⁰, favorisait de façon naturelle la tendance romantique de la littérature albanaise du XIX^e siècle, qui a marqué son passage de la phase pré-nationale à celle nationale par la formation de l'école du romantisme national dans la culture albanaise.

Bleta Shqiptare de Thimi Mitko, ce monument unique dans l'histoire des études albanaises de folklore, ne comprend pas, comme il a été déjà dit, l'ensemble du corpus de la matière folklorique

²⁸ Voir H. Kaleshi, « Le rôle de Chemseddin Sami Frachery dans la formation de deux langues littéraires : turc et albanais », *Balkanica* I, Belgrade, 1970, p. 208 et Sh. Çollaku, *Mendimi i Shqipërisë i Sami Frashërit*, Tirana, 1986, p. 164-165.

²⁹ E. Çabej, *Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes*, Tirana, 1994, p. 53.

³⁰ A. Guxeta, *ibid.*, p. 130.

recueillie par Mitko. Une partie en est restée inédite dans les archives de Mitko, une autre partie a été distribuée par-ci par-là par l'auteur, afin de nourrir les intérêts scientifiques d'albanologues comme Meyer, Jarnik et d'autres. Cette matière – et bien entendu, tout d'abord *Bleta* – a joué un rôle fondamental pour réveiller aussi le monde scientifique étranger du sommeil de l'indifférence sur les sorts d'une vieille nation oubliée et pour affirmer la légitimité de ses aspirations nationales à travers les témoignages du patrimoine historique et culturel.

Shaban SINANI

ETHNOS ET ÉPOS ALBANAIS SOUS LE REGARD D'ALEKS BUDA

Parmi les nombreuses études d'Aleks Buda, une place importante a été consacrée aux rapports entre les civilisations proto-albanaise et albanaise, entre la culture des Illyriens et celle de leurs successeurs, au parcours et au temps de la formation de l'ethnos albanais, à l'enchaînement causal entre ethnos et épos.

D'une façon particulière, les points de vue d'Aleks Buda concernant le cycle épique albanais en tant que patrimoine authentique et antique local ont été articulés dans son rapport *L'épopée et l'histoire albanaises*, présenté au Symposium international sur « Le cycle épique héroïque et légendaire albanais », organisé à Tirana en 1983¹.

Or, des affirmations très importantes qui peuvent servir de thèses de travail pour des recherches ultérieures – la définition générale de l'épopée légendaire albanaise ; sa place dans la tradition orale du peuple qui l'a créée, héritée et portée ; son âge, sa genèse et son originalité ; la continuité reliant une couche archaïque supposée et le cycle épique de Georges Kastrioti – se trouvent aussi dans les études « La formation du peuple albanais »², « La formation de la nationalité albanaise »³, « L'ethnogenèse des Albanais à la lumière de

¹ A. Buda, « Eposi dhe historia jonë », publié pour la première fois dans la revue *Kultura popullore* 1984/1-2, p. 3-10. Cette même étude a connu plusieurs publications : dans *Çështje të folklorit shqiptar* n° 2, 1985 ; *Shkrime historike*, II, Tirana 2002 ; *Studime historike*, Prishtina 2006.

² Écrite en 1970 pour un nouveau texte de *L'Histoire de l'Albanie* et publiée pour la première fois dans *Shkrime historike*, III, p. 5-13.

³ A. Buda, *ibid.*, p. 63 et suivantes.

l'histoire »⁴, « L'épopée de Skanderbeg, un thème majeur qui a connu l'immortalité »⁵, « L'épopée d'une époque glorieuse et d'un héros immortel du peuple albanais »⁶, « Un aperçu de l'histoire des Albanais et de leur culture »⁷, et ainsi de suite.

À la différence des ethnologues et des chercheurs du domaine de la tradition orale, A. Buda considère le cycle épique albanais comme une tradition inséparable des autres phénomènes relevant historiques et culturels, importants dans la formation de l'ethnie albanaise : vie urbaine et religieuse, tradition de l'ancienne écriture sacrée et évangélique, maîtrise des arts religieux et des calligraphes, chroniques et mémoires des grandes familles, statuts urbains et ordre social, témoignages de voyageurs et de missionnaires étrangers, droit écrit des empires dont faisaient partie les territoires albanais, droit oral local, période historique, protagonistes, historiens humanistes, chroniqueurs étrangers, sources et bibliographies⁸.

Ce regard convergent interdisciplinaire est lié avant tout aux compétences de l'auteur dans plusieurs domaines de l'albanologie, comme l'archéologie, l'ethnologie et l'histoire, auxquelles on pourrait

⁴ Publiée tout d'abord dans *Studime historike*, 3/1982, p. 169-184. Rééditée en français dans *Studia Albanica*, 1982/2, p. 13-30.

⁵ Publiée tout d'abord comme préface du premier tome bibliographique *Gjergj Kastrioti - Skënderbeu (1456-1835)*, préparé par K. Biçoku et J. Kastrati, Tirana 1988.

⁶ A. Buda, *Shënime historike*, IV, p. 123-130. Publiée pour la première fois dans le journal *Drita*, le 17 janvier 1965.

⁷ Publiée pour la première fois en italien comme introduction au catalogue de l'Exposition *L'arte albanese nei secoli*, 1985, p. 3-5. La version en albanais a paru pour la première fois dans *Studime historike*, Prishtina 2006, p. 11-19 (sous la traduction de l'auteur).

⁸ « À côté du *nomocanon* féodal byzantin, l'Albanie avait en vigueur un droit coutumier, un droit populaire avec des traits archaïques intéressants que le droit byzantin ne reconnaissait pas ou qui s'y opposaient... À côté de la peinture monumentale et aux icônes aux traits sévères canoniques... il y a une littérature nourrie du quotidien et des événements historiques, inspirée de la mythologie populaire peuplée de divinités chtoniennes comme les oréades et les fées... » (A. Buda, « Vendi i shqiptarëve në historinë europiane të shekujve VIII-XVIII », in *Studime historike*, Prishtina 2006, p. 84.

ajouter ses profondes connaissances des langues et littératures slaves, romanes, helléniques, allemandes, ainsi que de la balkanologie.

Pour connaître exactement l'opinion de Buda concernant le conditionnement ethnos-épos il faudrait faire tout d'abord la distinction entre la préhistoire et l'histoire dans diverses disciplines du savoir, telles que la linguistique, l'ethnologie, le folklore, d'une part, et l'histoire, de l'autre part. Dans les études sur la littérature orale, tout ce qui appartient au temps allant des débuts de la conscience esthétique humaine jusqu'à l'apparition de l'épopée historique relève de la préhistoire. La conception de la préhistoire dans les études historiographiques est tout à fait différente de sa conception en anthropologie ou en ethnologie, et cela non seulement du point de vue chronologique.

Selon la vision de Buda, l'ethnos illyrien et l'ethnos albanais sont deux notions différentes qui sont unies par la continuité génétique, historique et territoriale. Entre la formation de l'ethnos illyrique et celle de l'ethnos albanais plus de mille ans se sont écoulés, au cours desquels une civilisation s'est différenciée, épanouie et éteinte, alors que l'autre est née, s'est développée et affirmée. L'épopée héroïque albanaise, tout comme l'ethnos albanais, fait son apparition, se s'épanouit, se peaufine et s'achève durant la seconde période, pourtant ses racines plongent dans la première, dont elle atteste les traces.

En ce qui concerne l'âge de l'épopée, Aleks Buda précise avec compétence scientifique le commencement et la fin de sa création. Comme limite plus ancienne, il indique une couche culturelle archaïque qui est héritée dans les motifs plus antiques du conte populaire magique albanais, lesquels remontent plus loin que la frontière où se touchent Illyriens et Albanais⁹. Comme limite plus

⁹ « On peut distinguer à première vue une couche que l'on pourrait considérer comme la plus archaïque... La figure du héros, pas encore individualisé et différencié de son collectif sous l'aspect social, les forces inidentifiables de l'adversaire, aux visages d'êtres hostiles mythiques, attestent de son rapport avec le monde fabuleux et d'une phase de création antique et primitive qui se situe au commencement de notre épopée légendaire et qui pourrait être attachée à l'ordre

tardive, il argumente le temps de l'apparition de l'épopée historique, l'épopée de Georges Kastrioti, telle qu'elle est conservée chez les Arberèches d'Italie¹⁰.

Ces limites de l'un des plus grands monuments de la tradition orale albanaise ont une certaine tolérance de précision. Cette période est aussi celle où ont vu le jour des chansons de geste parmi les plus importantes des peuples d'Europe : la Chanson de Roland, El Cantar de mio Cid, les Nibelungen, le Digénis Akritas, Ilya Mouromets, ainsi que d'autres épopées.

L'imagination d'une « couche archaïque » proto-albanaise de l'épopée légendaire albanaise de la part de Buda a été précédée de la pensée romantique des auteurs franciscains concernant « une époque illyrienne »¹¹ dont se souviennent les rhapsodies, mais elle est embrassée également par les recherches contemporaines dans les chroniques antiques¹².

Cette question mérite l'attention des ethnologues, notamment des archéo-musicologues, car il est notoire que l'instrument organique du chant épique albanais, la *lahuta*, a fait son apparition en

protohistorique » (A. Buda, « Eposi dhe historia jonë », in *Çështje të folklorit shqiptar*, n° 2, Tirana 1986, p. 48).

¹⁰ « Nous distinguons dans notre poésie héroïque une couche que l'on peut facilement identifier comme plus récente et qui est d'un type qualitativement différent et supérieur par rapport à l'épopée du premier stade archaïque. Conservée chez les Arberèches d'Italie et dans les légendes de notre pays..., elle concerne notamment – bien que pas seulement ! – les hauts faits de Skanderbeg et des héros de son entourage : Lekë Dukagjini – Leka le Capitaine, Moissi Golemi, Milo Shini, etc. Il est évident qu'il s'agit d'un stade nouveau, supérieur, c'est le genre du cycle épique héroïque historique ». (A. Buda, « Eposi dhe historia jonë », in *Çështje të folklorit shqiptar*, n° 2, Tirana 1986, p. 48).

¹¹ « Ils nous font penser à une époque illyrienne de guerres contre les invasions slaves », *Visaret e Kombit*, vol. II, « *Kângë kreshnikësh e legenda* » [Chansons de geste et légendes], recueillies et préparées à l'édition par le père Bernardin Palaj (ofm) et le père Donat Kurti (ofm), Tirana 1937, « *Parathënie* » [Préface], p. XI.

¹² Z. Neziri, *Studime për folklorin*, vol. II, Prishtina 2009, préface.

Europe pas avant le VIII^e siècle¹³ et l'existence d'une tradition plus ancienne de chansons de geste ne serait envisageable qu'en admettant comme hypothèse qu'il y a eu avant cet instrument un autre, certes plus primitif mais semblable avec lui, qui serait perdu plus tard au fil des siècles.

D'une couche archaïque proto-albanaise présente dans le cycle épique témoignent aussi les traces d'une prosodie gnomique-topique et gnomique-épique indo-européenne, mentionnée par les chercheurs au cours des dernières décennies. Jusqu'à présent, ce phénomène très ancien de la versification populaire a été seulement mentionné, mais non identifié et prouvé¹⁴.

En ce qui concerne la limite plus récente de l'existence du cycle épique en tant que patrimoine en plein processus de création, de recreation, d'enrichissement et de perfectionnement, Aleks Buda pense que « la nouvelle poésie albanaise », une sorte de poésie épique différente de celle héroïque légendaire, apparaît à la fin du Moyen Âge, avec l'épanouissement des grandes familles et parallèlement au processus de la naissance et de la codification d'un autre monument de la tradition orale, le droit populaire coutumier. Pour déterminer la ligne de démarcation où se séparent et se touchent l'épopée légendaire et l'épopée historique, Buda se réfère aux données de l'histoire et du folklore, mais en tenant toujours compte de la distinction typologique entre les deux épopées. Il trouve les débuts de l'épopée historique dans le cycle de Georges Kastrioti, conservé chez

¹³ Le luth a été un instrument populaire pendant la Renaissance européenne. Il a pénétré en Europe continentale grâce à la civilisation arabe, dont la présence sur la péninsule ibérique est attestée à partir du VIII^e siècle et qui a atteint son apogée au XIII^e siècle. Voir aussi l'opinion de l'ethno-organologue P. Miso : « La lahuta se présente inchangé du point de vue organologique pendant plus de dix siècles, or on ne peut pas dire la même chose de l'évolution de la symbolique au cours des métamorphoses millénaires de son développement » (au quotidien *Standard*, le 2 avril 2008)

¹⁴ A. Pipa, *Albanian Folk Verse: Structure and Genre*, Muenchen, Trofenik, 1978, p. 39 et suivantes. Voir aussi Lira Temalaj (Fehime Pipa), « *Kultura shqiptare në mërgim* », in *Koha e jonë*, 1984, n° 12, p. 36.

les Arberèches¹⁵ sous forme de poésie populaire traditionnelle ainsi que sous une forme rédigée par les auteurs romantiques, comme dans le cas de la *Rhapsodie d'un poème arberèche* de De Rada. La conception selon laquelle, avec l'apparition de l'épopée historique, l'autre épopée, celle héroïque légendaire, se retire et reste un patrimoine presque clos, est scientifiquement fondée et oriente méthodologiquement sur la bonne voie vers des recherches saines.

On pourrait poser à ce stade deux questions qui, tout en ne modifiant en rien les frontières générales des deux traditions épiques, encouragent à passer d'une chronologie relative à une autre plus comparée. La première question est liée au chant de la bataille de la Plaine du Kosovo (1389), où des figures identifiées de l'histoire apparaissent pour la première fois comme des héros épiques. Tel est le cas de Milosh Kopiliq qui bouleverse tout le monde par une horreur qui n'est pas celle de la perte de la bataille par les Balkaniques, mais celle de l'homme qui va son chemin en portant sa propre tête sous le bras. Selon certaines opinions, il y a encore d'autres cas où le cycle épique albanais rompt avec l'indéfinissable : chez Musa Arbanasi on a vu, par exemple, la figure historique de Moissi Golemi.

Si l'on cherchait un moment plus précis des débuts du cycle épique historique modelé suivant l'imagination du cycle épique légendaire, donc un point de passage d'un cycle à l'autre, ce serait justement le chant de la bataille de la Plaine du Kosovo et le voyage effrayant de Milosh Kopiliq qui rappelle tellement la chevauchée plus antique du vivant avec la morte dans la ballade de Constantin et Doruntine, sauf que maintenant le vivant et le mort sont la même

¹⁵ Il est très intéressant de rappeler que Buda note au passage que cette mémoire historique, présente dans la tradition albanaise, se trouve indirectement "même dans le cycle épique slave de la Macédoine", ce qui mériterait des études approfondies. (Voir A. Buda, *art. cit.*, p. 49).

personne¹⁶. L'imagination serbe du même événement est différente : l'historicité y cède la place à la mythologie et à une façon de penser légendaire, ce qui a pu « trahir » terminologiquement quelque chercheur¹⁷.

La deuxième question est de savoir pourquoi les Arberèches ont emmené le souvenir de Morée et le cycle de Georges Kastrioti, sans cependant avoir de souvenir plus ancien sur les chants épiques héroïques. La même question pourrait être posée même concernant des colonies albanaises plus tardives, notamment au sujet des Albanais de Srem et de Hrtkovc, sur les rives du Danube dans le Nord de la Croatie, sur la frontière séparant au nord-ouest l'ancien Empire ottoman de l'autre ancien Empire austro-hongrois. Comme on le sait, il s'agissait précisément d'une tribu du Kelmend (« *gli Clementini* ») qui s'était déplacé du haut-lieu du cycle épique vers des contrées plus septentrionales après l'échec de la guerre austro-ottomane en 1689¹⁸.

Le chemin le plus court serait de mettre en doute la formation et l'existence du cycle épique. Mais ce n'est pas simple. Un côté c'est le patrimoine lui-même, l'autre c'est le mécanisme par lequel il est hérité d'une génération à l'autre. Et le plus important c'est de savoir quelle possibilité de se distinguer dans les nouveaux milieux tout à

¹⁶ À la différence de F. Arapi (« *Kënga popullore shqiptare mbi Luftën e Kosovës* », in *Çështje të folklorit shqiptar*, n° 2/1986, p. 196), qui choisit un terme intermédiaire, « poème albanais », d'autres chercheurs, dont l'épicologue E. Mehmeti, dans son étude « *Çështje të patrajtura në studimet tona për këngët kreshnike* », présentée à la Conférence internationale sur « Le cycle épique des peuples, un monument du patrimoine culturel albanais » (Prishtina, du 28 au 29 août 2010, définit le chant de la bataille de la Plaine du Kosovo comme la fin du cycle épique héroïque légendaire et le début du cycle épique héroïque de la résistance anti-ottomane.

¹⁷ On pourrait comparer certains chants du cycle « *Boj na Kosovu* », tels que *Propast carstva srpskog*, *Smrt majke Jugovića* et *Kosovska devojka*, publiés dans *Antologija srpski istoričeski pesmi* (ured. Vladimir Bovo).

¹⁸ L'albanologue Maximilian Lambertz a lui aussi trouvé des ballades à Srem et à Hrtkovc au début du XX^e siècle et, l'une d'entre elles, *Oui, il est grand cet arbre*, il l'a publiée dans *Albanisches Lesebuch*, Leipzig 1948. Cependant, ni avant ni après, on n'a pas pu trouver des chansons épiques légendaires ou des données sur la *lahuta*.

fait allogènes était donnée par le cycle épique aux Albanais émigrés, à ceux de Morée, d'Italie méridionale, de Zara, de Srem, de Mandritsa et d'Ukraine. Entre les deux épopées, celle de Skanderbeg, qui était devenue entre temps d'une envergure européenne grâce à la littérature humaniste et à de nombreuses éditions et rééditions de l'histoire des faits d'armes du héros albanais, servait au mieux aux Albanais sans patrie pour s'identifier dans le nouveau milieu. Le cycle de Skanderbeg leur donnait une possibilité de communiquer avec le monde chrétien et un milieu inconnu. Il n'y avait plus deux parties, l'une avec sa *lahuta* et l'autre avec son *gusla*, qui se connaissaient bien dans le bien et dans le mal, en temps de paix et de guerre, mais une tierce partie qui n'avait pas de raison de connaître leurs conflits et encore moins de s'intéresser à comprendre l'identité des nouveaux venus à travers quelques héros culturels sortant du brouillard des temps.

En effet, le cycle épique légendaire a seulement des héros culturels, pas de héros historiques. Dans les chants héroïques légendaires, il n'y a ni Albanie, ni Arbenie, ni patrie définie. Les territoires, les alpages, la montagne sont des notions générales qui permettent de rendre l'image d'une patrie poétique (*poesis patria*). Les appellations « Vlora », « Jannina », « Albanie », même si elles existent parfois en tant que toponymes depuis l'époque illyrienne, n'ont été introduites que tardivement dans le cycle épique, sous l'influence de la culture écrite et de la géographie politique des temps modernes¹⁹.

L'opinion de Buda selon laquelle le degré d'autodifférentiation ethnique dans le cycle épique est seulement un point de départ a la valeur d'une thèse scientifique qu'il faudrait développer. C'est justement cette thèse qui pourrait amener à préciser un premier temps de la création de l'épopée, qui correspond à la manifestation d'une conscience ethnique initiale. La provenance de l'albanais et des Albanais d'une source pré-albanaise (illyrienne, selon la majorité des chercheurs), déjà admise dans les limites des VII^e-VIII^e siècles, ne pourrait pas être conçue comme une apparition

¹⁹ Voir *Këngë kreshnike*, vol. II, IAP, Prishtina 1991, p. 179. Dans le même volume, on trouve aussi le syntagme « *në Allbani* » (en Albanie).

immédiate d'une nouvelle identité ethnique qui demanderait du temps pour se former et s'affirmer²⁰. Si l'époque du passage de la civilisation mère à la nouvelle civilisation, de l'ethnie pré-albanaise à l'ethnie albanaise, a présenté parallèlement aux caractéristiques convergentes une première divergence, la plus grande dans l'histoire des Albanais, la différenciation linguistique en deux dialectes et la distinction ethnographique en deux macrozones, à ces différences s'est logiquement ajoutée aussi l'opposition polyphonie-homophonie, laquelle suit les mêmes isoglosses. De la sorte, les deux affirmations de toute première importance d'Aleks Buda – l'existence d'une couche culturelle archaïque et le degré initial de l'identification ethnique – se raffermissent-elles réciproquement.

Quant à l'époque où est apparue la conscience ethnique et la légende nationale exprimée sous forme d'une épopée légendaire, il semble qu'elle ne remonte pas plus tard que les débuts de la période angevine. C'est aussi à ce moment-là que le monde albanais a laissé des traces dans les cultures des autres peuples. Comme l'ont remarqué les chercheurs qui ont étudié l'épopée française de *La Chanson de Roland*, un de ses passages, concrètement l'épisode de Baligant, ne suit pas le même ordre et y semble être « incorporé »²¹ et « inauthentique » par rapport aux autres chansons des troubadours. Ceux-ci, selon toute vraisemblance, ont enregistré dans la mémoire française des événements qui étaient liés à un espace étranger où l'on retrouve des endroits s'appelant *Valon*, *Arsanum*, *terre d'Ebir* (« terre d'Épire »)²². À cette époque-là, le monde albanais était en train

²⁰ « On pourrait affirmer de façon imagée que le personnage Muji reste avec un pied dans une réalité économique et sociale déterminée et l'autre pied dans le monde poétique et héroïque des fées dont le lait l'a fait grandir et devenir un homme viril » (A. Buda, *art. cit.*, p. 52).

²¹ Italo Siciliano, *Les Chansons de geste et l'épopée*, Slatkine 1981, p. 364. Voir aussi Sh. Sinani, « Qytetërimi frëng në botën shqiptare », in *Një Shqipëri tjetër*, Tirana 2006, p. 294 et suivantes.

²² Voir, pour plus de détails, Kolë Luka, « Epet shqiptare dhe frënge në rrafsh krahasimor », in *Çështje të folklorit shqiptar*, n° 2, Tirana 1986, p. 419. L'auteur identifie dans la géographie de *La Chanson de Roland* les toponymes albanais comme Butrint, Orikum, Kanina, Vjosa, Preza, etc., ainsi que le temps où se déroule l'action de la geste de Robert Guiscard, 1081-1085.

d'offrir des gestes même aux cycles épiques des autres peuples. Cela est confirmé aussi par une autre œuvre de la même époque, le *Roman de Florimont*²³. C'est généralement au cours de ces mêmes siècles que voient le jour les épopées nationales des peuples européens.

Toutes les thèses de principe de Buda relatives à l'âge et à l'authenticité du cycle épique confirment cette opinion, indépendamment du fait que, lorsqu'il s'agit de se prononcer sur une chronologie absolue, les limites qu'il détermine sont du XIII^e au XIV^e siècles. « Il est notoire que le cycle épique héroïque légendaire a besoin d'un long temps de maturation et de synthèse. On peut dire que le facteur principal de cette maturation ont été les conflits sévères qui se sont déroulés aux XIII^e-XIV^e siècles dans les contrées albanaises du Nord et du Nord-Ouest »²⁴. Nous pouvons interpréter cette affirmation de Buda comme une conclusion des recherches historiques et ethnologiques de l'auteur pour déterminer le temps de la stabilisation définitive de l'épopée héroïque légendaire albanaise, y compris son degré ultime, sa clôture²⁵. Ce n'est pas par hasard que cela correspond à la période de la formation de l'État d'Arbanon, connu aussi sous le nom de *Regnum Albaniae*.

L'autodifférentiation ethnique des *Albanoi* a été un processus très complexe en raison de la situation de leur organisation sociale, de l'intervention des frontières impériales et des poussées réciproques des autorités des Églises. Cela a duré jusqu'à la période héroïque de Skanderbeg, quand les Albanais se font connaître en Europe par leur résistance anti-ottomane, mais en se faisant appeler et en s'appelant eux-mêmes tantôt Épirotes, tantôt Macédoniens, tantôt Albanais. Le cycle épique héroïque légendaire albanais exprime une telle conscience à travers des indications indirectes, en distinguant la langue, la façon de s'habiller, la conduite, la tradition des héros locaux comme « les siennes » et le plus souvent par opposition à

²³ Écrit par Aimon de Varennes en 1188.

²⁴ Voir A. Buda, « Eposi dhe historia jonë », in *Çështje të folklorit shqiptar*, n° 2/1986, p. 54.

²⁵ « A quelle époque appartiennent-ils ? On dirait que le type de Gjergj Elez Alia et compagnie... appartiennent aux XII^e-XIV^e siècles » (A. Buda, *art. cit.*, p. 51).

celles des autres. L'information autodifférenciatrice la plus importante de la rhapsodie pourrait être résumée en ces termes simples : Je suis comme le héros local, car je ne suis ni Serbe, ni Grec, ni Juif, ni Magyare, ni Slave, ni Arabe, ni Maure, ni Latin, ni « de Tale »²⁶. Dans le cycle épique, le degré d'identification de l'autre est plus élevé que celui de l'identification de soi-même²⁷. Or, cela exige aussi un examen plus minutieux de l'argument linguistique, vu un poids et une valeur fonctionnelle plus importants de l'impersonnel dans un état plus ancien de l'albanais, une affirmation largement admise par les linguistes, mais pas spécialement développée en ce qui concerne le registre de langue du cycle épique. L'identification de l'autre dans ce cycle se fait principalement à travers la transformation de l'ethnonyme en nom de famille. Les héros de « l'autre côté », en règle générale, y sont désignés clairement par l'ethnonyme : la Belle Latine (*Llatinka e Bukur*), la Blanche Juive (*Jevrenija e Bardhë*), le Grec (*Jelini*), Philippe le Magyare (*Filipe Maxharri*), Bud l'Italien (*Budi i Taljes*), l'Arabe Noir (*Harapi i Zi*) et le Maure (*Harambashi*) – lui aussi Arabe et pacha, tout comme le Maure du cycle épique espagnol, français, voire même byzantin (μαβρος)²⁸.

Une thèse avancée au passage par Aleks Buda, mais qui revêt une grande importance pour des jugements portés à l'intérieur de l'univers du cycle épique, est aussi celle qui situe dans le temps la formation de l'ethnie et l'apparition de la conception convergente de la nationalité. Ces deux frontières, qui reflètent deux situations historiques de l'évolution du peuple albanais, correspondent

²⁶ Русана Бейлерн, "Албанската литература като огледало на народната душевност", издат. "Балкан", 2009, ст. 39. La chercheuse bulgare ne doute pas que Tale Budaline ou Bud Aline Tale ou encore Bud de Tale contient dans son nom l'ethnonyme Italie/italien.

²⁷ Dans une étude publiée dans *Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, n° 39 (1985), l'albanologue hongrois Istvan Schütz identifie comme une communauté stable même les Koumanes (en s'appuyant sur le contenu de la rhapsodie *Muji e Jevrenija*). Du même auteur, voir « Nga janë nisur dhe ku janë kthyer? - disa mendime dhe vërejtje rreth prejardhjes së ciklit të kreshnikëve », paru dans la revue *Perla*, Tirana 11/2006, p. 59-69.

²⁸ Plus largement, Sh. Sinani, *Mitologji në eposin e kreshnikëve*, 2^e édition, Tirana 2006, p. 147 et suivantes.

respectivement à deux couches, l'une plus ancienne et l'autre plus tardive, que l'on trouve dans l'épopée héroïque populaire : du passage de l'illyrien à l'albanais jusqu'aux signes d'un développement humaniste traduit dans les formations paraétatiques albanaises, à l'épanouissement des principautés, aux débuts de l'albanais écrit et particulièrement à la résistance populaire face au danger de l'invasion ottomane.

Aleks Buda remarque le rapport de conditionnement entre le degré d'affirmation d'un état de l'ethnie et la possibilité de la création de l'épopée et l'illustre par la rhapsodie de Gjergj Elez Alia, où l'acuité du regard de l'ethnologue et de l'historien trouve les premiers signes de l'attitude des gens du pays à l'égard de « l'État de l'autre », en même temps à l'égard de Byzance et de la domination vénitienne : dans la même rhapsodie et à des époques différentes²⁹. Le chercheur est presque tout à fait indifférent à l'influence fort superficielle d'un autre empire militaire et théocratique, tel que l'ancien Empire seldjoukide. Le héros de cette rhapsodie conserve la forme la plus ancienne de l'identification de l'Albanais, un nom composé de trois parties (tout comme le nom de Gjini Bua Shpata). Cependant, l'ordre de la manifestation de l'influence est inversé par rapport à celui de l'époque historique. Comme on le sait, l'administration ottomane a initié et développé le processus d'islamisation par le changement des prénoms, indépendamment du fait que son plus grand ennemi étaient les noms de famille. C'est pour cette raison que beaucoup de noms de famille d'Albanais islamisés ont conservé jusqu'à nos jours l'ancienne forme chrétienne (Leka, Gjoni, Gjika, Ndreu, Skura). Dans le cas de Gjergj Elez Alia, l'influence islamique se manifeste dans le dernier élément, par la modification du nom de famille, ce qui met en évidence un certain conformisme formel.

²⁹ Des signes de la présence de la culture officielle byzantine, l'auteur distingue l'impôt *το καπνικόν* « l'impôt par foyer » ; tandis que la figure du *Bajloz* (Bailli), souvent identifiée comme *baiulus*, ambassadeur, est admise comme une expression de la menace vénitienne (A. Buda, *art. cit.*, p. 50). La diabolisation de la République de Saint-Marc est constatée également dans la superposition de la figure du *lugat* (fantôme, revenant) à ce que représentait le *légal*, le représentant officiel vénitien.

En matière de terminologie, on peut constater que Buda évite avec beaucoup d'attention d'employer quelques termes consacrés comme « le cycle des preux » (*eposi i kreshnikëve*) ou « les chansons de preux » (*këngë kreshnikësh*), lesquels sont arrivés à nos jours par la bouche du peuple ou plutôt par les derniers porteurs du cycle et ont été adoptés par les chercheurs sans aucune argumentation profonde, alors que les héros culturels eux-mêmes s'appellent entre eux « braves » (*trima*), « aghas » (*agë*), souvent « chefs » (*krenë*) ou « capitaines » (*kapidana*) et couramment « amis » (*shokë*). En effet, « preux » (*kreshnikë*) est l'appellation la plus rare³⁰. Aleks Buda retrouve les traces des titres européens dans le nom de Lekë le Capitaine, qu'il identifie à Lekë Dukagjini³¹. Dans le langage de Buda, les termes stables sont « cycle épique héroïque légendaire », « « poésie épique légendaire », « cycle de Muji et Halil », « Muji et compagnie », « Muji et les aghas de Jutbina », tandis que les termes « preux » et « chansons de preux » sont plus rares³². La question d'une réinterprétation éventuelle des anciens titres locaux (*capitaneus Hottorum mons, Epirotarum principes, le duc Gjin, le comte Uran*), distinguant la noblesse des autres couches, à travers les titres militaires impériaux ottomans comme « agha » voire les titres administratifs tels que « vizir » ou « pacha », reste ouverte³³. Sur le plan historique, il est attesté que l'aristocratie albanaise a trouvé opportun d'adopter les titres du nouveau super-État qui se manifestait à l'horizon. En 1356, par exemple, il est témoigné que « *Skuripeki* avec madame la comtesse » ont sauvé les plus anciens évangiles de

³⁰ Quant à la façon de distinguer les héros culturels du cycle épique comme des « braves », des « amis » et des « aghas », voir entre autres A. Gjergji, « Etnosi ynë në epikën heroike legjendare », in *Çështje të folklorit shqiptar*, n° 2/1986, p. 111.

³¹ A. Buda, « Eposi dhe historia jonë », in *Çështje të folklorit shqiptar*, n° 2/1986, p. 49.

³² A. Buda, *art. cit.*

³³ « C'est à ce peuple qu'appartenaient ces prieurs, archontes, comtes, barons, chevaliers, citoyens et communautés arberèches, si fréquemment mentionnés par les sources des XII^e-XIII^e siècles » (A. Buda, « *Vendi i shqiptarëve në historinë europiane të shekujve VIII-XVIII* », in *Studime historike*, Prishtina 2006, p. 80.

Berat de l'armée du tzar Oushash, qui avait commis des atrocités en ville, déterrèrent même les morts³⁴. Les chercheurs sont d'accord sur l'idée que ce nom contient celui d'une grande famille, les Skura, auquel on a ajouté le titre « *bey* », « *becho* ». En effet, le héros de la résistance anti-ottomane en Albanie, Georges Kastrioti, a lui aussi choisi pour son sceau officiel en tant que chef de la Ligue albanaise la forme « *Scanderbecho* ». Une des lignées des Dukagjini qui s'est installée à Istanbul s'est appelée Dukadjinzade, mettant ainsi son nom entre deux titres, un occidental (*duka*, « le duc ») et un oriental (*zade*). Pour la noblesse albanaise, c'était un ancien usage³⁵.

II.

Dans son étude *L'épopée et l'histoire albanaises*, Aleks Buda aborde des questions qui relèvent non seulement de l'épopée légendaire, de l'ethnologie et de l'histoire, mais aussi la science albanologique en général. En rapport avec cette étude, on peut analyser avec un plus grand esprit de responsabilité ce qui a changé dans la recherche concernant cycle épique, ce qui a été déjà réalisé et les problèmes nouveaux qui se posent, dans quelle mesure la science nationale est préparée à assumer dans l'avenir.

Une réussite importante des trois dernières décennies dans ce domaine c'est la tendance de faire des études épico-historiques une discipline à part dans le cadre de l'ethnologie, avec un objet bien défini, un cercle de chercheurs spécialisés, des initiatives proprement

³⁴ Fragment tiré d'une annotation en marge du 27^e Codex de Berat, Archives Centrales d'Albanie, Fonds 488, connu aussi comme « le Diptyque de l'église de Saint-Georges ». Voir aussi Drishti-Naslazi, *The icons of Berati*, Thessaloniki 2003, p. 39. Selon certains auteurs, au Moyen Âge les Skura avaient une forme grecque de leur patronyme (*Skuripeki*), ainsi qu'une forme ottomane (*Uzgürlü*).

³⁵ « Pour mettre en évidence leurs liens avec les familles impériales, ils portaient les noms de ces dernières... c'est dans la capitale impériale qu'ils cherchaient des modèles pour leurs habits, des blasons, des drapeaux pour leurs armes ; ils y commandaient des icônes et faisaient venir des artistes pour bâtir des églises et des monastères » (A. Buda, « *Vendi i shqiptarëve në historinë europiane të shekujve VIII-XVIII* », in *Studime historike*, Prishtina 2006, p. 84).

scientifiques et des stratégies de recherche. Trois générations de chercheurs se trouvent désormais côte à côte, avec leurs formations et leurs mentalités différentes, avec leurs points de convergence et de divergence, prêts à débattre sur les résultats de leurs travaux. Cette période a conduit à une accumulation de données, de sources, de savoirs, de publications, de recherches, d'expériences, de collaborations individuelles et institutionnelles.

L'enrichissement de la base de données de l'étude du cycle épique est un facteur qui a rendu encore plus saine la recherche. La collection *Visaret e Kombit* (Trésors de la nation) et d'autres publications des prêtres franciscains dans les années 1920-1930, jadis frappées d'interdiction et devenues une rareté de bouquiniste, ont été rééditées. Un processus d'enrichissement rétroactif a consisté à ouvrir les archives et à consulter les collections des folkloristes interdits, de F. Konitza, Sh. Gjeçovi et Lef Nosi jusqu'à Gjergj Komino, lesquels, même lorsqu'il était possible de les consulter en manuscrit, n'étaient cités que comme sources chiffrées³⁶. Pour la première fois on a pu toucher et rendre publiques des collections de fonds audio de l'épopée légendaire, recueillies et conservées par des savants mondialement connus comme Millman Parry, Albert B. Lord et Maximilian Lambertz³⁷. Les voisins septentrionaux des Albanais avaient rendu célèbres les variantes bosniaques des chansons de rhapsodes bilingues dès le milieu du siècle dernier³⁸. Cet enrichissement rétroactif est toujours un processus très important pour certifier le chemin parcouru par le cycle épique albanais depuis les débuts de la période littéraire

³⁶ Leurs noms se cachent derrière les références AFIKP-1, AFIKP-2, AFIKP-3, AFIKP-4, que l'on trouve dans les publications.

³⁷ Grâce à « *PN Collection* », conservée à la bibliothèque de l'Université de Harvard, on dispose de 10 heures d'enregistrements sonores de rhapsodies albanaises, faits par M. Parry et A. Lord au cours de leurs deux expéditions dans les années 1930. Les transcriptions musicales sont faites par le célèbre compositeur hongrois Béla Bartók. Les transcriptions des textes sont en cours de préparation par le chercheur Z. Neziri.

³⁸ Millman Parry, comp. and Albert Lord, ed. and trans. : *Serbo-Croatian Heroic Songs - Srpskohrvatske junačke pjesme*, tome I-II, Harvard University Press and Serbian Academy of Sciences, Belgrade 1953-1954.

jusqu'à aujourd'hui, pendant plus d'un siècle de connaissance et de publication.

Bien que le recueil organisé de chansons épiques légendaires, par des expéditions institutionnelles, soit devenu difficile spécialement au cours des deux décennies, le travail des collecteurs, professionnels et amateurs, s'est poursuivi avec opiniâtreté et a donné des résultats dignes d'éloges. C'est pour la première fois qu'il a été possible de prouver que l'espace albanais en Macédoine fait partie de la géographie du cycle épique albanais. Le travail de pionnier de collecteurs albanais comme H. Xhaferi, H. Osmani et d'autres a donné une réponse avec des arguments à l'appui à la question de savoir si le cycle épique était présent et conservé même parmi les Albanais de Macédoine, en particulier en profondeur du pays³⁹. Les recherches auprès des derniers porteurs des chansons de geste ont prouvé que le cycle épique du Nord n'est pas aussi septentrional qu'il était présenté, que l'épopée et la *lahuta* descendent non seulement jusqu'au cours du Drin, mais sans doute même au sud du cours du Mat, que d'ailleurs certains indices suggèrent que le cycle épique légendaire peut avoir concerné toute l'isoglosse du dialecte guègue, aussi bien dans l'arrière-pays que verticalement.

L'enrichissement quantitatif et qualitatif des sources archivées du cycle épique a permis de comprendre que la géographie de sa propagation et de sa conservation, la géographie de sa création et la géographie des hauts faits légendaires ont un découpage commun, ce qui est d'une importance capitale. Les recherches menées sur le terrain ont prouvé l'existence de deux formes inconnues d'interprétation des chansons de geste : à deux voix (ce qui est parfois appelé comme polyphonique) et comme un récitatif.

Parallèlement, la bibliographie des études albanaises sur le cycle épique a intégré un certain nombre d'ouvrages monographiques écrits par des auteurs albanais ou autres, restés en dehors de la circulation scientifique pour des raisons étrangères à la science, tels que E. Koliqi, V. Sejko, S. Skëndi, A. Pipa. Aujourd'hui on peut affirmer que la plupart des études faites sur le cycle épique légendaire

³⁹ Voir pour illustration *Epikë popullore shqiptare*, chansons épiques recueillies par H. Osmani, Tetovo 1999.

par des auteurs albanais et étrangers peuvent être consultées librement. Il faut tout de même reconnaître que le gros du travail de recueil des chansons épiques légendaires de la bouche du peuple a été effectué dignement et avec responsabilité par les chercheurs de la première génération, qui ont toujours considéré l'appui sur les archives créées par eux-mêmes comme vitale et comme une condition *sine qua non* de leur profession.

Il existe désormais une idée tout à fait différente en ce qui concerne la survie quantitative du cycle épique albanais qui, d'après les statistiques, compte des centaines de milliers de vers, ce qui traduit l'existence d'une multitude de formes et de motifs, mais surtout de variantes extrêmement nombreuses des chansons de geste.

En matière de publication du cycle lui-même, il y a eu peu de changements essentiels par rapport à l'héritage de la seconde moitié du siècle dernier. La collection *Epika legjendare* (Le Cycle épique légendaire), publiée par l'Académie des Sciences dans le cadre de la série consacrée au patrimoine culturel du peuple albanais, s'est vue élargie d'un volume, alors que deux volumes ont été ajoutés à la collection correspondante au Kosovo, *Këngë kreshnike*. D'autres volumes de chansons épiques légendaires ont paru suivant les collections des auteurs de recueils et suivant les répertoires des divers rhapsodes⁴⁰. Si Tirana a penché pour le critère de la sélection, Prishtina et Tetovo ont préféré dans la mesure du possible des publications exhaustives. Cette multitude de publications a fait croître le nombre d'ouvrages préparés selon le critère régional, comme c'est le cas du cycle épique légendaire de Rugova. Des publications ont paru également pour les besoins scolaires.

Les nouvelles publications ont modifié aussi l'idée qu'on avait des rapports entre le centre et la périphérie de l'aire de conservation du cycle épique. Si avant on pensait que la zone de Nikaj-Mertur était le foyer central de la conservation des chansons de geste, maintenant il est hors de doute qu'un autre haut lieu est représenté par la région

⁴⁰ *Epika legjendare e Rugovës*, dont le premier volume a déjà paru, est préparé et publié par Z. Neziri dans le cadre d'un projet qui contient environ dix volumes.

de Rugova où, aujourd'hui encore, les rhapsodes chantent avec leur *lahuta* des variantes qui ne sont pas entachées par la culture de l'écrit.

La richesse des publications persuade de plus en plus les chercheurs que le cycle épique légendaire des Albanais se présente avec deux zones qui se distinguent par le degré et la direction de l'influence subie : la zone du Nord-Ouest avec une forte influence de la chrétienté européenne et la zone du Sud-Est avec une influence tout aussi forte des cultures orientales. Ces différences ne touchent pas l'archétype de la geste albanaise ni l'unité de son caractère et de ses motifs, mais elles témoignent de sa survie difficile dans les conditions des pressions exercées par de grandes cultures impériales et cléricales.

En matière de publications, on ne saurait pas passer sous silence l'éveil de l'intérêt des chercheurs étrangers pour des publications anthologiques et des dictionnaires raisonnés des mythes légendaires, dans la même tradition de M. Lambertz. L'ouvrage de Robert Elsie *The Song of Frontier Warriors* et son Dictionnaire des termes ethnoculturels albanais occupent dans ce sens une place à part⁴¹. On pourrait d'ailleurs affirmer que les études sur le folklore ne sont plus comme avant d'un intérêt secondaire aux yeux des albanologues étrangers par rapport à la linguistique, à l'ethnologie et à l'histoire.

Dans les études, il y a eu des changements positifs que l'on doit reconnaître comme des mérites de l'époque et des auteurs eux-mêmes. La sous-estimation de la composante religieuse du cycle épique, qui était identifiée à quelque chose de « réactionnaire » et empêchait de considérer verticalement ses couches, a désormais fait son temps. De même a été dépassé le complexe du puritanisme du cycle épique albanais, du regard critique et négateur des autres cultures, voisines ou appartenant aux super-États dont a fait partie le peuple albanais, qui étaient identifiées traditionnellement comme des apports délétères.

⁴¹ R. Elsie & Janice Mathie-Heck, "*Songs of the Frontier Warriors - këngë kreshnikësh*", Albanian Epic Verse in a Bilingual English-Albanian Edition, Illinois (USA) 2004. De meme, R. Elsie, "*A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*", C. Hurts & Co publishing, 2001.

On est aussi sur le point de dépasser le comparatisme uniquement à double sens, albano-slave, l'antagonisme et l'exclusion qui prédominaient dans les études antérieures. La vue de la ressemblance comme une richesse, la balkanisation des phénomènes et des motifs du cycle légendaire, la considération de la présence de l'autre comme un témoin d'ancienneté jouent aussi un rôle émancipateur dans la mentalité et la méthodologie. De plus en plus, le cycle épique des Albanais est considéré non pas comme un trésor isolé, comme un produit unique, mais comme un patrimoine qui est uni à d'autres patrimoines par les liens génétiques existant entre les peuples, par le caractère universel de la mythologie, par une source historique commune ou proche, par le voisinage ou le contact dans le temps et l'espace et, sans doute, par les lois intérieures de l'épopée elle-même qui déterminent la typologie du genre. La considération du cycle épique légendaire albanais comme un palimpseste où les époques et les cultures ont laissé leur trace, couche après couche, en portant témoignage de soi et des autres, a été émancipatrice non seulement pour l'épique, mais pour la science albanologique en général.

Parallèlement aux études menées par les chercheurs de la génération qui a affirmée cette discipline, comme R. Sokoli, Q. Haxhihasani, Gj. Zheji, D. Shala et Sh. Pllana, d'autres comme A. Pappleka ont écrit et publié des monographies consacrées aux arguments essentiels de l'épopée. On compte par dizaines les thèses et les microthèses soutenues par de jeunes chercheurs qui attendent de paraître sous forme de publications critiques et d'entrer dans la circulation scientifique.

Une aide précieuse a été apportée à la recherche dans ce domaine par des écrivains, que ce soit par des essais ou des ouvrages littéraires inspirés des ballades et des chansons de geste albanaises. Les ouvrages d'I. Kadaré aux motifs tirés de la mythologie albanaise ainsi que certains de ses essais, tout comme les études de M. Camaj et de F. Arapi, méritent une mention à part.

Les études comparées interdisciplinaires littérature-folklore ou ethnologie-littérature ont également contribué au processus de l'étude de l'épopée, mais aussi au conditionnement du sort de la littérature

par cette dernière, à commencer par *Rapsodi të një poemi arbëresh* et *Lahuta e Malcis* et venant jusqu'aux romans de Kadaré.

L'attention des études des trois dernières décennies a été attirée particulièrement par le temps de la création et de la clôture du cycle épique, par son caractère pré-ottoman, les traits originaux, l'esprit européen, l'authenticité et l'ancienneté, les stratifications, les questions de terminologie. Mais assez réussies ont été aussi les études sur le vers, sur son caractère hétérométrique/polymétrique ayant comme référence fondamentale le décasyllabique, autant de signes d'une versification ancienne gnomique-topique indo-européenne, sur le conditionnement légitime entre tradition, audience et véhiculeur, etc.

Sur le plan de la méthodologie, on peut dire qu'un succès a été l'abandon du descriptivisme, la fin de la censure, l'acceptation des nouvelles théories d'interprétation des phénomènes spirituels en tant que manifestations anthropologiques de la même essence, notamment celle du structuralisme culturel qui, sous le nom de Claude Lévi-Strauss, a dominé la pensée scientifique de presque un siècle au niveau global. La consolidation du criticisme a permis une considération plus réaliste du cycle épique albanais. La distinction des héros culturels de l'épopée des héros historiques de la période depuis l'humanisme européen et albanais a également contribué à assainir les principes de la recherche.

On peut admettre que le cycle épique albanais n'est pas une œuvre d'une seule main et répandue de diverses manières du littoral vers l'arrière-pays ou du Nord vers le Sud. La constatation que le cycle épique légendaire albanais n'a pas un seul ordre de héros, celui des frères Muji et Halil, les études mettant de plus en plus en évidence que le héros Gjergj Elez Alia constitue un ordre à part, est lié au fait que les Albanais ont subi les deux menaces, par la mer et par la terre ferme. La diversité de variantes, tout en laissant intacte l'identité typologique, rend en même temps discutable l'idée de l'homogénéité du cycle et oriente la science vers l'idée de plusieurs centres de sa formation et de sa propagation. Le fait que le cycle épique albanais a été transmis de façon orale jusqu'au XX^e siècle, en tant que le dernier qui a été codifié par écrit dans les Balkans, fournit l'explication intérieure des rapports entre l'archétype et la variante.

Ce sont justement les réussites dans le recueil, la codification, la transcription, la publication et l'étude du cycle épique qui ont conduit à l'initiative scientifique de la préparation de son inscription au programme de l'UNESCO concernant les chefs-d'œuvre du patrimoine immatériel de l'humanité, qui vise à promouvoir le cycle épique albanais au niveau international, en tant que patrimoine authentique, original et encore vivant dans le milieu où il a été hérité.

Cette nouvelle situation de l'étude et de la connaissance du cycle épique est un point d'arrivée, mais en même temps un nouveau point de départ. Heureusement, ses derniers véhiculeurs authentiques que les chercheurs n'ont pas encore consultés sont toujours en vie. Nombre de thèses d'études universitaires sont préparées sur la simple base des publications, sans les sources initiales, voire même sans toucher aux archives qui, de leur côté, ne sont pas tellement généreuses dans leur comportement envers les jeunes chercheurs.

La publication des textes de chansons légendaires progresse, malgré quelques difficultés, mais sans la transcription de la ligne musicale. Il y a de moins en moins de collaborations entre ethnomusicologues et épicoles. Dans les éditions, on voit la tendance à la présentation intégrale du répertoire du collecteur, de la région, du rhapsode, alors que les publications thématiques et anthologiques sont plus limitées. Les publications n'ont pas encore réalisé l'identification des chansons-arguments ou des chansons-modèles du cycle épique albanais, qui est une des tâches les plus difficiles dans ce domaine et dont les conclusions aideraient beaucoup à comprendre le lien entre quantité et qualité dans le cycle épique ; elles n'ont pas encore montré quelle part ont dans ce rapport les conditions de l'existence isolée menée par les Albanais dont le monde, pour des raisons naturelles et historique, s'étend du fleuve à la montagne, de la bergerie à la prairie.

Le côté littéraire du cycle épique reste un des aspects encore pas suffisamment étudiés par la science albanaise. L'insistance sur l'opinion que le cycle épique des Albanais est entièrement décasyllabique, en considérant cela comme un argument d'égalité, voire de supériorité par rapport aux épopées des Slaves du Sud, alors que l'hétérométrie aurait été un superargument d'ancienneté et de survie ardue, à l'exemple des forteresses albanaises aux remparts

durement éprouvés par les vicissitudes de l'histoire, semble être encore un obstacle. La question du conditionnement historique du décasyllabique par l'instrument accompagnateur, respectivement la *lahuta* des Albanais et le *gusla* des Slaves, reste ouverte. Les temps modernes ont prouvé que le joueur monténégrin de *gusla* peut chanter avec son instrument le décasyllabique en albanais, aussi bien que le montagnard albanais peut pousser des lamentations caractéristiques sur le sort du noble monténégrin qui n'a pas su conserver cette antique tradition.

Une question à part c'est l'influence de l'épopée dans toute l'histoire des lettres albanaises, l'existence d'un culte de l'épopée dans la littérature cultivée par le romantisme de la Renaissance nationale jusqu'au siècles modernes. L'identification plus claire du souvenir d'une « époque illyrienne », « proto-albanaise », comme disaient les Franciscains, ou de cette « couche archaïque » dont parlait Buda, la mise en évidence de la présence de la romanité, de la chrétienté en général, de la culture grecque antique et byzantine, de la culture hébraïque, en tant que témoin indubitable d'ancienneté, la reconnaissance des ressemblances avec les épopées des peuples voisins, les parallèles interbalkaniques et européennes, l'évolution de la mentalité des Albanais au fil des temps, les liens entre le cycle épique et la tradition orale ethno-juridique, ainsi que beaucoup d'autres arguments, attendent de jeunes chercheurs pour relever le défi et résoudre pas à pas ces problèmes.

Tout cela sous-entend une gestion plus raisonnable des énergies intellectuelles existantes, en collaborant sur la base de projets et de stratégies à long terme entre institutions, entre générations, entre individus. L'époque actuelle est celle des synergies et seule une synergie des sciences albanaises pourra conduire aux résultats positifs espérés. Une conférence comme celle consacrée au centenaire du professeur Aleks Buda, étant elle-même une expression de très haut niveau de synergie, offre un modèle de collaboration au sein de la communauté des chercheurs épicoles, ethnologues, anthropologues de l'albanologie albanaise et étrangère. Le cycle épique des Albanais offre des arguments de première importance pour l'histoire de la langue, la versification populaire, le chemin de la formation de la conscience ethnique, les liens préhistoriques et, en

partie, même historiques des Albanais avec le monde, pour toutes les disciplines et les sous-disciplines des sciences albanologiques. Il suffira d'un peu de bonne volonté, d'organisation, de formation et de dévouement.

Italo Costante FORTINO

CONSIDÉRATIONS SUR L'ATTENTION DE CAMAJ À L'ÉGARD DE LA CULTURE ARBERÈCHE

La lecture de la revue *Shêjzat*, fondée et pratiquement dirigée par le prof. Ernest Koliqi¹, permet de voir se distinguer son élève et accompagnateur fidèle Martin Camaj, qui visite avec le Maître les communautés arberêches² et finit vite par se persuader qu'il est impératif d'étudier les variantes dialectales arberêches, car le temps qui passe, tel un vent lent mais irrésistible, risque d'effacer des phénomènes linguistiques archaïques qui sont encore vivants à l'époque³.

À part les aspects très intéressants relevant de l'anthropologie, de la psychologie, de la culture folklorique ou de la sociologie, Camaj

¹ Au numéro commémoratif consacré au prof. Ernest Koliqi, publié après la mort de ce dernier (1975), M. Camaj écrit : « Koliqi a passé la plupart du temps à l'étranger, d'un côté toujours au contact du monde albanais et notamment arberêche, et de l'autre côté comme professeur universitaire et écrivain en dialogue permanent avec des divers cercles intellectuels du monde occidental » (p. 8).

² Voilà ce qu'écrit Camaj dans l'article « Voyage d'été parmi les Arberêches de Calabre » : « Au bout de cinq ans d'existence de la revue *Shêjzat*, les rencontres avec les intellectuels arberêches, ces cultivateurs zélés et travailleurs enthousiastes de notre langue et notre littérature, font toucher de la main le fait que la tradition culturelle de De Rada et compagnie, interrompue ou suspendue pendant une longue période, s'est ranimée parmi eux et a pris de l'essor. Au cours de trois semaines de rencontres et d'entretiens avec les Arberêches de Calabre, nous avons compris, le prof. Koliqi et moi-même, des choses importantes au contact direct avec des gens de notre même sang, dotés d'une littérature orale profonde où les anciennes inspirations de l'âme orientale et occidentale fusionnent agréablement en une seule, en gardant toujours les traits antiques albanais » (*Shêjzat*, 1961, n° 7-8, p. 254).

³ « En se rendant compte à temps que cette matière inestimable risque de se perdre, des initiatives ont été prises par l'Institut d'études albanaises de Rome, dans la mesure de ses possibilités, pour recueillir toute la tradition populaire des Arberêches d'Italie. Partout dans les localités arberêches, on trouve des hommes qui recueillent avec enthousiasme pour l'instant les contes, dont une petite partie publiée par *Shêjzat* a suscité de l'intérêt dans les milieux scientifiques du monde occidental » (*ibidem*).

saisit dans les communautés où il se rend en visite la richesse la plus vive et la plus précieuse des Arberèches : la langue et la littérature.

Au cours des visites de Koliqi et de Camaj dans les communautés arberèches, leurs intérêts se complètent. Le premier, homme politique et chercheur, dit que les Arberèches ont besoin d'une protection légale appropriée, dans le cadre de l'État italien qui, par la Constitution, déclare défendre toutes les minorités présentes sur le territoire italien, car elles représentent un patrimoine qui fait honneur à tout l'État italien⁴ ; le second passe dans la pratique et enregistre au magnétophone des matériaux linguistiques dans divers villages : à Barile, à Greci, à Villa Badessa, à Falconara, à S. Costantino Albanese⁵, etc.

⁴ Pour défendre la minorité linguistique arberèche, le prof. Koliqi pensait qu'il était nécessaire d'avoir le droit à l'enseignement de la langue et de la littérature albanaises dans les villages arberèches. C'est ainsi que, ensemble avec la revendication d'une loi spéciale pour la protection de toutes les minorités historiques sur le territoire italien, il a exploité aussi les possibilités offertes par la loi ordinaire pour habiliter à enseigner la langue et la littérature albanaises. A cette fin, à partir de l'année 1961, il est parvenu à organiser des examens appropriés avec l'autorisation des autorités compétentes : « Dal 14 al 18 febbraio c. a. (1961) si sono svolte a Cosenza, nella sede del locale Istituto Magistrale, le prove scritte dell'Esame di abilitazione all'insegnamento della Lingua e Letteratura albanese nelle Scuole e negli Istituti di istruzione secondaria. Titolo valido per l'ammissione: la laurea in lettere e filosofia e quella in lingue conseguita in Istituti di rango universitario (Magistero, Istituto Superiore di Economia e Commercio di Venezia, Bocconi di Milano, Istituto Orientale di Napoli ecc.). I 7 candidati iscritti all'esame erano quasi tutti provenienti dalle comunità italo-albanesi (Molise, Calabria, Sicilia) » (*Shêjzat*, 1961, n° 1-2, p. 52).

⁵ Dans la description du voyage aux villages arberèches en 1961, M. Camaj annonce le travail du recueil de la littérature orale et, par des références, montre comment Luca Perrone du village arberèche d'Ejanina avait déjà commencé à collecter les contes : « Le prof. Luca Perrone, d'Ejanina, est en train de rendre un grand service au folklore albanais. Il a recueilli quelques deux cents contes arberèches dans les villages Ejanina, Frascineto, Civita, Plataci, Castroregio et Farneta. Ces contes vont paraître dans un volume spécial de près de 300 pages, qui sera le tome premier d'une série de traditions populaires sous les auspices directes du prof. Koliqi, qui dirige sur le plan méthodique le recueil de cette matière » (*ibidem*, p. 255). Le recueil de contes grâce à l'attention de Luca Perrone a été publié sous la direction du prof. Ernest Koliqi : *Novellistica italo-albanese*, « Tradizioni popolari degli Albanesi d'Italia », Vol. I, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1967 ; plus tard ont paru deux autres volumes : *Racconti popolari di S. Sofia d'Epiro - S. Demetrio Corone - Macchia Alb. - S. Cosmo Alb. - Vaccarizzo Alb. - S. Giorgio Alba.*, « Tradizioni popolari degli Albanesi d'Italia », Vol. II, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1970 ; *Favole, fiabe, racconti di S. Nicola dell'Alto - Carfizzi - Pallagorio - Marcedusa - Andali - Caraffa - Vena di Maida - Zangarona*, recueilli, transcrits et traduits par Elio Miracco, Bulzoni Editore, Roma, 1985. M. Camaj a publié plusieurs livres de contes populaires arberèches et

Justement, l'étude des principales variantes arberèches, qui est d'une extraordinaire importance à part, lui a donné la possibilité d'apprécier aussi la littérature arberèche.

Considérons maintenant brièvement quelque chose sur ces deux aspects : premièrement, sur la méthodologie de l'étude des variantes arberèches et, deuxièmement, sur l'importance que revêt la littérature arberèche et le besoin de la lire et comprendre en version originale.

L'étude des variantes arberèches

Partant de l'hypothèse que les variantes des parlers arberèches d'Italie peuvent être groupés sur la base d'une dizaine ou d'une douzaine de traits fondamentaux, Camaj exprime sa conviction que, du point de vue méthodologique, il faudrait rédiger une monographie par chaque trait. On pourrait ainsi avoir un modèle de description pour chaque trait, tenant compte de l'aspect phonologique et morphologique et comprenant aussi les textes oraux recueillis avec soin, en tant que base documentaire sur laquelle s'appuie l'étude. À la fin, la monographie s'achève par un glossaire⁶.

d'études : *La parlata albanese di Greci in provincia di Avellino*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1971 ; *Racconti popolari di Greci (Katundi) in provincia di Avellino e di Barile (Barili) in provincia di Potenza*, « Tradizioni popolari degli Albanesi d'Italia, Vol. III », Istituto di Studi Albanesi dell'Università di Roma, Roma 1972 ; *La parlata albanese di San Costantino Albanese in provincia di Potenza*, Centro Editoriale Librario dell'Università della Calabria, Rende 1993. Récemment a paru à titre posthume un autre recueil de Luca errone : *Racconti popolari dell'Arbëria crotonese / Përralla nga Arbëria e Kutronit (San Nicola dell'Alto / Shën Nikolli, Carfizzi / Karfici, Pallagorio / Puheriu)*, raccolti e trascritti da Luca Perrone, Centro Editoriale e Librario, Università della Calabria, Rende 2004.

⁶ Dans l'exposé présenté au Congrès international des études albanaises, tenu à Palerme les 25 et 26 novembre 1981, M. Camaj a clairement énoncé ce plan de travail. Vu la difficulté de trouver le volumes des Actes, citons ici directement les propos de Cama : « Noi ci siamo decisi per tempo a fare la raccolta del materiale linguistico paese per paese e a compilare grammatiche a parte colla seguente descrizione: *parte introduttiva, fonologia, morfologia, testi e glossario*. È lavoro di lunga durata, tuttavia sono ancora propenso a continuare con le monografie di questa struttura, giacchè il procedere ad indagare sulle isoglosse arbëreshe tramite questionari di atlanti linguistici, non arriva allo scopo proposto, cioè di avere una classificazione esatta e definitiva. Ed ecco perché: a) qui in Italia Meridionale abbiamo isole linguistiche albanesi; ciascuna di queste parlate si è sviluppata in un diverso contatto dialettale italiano. Nel corso di questa trasformazione, oltre a ciò, sono subentrati anche fattori extralinguistici di cui si deve tener conto in una monografia; b) i questionari di isoglosse ovvero gli atlanti linguistici sono diretti

Camaj préfère les monographies aux atlas régionaux, car les monographies offrent des données abondantes et utiles pour éclaircir les contacts dialectaux entre l'arberèche et l'italien et elles offrent, en outre, des données extralinguistiques, comme peuvent l'être celles anthropologiques, sociologiques et psychologiques.

Finalement, les monographies permettent de comparer directement les variantes arberèches prises en considération :

- a) avec les autres parlers arberèches et albanais ;
- b) avec les formes de la langue officielle écrite d'aujourd'hui ;
- c) indirectement, avec les dialectes italiens méridionaux.

De ce dernier point, il résulte qu'on peut expliquer les contacts entre les dialectes et qu'on peut déterminer les voies des interférences, ainsi que les conséquences des contacts entre les parlers arberèches et les parlers romans d'Italie Méridionale.

Aussi bien les atlas régionaux, mais d'une façon plus limitée, que les monographies, celles-ci de manière plus exhaustive, concourent à déterminer la phase archaïque de la langue albanaise commune.

En particulier, ils déterminent l'évolution diachronique et la construction de l'ancien tosqe⁷.

L'étude de la grammaire albanaise

L'*Albanian Grammar* de Camaj, de l'année 1984⁸, qui améliorerait la version allemande *Lehrbuch des albanischen Sprache*,

ad individuare particolarità dialettali entro i confini di una lingua, ma non le relazioni di tutti gli elementi linguistici tra loro: questa cognizione è un retaggio della linguistica strutturale le cui norme descrittive non devono essere sottovalutate; c) in una monografia dove si cerca anche di riallacciare le parti della grammatica l'una con l'altra, la fonologia con la morfologia e questa poi con la sintassi, trovano il loro posto anche le varianti che abbondano nelle parlate arbëreshe » (M. Camaj, « Per una tipologia dell'arbëresh », in *Etnia albanese e minoranze linguistiche in Italia*. Atti del IX Congresso Internazionale di Studi Albanesi, Palermo 25-26 Novembre 1981, a cura di Antonino Guzzetta, Istituto di Lingua e Letteratura Albanese, Università di Palermo, Palermo 1983, p. 152).

⁷ L'idée de Camaj qui se propose de reconstituer l'ancien tosqe grâce à l'étude des parlers arberèches, est très précieuse : « Le cognizioni particolari che si possono recuperare in parte anche attraverso questionari di isoglosse e di atlanti linguistici ovvero dialettali e i dati sulla struttura interna risultante da monografie dettagliate sulle parlate italo-albanesi sono indispensabili: 1) per la ricostruzione di una fase arcaica dell'albanese comune, e in particolare; 2) per lo sviluppo diacronico e la ricostruzione dell'antico tosqe per il quale mancano testi antichi » (*Ibidem*, p. 153).

de 1969, traduite par la suite en italien (*Grammatica albanese*) en 1995 par Adrian Vehbiu, à l'époque lecteur d'albanais à l'Université de Naples L'Orientale⁹, a été une des Grammaires albanaises que j'ai étudiée avec le plus d'attention.

La raison de cet attrait particulier a été, sans nul doute, l'espace que le chercheur a accordé aux variantes de la langue albanaise : tout d'abord au guègue – la langue de Camaj – mais aussi à l'arberèche et à la langue standard.

En ce qui concerne les variantes, l'auteur prend en compte non seulement le lexique, mais aussi *les éléments grammaticaux, afin d'avoir une vue de la structure de base de la langue*, appelée albanais commun.

Elle m'a donné tout d'abord l'impression d'une grammaire comparée, où je pouvais confronter, graduellement, les formes de l'arberèche qui m'étaient plus connues, plus vivantes, car plus acclimatées dans ma culture linguistique parlée, avec les formes que j'avais étudiées et lues dans les divers livres, soit en langue standard, soit dans les variantes guègue et tosqe¹⁰.

Après avoir noté, dans cette Grammaire, l'évolution de certaines formes dans la perspective diachronique, Camaj souligne aussi l'ancienneté de quelques formes de l'arberèche, en les comparant à celles qui se trouvent dans les œuvres des premiers auteurs de la littérature.

La traduction italienne, qui a été publiée à Cosenza aux éditions Brenner, a eu du succès pour la raison aussi que cette forme de comparaison a mis en évidence aux Arberèches la valeur des divers parlers qu'ils emploient, d'habitude sans avoir la conscience de l'enrichissement de ce trésor linguistique.

Camaj a ainsi contribué, lui aussi tout comme Hiéronyme De Rada au XIX^e siècle et Ernest Koliqi au XX^e siècle, – il suffit de lire *Këngët e Milosaos* et *Kangjelet e Rilindjes* – à éveiller la conscience

⁸ M. Camaj, *Albanian Grammar with Exercises, Chrestomathy and Glossaries*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984.

⁹ M. Camaj, *Grammatica albanese con Esercizi, Crestomazia e Glossario*. Traduzione italiana di Adrian Vehbiu, Edizioni Brenner, 1995.

¹⁰ C'est ce qu'affirme également le traducteur dans la *Préface* de l'édition italienne de cette Grammaire, quand il écrit que : « Per la prima volta il lettore italiano troverà, all'interno di una stessa grammatica, paradigmi e forme dei tre dialetti principali dell'albanese : Ghego (Nord), Tosco (Sud) e Arbëresh (Italia Meridionale), la cui importanza trascende la sfera della lingua, estendendosi a quella della letteratura e, più in generale, della cultura albanese » (M. Camaj, *Grammatica albanese*, déjà cité, p. 5).

des Arberèches et à apprécier la richesse de leur langue et la richesse de la littérature.

Notons maintenant quelque chose à titre de curiosité : dans l'ébauche du traitement des divers éléments de grammaire et des variantes linguistiques, Camaj consacre une place particulière aux variantes arberèches. Je dis bien « particulière », dans le sens pas nécessairement « importante ».

Il les distingue du point de vue typographique en les insérant après les variantes guègues et toskes ou standard ; et cette position peut être interprétée comme une *diminutio* de l'importance des formes, or ce n'est pas le cas, car elles sont distinguées et soulignées aussi bien par l'emploi de caractères plus petits que par le mot « Note » en caractères gras.

Il me semble que Camaj a saisi les phénomènes linguistiques les plus importants de l'arberèche, d'une part en s'appuyant sur les parlers encore vivants, mais surtout en s'appuyant sur les œuvres des auteurs.

Du point de vue phonétique, il présente aussi les allophones, comme c'est le cas à Falconara Albanese, où la sonante latérale /l/ se prononce comme rétroflexe ; ou /h/ (une pharyngale sourde) qui, dans les parlers des villages San Demetrio, Santa Sofia, Macchia, Vaccarizzo, Strighar (San Cosmo Albanese), Mbuzat (San Giorgio Albanese), se prononce /gh/ (une glottale postéro-linguale), comme elle se trouve donc aussi dans les œuvres des auteurs qui sont nés dans ces villages.

Camaj attache donc de l'attention même à la longueur des voyelles qui, encore aujourd'hui, a une fonction ou valeur distinctive, comme cela apparaît dans la forme *ũ* (*u* brève ; albanais *unë* « je ») comparée à *û* (*u* longue ; albanais *uri* « faim »).

En morphologie aussi, Camaj met en évidence les formes plus anciennes conservées par l'arberèche :

a) l'accusatif secondaire, à valeur locative, mais pas de manière exclusive, qui se présente avec la terminaison *-t* (*ndë malt* « à la montagne ») et au pluriel avec *-shit* (*maleshit*), des formes qui coïncident avec celles que l'on trouve dans le *Missel* de Buzuku ;

b) les deux formes du génitif-datif pluriel avec la terminaison *-e* et *-ve*, un phénomène qui nous montre que l'insertion de *-v-* est plus tardive et sert à éviter l'hiatus : p. ex. *i priftëre* : g. *i priftëne*, alors que *i udhëve*.

Ces peu d'exemples suffisent pour comprendre la richesse des données même du point de vue de la diachronie de la langue.

De l'autre côté, il faut reconnaître qu'une telle chose était nécessaire, car Camaj trouvait ces formes que j'ai citées dans les ouvrages de la littérature arberèche et il ne pouvait pas ne pas les prendre en considération.

De cette constatation, il résulte que Camaj, en écrivant cette Grammaire, a tenu compte de la problématique que présente la lecture de la littérature, qu'elle soit arberèche, guègue ou tosqe, et finalement même en langue standard.

Ce rapport avec les œuvres écrites nous permet de nous arrêter un peu pour examiner ce que Camaj pense de la littérature écrite dans la variante arberèche. Il me semble intéressant de le souligner, car ce sont des opinions et des jugements qui sortent de la plume d'un linguiste et en même temps de celle d'un poète doté d'une sensibilité particulière.

Jugements portés sur la littérature arberèche

L'affirmation de Camaj selon laquelle « sans la contribution des Arberèches, la littérature albanaise n'aurait pas été ce qu'elle est » nous amène à étudier les valeurs artistiques des divers ouvrages de la littérature écrite dans les variantes arberèches, ainsi que la richesse des motifs qui se répètent dans cette littérature¹¹.

Afin de déterminer les valeurs artistiques, il suffit de jeter un bref aperçu au vers, libre quant à la rime, de l'œuvre de De Rada *Këngët e Milosaos*, pour saisir la force expressive et ce que Jakobson considère comme un écart du discours ordinaire.

Le vers de *Milosao* contient aussi une sorte de modernité exceptionnelle liée également au traitement du contenu, qui se

¹¹ Martin Camaj aborde tout premièrement les deux aspects intéressants de la contribution de la littérature arberèche dans le cadre de l'histoire de la littérature albanaise en général : « Avverto subito che la scelta dei dati è fatta non tanto per mettere in rilievo meriti e doti speciali dei singoli autori, quanto fatti attestanti che la letteratura albanese senza il contributo degli italo-albanesi non sarebbe quella che è, né per quanto riguarda il valore artistico, né per ricchezza di motivi. Inoltre alla letteratura arbëreshe spetta la prerogativa, rispetto a quella dell'Albania, di aver avuto uno sviluppo abbastanza regolare per quanto riguarda i passaggi da un periodo all'altro, allacciandosi così alle correnti letterarie europee » (M. Camaj, « La letteratura arbëreshe nel quadro generale della letteratura albanese », in *Le minoranze etniche e linguistiche*. Atti del 1° Congresso Internazionale, Palermo-Piana degli Albanesi, 4/7 Dicembre 1985, p. 201).

présente en dehors des normes de la *fable* et où se remarque la séquence des images au lieu de la narration progressive et complète¹².

De l'autre côté, la richesse des motifs présents dans la littérature arberèche distingue cette dernière et la qualifie comme une littérature avec un développement incessant et régulier, même lorsqu'on prend en considération les passages d'une période à l'autre, où l'on peut noter aussi les rapports avec les courants littéraire italiens et européens.

Par une brève étude dont il a donné lecture lors des rencontres scientifiques tenues en Sicile en 1985, Camaj attire l'attention aux Arberèches en leur disant d'apprécier leur littérature et de la lire avec attention, car elle contient de hautes valeurs artistiques et se présente avec des motifs originaux qui synthétisent souvent les expériences de trois mondes culturels : arberèche, albanais et italien. Et il citait en exemple l'œuvre de Zef (Giuseppe) Schirò, laquelle peut être considérée comme l'apogée d'une littérature qui, du point de vue culturel, représente trois réalités différentes, mais avec des liens et des interférences réciproques¹³.

Avec sa sensibilité de poète, Camaj parvient à donner des éléments distinctifs des valeurs artistiques. C'est avec beaucoup de finesse et de perspicacité qu'il trouve « la poésie authentique » dans les chants de l'œuvre *Gjella e Shën Mëriis Virgjër* de Jul Variboba, où flotte un esprit nouveau, et non pas par exemple dans les chants de Budi qui, tout comme ceux de Variboba, ont pour modèle les chants religieux liturgiques.

¹² En analysant *I Canti di Milosao*, pour mettre en relief les valeurs artistiques de cette œuvre fondamentale de la littérature arberèche, le critique Giuseppe Gradilone écrit de manière synthétique : « Per concludere, i *Canti di Milosao* sono pagine poetiche, espressioni di particolari stati d'animo, ed è inutile quindi volere in essi l'unità e l'organicità che è di altri generi letterari, quali l'epica e il romanzo: l'unità va cercata in ogni singolo canto e in ciascuna immagine in sé conclusa e densa di vita poetica. La migliore delle letture quindi è quella episodica, che trascuri trama e sviluppo di azione, per concentrarsi tutta nel godimento della poesia » (Giuseppe Gradilone, *I « Canti di Milosao » di Girolamo De Rada. Genesi e frammentismo*, in *Studi di letteratura albanese*, Urbinati Editore, Roma, 1960, p. 17).

¹³ En se référant à l'ouvrage *Këthimi*, Camaj synthétise le concept par ces propos : « *Këthimi* ha inoltre il merito di essere anche una documentazione linguistica in quanto il poeta di Piana in essa riesce ad amalgamare una lingua *standard*, arbëresh-albanese di madrepatria, come sostiene Giuseppe Schirò jr. 'la più interdentale di ogni altra della letteratura albanese' » (Ma di Mbusati e di Vascia Kanadë, Martin Camaj, « La letteratura arbëreshe nel quadro generale della letteratura albanese », *op. cit.*, p. 208).

Le chant refaçoné de Variboba *résonne comme un chant tout à fait original, avec la fraîcheur poétique d'une chanson populaire*¹⁴. On peut dire que dans la poésie de Variboba on trouve l'origine de la poésie arberèche et albanaise du XIX^e siècle, celle du courant du romantisme où l'œuvre s'appuie sur la littérature populaire à laquelle elle emprunte l'esprit, la force poétique, la solidité et se présente comme quelque chose de nouveau et d'original, comme c'est le cas des *Këngët e Milosaos* de De Rada.

Il me paraît utile de citer le jugement de Camaj lorsqu'il écrit que *Variboba doit être considéré comme un des plus grands poètes lyriques de la littérature albanaise*¹⁵.

De l'autre côté, même De Rada, dans son anthologie, tout en le critiquant pour les nombreux mots empruntés à l'italien, finit lui aussi par dire que *Variboba est un poète inné*¹⁶.

¹⁴ Camaj analyse les liens entre les chants originaux et ceux refaçonés et les rapproche aussi avec les versions des autres auteurs albanais, en les distinguant selon les valeurs artistiques qui les caractérisent : « È da menzionare il fatto che in *Gjella* trovansi anche canti liturgici come nelle opere degli autori gheghi tra cui Budi, pure in rima, come *Stabat Mater* ; la differenza però è cospicua in quanto che *Shën Mëria ruan t'biir* 'S. Maria guardava il figlio' suona come canto del tutto originale, con la freschezza poetica di un canto popolare, contratti di una tragica rapsodia, in forma alterata anche oggi viene recitata a memoria in molti paesi arbëreshë, specie durante la Settimana Santa, ovunque con la cadenza recitativa di un *vajtim*, canto funebre » (*Ibidem*, p. 204).

¹⁵ L'idée de Camaj se poursuit par ces propos : « *Gjella e Shën Mëriis Virgjër* 'La vita di S. Maria Vergine', come prima opera originale della letteratura arbëreshe, si contrappone solo dal punto di vista cronologico al *Cuneus Prophetarum*; anche se tutte e due di contenuto religioso, hanno poco o niente in comune, sia nella forma e nella mole che nell'intento. Di essenziale rimane peraltro il fatto che il Bogdani non è un poeta, mentre Variboba, a mio avviso, è da ritenere come uno dei più grandi lirici della letteratura albanese » (*Ibidem*, p. 203).

¹⁶ Hiéronyme De Rada n'a pas pardonné à Variboba le fait que ce dernier, bien qu'un poète inspiré et avec beaucoup de capacités poétiques, n'a pas nettoyé sa langue des italianismes et n'a pas préservé avec soin le rite des ancêtres qui l'avaient amené de l'Est au temps des émigrations du XV^e siècle. En même temps, dit De Rada, Variboba a introduit dans son œuvre des chansons populaires de la tradition calabraise ou de l'Italie Méridionale en général, ensemble avec les rimes et les mètres de la poésie italienne. Le jugement que De Rada porte à l'œuvre de Variboba est trop sévère et on peut affirmer que c'est un jugement dicté par le sentiment patriotique qui embrasait le cœur de De Rada plutôt que par la clarté et la neutralité de l'appréciation de l'art poétique. Permettons-nous de citer tout le passage que De Rada a introduit dans une note de son *Antologia Albanese* de 1896 : « Giulio Variboba, figlio dell'Arciprete *pro tempore* di Mbusati e di Vascia Kanadè, fu uno de' primi alunni del Collegio albanese in S. Benedetto Ullano; e reminiscenze classiche, specialmente di Ovidio, si succedono nel suo poema. Il quadro ch'ei presenta è di una realtà insuperabile, ma di sorti abbiette e ignare di patria. Egli stesso, poeta nato, non ha un pensiero né in religione né in altro che lo

(Permettez-moi maintenant une divagation, une petite insertion ou une information : récemment a paru, ici à Tirana, la deuxième édition de *Gjella e Shën Mërisë Virgjër*, avec le texte original et des notes explicatives, ainsi qu'un glossaire – afin de faciliter la lecture du texte en arberèche, – que j'ai préparée pour la maison d'éditions *Toena*, et qui fait partie de la série des « Trésors de la littérature albanaise », dirigée par les professeurs Rexhep Qosja et Jorgo Buló¹⁷).

sollevi sopra il volgo circuyente ed onorante la casa di lui; e nel quale e' si compiacque sino ad accoglierne la favella invasa dalla lingua d'Italia dove senza scuola stava esule da tre secoli. E la sua popolarità procuratagli dall'adequarsi al volgo e dalla introduzione alla rima e de' metri allora in voga nell'Italia, nocque assolutamente alla tradizione poetica. Ogni anno a Pasqua uno dei villaggi di questo e quel cantone albanese, vestiti del prisco abito patrio visitavano le dimore vicine de' connazionali cantando le Rapsodie del comune paese perduto: queste visite dette di *Rusalle* ospitate per settimane nelle case fraterne mantenevano la patria. Or dell'alte antiche memorie presero il luogo le nuove cantilene sue dall'idea ammeschinita e sino profana, come da chi non capisce. Sicchè ebbe testè il dotto e arguto critico, Alberto Stratigò da Lungro, a ravvicinarlo allo scimunito prete da Aprigliano *Tonnu Pantu*. Non vogliamo protrarre oltre la profanazione, inescusabile dalla rozzezza o dalla semplicità dell'intento, e la quale offese molti animi schivi ed austeramente gravi. Già non vuolsi altro per giudicare se il contenuto e la forma di tale poesia le meriti la dichiarazione di *classica sopra ogni altra* appresso l'autorità estetica dell'illustre Gustavo Mayer.

Poniam fine a questo cenno con un aneddoto caratteristico. Uno dei primi alunni del Collegio albanese fu un adolescente della mia Makji, Gian Francesco de' Conti Avato, del cui straordinario ingegno fa, nella sua storia dello stabilimento del Collegio, menzione speciale il Zavarrone. A noi è pervenuta vergata di sua mano la prima raccolta preziosissima di Rapsodie popolari importate con noi dalla Madre Patria. Succeduto al Rodotà nella presidenza del Collegio il Vescovo Archiopoli di S. Demetrio assunse alla Cattedra di umanità Avati; e commise gli pur l'Ufficio di Rettore. Ma mutò affetto dopo qualche anno il Vescovo ch'eragli pur affine, e trattò segretamente a sostituirgli nel Rettorato Variboba. Or al primo dì di Novembre, Avati che 'l sapeva, si recò al suo posto a ricever gli alunni. Dopo la settimana, veduto giungere Variboba, lo aspettò in capo alla scala, e l'interpellò col motto di Cristo a Giuda: *Amice ad quid venisti?* E si mise giù per la scala dritto all'abitazione d'un mulattiere, con cui al mattino seguente partì diretto a Roma. Donde passò ad una cattedra nel Collegio di Urbino. Ivi morì dopo il 1800 » (Appendice alla Grammatica. *Antologia Albanese tradotta fedelmente in italiano da Girolamo De Rada*, Napoli, Stab. Tipo-Stereotipo del Cav. A. MOrano, 1896, p. 59, note 1).

¹⁷ J. Variboba, « *Vepra – Gjella e Shën Mërisë Virgjër* », prépré par leprof. Italo Costante Fortino, *Visare të Letërsisë Shqiptare*, éditions Toena, Tirana, 2010. Voilà ce qu'écrit l'académicien Jorgo Buló sur cette édition susmentionnée de Tirana : « Jul Variboba était un phénomène nouveau dans la littérature arberèche, dans la culture albanaise et dans la culture chrétienne des Albanais. Son œuvre achevait une époque et pavait le chemin vers une époque nouvelle dans l'histoire de la littérature albanaise, elle marquait une fracture mais en même temps une

Mais revenons aux opinions et aux jugements de Camaj.

En tant que poète, mais aussi comme chercheur qui a étudié les variantes arberèches, Camaj a lu tous les ouvrages arberèches, cependant l'auteur qu'il a le plus aimé est sans doute Hiéronyme De Rada, car, comparé à d'autres auteurs, il est un poète véritable et entier.

Camaj affirme avec certitude que la date de la première publication de l'œuvre *Këngët e Milosaos*, c'est-à-dire 1836, peut être considérée comme le début de la période ou de la phase de la littérature de la *Renaissance nationale albanaise* et que cette œuvre est une des plus réussies de la littérature albanaise avec une fonction patriotique exceptionnelle.

Camaj continue donc de montrer que l'œuvre de De Rada contient des qualités esthétiques et thématiques qui ont des valeurs universelles¹⁸.

Juste un exemple : la conception du héros diffère de celle classique de la littérature albanaise. Dans l'œuvre de De Rada, le héros est une figure dotée non seulement de valeurs militaires et de capacités rares, mais aussi de sensibilité et d'humanité. En effet, son héros transmet une sorte de mélancolie romantique, ainsi qu'une sorte de résignation humaine.

continuité dans le processus de la formation de la littérature cultivée, elle reniait quelque chose de la tradition précédente en affirmant tout ce qui provenait de son esprit chrétien et humaniste, elle en rejetait la coquille didascalique et en cultivait l'essence de l'âme et de la vertu humaniste chrétienne. Elle est ainsi devenue un pont de passage de la littérature religieuse, utilitaire, à la littérature réflexe qui part du dogme pour lui donner l'interprétation artistique de la perception émotionnelle, subjective de son essence divine et humaine. Elle n'est ni un catéchisme, ni un discours théologique ou une épopée religieuse de l'histoire sacrée, mais plutôt un discours artistique sur l'amour et la souffrance humaine, sur la métaphore du mystère de la maternité vierge (quatrième de couverture de l'ouvrage Jul Variboba, *Vepra – Gjella e Shën Mëris Virgjër*, op. cit.)

¹⁸ M. Camaj se prononce avec conviction qu'il juge l'œuvre de De Rada comme une des plus parfaites de la littérature albanaise : « Comunque sia, la prima edizione del poema *Milosao* de 1836 segna peraltro una data memorabile nella divisione in periodi della letteratura albanese, cioè l'inizio dell'era detta *Rilindja* (Rinascita nazionale dell'Albania) per cui la critica letteraria, sia in madrepatria che fuori, sta mettendo in rilievo con insistenza la funzionalità patriottica di quest'opera, per ortuna una delle migliori di tutta la letteratura albanese! Ci conforta però anche un altro fatto, importante per la valorizzazione del De Rada, che le nuove generazioni stanno scoprendo altre qualità estetiche e contenutistiche nella creazione del sommo poeta, qualità di valori universali » (M. Camaj, « La letteratura arbëreshe nel quadro generale della letteratura albanese », op. cit., p. 206).

Les preux sont tout à fait différents, ils se présentent comme rudes et implacables, tels qu'ils sont décrits et rehaussés dans l'œuvre *Lahuta e Malcis* de Gjergj Fishta.

Camaj souligne de conclure que le héros de De Rada ne sera jamais anachronique, comme risque de le devenir le héros de Fishta¹⁹.

Conclusion

Ces opinions de Martin Camaj sur la langue et la littérature arberèches nous poussent à faire quelques remarques.

C'est une merveille extraordinaire qu'aujourd'hui existent encore des parlers vivants albanais avec des variantes diverses. Ils ont résisté au temps, mais, comme nous le dit Camaj, ils sont aujourd'hui en voie de disparition pour des raisons inexorables. C'est de là que résulte le besoin de les documenter par écrit, afin de les préserver à jamais.

Comme nous le savons, ce n'est qu'au cours des 60 dernières années que la littérature albanaise a été écrite en langue standard, dans la langue officielle du monde albanais. Cependant, les œuvres de la littérature des siècles précédents ont été écrites en guègue, en tosqe et en arberèche.

À cela il faudrait ajouter aussi le fait que, même après les années 1950, certains auteurs ont continué à écrire dans les diverses variantes. Il suffit de citer les œuvres de Camaj et celles de Koliqi, ainsi que la majorité des œuvres arberèches.

Un besoin se pose à la lecture de ces opinions de Camaj : aujourd'hui encore, et peut-être spécialement aujourd'hui, pour lire les œuvres de la littérature albanaise et arberèche, il faut connaître les variantes de la langue albanaise et arberèche dans lesquelles est écrite la littérature. Comme ça, il n'y aura plus besoin de toucher la langue originale d'un auteur ou d'y porter atteinte pour l'adapter en standard actuel.

¹⁹ « Nei personaggi eroici, come Milosao, riscontriamo compatibilità di valore militare e bravura misti alla sensibilità per cui il condottiero albanese deradiano ispira melanconia romantica e qualche volta senso di umana rassegnazione; caratteristiche queste per niente affini agli eroi dei confini, detti *kreshnikë*, rudi e inesorabili dei canti epici delle Alpi albanesi, esaltati pure nell'opera del Fishta. Invero, nel processo di cambiamento del gusto presso le nuove generazioni, si dovrà sempre calcolare che l'eroe deradiano non diventerà mai anacronistico come corre pericolo che diventi quello del Fishta ed altri » (*Ibidem*, p. 206).

Camaj nous suggère de devenir aptes à lire et à apprécier les œuvres de la littérature panalbanaise dans les variantes originales, c'est-à-dire sous la forme dont elles sont sorties de la plume de l'auteur.

Diana KASTRATI

UNO SGUARDO SOCIO-ANTROPOLOGICO SULLA NASCITA DI ALCUNI MITI MODERNI IN ALBANIA

Ogni cultura include in tutti i tempi nel suo radiocamento antropologico, un patrimonio chiamato mitologia. La mitologia albanese, studiata in profondità da etnografi stranieri e locali, data a tempi remoti. Nell'ultima ventennio, la necessità di capire se stessi nello scontro/confronto epocale nel quale fu coinvolto l'albanese dopo l'apertura al mondo e all'economia di mercato, portò all'attenzione degli studiosi del campo l'indispensabilità di una interpretazione non meramente etnografica. Di conseguenza, gli studi di puro carattere antropologico occuparono il posto che avrebbero dovuto avere già da tempo nello spettro delle scienze umanistiche albanesi. Il nostro saggio tenta di esaminare una questione-fenomeno quale la Mitologia moderna: le cause della sua nascita, il rapporto con le tradizioni, il suo agire nella e sulla comunità, il trattamento filosofico ed il suo attuale rapporto con le media. I miti sono delle convinzioni, spesso ingannevoli e/o ideologiche, le quali per la potenza inclusiva propria e per le conseguenze dello plasma sociale che suscitano, provocano cambiamenti nel comportamento di una comunità¹. Partendo da questo punto di vista, abbiamo cercato di prendere in esame la nascita di alcuni miti moderni, mai presenti prima nella mitologia albanese. Nell'Albania dell'inizio del nuovo secolo troviamo intrecciate ambedue le performance del mito: la prima, quella del *mito tradizionale*, rimasta ancora intatta in determinate aree che si estende spesso fino ai centri urbani; mentre la seconda, quella dei *nuovi culti di matrice occidentale*, portatori "fedeli" dei modelli culturali importati, ma contemporaneamente anche *veivoli naturali* dei prodotti di un capitalismo elementare.

Ci risultano che due siano stati i fattori che hanno avuto influenza nella formazione dei nuovi miti moderni albanesi: il primo riguarda la presenza della *tradizione*; mentre il secondo si collega alla presenza ipertrofica e pervasiva delle *media* sul suolo culturale

¹ Taylor Charles, *Etika e Autenticitetit*, ISP&DITA 2000, pg.14, Tiranë 2008.

albanese del dopo '90 del secolo scorso. La loro combinazione, con lo specifico peso e ruolo in questo "gioco", costituisce il mosaico di cui ci occuperemo in questo studio. Dall'altro canto, nella marea dei cambiamenti radicali psico-social-culturali in Albania, un ruolo considerevole nella cornice di questi cambiamenti lo hanno avuto anche i *modelli culturali importati*, frutto inevitabile dell'apertura apertura al "nuovo" mondo. Ovviamente, facevano da intermediari. Essendo un fenomeno esclusivamente nuovo, applicato in un terreno socio-culturale come il nostro, impreparato di fronte al potere delle immagini e quindi della libertà di pensiero e di azione, le media, nell'arco di pochi anni costituirono il primo potere assoluto formativo della società.

Lo studio della società albanese, così come lo studio di questa società in rapporto con le altre società costituisce anche "la traduzione della cultura albanese" partendo esclusivamente non dalla decodificazione della sua "grammatica sociale", ma dalla decodificazione dei "suoi significati" oppure del suo adattamento nella vita quotidiana di queste mentalità "culturale".

L'universo socio-antropologico albanese costituisce uno straordinario laboratorio di raccolta dei dati, del loro esame e confronto per evidenziare le caratteristiche della costituzione spirituale e mentale del comportamento dei suoi abitanti. Convinti che un argomento del genere così complesso esiga un lavoro ulteriormente approfondito e lungi da noi la pretesa di esaurire la questione, proponiamo una prima ipotesi di lettura di *Noi* stessi, con la pretesa in questo caso che questa sia l'unica via per capire anche *l'Altro*.

Lo studio antropologico in Albania e quello dei miti in particolare.

In un'opera di Geertz², le analisi delle immagini e delle metafore degli autori esaminati, in particolare gli studi di Evans-Pritchard, Malinowski, Lévi-Strauss e Benedictt, lo studioso sostiene con forza la tesi che l'antropologia sia semplicemente un "modo di scrivere". Questa sua convinzione costituiva e costituisce ancor'oggi una potenziale sfida di matrice postmoderna, in comune con l'interpretazione dei suoi colleghi³ francesi⁴ e americani apparsi nei

2. Geertz Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

3. Clifford, J., dhe Marcus, G.E., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

loro lavori nell'arco degli ultimi vent'anni del secolo scorso.⁵ A prescindere dell'enfasi sulla *pervasività* dei fatti di incidenza antropologica e, e pure tenendo conto delle critiche che ricevute⁶, Geertz rese un contributo esemplare in questa disciplina, in particolare se ricordiamo un concetto importantissimo: l'antropologia per la prima volta tra gli studiosi si chiamò un *impresa creativa*.

Partendo da questa nozione ma anche da quelle della scuola della *riflessività*, dell'*occidentalizzazione* e della *globalizzazione* che costituiscono allo stesso tempo anche la sfida postmodernista, abbiamo tentato di esaminare le questioni di questo studio. Considerando il chiaro confronto dell'articolazione della cultura del proprio paese, dunque il suo elemento appartenente a se stesso e la tipologia della sua cultura come un caso esemplare e come un mezzo che impone la sua presenza in questo contesto, allora la cultura che viene descritta si può trasformare in un semplice sfondo di esplorazione della identità culturale e sociale.

Alla fine dell'opera di Robert Lowie *Primitive Society*⁷, ci imbattiamo in un paragrafo molto interessante sulla "civiltà", la quale viene definita come una "miscella caotica di frammenti" in attesa che un giorno "il prodotto amorfo o il caos vengano inquadrati in uno schema razionale". La società albanese, per le sue caratteristiche si rivela come un prodotto sociale il quale come conseguenza naturale del suo lungo percorso storico, risulta abbastanza caotico o amorfo come ricordato poc'anzi. Per questa ragione, l'essenza della nostra cultura del vivere, della nostra costituzione mentale e spirituale è infatti la nostra propria struttura. In una più ampia veduta, se esaminiamo alcuni elementi che a prima vista ci sono risultati singolari e separati tra loro senza nessun tipo di relazione in una lettura strutturalista, si nota come quegli stessi elementi in apparenza inconciliabili tra loro non sono altro che parte di un sistema complesso. Questo sistema si può identificare mettendo in atto l'ambizione più resistente e antica umana, quella dell'esplorazione dell'*esprit humain*. Lo studio dei miti moderni albanesi non ha a che fare solo e semplicemente con la struttura sociale o la forma strutturale, ma soprattutto con *la struttura delle idee*. In effetti, i miti

⁴ Sperber, D., *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

⁵ Marcus, G.E., dhe Fisher, M.M.J., *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Monument in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

⁶ Spencer J., *Anthropology as a kind of writing*, in "Man", 24, pg.145-164, 1989.

⁷ Barnard Alan, *Storia del pensiero antropologico*, il Mulino Bologna, Le vie della civiltà, 2002, pg.169.

sono costituiti da elementi conosciuti con il nome di 'mitemi' (in analogia con i fonemi) che i creatori dei miti li combinano e li ricombinano per creare dei significati, spesso in modo inconsapevole. I miti non raccontano semplicemente storie, ma sono espressione di verità simboliche, a volte anche di culture specifiche di aree culturali o di aree globali. Gli stessi mitemi si possono trovare in diversi miti i quali a loro volta si trasportano in altre culture, diverse da quella dell'origine. Sotto qualsiasi punto di vista e contesto, storico, letterario o sociologico, il modo in cui vengono letti e capiti è quello diacronico e sincronico. La lettura dei miti di una società costituisce una delle chiavi più potenti per fornire degli elementi che ci permettono di facilitare la comprensione degli altri aspetti della cultura di una società.

Il Mito del Leader

Il concetto di leader, è tra le novità nel panorama della società albanese. L'anglicismo *leader*, il quale ha oramai ottenuto e conquistato la cittadinanza internazionale dell'uso, si può riferire sia ad un dirigente semplice di un'azienda piccola, ma anche di una grande. Nel caso più comune, la parola materializza la figura del dirigente delle grandi compagnie industriali, ma in un'altra percentuale molto alta quella della figura di dirigente politico e spirituale. Nel nostro paese il termine viene usato comunemente nel campo della politica. La scena politica in questi ultimi vent'anni ha conosciuto stranamente rari leader nel vero senso della parola. Diciamo stranamente non tanto per il fatto che la stabilità politica e democratica sia un dato consolidato tanto da non avvertire il bisogno del cambiamento, ma per ragioni opposte. In una democrazia embrionale come la nostra, dopo una lunga dominazione della scena politica di un solo "leader", il modello aveva lasciato tracce indelebili nel subconscio collettivo albanese. L'unico modello conosciuto era stato quello di un unico dirigente politico.

Col passare degli anni, la concentrazione dei gruppi politici in soli due grandi partiti della destra e della sinistra, esibì fino a tre figure di leader. In questo passaggio non ci soffermeremo nella loro analisi concreta e particolare perché non rientra nel nostro focus e perché probabilmente occorre lasciare passare un certo tempo per giungere alla definizione più pertinente del loro profilo.

Nel frattempo, analizzeremo alcune delle caratteristiche più spiccate di quella categoria di leader che producono i tempi moderni sia in politica che nel campo dello sviluppo industriale ed economico.

La nostra analisi prevede il mito del potere del leader, ma con l'intenzione di evidenziare quei tratti, sfortunatamente più danneggianti per una società come la nostra che ancora stenta a riprendere i ritmi giusti democratici, in cui lo sfondo della tradizione politica della direzione manca quasi del tutto e in cui anche gli individui stentano a riconoscere ed identificare il vero leader che possa servire alla causa comune. Il distacco netto dal modello antico del leader si rende ulteriormente difficoltoso anche a causa della sovrapposizione dei modelli molto forti mediatici americani, in cui in particolare quelli della cinematografia hollywoodiana la quale propone all'infinito l'argomento delle elezioni presidenziali negli USA. Il caos mentale popolare nella scelta e selezione dei suoi leader politici, è uno dei problemi più spiccati, ma quello che maggiormente si accusa, è il caos nell'identificazione dei leader spirituali o delle figure chiave che normalmente fanno da supporto per la costruzione spirituale e culturale di un paese. Il rovesciamento del sistema dei valori esistiti tradizionalmente, l'evidenziazione dei nuovi valori che probabilmente sono semplicemente delle imitazioni e non incorporati consapevolmente nel conscio collettivo albanese, ha prodotto anche una sterilità emotiva. Qualsiasi individuo di qualsiasi società sente il bisogno di avere una colonna portante su cui appoggiare gli elementi più spiccati della ricchezza spirituale di una nazione. In Albania è prevalso lungo tutto l'arco dei vent'anni della democrazia il fenomeno della valorizzazione e della disintegrazione di queste figure secondo le circostanze politiche, e interne ed esterne. La politicizzazione di tutta la vita del paese, sta generando un tumore nell'organismo vitale della comunità albanese. Su tutte le reti televisive sia in prima serata come nella seconda, ma a volte anche nella terza parte della serata, si trasmettono trasmissioni televisive che nel 90% sono di carattere esclusivamente politico. C'è un predominio di quella che può definirsi la casta degli analisti politici, in una fase in cui ci si è dimenticato di mille altri problemi della realtà socio-economica a cui indirizzare l'attenzione della gente. La povertà estrema delle trasmissioni di cultura costituisce un vacuum incolmabile di cui solo una piccola percentuale della popolazione sembra avvertire il pericolo. Dunque, il *melange* di ignoranza e di "sapere bizantino" della politica, ha reso "esperti" tutti di qualsiasi segmento della nostra politica mentre la cultura, intesa come coscienza critica della modernità nei suoi svariati aspetti giace sotto il peso di messaggi vacui dei media commerciali.

Tra le differenze essenziali evidenziate tra la figura del manager e quella del leader, intendiamo segnalare il fatto che la

prima ha i tratti di un individuo capace di sbrigare le cose agli altri, mentre la seconda è capace di convincere gli altri a farle. Il leader realizza questa missione attraverso la formazione di una visione del mondo e della mobilitazione degli individui verso i nuovi orizzonti.

Nell'introduzione del libro di Dilts⁸, Giovanni Testa scrive: "(...) il leader è un produttore della cultura perché la sua parole e i suoi gesti danno significati nuovi." La novità del significato crea anche l'illusione del cambiamento, un'illusione del tutto psicologica, perché in fondo l'obiettivo rimane sempre l'affermazione, il successo, il potere, ma tutti questi ingredienti sono colorati dall'illusione dell'autorealizzazione personale di tutti i suoi seguaci. In un'altra categorizzazione fatta da un altro studioso⁹ sui leader, si osserva che il nostro tempo non è più quello "dei dirigenti la cui autorità s'impone da fuori (*headship*), ma dai leader la cui autorità viene garantito dai suoi seguaci (*leadership*)". Nel primo caso abbiamo a che fare con l'identificazione di un gruppo o di un'organizzazione il cui rapporto con il suo capo si basa sulla paura, mentre il secondo sull'affetto. Questa specie di affetto viene spiegata meglio da una frase lapidaria di uno studioso francese¹⁰ il quale dice che si tratta di un amore del tutto particolare e si riferisce "agli schiavi volontari che producono più tiranni, che gli stessi tiranni non producono degli schiavi presi con forza". I leader si caratterizzano da un altro tratto molto distinto: dai loro seguaci non esigono solo l'obbedienza, ma anche il cuore. In questo caso troviamo conciliati in uno, due codici essenziali: il codice paterno dell'efficienza del gruppo con il codice materno dell'amore e dell'autorealizzazione dell'individuo¹¹. Queste categorie psicodinamiche trovano spiegazione in un terzo tratto dei leader, quello del *carisma*.

Secondo lo psicanalista Manfred Kets de Vries¹², professore del Management delle Risorse Umane presso l'Istituto Europeo del Management al Fointenbleau: "quando il sorriso diventa una maschera e l'ottimismo un comportamento, quando la comunicazione

⁸ Testa, G., *Leadership e cambiamento culturale*, Introduzione a R.Dilts, *Leadership e visione creativa. Come creare un mondo al quale le persone desiderino appartenere*, Guerini e Associati, Milano, pg.XVI, 1999.

⁹ Trentini, G., *Oltre il potere. Discorso sulla leadership*, Franco Angeli, Milano, pg.27, 1997.

¹⁰ Mirabeau, G-H., *Des lettres de cachet et des prisons d'Etat* (1782), la frase si trova nello stesso libro sopramenzionato di Trentini, pg.37.

¹¹ Fornari, F., *Gruppo e codici affettivi*, tek G.Trentini (a cura di), *Il cerchio magico*, Franco Angeli, Milano, pg.137-169, 1987.

¹² Kets de Vries, M., *Leader, giullari e impostori. Sulla psicologia della leadership*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.

ha i toni dell'autosicurezza di chi non ha paura, quando la complessità si è semplificata fino ad indicare un'unica via perchè non 'esistono altre', quando si è convinti che qualsiasi folla ha bisogno di una testa e le metafore prese in prestito dal mondo degli animali diventano comuni, quando lo sguardo punta sempre verso l'alto, proiettato nel futuro perchè il presente è sotto controllo, quando la dipendenza è soprattutto quella che si esige dagli altri e, quando negli altri si vede solo il riflesso di se stesso, che in effetti è il riflesso di una luce senza ombra, allora siamo in presenza di un leader nella cui formazione partecipano e concorrono la natura e la cultura in questa dose miscellanea sopradescritta."

Dalle osservazioni fatte, risulta che la trasformazione in leader da parte di pochi individui, sta in una spinta straordinaria che si possa sintetizzare in un sintagma: la *ricerca del potere*. Per poter funzionare seriamente e non superficialmente questo meccanismo, ha bisogno di un'inclinazione diciamo naturale, ma anche "patologica". Quest'ultimo tratto, dunque l'aspetto patologico dell'individuo-leader, si correla alle funzioni compensatrici le quali si risolvono fuori dell'essere umano, dunque i conflitti che non siamo stati capaci di risolverli dentro di noi. Tra questi conflitti irrisolti o rimasti sospesi, si citano i traumi infantili, le esperienze insoddisfacenti di quell'età, le frustrazioni di un amore mancato, la mancanza dell'attenzione dalla cerchia ristretta in particolare dai genitori le quali generano nell'individuo un senso di disagio e disadattamento. Quest'ultima condizione è propria di colui che ha passato tutto in normalità e che non sia "dotato" con il tratto patologico della sofferenza della mancanza dell'attenzione, anche quella immaginaria a volte. In questi casi, non tutti ovviamente, si cerca di superare questa mancanza o disadattamento attraverso un'azione che agisce all'insegna del sacrificio e del senso del dovere spinto fino all'estremo. L'edificio del potere e del successo sostituisce, in questi casi, quella mancanza di identità tipica di qualsiasi leader che nell'apprezzamento e nel riconoscimento dall'esterno, cerca la soluzione della sua ansia. Quando la ricerca del potere è stimolata da questa mancanza di identità, il grado di attaccamento nei suoi confronti è molto alto, mentre la possibilità a rinunciare da questo potere, effimera¹³. A questo punto la leadership si intreccia con il carisma, perchè se la gente comune ha dei progetti, i leader hanno delle visioni, quella visione o sogno del mondo che cammina al confine della realtà e, a volte, della paranoia. E' molto probabile che il

¹³ Kets De Vries, opera citata, capit.2, § 1: "Reazioni alle ferite psicologiche dell'infanzia", pg.27-30.

sogno infranto o ferito che aveva nell'infanzia, seguita anche da adulto, nella scala dei valori di questo individuo stia così in alto che riesce a riunire attorno a se tutti coloro che vogliono uscire dal colore sbiadito della tristezza quotidiana.

Gian Piero Quaglino, scrive: "a questo punto capita che il sogno diventi bi-sogno, un sogno doppio¹⁴", il quale se non riesce a calmare quella specie di *folie à deux*, risponde alla costante della natura umana secondo la quale la metà del mondo aspetta se qualcuno gli dovrà dire che cosa va fatta, mentre l'altra metà aspetta che qualcuno lo dovrà pur dire. Il leader che appartiene alla seconda metà, per poter fare diventare il sogno in bi-sogno, in un qualcosa che possa coinvolgere tutti coloro che si riconoscono in esso, è costretto a spingere i confini del sogno fino a quel punto in cui i fatti vanno accanto ai desideri, mentre la realtà si avvicina alla sua simulazione. Quando il sogno si stringe e la realtà rivela il contrario, la dellusione collettiva è immensa. La gente apre gli occhi e ne diventa cosciente della perdita. Mentre la reazione del leader scoppia in una violenza distruttiva esprimendo in questo modo la sua vendetta per il sogno tradito. Questa reazione non trova quella dose salutare dell'autoironia, ma si scambia con alcune battute in cui quella che viene espressa è un concentrato di banalità". Di nuovo Quaglino scrive: "gli yes-men, diventano ad un tratto in smile-men; sorrisi, pacche alle spalle, informalità e soprattutto ottimismo. Tutto questo ovviamente, sempre come un dovere, sempre come un vestito, sempre come conformità. A questi smile-men corrisponde un leader-ridens...Il leader che sorride e che ride deve comunicare tutta la sua sicurezza: che non ha paura, che non vede ombre (tanto meno dentro di se'), che dimostra una sicurezza solare (che il suo posto è da quelle parti, oppure nel sole del futuro, i quali sono equivalenti).¹⁵"

Il comportamento dei leader si caratterizza per una forte copertura di ruolo. Si tratta di un ruolo appreso, assimilato, come in una pièce teatrale. Personalizzando il ruolo, si scontra con grandi difficoltà per ritrovare le radici del suo Io. A nostro avviso, a questo punto, spiccano due categorie di leaders: la prima ha a che fare con quei dirigenti che realmente non discernono più il ruolo dall'essenza del loro essere, dunque si identificano con esso mentre la seconda categoria, quella dell'esplosione e dell'evidenziazione completa della

¹⁴ Quaglino, G.P., *Leader senz'ombra e organizzazioni senz'anima*, l'introduzione già citata nell'edizione in italiano dell'opera di Kets De Vries, pg. IX.

¹⁵ Quaglino, G.P., *Leader senz'ombra e organizzazioni senz'anima*, op.cit. pg. XII.

loro identità con le forme evidenti dell'aggressività, unite con la stessa dose di carisma. E' molto comprensibile che la seconda coincida con il profilo dei dittatori, o simili. Comunque, il posto lasciato vuoto dall'identità mancata nella prima categoria, si maschera con l'arte dell'atteggiamento tranquillo e imperturbabile. La faccia, la mimica, la gesticolazione, la sequenza monotona delle sue parole, si può leggere e tradurre tranquillamente nella rappresentazione di una personalità misera priva di qualsiasi emozione, ma non come conseguenza dell'autocontrollo che sarebbe veramente una fortuna per i cittadini, ma come conseguenza di una tremenda mancanza di emotività.

L'altra caratteristica dei leader si collega appunto a quel vacuum affettivo ereditato dalla vita vissuta o immaginaria, oppure come diretta conseguenza della *mancanza naturale di empatia*. Insoddisfatto di se stesso, esige l'ubbidienza assoluta dei dipendenti mascherando, di conseguenza, la mancanza di una sua personale autosufficienza. Così, come il mendicante che vive grazie all'elemosina, il leader è costretto a chiedere l'elemosina pubblica. Attraverso "gli applausi del pubblico" e al riconoscimento nei suoi confronti, raccoglie le briciole della sua personalità disintegrata o della sua anima deforme. La domanda che sorge spontanea, è: ce l'hanno uno spirito i leaders? La risposta è problematica: è sì, ma dipende quanto sia solido e formato.

Riferendosi agli studi fatti da Erich Fromm¹⁶, Michael Maccoby¹⁷ e Kets de Vries¹⁸ sulla società contemporanea, troviamo un'affermazione del genere: il tratto tipico della mancanza della personalità e la capacità di adattamento nei confronti delle regole e del conformismo, permettono al leader quella sottomissione indubbia e senza condizioni verso l'organizzazione e, anche l'idealizzazione sentimentale del potere per il quale il leader è disponibile a sacrificare interamente i residui della sua personalità. Per identificare meglio la sindrome patologica dei leaders, Kets De Vries usa il termine *alesitimia*. Questo termine entrò in circolo tra gli studiosi, negli anni '70 del secolo scorso ad opera dello psichiatra Boston Peter Sifenos¹⁹. Il termine include le caratteristiche dei soggetti (individui) i quali sono incapaci di trovare le parole per descrivere i propri

¹⁶ Fromm, E., *Psicanalisi della società contemporanea*, Edizioni Comunità, Milano, 1976.

¹⁷ Maccoby, M., *The Gamesman*, Simon and Schuster, New York, 1976.

¹⁸ Kets De Vries, M., *Leader, giullari e impostori*, op.cit, pg. 55-57.

¹⁹ Sifenos, P.B., *Short-Term Psychotherapy and Emotional Crisis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972.

sentimenti e, lasciando da parte il loro funzionamento impeccabile, spiccano per sterilità emotiva, monotonia di idee e impoverimento dell'immaginazione. Questa categoria di leaders sa che la gente li ama per quello che non sono. Quando si individualizzano questi tratti di personalità in una persona, le grandi imprese in diversi settori dello sviluppo ma anche in quelli politici, sfruttano immediatamente questo contingente per collocarli nella posizione di direzione. La povertà estrema della loro interiorità, costituirà anche la garanzia per le imprese, compagnie o partiti politici onde evitare confusione nel campo delle delibere di interesse dell'organizzazione. Lo psicanalista Luigi Zoja²⁰, ha presentato una ricerca di due studiose, Belinda Board e Katarina Fritzson dell'Università di Surrey relativa al fenomeno dei leaders. L'avevamo etichettato come "cinismo dell'impresa". Dobbiamo dedurre che fin dalle origini della società sino ai giorni nostri, il potere non ha mai smesso di esercitare la sua aggressività, cambiando solo la forma?

Il Mito del denaro ed il suo uso.

Nella nuova Albania sognata da tutti noi secondo gli standard europei, si sta vivendo una nuova fase, quella della mitizzazione del denaro. Storicamente in tutte le culture e in tutti i tempi, la ricchezza economica ha costituito un obiettivo, un'aspirazione, una dimensione ed asse socio-culturale il quale difficilmente cambierà per quanto esista la società umana. Una pretesa questa più che legittima e assolutamente accettata da qualsiasi ordine e sistema sociale. Era ovvio che con il nuovo capitalismo installato in Albania, questa aspirazione trovasse fortunatamente anche i sostenitori e i suoi esecutori vincenti. Entro questo spazio immane dell'opportunità di guadagno permesso e favorito dal capitalismo, gli albanesi hanno saputo orientarsi abbastanza bene, indipendentemente dai limiti del passato. E l'uso del denaro è rimasto lo stesso? Quali sono quei cambiamenti avvenuti nella mentalità dei nuovi ricchi? L'ideologia dell'indipendenza personale ha un motto: pagando, io mi autorealizzo. Concetto totalmente logico per ogni mente umana. Citando uno dei colossi del pensiero teorico economico sul capitalismo, Marx: "quello che attraverso il denaro diventa mio, quello che io posso pagare, quello che il denaro può comprare, quello sono io. Dunque, quello che io sono e che io posso, non è affatto definito dalla mia individualità. Io sono brutto, ma posso comprare la più bella delle donne. Di conseguenza, io non sono brutto, perché

²⁰ Zoja, L., *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, pg.28-29, 2009.

l'effetto della bruttezza, la sua nauseante forza è stato cancellato dal denaro. Io potrei essere una cattiva persona, disonesto, senza scrupoli, scemo, ma il denaro è onorabile ed è il loro signore. Io sono uno scemo, ma il denaro è la vera intelligenza di tutte le cose, allora come possa essere scema la persona che lo possiede? Inoltre, il denaro può sempre comprare le persone intelligenti, dunque chi ha più potere sulle persone intelligenti, non è dunque più intelligente degli intelligenti? Io che con il mio denaro ho la capacità di assicurare per me stesso tutto quello che desidera il cuore dell'essere umano, non ce le avrei io tutte queste qualità superiori umane? Probabile che il mio denaro non trasformi tutte le mie mancanze nel loro contrario?²¹

Da un punto di vista sociale, il culto del denaro in Albania esiste sotto forme molto aggressive. Come qualsiasi altro fenomeno che ha bisogno di un proprio tempo di elaborazione e di formazione, anche il concetto del denaro al servizio della vita e non viceversa, non è ancora riuscito ad occupare il posto che merita nella mentalità albanese.

Il tratto più generale dei nuovi ricchi, consiste nell'esibizionismo senza controllo dei loro status simbol. Questo esibizionismo trova espressione nella grande casa in cui abita, stracaricata di infiniti oggetti, arredata di un gusto che ancora non ha trovato "pace" con se stesso, che oscilla tra il melange dei due unici stili conosciuti: quello tradizionale (old style) albanese, cioè una o due stanze arredate con degli oggetti delle epoche passate e, dall'altro canto, lo stile moderno, tipico americano: finestre enormi, verande tutte fatte di vetro. Il raffinarsi dei gusti, la mescolanza di altri stili, lo stile personalizzato originale sovrapposto alle mode del momento si è raggiunta, ma purtroppo in percentuali quasi sconsiderate relativamente al numero sempre in crescita dei nuovi ricchi. Dunque, possibilità infinite, gusti relativamente tiepidi. La seconda casa d'obbligo al mare o in montagna, recentemente sta adempiendo la funzione di status simbol. Dietro, ma vicino, ci sta l'obbligo del macchinone, le altre macchine per i membri della famiglia, le vacanze in posti sconosciuti turistici (dunque, niente fantasia) per niente originali come organizzazione e come scopo di visita. Va ricordato che l'età della generazione dei nuovi ricchi oscilla tra i 40 e 55 anni, dunque gente che ha vissuto in ambedue i sistemi, sia quello comunista che in quello capitalista. Di conseguenza, le reminiscenze della mentalità non aperta di una volta si riflettono anche nello stile di vita dei piccoli e degli adulti.

²¹ Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Marx Engels, *Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. III, pg. 351-352.

Probabile che lo stacanovismo odierno nel lavoro per aumentare i guadagni e l'indipendenza di cui parlava Marx, stia mostrando anche l'altra faccia della medaglia consistente nella *perdita della vita personale emotiva* ove, di conseguenza, tutto sembra meno importante in confronto al guadagno del denaro. L'attenzione smisurata che viene dedicata a questo aspetto ovviamente molto importante e vitale per l'esistenza dell'uomo, dunque al denaro, ha aperto la strada ad un altro fenomeno che porta il nome "tempo-qualità". Il mito dei padri che lavorano ininterrottamente dalla mattina alla sera e che entro una mezz'oretta della cena, quando capita, vogliono attenuare le mancanze negli affetti familiari, ha abbattuto il mito dell'ideologia "poco tempo, ma di buona qualità". Quando si parla delle politiche familiari dello Stato, dunque di istanze formali, si comincia subito con il linguaggio dell'economia: del denaro, inflazione, riduzione delle tasse, dei bonus per i neonati, ma mai in termini di *tempo*, come se il tempo fosse emotivo e relazionale, quando è al contrario il più sacrificato degli elementi in famiglia.

Il denaro sembra che abbia assunto il ruolo dell'unica identità dell'uomo. La valutazione o l'apprezzamento per qualcuno comincia con il criterio della ricchezza. Dal momento che il sistema dei valori del sapere degli intellettuali ha subito in Albania dei duri colpi dopo gli anni '90, quest'ultimi provano vergogna se raccontano agli altri cosa fanno nella vita sapendo che tutto questo si ridurrebbe a dover esibire il proprio reddito.

Vedendo l'argomento da un altro punto di vista e non negando mai, anzi rafforzando la convinzione sull'importanza vitale del denaro nell'esistenza di ciascuno, probabile che i sentimenti siano messi a prova in una cultura come la nostra ove l'unico generatore simbolico è la quantificazione monetaria del sentimento umano?!

Il Mito del potere insensibile del "proprietario" e del manager.

La nascita in Albania dell'economia di mercato, assieme alla mutazione antropologica - della comunità, evidenziò anche le due figure declinate spessissimo nel nostro linguaggio quotidiano: il *proprietario* e il *manager*. Convertiti nel linguaggio attuale, il primo assunse i tratti di colui che una volta nelle imprese collettive dell'epoca comunista faceva il direttore, mentre il secondo racchiude le caratteristiche della figura dell'economista di una volta insieme alla funzione del capo delle risorse umane.

Agli inizi degli anni '90 in Albania era sufficiente un business assolutamente modesto e diventavi "proprietario". Un atto più che legittimo, ma che noi in questo passaggio cercheremo di vedere dove consiste il mito del proprietario e del manager nella società odierna albanese. Quali sono le caratteristiche che incorniciano questa coppia professionale e umana.

L'identikit del proprietario ha subito dei cambiamenti nel corso degli anni '90 e in poi. In quegli inizi, l'imperativo unico della sopravvivenza era il guadagno del denaro, senza considerare la modalità. Di conseguenza, qualsiasi individuo che poteva avere un pò di intuito non tanto per il business, quanto per la truffa o l'imbroglio, intraprese questa strada. Il campione del "proprietario" albanese era normalmente di estrazione sociale umile, non laureato, con un'istruzione che arrivava massimo fino alla prima delle superiori. Riconosciuto universalmente come un fenomeno psicosociale quello dell'arricchimento veloce, in Albania ebbe la sua applicazione classica. Il mercato dei "nuovi proprietari" fiorì con dei ritmi vertiginosi. Il suo status assumeva connotazioni sempre più forti di un potere assoluto. Nella grande miseria economica ereditata dal regime passato, avere un fondo purchè minimo di soldi da parte, costituiva un lusso straordinario per ciascun albanese. Nel caos totale degli anni del postcomunismo ove la mancanza delle leggi rendeva molto più facile qualsiasi arricchimento immediato, proliferò quella sorta di proprietari "fai da te" i quali non abituati alla presenza del denaro nella loro vita e al suo uso corretto, fallirono dopo pochissimo tempo. Mentre gli altri continuarono a sopravvivere grazie all'intuito del business, il resto si sentiva favorito dalla mancanza totale del controllo dello Stato, dal vacuum delle politiche fiscali, dall'ignoranza della gente e dalla fame del mercato per qualsiasi prodotto.

Il denaro guadagnato in tutti i modi, cominciò a ri/pulirsi in una seconda fase, verso la metà degli anni '90. Tutto il guadagno criminale mediante il contrabbando *en plein air*, la prostituzione all'estero delle ragazze albanesi prese con la violenza, il commercio della droga ecc, videro i primi investimenti fatti in costruzioni di palazzi e di locali di lusso di gusto "kitsch". Il "proprietario" tipico aveva le caratteristiche più spiccate di stampo mafioso: senza scrupoli, ignorante, violento, arrogante nell'atteggiamento verso gli altri, appesantito da kg di oro massiccio sul collo e sulle mani, legato intimamente ed intrinsecamente al potere politico con reciproco interesse, spietato nei confronti di tutto e di tutti. Un aspetto questo che andava a pari passo con l'andamento del suo status familiare. Lo

schema prevedeva una famiglia regolare, una moglie normalmente casalinga e dei bambini che frequentavano le scuole all'estero e, la presenza di un'amante. Quest'ultimo elemento, normalmente inaccettabile da qualsiasi mentalità sociale, quasi quasi veniva giustificata dalla comunità con la frase insolita: "beh, ha soldi...". Per i nuovi ricchi che intendevano sposarsi, questo era il passo più facile da compiere. All'epoca, il rapporto demografico tra i maschi e le femmine aveva subito degli sbilanciamenti enormi per due ragioni: l'emigrazione in massa dei ragazzi e i divorzi che cominciarono ad applicarsi massicciamente. Il vacuum dei maschi nel mercato sociale, così come la povertà estrema, portò come conseguenza la svalorizzazione del criterio dell'uguaglianza nella scelta del partner della vita, perfino dalle ragazze che erano in possesso di una laurea universitaria. Scoppiò il fenomeno dei fidanzamenti tra ragazze giovani che aspiravano ad un futuro ricco professionalmente, con ragazzi di una categoria sociale più bassa nella scala dei valori culturali. Anche in questo caso la giustificazione popolare appoggiava pienamente il maschio.

A nostro avviso, solo agli inizi del nuovo secolo cominciarono a distinguersi degli individui particolari nel mercato dei nuovi ricchi. L'identikit subì dei cambiamenti, ma stavolta in positivo. Era cominciata l'era della seconda generazione dei "proprietari". Si trattava di gente istruita in Albania o all'estero, con una visione molto aperta sul mondo e del ruolo che loro rappresentavano. Si delinearono così i primi gruppi di businessman albanesi.

Per la prima volta si crearono i primi studi associati con la presenza dell'avvocato dell'impresa, di uno staff preparato professionalmente, di un'etica della comunicazione e, tra tutte queste figure, spuntò anche quella del *manager* e del suo cammino nella scena del business. Malgrado questa figura nella maggior parte dei casi provenisse dai banchi della scuola, dunque dalle facoltà che preparavano queste categorie di professionisti, la mancanza di tradizione in questo campo unito al modello mediatico potente fornito dalla televisione americana e occidentale, produsse un prototipo "ibrido". Noi la chiameremo categoria degli utilitaristi che funziona in base ad una ragione sociale squisitamente strumentale. Il manager diventava ad un tratto nello strumento più efficace della copertura dei problemi, quello che prende i contatti più delicati con le istituzioni statali per coprire i buchi del bilancio falso, colui che legava i rapporti con quella parte della politica che serve da copertura per gli affari sporchi ecc.

Questo identikit, fortunatamente non vale sempre e non dappertutto, oltre il calcolo dei conti, non riusciva a superare quella cornice stretta che prevede l'adempimento massimo degli obiettivi usando minimamente i mezzi. Questo costituisce anche il confine culturale dei manager albanesi, nella maggior parte dei casi.

Il sociologo italiano dei tempi moderni Pier Luigi Celli, in uno dei suoi libri²², sostiene la tesi secondo la quale "è un'illusione manageriale" quella di colui che pensa di affrontare la crisi del sistema dell'impresa ragionando con le uniche categorie interne del sistema, senza prendere in considerazione l'ambiente esterno che sarebbe la società. Partendo dalla teoria dei sistemi, il suo principio base prende in considerazione proprio l'equilibrio tra l'impresa e la società, dunque i due sistemi basilari. Se un'impresa pensa che possa riprendersi senza confrontarsi con il caos della società entro la quale opera, è destinata a fallire. Può salvarsi solo se pure l'ambiente sociale sarà strutturato nella stessa cornice dell'impresa e nella stessa logica di funzionamento. Partendo da un simile problema, è il caso forse che venisse suggerito alle diverse imprese che lavorano un po' su una messa a punto della "ragione strumentale", dunque di vedere se sia possibile motivare le persone che lavorano in questo sistema, le quali non si vedono se non come "delle risorse umane". Se questo è il perimetro entro il quale vengono cresciuti i manager o i futuri leader, allora "avremo gente di qualità mediocre che descriveranno il loro posto di lavoro con quel linguaggio standartizzato che abilita la situazione della comunicazione 'transit', senza nessun coinvolgimento nei cambiamenti delle scene."

Il trend odierno dei manager delle imprese o dei business come vengono chiamati comunemente in Albania, non funziona come un organismo sociale o come un soggetto civile, ma come un meccanismo rigido che non prende in considerazione chi lavora e a chi si rivolge la sua attività.

Questa mancanza distinta del trattamento umano del personale, viene esaminata dal professore David Gutmann, il quale insegna a Parigi la disciplina dell' *Analisi e trasformazione istituzionale* a *École nationale d'administration*. In una sua intervista, osserva che anche le organizzazioni o le imprese hanno uno spirito, gioiscono e soffrono, sono depresse o piene di vita proprio come gli individui che ci lavorano. Secondo questa logica, anche le istituzioni, i partiti o le compagnie possono andare a sedersi tranquillamente sui

²² Celli, P.L., *L'illusione manageriale*, Laterza, Bari, pg. IX, 1997

lettini dello psicanalista per produrre meglio e per favorire la felicità di tutti coloro che ci lavorano.²³

A prescindere dall'interpretazione che ciascuno può dare delle parole di Gutmann, il nuovo trend in Albania racchiude molte delle caratteristiche descritte sopra. Il forte distacco di questa categoria da ogni comportamento ragionevole e il dimensionarsi ad una sola ed unica logica funzionale, quella del guadagno ad ogni costo, ha portato anche il fallimento della speranza nella popolazione. Indipendentemente dal bombardamento mediatico riguardo al controllo dello Stato sulle imprese relativo ai contratti che non si stipulano con gli operai che ci lavorano, il "lavoro in nero" costituisce l'unico settore funzionante perfettamente. D'altro canto, l'assunzione al lavoro non prevede nessun diritto dell'operaio, così come il suo licenziamento.

La mancanza totale della sicurezza sul lavoro, i diritti, la durata del rapporto lavorativo, lo stipendio, il pagamento per le ore supplementari, ha creato una specie di quadro "a due" di queste figure chiave nel mercato di lavoro, quella del proprietario e del manager. Ci riferiamo nuovamente a Celli: "Viviamo i tempi che non vogliono emozioni forti. Senza avere grandi illusioni, abbiamo imparato a giocare in anticipo con le delusioni. Il successo e il non successo dell'impresa dipende sempre di più dalla gente che la compone e dai modi con i quali le élite del commando riescano a tenere tutti entro una storia che li fa sentire protagonisti, ...e non in quello spazio privilegiato dei deboli, di quelli che hanno una vera passione per il rischio zero".²⁴

Riflettendo su questi passaggi, il primo pensiero è quello di un investimento non solo e semplicemente intellettuale, ma anche passionale, perché senza la motivazione passionale o il desiderio in genere con cui devi fare il lavoro, è impossibile andar avanti. Perciò, l'investimento deve andare in due orientamenti paralleli: quello finanziario e quello umano. Ma il capitale finanziario e quello umano hanno dei ritmi di accumulo radicalmente diversi. La dimensione della libertà di pensiero e d'azione è ancora molto lontano dalla figura del manager. Ma, la condizione essenziale per sentirsi e per essersi realmente liberi, è quello del sentirsi competente in qualcosa che sta dentro il contesto che ha bisogno della tua competenza. Se

²³ Gutmann, D., Iarussi, O., *La trasformazione. Psicanalisi, desiderio e management nelle organizzazioni*, Edizioni sottotraccia, Salerno, 1999.

²⁴ Idem, pg. 15.

indirezzissimo un po' i nostri tentativi per comprendere meglio che cosa lega le imprese con la società, forse riusciremmo a plasmare un altro profilo della gente-macchina dei manager, privilegiando di più il "pensiero", che il semplice "sapere" rigido.

Evalda PACI

LE MISSEL DE GJON BUZUKU,
UN OUVRAGE FONDAMENTAL POUR L'HISTOIRE
DES ECRITS ANCIENS ALBANAIS

Le Missel de Gjon Buzuku constitue le premier livre connu jusqu'à ce jour selon la tradition des études sur l'histoire de l'écriture en albanais. Réalisé en 1555 sous la forme d'un bref texte où l'on retrouve quelques données sur l'auteur et les circonstances dans lesquelles il a réalisé l'ouvrage en question, *le Missel* représente une source intarissable de données pour toute une série de disciplines scientifiques, allant de la philologie des textes anciens en albanais jusqu'à celles linguistiques et historiques, comme la morphologie historique et l'histoire de la langue écrite albanaise. Cet auteur occupe en effet une place d'honneur parmi une pléiade d'écrivains qui ont fait l'histoire de la littérature écrite en albanais.

Une série d'études ont été consacrées à ce *primum opus* des textes écrits en albanais. N'étant pas seulement spécialisées, elles visent aussi à situer le livre de Buzuku dans un contexte historique plus large qui est lié à l'histoire de l'Albanie, mais aussi à celle de l'Eglise romane de l'époque, dont l'influence s'étendait également sur les territoires albanais¹.

Ces questions sont inséparables lorsqu'il s'agit d'une étude introductive sur le premier ouvrage écrit en langue albanaise. Un tel ouvrage contenant des textes religieux et, avant tout, écrit dans la langue albanaise de l'époque, pouvait servir aux curés à remplir leurs

¹ Cet argument n'a pas été passé sous silence par Eqrem Çabej, connu plutôt comme linguiste qui a étudié l'histoire de la langue albanaise, l'étymologie, mais aussi les textes anciens en albanais. Voir aussi à ce sujet G. Chiaramonte, *Il "Messale" di Gjon Buzuku (1555). Un hapax in lingua albanese tra riforma, controriforma e islam*, in « Rivista liturgica » n° 6, 2011, *Ars celebrandi, un manuale per l'uso?*, p. 98-157.

fonctions et célébrer les rites essentiels, mais il pouvait aussi faciliter la transmission de ces textes aux paroissiens. Certains soutiennent que de tels ouvrages ont été écrits également dans d'autres zones voisines de l'Albanie de cette époque-là.

Le livre de Buzuku contient des extraits du petit office de la Sainte Vierge (*Officium Parvum B. M. Virginis*), des psaumes de la pénitence (*Psalmi poenitentiales*), des litanies des saints (*Litanie sanctorum*), de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, des Actes des apôtres, etc. Des éléments de la catéchèse y occupent également une large place. Les psaumes y constituent sans nul doute les textes les plus intéressants de l'ouvrage. Ils se trouvent non seulement dans cette partie que Buzuku note comme introduction aux psaumes de la pénitence, mais aussi ailleurs dans le livre².

Le fait que le même ouvrage contient aussi ces éléments textologiques exigerait certainement une réflexion pour lui trouver un titre plus approprié et plus évocateur³. L'appellation *Missel* est attribuée à Gjon Nikollë Kazazi qui l'a découvert pour la première fois en 1740 et l'a décrit comme un *Missale albanese per antichità tutto stracciato*⁴. La redécouverte de cet ouvrage bien plus tard (1910)

² Concernant un tel traitement de la division en parties citée aussi chez Petrotta, Rrota, Camaj, Çabej, etc., voir de nouveau G. Chiaramonte, *Il "Messale" di Gjon Buzuku (1555). Un hapax in lingua albanese tra riforma, controriforma e islam*, in « Rivista liturgica » n° 6, 2011, *Ars celebrandi, un manuale per l'uso?*, p.150-151, avec la notice de P.Sorci ofm, *ibid.*, p. 158-160, où sont expliquées aussi les pages manquantes de ces parties composantes du *Missel*.

³ À ce sujet, voir aussi Mario Roques, *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932, p.10, *Livre d'heures et missel traduits par Gjon Buzuk*.-Imprimé, 1554-1555. M. Roques se sert à plusieurs reprises du terme « livre d'heures » et parle aussi de modèles analogues de publications faites en Bosnie plus ou moins en même temps que le livre de Buzuku. M. Roques, *ibid.*, p 15, parle également d'une influence de Buzuku par ces modèles : « Nous serions aussi amenés à penser que Gjon Buzuku doit aux Slaves catholiques romains de Bosnie, de Dalmatie ou de Serbie, non seulement quelques caractères graphiques, non seulement le recours, direct ou non, à la typographie vénitienne, mais peut-être aussi l'idée de donner à ses compatriotes un livre d'heures composé dans leur langage national. Cela ne serait pas sans importance pour l'histoire de l'usage liturgique des langues nationales dans l'Église catholique ».

⁴ À propos de la suggestion d'une nouvelle appellation de ce livre, accompagnée des explications et des interprétations nécessaires du fait, voir aussi J. Matzinger, *L'ordine dei nomi dei santi nella litania di Ognissanti nel Manuale*

à un autre siècle a donné le coup d'envoi à quelques études, bien que partielles, qui ont été accompagnées aussi par des contributions en vue d'une transcription de certains passages⁵. Un grand mérite dans ce sens revient à Monseigneur Skiro qui, en collaboration avec G. Petrotta, a entre autres publié à plusieurs reprises dans la revue *Indogrecoitalica* (1932-1933) des extraits de ce livre, accompagnés du texte de référence en latin, tiré de la *Vulgate*.

C'est justement au cours de la première moitié du XX^e siècle que se crée une bonne tradition des études sur le livre de Buzuku. L'ayant trouvé à Rome, le père Justin Rrota en commande trois copies photographiées, qui arriveraient plus tard en Albanie (en 1929). Il publie dans la revue *Hylli i Dritës* plusieurs articles sur ce livre, qu'il regroupera ensuite en un seul volume sous le titre *Mâ i vjetri monument i giûhës shqype, Don Gjon Buzuku (1555)*, réalisé à Shkodra à l'Imprimerie franciscaine, 1930⁶.

Le père Justin Rrota reste un pionnier des recherches dans le domaine de l'analyse scientifique des textes anciens en albanais. Sa contribution sera reflétée même plus tard dans le premier volume de la série *Écrivains albanais, I* (1941), préparé par Namik Ressuli sous les auspices d'Ernest Koliqi⁷. En plus de l'attention particulière portée à la transcription et à l'interprétation philologique des textes du livre de Buzuku, les études de Justin Rrota apportent aussi des fragments tirés d'autres auteurs de la littérature ancienne albanaise : Matranga, Budi, Bogdani, etc.

D'un grand intérêt sont, sur ce plan, les textes choisis de ces auteurs, les prières principales traités par l'un et par l'autre, les titres

Pastorale ("Messale") di Gjon Buzuku, dans la revue « Hylli i dritës », n° 4, 2010, p. 54.

⁵ E. Çabej, *Shqipja në kapërcyell – Gjuha dhe epoka e Gjon Buzukut*, éditions Çabej, Tirana, 2006, p. 9.

⁶ M. Roques, *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932, p. 19 : Ce petit volume, qui m'est parvenu alors que j'avais terminé la rédaction de mon mémoire, fournit des éléments précieux pour le commentaire linguistique du texte ; l'auteur a eu l'heureuse idée de le compléter par les versions du *Pater*, de l'*Ave* et du *Credo* prises dans Gjon Buzuk et dans les catéchismes de Luca Matranga (1592), de Pietro Budi (édit. de 1664) et de J. B. Casasi (1743).

⁷ Voir la note respective à la fin de la page 65 du volume cité, qui explique que « les études, les commentaires et le choix des extraits de Buzuku, Budi, Bardhi, Bogdani, Kuvendi i Arbënit, sont dus au père Justin Rrota ».

qu'ils ont mis à quelques morceaux bibliques (en particulier dans le cas du *Missel*) et qui sont conservés dans les volumes mentionnés. L'accompagnement par des explications essentiellement linguistiques, l'analyse de nombreuses formes employées par les auteurs de la littérature ancienne albanaise, la recherche des influences en provenance d'autres langues, notamment le latin et l'italien, témoignent de la connaissance approfondie que cet auteur avait de la langue et de la littérature albanaises de l'époque.

Les études sur le livre de Buzuku ont été concrétisées de manière satisfaisante dans deux éditions critiques réalisées après la première moitié du siècle dernier. Un volume est publié en 1958 au Vatican par Namik Ressuli⁸. Il contient une copie anastatique du *Missel*, avec des titres et des sigles surtout en latin, une large préface écrite en italien toujours par Namik Ressuli, un dispositif critique accompagné, entre autres, par un index de textes en italien, plus ou moins corrélatif avec les textes bibliques ou les prières contenues dans le livre de Buzuku et, ce qui compte davantage, pose la question du rapprochement avec les textes nécessaires de référence. Dans cette même partie de l'ouvrage, on trouve aussi la variante en latin du *colophon* écrit par G. Valentini S. I.⁹.

Il faudrait mentionner, à cette occasion, l'analyse que Ressuli fait dans la préface susmentionnée aux efforts menés jusqu'à ce moment-là en vue de transcrire, ne fût-ce qu'en partie, des fragments du *Missel* (en particulier à la contribution respective de Justin Rrota ofm).

Une autre édition du *Missel*, réalisée par Eqrem Çabej, voit le jour en 1968. Il s'agit d'une édition en deux volumes accompagnés d'une longue préface analysant une série de questions importantes, telles que les signes graphiques employées par Buzuku. Une telle analyse a été faite également par des auteurs antérieurs : Roques, Rrota, Camaj, etc. Çabej avait annoncé la préparation de cette édition dans ses articles dès les années 1950, quand il traitait des critères dont il faut tenir compte afin de réaliser les éditions critiques des œuvres de la littérature albanaise.

⁸ N. Ressuli, *Il Messale di Giovanni Buzuku, riproduzione e trascrizione*, Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Roma, 1958.

Dans l'édition en question et, en particulier, au second volume, Çabej apporte une série d'explications sur les nombreuses déviations présentes dans la traduction réalisée par Buzuku par rapport aux textes soumis à l'examen. Dans les études consacrées spécialement à cet aspect de la langue de Buzuku, il y a des chercheurs qui considèrent *a priori* que Buzuku s'est servi essentiellement de textes de référence en latin (Rrota, Petrotta, Çabej, Camaj, Riza etc.). Les notes critiques du second volume de l'édition réalisée par Çabej ne manquent pas de faire des rapprochements avec des textes écrits non seulement en latin, mais aussi en d'autres langues.

Le rapprochement avec des textes existants en croate a été pris en considération par Martin Camaj aussi, dans son étude précieuse *Il Messale di Gjon Buzuku, contributi linguistici allo studio della genesi* (Rome, 1960). Cet auteur, étant un fin connaisseur de la tradition des Saintes Écritures dans cette aire, illustre ce rapprochement par des exemples.

La question de l'influence d'autres langues sur l'auteur du *Missel* et la recherche ultérieure des versions de référence consultées éventuellement par lui lors du travail pour la rédaction de cet ouvrage sont justifiées si l'on tient compte de la période concrète dans laquelle a été réalisée la publication de ce livre, ainsi que de l'affirmation de l'auteur (au colophon) relative à l'absence de textes pareils écrits en albanais jusqu'à ce temps-là.

La description physique de l'ouvrage faite par le chercheur Mario Roques (*Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932) permet de comprendre que ce livre, n'existant qu'en un seul exemplaire, n'a pas connu le sort des ouvrages successeurs de la littérature albanaise ancienne, dont il énumère les rééditions, précisant aussi les bibliothèques prestigieuses européennes qui en conservent des exemplaires. En ce qui concerne les livres postérieurs en albanais, nous sommes au courant des circonstances concrètes et des procédures exigées pour leur publication, y compris des indices fondamentaux comme l'*approbatur*, l'*imprimatur*, le *superiorum permissus*, etc. Par contre, compte tenu des rares informations fournies par Buzuku au colophon du *Missel* et, d'autant plus, de l'absence des premières pages de l'ouvrage, de telles données restent

inconnues et nous font ignorer tout de quelques éléments comme l'origine de l'auteur, l'endroit et l'imprimerie où a été réalisé le livre, les textes de référence qu'il a consultés pour le rédiger, la ou les paroisses où il a servi et ainsi de suite. En particulier, l'identification des textes de référence donnerait une nouvelle orientation aux études consacrées à cet ouvrage, malgré les travaux spécialisés déjà effectués sur des questions comme le système verbal (W. Fiedler), le système adjectival (E. Paci) ou les mots invariables (E. Lafe, M. Kore, etc.).

Entre autres, le *Missel* est souvent considéré aussi dans un contexte plus large, dans celui du fond historique des événements de cette époque-là en Europe et en Albanie, qui ont sans doute influé à la réalisation de cet ouvrage précisément dans la langue du pays, comme un *vademecum* destiné à ceux qui célèbrent les offices religieux ainsi qu'aux fidèles auxquels sont administrés les sacrements. Une telle analyse n'est pas absente dans les travaux qui introduisent à l'étude du *Missel* et elle constitue une clef importante pour expliquer aussi le besoin de disposer de livres pareils dans ce contexte-là¹⁰. Quand on considère sous cette optique la nécessité de telles publications dans l'aire balkanique, il résulte que, en plus du *Missel*, d'autres ouvrages analogues ont été aussi réalisés, destinés à un public semblable¹¹ (entre autres, des variantes de la *Doctrine chrétienne* traduite et adaptée en albanais par Pjetër Budi).

La mise du *Missel* en rapport avec ces textes postérieurs permet aussi de mettre en évidence la diversité du travail qu'il fallait accomplir concrètement en traduisant ou en adaptant dans la langue donnée, un des critères étant l'emploi des termes liturgiques. Dans le *Missel*, une bonne partie de ces termes semblent avoir une forme consolidée ou bien assez proche de la forme prise des textes de référence en latin. D'autre part, on remarque que, dans certains passages, la traduction est plus réussie et les formes qui prédominent sont celles adaptées, tandis que dans la première partie du livre, notamment aux passages qui exigent aussi l'emploi des sigles introductifs, on constate que la terminologie respective est moins élaborée. Certes, un tel travail a besoin d'une continuité stable de la

¹⁰ E. Çabej, *Shqipja në kapërcyell, Epoka dhe gjuha e Gjon Buzukut*, éditions Çabej, Tirana, 2006, p. 9-51.

¹¹ M. Roques, *op. cit.*, p. 14-15.

terminologie religieuse et du langage liturgique et, à cet égard, il a dû être plus difficile pour l'auteur du *Missel*¹². Buzuku a dû mettre en albanais des textes religieux qui se trouvaient en principe contenus dans un livre des offices, un livre d'heures et un missel, ainsi que suivre en même temps le travail des imprimeurs, alors que pour les auteurs postérieurs à lui ce travail a été moins compliqué, ne fût-ce que pour la simple raison des progrès enregistrés en matière de techniques typographiques.

Pour revenir au colophon du livre, on doit souligner qu'il faut tenir compte de la tâche ardue de notre auteur pour réaliser une telle publication. Sous cet aspect, les éléments du colophon qui décrivent les difficultés du travail de l'auteur pourraient être comparés aux textes respectifs par lesquels les autres auteurs ont présenté leurs ouvrages (Budi, Bardhi : *Admonitio de erroribus* ; Bogdani : *Të primitë para letërarit*, etc.).

À notre avis, comme l'a dit le père Marlekaj (*Shêjzat*, 1959) dans une révision critique de l'édition du *Missel* réalisée en 1958 par Ressuli, justement à propos de la nécessité de précision dans la traduction de ces textes, cet élément qui était sûrement exigé par les autorités ecclésiastiques de l'époque peut avoir été une des raisons pour lesquelles le livre de Buzuku a eu du mal à se diffuser. De tels faits liés à la qualité de la traduction et à la capacité d'adaptation de l'auteur peuvent être constatés lors d'un aperçu textologique rigoureux du contenu de l'ouvrage.

Dans un tel aperçu de l'ouvrage, il faut toujours tenir compte du fait que la diversité des textes qui le composent permet de suivre naturellement les traces des traits caractéristiques différents du contenu, surtout sur le plan linguistique. Les chercheurs susmentionnés ont déjà relevé ces faits, la reprise des mêmes textes dans divers passages de l'ouvrage, ainsi que l'emploi de mots et de

¹² Meshari, *botim kritik realizuar nga E.Çabej*, Tiranë, 1968, p. 387: U Doni Gjoni, biri i Bdek Buzukut, tue u kujtuom shumë herë se gluha jonë nukë kish gjā të ndigluom q sē Shkruomit shenjtē, q sē dashunit sē botēsē sanē desha me u fëdigunē, për sā mujta me ditunē, me zditunē pak mendetē e atyne q i të ndiglonjinē, përse ata të mundē mernē sā i naltē e i mujtunē e i përmishëriershim anshhtë Zotynē atyne q i ta duonē m gjithë zemërē.

moyens linguistiques divers. D'une aussi grande importance sont également le niveau de la traduction et le respect de la longueur du texte (notamment biblique) dans divers passages de l'ouvrage. Une série de faits sont ainsi relevés dans les notes par lesquelles Çabej oriente le lecteur au second volume de son édition. Selman Riza fait de même lors des analyses textologiques de certains passages du livre. Dans son étude parue en 1960, Martin Camaj observe que ces différences s'expliquent probablement par l'usage de divers textes de référence pour les mêmes passages.

En effet, un examen attentif permet de constater que, souvent, certains textes sont clos d'une façon peu naturelle de la part de l'auteur. En particulier, dans certaines paraboles importantes apportées des Évangiles ou dans quelque fragment poétique tiré de l'Ancien Testament, on remarque des équivoques quant à la traduction ou à la précision des formes de quelques mots.

Ces constatations permettent de regarder avec plus d'objectivité le premier ouvrage connu jusqu'à ce jour qui soit écrit en albanais, un ouvrage qui continuera d'inspirer de nouvelles études aux albanologues et aux chercheurs dans les domaines de la philologie et de l'histoire de la littérature albanaise.

BIBLIOGRAPHIE

- Ashta K., *Leksiku historik i gjuhës shqipe I*, Shkodra, 1996.
 Camaj M., *Il « Messale » di Gjon Buzuku, contributi linguistici allo studio della genesi*, in « Shëjzat », Rome, 1960.
 Çabej E., *Rreth disa çështjeve të historisë së gjuhës shqipe*, BUSHSHT, n° 3, 1963.
 Çabej E., *Shqipja në kapërcyell / Epoka dhe gjuha e Gjon Buzukut*, éditions Çabej, Tirana, 2006.
 Çabej E., *Studime shqiptare, Vepra të zgjedhura*, ASHAK, Prishtina, 2008.
 Paci E., *Letërsia e vjetër shqipe në kontekstin e historisë së letërsisë shqiptare*, in « Hylli i dritës », n° 2, 2011.
 Paci E., *Për një vështrim tekstologjik të Mesharit të Gjon Buzukut*, in « Hylli i dritës », n° 3, 2011.
 Petrotta G., *Popolo, lingua e letteratura Albanese*, Palermo, 1931.

Ressuli N., *Il "Messale di Giovanni Buzuku", (riproduzione e trascrizione)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rome, 1958.

Riza S., *Pesë autorët më të vjetër në gjuhën shqipe*, éditions Toena, Tirana, 2002.

Riza S., *Vepra 4*, Prishtina, 2004.

Roques M., *Recherches sur les anciens textes albanais*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris, 1932.

Rrota J., *Per historinë e alfabetit shqyp dhe studime tjera gjuhësore*, Botime françeskane, Shkodra, 2005.

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

DHIMITËR S. SHUTERIQI, *DËSHMI PARABUZUKIANE TË
FJALËS SHOQIPE* (Témoignages de l'albanais avant Buzuku),
TIRANA, 2010

La large activité de l'académicien Dhimitër S. Shuteriqi, son travail systématique de plusieurs décennies avec beaucoup de zèle et passion dans le domaine de la philologie des textes albanais anciens sont bien connus, tout comme ses efforts opiniâtres et incessants à la recherche de nouveaux textes et documents inconnus en langue albanaise ou qui témoignent de l'écriture de l'albanais.

Comme beaucoup d'autres chercheurs dans le domaine de l'histoire de la langue et de la culture albanaises, il pensait que l'albanais a dû avoir une tradition d'écriture encore plus ancienne de ce qui est connu aujourd'hui, aussi ne s'est-il pas épargné à la recherche des témoignages qui prouveraient définitivement cette thèse.

Il a prospecté, exploité et consulté des auteurs et des ouvrages rares, des documents inédits ou en manuscrit, des actes officiels, commerciaux, etc., des gloses, des annotations de vieilles éditions, des correspondances et a répertorié tout ce qui concerne directement ou indirectement l'écriture de l'albanais, sa documentation, des textes, des phrases et des mots, tout ce qui est écrit en albanais ou sur l'albanais, des anthroponymes, des ethnonymes, des patronymes, des toponymes, des noms de tribus, etc. appartenant au monde albanais depuis le Moyen Âge.

C'est de cette manière qu'il est parvenu à mettre en lumière des faits et des données inconnues, qui présentent de l'intérêt linguistique et culturel, enrichissent l'histoire de l'écriture de l'albanais et, sur un plan plus général, élargissent et complètent le

tableau des efforts du peuple albanais pour écrire et cultiver la langue nationale même dans des périodes difficiles de son histoire.

Le dernier ouvrage *Témoignages de l'albanais avant Buzuku*, que Shuteriqi avait laissé en manuscrit et qui est édité par l'Académie des Sciences d'Albanie, fait partie de cette activité scientifique, de cette passion qui a animée l'auteur jusqu'à son dernier souffle.

Ce volume contient des mots et des formes de mots de l'albanais, des anthroponymes et des toponymes recueillis patiemment dans des documents écrits en diverses langues avant 1555, l'année de la parution du *Missel* de Gjon Buzuku. Comme l'affirme l'auteur lui-même dans la postface, parmi l'immense matière étudiée, il a sélectionné pour ce volume seulement les mots, les formes et les noms propres qui lui ont semblé s'identifier avec une crédibilité acceptable comme des éléments du lexique de l'albanais ou comme faisant partie du répertoire de noms du monde albanais.

Le livre contient environ 1 600 unités lexicales, dont quelques 920 ont pu être identifiées avec certitude comme relevant de l'albanais. Une partie de cette matière provient de la diaspora albanaise de Grèce et beaucoup moins de celle de l'Italie. L'auteur a comparé les unités identifiées comme albanaïses aux mots que contient le lexique du *Missel* de Gjon Buzuku, dont le répertoire complet a été publié par le chercheur connu Kolë Ashta, et a constaté que seulement 260 se retrouvent dans cet ouvrage, tandis que 720 d'entre elles sont des mots antérieurs à Buzuku, c'est-à-dire des unités que l'on ne retrouve pas dans l'œuvre de Buzuku. C'est dans ce sens que l'auteur parle de l'albanais avant Buzuku, puisque, dans un sens chronologique plus large, même les mots employés par Buzuku sont antérieurs à cet auteur.

En plus du travail de recherche, Shuteriqi a dû faire un travail énorme et difficile du point de vue professionnel philologique non seulement pour identifier la matière linguistique recueillie dans divers textes et documents datant d'avant Buzuku et qui semble appartenir à la langue albanaise, mais aussi pour transcrire toute cette matière. Les mots albanais ou les noms propres appartenant au monde albanais et qui se trouvent dans ces documents ont été enregistrés surtout par des étrangers qui ne connaissaient pas l'albanais et selon des graphies et des traditions linguistiques différentes. Aussi leur transcription dans l'alphabet albanais moderne n'a-t-elle pas été une tâche simple pour l'auteur.

Dans les circonstances de l'albanais, qui est une langue ancienne mais attestée plutôt tardivement par des témoignages écrits, la matière linguistique du présent ouvrage constitue une source

importante pour mener des études dans le domaine de l'histoire médiévale de l'albanais, afin de pouvoir éclairer diverses questions de phonétique historique et d'étymologie, mais aussi pour se donner en général une idée plus claire de l'état de l'albanais médiéval, des systèmes graphiques utilisés pour l'écrire, ainsi que de l'orientation culturelle des Albanais durant le Moyen-Âge.

Le présent ouvrage témoigne d'un nombre considérable de mots et de noms propres qui peuvent servir de matière à un dictionnaire historique de l'albanais, un ouvrage dont la rédaction constitue une tâche de la linguistique albanaise. De même, la mention d'un grand nombre d'anthroponymes et de toponymes dans divers documents médiévaux datant d'avant Buzuku fait du présent ouvrage une source également importante pour des études onomastiques.

L'auteur a analysé même du point de vue de la formation des mots la matière lexicale recueillie et identifiée comme très probablement albanaise. Il est parvenu ainsi à distinguer un grand nombre de suffixes qu'il a comparés aux suffixes contenus dans l'ouvrage de A. Xhuvani et E. Çabej sur les suffixes de l'albanais (*Prapashtesat e gjuhës shqipe*), une œuvre fondamentale dans ce domaine pour la langue albanaise. Cette comparaison a permis à Shuteriqi d'identifier des suffixes qui n'existent pas dans l'ouvrage en question. De la sorte, le présent volume apporte une contribution dans le domaine de la formation des mots aussi, en enrichissant par de nouveaux éléments l'inventaire des moyens de l'albanais de la période médiévale.

Shuteriqi a trouvé une solution juste en ce qui concerne la graphie des mots et des noms propres : pour les lemmatiser, il les a transcrits en alphabet d'aujourd'hui, mais dans les exemples apportés pour les illustrer, il les a laissés avec la graphie originale, donnant ainsi aux chercheurs la possibilité de juger eux-mêmes sur la précision de la transcription. D'autre part, dans la postface ajoutée à la fin du volume, il a présenté ses critères de travail pour la transcription de la matière linguistique. L'auteur a mis en évidence que la matière linguistique en provenance de l'albanais figurant dans les documents en latin et en italien tirés des archives de Venise, Naples et Raguse est écrite en alphabet latin, ce qui témoigne d'une ancienne tradition de l'emploi de cet alphabet pour son écriture. Cette matière relevant surtout du domaine de l'onomastique permet de conclure au moins que la tradition de l'écriture de l'albanais en alphabet latin n'a pas commencé au XV^e siècle avec la Formule de baptême ou au XVI^e siècle avec le *Missel* de Gjon Buzuku, mais bien avant.

La publication de cette matière linguistique dans un volume à part servira de source pour étudier l'histoire médiévale de la langue albanaise. Les chercheurs dans divers domaines de l'histoire de la langue pourront ainsi éclairer des aspects particuliers de la phonétique, de la grammaire historiques et de l'étymologie.

La publication de tels ouvrages est d'une valeur d'autant plus grande à nos jours, puisqu'il s'agit d'un travail qui exige beaucoup d'engagement et de dévouement de la part de chercheurs, ainsi qu'une vaste érudition historique, philologique et culturelle, qualités qui étaient incarnées comme rarement par l'académicien Dhimitër S. Shuteriqi. Il est donc nécessaire de lui rendre hommage pour l'œuvre qu'il a laissée à la postérité. De tels ouvrages doivent encourager les chercheurs dans le domaine de l'histoire de la langue albanaise et de son écriture, tout comme les institutions spécialisées, à continuer avec le même zèle de Shuteriqi les recherches systématiques dans les archives et les bibliothèques pour enrichir la tradition de l'écriture de l'albanais, dans l'espoir que d'autres textes encore inconnus seront un jour découverts et prouveront l'hypothèse avancée depuis longtemps concernant une tradition plus ancienne de l'écriture de l'albanais.

Seit Mansaku

ANNA DI LELLIO, *THE BATTLE OF KOSOVO 1389 - AN ALBANIAN EPIC* [Translation of R. Elsie], I. B. TAURIS 2009

Le livre *The Battle of Kossovo 1389 – An Albanian Epic* (« La Bataille du Kosovo – une épopée albanaise », préparé par Anna di Lellio est venu s'ajouter en 2009 à la bibliothèque de la tradition orale albanaise.

Une année plus tard, le livre a été publié également en albanais, sous le titre *Beteja e Kosovës* (Prishtina, 2010), et en serbe, sous le titre *Bitka na Kosovu u albanskom epu* (Belgrade, 2010).

L'ouvrage contient huit versions de la chanson connue sur la bataille de la Plaine du Kosovo de 1389, une date funeste pour les alliés balkaniques vaincus par l'armée ottomane.

La version la plus ancienne est celle recueillie en 1923 par Gliša Elezović, tandis que la plus récente a été enregistrée à Shkodra en 1998, mais sans le nom du rhapsode, se référant à la publication *Këngë Popullore Historike* (« Chansons populaires historiques »), volume I^{er}, n° 6, Prishtina 2007, p. 76-77).

La version la plus longue a été recueillie en 1954 par le chercheur Anton Çetta au village Vllahi de Zveçan (au Kosovo), avec 565 vers, publié en albanais dans *Gjurmime albanologjike*, n° 1, année 1962, p. 263-275.

La version publiée par Gliša Elezović en 1923, au premier numéro de *Arhiv za arbanašku starinu, jezik i etnologiju* (Belgrade), vient à la deuxième place quant à la longueur, avec 495 vers. Dans l'édition d'Elezović, la chanson est séparée comme « *jedna arnautska varijanta o boju na Kosovu* » (« une variante albanaise sur la bataille du Kosovo »).

Généralement, les versions qui prédominent sont analytiques : celle de Margaret Hasluck (1931) contient 255 vers, celle d'Albert Lord (1937) 251 vers. Cette dernière est publiée pour la première fois. La rhapsodie est conservée à la *PN Collection* de la bibliothèque de

l'Université de Harvard, ensemble avec le reste du répertoire de plus de soixante chansons légendaires et historiques, que les deux chercheurs américains bien connus de la question homérique, Milman Parry et Albert Lord, ont enregistré dans les contrées septentrionales albanaises au cours de deux expéditions dans les années 1932-1937, menées dans le Nord de l'Albanie, au Sandjak et en Bosnie.

La variante la plus brève est celle recueillie à Shkodra en 1998, avec 38 vers en tout, décrivant seulement la fin tragique de « Mirosh de Drenica » que le barde appelle « un Albanais local » (alors que le héros lui-même affirme : « Cette Albanie, elle a ses fils », « Je suis Mirosh de Drenica », « Les fils de l'Albanie ne se laissent pas humilier »), certes après avoir accompli son devoir et tué par la ruse le sultan ottoman.

La publication a un caractère sélectif. Lef Nosi avait recueilli à lui seul trois variantes de cette chanson, qui n'ont pas été publiées à l'exception d'un fragment. Ces trois variantes ont été citées par Margaret Hasluck comme « Nosi I », chantée par le derviche Ahmet Gjakova et publiée en partie dans *Kopështi letrar* en 1918 (« Kanka e luftës qi u-ba në Fushë të Kosovës më 1389 », n^{os} 1, 2:1 ; 3:1 ; 4:10), « Nosi II », chantée par Bislim Smajli de la région de Prishtina, et « Nosi III », chantée par Idriz Selmani de la région de Kaçanik. Au moins une des trois variantes de Nosi est plus ancienne que celle de Gliša Elezović.

La seule chanson qui provient d'une source d'archives du patrimoine est celle recueillie par Albert Lord. Il n'y a aucune variante en provenance des archives de l'ancien Institut du Folklore à Tirana. Également absentes sont aussi une variante publiée par F. Arapi dans *Këngë të moçme shqiptare* (Vieilles chansons albanaises), qui se présente très archaïque quant à sa forme, avec des vers hétérométriques, des semi-vers, la plupart du temps sans rime, ainsi qu'une variante recueillie par Veiz Sejko, pour ne mentionner que certaines d'entre elles. Cependant, il faut souligner que le but de l'auteur n'a pas été de présenter une collection intégrale des chansons albanaises consacrées à la bataille des Balkaniques à la Plaine du Kosovo en 1389.

The Battle of Kosovo 1389: an Albanian Epic vient s'ajouter à la publication d'une anthologie de chants héroïques légendaires du cycle épique des preux sous le titre *Songs of the Frontier Warriors - Këngë kreshnikësh - Albanian Epic Verse in a Bilingual English-Albanian Edition*, traduite et publiée en 2004 par Robert Elsie et Janice Mathie-Heck (Bolchazy-Carducci Publ., Illinois 2004), laquelle

compte 23 chants, un de moins que chacun des deux poèmes homériques.

Le traducteur des chants de la bataille du Kosovo est de nouveau Robert Elsie qui semble avoir choisi comme priorité la littérature traditionnelle albanaise, orale et écrite. *Lahuta e Malcís* de Gjergj Fishta est une troisième grande œuvre qu'il a traduite en anglais au cours d'une décennie.

Étant en même temps une publication sélective et thématique qui se réfère à un motif unique, *The Battle of Kosovo 1389* se présente comme une épopée sensiblement indépendante dans le cadre du cycle épique légendaire albanais.

D'une certaine façon, fondue dans le cycle héroïque des preux au nom d'une homogénéité plutôt prétendue que prouvée, la série des chansons sur Milosh Kopiliq n'avait jamais gagné l'attention méritée. Une des valeurs indiscutables de la présente publication est justement de mettre à part cette épopée et de permettre aux chercheurs de la juger en tant qu'un argument autosuffisant.

Dans cet aspect, une anthologie de l'épopée de Gjergj Elez Alia ou même de celle de Çupërliç Vizir aurait le même impact positif non seulement pour promouvoir ce patrimoine, mais aussi pour orienter ses études en profondeur.

Les huit chansons de l'anthologie *The Battle of Kosovo 1389* paraissent en anglais beaucoup plus tard que la présentation des variantes serbes en langues occidentales. L'absence de l'épopée albanaise dans ces langues avait créé l'idée erronée que la mémoire orale serbe est la seule qui rend hommage et garde le souvenir tragique de l'un des événements les plus importants pour les peuples des Balkans, qui a dominé négativement leur avenir en transformant la région en appendice d'un empire théocratique et militaire, un des les plus rudes du millénaire, qui allait régner pendant cinq siècles sur la moitié de l'Europe.

La publication de cette anthologie permet désormais de faire des études comparatives et contribue aussi à d'autres domaines de la recherche, comme l'histoire et l'ethnologie, car, comme le dit Ivo Banac, professeur et chercheur à l'Université de Yale (États-Unis), « Anna di Lellio nous a fourni un rare aperçu d'une tradition alternative albanaise de la Bataille du Kosovo ».

L'épopée de la bataille de la Plaine du Kosovo (1389), un des mythes qui a semé le plus la zizanie non seulement dans la vie des peuples concerné par cette histoire, mais aussi dans leurs sciences nationales, de paire avec l'étude introductive « *Once There Was a Sultan Murat* » - « *M'ish kon sulltan Murati* » de Anna di Lellio, qui

occupe approximativement le tiers du volume, prouve que cet évènement tragique correspond justement avec la frontière chronologique qui sépare la geste légendaire de celle historique. Les héros de la geste légendaire ne se retrouvent pas dans les chroniques, l'historicité est le trait caractéristique d'un héritage postérieur, avec des dates et des lieux précis.

Dans l'épopée de la bataille du Kosovo, les figures historiques sont non seulement celles du sultan Mourad et du tzar Lazare, mais aussi celles de beaucoup de seigneurs albanais, y compris les Balsha, les Muzaka (ces derniers souvent identifiés à Musa Arbanas dans des chansons plus anciennes), Dimitri Jonima, ainsi que Millosh Kopiliq lui-même, dont l'ethnicité est examinée comme une question à part.

Selon l'historien Kristo Frashëri, le patronyme *Arbanas* est la forme médiévale de l'appellation *Albane*, tandis que *Musa* marque la forme islamisée, à travers la slavisation, du nom *Muzaka* – *Muzak* – *Muzhak* – *Musa* (K. Frashëri, « Kush është Musa Arbanasi ? », in *Beteja e Kosovës 1389 (Përmbledhje studimesh)*, Tirana 205, p. 148).

Anna di Lellio se réfère à beaucoup d'études et de chroniques pour prouver ou mettre en doute l'alignement solidaire des Balkaniques – Serbes, Albanais, Bosniaques, etc. – contre une armée ennemie qui mettait en péril tout le monde : depuis les historiens ottomans jusqu'à ceux grecs et serbes, sans exclure aussi ceux albanais. Elle ne laisse pas de côté non plus les questions discutables telles que la participation de Georges Balsha II et du roi Tvrtko de Bosnie à cette bataille (p. 14-18).

Le sous-chapitre « *Millosh Kopiliq vs Miloš Obilić* » aborde probablement l'argument le plus complexe de l'épopée de la bataille du Kosovo (p. 18-24). La présence du héros qui venge la mort du tzar Lazare sur le champs de bataille en tuant par ruse le sultan Mourad, aussi bien dans l'épopée serbe que dans l'épopée albanaise et, dans les deux cas, comme un héros glorifié, une chose rare pour les rapports albano-serbes dans le folklore, rend inévitable la question de savoir qui était et à qui appartenait Milosh Kopoliq. Était-il un Albanais ou un Serbe, même s'il disait lui-même « Je suis de Drenica » dans les chansons qui célèbrent sa gloire, comme l'a attesté voici presque un siècle Lef Nosi dans la mémoire ethnologique. L'auteur ne néglige pas les données fournies par la toponymie historique qui a survécu au Kosovo : *la tombe de Millosh, le bastion de Millosh, le pré de Millosh, la citerne de Millosh* (p. 26). En cherchant l'origine du nom du héros, Anna di Lellio offre des arguments pour choisir le plus probable parmi deux mots servant de racines (p. 4) : l'un serbe, *obilje*, signifiant « abondance » et l'autre

albanais mais répandu aussi en serbe et en roumain, *kopil* « enfant bâtard ». Dans ce cas, pour l'interprétation du mot-racine en albanais, il serait opportun de remonter à la signification plus ancienne, pré-ottomane, du mot *kopil*, *kopile*, aujourd'hui encore en usage chez les Arberèches et les Arvanites avec la même acception initiale, non seulement dépourvue de nuances péjoratives mais encore avec une connotation affectueuse : respectivement « beau garçon », « jolie fille » (d'ailleurs même « chéri, chérie » dans les chansons lyriques). Ce dernier emploi est présent dans la littérature romantique arberèche, aussi bien au sens figuré que dans le langage courant populaire (voir Gaetano Gerbino, *Fjalori arbërisht-italisht i Horës së Arbëreshëvet : Dizionario arberesh-italiano della parlata di Piana degli Albanesi*, Palermo 2007, p. 57 : arb. *kopile*, it. *ragazza*). Le grec moderne, où le mot semble être emprunté à l'albanais par l'intermédiaire de l'arvanite, *κοπέλα* signifie simplement « jeune fille, demoiselle » et pas du tout « bâtarde ». Dans un tel contexte, le nom de Millosh Kopiliq devrait signifier « Millosh le Gars » ou « Millosh le Gaillard » et ceci est justement le mode typique des dénominations dans la tradition des chansons héroïques, où l'épithète marque le trait distinctif du héros. Rappelons au passage la tradition des chansons de geste légendaire, où *trim* « brave » et *trim mbi trima* « brave plus les braves » (initialement dans le sens de « homme », comme le mot *trim* est employé aujourd'hui dans le Nord de l'Albanie) accompagnent régulièrement les noms des héros légendaires. Certes, le toponyme *Koplik* (*Kopilik*), d'une petite ville au nord de Shkodra, garde le sens initial du mot et pas celui péjoratif mentionné par Anna di Lellio. De l'autre part, même la forme slave *obilje*, proposée par l'auteur, est discutable car, rattachée au toponyme *Obilić*, comme elle est expliquée le plus souvent dans la science serbe, elle devrait être mise en rapport avec la racine *облик* que l'on trouve aussi en Albanie comme toponyme (*Oblikë*), pas loin de *Koplik*.

L'ethnicité albanaise de Millosh Kopiliq a été mise en doute, semble-t-il, même à cause de la forme pravoslave de son nom. Or, cet argument ne peut pas servir de référence, étant donné que, comme le démontrent les faits historiques, le changement d'orientation religieuse était un phénomène courant chez les seigneurs albanais. Les Balsha se sont adressés à trois reprises au Saint-Siège en jurant qu'ils reconnaîtraient le Saint-Père comme l'unique apôtre de l'évangile du Christ dans le monde et, à chaque fois, sont tombé en hérésie et revenant sur leurs promesses et en acceptant l'orthodoxie slave. Si l'on jugeait à partir de la forme des noms, une bonne partie des personnages de la littérature arberèche résulterait comme des

Slaves : Milosao, Miloshin, Milo Shini, Bozidari, etc. La publication de l'épopée albanaise de la bataille du Kosovo, précisément à cause des vérités concernant l'appartenance ethnique de Millosh Kopiliq, s'est accompagnée des refus des chercheurs serbes et souvent d'évocations de leurs thèses antérieures (*Godišnjica Nikole Čupića*, t. II, str. 155).

Le débat sur l'appartenance ethnique de Millosh Kopiliq s'est envenimé aussi par ce que nous avons appelé « domination négative de l'avenir » par le traumatisme historique que la perte de la bataille du Kosovo a provoqué dans le Balkans. Exalté par les chansons serbes pour avoir vengé le tzar Lazare, mais aussi fourbe et rusé pour avoir affirmé dans la chanson « je suis Albanais », également célébré par les bardes albanais pour le courage dont il a fait preuve en pénétrant à l'intérieur de la tente du sultan, mais en même temps sous toutes les réserves dues à sa perfidie, Millosh Kopiliq a le visage d'un héros qui unit et sépare en même temps. Dans ce cas-là, la sacralité du héros ne pourrait être défendue que de la façon dont l'imagine le barde en rappelant que sa ruse a été insignifiante par rapport à la grande perfidie des Achéens qui ont pu s'emparer d'Iliion seulement après avoir construit le cheval en bois creux.

En ce qui concerne l'appellatif « père » que le barde albanais emploie en se référant au Sultan Mourad, il serait difficile de le considérer comme une expression de respect envers celui qui deviendrait la victime du héros auquel il s'identifie. Il s'agirait plutôt d'un procédé qui consiste à glorifier l'adversaire dans le but de se glorifier davantage, comme cela arrive dans toutes les épopées. Les adversaires de Muji et de ses compagnons d'armes, tous des rois et des capitaines souvent invincibles sans le concours des bonnes fées ou d'autres divinités, ne sont-ils pas des héros extraordinaires ?

Ces dernières années, la discussion sur l'orientation de l'identité des Albanais a mis au centre de l'attention les monuments les plus anciens de leur culture spirituelle, y compris la geste des preux. Certains chercheurs ont la tendance de mettre l'accent principal sur l'esprit chrétien du cycle épique (S. Skendi), alors que d'autres tombent parfois dans le piège d'une couche superficielle du cycle, comme les noms propres ou bien, dans le cas de l'épopée de la bataille du Kosovo, la figure du « Père Sultan ». Dernièrement, on a avancé aussi un point de vue selon lequel le cycle épique légendaire « a une fine couche superficielle islamique, mais les éléments de la culture chrétienne y sont presque absents, ce qui signifierait que les porteurs de ce cycle ont été islamisés directement d'un état païen, sans passer par une période chrétienne et, si jamais ils avaient été

chrétiens, ils avaient perdu cette confession bien longtemps avant d'être convertis à l'islam » (A. Vehbiu). Cette thèse mérite de l'attention, compte tenu le parcours historique de la formation religieuse des Albanais.

Aujourd'hui on s'évertue à maquiller en science ce qu'on pourrait appeler « la doctrine visant à amnistier l'Empire ottoman » (*the notion of Turkish neo-Ottomanism, which favours a commonwealth with its neighbours and old Ottoman connections*), en le présentant sous le prisme d'un cinéma fonctionnel, susceptible de modifier l'image du passé et d'atténuer le souvenir de son comportement à l'égard des peuples balkaniques.

Pour modifier la vision que les peuples ont du passé, afin de leur faire modifier ensuite les textes des manuels d'histoire, on leur offre des sultans portant le surnom « le Magnifique », vivant avec un goût raffiné dans des cours luxueuses qui ont des échanges avec la République de Saint-Marc et Napoléon.

La doctrine déjà notoire du « néo-ottomanisme », de la création des « Empires culturels », qui trouve son expression entre autres dans le slogan « réoccupons les Balkans par le cinéma et les feuillets télévisés » (voir, pour plus de détails Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, 1993 ; id. *The Civilizational Transformation and the Muslim World*, Quill, 1994) est nourrie par des moyens formels qui sont très loin, par exemple, des « pro-ottomans » que l'Albanie a connus au moment de sa séparation de l'Empire ottoman. Pour faire voler en éclats les distances avec beaucoup de simplicité et de facilité, une autre production cinématographique fait apparaître un personnage s'appelant « Kosovarli », au même moment où une identité « *kosovarli* » est proposée au Kosovo. Sur ce point-là, l'actualisation des conflits, des paix et des guerres, des alliances et des sympathies, ne sert pas à l'interprétation de l'épopée. Si les Albanais ont aujourd'hui un problème complexe de cohabitation avec les Serbes et nourrissent peut-être de la sympathie pour le soldat turc de l'OTAN en mission sur le territoire du Kosovo, cela ne signifie pas qu'il faudrait opposer à la domination négativiste de l'histoire une projection d'amitié dans le passé.

Millosh Kopiliq, l'homme qui va son chemin en portant son propre crâne à la main au mépris des plus sceptiques, est plus tragique que Hamlet de la tragédie de Shakespeare. D'une certaine façon, justement la dernière image de Millosh Kopiliq, en même temps mort et vivant, allant son chemin sans tête, marque ce que l'on pourrait

appeler « une prédestination fatalement négative de l'avenir des Balkans ».

Le livre est accompagné d'un appareil scientifique assez riche, analytique et fonctionnel, d'une bibliographie et d'un index. La traduction de Robert Elsie, un des experts les plus versés dans l'albanais compliqué, voir dans les parlers locaux et archaïques, est élégante et précise.

Shaban Sinani

IN MEMORIAM

FRANO PRENDI
(1928-2011)

Après avoir obtenu le baccalauréat dans sa ville natale, Frano Prendi s'est inscrit en 1948 à l'Université de Sofia où il a obtenu son diplôme d'archéologie en 1952. Dès son retour à Tirana, il a travaillé comme archéologue d'abord à l'Institut des Sciences, ensuite à l'Institut d'Histoire et puis à l'Institut d'Archéologie de l'Académie des Sciences d'Albanie, jusqu'à sa retraite.

Au début des années 1950, l'archéologie albanaise était à ses premiers pas avec une poignée d'archéologues, tandis qu'en matière de préhistoire l'Albanie était représentée par une tache blanche sur la carte de l'Europe du Sud-Est. Frano Prendi aurait donc le devoir et l'honneur de consacrer ses cinquante ans d'activité aux fouilles et aux études dans ce domaine spécifique, devenant ainsi le fondateur des recherches sur la préhistoire en Albanie.

Aux premières années de son activité de recherche scientifique (1952-1958), il s'est consacré aux fouilles et aux études sur les nécropoles tumulaires illyriennes qui se trouvent sur le territoire de l'Albanie. Il a d'abord participé aux fouilles sur les tumuli de la vallée du Mat, avant d'assumer la direction des fouilles sur les tumuli de Vajza (dans la région de Vlora), sur celles de Vodhina, Bodrisht et Kavaja dans la zone du Dropull (Gjirokastra). La riche matière archéologique mise à jour lors de ces fouilles lui a permis de déterminer les traits essentiels des rites d'inhumation des habitants du territoire de l'Albanie à l'âge du bronze et à celui du fer.

Depuis 1961 jusqu'à la fin de son activité en 1990, le Prof. Frano Prendi a mené une dizaine de campagnes de fouilles sur des

sites préhistoriques, notamment à Maliq, mais aussi à Kamnik, Podgorie et Sovjan en Albanie du Sud-Est. Il a également effectué des fouilles aux grottes de Blaz et de Nezir (dans la région du Mat), à Burim de Peshkopi, etc.

Toute cette activité sur le terrain lui a servi de base solide afin d'établir pour la première fois un système de périodisation chronologique et culturelle des époques préhistoriques et protohistoriques sur le territoire de l'Albanie. Il a structuré ces cultures en groupes et en complexes, en les encadrant dans un complexe plus large balkanique et méditerranéen. Passant par un processus d'analyses et de synthèses, il est parvenu à mettre en évidence les particularités régionales de l'évolution culturelle en Albanie au cours du néolithique, de l'énéolithique, de l'époque du bronze et de celle du fer. Ce travail approfondi lui a permis de formuler la thèse de l'unité et de la diversité dans l'évolution de la culture illyrienne au cours de l'époque du fer en Albanie, ainsi que d'établir nombre d'arguments qui jettent de la lumière sur le processus autochtone de la formation de la population illyrienne. Ces résultats scientifiques ont été reflétés dans des articles comme "Le néolithique et l'énéolithique en Albanie", "L'époque du bronze en Albanie", "Unité et particularités de la culture illyrienne de l'époque du fer en Albanie", "The Prehistory of Albania" (dans *The Cambridge Ancient History III*, 1982), etc.

Le Prof. Frano Prendi a également apporté une contribution particulière dans le domaine de l'archéologie antique par des fouilles menées à Apollonia et à Lissos (Lezha), ainsi qu'en abordant des sujets ayant trait au processus d'urbanisation de l'Illyrie du Sud. Sa contribution a été précieuse même dans le domaine des études et des publications en matière d'histoire à titre de co-auteur des ouvrages *L'Histoire de l'Albanie* (vol. I^{er}, 1959), *L'Histoire du peuple albanais* (vol. I^{er}, 2002), *Les Illyriens* (Tirana, 1985) et *Les Illyriens et l'Illyrie chez les auteurs antiques* (Tirana, 1965).

Le Prof. Frano Prendi a participé activement dans de nombreux congrès et symposiums internationaux. Il était membre correspondant de l'Institut archéologique allemand et s'était vu décerner la Médaille d'honneur du Collège de France.

M. Korkuti

GUNNAR OLAF SVANE
(1927-2012)

Le cœur de l'éminent albanologue et slaviste danois Gunnar Olaf Svane a cessé de battre le 22 juin 2012.

Né en 1927, Svane a été un professeur de langues et de littératures slaves à l'Université d'Aarhus au Danemark. Il était un fin connaisseur et un chercheur passionné des langues slaves en général et des langues slaves du sud en particulier. Mais, depuis longtemps, il a porté un intérêt particulier à l'étude de l'albanais.

En effet, la bonne connaissance de toutes ces langues et son excellente culture générale en tant que linguiste lui ont permis de laisser en héritage trois ouvrages très précieux dans le domaine de l'albanologie : *Slawische Lehnwörter im Albanischen* [*Emprunts du slave en albanais*] (Copenhague, 1992), la transcription de l'œuvre intégrale de Pjetër Budi et les concordances lexicales de l'œuvre de Pjetër Budi.

Or, si *les Emprunts du slave en albanais* a paru sous forme de livre, les deux autres n'ont été publiées que sous forme de manuels par l'Université d'Aarhus, en 1985 et 1986.

Ces publications du professeur Svane sont d'une grande valeur et apportent une aide irremplaçable au travail des chercheurs qui s'intéressent à ces questions.

Les Emprunts du slave en albanais, écrit avec compétence et objectivité scientifique, offre par exemple un tableau complet de ces emprunts.

De même, la transcription de l'œuvre intégrale de Budi, faite avec une admirable précision, a comblé une lacune sensible, car des études de ce genre continuent à être assez rares dans les bibliothèques.

De leur côté, les concordances lexicales de l'ensemble de l'œuvre de Budi, publiées en plusieurs volumes, sont d'une aide immense pour les chercheurs dans le domaine de la langue albanaise.

C'est pour toutes ces raisons là que l'Académie des Sciences d'Albanie, qui avait admis le professeur Gunnar Olaf Svane comme un membre extérieur, déplore aujourd'hui la mort de celui qui

continuera sûrement à rendre un service remarquable à la science pour plusieurs générations à venir.

Shaban Demiraj

ISTVÀN SCHÜTZ

Istvàn Schütz s'est fait depuis longtemps un nom dans le domaine de l'albanologie. Il avait encore 25 ans en 1948 quand, à peine diplômé de langue et littérature hongroise et latine, il a dû enseigner le hongrois aux premiers étudiants Albanais arrivés en Hongrie. « Au lieu de la linguistique finno-ougrienne, je suis tombé définitivement amoureux de la langue, de la littérature et de la culture albanaise », allait-il raconter plus tard. Son cas rappelle un peu celui de l'éminent albanologue autrichien Maximilian Lambertz qui, lors d'un voyage d'étude en Grèce à la fin du XIX^e siècle, s'est émerveillé de rencontrer aux environs de Thèbes des bergers locaux qui parlaient albanais, ou encore celui du célèbre linguiste danois Holger Pedersen qui, tout jeune, a découvert des contes albanais qu'il allait enregistrer et qui le pousseraient par la suite à s'occuper des questions fondamentales de l'histoire de la langue albanaise.

Le premier fruit de cet amour serait un *Dictionnaire albanais-hongrois*, publié par l'Académie des Sciences de la Hongrie¹ et dont il serait le rédacteur. I. Schütz allait poursuivre ce travail tout au long de sa vie et il a rédigé un nouveau dictionnaire hongrois-albanais de plus de 70 000 mots, qui n'a pas encore été publié.

Son autre ouvrage, *Grammaire albanaise destinée aux Hongrois*, datant du début des années 1960 n'a pas pu paraître et le manuscrit résulte aujourd'hui perdu. Pourtant, l'auteur, fort aussi d'une longue expérience d'enseignement de l'albanais à des Hongrois, a fait publier à Budapest en 2002 *le Livre de la langue albanaise* (aux éditions Balassi), où les 25 leçons de grammaire sont accompagnées d'un vocabulaire d'environ 4 000 mots. Les connaissances sur la langue y sont combinées très spontanément avec des connaissances sur la culture et la civilisation albanaises².

Tout comme pour la langue, Istvàn Schütz s'est également pris de passion pour le folklore et la littérature albanaise et a laissé un

¹ *Albán-Magyar szótár*, Akadémiai Kiadó. Budapest, 1953, 308 + 71 pages.

² Schütz, István, *Albán nyelvkönyv*, Balassi Kiadó. Budapest, 2002, 177 pages.

grand nombre de traductions. C'est ainsi qu'on vu le jour en hongrois une *Anthologie des poètes albanais* (1952), un volume de contes populaires (1957), la nouvelle *Tana* de Fatmir Gjata (1960), un volume de poésie populaire albanaise (1968), *Le Général de l'armée morte* d'Ismail Kadaré (1972, réédité en 1975), *L'Ascension de Monsieur Maksut* de Qamil Buxheli (1978), *Eschyle ou le grand perdant* d'Ismail Kadaré (2001), etc.

István Schütz s'est intéressé aussi aux questions relatives à l'origine des Albanais et aux rapports que ceux-ci ont eus avec d'autres peuples des Balkans. Entre autres, il a attaché une attention particulière à la mythologie conservée dans les croyances et dans la poésie populaire et a considéré comme très significative l'ancienne coutume de la bûche de Noël (*Kërshëndella*, en albanais), une coutume héritée du temps de la dendrolâtrie, le culte païen des arbres. D'autres peuples ont aussi le culte de la bûche de Noël, mais ils brûlent la bûche pour conjurer les mauvais esprits, une pratique qui n'a rien de commun avec la dendrolâtrie conservée uniquement chez les montagnards albanais, lesquels implorent la générosité de la bûche dans l'espoir d'avoir une production abondante l'année suivante. Les Roumains et les Hongrois gardent, selon lui, le souvenir de cette ancienne coutume albanaise, sans cependant l'avoir jamais eue eux-mêmes, dans l'appellation des *Kërshëndella* (qui provient, selon Eqrem Çabej, en albanais du mot albanais *kërcu* « bûche »), en roumain *Craciun* et en hongrois *Karácsony*.

En tant que fin connaisseur de l'albanais et du roumain, ainsi que de leur histoire, I. Schütz a identifié de nouvelles traces de l'influence de l'albanais en roumain (en particulier, dans le dialecte parlé en Transylvanie de l'Ouest et du Sud-Ouest), en avançant sur cette base la thèse qu'entre le roumain et le serbe, à la fin du premier millénaire et au début du second, il y a eu une barrière insurmontable qui était l'albanais.

En 2002, István Schütz a publié une large monographie, *Taches blanches dans les Balkans*³, accueillie très favorablement par la critique hongroise. L'auteur s'y est efforcé d'éclairer une des périodes les plus sombres de l'histoire des Balkans, de la chute de l'Empire romain d'Occident (479) jusqu'aux XI^e-XII^e siècles. C'est à cette époque-là que remonte la formation des ethnos albanais et roumain, avec l'énigme des liens linguistiques entre les deux langues.

³ Schütz, István: *Fehér foltok a Balkánon. Bevezetés az albanológiába és a balkanisztikába*, Balassi Kiadó, Budapest, 2002, 223 pages (avec des résumés en anglais, en français et en allemand).

Cette vaste activité fait que le professeur István Schütz sera toujours commémoré comme le continuateur de la meilleure tradition albanologique hongroise, à côté d'autres noms célèbres comme Ludwig Thalloczy et Franz Nopcsa.

Emil Lefe

TABLE DES MATIÈRES

Muzafer Korkuti	
<i>Traits caractéristiques des civilisations néolithique et énéolithique en Albanie</i>	3
Pëllumb Xhufi	
<i>Les débuts de Voskopojë</i>	9
Kristaq Prifti	
<i>Certains aspects des rapports de la Ligue albanaise de Prizren avec la Sublime Porte selon les documents ottomans (1878-1881)</i>	49
Jorgo Bullo	
<i>Les sources culturelles du mouvement national et l'œuvre de Thimi Mitko</i>	65
Shaban Sinani	
<i>Ethnos et épos albanais sous le regard d'Aleks Buda</i>	83
Italo Costante Fortino	
<i>Considérations sur l'attention de Camaj à l'égard de la culture arberèche</i>	109
Diana Kastrati	
<i>Uno sguardo socio-antropologico sulla nascita di alcuni miti moderni in Albania</i>	121
Evalda Paci	
<i>Le Missel de Gjon Buzuku, un ouvrage fondamental pour l'histoire des écrits anciens albanais</i>	139

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Seit Mansaku	
<i>Dhimitër S. Shuteriqi, Dëshmi parabuzukiane të fjalës shqipe (Témoignages de l'albanais avant Buzuku), Tirana, 2010</i>	149

Shaban Sinani

Anna di Lellio, The Battle of Kosovo 1389 - An Albanian Epic

[Translation of R. Elsie], I. B. Tauris, 2009..... 153

IN MEMORIAM

Frano Prendi (1928-2011) 161

Gunnar Olaf Svane (1927-2012) 163

István Schütz 165