Nathalie Clayer

Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Nathalie Clayer, « Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998 », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 115 | juillet-septembre 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 08 août 2016. URL : <http://assr.revues.org/18443> ; DOI : 10.4000/assr.18443

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/18443>

Document généré automatiquement le 08 août 2016. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Nathalie Clayer

Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998

Pagination de l'édition papier : p. 161-181

- 1 Pour les populations albanaises des Balkans, comme pour d'autres populations de l'ancien « bloc de l'Est », le sortir du communisme a amené le multipartisme, et avec lui une recomposition politique houleuse, chaotique, voire dramatique. Répartis principalement entre l'Albanie, la Macédoine, le Kosovo et le Monténégro¹, les Albanais vivent depuis 1989 au cœur de diverses crises politiques, dont ils sont protagonistes : celle de la difficile « reconstruction » de l'État albanais après l'effondrement des structures de l'ancien régime – l'un des plus durs qu'on ait vu à l'Est –, celle de la dislocation de la Yougoslavie, celle de l'affrontement entre Serbes et Albanais au Kosovo, ou encore celle que connaît le nouveau et fragile État macédonien. Sur le terrain, cette difficile recomposition politique s'accompagne d'un accroissement des possibilités de circulation des hommes, des biens et des idées. Elle n'est cependant pas nécessairement une rupture. On peut voir certains de ses aspects comme des développements de processus entamés depuis le milieu des années 1980, et même parfois bien avant. Les acteurs sont d'ailleurs souvent ceux d'hier. Plus généralement, les mentalités n'ont pas radicalement changé.
- 2 En ce qui concerne le champ religieux, auparavant contrôlé, instrumentalisé, marginalisé, voire totalement étouffé (dans le cas de l'Albanie, où les pratiques religieuses furent interdites en 1967), les évolutions sont également rapides. Il y a là aussi recomposition à travers la restructuration des hiérarchies officielles et le déploiement des activités d'une multitude de groupes et de réseaux venus de, ou influencés par l'extérieur, et mêlant action humanitaire et prosélytisme.
- 3 Dans l'espace d'interaction (ou de recouvrement) de ces deux champs – politique et religieux – très instables, on observe des phénomènes complexes qui mettent en relation de façon multidimensionnelle des communautés « ethnico-religieuses » ou des « réseaux de solidarités », des partis politiques, des mouvements et groupes religieux locaux, des acteurs extérieurs (politiques, religieux ou « politico-religieux »). Il s'ensuit un jeu dans lequel peuvent entrer en ligne de compte, non seulement des facteurs religieux et politiques, mais aussi des facteurs communautaires, personnels, matériels ou autres, qui forment un écheveau souvent difficile à démêler. L'un des révélateurs de ces recompositions « politico-religieuses » est le débat qui s'instaure dans la société albanaise dans son ensemble autour des questions identitaires, notamment sur l'articulation entre identité ethnico-nationale et identité religieuse.
- 4 L'islam en particulier, religion de la majorité des Albanais, tient une place non négligeable dans ce champ d'interaction entre le politique et le religieux, même si, en tant que tel, il n'est pas au cœur des conflits et tensions actuels et cela pour plusieurs raisons. Il n'est pas un marqueur identitaire unique face aux populations voisines (Serbes, Macédoniens, Grecs). La majeure partie des élites albanaises est « laïcisante », voire « athée », et les oulémas n'ont pas une position véritablement prééminente dans la société. Enfin, il n'existe pas de mouvement islamiste comparable au courant panislamiste de Bosnie-Herzégovine, à l'origine de la constitution du Parti de l'Action démocratique (*Stranka demokratske akcije*, SDA)².
- 5 Le but de cet article est de montrer comment s'articule différemment le rapport entre islam et politique selon qu'il s'agit de l'Albanie, du Kosovo ou de la Macédoine. Il faut voir là le résultat de la diversité des situations vécues depuis la fin de l'époque ottomane, dans le cadre de l'Albanie d'une part, et dans celui de la Yougoslavie (Kosovo et Macédoine) de l'autre. Pour cela je présenterai brièvement les situations ethnico-confessionnelles, ainsi que les évolutions socio-politiques depuis la fin de l'époque ottomane. Dans un second temps, j'étudierai les

développements politico-religieux récents, en considérant d'un côté l'implantation des réseaux islamiques transnationaux, et de l'autre les facteurs internes à la société albanaise au Kosovo, en Macédoine et en Albanie.

6 Cependant, au-delà des spécificités régionales et des évolutions divergentes forgées par l'existence de frontières relativement hermétiques, on assiste depuis dix ans à une intensification des contacts entre les Albanais de l'ancien espace yougoslave et leurs « cousins ». Ceci n'est pas sans conséquence sur le plan politique, religieux, et plus généralement identitaire. Je montrerai comment l'islam s'insère dans ces recompositions identitaires, cette fois dans l'ensemble de l'espace albanais.

Des situations ethno-religieuses et historiques diverses

7 L'articulation entre islam et politique n'est pas tout à fait la même pour les Albanais d'Albanie, du Kosovo et de Macédoine. Ceci est en partie le fruit d'une diversité dans les équilibres ethno-nationaux, religieux et politiques. Ainsi, les rapports ethno-nationaux au sein des communautés religieuses, et vice-versa, les rapports religieux au sein des communautés ethno-nationales sont différents suivant les cas. Les situations vécues depuis la fin de la période ottomane par les populations albanaises n'ont pas été non plus les mêmes en Albanie et en Yougoslavie (Kosovo et Macédoine).

Des configurations ethno-religieuses différentes

8 Le tableau qui suit synthétise les caractéristiques principales des configurations actuelles sur le plan ethnique et confessionnel, selon les trois pays/régions : poids de la population albanaise ; proportions des albanophones au sein des communautés musulmanes ; place des Bektachis et membres des autres confréries mystiques musulmanes dans ces mêmes communautés ; pourcentages de musulmans, de chrétiens catholiques et chrétiens orthodoxes par rapport à l'ensemble des communautés albanaises.

	Albanie	Kosovo	Macédoine
% d'Albanais/population totale	env. 98 %	env. 80-85 %	env. 30 %
% de musulmans albanais/ pop. musulmane totale	env. 98 %	env. 90 %	env. 70 %
% musulmans bektachis/ pop. musulmane totale	env. 20 % (+ autres confréries)	qqqs (+ autres confréries)	qqqs (+ autres confréries)
% de musulmans/pop. albanaise	env. 70 %	env. 95-98 %	env. 98 %
% catholiques/pop. albanaise	env. 10 %	env. 2 %	quelques
% orthodoxes/pop. Albanaise	env. 20 %		quelques

9 Ces chiffres ne sont qu'indicatifs, car il n'y a pas eu de recensement tenant compte du critère religieux depuis plusieurs décennies³. Il faut cependant retenir les points suivants.

10 En Albanie, et dans une moindre mesure au Kosovo, les Albanais forment la très grande majorité de la population, alors qu'en Macédoine, ils ne constituent qu'une importante minorité. En Albanie, la population musulmane est essentiellement albanaise, alors qu'en Macédoine et, dans une moindre mesure, au Kosovo, le pourcentage des musulmans non albanais (Turcs, Roms, Torbeshs⁴, Bochniaques, etc.) est beaucoup plus significatif, ce qui autorise davantage de fluidité dans l'identification ethno-nationale au sein de la communauté musulmane de ces deux dernières régions. En Macédoine et au Kosovo, la population albanaise est presque exclusivement musulmane, alors qu'en Albanie elle ne l'est qu'aux deux tiers, et le christianisme y a donc un poids plus important. En outre, l'islam des musulmans albanais d'Albanie, dans certaines régions, est (ou était) plus fortement teinté de bektachisme (islam mystique, hétérodoxe et syncrétique) que celui des musulmans albanais du Kosovo et de Macédoine, ce qui implique une identité musulmane sunnite moins forte⁵.

11 Malgré ces contextes différents, que ce soit au Kosovo, en Macédoine ou en Albanie, les identités communautaires à base religieuse sont restées très fortes (à côté des identités familiales et régionales⁶), et cela même si elles s'affirment aujourd'hui moins à travers des pratiques, qu'à travers une conscience d'appartenir à un groupe (largement endogame), à un réseau de solidarité⁷. La différence réside en fait davantage dans les rapports entre « religieux »

et « politique » et entre « religieux » et « national », et ceci en premier lieu pour des raisons historiques.

Des situations socio-politiques dissemblables depuis la fin de l'époque ottomane

- 12 Déjà à l'époque ottomane, la Macédoine et le Kosovo (surtout dans leurs parties orientales) se trouvaient dans une situation géopolitique différente de celle des territoires de l'Albanie actuelle. Situés plus à l'écart, ceux-ci n'avaient vu que peu de colons musulmans (turcophones ou autres) s'installer. La domination ottomane y avait été moins effective. La culture turco-ottomane s'y était moins développée.
- 13 Après la chute de l'Empire ottoman, la position socio-politique des musulmans est devenue fondamentalement dissemblable de part et d'autre de la nouvelle frontière albano-yougoslave. Les Albanais du Kosovo et de Macédoine (la « Serbie du Sud » de l'époque) sont devenus, comme tous les musulmans du Royaume de Yougoslavie, des citoyens de second rang, face aux chrétiens orthodoxes et catholiques – Serbes, Croates et Slovènes⁸. Les élites citadines ont émigré en grand nombre vers la Turquie. Lorsqu'elles sont restées et se sont exprimées, elles l'ont fait en tant que musulmans ou en tant que beys-grands propriétaires terriens, plus rarement en tant qu'« Albanais » ou en tant que « Turcs⁹ ».
- 14 En Albanie en revanche, les musulmans, qui formaient la majorité de la population du pays, ont continué à détenir une partie importante du pouvoir politique et économique. Il n'y pas eu dans ce pays de véritable réforme agraire avant la collectivisation communiste. Les musulmans d'Albanie ne sont donc pas devenus citoyens de second rang.
- 15 Cependant, trois facteurs ont contribué à affaiblir le statut de l'islam sunnite dans le nouvel État qui, il faut le souligner, n'a adopté aucune religion officielle. L'unité devait se faire sur la composante ethnico-nationale (albanaise) et non sur la composante confessionnelle, du fait de la forte proportion de chrétiens, orthodoxes et catholiques. Les Bektachis, auréolés de leur rôle dans la formation d'une identité nationale albanaise et reconnus *de facto* comme appartenant à une communauté religieuse spécifique, représentaient désormais une force distincte de celle de la communauté musulmane sunnite¹⁰. Enfin, il existait parmi les intellectuels et fonctionnaires d'origine musulmane ayant étudié en Occident ou dans les grandes écoles de la capitale ottomane (dans lesquelles avaient pénétré aussi les idées occidentales – positivistes notamment) une tendance « sécularisante¹¹ ».
- 16 On a l'habitude de voir sur la scène albanaise des années 1930 trois courants se divisant autour des questions de « modernité » et de « tradition » : les « Anciens » (*Të vjetër*), plutôt « orientalistes »; les « Jeunes » (*Të rinjtë*), « occidentalistes », et les « Néo-albanais » (*Neoshqiptarët*), partisans de la mise en valeur de l'essence et de la culture propre des Albanais. Dans ce cadre, dès les années 1920-1930, un débat s'est instauré en Albanie sur l'articulation entre religion et nation. Pour les « Anciens », l'islam gardait une valeur importante. Les « Jeunes » prônaient le rejet de toute religion et de l'islam en particulier, considéré comme « une religion barbare ». Quant aux « Néo-albanais », ils s'élevaient contre les divisions religieuses sans être contre la religion en tant que telle, et semblent avoir été assez favorables au bektachisme¹².
- 17 C'est aussi au cours de cette période que s'est amorcé lentement le passage de l'islam de la sphère publique à la sphère privée. Les dirigeants de la Communauté islamique étaient ainsi amenés à affirmer que :
- « L'influence de la religion (*feja*) islamique parmi les fils d'Albanie ne doit pas être considérée comme un signe anti-national, car la religion est une question individuelle que chaque personne doit choisir selon ses désirs et sa conscience. La religion doit préparer, pour l'homme, la vie après la mort. Pour cette raison, la religion n'a pas de relation avec la nationalité (= identité nationale, *kombësi*). C'est l'une des raisons pour lesquelles la nation albanaise dans sa majorité a été attirée par, et a accepté la religion islamique bien que celle-ci lui ait été transmise par l'ennemi national [= le Turc¹³]. »
- 18 Ceci n'empêchait pas, dans le même temps, les autorités politiques d'utiliser la hiérarchie et les structures de la Communauté islamique, afin d'agir sur la population pour laquelle, dans

son ensemble, les identités religieuses, familiales et régionales restaient primordiales face à une identité nationale encore peu développée¹⁴.

L'affirmation des identités nationales sous les régimes communistes

- 19 Tant en Yougoslavie qu'en Albanie, l'instauration des régimes communistes a eu naturellement de profondes conséquences dans le champ religieux. Les pratiques, les rapports entre « politique » et « religieux », mais aussi l'articulation entre identité nationale et identité religieuse ont alors changé.
- 20 Dans leur politique vis-à-vis de la religion, les deux régimes, albanais et yougoslave, ont suivi à peu près la même ligne antireligieuse dans les deux premières décennies de leur existence, avant de diverger totalement. Alors que l'Albanie abolissait en 1967 toute pratique culturelle et instaurait en 1976 un État athée, la Yougoslavie assouplissait nettement son attitude, notamment vis-à-vis des musulmans (dans le cadre de sa politique de non-alignement). Ainsi, à partir des années 1970, on vit de plus en plus de jeunes aller faire des études religieuses dans les pays musulmans. De leur côté, les confréries mystiques se réorganisèrent au Kosovo et en Macédoine.
- 21 En Yougoslavie, durant cette période, les recensements¹⁵ révèlent une poussée du nationalisme albanais et une valorisation de la nationalité et de l'identité albanaises. Cette évolution s'est faite dans le cadre de la politique des *narod* et *narodnost* (nation/nationalité) mise en place par le régime yougoslave, selon laquelle, les Turcs comme les Albanais, possédant un État, étaient considérés en Yougoslavie non comme des *narod*, mais comme des « nationalités », c'est-à-dire des minorités nationales ayant droit à une certaine représentativité dans les instances politiques et administratives, à des écoles, etc.
- 22 C'est surtout à partir de 1966 (après la chute du ministre de l'Intérieur, A. Ranković) que les modalités d'application de ce système ont favorisé le nationalisme albanais. La création de l'université de Priština en 1970 a entraîné la formation d'une élite nationaliste, « socialisante » et « athéisante ». Puis, l'adoption de la Constitution de 1974, qui donnait un statut de province autonome au Kosovo jouissant pratiquement des mêmes droits qu'une république, a favorisé l'éclosion d'un nationalisme d'État. À ces facteurs politiques, il faut ajouter la forte poussée démographique du côté albanais, les nombreux départs des « Turcs¹⁶ » vers la Turquie à partir des années 1950, ainsi que l'urbanisation (notamment au Kosovo) qui ont contribué eux aussi à la valorisation de l'identité nationale albanaise dans la Yougoslavie communiste, parmi les musulmans.
- 23 L'identité « turco-ottomane », la plus courante jusqu'à il y a une vingtaine d'années chez les musulmans citadins de Macédoine et du Kosovo¹⁷, a connu une forte perte de prestige, au profit de l'identité albanaise, et de plus en plus de musulmans non albanophones de ces deux régions ont opté pour la nationalité albanaise. Ce dernier phénomène témoigne de la médiatisation non explicite, mais néanmoins la plus fréquente, de l'identité nationale par l'identité religieuse. Une identité religieuse qui, pour la majeure partie de la population, est d'ailleurs loin d'avoir été marginalisée.
- 24 En Albanie, les champs politiques et religieux ont été également bouleversés durant le régime d'Enver Hoxha. Pour d'autres raisons qu'en Yougoslavie, l'identification nationale albanaise y a été aussi valorisée. De fait, pour ses besoins, le régime a œuvré à consolider celle-ci, sur la base d'une propagande à la fois nationaliste et stalinienne, qui a été renforcée à partir de 1978, à la suite de l'isolement du pays sur la scène internationale. Dans le même temps, la religion était combattue, puis, à partir de 1967, totalement supprimée, y compris dans la sphère privée.
- 25 Les acteurs locaux s'accordent pour dire que l'action des autorités communistes a contribué à dévaloriser, plus que toute autre identité religieuse, l'identité musulmane. Il y a plusieurs explications à ce phénomène, qui se dessinait déjà avant la Seconde Guerre mondiale pour l'identité musulmane sunnite, on l'a vu. Avec la destruction du pouvoir traditionnel, les musulmans ont perdu une grande partie de leur suprématie dans la société. D'autre part, les élites communistes étaient en majorité issues du sud du pays, lui-même à dominante chrétienne orthodoxe et musulmane bektachi. Enfin, la « culture marxiste » a gommé la culture islamique locale, plus que les autres cultures traditionnelles du pays. Si l'on examine par exemple le

contenu des enseignements en histoire et en littérature dispensés durant la période communiste, on s'aperçoit qu'aucune place n'était faite à l'histoire et à la culture du monde musulman, puisque le modèle était celui de l'histoire marxiste européenne¹⁸. Dans un autre domaine, la consommation de porc, interdite par la religion islamique, a été largement promue durant les cinq dernières décennies¹⁹. Indépendamment du régime lui-même, la télévision italienne, que les Albanais ont cherché de plus en plus à capter pour « sortir » de leur carcan, a promu, elle aussi, un modèle des plus éloignés de la culture musulmane.

26 Comme dans le cas de la Macédoine et du Kosovo, ni cette dévalorisation, ni le large abandon des pratiques religieuses ne signifient pour autant une disparition de l'identité communautaire musulmane, comme le montrent d'un côté le faible nombre de mariages mixtes²⁰, et de l'autre les développements sociaux et politiques de ces dernières années.

L'islam dans les transformations récentes

27 L'islam n'est pas à proprement parler au centre de ces évolutions. La majeure partie des élites et des leaders politiques de la période post-communiste sont issus des rangs des élites « socialisantes » et « athéistes » formées à l'université de Pristina ou à « l'école d'Enver Hoxha ». Le groupe des oulémas et intellectuels musulmans religieux formés à Sarajevo ou dans les pays musulmans qui émerge en Macédoine et au Kosovo depuis les années 1980 est encore limité. En Albanie commence à peine à se former depuis le milieu des années 1990 une nouvelle génération de cadres religieux formés à la hâte. En outre, je l'ai dit, l'islam n'est pas le seul marqueur identitaire des Albanais face aux Serbes, aux Macédoniens ou aux Grecs, comme il l'est pour les musulmans de Bosnie-Herzégovine face aux Serbes et aux Croates. Et, de façon générale, les populations essaient avant tout de surmonter les énormes difficultés économiques auxquelles elles ont à faire face dans un climat de chaos politique et social.

28 Pourtant, il est indéniable que la religion a fait son retour dans la sphère publique (dans le cas de l'Albanie), ou y a renforcé sa position (dans le cas de la Macédoine et du Kosovo), et qu'il existe un champ d'interaction entre le « politique » et le « religieux ». Y contribuent des facteurs externes et des facteurs internes à la scène albanaise.

L'implantation des réseaux islamiques

29 La chute des anciens régimes a provoqué la mobilisation de multiples réseaux islamiques, dans lesquels sont impliqués : des États (pays arabes, Iran, Malaisie, Turquie), des Communautés islamiques officielles (comme le *Diyanet* de Turquie, ou les Communautés islamiques de Macédoine et de Kosovo vis-à-vis de l'Albanie), des centres islamiques d'Europe occidentale (comme l'ATIB – *Avrupa Türk İslam Birliği* et les *Milli Görüş Teşkilatı*²¹ d'Allemagne), des organisations non gouvernementales (comme la *Islamic Relief* de Grande-Bretagne, la fondation *al-Waqf al-Islami* de Hollande, la *Third World Relief Agency* fondée à Vienne par Fatih el-Hassanein, l'organisation *al-Harameyn* d'Arabie Saoudite, la *Munazzamat al-Dawa al-Islamiyya* du Soudan, etc.), des mouvements et groupes islamiques divers (*Fethullahcıs* et *Süleymancıs* de Turquie, *Jamaat al-Tabligh*, *Ahmadis*, *Bahais*, Chiïtes, *Salafis*, sans oublier les « panislamistes » de la mouvance d'Alija Izetbegović²²).

30 Tous se sont plus ou moins empressés de venir en aide à leurs coreligionnaires albanais, participant à l'afflux massif de missionnaires (également chrétiens²³) et d'organisations humanitaires dans ces régions, qui se livrent une rude compétition. L'aide, qu'il faut voir également comme un moyen de pénétration, est financière (investissements, subventions, bourses d'études, etc.), humanitaire (dons de nourriture et de vêtements, aide aux orphelins, etc.), humaine (fourniture de cadres religieux ou de conseillers), religieuse et culturelle (construction de mosquées, création de centres islamiques, importation de littérature religieuse, aide aux publications locales, cours d'informatique, cours d'anglais²⁴, etc.), voire militaire.

31 Au Kosovo, jusqu'à l'été 1999, étant donné la présence policière yougoslave, l'activité des réseaux islamiques s'est exercée moins directement qu'en Macédoine, et surtout qu'en Albanie. Dans ce dernier pays, qui est, en théorie, en majorité musulman, où depuis 1991 la situation est des plus instables et où les dirigeants au pouvoir entre 1992 et 1997 (gouvernement

de Sali Berisha), ont utilisé leur présence, les groupes venus du monde musulman extérieur ont pu s'installer et se déployer assez largement. Du fait de l'interdiction totale des cultes entre 1967 et 1990 et de la légendaire « indifférence religieuse » de ses habitants, l'Albanie constitue un champ particulièrement attrayant, voire même symbolique pour les missionnaires de tous horizons. Pour les chrétiens, il s'agit de reconverter un pays en majorité musulman (« le pays le moins évangélisé d'Europe²⁵ »). Pour le monde musulman, il s'agit de maintenir et de soutenir ce pays européen à majorité musulmane. Le résultat est qu'en marge des Communautés islamiques officielles, les acteurs se sont multipliés dans le champ religieux ; des acteurs qui disposent d'un pouvoir financier (peu important dans l'absolu, mais conséquent dans le contexte local), des acteurs qui sont éventuellement liés à des gouvernements ou à des réseaux politiques, et qui, par leur action, peuvent influencer sur une partie, ne serait-ce que réduite, de la population.

32 Cependant, on se tromperait en ne voyant dans le renforcement de l'islam dans les sphères privée et publique que l'action de ces groupes et mouvements venant de l'étranger. En Albanie, on peut constater par exemple que les ONG ou autres acteurs islamiques se sont implantés en premier lieu dans les anciens bastions de l'islam sunnite (Shkodër, Kavaja, Durrës, Tirana, Elbasan). Car, le phénomène est étroitement lié à des facteurs internes, qu'il s'agisse de questions de stratégies et d'intérêts (financiers ou de pouvoir) ou de questions d'idéologie, de croyance et de recomposition identitaire. J'examinerai successivement les relations complexes qui se sont instaurées entre l'islam et le politique au Kosovo, en Macédoine, puis en Albanie.

L'islam à l'arrière plan des développements politiques au Kosovo

33 Dans l'ancienne province autonome yougoslave du Kosovo, la scène politique est marquée depuis une dizaine d'années par le bras de fer entre les Albanais, qui ont déclaré de façon unilatérale l'indépendance et créé des institutions parallèles (été 1990), et les autorités serbes, qui maintiennent une pression policière et militaire. Dans ce contexte qui ne facilite pas le développement des activités politiques et religieuses, l'espace d'interaction entre le « politique » et le « religieux » semble être limité²⁶. Car les nouveaux leaders politiques, comme Ibrahim Rugova, chef du principal parti (la *Ligue démocratique du Kosovo*, LDK), autour desquels, dans les premières années, un large consensus s'était fait au sein de la population albanaise, de même que la majorité des activistes politiques soutenant dorénavant l'UÇK (*Armée de Libération du Kosovo*) appartiennent à la mouvance « athéisante²⁷ ».

34 Pourtant cet espace de recouvrement du « politique » et du « religieux » est loin d'être nul. Déjà dans les premiers temps, une collaboration s'était instaurée entre les responsables politiques et les responsables religieux musulmans en certaines occasions, même si Rugova et ses proches aimaient à instrumentaliser davantage l'Eglise catholique vis-à-vis de l'Occident, tout en utilisant par ailleurs la communauté de religion pour attirer dans leurs rangs les musulmans non albanophones.

35 Par la suite, les oulémas, qui étaient dans l'ensemble restés sur la réserve vis-à-vis des dirigeants politiques mais pas vis-à-vis du mouvement albanais, se sont naturellement mis plutôt du côté des déçus de la ligne Rugova. Ils ont commencé vers 1997 à justifier l'emploi de la force (et donc les agissements de l'UÇK) comme un *djihad* d'autodéfense²⁸. Parmi les différents groupes qui « forment » cette armée de libération dont la coordination reste limitée, il est vraisemblable que quelques-uns soient en contact avec des réseaux islamiques (possédant des relais en Albanie notamment), prêts à les aider en matériel, voir en hommes²⁹. Cependant, la majeure partie de ces groupes de guérilla ne semble pas y avoir eu recours jusqu'à présent. Et la présentation que font de l'UÇK certains religieux musulmans albanais de la diaspora, comme d'une « organisation islamique albanaise déterminée à défendre son peuple, sa patrie et sa religion³⁰ », trahit une instrumentalisation du « politique » par le « religieux ».

36 Sur le terrain, l'instrumentalisation cette fois du « religieux » par le « politique » à tendance à se faire d'autant plus grande que les rapports de force internes se sont équilibrés vers la fin de l'année 1998 entre la LDK d'Ibrahim Rugova, l'UÇK et le Mouvement Démocratique Unifié (LBD) de Rexhep Qosja. C'est ainsi que les dirigeants d'une LDK affaiblie ont alors cherché à établir une collaboration plus étroite avec la Communauté islamique, reconnaissant que « cette

dernière devait être davantage présente dans l'institutionnalisation ultérieure de la vie sociale et politique », étant donné son rôle dans la société³¹.

Un jeu plus compliqué en Macédoine

- 37 En Macédoine, il s'est établi un jeu plus subtil entre le champ politique et le champ religieux, pour au moins trois raisons. L'élite albanaise « athéisante » est moins forte qu'au Kosovo (la pratique d'un islam traditionnel, mêlé à la loi coutumière albanaise, est plus ancrée dans la population). Les Albanais, et même l'ensemble des musulmans, forment une minorité face aux Macédoniens. Enfin, la scène politique est plus complexe, car au sein de chaque groupe ethnico-national ont été fondés un ou plusieurs partis qui participent à une vie politique macédonienne moins entravée.
- 38 Chacune des formations représentant les Albanais (mais aussi les Turcs, les Bochniaques, les Roms, voire les musulmans en général dans le cas du seul parti islamiste, le SDA-Juste Voie³²) a donc une stratégie à des niveaux multiples pour accéder (ou participer) aux pouvoirs local et national : dans le cadre de la scène politique générale ; à l'intérieur du « bloc musulman³³ » ; à l'intérieur du groupe ethnico-national duquel il se réclame ; ou encore vis-à-vis de certains acteurs politiques, « politico-religieux » ou religieux (de Macédoine, d'Albanie, du Kosovo ou d'ailleurs) susceptibles d'apporter un appui.
- 39 Au niveau de la scène politique macédonienne, on retrouve surtout le jeu des rapports entre l'ancien establishment communiste et ceux qui n'en faisaient pas partie (division qui traverse tous les groupes ethnico-nationaux). Ainsi, la scission du principal parti albanaise (Parti pour la Prospérité Démocratique, PPD) en 1993-1994 s'est-elle produite en apparence pour des raisons de méthodes (plus ou moins radicales), mais en réalité surtout en fonction de cette division. De même, les coalitions gouvernementales se sont, jusqu'à présent, faites en fonction des anciennes solidarités politiques. Preuve en est le remplacement à la suite des élections de l'automne 1998 d'une coalition formée par les anciens établissements macédonien et albanais, par une coalition composée en majorité par une nouvelle élite politique, côté macédonien et côté albanais.
- 40 Les alliances électorales, quant à elles, se font partiellement en fonction de l'appartenance ethnico-nationale ; ainsi, aux élections de l'automne 1998, les partis albanais ont formé une alliance, laissant les petits partis musulmans non-albanais (Turcs, Roms et Bochniaques) unir leurs efforts de leur côté. Elles se font aussi parfois au sein du « bloc musulman ». Cependant l'islam, qui entre dans le jeu politique tantôt en tant que tel, tantôt combiné à d'autres facteurs, semble surtout jouer un rôle dans la compétition politique interne au sein de ce « bloc musulman », et cela de deux façons.
- 41 Des collaborations, plus ou moins effectives, se nouent entre certains partis d'un côté, et de l'autre les autorités religieuses musulmanes ou d'autres groupes islamiques. On constate ainsi qu'au sein de la population albanaise, l'establishment religieux (avec à sa tête le nouveau chef de la Communauté islamique de Macédoine, Sulejman Rexhebi) et l'establishment politique (PPD) ont étroitement collaboré, alors qu'un rapprochement s'était fait entre les « dissidents religieux » (un groupe formé à Tetovo entre 1992 et 1996) et les « dissidents » politiques (PDSH, Parti Démocratique des Albanais). Il n'est donc pas surprenant que, depuis l'entrée de ces derniers dans la coalition gouvernementale à la fin de l'année 1998, Sulejman Rexhebi, accusé par ailleurs de malversations et tenu pour responsable de la faillite de la Communauté islamique, ait été dénoncé publiquement par certains dirigeants du PDSH pour son ingérence dans les affaires politiques (en faveur du PPD) et soit dorénavant dans une position difficile.
- 42 Par ailleurs, la défense de la religion et de la culture musulmanes, à laquelle sont attachés certains segments de la population, rentre plus ou moins dans les programmes des partis en question. Et même si l'islam est absent, ceux-ci peuvent être amenés à instrumentaliser le « religieux » si besoin est. Le Parti démocratique des Albanais (PDSH), dominé par de jeunes cadres proches de la ligne « athéisante » des leaders kosovars, a pu faire ainsi une alliance électorale avec le SDA-Juste Voie en 1996, lors d'une élection partielle. Tout récemment, ce même parti s'est chargé de récolter la *sadakat ul-fitr* et la *zekat* au bénéfice des Albanais du Kosovo, en se basant sur les textes sacrés et des recueils de droit musulman et en s'appuyant

sur le « Centre islamique d'Istanbul », mais en court-circuitant les autorités religieuses de la République, qui, elles, se sont élevées contre cette action³⁴ !

43 Les autorités macédoniennes peuvent entrer aussi dans le jeu, comme elles l'ont déjà fait au moins à trois reprises, en continuant (comme à la fin de l'époque communiste) à se servir de la communauté des « Macédoniens musulmans » (musulmans de langue macédonienne) afin d'affaiblir le « bloc » musulman, en permettant l'ouverture d'une Faculté islamique au moment où était fondée illégalement l'Université albanaise de Tetovo, puis en autorisant en 1996 la création d'une seconde Communauté islamique sous l'égide de l'ancien Reis-ul-ulema de Yougoslavie, Yakub Selimoski (même si celle-ci n'a pas réussi à se maintenir).

L'instrumentalisation de l'islam en Albanie

44 En ce qui concerne l'Albanie, la diversité ethnique de la Macédoine ou du Kosovo n'existe ni au niveau national, ni au niveau de la communauté musulmane. Le jeu politique est donc lié, en premier lieu, à la dichotomie entre « collaborateurs » et « bannis » de l'ancien pouvoir communiste (que l'on retrouve partiellement dans l'opposition entre Parti Socialiste et Parti Démocratique). Il est fonction, d'autre part, des réseaux de solidarité formés notamment autour des allégeances familiales (au sens large), des appartenances régionales et/ou des appartenances communautaires à base religieuse. Tout ceci, comme à l'époque communiste et aux époques précédentes³⁵, à cela près qu'il s'y est ajouté la possibilité de s'allier à des acteurs politiques, « politico-religieux » et « religieux », locaux ou étrangers³⁶. Ainsi, comme dans les précédentes périodes de l'histoire de l'État albanais, on veille depuis 1991-1992 à effectuer une répartition symbolique de certains postes institutionnels, entre les quatre grandes communautés religieuses du pays (musulmans sunnites, chrétiens orthodoxes, catholiques et Bektachis³⁷).

45 Dans les âpres querelles qui secouent la scène politique interne, la religion, qui avait été officiellement combattue, éludée puis bannie à l'époque communiste, tient aujourd'hui une place non négligeable, dans la mesure où elle est souvent instrumentalisée par les différentes factions. Dans le nouveau spectre politique, les partis dits « de droite » sont accusés, par leurs adversaires dits « de gauche », de favoriser le développement du « fondamentalisme islamique » dans le pays, tandis que les seconds sont accusés par les premiers d'être « vendus à la Grèce et de favoriser le prosélytisme de l'Église orthodoxe », ou de faire la politique de la Serbie, donc dans les deux cas de faire le jeu du « fondamentalisme orthodoxe ».

46 Les accusations contre le « fondamentalisme islamique », qui existaient déjà depuis plusieurs années, ont redoublé d'intensité depuis l'été 1998, à la suite de l'arrestation et de l'expulsion du pays de plusieurs membres d'organisations non gouvernementales islamiques, suspectés d'activité terroriste en liaison avec l'attentat de Louxor ou les attentats perpétrés contre les ambassades américaines en Tanzanie et au Kenya, ou encore à la suite du meurtre d'un *mudjahid* albanais par l'un de ses camarades, un français converti, tous deux se préparant à combattre au Kosovo. La polémique a par ailleurs été ravivée en janvier 1999 par une déclaration du ministre des Affaires étrangères yougoslaves accusant l'Albanie d'être un foyer du terrorisme international, principalement islamique, et un tremplin pour son infiltration en Yougoslavie.

47 Il est vrai que Sali Berisha (lui-même d'origine musulmane), chef du Parti Démocratique et président de la République de 1992 à 1997, semble avoir entretenu des liens étroits avec les dirigeants de la Communauté musulmane sunnite, qui le soutenaient en retour³⁸. Certains membres de son entourage auraient contribué à l'entretien de ses relations avec les autorités religieuses d'un côté, avec certains pays ou réseaux islamiques de l'autre. Parmi eux, il faut citer le chef des services secrets, Bashkim Gazidede, qui avait été un temps chef de l'Association des intellectuels « Kultura Islame³⁹ ». Sali Berisha a d'ailleurs lié son pays à l'Organisation de la Conférence Islamique⁴⁰, alors que le Parti socialiste de Fatos Nano (lui-même d'origine orthodoxe), dès son arrivée au pouvoir, s'est hâté (au moins dans un premier temps) de geler cette participation⁴¹.

48 À « droite », c'est en réalité surtout Abdi Baleta, l'ancien ambassadeur de l'Albanie communiste à l'ONU, et son parti (de la Droite Démocratique, rebaptisé Parti du Redressement

National) qui, même s'il n'a pas de poids politique direct et même s'il met officiellement en avant le « nationalisme albanais », milite en faveur des valeurs islamiques et des liens avec certains pays musulmans, ou, pour le moins, se fait leur plus ardent défenseur face à leurs détracteurs⁴².

49 Il faut aussi noter que si les polémiques qui opposent les partis et les factions empruntent souvent au registre confessionnel, elles se développent parallèlement sur le thème du régionalisme (*krahinarizm*) : soit nord contre sud (qui peut recouper l'opposition musulman [ou catholique] contre orthodoxe), soit régions contre régions (par exemple, région de Tropojë, Labëri, région de Shkodra, Mat, Skrapar, etc.).

L'islam facteur des recompositions internes

50 Dans le contexte très instable de recomposition et décomposition que vivent depuis une dizaine d'années les populations albanaises, même si les développements de l'islam en leur sein sont aidés et influencés par des réseaux du monde musulman extérieur, l'islam apparaît donc, avant tout, – qu'il soit instrumentalisé ou non – comme un facteur de la recomposition politique et identitaire interne. Il n'a de rôle moteur ni dans les conflits existants, ni dans le face à face avec des minorités ou nations voisines, il n'est même pas le moteur principal dans la recomposition/décomposition interne, fruit de la lutte pour la survie économique (ou l'enrichissement personnel) et de la lutte pour le pouvoir qui lui est en partie liée dans le contexte de déliquescence des États, tout cela sur fond de nationalisme fortement laïque.

51 Mais ce nationalisme, porté par des élites issues de la période communiste et nourri par le cliché qui veut que la religion ne soit que de peu d'importance parmi les Albanais, ne doit pas masquer une autre réalité : pour beaucoup d'Albanais, l'identité nationale, telle qu'elle s'exprime sur la scène albanaise, reste liée à l'identité communautaire à base religieuse (musulmane, orthodoxe ou catholique).

52 Si l'on compare les trois cas étudiés, il est clair qu'en Albanie, la présence de plusieurs religions ainsi que les évolutions historiques de cet État quasi-mononational ont contribué à affaiblir l'influence du facteur musulman⁴³. Ce facteur réapparaît toutefois pour plusieurs raisons. Il y a l'intérêt symbolique (mais aussi concret) des réseaux islamiques vis-à-vis de ce pays européen en majorité musulman (au moins en théorie) et qui doit être « réislamisé ». En outre, ceux-ci ont eu de plus grandes possibilités de se déployer du fait du manque de structures et de cadres religieux après les vingt-cinq années d'abolition de la religion⁴⁴. Ils ont bénéficié également du chaos socio-politique dans lequel le pays est plongé maintenant de façon chronique. Mais le facteur musulman a aussi refait surface parce qu'il est une composante significative de l'identité de certains segments (sociaux ou régionaux) de la population, en particulier en Albanie du Nord et en Albanie centrale.

53 En Albanie l'instrumentalisation politique de l'islam ou de l'anti-islamisme se fait dans le cadre de la réactualisation des luttes politico-sociales après la chute du régime communiste. Celle-ci met aux prises des réseaux reposant en partie sur les segments traditionnels de la population, sur leurs affinités et leurs antagonismes. Chacun, tout en s'appuyant sur des réseaux extérieurs (politiques, religieux ou politico-religieux), tente de réhabiliter (ou de maintenir) la place de certains segments de la société. Pour cela, chacun utilise certaines peurs et se fait le champion contre l'ennemi qu'il désigne. Il est intéressant de noter que la dénonciation du facteur islamique par l'ancienne nomenklatura (essentiellement du sud) s'inscrit dans un rejet du « retour à la tradition », dans une assimilation des campagnes à l'islam. D'après Ervin Hatibi, les musulmans seraient considérés comme « “les cousins de la province” qui salissent la réputation » et « isolent de l'Occident⁴⁵ ». Il faut voir là, je crois, une réaction à la fois politique – contre Sali Berisha –, et sociale – contre l'arrivée massive dans les villes des montagnards du nord et du nord-est du pays⁴⁶. Inversement, la volonté de relégitimer la place de certains groupes de la population (surtout du nord et du centre du pays) passe par l'exacerbation d'un anti-serbisme ou d'un anti-hellénisme, qui se transforme souvent en négation de l'identité albanaise de certains membres de l'establishment politique et intellectuel accusés d'être grecs, valaques, ou vendus aux Grecs, aux Serbes, etc. Les conditions souvent difficiles dans lesquelles travaille et vit une très forte proportion de la population du pays

(environ 10 %) en Grèce alimentent ce genre de phobie et d'accusation. Cela dit, comme l'a montré Christian Pihet, certains signes font croire que ce type d'opposition binaire tend, dans certaines régions et notamment dans le triangle le plus urbanisé Tirana-Durrës-Elbasan, à s'essouffler⁴⁷.

54 En ce qui concerne la Yougoslavie, Marie-Paule Canapa tirait d'une étude effectuée au milieu des années 1980 les conclusions suivantes : le rôle de l'islam dans les diverses nationalités est largement déterminé par la question des nationalités et, chez les Albanais, « le rôle de la religion dans le nationalisme albanais n'est pas très marqué ni direct, bien que l'islam puisse être utilisé à des assimilations qui tendent à renforcer le nombre des Albanais ou qu'il puisse être une forme d'expression nationale en milieu pluriconfessionnel⁴⁸ ». De fait, la politique yougoslave des nationalités a induit une opposition entre nationalismes, en premier lieu nationalisme albanais contre nationalisme serbe (au Kosovo) ou nationalisme macédonien (en Macédoine) que l'on retrouve aujourd'hui au cœur des crises. La religion n'intervient pas forcément dans ces oppositions, sauf lorsque certains acteurs associent l'un ou l'autre à une religion (l'islam pour les Albanais, l'orthodoxie pour les Serbes et les Macédoniens). Comme le soulignait Marie-Paule Canapa, l'islam a été également instrumentalisé cette fois vis-à-vis des autres groupes musulmans, afin de les associer ou de les absorber. Mais, aujourd'hui l'islam intervient également, et même peut-être surtout, dans les recompositions internes au sein des communautés albanaises du Kosovo et de Macédoine.

55 Les deux évolutions importantes par rapport à l'époque communiste sont en effet l'utilisation plus ouverte, mais aussi plus complexe, de l'islam par les dirigeants politiques, et de la politique et du nationalisme par les dirigeants religieux, sur fond de multipartisme, de multiplication des acteurs religieux, d'arrivée de nouvelles générations, etc. À cela vient s'ajouter une dimension supplémentaire : l'insertion, même relative, dans un espace albanais où les frontières ne sont plus infranchissables et où un débat d'idées s'instaure⁴⁹.

Le débat sur « identité nationale » et « identité religieuse » dans la société albanaise

56 Les joutes politiques sont à replacer plus généralement dans le cadre du débat qui s'est ouvert au sein de la société albanaise dans son ensemble (y compris au Kosovo et en Macédoine), au sujet des relations entre « identité nationale » et « identité religieuse », et qui témoigne des recompositions identitaires liées aux bouleversements politiques et sociaux. L'articulation entre « national » et « religieux » se décline bien entendu en fonction de la situation, des aspirations et des peurs des divers segments de la population albanaise des trois pays en question.

57 Au niveau local, on l'a vu, l'identité musulmane (même dévalorisée) est restée très forte, que ce soit en Albanie, au Kosovo ou en Macédoine, sauf parmi certaines couches citadines, chez lesquelles la dévalorisation de l'islam est poussée à l'extrême. L'identité nationale, que les régimes communistes avaient contribué à renforcer dans le cas de l'Albanie et pratiquement à créer dans le cas de la Yougoslavie, est aujourd'hui exacerbée au Kosovo et en Macédoine, dans les face à face qui opposent les Albanais aux Serbes et aux Macédoniens⁵⁰. Au contraire, elle semble (au moins en apparence) en voie de déliquescence en Albanie, où les chaînes qui attachaient chaque individu à l'État ont été rompues et où l'image de l'albanité renvoyée par l'extérieur est des plus négatives.

58 Dans ce contexte, les nouvelles autorités religieuses musulmanes prônent, aux côtés de certains intellectuels musulmans, une sorte de « synthèse albano-islamique », et cherchent à faire coïncider, à amalgamer l'identité nationale albanaise à une identité musulmane. Et cela même en Albanie où les chrétiens représentent pourtant un fort pourcentage de la population. Leur principal argument (qui touche, semble-t-il certains segments musulmans albanais de Macédoine, du Kosovo et d'Albanie du nord, beaucoup moins en Albanie du sud) est que l'islam aurait permis aux Albanais de préserver leur identité ethnico-nationale des menaces assimilatrices de leurs voisins orthodoxes⁵¹.

59 En cela, ils s'opposent bien entendu à ceux qui rejettent purement et simplement l'islam, et qui veulent éventuellement associer l'identité nationale à une identité chrétienne – catholique

ou orthodoxe. Résultat de la dévalorisation de l'islam, leur position va souvent de pair avec l'idée que cette religion est une barrière au progrès et à la civilisation occidentale vers laquelle la société albanaise doit tendre. On la trouve exprimée chez les chrétiens, mais aussi chez des musulmans d'Albanie (intellectuels, citadins et même ruraux d'Albanie du sud) et du Kosovo (intellectuels et citadins).

60 Il existe un troisième type d'articulation qui constitue une sorte de voie médiane suivant, d'une certaine façon, celle des *Neoshqiptar* des années 1920-1930. Il consiste (surtout dans le discours « savant ») à placer la religion, quelle qu'elle soit, au second plan derrière l'identité nationale, tout en considérant la multiconfessionnalité comme une caractéristique, voire une richesse de la société albanaise.

61 Enfin, certains jeunes musulmans d'inspiration islamiste ou panislamiste, placent l'identité musulmane au premier plan, devant l'identité nationale, ou, pour le moins, insistent sur la nature différente de ces deux types d'identification.

Un nouveau centre de gravité de la définition de l'identité nationale

62 Au-delà de l'activité des réseaux islamiques et de l'instrumentalisation du « religieux » par le « politique » et inversement, le débat sur l'identité nationale, qui avait été initié dans les années 1920 en Albanie, est devenu aujourd'hui plus large et plus intense au sein de l'ensemble de la société albanaise. Ce débat a acquis une nouvelle dimension avec la prise de position maintenant plus forte des Albanais du Kosovo (et dans une moindre mesure de Macédoine). Une autre évolution réside dans la remise en question de la séparation entre identité nationale et identité religieuse qui avait été jusque-là promue par les dirigeants politiques et les intellectuels. De nos jours, la majeure partie des oulémas albanais n'expliquent plus que « la religion n'a pas de rapport avec la nationalité ». Bien au contraire, ils essaient de promouvoir un amalgame entre les deux.

63 Ces deux principales évolutions sont, je crois, liées à un déplacement du « centre de gravité » de l'élaboration de l'identité nationale albanaise, du Sud vers le Nord, c'est-à-dire de la sphère « Tosk » vers la sphère « Geg⁵² ». Dorénavant l'intelligentsia kosovare possède un poids non négligeable dans l'ensemble de l'espace albanais. La crise du Kosovo a stimulé son activisme et a, par ailleurs, entraîné l'installation en Albanie de nombreux intellectuels, activistes politiques et oulémas kosovars, qui occupent, pour certains, des positions importantes dans la formation de l'opinion publique dans le pays (journalistes, enseignants, muftis, imams, etc.). Par ailleurs, depuis la chute du régime communiste albanais, certains acteurs de l'Albanie du nord tentent de revaloriser la place des Gëgs dans la vie politique, culturelle, etc., après cinquante ans de domination des dirigeants communistes (en grande partie Tosks). Preuve en est la polémique qui a éclaté à propos de la langue standard élaborée à l'époque communiste, et qui, pour certains, serait basée uniquement sur le dialecte tosk. Dans un article sur la renaissance actuelle du Gee⁵³. Ardian Vehbiu écrivait :

« Presently, due to changes in the geopolitical balance, the Gheg component has gained visibility and weight in national life, and it is worth mentioning that those people who use it -to begin with the former President Berisha- have maintained a strong Gheg identity, not to mention a traditional reluctance to abide by the language standard, even in the most formal of the circumstances, where oral presence is required. Thanks to a deep transformation in the perception of Albanian *ethnie* and territories in the Balkans, a new vision, significantly more dynamic, of the Albanian nation has emerged. In this context, the numerical proportions between Gheg and Tosk Albanians have changed, and distinguished elements from Kosova, Macedonia, and other Albanian-populated territories of ex-Yugoslavia are playing an active role in the nation's cultural (and often political) stage. Gheg and Tosk identity is becoming at least as important as national identity, especially because of press revelations and allegations about a supposed Tosk domination of their Gheg counterpart during the years of communist dictatorship. A new important impulse to the rise of Gheg culture is due to the revival of Albanian Catholicism, traditionally distinguished for its highly prestigious cultural tradition and generic Albanianism. It is worthy of mention, however, that the expansion of the virtual Gheg area on territories outside Albania has opened the gates of the system to elements of alterity, especially if one think of the old unity between religion (Catholicism) and culture, which was a substantial characteristic of the Shkodra cultural *koine* until 1945. The elites from Kosova have already carved their niche in the national culture, and the Catholic monopoly now belongs to history, as far as even some cultural domains where Catholic

elites used to enjoy some kind of exclusivity -like theater, music, and social research- are now widely accessible to everyone interested »⁵⁴.

- 64 Dans son analyse, au demeurant fort juste, A. Vehbiu ne mentionne pas le facteur musulman de cette culture kosovare qui a désormais mis fin au « monopole catholique » de Shkodra. Car, il est un fait que l'islam, en tant que religion ou simplement en tant que culture, est un élément plus inextricablement lié aux identités (nationales, régionales, familiales, etc.) de la majorité des Albanais du Kosovo et d'Albanie du nord (y compris à Shkodra⁵⁵). Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de voir que les remises en question les plus brutales de la vision du passé albanais viennent aujourd'hui de ces milieux.
- 65 Il suffit de citer ici l'exemple du livre de Hysamedin Feraj, originaire du Kosovo, maintenant chargé de cours à l'université de Tirana après y avoir soutenu sa thèse en 1996⁵⁶. Dans cet ouvrage sur la « pensée politique » albanaise, le jeune auteur (né en 1962) effectue une révision totale de l'histoire albanaise, à commencer par une réhabilitation de l'époque ottomane, systématiquement noircie à l'époque communiste. Il voit tout au long des siècles deux grands courants de pensée politique se dessiner chez les Albanais : d'une part, un courant anti-nationaliste de collaboration avec les Serbes et les Grecs, opposé aux dominations extra-balkaniques, et représenté entre autres par Skanderbeg, le « soi-disant » héros national ; et d'autre part, un courant nationaliste, acceptant la collaboration avec des peuples non-balkaniques (y compris turc) pour lutter contre les Serbes et les Grecs et défendre l'intégrité des territoires albanais. D'après H. Feraj, Enver Hoxha et les élites communistes sont à placer dans le premier courant. Qui plus est, ces élites auraient été en majorité non albanaïses, puisque valaques orthodoxes.
- 66 L'islam n'occupe pas une place centrale dans l'ouvrage de Hysamedin Feraj (qui, au demeurant est proche d'Abdi Baleta, lui-même promoteur des valeurs islamiques⁵⁷). Cependant, la promotion du passé ottoman – époque de la conversion des Albanais -, la dénégation de l'identité albanaise des éléments orthodoxes, « progress », « pro-serbes », ou encore le discours teinté d'irréductibilisme (au sujet du Kosovo ou de la Çamërie⁵⁸), vont dans le sens de ce « rééquilibrage identitaire » en voie d'élaboration depuis la fin des régimes communistes, qui accompagne les recompositions politiques et sociales sur la scène albanaise, et dans lequel l'islam est amené à peser.

Notes

1 Les Albanais sont environ 5,5 millions : environ 3,2 millions en Albanie ; environ 1,7 million au Kosovo ; environ 480 000 en Macédoine ; et environ 40 000 au Monténégro (le cas de ce groupe relativement peu nombreux ne sera pas traité ici de façon spécifique). Il existe également un groupe important d'albanophones (ou d'anciens albanophones) orthodoxes en Grèce (appelés Arvanites). Étant d'identité nationale hellène, ils n'appartiennent pas à l'espace albanais proprement dit, bien qu'il se produise des phénomènes intéressants chez eux depuis l'arrivée massive de travailleurs albanais d'Albanie. Il existe également une importante diaspora en Europe occidentale, en Turquie, en Amérique, en Australie, etc. Signalons que ce texte a été écrit au début de l'année 1999 et ne tient pas compte des développements ultérieurs : frappes de l'OTAN contre la Serbie, instauration d'un protectorat international au Kosovo et situation de quasi-protectorat en Macédoine et en Albanie.

2 À ce sujet, voir la thèse de Xavier BOUGAREL, *Islam et politique en Bosnie-Herzégovine. Le Parti de l'Action Démocratique*, Paris, Institut d'Études politiques, 1999.

3 Cf. Alexandre POPOVIC, *L'islam balkanique*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986, pp. 42-43 ; 343-344. Dans le cas de l'Albanie, où aucun recensement n'a même été effectué depuis la chute du régime communiste, il est probable que le rapport confessionnel a changé par rapport aux années 1940, si l'on prend en considération les écarts importants qu'il y aurait eus dans les taux d'accroissement de la population dans les diverses régions. On remarque ainsi que les zones à dominante chrétienne orthodoxe dans le sud auraient eu un taux d'accroissement beaucoup plus faible que certaines zones rurales, autrefois à dominante musulmane ou catholique, dans le nord du pays (cf. *Monographie par pays-Albanie 1993*, Bruxelles-Luxembourg, Statistisches Bundesamt-Eurostat, 1994, p. 37).

4 Musulmans parlant le macédonien.

5 Sur le Bektachisme en Albanie, cf. Nathalie CLAYER, *L'Albanie, pays des derviches*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990. Sur son expansion (moindre) en Macédoine et au Kosovo, cf.

Frederick William HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, Oxford University Press, 1929, t. II, p. 523-525 ; ainsi que les contributions de Nimetullah HAFIZ et Liliana MAŠULOVIĆ-MARSOL, dans Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN, *Bektachiyya*, Istanbul, Isis, 1995. D'autres confréries mystiques musulmanes se sont implantées parmi les populations albanaises d'Albanie, de Kosovo et de Macédoine (la Halvetiyye, la Kadiriyye, la Rifaiyye, la Sadiyye, la Tidjaniyye, la Djelvetiyye, la Melamiyye, la Nakshibendiyye, la Gülsheniyye, etc.) et ont aussi contribué, bien que dans une moindre mesure, à diffuser un islam en partie alide, c'est-à-dire crypto-chiite. La Metohija (frange occidentale du « Kosovo », le long de la frontière albanaise) est ainsi fortement imprégnée de cet islam confrérique.

6 Pour des zones précises des montagnes de l'Albanie du Nord, on peut peut-être encore parler également d'identité clanique. Mais la référence générale aux clans, sous-entendu « traditionnels », pour l'ensemble de la société albanaise est abusive (d'autant qu'il y a plusieurs siècles que cette structure n'existe plus chez les Albanais du Sud, dans les plaines du centre, au Kosovo, etc.). D'ailleurs quand les Albanais eux-mêmes parlent de clans aujourd'hui, ils le font en employant un néologisme (« klan », ou « klanore » pour clanique), dans un sens qui est le sens figuré dans lequel nous utilisons nous-mêmes le terme pour désigner des factions. Au Kosovo subsistent encore, en zone rurale, des familles élargies, ou fratries, rassemblant plusieurs familles nucléaires.

7 Cf. la thèse de Gilles de Rapper effectuée sur la région du Devoll (à l'est de la ville de Korça), qui montre fort bien la force de ces identités à l'époque actuelle (Gilles de RAPPER, *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du sud*, Université de Paris X-Nanterre, 1998).

8 Cf. Alexandre POPOVIC, *L'islam balkanique, op.cit.*, pp. 313-314.

9 Cf. Alexandre POPOVIC, *L'islam balkanique, op.cit.*, pp. 330-331 ; du même « Le parti politique 'Džemijet' (Cemiyet) de Skoplje/Üsküb (1919-1925) et ses organes *Hak* (1920-1924), *Hak yolu* (1925) et *Mudžahede/Mücahede* (1925) », in Nathalie CLAYER, Alexandre POPOVIC, Thierry ZARCONI, *Presse turque et presse de Turquie*, Istanbul-Paris, ISIS, 1992, pp. 293-305 ; et Darko TANASKOVIĆ, « La scène politique yougoslave à travers le journal de langue turque *Sada-yi millet* (1927-1929) », in *ibid.*, pp. 307-316. Le mouvement des kaçaks peut difficilement être considéré comme national ou nationaliste. En revanche, il a existé un mouvement irrédentiste en Albanie, mené par des Albanais originaires du Kosovo, appelé « Mouvement pour la défense du Kosovo », avec à sa tête Hasan Prishtina.

10 Cf. Nathalie CLAYER, « Bektachisme et nationalisme albanais », in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, eds., *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, pp. 277-308.

11 Des observateurs occidentaux ont contribué dès l'annonce de l'indépendance du pays à la dévalorisation de l'islam sunnite, soit au profit du christianisme dans le cas des missionnaires protestants ou du Vatican (cf. par exemple, Alexandre POPOVIC, *L'islam balkanique, op.cit.*, p. 19, qui cite Charles Telford ERICKSON, « Albania, the key to the Moslem world », *The Moslem World*, 4, 1914, pp. 115-119), soit au profit des Bektachis (cf. Margaret HASLUCK, « The Non-conformist Moslems of Albania », *The Moslem World*, 15, 1925, pp. 388-398).

12 Cf. Viron KOKA, *Rrymat e mendimit politiko-shoqëror në Shqipëri në vitet 30 të shekullit XX*, Tirana, L'Académie des Sciences, 1985 ; Michael SCHMIDT-NEKE, *Entstehung und Ausbau der Königs-diktatur in Albanien (1912-1939)*, Munich, Oldenbourg, 1987, pp. 250-253 ; *Illyria*, Tirana, n° 28, 1935, p. 5 et n° 37, 1936, p. 3.

13 *Zani i natë*, Tirana, 1937, XII/11, p. 329.

14 Sur le même type de politique mené par les dirigeants italiens après l'annexion de l'Albanie à l'Italie fasciste, en 1939, cf. Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologne, Il Mulino, 1990, pp. 180 sqq.

15 Par exemple, il y avait en Macédoine, en 1953, 12,5 % d'Albanais et 15,6 % de Turcs. En 1994, les chiffres sont de 22,9 % d'Albanais et 3,9 % de Turcs (Cf. *Statistical Yearbook of the Republic of Macedonia*, Skopje, 1996, p. 88). Au Kosovo, en 1953, il y aurait eu 65 % d'Albanais et 4,5 % de Turcs. Alors qu'en 1991, on comptait 82 % d'Albanais et 0,6 % de Turcs.

16 Beaucoup de musulmans non turcs – Albanais, musulmans slavophones du Sandjak, du Kosovo ou de Macédoine – se sont déclarés « Turcs » afin de bénéficier de la possibilité de quitter une Yougoslavie communiste pour une Turquie où les conditions de vie politiques, économiques et religieuses étaient meilleures.

17 Cf. Eran FRAENKEL, « Urban Muslim Identity in Macedoni : The Interplay of Ottomanism and Multilingual Nationalism », in Eran FRAENKEL, Christina KRAMER, eds., *Language Contact-Language Conflict*, New York, Peter Lang, 1993, pp. 27-41.

18 Pour les programmes d'histoire, cf. Gabriel JANDOT, *L'Albanie d'Enver Hoxha (1944-1985)*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 218-222.

19 Sur la valeur symbolique positive attribuée à la consommation de la viande de porc parmi les musulmans de la région du Devoll, cf. Gilles DE RAPPER, *op.cit.*, 1998.

20 En Albanie, les mariages mixtes se sont multipliés surtout au sein des élites urbaines (mais l'urbanisation a été restreinte durant toute la période communiste). Ils se sont perpétués également de façon traditionnelle dans certaines régions où les hommes musulmans avaient coutume de prendre éventuellement pour épouse des femmes chrétiennes (jamais l'inverse). Or, aujourd'hui, on observe un phénomène opposé : des musulmans préfèrent marier leurs filles à des chrétiens. Ceci illustre encore une fois la dépréciation du statut des musulmans dans le pays et la promotion du statut des chrétiens (cf. la thèse de Gilles DE RAPPER, *op. cit.*).

21 Émanation du *Refah Partisi*, parti islamiste turc.

22 Il s'agit surtout de jeunes intellectuels ayant étudié à Sarajevo dans les années 1980.

23 Les missionnaires catholiques et protestants, de même que les sectes, sont extrêmement actifs, et il existe aussi de ce côté un espace de recouvrement entre le « religieux » et le « politique ».

24 L'enseignement de l'informatique et de l'anglais est régulièrement mis en avant (tant du côté chrétien, que du côté musulman), afin de prouver la modernité de l'action des missionnaires.

25 Il est à noter qu'en Albanie, un nombre non négligeable de jeunes citadins d'origine musulmane ont été attirés en particulier par les missionnaires protestants. En Grèce, des baptêmes individuels et même collectifs de travailleurs albanais (y compris d'origine musulmane) auraient eu lieu.

26 Bien que l'on veuille montrer parfois (notamment du côté des autorités serbes) le conflit comme une opposition entre musulmans et chrétiens orthodoxes.

27 Le Mouvement Populaire du Kosovo (Lëvizja popullore e Kosovës), qui assure dans la diaspora la logistique de l'UÇK, se réclame de l'idéologie marxiste.

28 Il faut signaler que, déjà en 1992, au moment où débutait la guerre en Bosnie-Herzégovine, avait éclaté une affaire mettant en cause certains responsables de la Communauté musulmane de Prizren, accusés de détenir des armes, d'avoir des relations avec l'Iran, etc. L'un d'eux, Nexhat Ibrahim (ayant étudié à Sarajevo et lié à la mouvance d'Alija Izetbegović), avait été alors condamné à 8 ans de prison. En ce qui concerne les confréries mystiques musulmanes, il est difficile de savoir quelle est la part prise par les cheikhs dans le conflit et leur éventuelle influence.

29 L'UÇK posséderait des camps d'entraînement en Albanie, où se seraient par ailleurs repliés certains *mudjahidin* ayant combattu en Bosnie-Herzégovine.

30 Cf. les déclarations du Sheikh Muhammad STUBLA, président de la Société Islamique Albanaise de Londres, dans la revue *Nida'ul Islam*, 23, avril-mai 1998. Il existe d'ailleurs une mobilisation des communautés musulmanes d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord (dans lesquelles se trouvent des Albanais), en faveur des musulmans kosovars. Cette mobilisation (qui peut être instrumentale ou non) se manifeste sous différentes formes, telles : des appels au *djihad* (comme celui du Kosova Support Council of Al-Muhajiroun lancé sur internet depuis Londres en mars 1998), des créations de groupes de pression (comme la Kosova Task Force élaborée par des Communautés musulmanes nord-américaines en janvier 1999), etc.

31 Qendra për Informim e Kosovës (QIK), 14 décembre 1998, Informatori ditor nr. 2269a. À entendre les propos du chef de la Communauté musulmane, Rexhep Boja, à l'occasion du Bajram, en janvier 1999, qui rappelait à la population « le droit de chaque peuple d'organiser l'autodéfense de son existence » face à l'agression, tout en prônant la paix (cf. QIK, Informatori ditor nr. 2302 B), il est difficile de savoir si les dirigeants religieux du Kosovo ont pris réellement partie pour un camp ou un autre.

32 Ce parti avait d'abord pris le nom de SDA (Parti de l'Action Démocratique) – Voie islamique.

33 Le mot bloc, qui est utilisé par certains acteurs eux-mêmes, n'est pas à prendre au sens propre, car il n'existe pas à proprement parler de bloc, c'est-à-dire de groupe soudé rassemblant tous les partis politiques qui représentent les musulmans de Macédoine.

34 Cf. Ergon BERISHA, ALBPRESS, Bulletin 44, Skopje, 14 janvier 1999 ; et Bulletin 49 du 19 janvier 1999.

35 Sur cette structure de « réseaux de solidarité » à base familiale/régionale/religieuse/profession-nelle/etc, qui marque également la société albanaise du Kosovo et de la Macédoine, cf. par exemple Bajram KABASHI, *Abdi Baleta më ka thënë vetëm nacionalizmi e shpëton kombin shqiptar*, Prishtina, 1998, pp. 251-253.

36 Il existe tout un jeu d'alliances à nouer, pour les acteurs politiques albanais, avec la Grèce, l'Italie, les Etats-Unis, l'Allemagne, la Turquie, l'Iran, la Malaisie, les Pays arabes, etc. L'Italie et la Grèce sont certainement les deux pays les plus impliqués dans les développements économiques et politiques de l'Albanie. Et la concurrence qu'elles se livrent n'est pas absente des luttes politiques qui secouent le pays. À un autre niveau, il existe un jeu d'alliances avec les acteurs de la scène politique albanaise du Kosovo et de la Macédoine.

37 Par exemple, durant la présidence de Sali Berisha (d'origine musulmane), le Premier ministre était d'origine orthodoxe et le Président de l'Assemblée nationale d'origine catholique. Pour ce qui est des

Bektachis (« représentés » dans le gouvernement par certains ministres), leur place sur la scène politique albanaise actuelle ne m'est pas très claire (elle semble pour le moins effacée).

38 Il s'agissait d'une allégeance de la Communauté musulmane aux autorités politiques qui pouvait rappeler, sous certains aspects, le modèle de l'époque ottomane et post-ottomane.

39 Voir Stephan LIPSIUS, « Politik und Islam in Albanien – Instrumentalisierung und Abhängigkeiten », *Südosteuropa*, 47/3-4, 1998, pp. 128-134.

40 En réalité, les premières démarches dans ce sens avaient été faites à l'époque de son prédécesseur Ramiz Alija. Par ailleurs, c'est aussi à l'époque de Sali Berisha que se sont largement déployés des réseaux de missionnaires chrétiens (catholiques, protestants ou orthodoxes), et que des alliances se sont nouées avec des pays occidentaux.

41 En fait, les contacts ont été repris au cours de l'année 1998 entre le nouveau gouvernement et l'OCI (cf. *Koha Jonë*, Tirana, 13 octobre 1998, p. 7).

42 Abdi Baleta est le leader politique qui entretient les relations les plus étroites avec les dirigeants des institutions musulmanes officielles d'Albanie, du Kosovo et de Macédoine. Il milite en faveur de liens avec la Turquie, voire avec l'Iran (cf. Stephan LIPSIUS, *art. cit.*).

43 Dans un texte rédigé par un jeune poète de Tirana à la suite de la campagne de presse lancée contre le « fondamentalisme islamique » dans le pays, celui-ci allait jusqu'à écrire que « Les musulmans albanais ont pratiquement commencé à ressembler à une communauté culturelle et politique discriminée », ajoutant que ces mêmes musulmans « cachent leur identité » (lettre de Ervin HATIBI, parue dans *Rilindja Demokratike*, 31 janvier 1999).

44 Notons que des oulémas de Macédoine et du Kosovo se sont également installés en Albanie, notamment certains d'entre eux qui étaient poursuivis par les autorités serbes ou risquaient de l'être.

45 Cf. Ervin HATIBI, *op.cit.*, 1999.

46 À titre d'exemple, la population de la capitale, Tirana, est passée de 200 000 habitants en 1990 à 400 000 habitants et plus aujourd'hui.

47 Christian PIHET, « Élections et partis en Albanie : une lecture géographique », *Hérodote*, 3^e trimestre 1998, n° 90, pp. 54-55 et p. 61.

48 Marie-Paule CANAPA, « L'islam et la question des nationalités en Yougoslavie », in Olivier CARRÉ, Paul DUMONT, éd., *Radicalismes islamiques*, tome 2, *Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*, Paris, L'Harmattan, 1986, pp. 100-150.

49 Il existait, avant la chute des anciens régimes, des contacts entre les Albanais des territoires yougoslaves et ceux d'Albanie, notamment grâce aux accords passés entre Tirana et Belgrade au sujet de l'envoi de professeurs à l'université de Priština. Des livres et des publications scientifiques circulaient également entre les deux pays.

50 Ceci ne signifie pas que les communautés albanaises de ces régions voient leur cohésion renforcée. Sur la crise de cohésion de la société albanaise du Kosovo, cf. Xavier BOUGAREL, « Kosovo. Une crise peut en cacher une autre », *Politique étrangère*, Paris, octobre 1998. Par ailleurs, on peut se demander si l'identité nationale des Albanais du Kosovo (et de Macédoine) coïncide avec l'identité nationale des Albanais d'Albanie. Les projets de Grande Albanie ne font certes pas défaut. Mais à analyser les discours de part et d'autre des frontières, on peut déceler des différences et parler d'une identité albanaise kosovare ne recouvrant pas tout à fait la même réalité qu'une identité albanaise d'Albanie.

51 Cf. Nathalie CLAYER, « Identité nationale et identité religieuse chez les musulmans albanais », in Michel BOZDÉMIR, éd., *Islam et laïcité. Approches globales et régionales*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 137-149.

52 Les Tosks (en Albanie du sud et un peu en Macédoine) et les Gegs (en Albanie centrale, Albanie du nord, Kosovo et Macédoine) parlent des dialectes de l'albanais appartenant à deux groupes différents. Ils ont aussi connu des évolutions historiques et culturelles parfois divergentes (à l'époque communiste, ces dénominations étaient taboues). Or, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, le nationalisme albanais a germé parmi, et a été élaboré d'abord par les Albanais du sud en contact avec l'hellénisme, puis aux prises avec la question macédonienne. La présentation du Kosovo, comme « berceau du nationalisme albanais » en référence à la Ligue de Prizren (1878) est donc quelque peu abusive, me semble-t-il, et traduit plutôt le rôle actuel des Kosovars dans la définition de l'identité albanaise face aux Serbes.

53 Parallèlement à la promotion du dialecte geg, il faut signaler comme allant dans le même sens la promotion du *kanun* (loi coutumière) beaucoup plus représentatif de la société geg.

54 Ardian VEHBUI, « Standard Albanian and the Gheg Renaissance : A Sociolinguistic Perspective », *Journal of Albanian Studies*, p. 13.

55 Si Shkodra est le bastion du catholicisme albanais (on dit de la ville qu'elle est « le second Vatican »), elle est aussi le bastion de l'islam sunnite en Albanie (cf. Nathalie CLAYER, « Islam, State and Society in post-communist Albania », in Hugh POULTON and Suha TAJI-FAROUKI, eds, *Muslim Identity and the Balkan State*, Londres, Hurst, 1997, p. 124.

56 Hysamedin FERAJ, *Skicë e mendimit politik shqiptar* [Esquisse de la pensée politique albanaise], Tiranë, 1998.

57 Sur Abdi Baleta, cf. *supra*, pp. 173-175.

58 Région située en Grèce, à la frontière sud de l'Albanie, d'où ont été expulsés à la fin de la Seconde Guerre mondiale les Albanais musulmans.

Pour citer cet article

Référence électronique

Nathalie Clayer, « Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998 », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 115 | juillet-septembre 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 08 août 2016. URL : <http://assr.revues.org/18443> ; DOI : 10.4000/assr.18443

Référence papier

Nathalie Clayer, « Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998 », *Archives de sciences sociales des religions*, 115 | 2001, 161-181.

À propos de l'auteur

Nathalie Clayer

Centre d'Études du domaine turc – CNRS – Paris

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions

Résumés

Cet article montre comment, du fait de la diversité des évolutions historiques et politiques et de la variété des équilibres ethnico-nationaux, l'articulation entre islam et politique se fait différemment dans les trois pays où vivent la majeure partie des Albanais. De façon générale, cependant, ni en Albanie, ni dans l'ex-Yougoslavie, l'islam n'est un facteur de conflits avec les pays voisins ou les autres groupes nationaux. Il est davantage un facteur des recompositions internes. En outre, deux évolutions importantes marquent le passage à l'ère post-communiste : l'utilisation plus ouverte, mais aussi plus complexe, de l'islam par les dirigeants politiques, et de la politique et du nationalisme par les dirigeants religieux, sur fond de multipartisme, de multiplication des acteurs religieux, d'arrivée de nouvelles générations, etc. À cela vient s'ajouter une autre dimension : l'insertion, même relative, dans un espace albanais, où s'est produit un déplacement du centre de gravité des définitions identitaires, du Sud, vers le Nord ; ce qui peut impliquer, à l'avenir, également un plus grand poids de l'islam dans la formulation de l'identité nationale albanaise.

This paper shows how the articulation between Islam and politics differs in the three countries where the majority of the Albanian is leaving, because of the diversity in the historical and political evolutions and of the variety of ethnic and national equilibriums. Nevertheless, generally speaking, neither in Albania, nor in former Yugoslavia, Islam is not a factor in the conflicts with neighboring countries and other ethnic groups. It is much more a factor in internal recompositions. Besides, two important changes have marked the passage to the post-communist era: the more open, but also more complex, use of Islam by political leaders, and use of politics and nationalism by religious leaders, with a new background characterized by: the multiparty system, the multiplication of religious actors, the arrival of new generations,

and so on. To this, we can add a new dimension: the insertion, even relative, in an “Albanian space”, where took place a displacement of the identity definitions’ gravity centre, from the South to the North; a fact which can imply, in the future, a more important role of Islam in the formulation of the Albanian national identity.

Este artículo muestra cómo, a partir de la diversidad de las evoluciones históricas y políticas y de la variedad de los equilibrios étnico- nacionales, la articulación entre Islam y política se realiza de manera diferente en los tres países donde viven la mayoría de los albaneses. De modo general, sin embargo, en Albania y en la exYugoslavia, el Islam no es un factor de conflicto con los países vecinos, ni con los otros grupos nacionales : es en principio un factor de recomposiciones internas. Además, dos líneas de evolución importantes marcan el pasaje a la era post-comu-nista : la utilización más abierta, pero también más compleja, del Islam por parte de los dirigentes políticos, y de la política y del nacionalismo por parte de los dirigentes religiosos, con el multipartidismo, la multiplicación de los actores religiosos, la llegada de las nuevas generaciones, etc., como telón de fondo. A esto se agrega una nueva dimensión : la inserción, aún relativa, en un espacio albanés, donde se ha producido un desplazamiento del centro de gravedad de las definiciones identitarias del Sur hacia el Norte, lo que puede implicar, a futuro, un peso mayor del Islam en la formulación de la identidad nacional albanesa.