



HAL
open science

Dynamiques et expériences frontalières dans les Balkans : la frontière entre la Grèce et l'Albanie depuis 1990

Gilles de Rapper

► **To cite this version:**

Gilles de Rapper. Dynamiques et expériences frontalières dans les Balkans : la frontière entre la Grèce et l'Albanie depuis 1990. *Il Mediterraneo e le sfide della globalizzazione*, Jan 2005, Genova, Italie. halshs-00291666

HAL Id: halshs-00291666

<https://shs.hal.science/halshs-00291666v1>

Submitted on 27 Jun 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Communication présentée au séminaire international *Il Mediterraneo e le sfide della globalizzazione*, Università degli Studi di Genova, Gênes, 27-29 janvier 2005

DYNAMIQUES ET EXPÉRIENCES FRONTALIÈRES DANS LES BALKANS :
LA FRONTIÈRE ENTRE LA GRÈCE ET L'ALBANIE

Gilles de Rapper

La fin de la Guerre froide et la chute des régimes communistes d'Europe de l'Est se sont accompagnées, entre autres, d'une profonde transformation des frontières de la région balkanique. Les frontières barrières qui séparaient l'Est de l'Ouest et, souvent, les pays balkaniques entre eux, sont tombées, tandis que d'autres frontières apparaissaient, nées de l'éclatement de la Yougoslavie. Ces transformations ont eu un impact majeur, non seulement dans la région, mais plus largement en Europe, à plusieurs niveaux : déplacements de populations, qu'il s'agisse de migrations de travail ou forcées (réfugiés), développement et réorientation des flux commerciaux, reconfiguration des relations internationales, dans un contexte de conflits territoriaux et de question des minorités.

La frontière entre la Grèce et l'Albanie est un bon exemple de ces transformations : jusqu'en 1991, elle est très peu traversée et les relations commerciales et diplomatiques entre les deux pays sont limitées. À cette date, un vaste mouvement migratoire se met en place, depuis l'Albanie vers la Grèce, tandis que les relations diplomatiques s'intensifient, faisant revenir sur le devant de la scène le différend territorial qui oppose les deux pays sur l'Épire du Nord, ainsi que la question de la minorité grecque d'Albanie, deux sujets qui firent déjà l'objet d'une abondante littérature historique ou politique dans la première moitié du XX^e siècle et au-delà, et qui sont aujourd'hui inséparables du traitement de la migration par les deux États¹. Dans les années 1990, la frontière gréco-albanaise a à nouveau attiré l'attention des chercheurs, mais rares sont ceux qui se sont intéressés à

¹ G. Konidaris (2005), Examining policy responses to immigration in the light of interstate relations and foreign policy objectives: Greece and Albania. in R. King, *et al.* (dir.), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press, p. 64-92.

l'expérience des populations locales vivant de part et d'autre de la frontière² plutôt qu'aux relations entre les États. Les régions frontières albanaises ont pourtant été les premières, au début des années 1990, à se vider de leur population, tandis que les régions frontalières grecques furent les premières à accueillir les Albanais³.

Dans ce qui suit, je pose la question de l'expérience des populations locales et de leur participation aux nouvelles dynamiques frontalières entre la Grèce et l'Albanie à partir d'enquêtes menées depuis 2001 dans le district albanais de Gjirokastër. Après avoir rappelé les principales caractéristiques de la frontière et de son histoire dans la région, je montre quelle est la signification de la frontière en prenant l'exemple d'un petit groupe de villages proches de la frontière, et je m'intéresse à la façon dont les usages de la frontière mettent en évidence les lignes de partage de la société locale.

Un lieu d'ambiguïté

La frontière gréco-albanaise partage avec d'autres frontières balkaniques un certain nombre de caractéristiques qui en font un lieu d'ambiguïté. Apparue en 1913 avec la reconnaissance du nouvel État albanais et l'annexion par la Grèce d'une partie du vilayet ottoman de Ioannina, elle est imposée dans son tracé par les Grandes puissances et divise une région qui n'était traversée jusque là que par des limites administratives. En tant que telle, la frontière résulte d'un compromis entre les aspirations des différentes parties, même si, dans l'établissement du tracé, la commission internationale en charge de la délimitation s'est penchée sur un certain nombre de critères, dont celui de la langue maternelle, censé refléter l'appartenance nationale des populations locales⁴.

Le découpage national ne pouvait cependant donner des résultats satisfaisants dans la mesure où les identités nationales n'étaient alors que peu développées en dehors de certains milieux intellectuels, et où elles subissaient l'influence de principes de division bien plus ancrés dans la société locale, tel celui de l'appartenance confessionnelle. On connaît à ce sujet la réponse donnée aux membres de la commission par un habitant de la région, qui déclare *en albanais*, « Je suis Grec », signifiant par là son appartenance à la religion chrétienne orthodoxe⁵.

² C. N. Seremetakis (1996), In Search of the Barbarians: Borders in Pain. *American Anthropologist* 98, 3, p. 489-491 ; S. Green (1998), Post-communist neighbours. Relocating gender in a Greek-Albanian border community. in S. Bridger, F. Pine (dir.), *Surviving Post-socialism*. London, Routledge, p. 80-105 ; G. Kretsi (2002), The 'Secret' Past of the Greek-Albanian Borderlands, Cham Muslim Albanians: Perspectives on a Conflict over Historical Accountability and Current Rights. *Ethnologia Balkanica* 6, p. 171-195 et G. Kretsi (2005), The uses of origin. Migration, power-struggle and memory in southern Albania. in R. King, *et al.* (dir.), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press, p. 195-212.

³ Même si le régime communiste albanais s'est d'abord effondré en son centre, avec la crise des ambassades de juillet 1990. Les traversées massives de la frontière sud commencent pendant l'hiver 1990-1991.

⁴ Sur le processus d'établissement de la frontière, voir T. J. Winnifrieth (2002), *Badlands - Borderlands. A History of Southern Albania / Northern Epirus*. London, Duckworth. Le critère de la langue était contesté par la partie grecque.

⁵ E. Kedourie (1966), *Nationalism*. London, Hutchinson, p. 124.

Dès lors, les deux États vont travailler à la « nationalisation » de la région frontière, par le biais du système éducatif comme par le remplacement de nombreux toponymes désormais perçus comme étrangers.

La présence de minorités nationales de part et d'autre de la frontière s'oppose cependant à ce processus ; elle est perçue comme le mettant en péril. Du côté albanais, une importante minorité grecque, aux limites mal définies, subsiste principalement dans les districts de Sarandë et Gjirokastrë. Les deux parties ne s'entendent pas sur l'extension à donner à cette minorité : pour les Grecs, elle embrasse tous les chrétiens orthodoxes, de conscience nationale grecque même s'ils sont albanophones ; pour les Albanais, elle est limitée aux seuls hellénophones, voire même à ceux qui habitent les zones traditionnellement reconnues comme grecques (Pogon, Dropull, Vurg,...), les orthodoxes albanophones étant supposés de conscience nationale albanaise⁶. Du côté grec, une importante présence albanophone, jamais reconnue en tant que minorité, subsiste en Thesprotie jusqu'en 1944. Majoritairement musulmans, ces albanophones subissent à partir des années 1920 des pressions pour quitter leurs terres et leurs villages ; ils sont expulsés vers l'Albanie en 1944, à la fin de l'occupation allemande dans la région⁷.

En raison de l'état de guerre qui s'instaure entre les deux pays à partir de l'invasion de la Grèce par l'Italie depuis le territoire albanais pendant l'hiver 1940-1941, la frontière devient un lieu de danger et un lieu à défendre. À partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, et surtout après la guerre civile grecque (1946-1949), à la fin de laquelle les deux pays se retrouvent dans des camps opposés, la frontière se ferme et se double d'une zone interdite à l'accès strictement contrôlé. Les passages sont désormais extrêmement limités. Une première ouverture a lieu en 1985, mais c'est surtout avec la chute de la dictature en Albanie, en 1991, que les traversées reprennent, en particulier sous la forme d'une migration de travailleurs albanais vers la Grèce⁸.

Cette histoire, présentée dans ses grandes lignes géopolitiques, ne doit pas faire oublier le caractère ambigu de la frontière qui est à la fois marquée et défendue comme la limite sacrée du territoire national, et récusée comme impropre à limiter ce même territoire, en ce qu'elle laisse de l'autre côté une importante partie de la nation. Pour une partie de l'opinion grecque, jusqu'à aujourd'hui, les régions albanaises de Korçë et de Gjirokastrë

⁶ Sur la minorité grecque d'Albanie, voir K. Barjaba (1995), Recent Implications of Interethnic Relations in Albania. *Anthropological Journal on European Cultures* 4, 1, p. 79-101 et C. Tsitselikis, D. Christopoulos (2003), *La minorité grecque d'Albanie*. Athènes, KEMO (en grec). Les chiffres avancés varient de 60 000 à 400 000 personnes.

⁷ Ces albanophones sont appelés *çamë* en albanais et *tsamidhes* en grec ; ils étaient jusqu'à 25 000 avant l'expulsion de 1944. Outre l'article de G. Kretsi (2002) cité en note 2, voir P.-Y. Péchoux, M. Sivignon (1989), L'éviction des Tchamidès d'Épire occidentale en 1944. *L'Ethnographie* 85, 2, p. 113-119.

⁸ Sur l'ouverture de la frontière, voir G. de Rapper, O. Deslondes, M. Roux (2000), Dimanche à Miras, lundi à Dipotamia. La frontière albanais-grecque dans la région de Bilisht et de Kastoria. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 29, p. 199-223.

forment l'Épire du Nord, une terre grecque qui attend sa libération⁹, tandis que les partis nationalistes albanais, avec une bonne part de la population des régions méridionales, soutiennent que « les frontières de l'Albanie vont jusqu'à Arta et Préveza », donnant à la Çamëri, la région occupée jusqu'en 1944 par les Çames albanophones, une extension très grande.

La région frontière occupe ainsi une place particulière dans les représentations du territoire national, et la question de l'ambiguïté de la frontière, de ce qu'elle peut ou ne peut pas séparer, est souvent présente dans les relations entre Grecs et Albanais, y compris dans les moments inattendus. Un habitant de Gjirokastër raconte que, parti en Grèce en 1994, à la recherche de son fils dont il n'avait plus de nouvelles depuis plusieurs mois, il est arrêté par la police à Athènes alors que son visa d'un mois a expiré. « Je n'ai pas été maltraité, explique-t-il, mais je me demandais pourquoi on m'en voulait, je ne suis pas noir. Il y avait une carte sur un mur du bureau ; le policier m'a demandé de lui dire où je mettais la frontière avec l'Albanie : à Arta ou sur le Shkumbin ? » En répondant « Arta », l'homme acceptait de se voir reconnaître comme un nationaliste albanais, comme un défenseur de la question çame, et risquait ainsi d'être classé avec les plus indésirables des visiteurs albanais ; en répondant « Shkumbin », il reconnaissait implicitement l'existence de l'Épire du Nord et avait ainsi des chances d'être classé avec les citoyens albanais bénéficiant de conditions d'accueil privilégiées en Grèce, les membres de la minorité grecque d'Albanie. La réponse qu'il fournit au policier illustre le recours qui peut être fait à l'ambiguïté de la frontière, à son incapacité, malgré le marquage et le contrôle étatiques, à séparer ce qui ne peut pas l'être : « Je lui ai répondu que le grec et l'albanais ont deux mille mots en commun, et que l'Épire du Nord existe, mais qu'il n'est ni grec ni albanais ; l'Épire du Nord a été un État multiethnique. » Ce qui revient à dire que la question de la frontière ne se pose pas en terme de Grecs et d'Albanais, que la frontière est de toute façon artificielle et surimposée à une réalité « multiethnique » dans laquelle tous les groupes, y compris celui des musulmans dont il fait lui-même partie, ont leur place.

Une première attitude face à la frontière peut donc être d'en minimiser la pertinence et d'affirmer la communauté transfrontalière, face à ceux qui vivent à l'intérieur du pays où qui en viennent. C'est le cas par exemple dans le district frontalier du Devoll, dans le sud-est de l'Albanie, où les villageois, majoritairement musulmans, s'affirment volontiers comme proches de la Grèce face à ceux qu'ils appellent les « réfugiés », les migrants venus du Nord du pays, qui traversent la région pour se rendre en Grèce. De l'autre côté de la frontière, dans les villages grecs, on distingue les frontaliers venus du Devoll, que l'on connaît et en qui on a relativement confiance, des autres, qui n'inspirent que crainte et rejet. Les premiers sont appelés « nos Albanais »¹⁰. Dans ce cas, la frontière se trouve d'une certaine façon déplacée pour rejoindre d'autres limites, structurantes, de la société locale, comme celle entre Nord et Sud.

⁹ Il s'agit d'une version minimale ; la version maximale, défendue en particulier par l'évêché de Konitsa dans les années 1990, fait s'étendre l'Épire du Nord jusqu'au fleuve Shkumbin, en Albanie centrale.

¹⁰ Sur les deux catégories de migrants dans le Devoll, voir G. de Rapper (2002), *Grenzen überschreiten: Migration in der albanischen Grenzregion Devoll*. in K. Kaser, *et al.* (dir.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien-Köln-Weimar, Böhlau, p. 83-106, en particulier p. 88-94.

Tout comme les représentations, les usages de la frontière mettent en évidence les lignes de partage de la société locale. Il faut tenir compte ici de deux facteurs : d'une part, le maintien, dans la société albanaise, d'un certain nombre de frontières que l'on peut appeler « ethniques », qui dessinent des groupes reconnus sur la base de la coutume commune, de la référence à une origine commune ou d'une pratique matrimoniale endogame ; d'autre part une politique migratoire discriminante de la part de la Grèce, en faveur de la minorité grecque d'Albanie.

Les candidats à la traversée (et donc à l'obtention d'un visa), s'ils sont tous citoyens albanais, doivent néanmoins appartenir à l'une ou l'autre des deux catégories d'étrangers distinguées par la législation grecque, celles des *omogeneis* et des *allogeneis*. Les premiers sont ceux « de même origine », c'est-à-dire ceux qui peuvent faire la preuve d'ascendants grecs ; les seconds sont « d'une autre origine » et ne peuvent pas être considérés comme Grecs¹¹. Les membres de la minorité grecque d'Albanie sont ainsi des *omogeneis* et bénéficient en tant que tels d'une discrimination positive dans l'obtention de visas et dans l'accès au marché du travail grec.

Du fait de l'ambiguïté attachée à la définition de la minorité grecque d'Albanie (entretenue semble-t-il par les autorités consulaires grecques en Albanie), la mise en œuvre locale de la catégorie d'*omogeneis* est relativement souple. La catégorie peut être appliquée à des individus qui, du point de vue de l'état-civil albanais, ne font pas partie de la minorité grecque d'Albanie ou qui eux-mêmes se réclament de « nationalité » albanaise plutôt que grecque¹², mais qui, pour les besoins de la traversée, se trouvent une origine grecque. Elle ne peut cependant effacer les frontières ethniques qui définissent les différents groupes reconnus localement : un Labe musulman, par exemple, peut toujours adopter un prénom chrétien ou obtenir de faux papiers établissant son appartenance à la minorité grecque, il s'exposera néanmoins à la raillerie des « vrais chrétiens » qui se moquent de « ces moustachus qui se font baptiser » : « Mes fils ont la nationalité (*kombësi*) albanaise, explique un habitant du village chrétien de Selckë, même si leur mère est Grecque, ils n'ont pas cherché à prendre la nationalité grecque. Ce sont les Labes qui font de faux papiers, comme s'ils étaient chrétiens (*kaur*), ils se font baptiser ; des hommes à moustache qui se font baptiser ! (...) Nous, les Albanais des frontières, les Grecs nous considèrent comme plus proches d'eux, en tant qu'orthodoxes ; nous n'avons pas besoin de tricher ».

On voit par cet exemple l'importance, pour les membres des différents groupes, de se situer en terme de proximité et d'éloignement par rapport à la frontière, à la Grèce et à la minorité grecque. Implicitement, une hiérarchie se met en place : les plus privilégiés sont les Grecs d'Albanie, appelés en albanais « minoritaires », puis viennent les Aroumains,

¹¹ Sur cette distinction et ses implications, voir C. Tsitselikis (à paraître), *Le droit de la différence : minorités et étrangers en Grèce*. In G. de Rapper et P. Sintès (dir.), *Nommer et classer dans les Balkans. Actes des journées d'études d'Aix-en-Provence et d'Athènes*. Athènes, École française d'Athènes.

¹² L'État albanais distingue la citoyenneté (*nënshtetësi*) de la nationalité (*kombësi*) : les membres de la minorité grecque ont la citoyenneté albanaise et la nationalité grecque. Sur cette distinction, voir P. Garde (2004), *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*. Paris, Fayard, p. 43-46.

appelés en albanais « Valaques », qui descendent dans la plupart des cas de parents nés en Grèce, et sont à ce titre *omogeneis*, tout en affirmant du côté albanais une identité aroumaine distincte. Les Albanais chrétiens orthodoxes, comme on l'a vu dans l'exemple ci-dessus, peuvent se sentir proches des « minoritaires », proximité accentuée par l'existence de mariages mixtes, tandis que les musulmans apparaissent comme les plus éloignés de la catégorie d'*omogeneis* et ne peuvent s'en approcher que par « tricherie ». Parmi ces derniers, les Çames, descendants des Albanais de Thesprotie expulsés par les Grecs en 1944, sont les moins désirés, en raison de leurs revendications, supposées ou réelles, sur leurs anciennes possessions.

On voit aussi la spécificité de certains groupes chrétiens albanophones qui occupent une position ambiguë dans la mesure où leur religion les rapproche des Grecs et de la Grèce, tandis que leur allégeance nationale les rapproche des Albanais musulmans. Dans ce qui suit, je présente le cas d'un de ces groupes, celui des Lunxhotes, qui illustre bien les pratiques et les significations de la frontière au niveau local.

Le cas des chrétiens albanophones : la Lunxhëri

On désigne par Lunxhëri (ou Lunxh)¹³ un groupe d'une douzaine de villages alignés sur les pentes de la montagne du même nom, face à la vallée du Drino et à la ville de Gjirokastër. Ses habitants sont les *lunxhotë* ou *lunxhiotë* (désormais Lunxhotes en français). La Lunxhëri est une des nombreuses petites régions (*krabinë*) reconnues localement bien que n'ayant souvent pas d'existence administrative en tant que communes ou districts, qui constituent le cadre d'existence de la plupart des villageois albanais. Ces petites régions sont définies par la « coutume commune », c'est-à-dire par le sentiment de partager un certain nombre d'institutions et de valeurs perçues comme un critère de distinction vis-à-vis des régions voisines.

La Lunxhëri est identifiée sous ce même nom au début du XIX^e siècle, dans les récits des voyageurs étrangers, et sa particularité est, déjà à cette époque, d'être à la fois chrétienne orthodoxe (par rapport aux musulmans, nombreux et en position dominante dans le contexte de l'empire ottoman) et albanophone (en opposition à l'association générale entre orthodoxie et hellénisme : les Lunxhotes ne sont Grecs qu'au sens religieux, pas au sens ethnique ou national). Aujourd'hui encore, c'est en ces termes que les Lunxhotes se définissent : chrétiens et Albanais, chrétiens mais Albanais.

Le caractère chrétien, fortement affirmé aujourd'hui, n'exclut pas une certaine mixité dans le peuplement : certains villages possèdent de longue date des habitants musulmans, d'autres gardent le souvenir d'une présence musulmane plus ancienne. Surtout, la Lunxhëri semble avoir été en contact étroit avec la Labëri, la région qui lui fait face de l'autre côté du Drino, aujourd'hui en grande majorité musulmane : un certain nombre de familles lunxhotes ont quitté la Labëri au moment de son islamisation, au début du XIX^e siècle,

¹³ La graphie albanaise *xb* se prononce comme le *dj* de *adjectif*.

tandis que les bergers labes (musulmans) fréquentent les villages et les estives de Lunxhëri pour leur propre compte, ou pour celui des Lunxhotes, qui les emploient également comme gardes champêtres et gardiens des eaux.

Les petites régions se définissent par ailleurs par une pratique matrimoniale endogame¹⁴ : les alliances sont conclues à l'intérieur de la région, le plus souvent entre villages voisins. L'arrivée d'épouses depuis l'extérieur est envisageable, mais donner les filles de la région ne l'est pas : seules les filles mal faites ou immorales, précisent les informateurs, pouvaient être mariées à l'extérieur. Le recueil de généalogies confirme cette pratique endogame, au moins jusqu'à la Seconde Guerre mondiale : avec le communisme, les alliances avec les régions voisines apparaissent, ainsi que celles avec des musulmans de régions plus éloignées.

La mise en place du pouvoir communiste en 1944 entraîne en effet une modernisation de la société qui apporte de profondes transformations dans la région. Sur le plan des relations sociales, on peut parler d'une plus grande ouverture : les déplacements de population transforment le paysage démographique, mettant en contact les Lunxhotes avec d'autres groupes, et l'endogamie de région est de moins en moins la règle. Face à cette « dilution » de la Lunxhëri, la question de l'identité (à défendre) et de l'altérité (menaçante) s'exacerbe.

Il s'agit d'abord de départs : mécontents du régime qui se met en place, certains Lunxhotes ayant travaillé à l'étranger avant la Seconde Guerre mondiale quittent la région et le pays, favorisés en cela par la proximité de la frontière et les relations qu'ils entretiennent souvent avec la Grèce ; d'autres fuient les destructions de la guerre et la famine qui sévit dans les premières années de l'après-guerre pour tenter leur chance en ville ou dans des régions plus prospères. Par la suite, dans la seconde moitié des années 1950, la collectivisation de l'agriculture et la détérioration des conditions de vie dans les campagnes entraînent d'autres départs vers les villes, que les autorités cherchent à freiner dès les années 1960.

Dans le même temps, de nouveaux habitants s'installent en Lunxhëri. À la fin des années 1950, les pasteurs aroumains, jusqu'alors transhumants entre la côte et les montagnes de Kolonjë, sont sédentarisés, dans le cadre de la collectivisation des campagnes. Beaucoup d'entre eux choisissent les villages de Lunxhëri, qu'ils connaissaient comme étape dans leurs parcours de transhumance, et avec qui ils partageaient la même appartenance confessionnelle chrétienne orthodoxe. Plus tard, la création de grandes fermes d'État dans la vallée du Drino nécessite de faire venir une main d'œuvre nombreuse depuis les régions montagneuses environnantes, installée dans les villages lunxhotes les plus proches de la plaine ou dans de nouveaux établissements créés pour l'occasion aux limites de la Lunxhëri.

¹⁴ Il s'agit d'une endogamie de région, dans le cadre d'un système de parenté qui exige l'exogamie lignagère.

Sur le plan matrimonial, les nouveaux venus se marient peu avec les « locaux ». Ces derniers recherchent au contraire les alliances avec les villes : il est désormais intéressant de marier ses filles en ville, pour leur assurer de meilleures conditions de vie. Le régime encourage les mariages mixtes entre chrétiens et musulmans, en particulier après 1967 et l'interdiction de la religion, avec peu de succès toutefois dans le monde rural. La raréfaction des conjoints potentiels dans la région oblige cependant les Lunxhotes à se tourner vers les régions chrétiennes voisines, celles du Pogon et du Dropull, plutôt que de se marier avec les musulmans et les Aroumains devenus leurs voisins.

Il apparaît ainsi que l'ouverture de la Lunxhëri ne remet en cause ni les principes de division traditionnels, ni le sentiment de distinction des Lunxhotes : pour les quelques nouveaux venus assimilés et considérés aujourd'hui comme de véritables Lunxhotes¹⁵, les musulmans et les Aroumains, installés dans la région depuis cinquante ans ou plus, sont toujours considérés comme des « nouveaux venus » (*të ardbur*). En conséquence, la population est aujourd'hui clairement perçue comme composée de trois groupes distincts entre lesquels l'intermariage n'est pas recherché : les Lunxhotes, les musulmans (ou Labes), les Aroumains. Signe de la volonté de marquer la différence, les premiers ne se contentent plus de se dire « locaux » (*vendas*), mais ont désormais recours aux mots savants *autokton* et *etnikë* pour s'affirmer face aux « nouveaux venus ». Ces derniers sont par ailleurs accusés d'être responsables du déclin de la région et de la perte de ses « traditions » (*traditë*). L'ouverture de la frontière en 1991 et les enjeux liés à la migration ne font qu'accentuer les différences entre les trois groupes.

Les comportements migratoires se différencient en effet selon les trois composantes de la population, et sont perçus en liaison avec l'appartenance à ces groupes : les premiers à partir, dès 1990, semblent avoir été les Aroumains, qui ont cherché à s'émanciper de la position d'infériorité qui était la leur dans le système coopérativiste (et qui s'accompagnait souvent de persécutions), tout en tirant profit des liens qu'ils pouvaient avoir avec l'autre côté de la frontière et de la possibilité de se déclarer comme Grecs d'Albanie¹⁶. Partis les premiers, ils ont aussi été les premiers à rentrer en Albanie avec du capital, qu'ils ont investi dans le commerce, l'agriculture ou l'artisanat.

Les Lunxhotes les ont suivis dans cette voie, faisant valoir à la fois leur ancienne pratique migratoire vers la Grèce, qui leur offre l'assistance d'anciens réseaux, et leur proximité, par la religion, avec la Grèce et la minorité grecque. Ils semblent cependant moins enclins à rentrer et à investir en Lunxhëri, préférant rester en Grèce ou s'installer en ville à leur retour. Ceux qui restent au village sont donc les plus pauvres et ceux pour lesquels l'émigration a moins réussi ; ils ne peuvent que constater la domination

¹⁵ Il s'agit de gens venus de Zagori ou de villages chrétiens ou mixtes de Labëri : ils partagent les deux principales caractéristiques des Lunxhotes, la religion orthodoxe et l'albanophonie.

¹⁶ Les Aroumains de Lunxhëri sont dans leur immense majorité originaires du village de Mexhide, en Grèce (aujourd'hui Kefalovrisso, dans le nome de Ioannina), où eux-mêmes ou leurs parents sont nés. Ils peuvent donc facilement faire valoir une origine grecque, et ont bénéficié d'un certain soutien de la part de leurs cousins vivant du côté grec de la frontière.

économique, politique et parfois démographique, des « nouveaux venus » que sont les Aroumains.

Les musulmans enfin éprouvent plus de difficultés à partir en Grèce et à y séjourner de façon permanente, en raison de la méfiance éprouvée en Grèce envers les musulmans. Ils pratiquent peu l'émigration familiale des Aroumains et des Lunxhotes, et entrent souvent dans la catégorie des « réfugiés » : il s'agit d'une émigration masculine, avec traversée de la frontière et séjours aux marges de la légalité, et conditions de travail précaires. Les musulmans se perçoivent et sont perçus en Lunxhëri comme les laissés-pour-compte de l'émigration. Les parcours de deux jeunes hommes d'un village mixte, au demeurant amis, sont révélateurs de la profonde différence entre les possibilités migratoires des deux groupes : le premier, âgé de 21 ans et chrétien, vit au village dans la maison familiale qu'il occupe seul avec sa grand-mère. Ses parents sont depuis dix ans en Grèce, de façon permanente, avec son frère et sa sœur, dans un village de la côte nord du Péloponnèse. Lui-même a passé plusieurs années en Grèce, mais son faible penchant pour le travail a incité ses parents à le renvoyer en Albanie pour garder la maison. Il passe ses journées au café du village ou dans les bars de Gjirokastër, sans réelle volonté de travailler dans la mesure où ses parents lui envoient de l'argent. Le second, musulman, a fait plusieurs tentatives pour travailler en Grèce, qui se sont toutes soldées par des échecs, en raison de son impossibilité d'obtenir les visas et permis nécessaires. Il a connu des expériences éprouvantes d'arrestation et d'expulsion par la police grecque, qui le dépriment et le révoltent. Ses parents sont au village, où son père est berger, avec son jeune frère, étudiant. Il ne demande qu'à partir, à retourner en Grèce ou au Canada, mais ne peut le faire que dans la clandestinité. C'est non seulement en tant qu'Albanais, mais en tant que musulman qu'il se sent empêché d'aller où il veut, alors même que, comme beaucoup de gens de sa génération, il ne voit pas ce qui le distingue de ses amis chrétiens – qui traversent la frontière avec beaucoup plus de facilité –, sinon un prénom musulman et l'appartenance, pour cette raison et par ses origines familiales, à la catégorie « musulman ».

Dans ces conditions, la différenciation sociale produite par les réussites et les échecs de la migration est rapportée à la division de la population en trois composantes. Elle ne fait que renforcer les limites de ces groupes et exacerber les ressentiments et les jalousies des uns envers les autres.

Pour les Lunxhotes, ces sentiments s'expriment par la production d'un discours identitaire structuré qui fait d'eux les seuls occupants légitimes de la région et les victimes de l'invasion et des menées des nouveaux venus.

L'invention de la « Lunxhëri ethnique » trouve sa source dans la récente différenciation sociale liée à la migration, mais aussi chez les Lunxhotes installés depuis plusieurs décennies loin de leur région, dans les villes, et qui cultivent le souvenir de leur origine avec une certaine nostalgie. C'est à leur initiative qu'a été créée en novembre 1995 l'*Association culturelle et patriotique Lunxhëria*, qui a pour objectif de maintenir le lien entre la Lunxhëri et les gens qui en sont partis, et de préserver les « traditions » de la région. Cette démarche trouve un accueil favorable chez les Lunxhotes de Lunxhëri qui éprouvent le

besoin de s'affirmer vis-à-vis des Aroumains (qui ont été les premiers, là encore, à fonder une association de ce type), des musulmans et de la minorité grecque. De manière significative, l'adhésion à l'association est automatique pour les Lunxhotes « ethniques », même résidant en ville, tandis que la nécessité pour les nouveaux venus de justifier une présence de plus de cinquante ans dans la région exclut d'emblée les Aroumains et une bonne partie des musulmans.

L'image de la Lunxhëri présentée par l'association est celle d'une région albanaise et chrétienne orthodoxe, qui s'oppose à la fois aux musulmans albanais, majoritaires dans le pays et associés, selon les Lunxhotes, au retard économique et culturel de l'Albanie, et aux Grecs perçus comme des ennemis de la nation et des exploiters de la main d'œuvre albanaise. L'insistance sur le caractère albanaise de la Lunxhëri n'empêche pas, au niveau individuel, des stratégies de rapprochement avec la minorité grecque : tel Lunxhote qui se déclare résolument albanaise avoue par la suite être le représentant du parti de la minorité¹⁷ au conseil communal ; tel autre, défendant avec vigueur la vision albanaise de l'histoire de la frontière, est surpris le lendemain matin en train de négocier un certificat de nationalité grecque.

La production identitaire lunxhote est le fait d'intellectuels vivant à Gjirokastër ou à Tirana, qui s'appuient sur le savoir d'instituteurs, de personnes âgées ou d'érudits vivant encore en Lunxhëri. Elle est mise en forme dans le journal de l'association ainsi que dans un certain nombre de recueils de chants et poésies de la région. Des manifestations commémoratives organisées en ville ou dans les villages en l'honneur de figures locales et certaines fêtes religieuses baptisées « fête de la région » sont également l'occasion pour les promoteurs de l'identité lunxhote d'exposer leurs vues au cours de multiples allocutions.

L'analyse de cette production révèle deux grandes tendances : l'une à la négation de la frontière politique entre la Grèce et l'Albanie, l'autre à l'affirmation des frontières ethniques. Dans la première tendance entre un ensemble de souvenirs et de considérations sur le *kurbet*, le mouvement migratoire qui, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, emmenait les Lunxhotes travailler à Istanbul et en Égypte, puis en Grèce et dans les Amériques. En contradiction avec les témoignages de l'époque et la plupart des histoires familiales recueillies sur place, le *kurbet* est présenté aujourd'hui sous un angle très généralement positif : c'est un âge d'or, celui de la Lunxhëri florissante qui s'enrichit et se modernise grâce à ses migrants, les *kurbetli*, qui sont réputés avoir « apporté l'Europe depuis Istanbul ». À l'opposé, on déplore les effets dévastateurs de l'émigration actuelle vers la Grèce, qui n'apporte que la désertification des villages, sans aucune contrepartie : les migrants d'aujourd'hui, dit-on, partent et oublient leur village¹⁸. Il est significatif par ailleurs que les évocations du *kurbet* ne mentionnent jamais la question de la traversée des

¹⁷ Il s'agit du Parti de l'union pour les droits de l'homme (PBDNJ), facette politique de l'organisation des Grecs d'Albanie, Omonia.

¹⁸ L'opposition entre les deux formes, ancienne et récente, de la migration, est développée dans G. de Rapper (2005), *Better than Muslims, not as good as Greeks: emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri*. in R. King, *et al.* (dir.), *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland, Sussex Academic Press, p. 173-194.

frontières. Certes, jusqu'en 1913, aucune frontière internationale ne séparait la Lunxhëri d'Istanbul, mais la plupart des déplacements vers les pays de destination impliquaient des passages de frontières. On insiste au contraire beaucoup plus sur la familiarité que les migrants Lunxhotes avaient avec la partie grecque de l'Épire et la ville de Ioannina en particulier et sur la fréquence des allées et venues entre la Lunxhëri et la Grèce. Lorsqu'il s'agit de l'émigration actuelle, la question de la traversée de la frontière est au contraire primordiale, et elle est souvent perçue de manière contraignante : la traversée ne va pas de soi pour les Lunxhotes qui, non membres de la minorité grecque, doivent élaborer des stratégies et solliciter certaines relations pour traverser dans les meilleures conditions possibles.

La négation de la frontière est également à l'œuvre dans la valorisation du passé de la région. À un premier niveau, la présence d'églises relativement anciennes (XVII^e siècle) comparables à celles que l'on rencontre du côté grec de la frontière (elles étaient souvent bâties et décorées par les mêmes maîtres) est l'occasion d'évoquer la communauté qui unit les deux côtés de la frontière dans la religion orthodoxe. Ce qui n'empêche pas certains Lunxhotes de critiquer aujourd'hui l'Église de Grèce, qui s'intéresse moins selon eux à la restauration d'églises historiques qu'à l'implantation de nouvelles églises dans une politique de « marquage » du territoire en Épire du Nord. À un autre niveau, le site antique d'Antigonea, situé sur le territoire de la Lunxhëri et récemment élevé au rang de parc national, permet d'évoquer le temps où l'Épire avait une existence politique en dehors de toute considération d'exclusivité entre Grecs et Albanais (l'Épire comme « État multiethnique »). Selon une opinion répandue dans la région, les villages de Lunxhëri auraient été fondés par les habitants d'Antigonea après la destruction de leur ville par les Romains, en 167 av. J.-C., ce qui ferait des Lunxhotes non seulement des autochtones, mais les occupants légitimes d'un territoire aujourd'hui nié et partagé par la frontière internationale¹⁹. Là encore cependant, les Lunxhotes regrettent que les trouvailles archéologiques disparaissent, prétendument pour être vendues en Grèce, ce qui laisse libre cours à l'appropriation du passé antique de la région par la Grèce.

La deuxième tendance, celle à l'affirmation des frontières ethniques, concerne surtout les relations des Lunxhotes avec les Labes et les Aroumains. Dans l'histoire de la Lunxhëri telle qu'elle est racontée localement, Labes et Aroumains sont les deux grandes figures de l'altérité. Le Labe apparaît en tant que tel dans les évocations de la Seconde Guerre mondiale et de la période qui va du dernier quart du XIX^e siècle jusqu'à la Première Guerre mondiale. Dans cette dernière période, les musulmans n'occupent qu'un seul rôle, celui de bandits qui détroussent les riches *kurbetlli* à leur retour d'Istanbul ou s'attaquent à leur famille et à leurs biens restés au village. Ces bandits sont appelés *keusar* ou *hajdut* et leur mode d'action le plus fréquent est l'embuscade, avec enlèvement et demande de rançon. Ils s'attaquent aussi aux maisons les plus riches et aux monastères, et pratiquent le vol du bétail. Dans certains contextes, ils apparaissent comme les auxiliaires, les hommes de main, de chefs locaux ou de dirigeants politiques.

¹⁹ Ce qui ne signifie pas que les Lunxhotes se prononcent ouvertement pour le rattachement de l'Épire du Nord à la Grèce.

Le deuxième contexte dans lequel les Labes apparaissent est celui de la Seconde Guerre mondiale, plus précisément de la deuxième partie de cette guerre, à partir de l'automne 1943. À cette époque, l'Italie, qui occupe l'Albanie depuis avril 1939, a capitulé et les troupes italiennes sont remplacées par des troupes allemandes. Les mouvements de résistance, communistes et non communistes, s'organisent, et surtout se divisent : l'un d'eux, le Front National (*Balli Kombëtar*), est poussé par son anticommunisme à collaborer avec les Allemands²⁰. Dans l'histoire locale, la Lunxhëri est massivement et intensément dans le camp des communistes, dans celui des « Partisans », et plusieurs villages sont par conséquent attaqués et brûlés par ceux que l'histoire officielle comme l'histoire locale appellent les « germano-ballistes ». Or les ballistes sont d'origine bien identifiée dans toutes les évocations de cette période : ils viennent de Labëri et d'autres villages musulmans. De façon révélatrice, les quelques Lunxhotes reconnus comme ballistes sont presque exclusivement des musulmans du village d'Erind, le seul village de Lunxhëri à avoir une population majoritairement musulmane.

À côté de son rôle de brigand (et parfois en même temps), le Labe apparaît en Lunxhëri sous la double figure du berger et du bûcheron. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, des Labes venaient travailler dans les villages de Lunxhëri, où ils étaient payés soit par des familles particulières, soit par le village. Ils emmenaient les troupeaux dans la montagne à la belle saison, venaient couper du bois et faire du charbon pendant l'hiver. La plupart des villages de Lunxhëri ont ainsi possédé un *konak i çobenjve*, ou « logis des bergers », où les bergers s'installaient le temps de leur séjour. La plupart des familles musulmanes de Lunxhëri descendent de ces bergers et bûcherons qui ont fini par s'installer au village²¹.

Sous la figure du berger, le Labe rencontre l'autre grande figure de l'altérité, le Valaque ou Aroumain. Bien qu'ils soient chrétiens orthodoxes comme les Lunxhotes, les Aroumains sont considérés comme formant une catégorie à part, à tel point que les Lunxhotes en parlent parfois comme relevant d'une autre « religion » (*fë*). En fait, plus que la langue qui, dans une région où le multilinguisme est largement pratiqué, constitue rarement le principal critère de différenciation, c'est leur mode de vie qui distingue les Aroumains. À côté de l'ethnonyme « Valaque », on les désigne souvent simplement en tant que « bergers » (*çoban*), dénomination qu'eux-mêmes s'attribuent. Quelle que soit leur profession actuelle, ils sont inmanquablement renvoyés à l'élevage, au bétail, alors que les Lunxhotes sont associés à l'agriculture, et plus précisément à l'horticulture²². On devine ici une opposition entre l'espace sauvage de la montagne et l'espace domestique des jardins, qu'accentue une autre caractéristique des Aroumains, le nomadisme. Jusqu'à leur installation dans les villages de Lunxhëri, les Aroumains pratiquaient en effet une forme de transhumance entre la côte et les montagnes du Pinde (qui mettait la Lunxhëri sur leur

²⁰ B. J. Fischer (1999), *Albania at War 1939-1945*. London, Hurst.

²¹ Bergers et bûcherons labes ont réapparu dans les années 1990, non plus en tant qu'employés des villages de Lunxhëri, mais à leur compte ou à celui d'entrepreneurs de la ville de Gjirokastër.

²² Les Lunxhotes sont connus pour approvisionner, par le passé comme dans le présent, le marché de Gjirokastër en légumes et fruits. Nombreux aussi étaient ceux qui étaient jardiniers (*bostanxhi*) à Istanbul.

parcours) et ils partagent dans l'imaginaire les représentations liées à l'autre population nomade de la région, les Tsiganes. Les uns et les autres se voient attribuer un niveau de culture très bas (ils n'ont pas de maisons, pas de meubles) et constituent une menace pour la « propreté » des villages, moins en raison du passage du bétail que de leur radicale altérité. Leur nomadisme est également suspect parce qu'il est à l'opposé de la valorisation du territoire et de l'autochtonie qui est à la base des constructions identitaires en Albanie, et dans les régions frontalières contestées ou anciennement contestées en particulier. Dans le cas des Aroumains de Lunxhëri, au caractère suspect du nomadisme s'ajoute la méfiance qu'inspiraient aux autorités communistes leur origine de l'autre côté de la frontière et les liens qu'ils continuaient d'avoir avec la Grèce, ou qu'on les soupçonnaient d'avoir après la fermeture de la frontière. De nombreux Aroumains de Lunxhëri ont fait de la prison ou ont été envoyés en internement sous l'accusation d'espionnage ou de sabotage au profit de la Grèce et leur position n'était guère enviable dans les villages, les villageois utilisant souvent le prétexte de la sécurité de l'État pour exprimer ouvertement leur haine des Aroumains.

L'exemple de la Lunxhëri n'est pas unique. Dans toute la région frontalière, les enjeux et les significations de la frontière, en termes politiques ou économiques, prennent des formes différentes et sont perçues différemment par les individus, en fonction de leur appartenance à des catégories définies en relation avec la frontière : chrétien, musulman, d'origine grecque ou aroumaine, partisan de l'Épire du Nord ou de la Çamëri, etc. Des observations de même nature peuvent être faites du côté grec de la frontière, où la société locale est également partagée sur des critères territoriaux, politiques ou autres²³. Les catégories nationales (Grecs et Albanais) ne suffisent donc pas à rendre compte de l'expérience des populations frontalières. Au-delà du niveau individuel et en deçà du niveau national, la frontière internationale révèle des lignes de partage qui découpent des catégories et des groupes locaux, sur différents critères : Lunxhotes, Labes, Aroumains, Dropullites, Zagorites et Pogoniotes se définissent tous par une certaine relation à la frontière. L'appartenance à ces groupes est contraignante, comme Jean-François Gossiaux l'a montré par ailleurs²⁴ : elle relève de l'attribution, ou de l'*ascription*, plus que de l'adhésion. Les pratiques de la frontière ne sont donc pas qu'affaire de choix et de stratégies individuelles, elles s'inscrivent dans un système d'oppositions dans lequel chaque catégorie occupe une position particulière par rapport à la frontière et limite de ce fait les possibilités de ses membres en matière de traversée ou de revendication.

L'image que produisent d'eux-mêmes chacun de ces groupes apparaît comme un ajustement aux contraintes, administratives ou autres, liées à la proximité de la frontière. L'exemple de la Lunxhëri laisse penser que l'image de soi combine des éléments tendant à la fois à minimiser la frontière internationale et à affirmer les frontières entre groupes locaux, comme si l'on disait : « la frontière n'est rien pour *nous*, mais elle est un obstacle pour les *autres* ».

²³ Voir par exemple, sur les différences entre Pogoni et Zagori grecs, S. Green (1998), Post-communist neighbours. Relocating gender in a Greek-Albanian border community. in S. Bridger, F. Pine (dir.), *Surviving Post-socialism*. London, Routledge, p. 80-105.

²⁴ J.-F. Gossiaux (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Paris, PUF, p. 14-15.

Peut-on parler dans ces conditions d'un affaiblissement de la frontière ou de l'apparition d'un espace transnational du fait des relations qui, depuis 1991, unissent à nouveau les deux côtés de la frontière? Sans doute existe-t-il des pratiques et des représentations communes, qui peuvent rappeler un état plus ancien, d'avant la création ou la fermeture de la frontière²⁵, mais il semble malgré tout que les contraintes administratives et les enjeux politiques et territoriaux continuent de donner du sens à la frontière et à sa traversée. La violence, réelle ou imaginée, qui entoure la frontière, rappelle que celle-ci continue de peser sur l'existence de la population locale : violences policières, violences liées à la criminalité, violences politiques, sentiment de menace et peur de l'invasion, mémoire soigneusement entretenue des exactions des uns et des autres dans les périodes troublées, tout cela témoigne de l'importance de la frontière pour les habitants de la région frontalière.

²⁵ C'est l'un des arguments développés par V. Nitsiakos, C. Mantzos (2003), Migration et frontières. L'Épire après 1990 : le cas de la région de Konitsa. *Geographies* 5, p. 86-97 (en grec).