



HAL
open science

Espaces et corps d'une modernisation alternative: L'“ anormalité ” de Hafèz Abdullah Zèmlaku

Nathalie Clayer

► **To cite this version:**

Nathalie Clayer. Espaces et corps d'une modernisation alternative: L'“ anormalité ” de Hafèz Abdullah Zèmlaku. OCCHIALÌ -RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO, 2019. halshs-02915088

HAL Id: halshs-02915088

<https://shs.hal.science/halshs-02915088>

Submitted on 27 Dec 2020

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.



***Espaces et corps d'une modernisation
alternative:
L'« anormalité » de Hafëz Abdullah
Zëmbaku***

Nathalie Clayer

[French] Abstract: A travers une trajectoire contestataire, celle de Hafëz Abdullah Zëmbaku, il s'agit d'observer dans cet article une autorité « en train de se faire » dans l'Albanie des années 1920-1930, une autorité qui propose d'une certaine façon une modernisation alternative, face à celle que le pouvoir entend mettre en place par le biais de ces différents organes et des nouvelles institutions religieuses officielles. Cette autorité « se fait » éminemment au travers d'interactions et de tensions multiples tant dans la sphère religieuse – avec des acteurs intégrés ou non aux institutions – que dans les sphères éducative, administrative et politique. En prenant le prisme espace/corps, il s'agit d'analyser ces interactions sous plusieurs angles. En premier lieu, j'étudie comment Hafëz Abdullah a peu à peu qualifié son activité de « missionnaire », se fabriquant d'une certaine façon un « corps missionnaire » libre de se déplacer dans l'espace national. Ensuite, plus précisément, je m'intéresse à son activité d'enseignant, à la question du rituel du mariage telle qu'il la conçoit et à la façon dont le pouvoir a voulu neutraliser son autorité au prisme espace/temps, afin de montrer que les interactions mettent en jeu non seulement son corps, mais aussi celui des fonctionnaires religieux, des administrateurs, ainsi que celui des femmes, des jeunes filles et des fidèles en général.

Mots clés: Albania, body, gender, authority, space

[English] Abstract: Through a dissenting trajectory, that of Hafëz Abdullah Zëmbaku, the aim of the article is to observe an authority in the making in Albania in the 1920s and 1930s, an authority that, in a way, proposed an alternative modernization, in contrast to the one that the government intended to set up through its various bodies and the new official religious institutions. This authority is eminently "made" through multiple interactions and tensions both in the religious sphere - with actors integrated or not in the institutions - and in the educational, administrative and political spheres. By taking the space/body prism, I analyse these interactions from several angles. First, I study how Hafëz Abdullah gradually described his activity as "missionary", building in a way a "missionary body" free to move within the national space. Then, more precisely, I am interested in his teaching activity, in the question of the ritual of marriage as he sees it and in the way in which the power wanted to neutralize its authority, with the prism of space/time, in order to show that interactions involved not only his body, but also that of religious officials, administrators, as well as that of women, young girls and the faithful in general.

Keywords: Albania, body, gender, authority, space



INTRODUCTION

Lorsqu'il est question de l'islam dans l'Albanie post-ottomane et post-première guerre mondiale, il est généralement question de son institutionnalisation, à travers la nationalisation des institutions religieuses officielles, et plus généralement de la réforme de celles-ci, en lien, d'une part, avec un certain réformisme islamique et, d'autre part, avec la construction stato-nationale. Il est aussi question du cas assez particulier qu'a représenté la création d'institutions bektachies relativement centralisées et autonomes, propres à la confrérie mystique du même nom. Si ces études, faites essentiellement à travers des discours normatifs apportent beaucoup, elles contribuent souvent à reproduire une vision largement construite « par le haut ». A travers plusieurs travaux, en suivant notamment l'injonction de Vincent Goossaert (2006) spécialiste du cas chinois, j'ai déjà montré comment décentrer le regard, en s'intéressant par exemple à la question de l'autorité locale, peut nous permettre de nuancer notre analyse, afin de rendre compte des interactions et des tensions qui ont produit, et résulté de la transformation des sphères socio-politiques et religieuses (Clayer, 2013).

Un autre moyen de décentrer est certainement de considérer des trajectoires individuelles dans le but d'aller au cœur de ces interactions et de ces tensions. C'est ce que j'ai fait ailleurs en m'intéressant aux membres de la très « orthodoxe » confrérie mystique des Tidjanis, tour à tour champions de la contestation des réformes impulsées d'en haut dans les années 1920, intégrés dans les institutions centrales afin d'être neutralisés vers 1930, puis artisans, au sein même de ces institutions, du développement d'une ligne revivaliste dans les années 1930 (Clayer, 2009). Dans les pages qui suivent, je voudrais prendre un autre exemple qui nous fait sortir du cadre des institutions ou nous situer à leur marge, sans qu'elles deviennent toutefois absentes du paysage.

A travers la trajectoire choisie, il s'agit d'observer une autorité « en train de se faire » pour reprendre l'expression de Solenne Jouanneau (2012), une autorité qui propose d'une certaine façon une modernisation alternative, face à celle que le pouvoir entend mettre en place par le biais de ces différents organes et des nouvelles institutions religieuses officielles. Comme nous le verrons, cette autorité « se fait » éminemment au travers d'interactions et de tensions multiples tant dans la sphère religieuse – avec des acteurs intégrés ou non aux institutions – que dans les sphères éducative, administrative et politique. Les sources sur cette



trajectoire – produites soit par le personnage lui-même, soit par les institutions étatiques et religieuses –, font une place relativement importante aux questions de l'espace et du corps. Elles nous permettent donc d'aller au cœur des interactions qu'il s'agit d'étudier, dans la mesure où, comme le souligne Guy Di Méo (2010) « Le corps médiatise toutes les formes d'interaction. Pour cela, il instrumentalise et opérationnalise l'espace dont il est pétri ». On pourrait aussi reprendre l'assertion d'Anne-Cécile Hoyez (2014) : « les logiques du corps sont aussi des logiques de l'espace qui portent par conséquent sur les interactions qui se nouent à l'échelle micro et macro autour des phénomènes sociaux, sur l'idée d'un corps inscrit dans un espace physique et sensible, où il peut être plus ou moins exposé et vu des autres »¹. C'est à travers ce double prisme, de l'espace et du corps conçus comme mutuellement co-produits, que j'entends analyser l'autorité en train de se faire au long d'une trajectoire contestataire, en marge du pouvoir et, par là, observer certaines transformations de la place de la religion islamique dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres.

PARTIR D'UNE TRAJECTOIRE CONTESTATAIRE

La trajectoire à travers laquelle je propose donc de cerner certaines types d'interactions sociales liées aux transformations de l'islam albanais des années 1920-1930 pourrait être qualifiée de « contestataire », au moins pour une part. Né en 1309/1892 à Bilisht, un petit bourg ottoman situé près de Korçë dans la province albanaise (aujourd'hui dans le sud-est de l'Albanie), Hafëz Abdullah Zëmbaku ou Sëmbaku² (du nom du village de sa famille, non loin de Bilisht) s'inscrit dans une lignée de spécialistes religieux. Son grand-père, Sheh Hasan, avait été un maître spirituel appartenant à la confrérie mystique musulmane des Halvetis. Il avait été lié au réseau hayati dont le centre se trouvait, un peu plus au nord, dans la ville d'Ohrid, au bord du lac du même nom (Clayer, 1994, à l'index). Il semble donc avoir eu un profil classique de religieux soufi.

La trajectoire de son père, Salih Hulusi (né à Zëmbak en 1275/1859, mort le 15 septembre 1936), est importante pour comprendre celle de Hafëz Abdullah par l'exemplarité qu'elle a pu représenter, ainsi que par la mobilité qu'elle a entraîné pour lui. Salih Hulusi fait partie de ces Ottomans qui, en raison des

¹ Je voudrais remercier ici Fabio Giomi, Ece Zerman et Gianfranco Bria qui ont lu une première version de ce texte et m'ont poussé à essayer approfondir la dimension corporelle.

² La première orthographe est celle qui est utilisée actuellement et que j'utiliserai par la suite ; la seconde est plus courante dans l'entre-deux-guerres. Par ailleurs, il écrit lui-même son nom Hafëz Abdull-lláh. Le titre de *hafëz* en albanais, c'est-à-dire de *hafiz*, signifie qu'il connaissait le Coran par cœur.



réformes, eurent un parcours scolaire et professionnel hybride, entre éducation religieuse et éducation séculière³. De fait, il avait d'abord étudié à Korçë, à l'école primaire (*mekteb*), puis à la *rüşdiyye*, c'est-à-dire dans une école primaire supérieure qui n'était pas une école religieuse, même si l'enseignement de la religion y était présent. Plus tard, il était allé dans la capitale de l'Empire pour étudier plusieurs années à la fois dans un établissement religieux, la *medrese* de la Süleymaniye (d'où sa maîtrise du turc, de l'arabe et du persan), et dans un établissement non-religieux, l'École normale fondée pour former un nouveau type d'enseignants capables d'enseigner les matières profanes. Il était ensuite devenu lui-même enseignant de *rüşdiyye*, mais aussi de *medrese*. Il aurait ainsi enseigné dans ces deux types d'établissements pendant environ 30 ans, en Albanie centrale (à Durrës et Krujë), dans sa région natale (à Bilisht et Kolonjë), puis après la révolution jeune turque à Prilep en Macédoine, à Elasonna en Thessalie (aujourd'hui en Grèce), et même à Ankara en Anatolie, avant de prendre sa retraite (Sëmlaku, 1936 : 10, 15).

Cette trajectoire à la fois hybride et étendue dans l'espace marque très fortement le parcours du jeune Abdullah puisqu'il suit son père, au moins dans certains de ses postes, qu'il apprend et travaille avec lui. On sait ainsi qu'il a passé une partie de son enfance à Durrës, en Albanie centrale (Sëmlaku, 1930 : 1, 41-43), et qu'il a commencé sa carrière comme assistant de son père, avant d'être nommé enseignant de calligraphie et d'écriture. Son parcours scolaire n'est pas très clair. Il est en tout cas hybride lui-aussi. Après la révolution jeune turque de 1908, il étudie à la *medrese* de Prilep alors que son père y est enseignant, puis il entre au lycée. Il se rend ensuite à Istanbul où il étudie les œuvres de Molla Djami auprès d'un professeur à la *medrese* de Fatih, ainsi que l'arabe et la religion au département des sciences religieuses de l'université d'Istanbul. En raison de la guerre mondiale, il est appelé dans l'armée par l'État ottoman, comme officier de réserve. Et c'est ensuite, probablement vers 1918, qu'il rentre en Albanie, sa « chère patrie », comme il la qualifie dans sa brève biographie qu'il présente à ses lecteurs pour mieux se faire connaître d'eux (Sëmlaku, 1930 : 41-43).

Que devient alors la trajectoire de Hafëz Abdullah Zëmlaku ? Il exerce comme enseignant dans sa région natale, plus précisément dans les villages de Kuç et de Belorta, alors sous occupation française (Dorlhac, 1999). Il semble qu'il enseigne alors bénévolement, tout en officiant également comme imam-*hatib* (imam-prêcheur). Avec le départ de l'armée française en mars 1920 et le rattachement de la région à l'État albanais nouvellement recréé, le ministère de

³ Sur la réforme de l'éducation dans l'Empire ottoman, voir Somel, 2001 ; 2002 ; Evered, 2012 ; et sur l'hybridité des formations et carrières également Clayer, 2006.



l'Instruction l'intègre dans ses rangs, comme enseignant au même endroit, à l'école de Kuç-Belorta, qui couvre les deux villages. Pendant trois ans, il reste à ce poste, jusqu'à ce qu'il soit mis à pied pour ne pas s'être présenté à une formation pédagogique. Arguant de raisons de santé, il demande sa réintégration comme enseignant dans le village de Zëmlak ; ce qu'il ne semble pas avoir obtenu, peut-être parce que le ministère de l'Instruction tentait d'uniformiser les profils des enseignants⁴. Plus tard, il prétendra d'ailleurs avoir démissionné (Sëmlaku, 1930 : 41-43). Quoi qu'il en soit, il se replie alors sur les fonctions plus strictement religieuses d'imam-*hatib* dans le village familial de Zëmlak. Par la suite, il ne réintègrera plus la fonction publique comme enseignant. Il ne rejoindra pas non plus les rangs des institutions religieuses officielles. Bien que, selon ses propres dires, il lui soit proposé à plusieurs reprises de devenir mufti, et donc d'avoir même la responsabilité d'un district, il aurait préféré refuser pour, toujours selon ses dires, se consacrer au travail de traduction dans son village (Sëmlaku, 1930 : 41-43 ; 1932 : 174).

En réalité, la trajectoire de Hafëz Abdullah ne se développe pas de façon totalement détachée des institutions officielles, car il est notamment amené, à plusieurs reprises, à solliciter des autorisations de la hiérarchie religieuse et/ou de l'administration albanaise pour mener ses différentes activités qu'il effectue dorénavant de manière bénévole⁵. Des études récentes avancent qu'il aurait même été nommé par le Conseil de la Communauté islamique en juillet 1934 inspecteur de l'enseignement religieux⁶. Mais, dans ses écrits, il ne fait lui-même état que d'un décret de la Direction de la Communauté islamique portant la même date, l'autorisant à enseigner la religion dans toutes les mosquées du pays (voir par exemple Sëmlaku, 1935a : 3^{ème} de couverture ; 1935b : 3^{ème} de couverture ; 1936 : 39). Il n'en reste pas moins que sa position vis-à-vis de cette hiérarchie officielle et des autorités de l'Etat est restée plutôt conflictuelle, voire contestataire. Et cela aussi parce qu'il ne s'est pas contenté de traduire des ouvrages, mais qu'il a développé au contraire une intense activité d'écriture, de publication, d'enseignement et d'encadrement des fidèles, dans un vaste espace allant bien au-delà de son village et de sa région natale⁷.

⁴ AQSH (Arkivi Qendror i Shtetit, Archives d'Etat d'Albanie, Tirana), F. 195 (Ministria e Arsimit), v. 1924, d. 9, fl. 61, Abdullah Sali Zëmlaku, Korçë, le 16/8/1924 au ministère de l'Instruction.

⁵ Voir par exemple, F. 882 (Komuniteti Mysliman), v. 1934, d. 79, fl. 71, le mufti de Tirana au chef de la Communauté islamique, le 31/7/1934 ; f. 152 (M. E Puneve të Brëndhsme), Viti 1934, d. 274, fl. 5, Hafëz Abdullah Sëmlaku au ministre de l'Intérieur, Tirana, le 13/10/34.

⁶ Voir par exemple, <http://zaninalte.al/2014/03/hafiz-abdullah-zemblaku-1892-1960/>.

⁷ Je ne traiterai pas ici de sa trajectoire après l'arrivée des occupants italiens en Albanie en avril 1939, de sa participation à la résistance, puis des difficultés et des emprisonnements qu'il subit sous le régime



Comment a-t-il construit son autorité dans ce contexte, en marge des institutions religieuses officielles ? Comment les institutions religieuses et étatiques ont-elles réagi face à cette activité qui échappait en partie à leur contrôle et défiait leur autorité et leur pouvoir ? Pour répondre à ces questions, analysons au plus près les interactions qui se nouent dans cette relation sous le prisme espace/corps, et ceci sous plusieurs angles. J'analyserai en premier lieu comment Hafëz Abdullah a peu à peu qualifié son activité de « missionnaire », se fabriquant d'une certaine façon un « corps missionnaire » libre de se déplacer dans l'espace national. J'observerai ensuite plus précisément son activité d'enseignant, la question du rituel du mariage telle qu'il la conçoit et la façon dont le pouvoir a voulu neutraliser son autorité au prisme espace/temps, afin de montrer que les interactions mettent en jeu non seulement son corps, mais aussi celui des fonctionnaires religieux, des administrateurs, ainsi que celui des femmes, des jeunes filles et des fidèles en général⁸.

LA MISSION COMME ACTION AUTONOME ET PRÉSENCE PHYSIQUE SUR LE TERRAIN

« Notre devoir missionnaire est de donner, pour l'âme, enseignement et fêtes religieuses dans tous les lieux de culte d'Albanie, occupation que nous avons depuis 10 ans comme la loi du Royaume le permet à tous les missionnaires religieux » (Sëmlaku, 1936 : 3).

Par ces mots commence le petit livre de Hafëz Abdullah *Bilbili Shpirtnor* (Le rossignol spirituel) publié en 1936, dans lequel il entend retracer ses activités sur le terrain durant l'été 1936 ainsi que la biographie de son père récemment décédé. D'emblée, sa qualité de « missionnaire » est associée à un espace d'action équivalent à l'ensemble du territoire du pays, puisqu'il se veut actif « dans tous les lieux de culte d'Albanie » et non à un endroit précis où l'aurait affecté les institutions religieuses officielles s'il y avait été rattaché. Dans ses publications antérieures, il s'était souvent défini comme « traducteur » (*përkëthimtar*) (voir par exemple Sëmlaku 1930a et 1930b), « serviteur de la nation » (*shërbëtor i Kombit*) (Sëmlaku 1931a et 1932) et/ou comme « enseignant de religion » (*mësues i fesë*) (voir par exemple Sëmlaku 1935a et 1935b). C'est vers 1932 environ qu'il

communiste après 1945 jusqu'à sa mort survenu en 1960 (voir à ce sujet <http://zaninalte.al/2014/03/hafiz-abdullah-zemblaku-1892-1960/>).

⁸ Pour l'aide précieuse qu'ils m'ont fournie pendant cette recherche, je tiens à chaleureusement remercier la famille de Hafëz Abdullah Zëmlaku, ainsi que les directeurs successifs de la Bibliothèque nationale de Tirana et des Archives d'Etat d'Albanie, de même que leur personnel, en particulier Maks Gjinaj.



commence à se définir comme un missionnaire. Dans son livre *Trëndafil i 1* (La première rose), il se présente ainsi comme « le missionnaire d’Albanie » (*Misjonur i Shqipërisë*) (Sëmlaku, 1932 : 4). Au lieu d’utiliser le néologisme *misjonar* (ou *misionar*) qu’il emploie pour désigner les missionnaires étrangers chrétiens, il utilise le terme *misjonur*, expliquant qu’un missionnaire comme lui répand la lumière (*nur* en arabe), et non le feu (*nar* en arabe) à l’instar des missionnaires étrangers. Avec ce jeu de mot, on voit qu’il se situe d’emblée dans une imitation/rejet du modèle missionnaire chrétien, même s’il finira par user du terme *misjonar* y compris pour lui-même⁹.

C’est d’ailleurs sous cette forme qu’il utilise ce qualificatif dans une lettre qu’il adresse au roi et dans une autre qu’il adresse en octobre 1934 au ministère de l’Intérieur. Dans ces courriers, il tente de justifier les enseignements de religion qu’ils donnent aux enfants, d’une part en rappelant qu’il a reçu le 15 juillet 1934 à ce sujet une autorisation du Grand mufti de Tirana, d’autre part en demandant de pouvoir poursuivre cette activité d’enseignement et de prêches qu’il mène depuis cinq ans, et en sollicitant « l’autorisation officielle d’œuvrer comme un missionnaire musulman (*misionar Islam*), comme peuvent le faire tous les missionnaires »¹⁰. Il s’agit donc de légitimer son activité en la comparant à celles d’autres missionnaires, sous-entendu présents sur le sol albanais et libres de développer leurs activités.

S’il n’en est venu que progressivement à se définir comme « missionnaire » pour assurer sa liberté d’action et son autonomie sur le terrain, Hafëz Abdullah parle de mission musulmane dès ses premiers écrits. D’abord parce qu’il présente longuement à ses lecteurs, dès 1930, la très prosélyte « Société Ahmadi » (Lahori) active depuis l’Inde dans l’ensemble du monde, y compris en Europe (Germain, 2008). L’érigeant d’une certaine façon en modèle justifiant sa propre action, il insiste sur les activités multiples de cette organisation en faveur de la propagation de l’islam, et notamment sur sa publication du Coran et d’autres ouvrages dans les langues vernaculaires, ainsi que sur la construction de mosquées en Europe et en Amérique (voir par exemple Sëmlaku, 1930b : 80-82, 83 ; 1930a : 47-49, 50-55 ; 1931a : 15-16, 17-21 ; 1932: 138-139). Il souligne d’ailleurs les contacts épistolaires, téléphoniques même, et les échanges de publications qu’il a lui-même avec cette Société. L’action missionnaire passe donc par une expansion dans l’espace et une fabrication de l’espace, qui prend son sens dans la matérialité

⁹ Dans le *Bilbili Shpirtmor* (Sëmlaku, 1936 : 9), il parle par exemple de ses tournées missionnaires (*shëtitje misjonare*). Il n’utilise donc pas le terme islamique de *da’i* qui fait référence au prosélytisme musulman (la *dawa*).

¹⁰ AQSh, F. 150 (Ministria i Oborit Mbretor), Viti 1934, d. IV-116, fl. 1-2 ; et F. 152 (M. e Puneve të Brëndhsme), v. 1934, d. 274, fl. 5.



(diffusion de l'écrit, construction de mosquée), mais aussi dans l'interaction avec l'autre que l'on convainc ou que l'on combat au corps à corps. Il présente en effet les Ahmadis comme un groupe de prosélytes musulmans qui, d'un côté, ont su « impressionner aussi des savants européens et américains qui ont même adopté l'islam » et, de l'autre, ont réussi à « couper la route aux missionnaires [chrétiens] qui se répandent comme des sauterelles à la surface de la terre au moyen des écoles et des livres » (Sëmlaku, 1930c : 24-26).

Publier et enseigner sont précisément les principaux répertoires d'action missionnaires que Hafëz Abdullah Zëmlaku développe lui aussi, à partir de la seconde moitié des années 1920, avant même de se déclarer missionnaire. En une quinzaine d'années, il rédige et édite une trentaine de livres et brochures, qui sont en partie des traductions depuis le turc et l'arabe¹¹. Mais ses écrits contiennent aussi des parties originales : des poèmes qu'il a composés, des textes qu'il a écrits, voire des documents qu'il reproduit. En fait, ses livres lui servent à diffuser ses enseignements et sa façon d'enseigner, mais aussi à exposer et justifier ce qu'il fait face à ses adversaires, parfois également à les critiquer¹². Il s'y adresse non seulement aux simples croyants, mais aussi aux imams et à la hiérarchie religieuse officielle, de même qu'aux autorités. En fait, ses publications sont tout à la fois le reflet de sa mission, ses supports de mission et une part de sa mission. Il est significatif qu'il leur donne généralement comme titre « Le rossignol » (*bilbil*). Le rossignol parle, chante et se déplace sans contrainte aucune dans l'espace dès le printemps, comme le fait Hafëz Abdullah dans toute l'Albanie. Il est libre, on ne peut l'empêcher de se déplacer et d'agir (Sëmlaku, 1932 : 61). Et de fait, le rossignol ne fait qu'un avec sa personne Hafëz Abdullah est le *Bilbili Shqiptar*, le « Rossignol albanais », quand les missionnaires indiens sont les *Bilbilët Indjan*, les rossignols indiens (Sëmlaku, 1932 : 58). Il parle d'ailleurs à la première personne (du singulier ou du pluriel, selon les moments). Transformé en brochure, le corps du *Bilbil* se retrouve partout. Hafëz Abdullah n'omet pas de préciser où ses livres, qui sont à la fois sa production et la parole sacrée¹³, sont disponibles sur tout le territoire national, énumérant les noms des commerçants, des libraires ou autres dépositaires à Korçë, Bilisht, Pogradec, Kavajë, Lushnjë, Durrës, Tirana,

¹¹ Ainsi son livre sur la charia (Sëmlaku, 1930b), sous forme de questions/réponses et qui traitent tous les aspects pratiques de la religion – la *shahada*, la *zekat*, l'*ezan*, le pèlerinage, le mariage, etc. – est tiré de deux livres dont le *Nimet-i Islam* de *Haci Mehmed Zihni Efendi*. Il dit aussi qu'il s'inspire des célèbres revues islamistes publiées à Istanbul *Beyanülhak* et *Sebiülresad* (Sëmlaku, 1930a : 41-43).

¹² Il faudrait étudier plus en détail cette production comme un « acte d'écriture » en s'inspirant des travaux de Béatrice Fraenkel (2007) notamment.

¹³ Il demande à ce que les lecteurs conservent les livres avec dévotion, car ils contiennent la *bismillah* et des versets du Coran (Sëmlaku, 1930a : 80). Dans son ouvrage qui porte sur le Coran, il précise également qu'il vaut mieux, si possible, faire l'*abdest* avant de le lire (Sëmlaku, 1934 : 22).



Shkodër, Peshkopi, Berat, Vlorë et jusqu'à Konispol (Sëmlaku, 1930a : 80). Il fait aussi mention de l'envoi de ses livres à l'étranger et de ses correspondances avec des fidèles en émigration aussi loin qu'en Amérique et en Australie (Sëmlaku, 1934: 80 ; 1930c : 33-34 ; 1935b : 56-58 ; 1932 : 116-117, 172-173)¹⁴.

A partir de la fin des années 1920 et du début des années 1930, la performance de la mission qu'il s'est donnée ne s'incarne pas uniquement par la diffusion de ses ouvrages et de ce rossignol à travers l'espace albanais. Elle prend corps également dans son propre déplacement saisonnier et dans son itinérance, qu'il s'évertue à décrire de façon détaillée dans ses livres, énumérant tous les lieux, le temps passé, les types d'activités déployés et l'attitude des fidèles¹⁵. Hafëz Abdullah effectue en effet chaque année une tournée dans une grande partie de l'Albanie, au cours de laquelle il enseigne la religion, prêche, dirige des rituels (prières, *mevlud*), distribue ses ouvrages, va dans les cimetières, noue des contacts avec des fidèles qui l'aident en retour. En 1930 ou 1931, à partir du mois d'avril, il parcourt ainsi l'Albanie centrale, passant par Tirana, Kavajë, Durrës, Elbasan. En 1932, il pousse jusqu'à Shkodër qu'il voit comme la Mecque et l'Istanbul albanaise, tant les lieux de culte y sont nombreux et la religiosité islamique forte. Autre exemple, en 1935 et 1936, à l'occasion des vacances d'été, il sillonne toujours les routes du pays, se rendant à Tirana, Shkodër, Lezhë, Krujë, Mat, Durrës, Kavajë, Shijak, Elbasan, Peqin, Lushnjë, Berat, Fier, Vlorë, Pogradec ou encore Korçë. Les interactions qui concrétisent sa mission se construisent à la fois, au niveau macro, dans l'espace albanais qui est l'espace de son parcours physique, de mosquée en mosquée, de lieu de culte en lieu de culte et, au niveau micro, au sein même de ces lieux de culte dont l'espace est rempli par les fidèles, ainsi qu'il le décrit. Sa présence provoque donc, selon lui, l'afflux des fidèles et les rituels accomplis des réactions émotionnelles : ici l'assistance pleure ; là son souvenir est encore plein du « bouillonnement provoqué par la récitation des prières qui avait fait comme si une pluie gouttait des cœurs » (Sëmlaku, 1932 : 142; 1936 : 4).

A travers ses déplacements sur le terrain, Hafëz Abdullah est donc au contact des fidèles dans de multiples localités. Mais cette itinérance le met aussi en face à face avec d'autres hommes de religion liés aux institutions religieuses officielles. Or avec ceux-ci, les interactions peuvent être conflictuelles. Il relate lui-même que, lors de l'une de ces tournées, à Elbasan, alors qu'il venait de faire un prône (*vaz*) après la prière de *teravîh*, un muezzin l'avait abordé pour lui demander s'il

¹⁴ Il faut préciser que la région de Korçë est une région de forte émigration.

Article I. ¹⁵ Sur l'itinérance missionnaire, voir Vasquez, 2011. Dans le cas présent, d'une certaine façon, Hafëz Abdullah retrace la carte de ses déplacements.



avait une autorisation pour faire des prênes, car l'ordre avait été donné de ne pas laisser faire des sermons à ceux qui n'étaient pas payés pour cela. Sa réponse aurait été que l'autorisation lui avait été donnée par un « verset céleste », ainsi que par le peuple qui le connaissait par sa quinzaine de livres (Sëmlaku, 1932 : 142-143). A la légitimation institutionnelle, il oppose donc la légitimation divine et l'acclamation populaire.

Car, l'identité missionnaire qu'il finit par endosser est liée non seulement à la demande de liberté d'action qu'on lui refuse parfois ; elle se construit aussi dans les confrontations sur le terrain qui l'opposerait à des ennemis de la religion musulmane. Dans le *Trendafil i 1* publié en 1932 où il se déclare pour la première fois « missionnaire », il prend pour exemple des situations dans lesquelles il s'est trouvé à Tirana, Kavajë ou Korçë, qui l'oppose, lui le rossignol (*bilbil*), à ceux qu'il considère comme des maçons (*mason*, c'est-à-dire des francs-maçons) sans religion, athées (*pafe*) (Sëmlaku, 1932 : 64ss.). Sous forme satirique (le livre est d'ailleurs intitulé « La Première rose au pays de la volaille » (*ne botën e shpeshërisë*) avec un jeu de mot sur « au pays de l'Albanie » (*në botën e Shqipërisë*), il critique ainsi directement la hiérarchie religieuse officielle et le chef de la Communauté islamique, Behxhet Shapati, qu'il présente, sans le nommer, comme un « maçon missionnaire » (Sëmlaku, 1932 : 75). Il s'adresse aux muftis et aux imams en les enjoignant de faire leurs devoirs. Il leur reproche d'être opposés à l'attitude missionnaire qui suppose l'itinérance et le contact, et de rester statiques et inactifs. Ceux qui s'opposent à lui, le *bilbil*, sont ceux qui veulent dormir tranquilles (Sëmlaku, 1932 : 24). Dans ce sens, comme pour mieux imaginer le rapport différent corps/espace qu'il construit par rapport aux fonctionnaires religieux des institutions officielles, il oppose le rossignol, qu'il est, à un buffle (*buall*) censé représenter, dans sa lourdeur et son statisme, ceux-ci. Aux muftis, qui n'ont plus que des fonctions d'inspection, ils reprochent de ne pas aller dans les villages et de rester assis sur leur chaise, enfermés dans leurs bureaux¹⁶. Aux imams qui se plaignent que les élèves ne viennent pas à eux, il leur montre son propre exemple : lorsqu'il se rend quelque part, « les élèves affluent comme des abeilles ». S'ils ne font pas de même, pour lui, ce seront les missionnaires étrangers qui s'en chargeront (Sëmlaku, 1935b : 45-8 ; et aussi 1930c : 15 ; 1936 : 5-7). Il critique également le ministère de l'Instruction et, plus généralement les hommes politiques eux-aussi athées qui, prenant comme modèle les « Jeunes

¹⁶ Un document d'archives montre que Hafëz Abdullah ne manquait pas de critiquer ses collègues en face à face. Ainsi, en mai 1934, il serait venu dans le bureau du mufti de Bilisht pour l'offenser en lui disant qu'il n'était pas capable. Le mufti s'en serait ensuite plaint au sous-préfet de Bilisht (AQSH, F. 152 (M. e P. të Brendshme), v. 1934, d. 165, fl. 14, le sous-préfet de Bilisht au préfet de Korçë, le 25/5/1934).



Turcs et les maçons de Turquie », se mêleraient de religion en s'attaquant à lui, et non pas au vrai danger représenté par les missionnaires (Sëmlaku, 1932 : 119-122). Lui, le *bilbil*, « pleure seulement pour la foi (*iman*) et pour le salut de la patrie (*vatan*) et non pour son propre intérêt » (Sëmlaku, 1932 : 61).

Son action devient donc une mission parce que, pour lui, la mission musulmane est nécessaire dans cette opposition aux « sans religion » et aux hommes de religion inactifs et vénaux, d'un côté, et aux missionnaires chrétiens, en particulier protestants, de l'autre. Reprenons la lettre qu'il adresse au roi à l'été 1934, en tant que « serviteur de la nation albanaise et traducteur de livres ». Il y écrit :

La population sait bien que nous, conformément à la loi de l'Etat qui nous le permet et conformément aux ordres de la Communauté qui a chargé les imams des cours de religion, nous donnons depuis plusieurs années gratuitement des cours de religion et de Coran aux filles musulmanes dans les mosquées pendant les périodes de repos. Et ce parce que les imams ne savent pas enseigner la religion avec des caractères albanais et parce que des missionnaires américains viennent ici avec des livres protestants qu'ils distribuent gratuitement parmi les musulmans et qui s'efforcent d'empoisonner notre religion islamique et nos filles musulmanes ; ce qui est pour notre corps (*trup*) et pour notre Roi qui est musulman une chose néfaste. Jugeons : à Korçë un protestant appelé Kenedi a publié cette semaine environ 4 000 exemplaires de livres religieux protestants et les distribuent tous gratuitement. Et il y a 20 ans que ce missionnaire rayonne à Korçë. Alors nous, missionnaires musulmans, devrions nous rester les mains liées ? De quel droit les gouvernants veulent nous empêcher de faire des cours de religion ou de diffuser des livres de religion ?¹⁷

S'il agit sur le terrain en missionnaire, ce n'est donc pas que pour son propre salut, mais aussi pour sauver le « corps » de la nation dans lequel les missionnaires chrétiens cherchent à inoculer leur poison. De fait, il arrive à Hafëz Abdullah d'utiliser l'image des sauterelles pour forger l'image d'une invasion, on l'a vu (voir par exemple Sëmlaku, 1934 : 52). Mais il utilise aussi, comme dans la lettre adressée au souverain, un vocabulaire social-darwiniste, non pas au sujet de l'évolution, mais pour parler d'une infection du corps social, ici national, et de l'esprit des individus par des poisons, des scorpions ou des microbes que représentent les missionnaires (Sëmlaku, 1936 : 5, 21 ; 1938 : 5).

Dans le monde de ceux qui portent l'habit religieux, il peut y avoir des esprits maçons, mais aussi missionnaires qui distribuent des livres religieux, pouvons-

¹⁷ AQSH, F. 150 (Ministria i Oborit Mbretor), viti 1934, d. IV-116, fl. 1-2.



nous même les accepter? Un scorpion qui entre dans votre âme est pire qu'un scorpion qui se love dans votre corps. (Sëmlaku, 1932 : 167)

Au reste, ce n'est un hasard si, à plusieurs reprises, il insiste singulièrement sur cette présence missionnaire dans le Sud du pays, et dans sa région natale. Car les missionnaires protestants y sont, en vérité très actifs, notamment auprès des femmes et des filles, grâce, non pas seulement à des missionnaires étrangers comme Kennedy, mais aussi grâce à des missionnaires albanais. C'est la famille Qiriazhi, en particulier, qui anime alors la mission protestante (Pahumi 2016 et 2018).

Pour éliminer ces « microbes », Hafëz Abdullah considère sa plume comme un fusil chargé contre ses ennemis (Sëmlaku, 1932 : 64). Il se considère lui-même comme une massue (*topus*) contre les missionnaires protestants, les traîtres et les « sans-religion » (Sëmlaku, 1936 : 9). Ce qu'il figure comme coups de massue, ce sont avant tout ses publications et ses enseignements (Sëmlaku, 1936 : 23).

L'ENSEIGNEMENT ENTRE LANGUE ET RELIGION, ÉCOLE ET MOSQUÉE, GARÇON ET FILLE

Parmi les répertoires d'action missionnaires de Hafëz Abdullah Zëmlaku, l'enseignement tient une place centrale. Ses publications en sont une facette. À travers elles, il transmet des textes, des méthodes, des idées, des préceptes. Mais ses écrits sont aussi le reflet de son implication dans l'enseignement sur le terrain, dont il fait de multiples mentions. Prenons donc ce type d'interaction sociale, afin de voir comment s'y construit son autorité, au prisme espace/corps.

Comme son père, Hafëz Abdullah Zëmlaku a exercé, dès la fin de l'époque ottomane, comme hodja (*hoxha*) dans les deux sens du terme, c'est-à-dire à la fois comme enseignant de religion et comme instituteur. Au début des années 1920, dans le cadre du nouvel Etat albanais, il est instituteur on l'a vu. S'il est peu à peu relégué, ou se replie lui-même sur des fonctions d'imam et de prêcheur (*hatib*), il n'en délaisse pas pour autant la fonction d'enseignant. Mais d'enseignant de quoi ? À qui ? Où et comment ? Ses écrits ainsi que les documents d'archives montrent que son positionnement entre champ éducatif séculier et champ éducatif religieux est complexe et qu'il s'oppose en cela aux institutions étatiques qui tentent de laïciser le réseau éducatif national en excluant de plus en plus la religion de l'espace et du temps scolaire (Clayer, 2014). À travers l'activité de Hafëz Abdullah Zëmlaku, désormais rejeté de l'espace de l'école, et la manière



dont il interagit avec les responsables de l'Instruction publique, il est ainsi possible d'observer les tensions qui se font jour sur le terrain, à la fois en ce qui concerne le contenu des enseignements – langue et/ou religion –, leurs lieux – école et/ou mosquée, et la question de la discipline des corps et de la mixité (mixité de sexe et mixité confessionnelle) des cours, ces trois dimensions étant liées.

A partir de la fin des années 1920, Hafëz Abdullah Zëmlaku essaie – du moins dans un premier temps – d'imposer son autorité dans le paysage éducatif non seulement comme un enseignant de la religion islamique, mais aussi comme un professeur de langue. En réalité, l'apprentissage de la langue maternelle ne peut être, pour lui, dissocié de l'inculcation des préceptes religieux. Il explique ainsi qu'il a composé un abécédaire « pour apprendre l'albanais et les vraies croyances ». Il prétend qu'avec cet outil, des élèves, lorsqu'ils viennent à la mosquée, apprennent autant que pendant deux ou trois ans à l'école (Sëmlaku, 1930b : 77-79). Même s'il est surtout question de son investissement dans les cours de religion, il fait à plusieurs reprises mention dans ses écrits du fait qu'il enseigne aussi l'albanais, en particulier aux filles (voir par exemple également 1930a : 41-43)¹⁸. Il faut rappeler qu'il a développé un système de transcription de l'alphabet arabe en caractères latins et qu'il fournit dans ses publications, qui lui servent de supports pédagogiques, des textes (extraits du Coran, commentaires du livre saint, prières, poèmes) et d'éventuelles traductions en albanais que les élèves et plus généralement les fidèles doivent ou peuvent lire. D'où la nécessité pour lui d'enseigner aussi l'apprentissage de l'alphabet et de la lecture (Sëmlaku, 1935b)¹⁹. Avec le choix de l'alphabet latin, il s'agit d'un acte d'écriture à caractère politique fort – pour reprendre l'analyse de Béatrice Fraenkel (2006 : §83) –, un acte qui le place entre les conservateurs religieux et les réformistes laïcs et qui est au cœur de la modernisation alternative dont il est porteur.

Mais cette implication dans l'enseignement de la langue le met en confrontation direct avec des enseignants et avec le ministère de l'Instruction. Au reste, il ne se prive pas de mettre en doute l'autorité pédagogique des enseignants payés par l'Etat en tant que fonctionnaires (Sëmlaku, 1934 : 44-47). De son côté, sa légitimité d'enseignant bénévole, il veut la tirer, d'une part, de l'exemple de ce qui se serait fait au temps du Prophète, et d'autre part de l'existence d'enseignants bénévoles dans d'autres pays. Ceci n'empêche pas le Ministère de lui interdire à plusieurs reprise d'enseigner, nous y reviendrons, et lui de

¹⁸ En 1936, il explique que les enfants, filles et garçons, doivent apprendre à lire la langue maternelle à l'école, car ainsi pourront progresser à la fois la religion, la nation et l'Etat (Sëmlaku, 1936 : 24).

¹⁹ De façon significative, la première ligne à lire dans son abécédaire albanais est „Ne-ve je-mi be-së-ta-rë » : Nous som-mes croy-ants » (cf. p. 54-55). Voir aussi Sëmlaku, 1934 : 3.



demander l'autorisation d'enseigner la religion et le Coran soit au ministère de l'Instruction, soit aux institutions islamiques officielles (Sëmlaku, 1930b : 77-79 ; 1935a : 3ème de couverture). Et là est l'ambiguïté, car, d'un côté, il se pose officiellement dans le paysage éducatif en tant qu'enseignant de religion. Il critique d'ailleurs le ministère d'avoir nommé des enseignants de religion salariés uniquement dans le Nord du pays, sans tolérer de bénévoles dans le Sud. Il accuse les instituteurs de voir un mal dans la religion. Mais de l'autre, non seulement, il apprend aussi, de fait, à lire aux élèves, mais aussi il entend combler le vide laissé par le ministère de l'Instruction là où celui-ci a fait fermer des écoles de village, en enseignant tant la religion que la langue (Sëmlaku, 1932: 161). C'est ce qu'il conseille à un imam d'un village où l'école a été fermée et qui a peur de s'en voir empêché :

Cet auteur a enseigné et enseigne, sans être payé, la langue albanaise et la Religion aux garçons et aux filles dans les lieux de culte. Ceux qui ont voulu nous en empêcher, nous leur avons répondu en temps voulu et maintenant ils ont baissé la tête. Aucune loi n'interdit aux imams de donner des cours [de langue] maternelle et des cours religieux, dans le monde il n'y en a aucune. Par conséquent, dans un bon esprit, apprenez, vous, et apprenez aux autres. (Sëmlaku, 1932 : 160-161).

Il est vrai que le ministère de l'Instruction, pour des raisons financières, a décidé de concentrer ses moyens en réduisant le réseau des écoles publiques²⁰. La trajectoire de Hafëz Abdullah montre qu'il en a résulté une concurrence entre mosquées et écoles comme lieux d'enseignement, ce que n'imaginait probablement pas le ministère qui avait plutôt tendance à laïciser des espaces autrefois associés au religieux soit par le type des bâtiments, soit par la présence d'autorités religieuses (Clayer, 2014). Hafëz Abdullah dénonce d'ailleurs à plusieurs reprises la saisie de fondations pieuses (les *vakfs*) par l'administration de l'Instruction publique, comme par l'administration locale. Il écrit par exemple :

La Communauté [islamique officielle] doit défendre tous les *vakfs*, car petit à petit on occupe nos *vakfs* et ensuite il ne nous restera plus qu'à fermer aussi les mosquées, car des imams sans *vakf* ne peuvent effectuer leur service. Alors comment allons-nous vivre sans religion et sans droits ? De même que des *vakfs* du peuple ont été occupés par les chefs des communes, de même dans le bourg de Pojan, une mosquée nous a été prise par [le ministère de] l'Instruction (*Arsim*) qui

²⁰ Voir le discours du ministre de l'Instruction Rexhep Mitrovica reproduit dans *Shkolla e re*, décembre 1921, et, à titre d'exemple, sur la fermeture effective d'écoles dans la province de Gjirokastër, Mema et Shahu (2001 : 232).



en a fait une école, foulée maintenant par des chaussures sales. (Sëmlaku, 1932 : 107-108).

On voit ici que Hafëz Abdullah va très loin en décrivant ce changement de fonction des lieux de culte comme une profanation, puisque, devenus écoles, les occupants y entrent désormais sans se déchausser. C'est donc une pratique corporelle qui définit la nature différente des espaces que représentent les écoles et les lieux de culte.

De son côté, Hafëz Abdullah est accusé par les représentants de l'Instruction publique de vouloir éloigner les enfants des écoles, en les attirant à lui, dans les mosquées, et donc en faisant concurrence aux écoles publiques. Ce qu'il réfute, arguant que, si les enfants apprenaient correctement l'albanais dans les écoles publiques, son travail de missionnaire et d'enseignant de la religion en serait grandement facilité (Sëmlaku, 1936 : 41-43). Il est aussi accusé de ne pas se soumettre à l'autorité du ministère pour donner les cours de religion. On touche là à une nouvelle tension, introduite cette fois par les responsables de l'Instruction publique : celle de la place de la religion à l'École, telle qu'elle est pensée par les dirigeants albanais lorsqu'en 1930, ils décident de rejeter les cours de religion hors de l'espace et du temps scolaire, tout en conservant un contrôle sur les enseignants de religion qui doivent exercer dans des lieux de culte au frais des institutions religieuses. Hafëz Abdullah ne manque alors pas de rejeter cette autorité. Il va jusqu'à s'adresser au souverain pour justifier ce rejet :

Nous avons dit au sous-préfet : aujourd'hui [le ministère de] l'Instruction (*Arsim*) n'a pas de lien avec les cours de religion et comme il exclut ces cours de l'école, cette charge nous reste à nous les imams et il n'est pas juste que nous demandions l'autorisation auprès de l'Instruction, car nous avons l'autorisation par la loi de l'Etat et par la Communauté musulmane. Bien que nous ayons apporté les preuves que, selon la loi de l'Etat, il nous est permis de faire des cours de religion dans les mosquées, il [le préfet] nous en a empêché. C'est pourquoi, nous nous voyons dans l'obligation de nous adresser au Roi des Albanais par télégraphe²¹.

Au-delà de cette opposition complexe entre mosquée et école telle qu'elle apparaît dans son rapport avec les articulations 'enseignement religieux versus enseignement profane' et 'imam versus instituteur et ministère de l'Instruction', Hafëz Abdullah Zëmlaku imagine un autre type de lieu pour diffuser les enseignements religieux : des « clubs religieux ». Dès 1931, il demande en effet aux responsables des institutions religieuses officielles d'ouvrir dans chaque

²¹ AQSH, F. 150 (Ministria i Oborit Mbretor), Viti 1934, d. IV-116, fl. 1-2.



village et dans chaque ville un tel établissement. Celui-ci, dirigé par des spécialistes religieux, serait un lieu où l'on pourrait trouver des livres sur la religion, mais aussi des abécédaires, et où les clercs pourraient enseigner bénévolement la langue albanaise. Dans ce projet qui introduit un lieu hybride entre l'école et la mosquée, se mêlent donc à nouveau enseignement profane et enseignement religieux. En revanche, Hafèz Abdullah, tout en imaginant un lieu pour tous, envisage une séparation des sexes et des confessions à travers une division temporelle : un soir par semaine serait réserver aux hommes, un jour pour les femmes, le vendredi pour les musulmans et le dimanche pour les chrétiens (Sëmlaku, 1931a: 28-29 ; 1931b : 79).

La question de la mixité et la discipline des corps sont précisément des ressorts des tensions qui se développent entre Hafèz Abdullah et les responsables de l'instruction publique. Dans le *Trëndafil i 1*, il explique ainsi :

Quand, dans notre région, nous avons commencé à enseigner aux filles la langue albanaise et la religion, un chef de commune chrétien a voulu mettre des obstacles à notre action religieuse. De propagande en calomnie, cela est remonté jusqu'au ministère de l'Instruction. Quand nous avons dit : est-ce mal d'enseigner bénévolement à nos filles ? Ils nous ont répondu : nous ne voulons pas d'[enseignement de l']albanais de la part des religieux. Laissez les filles aller à l'école, se mélanger aux garçons dans la même salle (c'est-à-dire qu'ils s'attendent à ce que l'être masculin et l'être féminin repoussent les désirs de l'appétit de chacun).* (* Cette chose animale nous est totalement interdite par la loi divine) (Sëmlaku, 1932 : 83).

En rejetant la mixité sexuelle sur les bancs de l'école, Hafèz Abdullah va, selon ses dires, dans le sens d'une partie de la population, notamment dans le Nord du pays. Dans ces régions, les villageois n'envoient pas les filles à l'école parce qu'ils refusent que celles-ci se retrouvent sur les mêmes bancs que des garçons. Hafèz Abdullah applaudit la réaction de ceux des enseignants qui comprennent cette attitude et adapte l'école en séparant les garçons et les filles, soit dans deux espaces, soit dans deux temps (les uns le matin, les autres l'après-midi) (Sëmlaku, 1936 : 7-8). C'est donc logiquement qu'il critique les autres enseignants et le ministère lui-même, qui s'y refusent et œuvreraient ainsi contre le progrès. On comprend donc que, sur le terrain, des aménagements sont possibles en fonction des sensibilités de la population locale et des enseignants, et des rapports entre eux. Et si les imams, comme Hafèz Abdullah, peuvent concurrencer les instituteurs, ce n'est pas uniquement parce que les écoles publiques viennent à manquer et qu'elles se laïcisent, c'est aussi en raison de l'alternative islamiquement compatible en termes de régime de sexe qu'ils offrent.



Dans son village de Zëmlak, il enseigne déjà à partir de 1929 aux filles. Interrogé par le mufti de Korçë à ce sujet, lorsque les autorités locales s'en inquiètent, le chef du village atteste que le conseil du village a aussi chargé l'imam Hafëz Abdullah « d'enseigner aux filles une heure de cours d'albanais et de religion après la fin de l'école ». Selon le chef du village, certains villageois n'enverraient pas leurs filles à l'école parce qu'ils ne voudraient pas qu'elles se mélangent à des garçons dans un même bâtiment, et qu'elles soient face à des enseignants masculins. Il s'agit donc de la peur de perdre le contrôle de la sexualité féminine. Les parents seraient prêts à envoyer leurs filles à l'école s'il y avait une institutrice. Mais comme, le nombre de filles concernées est relativement bas pour pouvoir payer une enseignante et qu'elles suivent les cours irrégulièrement, le chef de village demande à ce que l'imam puisse continuer ses cours²². L'offre de Hafëz Abdullah répondrait donc à l'anxiété de la population musulmane vis-à-vis de l'éducation des filles, anxiété que l'on retrouve par exemple au début du XXe siècle également en Bosnie-Herzégovine, comme l'a montré Fabio Giomi (2015).

En 1936, alors que sa fille n'a que huit ans, elle fait désormais les tournées avec lui, ce qui leur permet de séparer les sexes : pendant qu'il enseigne lui-même aux garçons, elle en fait de même aux filles :

L'an trente-six, avec un devoir missionnaire,
Quand s'arrêtèrent les écoles, commencèrent les cours de religion.
J'avais aussi ma fille, avec un devoir missionnaire,
Elle avait seulement huit ans, mais faisait toutes les leçons.
Ainsi : c'était moi ce pauvre pour les classes masculines
Pour les classes féminines, c'est mon honorée fille qui les donnait
Hediye fille de Sëmlaku, elle se nomme ainsi cette missionnaire.
Qui aux filles donnait poèmes, chants dans la langue maternelle » (Sëmlaku, 1936 : 8).

Au reste, Hafëz Abdullah ne préconise – et ne pratique – pas que la séparation selon les sexes, ainsi que le souhaite une partie de la population. Il insiste sur une discipline du corps qui passe par les ablutions rituelles (*abdest*), et pour les filles par le port de foulards blancs (Sëmlaku, 1935b : 48). Ceci est vrai tant pour les cours que pour les fêtes qui se déroulent dans les lieux de culte. Tous doivent avoir fait leurs ablutions ; les hommes et les garçons prennent place en bas, les filles et les femmes sur le balcon (*mahfil*) ; ou bien les deux sexes viennent des jours différents si l'espace de la mosquée est insuffisant (Sëmlaku, 1936 : 18). Lorsqu'il explique à

²² AQSH, F. 882 (Komuniteti Mysliman), v. 1929, d. 98, Fl. 59, le *kryeplaku/muhtar* de Zëmlak au mufti principal de Korçë, le 25/10/1929.



ses collègues imams comment mener les cours de religion, il prône une discipline stricte : calage sur les horaires de deux prières quotidiennes, ablutions, port de beaux vêtements, entrée en rang, séparation spatiale des deux sexes, récitations en cœur et en groupe, etc. (Sëmlaku, 1936 : 20-21). Il est aussi intéressant de noter qu'il intervient sur la discipline du corps à l'école, non seulement par son combat contre la mixité sexuelle mais aussi en s'élevant contre le port d'une calotte blanche (*qeleshe*), érigée en coiffe nationale, que l'instruction publique essaierait d'imposer aux élèves. Pour lui, ce serait faire des élèves des soldats du ministère et surtout aller contre l'exercice de la liberté (Sëmlaku, 1932 : 97). Ce serait placer les enfants sous l'autorité exclusive de l'Instruction publique et exclure toute possibilité d'exercice de sa propre autorité sur eux.

D'une certaine façon, Hafëz Abdullah s'élève également contre la mixité confessionnelle promue par le ministère de l'Instruction. Il critique notamment la nomination volontaire d'instituteurs chrétiens dans des villages musulmans, et inversement ; ce qui aurait pour but de faire disparaître la religion. Pour lui, cette mixité, qui n'existe pas dans les lieux de culte, n'est pas souhaitable dans la mesure où l'instituteur se doit d'éduquer les enfants et que la religion fait partie de l'éducation puisqu'il faut notamment expliquer aux enfants qui a créé le monde (Sëmlaku, 1932 : 97-98). Afin de discréditer encore davantage cette mixité, il donne l'exemple de son propre village, Zëmblak, où l'enseignant chrétien nouvellement nommé aurait introduit la Croix rouge, soit disant dans un but de prosélytisme déguisé, puisque la croix serait un signe religieux et « non un signe de civilisation » (Sëmlaku, 1932 : 99). Ici, c'est la peur de la perte des valeurs et de la moralité religieuse, voire de la conversion qui est en jeu (Giomi, 2015).

LE RITUEL DU MARIAGE : L'IMAM, LES CHEFS DE COMMUNE ET LES FEMMES

Penchons-nous sur un autre répertoire d'action missionnaire dans lequel Hafëz Abdullah Zëmblaku affirme son autorité et celle, au moins théorique, des imams en général. Pour lui, ces derniers doivent en effet intervenir dans plusieurs rituels, comme l'appel à la prière, les prêches en différentes occasions et l'enseignement de la religion et du Coran, traité précédemment. Ils doivent aussi procéder au lavage et à l'enterrement des morts, et surtout célébrer les mariages (Sëmlaku, 1935b : 46-47).

Or, dans l'Albanie du roi Zog, avec l'introduction du Code civil en 1929-30, le mariage religieux n'est plus reconnu par l'administration civile qui a mis en place



les mariages civils. Le mariage religieux (*niqah*) ne peut se faire qu'après le mariage civil auquel il ne peut en aucun cas se substituer (Zaçe, 1996). Mais les réactions à cette innovation sont nombreuses au sein de différents groupes de population, et notamment au sein des clergés dont l'autorité se trouve *de facto* limitée. La réaction de Hafèz Abdullah Zëmlaku, telle qu'elle apparaît dans ses publications, montre que, si elle introduit de nouveaux rapports d'autorité et de force entre institutions religieuses et institutions étatiques, l'introduction du Code civil sur le terrain ne peut être séparée de la question de l'instauration d'un nouveau maillage administratif – celui des communes, et qu'à la question de l'autorité vient aussi se mêler celle du corps.

Comme d'autres figures investies d'une autorité religieuse, Hafèz Abdullah critique le nouveau Code civil parce que certaines de ces dispositions sont contraires à la Loi divine :

Maintenant nous musulmans, avec cette loi étrangère, le Code civil, qui est contre ces ordres divins, avec quoi pouvons-nous nous accorder ? Dans la religion musulmane, une femme chrétienne peut épouser un musulman, parce que nous croyons dans son prophète. Mais une femme musulmane peut-elle épouser un chrétien qui ne croit pas en notre prophète ? [...] Si la religion chrétienne rejoint le Code civil, qu'ils s'accordent. Mais comme notre religion ne coïncide pas avec cette loi sur les points concernant le mariage, l'héritage, le frère de lait, nous n'avons pas la permission céleste de la proposer et les États n'ont pas le droit de nous y contraindre. Ces messieurs qui font les lois doivent réfléchir et prendre en compte aussi les lois célestes et ne pas enfreindre la loi et les limites de la religion spirituelle [...]. Espérons que les erreurs faites jusque-là seront corrigées. (Sëmlaku, 1932 : 108-109).

Outre, la dimension purement religieuse qui le conduit à rejeter les dispositions du code qui enfreignent la Loi islamique, Hafèz Abdullah voit aussi d'autres enjeux dans l'instauration du mariage civil et la suppression du mariage religieux : cette mesure devrait nécessairement entraîner l'asphyxie des institutions religieuses sur le plan financier et, à terme, leur disparition, comme le fait également la saisie des *vakfs* dont il a déjà été question au sujet de l'enseignement.

Le peuple croyant demande : de quel droit les mariages avec tous leurs revenus ont-ils été remis aux bureaux des communes ? Car le mariage, selon la loi de Dieu, est lié aux bureaux religieux depuis plus de 1000 ans. Dans ces conditions, dans peu de temps, on pourra fermer aussi les bureaux de la charia, car aujourd'hui il ne reste plus grand chose aux muftis pour œuvrer pour la population, sinon quelques fondations pieuses (*vakfs*) [...] Les bureaux religieux sont tenus par la Loi céleste et par les revenus des mariages, et non pas pour se faire de l'argent sur le



dos du peuple. Donc pour maintenir ces bureaux et préserver la liberté de religion, il faut remettre les mariages et tous les *vakfs* aux bureaux religieux, car il est arrivé le temps que les musulmans d'Albanie aient leurs droits. (Sëmlaku, 1932 : 107).

Dans ce passage, Hafëz Abdullah Zëmlaku critique donc le transfert d'autorité, en matière de mariage, des « bureaux de la charia » aux « bureaux des communes », cette nouvelle institution mise en place au même moment que l'introduction du Code civil. L'administration locale, jusque-là assurée par les *kryepleq* (singulier *kryeplak*, littéralement 'ancien en chef'), c'est-à-dire les chefs de quartier ou de village) est désormais assurée par des chefs de commune, la commune étant un nouveau type de division administrative locale regroupant plusieurs villages (Kurti, 2009 et, toujours avec une certaine reproduction du discours réformateur "d'en haut", 2011). Au-delà de la question du mariage, Hafëz Abdullah critique de façon générale l'instauration des communes et l'autorité donnée à leur chef. Notamment en raison de la collecte des taxes et des amendes, il prétend que les chefs de communes oppressent la population, sans que celle-ci ne parvienne à faire valoir ses droits. Afin de promouvoir sa vision (et sa mission), il utilise d'ailleurs des arguments politiques. Il va jusqu'à expliquer que ce nouveau maillage administratif, pris en charge par l'Etat contrairement à l'institution des « *myftars* », c'est-à-dire des *kryepleq*²³, coûte plus d'argent à l'Etat qu'il ne lui en rapporte, ce sur quoi serait d'accord avec lui le sous-préfet de la région²⁴.

En réalité, si Hafëz Abdullah rejette l'autorité des nouveaux chefs de commune au bénéfice des *kryepleq*, mais aussi de lui-même et des imams, ce n'est pas seulement pour suivre les préceptes de la « Loi céleste » de façon théorique, ni pour des raisons purement financières ; c'est avant tout en raison du déroulement même du rituel mariage. Pour le comprendre, il suffit de se pencher sur une pétition qu'il se charge d'envoyer à la fin de l'année 1931 au Premier ministre et au Président du Parlement :

Au sujet des bureaux communaux qui souillent l'honneur (*namuz*) de notre nation croyante, nous avons adressé en tant que population au cher Roi des Albanais plusieurs fois des plaintes, mais pour qu'une décision soit prise nous vous déclarons aussi à vous, serviteurs de la nation, que le peuple albanais conservera toujours des attributs religieux et nationaux. Par conséquent les femmes ne

²³ Hafëz Abdullah utilise systématiquement le terme *myftar*, du turc *muhtar*, en usage à l'époque ottomane et donc encore certainement de façon courante à l'époque post-ottomane.

²⁴ Le sous-préfet lui aurait dit que les dirigeants albanais avaient voulu « appliquer trop vite les lois du monde civilisé dans un Etat trop pauvre » (Sëmlaku, 1932 : 179).



peuvent absolument pas se présenter dans les pièces communales. Selon la Loi céleste, il convient que les mariages soient faits dans les bureaux religieux comme ils étaient faits auparavant. (Sëmlaku, 1932 : 183).

Ici, il n'est encore question que des lieux où devraient se dérouler le rituel : les bureaux des chefs de commune ou les bureaux des institutions religieuses, comme nous avons précédemment l'espace de l'école opposé à l'espace de la mosquée. Mais pourquoi les femmes ne pourraient-elles pas se présenter dans les bureaux des chefs de commune pour l'accomplissement du mariage ? En quoi l'honneur de la nation serait-il souillé ? Il faut continuer à lire l'ouvrage de Hafëz Abdullah pour avoir des éléments de réponse :

Lors de notre seconde visite en Albanie, les croyants nous ont prié de demander auprès du ministre leurs droits religieux, en particulier [le fait] que les questions du mariage soient remises aux mains des Myftars [chef de village]. Nous avons transmis cette requête au ministre. Celui-ci a refusé en disant : 'Que la population demande des choses raisonnables !' Alors nous avons réitéré la demande de la population en disant : les questions de mariage doivent absolument être confiées au *myftars* qui sont considérés comme des ministres de l'intérieur, car les Albanais honorables disent : 'nous, nous ne pouvons pas présenter nos femmes et surtout nos filles timides que nous avons élevées nous-mêmes avec notre pain devant les chefs de commune étrangers, mais [cela doit se faire] devant les *myftars* car ceux-ci sont comme des frères intérieurs. Nos filles peuvent se trouver dans leurs affaires de mariage sans aucune honte ni peur'. (Sëmlaku, 1932 : 184-185)

Le problème est donc l'exposition du corps des femmes et des jeunes filles au regard d'un homme étranger. De fait, alors que le *myftar/kryeplak* avait autorité sur le village (ou le quartier) et était choisi au sein de la population locale à l'échelle du même village (ou quartier), le chef de commune, tel qu'il est institué avec la réforme de 1930, administre un ensemble de villages. Il n'est donc plus lié à un seul village. Qui plus est, il n'est pas choisi par, ni au sein de la population locale. Il est au contraire nommé par le ministère de l'Intérieur et, dans les faits, il est originaire d'une autre région²⁵. C'est donc incarnée par un corps « étranger » et extérieur, par opposition à celui de l'ancien chef de village qui était familier et « intérieur », que s'impose désormais l'administration locale à la population. Il devient alors impossible, pour Hafëz Abdullah et une partie de la population, d'exposer le corps des femmes à ce regard étranger.

Transmis au roi en juillet 1931 afin de le prier de renoncer à ces nouvelles dispositions, son témoignage tendrait à prouver que ces réformes entraînent une

²⁵ <https://www.reporter.al/metamorfoza-e-hartes-territoriale-administrative-ne-100-vitet-e-shtetit-shqiptar/> ; Kurti, 2009.



forte résistance de la population musulmane, du moins dans certaines régions. Selon lui, il arrive fréquemment que l'on prenne alors femme sans mariage et sans témoins et que, seulement plus tard, on se rende chez le chef de commune afin de légaliser la situation. Pour cela, les plus riches parviendraient à graisser la patte des chefs de commune, tandis que les pauvres se retrouveraient dans des situations délicates. Toujours selon Hafëz Abdullah, certains en profiteraient pour traiter les femmes comme des bestiaux et s'en défaire quelques temps après une union illégale, s'ils en étaient mécontents. C'est pourquoi il demande au souverain de diligenter une enquête. Surtout, il demande, en conséquence, de supprimer l'institution des communes, de redonner les mariages aux « bureaux religieux », à la fois pour respecter la Loi divine et pour fournir des revenus à ces bureaux, et, enfin, d'exercer un contrôle sur les athées (*pafë*) qui s'attaqueraient aux « coutumes religieuses et nationales » de la population, sous-entendu en faisant des lois contraire à la Loi et aux sentiments religieux (Sëmlaku, 1932 : 176-180, 181). Un sondage rapide dans les archives de l'Etat albanais montre que ce témoignage, si subjectif soit-il, correspond à une réalité que les administrateurs locaux, aussi bien du Nord que du Sud du pays, décrivent alors dans leur rapport : des mariages non légaux sont célébrés dans les maisons, la nouvelle taxe imposée sur cet acte pose problème, etc.²⁶ Au reste, le gouvernement albanais finit par en tenir compte en assouplissant la loi. Hafëz Abdullah en fait lui-même état, en mettant à nouveau au cœur de la question l'exposition du corps des femmes au regard des chefs de commune étrangers :

Après ces plaintes populaires, le Ministère a diffusé dans les journaux la circulaire de 80 lignes, sous le numéro 148 et datée du 13/1/1932, qui suit : 'La célébration des mariages se fera dorénavant dans les maisons et sans un centime'. Le peuple se réjouit de cette justice qu'avait commencé à préparer le ministère. Il est content car la charge la plus lourde à supporter était l'exposition des femmes aux communes. Pour le peuple, ceci était la mort. (Sëmlaku, 1932 : 183).

Mais pour Hafëz Abdullah, il reste un autre problème : ne pas laisser la cérémonie aux mains de laïcs. Pour lui, le mariage doit bien être célébrer à la maison comme le permet à nouveau la loi, mais par un imam ou un mufti, « comme cela se fait depuis 1000 ans environ ». Pour cette raison, il s'adresse à ses collègues imams en leur expliquant comment doit se dérouler une telle cérémonie, de la remise de la dot, aux échanges avec le représentant (*veqil*) de la mariée et le futur époux, en passant par les prières à réciter qu'il retranscrit en

²⁶ J'ai ainsi pu relever de nombreuses occurrences de dossiers portant sur la question des mariages illégaux (*martesa ilegale*) dans le catalogue des archives d'Etat d'Albanie, dossiers que je n'ai toutefois pas consultés.



arabe et en caractères latins, accompagnées de leur traduction (Sëmlaku, 1932 : 170-171). Quatre ans plus tard, il ne se contente pas de donner le contenu d'un acte de mariage tel qu'il doit être fait à l'oral ou à l'écrit par un imam ou un mufti. Il menace ces derniers d'être des « traîtres à la religion et à la nation », s'ils ne s'acquittent pas de ce devoir (Sëmlaku, 1936 : 48).

Comme dans le cas de l'enseignement, la question de la célébration des mariages a donc amené Hafëz Abdullah à interpeller les représentants de l'Etat à différents niveaux (sous-préfet, préfet, ministre), mais aussi les enseignants et les représentants des institutions religieuses, et à les critiquer parfois très sévèrement, tout en affirmant sa propre autorité et celle des hommes de religion. Nous avons vu aussi que, dans ces interactions, les dimensions spatiales, physiques et même corporelles étaient centrales. Elles le sont aussi par la façon dont les autorités ont fini par réagir à ces attaques perçues comme autant de remises en cause de leur autorité, et comme une menace pour le pouvoir.

HAFËZ ABDULLAH ZËMBLAKU : UNE CRITIQUE ET UN CORPS EMBARRASSANT POUR LE POUVOIR

Au début des années 1930, l'activité d'Abdullah Zëmlaku dans la région de Korçë, et même au-delà, mais aussi son discours diffusé oralement comme par écrit, mettent de plus en plus en cause les compétences, l'autorité et le pouvoir des responsables des institutions étatiques et religieuses. Alors qu'un régime monarchique et autoritaire a été instauré en 1928 et que, dans la foulée différentes réformes ont été introduites dans divers domaines, le pays est fouetté par la crise économique mondiale. Surtout, il entre dans une crise externe (relations avec l'Italie) et interne (tentatives de soulèvement). C'est alors que les autorités administratives et religieuses semblent ne plus tolérer cette critique venant d'un religieux qui refuse d'intégrer les rangs des institutions officielles et se permet même d'en critiquer l'autorité. Or, dans leur mode de gouvernance vis-à-vis de ce problème, ces autorités vont finir par privilégier le contrôle de ce corps critique, soit par l'« internement » (exil intérieur), soit par l'interdiction de l'habit religieux, soit encore par l'accusation de maladie mentale.

En 1929, le préfet de Korçë avait déjà diligenté une enquête contre Hafëz Abdullah et avait demandé au mufti de lui dire d'arrêter d'enseigner, dans son village à des filles non scolarisées, ce qui était contraire à la loi²⁷. En 1930

²⁷ AQSH, F. 882 (Komuniteti Mysliman), v. 1929, d. 98, fl. 61, 12/11/1929.



pourtant, les autorités locales ne voient pas d'empêchement à sa nomination comme enseignant de religion²⁸. Ses véritables ennuis commencent deux ans plus tard, avec la parution de son livre *Trëndafil i parë* dont nous avons pu juger précédemment du contenu critique et satirique. Gardien du maintien de l'ordre public, c'est le ministère de l'intérieur qui est le premier à réagir. Une enquête de police est demandée au préfet de Korçë. Il en ressort des détails sur la diffusion du livre en question dans tout le pays et s'ensuit son interdiction ainsi que la saisie des quelques 800 exemplaires²⁹.

En réalité, le ministère de l'Intérieur et les autorités préfectorales ont déjà tenté de parler à Hafëz Abdullah Zëmlaku et l'ont mis sous surveillance, à travers leurs propres organes et ceux de la Communauté islamique. Le ministre lui a fait comprendre qu'il ne fallait pas que son action prenne une tournure politique et c'est dans ce sens qu'il fait l'objet d'une surveillance³⁰. De fait, différents rapports émanant des autorités locales montrent que Hafëz Abdullah, accompagné d'un certain Besim Mulla Mustafa Rabicka, parcourt alors les villages de sa région natale afin de faire signer une pétition à la fois contre les taxes sur les pâturages imposées par les bureaux des communes alors que ces terres appartiennent aux villages, et contre la célébration des mariages civiles et l'obligation pour les filles de se présenter devant les chefs de communes.

Il faut noter que les réactions sont pour le moins diverses. Pour certains administrateurs, Hafëz Abdullah est une « personne dangereuse », quand le sous-préfet de Pogradec, ne voit rien de contrevenant à la loi dans la pétition³¹. Pourtant, le ministère exige du préfet qu'il fasse appeler Hafëz Abdullah afin de lui ordonner d'arrêter « cette propagande destructrice », arguant que la population peut s'adresser directement au gouvernement, et le menaçant de mesures contre lui en cas de récidive³². Le fait est que Hafëz Abdullah finit par être envoyé en exil intérieur, quelques mois plus tard dans le Nord du pays, à Krujë. Les autorités ont donc choisi d'essayer de le couper de son espace social afin de le neutraliser, une pratique alors courante dans la gouvernamentalité

²⁸ AQSH, F. 195 (M. e Arsimit), v. 1930, d. 260, fl. 24, le préfet de Korçë au Bureau secret du ministère de l'Intérieur, le 29/12/1930.

²⁹ AQSH, F. 317 (Prefektura e Korçës), v. 1932, d. 244, fl. 8, le préfet Ismet Kryeziu au ministère de l'intérieur, bureau secret, 30/5/1932.

³⁰ AQSH, F. 317 (Prefektura e Korçës), v. 1932, d. 243, fl. 1-3 et 7-8.

³¹ AQSH, F. 317 (Prefektura e Korçës), v. 1932, d. 243, fl. 9, le 16/5/2, le préfet remplaçant major Gjush Deda aux sous-préfets, à la commune du district, la commune de Pojan et commissaire de police ; fl. 10, le sous-préfet de Bilisht (Dhimiter Jovan) au préfet, le 12/5/1932 ; fl. 11, le sous-préfet de Pogradec, S. Bitia, au préfet le 18/5/1932.

³² AQSH, F. 317 (Prefektura e Korçës), d. 243, fl. 12, le préfet Ismet Kryeziu à la commune de Pojan, le 25/5/1932 ; fl. 13, le ministère de l'intérieur à la préfecture de Korçë, le 26/5/1932.



post-ottomane en Albanie³³. L'exil ne dure toutefois pas. A son retour, il doit simplement être sermonné par le préfet et menacé d'une sanction plus lourde en cas de récidive³⁴.

Deux ans plus tard, c'est à nouveau cette mesure d'envoi en exil intérieur qui est prise contre lui en raison des cours de religion qu'il donne dans les villages. Au printemps 1934, le directeur de l'école primaire de Bilisht s'appuie sur l'ordre du ministère du 14 novembre 1930 et sur celui plus récent de la préfecture en date du 19 février 1934 pour demander au sous-préfet de relayer sa demande au ministère de l'Intérieur d'interdire à Hafëz Abdullah de faire ses cours, parce que ceux-ci ont lieu les jours d'école et surtout parce que lui-même ne figure pas sur la liste des enseignants accrédités³⁵. La requête déclenche une nouvelle enquête faite par la préfecture de Korçë à la demande du ministère. Or le sous-préfet répond que, de fait, Hafëz Abdullah Zëmlaku ne figure pas sur la liste établie par le ministère de l'Instruction quelques jours auparavant. Mais il ajoute un argument supplémentaire concernant le « comportement » de Hafëz Abdullah, qui porterait tort à l'union nationale, et la « mauvaise impression » qu'il donnerait. En conséquence, pour le sous-préfet, il faudrait aussi lui interdire de « se promener dans les villages »³⁶. Ce que ce fonctionnaire prône est donc une limitation des déplacements et des contacts de Hafëz Abdullah non seulement avec les élèves, mais avec l'ensemble de la population de la région, et ce pour des raisons politiques et comportementales.

Cette idée de couper ses contacts physiques avec la population est reprise par le préfet de Korçë quelques jours plus tard. Alors qu'il doit s'expliquer auprès du ministère de l'Intérieur sur les mesures prises à l'encontre de Hafëz Abdullah, il met en avant l'anormalité de Hafëz Abdullah et sa dangerosité. Il rappelle qu'il a déjà été interné en 1932 parce que son livre *Trëndafil i 1* se faisait le porte-parole de la division et non de l'union nationale. Cette fois, Hafëz Abdullah ne semble pas écouter les conseils qu'il lui a donné, le préfet pense qu'il convient de « l'interner à nouveau dans un lieu isolé où il ne connaît personne »³⁷.

³³ Les autorités albanaises font alors souvent appel à des pratiques dites de « transfert », d'« éloignement » (*largim* en albanais, de *larg* qui signifie loin), et parfois d'« internement » (*internim*), c'est-à-dire en réalité d'envoi dans un lieu isolé ou éloigné de l'espace social de l'individu concerné (voir Clayer, 2014 : 433ss).

³⁴ AQSH, F. 317 (Prefektura e Korçës), d. 243, fl. 14, le 12/8/1932, le ministre de l'intérieur Musa Juka à la sous-préfecture de Krujë.

³⁵ AQSH, F. 195 (Ministria e Arsimit), v. 1934, d. 180, fl. 33, le directeur de l'école de Bilisht, le 10/5/1934.

³⁶ AQSH, F. 152 (M. E. P. të Mbrendshme), v. 1934, d. 165, fl. 14, le sous-préfet de Bilisht à la préfecture de Korçë, le 25/5/1934.

³⁷ AQSH, F. 152 (M. E. P. të Mbrendshme), v. 1934, d. 165, f. 15, le préfet de Korçë au bureau secret du ministère de l'Intérieur, le 30/5/1934.



Car, au-delà du caractère dangereux parce que politique (il porte atteinte à l'union nationale et aux intérêts de l'Etat, il prêche contre les réformes du gouvernement), l'activité de Hafëz Abdullah Zëmlaku est de plus en plus délégitimée par les administrateurs et les hommes politiques albanais au prétexte d'une « anormalité » dans le sens d'une anormalité mentale qui justifierait cette mise à l'écart. Typique de ce point de vue est le rapport de l'inspecteur de la Cour Xhafer Ypi fait à la suite d'une plainte de Hafëz Abdullah déposée directement auprès du souverain. Dans son courrier, daté du 7 septembre 1934, Xhafer Ypi, qui reprend en fait largement, le rapport du ministre de l'Instruction, qui lui-même s'appuie sur celui du préfet de Korçë, explique :

Hafëz Abdullah Zëmlaku ne s'est pas conformé à l'ordre mentionné, et depuis un certain temps circule dans les villages de Korçë, rassemble les élèves et surtout les jeunes en prétendant leur expliquer la religion musulmane, parfois gratuitement, parfois de façon payante, distribue des livres curieux, traduits par lui en albanais avec un contenu et un style faibles et desquels on peut voir son anormalité mentale. En conséquence, le ministère de l'Instruction, de plein droit, a demandé que lui soit interdit l'enseignement de la religion, car on ne peut pas accepter que la jeunesse albanaise soit influencée par un homme qui n'est pas normal. Ce n'est pas la première fois que, avec ses livres anormaux, il fait de la propagande contre les lois de l'Etat et les ordres gouvernementaux. Donc pour mettre fin à cette activité nuisible surtout pour la classe de la population ignorante, nous pensons qu'il faut ordonner à la présidence de la Communauté musulmane de lui interdire pour toujours d'enseigner la religion³⁸.

Ses livres – qui, il est vrai, prennent parfois le ton de la satire –, son activité et surtout sa personne-même ne sont donc pas normaux ; ce qui doit impliquer la cessation de son activité et de tous contacts avec des élèves. C'est ce que prône l'inspecteur de la Cour. Mais, pour d'autres administrateurs, cette anormalité mentale doit même entraîner une mise à distance plus nette par l'envoi en exil. C'est ce qu'a déjà décidé le ministre de l'Intérieur à la demande du préfet et du ministre de l'Instruction³⁹. Dans les années qui suivent, les organes du ministère

³⁸ AQSH, F. 150, (Ministria i Oborit Mbretor), v. 1934, d. IV-116, le kryeinpekteur de la cour au roi à Banjat, Tirana, le 7/9/1934.

³⁹ AQSH, F. 152 (M. e P. të Mbrendshme), v. 1934, d. 165, f. 17, le ministre de l'Intérieur au préfet de Korçë, le 3/7/1934. Voir aussi fl. 24 (le ministre de l'Intérieur au préfet de Durrës, le 25/7/1934) pour un ordre aux autorités de Krujë d'élui interdire toute activité d'enseignement et de prédication. Le 31/7/1934, une commission spéciale préconise un exil pendant un an dans un lieu à définir par le ministère de l'Intérieur. Le 7/8/1934, le conseil des ministres décide qu'il doit être interné 6 mois à Krujë, car il fait de la propagande dangereuse (AQSH, F. 152 (M. e P. të Mbrendshme), v. 1934, d. 165, f. 25 et 30).



de l'Intérieur et du ministère de l'Instruction continueront à surveiller, contraindre ou punir Hafëz Abdullah au nom de son « état mental »⁴⁰.

En ce qui concerne les institutions religieuses, elles semblent avoir souvent une attitude subordonnée à celle des institutions politiques et administratives. Lorsque le mufti de Krujë écrit à son supérieur pour savoir ce qu'il faut faire car Hafëz Abdullah, dans son lieu d'internement, rassemble des jeunes, leur distribue ses brochures publiées et enseigne la religion musulmane, le mufti de Tirana répond qu'il a été interné par les autorités gouvernementales et que le mufti ne peut intervenir que dans les affaires religieuses, donc seulement si le programme qu'il suit n'est pas conforme à celui de la Communauté musulmane⁴¹. Pourtant quelques années plus tard, les responsables de la Communauté décident d'infliger à Hafëz Abdullah une autre sanction qui, elle aussi, touche à la dimension corporelle, puisqu'il s'agit de lui interdire de porter l'habit religieux. Le conseil de la Communauté islamique demande en effet au mufti principal de Korçë de mettre en application cette décision prise le 18 février 1937, qui enlève toute autorité religieuse à l'intéressé. Pourtant quelques mois plus tard, la direction de la Communauté ayant été, informée que le susmentionné va de ville en ville en habit religieux, c'est le ministère de l'Intérieur qui envoie une circulaire à ses organes régionaux afin que ceux-ci l'obligent à respecter la décision⁴².

Au reste, toutes ces mesures n'arrêtent pas vraiment Hafëz Abdullah comme on le voit. L'éloignement n'a d'ailleurs pas vraiment de sens pour lui, qui pratique l'itinérance pour accomplir sa mission. Il poursuit ses activités, tout en réagissant de différentes manières. Il demande parfois des autorisations soit auprès de la Communauté islamique, soit auprès des ministères de l'Intérieur ou de l'Instruction, autorisations qu'il obtient ou non, ce qui fait qu'il peut être autorisé par les uns sans l'être pas les autres. Il écrit lui-même qu'en 1935, il a eu des problèmes dans le district de Bilisht, mais qu'il a à nouveau obtenu de la Communauté et du mufti en chef de Korçë, le 6 avril 1936, un ordre disant qu'il était libre d'enseigner dans tout le district de Korçë, comme dans toute l'Albanie (Sëmlaku, 1936 : 3). Il utilise l'opinion publique, en dénonçant les obstacles qui lui sont faits dans ses écrits, mais aussi dans les journaux, comme en 1936 où il publie un article dans le Journal de Korçë (*Gazeta e Korçës*)⁴³. Mais il essaie aussi de

⁴⁰ Voir par exemple AQSH, F. 152 (M. e P. të Mbrendshme), v. 1939 (para Prillit), d. 58, fl. 9, le préfet de Tirana à la préfecture de Shkodër (ainsi qu'au préfet de Korçë et au bureau secret du ministère de l'Intérieur pour information), le 6/3/1939.

⁴¹ AQSH, F. 882 (Komuniteti Mysliman), v. 1934, d. 79, fl. 59-50.

⁴² F. 152 (M. e P. të Mbrendshme), v. 1937, d. 159, fl. 20, le ministre de l'Intérieur aux préfectures, 13/8/1937.

⁴³ Cf. *Gazeta e Korçës*, n°2476 du 22 avril 1936 (d'après sa reproduction dans Sëmlaku, 1936 : 38).



passer par des canaux non officiels plus directs, comme cela se fait alors souvent en Albanie, où les réseaux d'interconnaissance sont très actifs. On a vu qu'il écrit directement au roi en 1934. Quelques temps plus tard, c'est son père qui se rend à Tirana afin de rencontrer le premier ministre Mehdi Frashëri qui est un vieil ami et qui lui promet d'intervenir auprès du ministère de l'Instruction. Son père rencontre également le ministre de l'Instruction et les responsables de la Communauté islamique. Dans les deux cas, il aurait obtenu la garantie de nouvelles autorisations concernant les activités de Hafëz Abdullah (Sëmlaku, 1936 : 15). Surtout, il faut noter que ce dernier finit par répondre aussi aux accusations de maladie mentale. Lors de son troisième internement, qui a lieu à Vlorë dans le Sud-Ouest du pays au début de l'année 1938, il va jusqu'à demander pour cela un certificat à un médecin prouvant, selon ses propres dires, qu'il n'a « aucune faute, mais seulement une attitude humaine et une activité spirituelle » (Sëmlaku, 1938 : 5).

PARFOIS *BILBIL*, PARFOIS *TRËNDAFIL*

La trajectoire contestataire que nous venons d'étudier est d'autant plus intéressante qu'elle est celle d'un individu dont l'autorité, a priori religieuse, ne l'empêche pas de transgresser la frontière entre religieux et profane et de proposer une modernisation alternative. Elle nous fait voir l'ambiguïté qu'il peut y avoir entre enseignement de la langue et enseignement de la religion malgré des réformes pédagogiques conduisant à une laïcisation de l'espace et du temps scolaire. Elle nous fait voir aussi les rapports inattendus entre la question de l'accomplissement de certains rites religieux comme le mariage et la réforme de l'administration locale. Elle illustre les tensions, tant au sein des institutions qu'à leur marge, au sujet des réformes impulsées dans les domaines scolaires, juridiques, administratifs et religieux, et de leur mise en pratique.

Et ce aussi parce que le personnage n'hésite pas interagir avec tous – enfants, fidèles, responsables religieux, fonctionnaires locaux et nationaux, souverain –, et cela de différentes manières à travers des enseignements, des conseils, des pétitions, ou encore des polémiques. Un passage qu'il publie dans son *Trëndafil i 1* (« La première rose »), qu'il a rebaptisé ainsi en raison de la censure faite à son *Bilbil* (« Rossignol »), en est révélateur :

A Tirana, un homme nous a dit : nous nous posons des questions sur toi car parfois tu deviens saint (*evliya*), parfois tu deviens libéral, parfois philosophe, parfois



avocat. Maintenant cette plume répond : nous sommes un esclave très humble et nous n'avons pas les choses entre les mains. [...]. Il nous fait comme il veut, parfois *Bilbil* (rossignol), parfois *Trëndafil* (rose). Parfois nous devenons croyant, nous conseillons les nationaux, parfois nous devenons missionnaire, nous combattons les missionnaires, parfois nous devenons chef, nous dirigeons les chefs, parfois nous devenons esclaves, nous conseillons les esclaves. Si nous avons une faute, que l'intention nous en soit enlevée. (Sëmlaku, 1932 : 72).

De ce fait, l'autorité de Hafëz Abdullah telle qu'elle se construit dans les années 1920-1930 entre en compétition avec l'autorité des enseignants, des imams et des muftis, des chefs de commune et des autorités préfectorales, ministérielles et gouvernementales. Ses activités de publications, d'enseignements, de prêches, d'administration des sacrements le font interagir de manière plus ou moins conflictuelle avec les institutions religieuses officielles que le pouvoir essaie de modeler et de contrôler, mais aussi plus directement avec les autorités locales et gouvernementales, avec les enseignants et le ministère de l'Instruction, comme avec la population. Au-delà de sa singularité, l'analyse de sa trajectoire durant ces années de l'entre-deux-guerres montre comment les réformes et le pouvoir sont négociés sur le terrain avec ce type d'acteurs. Ici, c'est en particulier la question de la laïcisation (en particulier de l'école, de l'identité, mais aussi du mariage) qui est à l'épreuve, de même que l'évolution de la gouvernamentalité, que ce soit dans sa dimension locale (avec l'instauration du maillage communal) ou dans la façon de gérer différents types d'autorité en cas de situation conflictuelle.

L'analyse montre aussi à quel point la question de la mise en pratique(s) des politiques est centrale dans leur effectivité, leurs contournements ou leurs évolutions. Or, les dimensions spatiales, physiques et corporelles, dans leur co-construction, s'avèrent déterminantes sur ce plan : itinérance, éloignement, école versus mosquée, mixité sexuelle, discipline des corps des élèves ou des corps « anormaux », visibilité des corps, regard des étrangers sont au cœur des rapports de force à l'œuvre.

C'est, d'un côté, le propre corps de Hafëz Abdullah, assimilé à celui du rossignol, dans sa légèreté, sa mobilité et sa liberté, qui construit un espace défini par un répertoire d'action missionnaire. Ce faisant, dans la sphère religieuse, Hafëz Abdullah entend s'opposer aux missionnaires étrangers, en empruntant leur mobilité mais en répandant la lumière et non le feu, ou encore en se transformant en massue afin de les écraser comme des microbes. Il entend se battre de la même façon contre les responsables de la sécularisation de la société. Parallèlement, il s'oppose aux dynamiques d'institutionnalisation de l'islam et de



l'Etat, incarnées par des corps lourds, assimilés à celui du buffle, endormis et enfermés dans des bureaux, ou profanant et usurpant des lieux de culte et des fondations pieuses. C'est ainsi qu'il construit son autorité aux dépens de celle des muftis, des enseignants, des chefs de commune et des représentants des ministères, qui, en retour, font de son corps un corps malade et anormal.

De l'autre côté, on peut voir que le corps de la femme, et surtout celui de la jeune fille, est le « terrain du biopouvoir » dans lequel s'inscrit la différence entre *le* « nous » et les « autres », comme l'écrivent Fabio Giomi et Ece Zerman (2018). En réalité, observé depuis cette trajectoire contestataire et non depuis le centre, c'est même la différence entre *des* « nous » et des « autres » qui s'y inscrit : entre le « nous » albanais et l'« autre » étranger ; entre le « nous » musulman et l'« autre » chrétien ; entre le « nous » religieux/croyants et les autres athées/sans religion ; entre le « nous » local et l'« autre » non local ; entre le « nous » homme de religion et l'« autre » administrateur ; entre le « nous » qui impulsions des réformes et les « autres » qui les contestent ; entre le « nous » homme de religion sur le terrain libre et l'« autre » homme de religion lié à une institution officielle.

BIBLIOGRAPHIE

Clayer, Nathalie. 1994. *Mystiques, Etat et société*, Leiden : Brill.

Clayer, Nathalie. 2006. « Investing in the intellectual capital: The *kadi* of Gjirokastër and Libohova and their descendants », dans *Proceedings of the second international symposium on Islamic Civilisation in the Balkans, Tirana, Albania, 4-7 December 2003*, Istanbul: IRCICA, p. 115-124.

Clayer, Nathalie, “The Tijaniyya. Islamic reformism and Islamic revival in inter-war Albania”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 29/ 4, 2009, p. 483- 493.

Clayer, Nathalie, « Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektachis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres », dans N. Clayer, A. Papas, B. Fliche, *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam*, Brill, Leiden, 2013, p. 159-194.

Clayer Nathalie, « Les espaces locaux de la construction étatique à l'aune du cas albanais (1920-1939) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 69e année, no. 2, 2014, pp. 415-438.



- Di Méo, Guy, « Subjectivité, socialité, spatialité : le corps, cet impensé de la géographie », *Annales de géographie*, vol. 675, no. 5, 2010, p. 466-491.
- Dorliac, Renaud. Les territoires albanais sous administration française (1916-1920), Mémoire de DEA, EHESS, 1999.
- Evered, Emine. 2012. *Empire and Education Under the Ottomans*, London: .
- Fortna, Benjamin C. 2002. *Imperial classroom. Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire* (Oxford, 2002) ;
- Fraenkel, Beatrice, « Actes écrits, actes oraux : la performativité à l'épreuve de l'écriture », *Études de communication* [En ligne], 29 | 2006, mis en ligne le 20 novembre 2014, consulté le 04 août 2019. URL : <http://journals.openedition.org/edc/369> ; DOI : 10.4000/edc.369.
- Fraenkel, Béatrice, « Actes d'écriture : quand écrire c'est faire », *Langage et société*, 2007/3 (n° 121-122), p. 101-112. DOI : 10.3917/lis.121.0101. URL : <https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2007-3-page-101.htm>).
- Germain, Eric, "The first Muslim Missions on a European Scale: Ahmadi-Lahori Networks in the Inter-war Period," in *Islam in Inter-War Europe*, ed. Nathalie Clayer and Eric Germain (London: Hurst, 2008), 89-118.
- Giomi Fabio, "Forging Habsburg Muslim girls: gender, education and empire in Bosnia and Herzegovina (1878–1918)", *History of Education*, 2015, 44 (3), pp.274 – 292
- Giomi Fabio et Zerman Ece, « Femmes, genre et corps dans l'Europe du Sud-Est et en Turquie (mi-XIX^e – mi-XX^e siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [Online], 48 | 2018, 48 | 2018, 153-179.
- Goossaert, Vincent. 2006. « State and Religion in Modern China: Religious Policy and Scholarly Paradigms », <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00106187>., 2006.
- Hoyez, Anne-Cécile. 2014. « Le corps comme espace *en* soi et espace *à* soi ? Regards géographiques sur la complexité d'une pratique corporelle



- mondialisée : le yoga », *L'Information géographique*, vol. 78, no. 1, 2014, pp. 57-72.
- Jouanneau, Solenne. 2012. « L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction », *Genèses*, 2012/3 (n° 88), p. 6-24. DOI : 10.3917/gen.088.0006. URL : <https://www.cairn.info/revue-geneses-2012-3-page-6.htm>.
- Kurti Teki, “Aspekte të organizimit dhe të veprimtarisë së qeverisjes vendore (1928-1939)”, *Studime historike*, 3-4, 2009, pp. 265-277.
- Kurti Teki, “Mbi veprimtarinë e qeverisjes vendore në vitet e Monarkisë Shqiptare (1928-1938)”, *Studime historike*, 1-2, 2011, pp. 119-133.
- Mema, Bektash et Shahu Ajet, *Prefektura e Gjirokastrës 1920-1924*, Berat, Jonalda, 2001.
- Pahumi, Nevila, Of women, faith, and nation : American Protestantism and the Kyrias School for Girls, Albania, 1891-1933 », thèse, University of Michigan, Ann Arbor, 2016.
- Pahumi, Nevila, « Quel féminisme sera le nôtre ? Repenser l'engagement des femmes dans l'Albanie post-ottomane », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 48, no. 2, 2018, pp. 133-152
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1930a. *Bilbili gjashtë. Kanarja*, Korçë : Peppo & Marko.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1930b. *Bilbil i Fesë. Sheri-ati Muhamediya*, Korçë: Peppo & Marko.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1930c. *Bilbil i shtatë. Shqiponja „Besare“*, Korçë : Peppo & Marko.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1931a.. *Bilbili tetë. Fëllëza*. Korçë : Peppo & Marko.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1931b. *Mevludi paq « Nuri Ahmediyya »*. Korçë : Peppo & Marko.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1932. *Trëndafil i parë*. Korçë : Peppo & Marko.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1934. *Bilbili i ri Hazreti Kur-anit*. Korçë : Peppo & Marko.



- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1935a. *Bilbil i Prillit*. Shkodër.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah. 1935b. *Bilbili besëtar*, Korçë : Peppo & Marko,
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah, 1936. *Bilbili shpirtnor*, Korçë : Peppo & Marko,.
- Sëmlaku, Hafëz Abdullah .1938. *Kanar i ri dhe bilbili Faqe Bardhë*, Korçë, Peppo & Marko.
- Somel Selçuk Akşin. 2001. *The modernization of public education in the Ottoman Empire 1839-1908* (Leiden, 2001)
- Vasquez, Jean-Michel, *La cartographie missionnaire en Afrique. Science, religion et conquête (1870-1930)*, Paris, Karthala, coll. Hommes et Sociétés, 2011.
- Zaçe, Valentina. 1996. *Marrëdhëniet martesore sipas legjislacionit shqiptar*, Tiranë : Logoreci.

THE AUTHOR

Nathalie Clayer is a Professor at the EHESS (Paris), a senior research fellow at the CNRS (Paris) at the CETOBAC department (Centre d'Etudes Turques, Ottomanes, Balkanique et Cetralsiatique, CNRS-EHESS-College de France), and former head of the department. Her main research interests are religion, nationalism and state-building processes in the Ottoman Empire and in the Balkans, especially among the Albanians. She awarded the Légion d'honneur for her scientific work.

E- mail: clayer@ehess.fr